

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ  
ФАКУЛТЕТ ПОЛИТИЧКИХ НАУКА

Душан Ј. Достанић

**ПОЛИТИЧКА МИСАО НЕМАЧКОГ  
РОМАНТИЗМА**

докторска дисертација

Београд, 2017.

UNIVERSITY OF BELGRADE  
FACULTY OF POLITICAL SCIENCES

Dušan J. Dostanić

**THE POLITICAL THOUGHT OF THE  
GERMAN ROMANTICISM**

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2017.

**Ментор:**

Проф. др Илија Вујачић, редовни професор, Универзитет у Београду, Факултет политичких наука

**Чланови комисије за одбрану дисертације:**

др Миша Ђурковић, научни саветник, Институт за европске студије

др Ђорђе Павићевић, ванредни професор, Универзитет у Београду, Факултет политичких наука

Датум одбране дисертације: \_\_\_\_\_

## ПОЛИТИЧКА МИСАО НЕМАЧКОГ РОМАНТИЗМА

### Резиме

У овој дисертацији разматра се политичка мисао немачког романтизма у периоду од 1797. до 1830. године. Међу најважније представнике романтике убрајају се Фридрих фон Харденберг (Новалис), Фридрих и Аугуст Вилхелм Шлегел, Адам Милер, Јозеф фон Ајхендорф и Франц фон Бадер. Кандидат полази од претпоставке да је романтика, као што је изградила сопствену филозофију природе, своје учење о човеку, религији и повести на том основу изградила и сопствену политичку мисао.

Циљ дисертације је да покаже да је романтика изградила сопствено политичко учење. У ту сврху разматра се романтичарски однос према Француској револуцији, њихово схватање органске државе, идеја о корпоративној, сталешкој монархији, њихово учење о нацији, те на крају економска мисао романтике. Такође, кандидат настоји да покаже да се на свим овим тачкама може пратити континуитет између ране и касне романтике. Разлике у оквиту ових фаза се не смеју пренаглашавати, односно реч је само о померања нагласка. У том смислу, кандидат настоји да покаже да се на политичку мисао немачке романтике може гледати као на целину. Такође, кандидат покушава да докаже да је политичка мисао романтике у целини и од почетка до краја била усмерена против просветитељства, односно да је била антимодерна. Овај антимодернизам посебно долази до изражаја у њиховој политичкој рехабилитацији средњег века. У том смислу политичка мисао немачке романтике може се посматрати као посебна струја у оквиру европске конзервативне мисли.

Кључне речи: Новалис, Фридрих Шлегел, Адам Милер, романтика, просветитељство, конзервативизам, органска држава, хришћанство, средњи век.

Научна област: политичке науке

Ужа научна област: политичка теорија, политичка историја и методологија политичких наука

УДК број: 32.01: 113/119(430)''1797/1830''(043.3)

113/119:929 Novalis F.H.

113/119:929 Šlegel F.

113/119:929 Šlegel A.V.

113/119:929 Miler A.

113/119:929 Ajhendorf J.

113/119:929 Bader F.

## THE POLITICAL THOUGHT OF THE GERMAN ROMANTICISM

### Summary

This dissertation deals with the political thought of the German Romanticism in the period from 1797. to 1830. Among others, to the most important representatives of Romanticism belong Friedrich von Hardenberg (Novalis), Friedrich and August Wilhelm Schlegel, Adam Müller, Josef von Eichendorff and Franz von Baader. The author presupposes that German Romantics had created their own political thought, based on their philosophy of nature, anthropology, as well as philosophy of religion and history.

The aim of this dissertation is to show that Romantics did manage to create distinct and comprehensive political thought. In order to do so, the author deals with their relationship to the French Revolution, their organic concept of the state, understanding of the corporate, estate monarchy, concept of the nation, and at the end their economic thought. Also, the author is trying to show that on all these subjects there is a continuity between early and late phase of the romantic movement. Differences between these phases should not to be overestimated, actually there is only an accent shifting. So, the author is trying to show that the political thought of the German Romantics should be seen as a whole. Also, the author strives to prove that the romantic thought, as a whole, was in opposition to the Enlightenment from the very beginning, and that it was anti-modern. This anti-modernism comes to the fore in their political rehabilitation of the Middle Age. In that sense, the political thought of the German Romanticism should be seen as a distinct current within the European Conservatism.

Keywords: Novalis, Friedrich Schlegel, Adam Müller, Romanticism, Enlightenment, organic state, Christianity, Middle Age.

<b>Увод</b> .....	1
<b>1. Немачка критика просветитељства и појава романтизма</b> .....	<b>23</b>
1.1. Духовно-историјска ситуација у немачким земљама у XVIII веку .....	23
1.2. Карактеристике немачког просветитељства .....	46
1.3. Настанак немачке критике просветитељства.....	74
<b>2. Филозофија романтизма</b> .....	<b>91</b>
2.1. Филозофија природе.....	91
2.2. Романтичарско схватање човека .....	144
2.3. Схватање религије .....	254
2.3.1. Романтичарско католичанство .....	340
2.4. Филозофија историје .....	371
2.4.1. Романтичарска рехабилитација средњег века .....	427
<b>3. Романтичарска политичка мисао</b> .....	<b>457</b>
3.1. Романтичари и Француска револуција .....	457
3.2. Романтичарско схватање државе .....	538
3.3. Корпоративна, сталешка монархија.....	646
3.4. Схватање народа .....	749
3.5. Економски поредак романтике.....	855
<b>Закључак</b> .....	<b>941</b>
<b>Литература</b> .....	<b>950</b>

## Увод

Године 1797. умро је пруски краљ Фридрих Вилхелм II (Friedrich Wilhelm II). Ни он, ни његова влада, ни његови министри нису били превише омиљени у Пруској. Овај владар није био оличење просвећене владавине као његов претходник Фридрих II (Friedrich II), али му апсолутистички стил и владавина чврсте руке нису били страни. Све у свему, у време владавине Фридриха Вилхелма Пруска је, у политичком и економском смислу, стајала доста лоше. Државна благајна, коју је Фридрих II оставио у прилично добром стању, била је скоро празна, дугови су се гомилали, а порези су расли. Чак је и славна пруска војска поражена у походу против Француске. Ако је јавни морал у Берлину био на ниском нивоу, може се рећи да је разврат потицао са двора.<sup>1</sup>

Смрт једног владара истовремено значи и почетак нове владавине која се скоро увек поздравља са претераним очекивањима и надањима.<sup>2</sup> Такав случај био је и у Пруској. Готово да је цела држава са радошћу и усхићењем дочекала ступање на престо Фридриха Вилхелма III очекујући од њега пре свега реформе. За разлику од бившег, нови краљ и краљица важили су за моралне узоре и пример срећеног, породичног живота. Међу онима који су са радошћу дочекали његов долазак на престо и од њега очекивали обнову био је и млади двадесетшестогодишњи песник и филозоф Георг Филип Фридрих фон Харденберг (Georg Philipp Friedrich von Hardenberg) познат под псеудонимом Новалис<sup>3</sup> (Novalis). Овај младић желео је да краљу предочи неке смернице за будућност, које су биле и његове жеље и израз најдубљих уверења. Тако се 1798. године у патриотском и лојалистичком *Годишњаку пруске монархије под владавином Фридриха Вилхелма III (Jahrbuch der preußische Monarchie unter der Regierung Friedrich Wilhelms III)* појавила збирка фрагмената под именом *Вера и љубав или краљ и краљица (Glauben und*

---

<sup>1</sup> Frederick C. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*, Harvard University Press, Cambridge, 1992, p. 268. Фридрих Вилхелм водио је неуредан породични живот, поготово за пруска схватања будући да су разводи, утицајне љубавнице и бигамија били скандали који никада раније нису виђени на пруском двору.

<sup>2</sup> Rudolf Haym, *Die romantische Schule*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1906, S. 339.

<sup>3</sup> Новалис у преводу значи онај који обрађује нову земљу.



*Liebe oder Der König und die Königin*). Ту је на поетски начин и у форми фрагмента Новалис изразио своје дивљење и своја очекивања од младог краља и његове краљице. Оно што је Новалис очекивао и чему се надао била је обнова Пруске у духу романтичарског погледа на свет. Ови фрагменти представљају један од најважнијих Новалисових политичких списа и вероватно први корак романтике на путу ка политици.<sup>4</sup> Из данашње перспективе можемо рећи да је реч о иновативном и изузетно утицајном делу. Међутим, у првом тренутку није било много оних који су схватили о чему се ради. На двору овај спис није наишао на одобравање. Новалисови поетско-мистично-политички фрагменти који делују као загонетке, разумљиве само посвећеницима, нису били по укусу двора. О општем неразумевању на које су наишли Новалисови фрагменти сведочи Фридрих Шлегел (Friedrich Schlegel) који јула 1798. године, не без извесне ироније, пише Новалису:

„Краљ је *Веру и љубав* прочитао, али је није разумео и зато је дао наређење потпуковнику Кекерицу да је и он прочита. Зато што је ни овај такође није разумео консултовао је конзисториалног саветника Нимајера. Ни он ништа није разумео, због чега је био врло огорчен и мислио, извесно то мора да је написао један од двојице Шлегела. Наиме, то је за њега, као и за бројне филистре био аксиом: Што се не разуме, написао је један Шлегел.“<sup>5</sup>

Краљ је према Новалисовом спису био нерасположен јер је мислио да се од њега превише захтева. Бити краљ није једноставно ни без младог писца који из своје собе придикује владару о његовим дужностима. Све се завршило на томе да због цензуре није дошло до планираног објављивања нових Новалисових фрагмената у *Годишњаку*. На страницама романтичарског часописа *Атенеум* (*Athenäum*) Фридрих Шлегел ће индиректно поручити свом пријатељу: „Не расипај своју веру

---

<sup>4</sup> Може се рећи да је добар део онога што ће у каснијим годинама постати чворишне тачке политичког програма романтике у извесној мери антиципирано већ у *Веру и љубави*. Према Расју (Hans Reiss), Новалис је створио каменолом одакле су остали као Милер (Adam Müller) и Шлегел узимали камење за свој систем (Hans S. Reiss (ed.), *The Political Thought of the German Romantics 1793-1815*, Basil Blackwell, Oxford, 1955, p. 27). Овакво, доминантно мишљење заступао је, на пример, још Рудолф Хајм (Rudolf Haym), затим Јакоб Бакса (Jakob Baxa) и Паул Клуцхон (Paul Kluckhohn), односно у новије време Ханс-Кристоф Краус (Hans-Christof Kraus). Међутим један број писаца, међу којима Алфред Бојмлер (Alfred Baeumler), а у новије време Карл Хајнц Борер (Karl Heinz Bohrer) и Фредерик Бајзер (Frederick Beiser) покушавају раздвојити рану од касне романтике, што је по нашем мишљењу погрешно, а о чему ће касније бити више речи.

<sup>5</sup> Richard Brinkmann, „Deutsche Frühromantik und französische Revolution“ in: *Wirklichkeiten: Essays zur Literatur*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1982, S. 211.

и љубав на свет политике, него у божанском свету науке и уметности жртвуј своју срж на светом пламену вечног образовања.<sup>6</sup>

Ни други Новалисов покушај уласка у политику није прошао много боље од првог. Наиме, Новалис није послушао савет свог пријатеља Шлегела тако да је већ у јесен 1799. године написао своје друго политичко дело, *Хришћанство или Европа (Die Christenheit oder Europa)*, које се такође данас сматра темељним делом немачке политичке романтике. Можда нигде другде основне повесно-филозофске и политичко-теолошке мисли романтике нису тако чисто изражене као у овом тексту за који Арис (Reinhold Aris) каже да је то поема у прози.<sup>7</sup> Новалис је испрва планирао да се овај есеј појави као део обимнијег политичког дела.<sup>8</sup> За већину оних који су имали прилику да у рукопису читају овај есеј може се рећи да су били далеко од одушевљења. Чак су и његови пријатељи Фридрих Шлегел и Шлајермахер (Friedrich Schleiermacher) истицали бројне примедбе на рачун Новалисових аргумената. Шелинг (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling) је чак одговорио једном „грубијанском пародијом“<sup>9</sup>, у чему га је подржао Шлегел. Међу малобројнима који су гајили симпатије према Новалису био је Лудвиг Тик (Ludwig Tieck), па чак ни он без извесне резерве. Тако се развила огорчена расправа да ли да се *Хришћанство или Европа* уопште објави у *Атенеуму* или не. На крају је Аугуст Вилхелм Шлегел (August Wilhelm Schlegel) предложио да се као судија позове Гете (Johann Wolfgang von Goethe) који је дипломатски препоручио да је боље да се спис не објављује да не би узбудио јавност. Тиме је на целу ствар стављена тачка. Есеј није објављен, рукопис је изгубљен, а остао је сачуван само Шлегелов препис. *Хришћанство или Европа* биће штампано тек

---

<sup>6</sup> Friedrich Schlegel, *Ideen* in: Jakob Minor (Hgs.) *Friedrich Schlegel 1794-1802, seine prosaischen Jugendschriften*, Band 2, Verlag von Carl Konegen, Wien, 1882, no. 106. S. 300. Управо овај фрагмент је чест предмет цитирања како би се доказао аполитични карактер романтике. При томе се из вида губи контекст у коме је ова изјава дата. Такође, превиђа се да се ни Новалис ни Шлегел ни касније нису држали ван политике. У истом кључу се интерпретира и фрагмент 101. „Где су политика или економија, ту нема морала.“ Ibidem, no. 101, S. 300. Међутим, не треба сметнути са ума ни нешто доцнију Шлегелову примедбу да мало тога толико цени, и да је мало тога на њега толико утицао као што је случај са *Вером и љубављу*. Paul Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1966, S. 83; Paul Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft, Studien zur Staatsauffassung der deutschen Romantik*, Max Niemeyer Verlag, Halle/Saale, 1925, S. 60.

<sup>7</sup> Reinhold Aris, *History of Political Thought in Germany 1789-1825*, Russel & Russell Inc, New York, 1965, p. 273.

<sup>8</sup> Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 274.

<sup>9</sup> Rüdiger Safranski, *Romantik, eine deutsche Affäre*, Carl Hanser Verlag, München, 2007, S. 85.

1826. године.<sup>10</sup> У међувремену, пријатељи који су критиковали Новалиса један за другим прихватили су његове погледе. Свој живот Новалис је завршио у двадесет и деветој години, готово потпуно непознат ван романтичарског круга пријатеља.

Колико год да је подозрења, неразумевања и контроверзи изазвао улазак романтичара у политику, ни касније није било много боље. Неки међу романтичарима, као на пример Фридрих Шлегел и Адам Милер (Adam Müller), заузимали су једно време места у дипломатији, али њихов утицај на водеће људе њиховог времена остао је прилично скроман. На крају крајева, сви водећи људи у наполеоновском времену, односно у време и непосредно после Бечког конгреса, по свом начину мишљења припадали су касном просветитељству. То важи за Франца I (Franz I) у Аустрији, Фридриха Вилхелма III у Пруској, као и Метерниха (Klemens von Metternich) односно Карла Аугуста Харденберга (Karl August von Hardenberg).<sup>11</sup> Година 1829. може се сматрати почетком краја немачке политичке романтике, будући да су у јануару исте године један за другим преминули Фридрих Шлегел и Адам Милер, два најважнија представника романтичарске политичке мисли. Последњи остаци романтичарског конзервативизма одржали су се пред победоносним походом немачког либерализма само у издвојеним круговима као што је на пример био онај у Минхену окупљен око Јозефа Гереса (Joseph Görres) и Франца Бадера (Franz von Baader), мада ни њихов утицај у јавности није био превише снажан. Будући да су и Шлегел и Милер били познати писци, њихов одлазак изазвао је изузетно велику пажњу међу Немцима, и то како међу поштоваоцима тако и међу противницима. Било је време да се подвуче црта и позабави улогом не само ове двојице аутора, него и читаве романтике у политичком животу Европе. Тако је већ у фебруару у минхенском часопису *Инланд* (*Das Inland*) изашао текст анонимног аутора<sup>12</sup> у коме је овај настојао да се

---

<sup>10</sup> Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 278. Заправо, Новалис је за живота објавио врло мало тога. Реч је о афоризмима и фрагментима *Полен* (*Blüthenstaub*) и *Вера и љубав*, као и збирци песама *Химне ноћи* (*Hymnen an die Nacht*). То је било све. Његов утицај јача тек после његове смрти када Лудвиг Тик и Фридрих Шлегел издају неколико дела из његове заоставштине. У том издању изостало је *Хришћанство или Европа*.

<sup>11</sup> Ulrich Scheuner, *Der Beitrag der deutschen Romantik zur politischen Theorie*, Springer Fachmedien, Wiesbaden, 1980, S. 45. Чак је и Милеров пријатељ Генц (Friedrich von Gentz), који је и сам био конзервативац, умео да исмева политичке идеје свог пријатеља.

<sup>12</sup> После ће се испоставити да је иза овог напада стајао аустријски историчар Јозеф Фрајхер фон Хорнмајер цу Хортенбург (Joseph Freiherr von Hornau zu Hortenburg), који је због личних сукоба са Метернихом напустио Беч и отишао за Баварску. По свему судећи, Хорнмајер, који је и сам

обрачуна како са Милером и Шлегелом тако и са њиховим идејама. Мора се признати да је напад био изузетно оштар, а текст је врвео од оптужби на личној основи. Милер је представљен као скандал-мајстор, а његов истомишљеник Шлегел као весели гурман, чији се некада племенити дух угушио у масти. Аутор је тврдио да је велика Шлегелова улога у рату из 1809. године само пушта бајка, те да се сав његов утуцај састојао у томе што је једно време уређивао армијске новине, које и тако нису дуго излазиле.<sup>13</sup> Другим речима, у тексту се тврдило да су и Милер и Шлегел били у основи безначајни људи сумњивих моралних квалитета. У одбрану преминулих истомишљеника стао је Јозеф Герес, чија се одбрана састојала у аргументу да није морално нападати некога ко више не може да се брани, те да се таквим поступањем каља и национална част. Ова контроверза наставила је да траје месецима. Расправа о животу и делу читаве романтике, зачињена политичким и верским судовима и предрасудама настављена је и касније, с тим што су бранитељи романтике све више губили битку.

Сва три поменуто догађаја сведоче да ни романтичарски излазак на политичку сцену, као ни њихов силазак нису прошли без потреса и контроверзи те незразумевања према романтици и њеним циљевима. Као што 1798. године један краљ није хтео ништа да има са идејама младог писца које су му деловале превише фантастично и удаљено од стварности, као што су чак и најближи пријатељи остали збуњени пред есејом истог младића, исто тако ни тридесет година доцније савременици нису били склони да признају било какве заслуге романтичарима. Кроз читав живот романтике као константа провлачи се неразумевање и неспремност окружења да њене идеје и политички ангажман прихвати озбиљно. За већину људи романтика је била и остала нешто што нема никакве везе са стварном политиком.

Романтика која је чак и својим савременицима била тако чудна и неразумљива наставила је да задаје велике главобоље и каснијим мислиоцима. Она је за

---

учествовао у устанку у Тиролу, имао је и личне разлоге због којих је настојао да се обрачуна са Милером и Шлегелом, али и са Францом I и Метернихом.

<sup>13</sup> Према: Hans-Christof Kraus, „Die politische Romantik in Wien: Friedrich Schlegel und Adam Müller“ in: Robert Rill, Ulrich E. Zellenberg (Hgs.) *Konservativismus in Österreich: Störungen, Ideen, Personen und Vereinigungen von den Anfängen bis heute*, Leopold Stocker Verlag, Graz, Stuttgart, 1999, S. 35-36.

различите ауторе значила различите ствари. Оскар Валцел (Oskar Walzel) говори о њеној многострукости и богатству романтике да је разуму тешко да у њој пронађе неку јединственост<sup>14</sup>, Артур Лавцој (Arthur Oncken Lovejoy) чак пише о „запрепашћујућој разноликости“ значења романтизма<sup>15</sup>, док Јакоб Бакса (Jakob Baха) сматра да у науци не постоји друга реч која би била толико недокучива, многозначна и загонетна као романтика.<sup>16</sup> На истом трагу је и Фридрих Билов (Friedrich Bülow) који не само да подвлачи да се романтика једва може појмовно одредити, него чак свесно одбацује такав покушај као „грех према духу романтике“ будући да је она увек била непријатељски расположена према појмовима и дефиницијама.<sup>17</sup> Да ствар буде још компликованија романтика је показала тек мало или нимало смисла за институционалну организацију покрета. Није постојао централни издавачки подухват, као што је у XVIII столећу била *Енциклопедија (Encyclopédie)*, није било централне доктрине, нити је постојао некакав јединствени текст који би уживао такав ауторитет као што је то био случај са Библијом у време реформације.<sup>18</sup> Поред тога, остаје и спор о томе ко би био централна личност покрета.

„Исходишне тачке једног А. В. Шлегела и једног Харденберга, Фридриха Шлегела и Тика, биле су потпуно хетерогене. Без даљег, Новалис је духовно стајао много ближе Хелдерлину него рецимо свом пријатељу А. В. Шлегелу. Тик никада није имао са Фридрихом Шлеглом ништа више од спољашњих додирних тачака. Ако се сад уочи таква потпуна хетерогеност, постаје веома занимљиво питање како се онда овде могао да настане један затворен круг, савез за напад и одбрану, једна школа.“<sup>19</sup>

---

<sup>14</sup> Oskar Walzel, *Njemačka romantika*, Izdanje hrvatskog izdavačkog bibliografskog zavoda, Zagreb, 1944, str. 7-8.

<sup>15</sup> Arthur O. Lovejoy, “The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas” in: Patrick Riley (ed.) *Essays on Political Philosophy*, University of Rochester Press, New York, 1992, p. 304.

<sup>16</sup> Jakob Baха, „Adam Müller und die deutsche Romantik“ in: Jakob Baха (Hrsg.), *Ausgewählte Abhandlungen*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1921, S. 126. Такве и сличне примедбе су готово опште место, па и Арис каже да постоји онолико дефиниција романтике колико и књига о романтици (Aris, *History of Political Thought in Germany 1789-1815*, p. 209). На тешку борбу по питању одређења романтике двадесетих година XX века упућивао је и Георг фон Белов (Georg von Below, *Die Entstehung der Soziologie*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1928, S. 26-27).

<sup>17</sup> Friedrich Bülow, „Einleitung“ in: Adam Müller, *Von Geiste der Gemeinschaft*, Alfred Kröner Verlag, Leipzig, 1931, S. XVII.

<sup>18</sup> Franklin L. Baumer, *Modern European Thought, Continuity and Change in Ideas 1600-1950*, Macmillan, New York, London, 1977, p. 269.

<sup>19</sup> Вилхелм Дилтај, *Доживљај и песништво*, Orpheus, Сремска Каменица, 2004, стр. 229.

Према Дилтају (Wilhelm Dilthey), оно што је повезивало романтичаре био је одбрамбени фронт против старих, да би се из њега доцније развио заједнички живот. На крају, бројни писци који су се до данас бавили романтиком и њеним идејама можда би се једино могли сложити у томе да се не слажу. Тако је Исаија Берлин (Isaiah Berlin), пишући о коренима романтизма, приметио да је литература о романтизму обимнија од самог романтизма, а литература која одређује шта је то за шта је литература о романтизму заинтересована, још обимнија.<sup>20</sup> Тако се често дешава да поједини аутори као главне карактеристике романтике виде потпуно супротне ствари.<sup>21</sup> Зато не треба да чуди када Николај Хартман (Nicolai Hartmann) каже да су све дефиниције у случају романтике упитан почетак. Романтика није догма, принцип, циљ или задатак. „Романтика је животно расположење (Lebensstimmung) посебне врсте. А у томе лежи немогућност да се њена суштина појмовно одреди.“<sup>22</sup> Изгледа да романтика избегава дефиниције, али је њено место у историји одређено упркос њеном нејасном значењу, а њен утицај ће остати жив и дуго времена након краја романтике као епохе.

---

<sup>20</sup> Исаија Берлин, *Корени романтизма*, Службени гласник, Београд, 2006, стр. 17.

<sup>21</sup> Лудвиг Клагес (Ludwig Klages) је сматрао да је романтика призивала снаге душе и живота против једностраног интелектуализма. Са друге стране, Јозеф Надлер (Josef Nadler) је у романтизму видео народно поновно рођење, ренесансу немачког духа на територијама источно од Елбе. Та веза између романтике и немачког севера није остала непозната ни Јозефу Ајхендорфу (Joseph Freiherr von Eichendorff) који каже да је семе које су бацили Лесинг (Ephraim Lessing), Хаман (Johann Georg Hamann) и Хердер (Johann Gottfried Herder) никло на немачком северу. Према Отмару Шпану (Othmar Spann) суштину романтике чини борба између очајања и преданости, односно жртвовања. За једне је романтика била глас побуне и тежње за слободом, за друге потчињавања; једни су је хвалили, док су је други оспоравали. Чак и када би се сложили да је романтика представљала покрет слободе, та слобода нема за све исто значење. Станислав Винавер сматрао је да је романтика чежња и жеља за слободом, а као покрет слободе посматрао ју је и Алфред фон Мартин (Alfred von Martin). Иако се наоко слажу, Винавер и Мартин романтику посматрају са посве различитих позиција. На крају, на романтичаре се са једне стране гледа као на представнике индивидуализма, али и као на креаторе немачког национализма. Исто се може рећи за романтичарску религиозност, где такође постоје спорови везани за то да ли је на пример романтичарско пристајање уз католичку цркву природан след или одустајање од изворних идеја романтике. Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 7. Josef Nadler, *Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften*, III Bd, Verlag Habel, Regensburg, 1918, S. 9. Joseph von Eichendorff, *Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands*, in: Hartwig Schultz (Hg.), *Werke*, Band 6, Deutscher Klassiker Verlag, S. 1058. Othmar Spann, *Die Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre*, Verlag Quelle & Meyer, Leipzig, 1930, S. 95. Станислав Винавер, „Сустрети с немачким романтичарима, у: *Немачки романтичари*, Полит, Београд, 1959, стр.14-15. Alfred von Martin, „Weltanschauliche Motive im altkonservativen Denken“ in: Gerd-Klaus Kaltenbrunner (Hgs.) *Konservatismus in Europa*, Verlag Rombach, Freiburg, 1972, S. 144. Alfred Baeumler, „Euthanasie des Rokoko. Entdeckung der Erde und des Muttertums“, in: Gisela Dischner, Richard Faber (Hrsg.) *Romantische Utopie, Utopische Romantik*, Gerstenberg Verlag, Hildesheim, 1979, S. 37-52.

<sup>22</sup> Nicolai Hartmann, *Die Philosophie des Deutschen Idealismus*, Watter De Gruyter & co, Berlin, 1960, S. 160.

Како би се изашло на крај са значењем романтике, огромним бројем извора и променама у романтичарској мисли, поједини аутори покушавали су да се ограниче на истраживање мисли појединачних аутора, часописа или кругова (Јена, Хајделбер) односно да поделе романтику на рану и касну, односно субјективну и објективну, трансценденталну и онострану, теоријску и практичну, јенску и хајделбершку, литерарну и религијску...<sup>23</sup> Стављајући акценат на једну или другу страну аутори су често губили из вида везу која је постојала између различитих фаза.<sup>24</sup> На крају, било је и оних који су једноставно дигли руке од романтике, тврдећи да је романтика била секуларизована, „оказионалистички субјективизам“<sup>25</sup>, неозбиљност, софизам и реторика. Она нема никакву чврсту

---

<sup>23</sup> Клуцхон дели романтику на рану, високу и касну, при чему код њега није реч о оштром одвајању и супротстављању појединих фаза, него о континуитету, односно о различитим фазама развоја исте појаве. Његову поделу преузима и Краус. Рана романтика имала је свој центар прво у Берлину, а затим у Јени и обухвата период од 1797. до 1802. године. У главне представнике овог периода убрајају се између осталих браћа Шлегел, Новалис, Шлајермахер, Вакенродер (Wilhelm Heinrich Wackenroder) и Тик. Најпознатије гласило романтике *Атенеум* настало је у овом периоду. Висока романтика везује се пре свега за Арнима (Ludwig Achim von Arnim), Брентана (Clemens Brentano), Гереса, Милера, Вернера (Zacharias Werner), а њени центри су Хајделберг, Дрезден и поново Берлин. Период високе романтике траје до 1815. године. У овом периоду настала су најважнија књижевна, историјска, филозофска и политичка дела романтике. Главни представници католичке касне романтике су Шлегел, Ајхендорф, Милер, Бадер, Герес, Шелинг и њихов рад се везује пре свега за Беч, Минхен и Нирнберг. Поред тога протестантски представници касне романтике везују се за оно што се обично назива историјска школа, односно за браћу Грим (Grimm) и Савињија (Friedrich Carl von Savigny) пре свега. Реч је о периоду који се поклапа са поразом Наполеона, односно са периодом рестаурације. Касна романтика је по Клуцхону трајала до 1830. године. Иако Клуцхон каже да се ове године могу узимати само оквирно, Краус трајање касне романтике продужава све до 1848. године, јер су се те године планови за остваривање романтичарских идеја у политици, које је имао пруски краљ Фридрих Вилхелм IV коначно показали као промашени. Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 8-9. Hans-Christof Kraus, „Politisches Denken der deutschen Spätromantik“ in Bernd Heidenreich (Hgs.) *Politische Theorien des 19. Jahrhunderts, I Konservativismus*, Hessische Landszentrale für politische Bildung, Wiesbaden, 1999, S. 28-29.

<sup>24</sup> Често није реч само о поделама, него и о међусобном супротстављању различитих фаза, односно њиховом вредновању као „добре“ и „лоше“, на пример Хајнеова (Heinrich Heine) подела на „романтику славуја“ и средњовековну, католичку романтику. Кроче супротставља теоријски, спекулативни романтизам, моралном и сентименталном, при чему је теоријска романтика „вредна“ док је морална „болесна“. Крочеова (Benedetto Croce) подела се, за разлику од других, не поклапа са временским периодима, односно поделом на рану и касну романтику. Benedetto Croce, *Geschichte Europas im neunzehnten Jahrhundert*, Europa Verlag, Zürich, 1935, S. 40-42.

<sup>25</sup> „Романтизам је субјективизам зато што је оказионалистички однос према свету за њу суштински. Уместо Бога, романтични субјект заузима средишње место и претвара свет и све што се у њему догађа у пуки повод.“ Carl Schmitt, *Political Romanticism*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1986, p. 18. Шмитову књигу Алфред фон Мартин тумачи као реч диктатора и покушај да се учини крај „вечној дискусији“ о романтици, иако имајући у виду реакције које су потом уследиле, далеко од тога да је Шмит успео у том науму. Alfred von Martin, „Das Wesen der romantischen Religiosität“, *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, vol. 2, 1924, S. 368.

позицију са које посматра свет.<sup>26</sup> Тако се, према овој интерпретацији, романтика може везати са најразличитијим политичким правцима. С тим у вези за Шмита (Carl Schmitt) романтика никада не може бити политичка, будући да је за њега принцип сваке политичке енергије могућност доношења одлуке између добра и зла<sup>27</sup>, а јасна одлука је управо оно што романтика жели да избегне тиме што све супротности покушава да разреши уједињењем у неку вишу целину.<sup>28</sup> Други су у свом одбацивању романтичарске политичке мисли отишли још даље сматрајући да је реч о обичном опортунизму, превртљивости и одсуству било какве политичке одговорности<sup>29</sup>, односно да је реч о типичним адвокатима-филозофима, *ideologues*<sup>30</sup>, плаћеницима и пропагандистима.<sup>31</sup> Велика мана

---

<sup>26</sup> Слично мишљење заступао је и Оскар Валцел. Oskar Walzel, „Wesensfragen deutscher Romantik“ in: Helmut Prang (Hg.), *Begriffsbestimmung der Romantik*, *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt, 1972, S. 183.

<sup>27</sup> Schmitt, *Political Romanticism*, p. 116.

<sup>28</sup> Романтика је, према Шмиту, производ буржоазије, а буржоазија је класа која дискутује. У том смислу од романтике се и не може тражити доношење одлуке. Тако наслов Шмитове *Политичке романтике* треба схватити као ироничан наслов, а сам појам се може користити за денуцирање политичких противника као сањалица удаљених од стварности. Чак је и Милер, који је од свих романтичара понудио најсистематичнију теорију државе, за Шмита најобичнији хвалисавац.

<sup>29</sup> Према Љубомиру Тадићу, романтичари су грађанска интелигенција „са филистарском социјалном психологијом која је из стања одушевљења, преко осећања резигнације упловила у воде реакције.“ Они су дакле због „несигурности властите егзистенције“ и изгледних каријера одбацили своја првобитна схватања и ставили се у службу Метернихове Аустрије. Такође, према Тадићу је опортунизам „главно обележје социјалне недоследности немачких романтичара“ (Љубомир Тадић, *Традиција, легитимитет и револуција*, Завод за уџбенике, Службени гласник, Београд, 2007, стр. 95-96). Овакве оптужбе на рачун романтичара у аустријској служби оповргао је Ханс-Кристоф Краус. Он каже да је њихова служба Аустрији плод њиховог духовног развоја и уско везана са њиховим списатељским животом. Све што су чинили радили су из убеђења, а не из каријеризма. Њихово окретање католичкој вери и Аустрији условљено је њиховим схватањем потребе за поновним успостављањем континуитета. Отелотворење тог континуитета су краљевина Хабзбурга и католичка црква. Они су спона са старим, добрим временима. Kraus, „Die politische Romantik in Wien: Friedrich Schlegel und Adam Müller“, S. 60-62.

<sup>30</sup> „Ти независни интелектуалци представљају типичне адвокате-филозофе, *ideologues*, који могу да пронађу аргументе како би оправдали било какву политичку оријентацију, ако се задеси да треба да јој служе. Њихов сопствени друштвени положај их не везује ни за шта, али имају један изузетно истанчан осећај за све политичке и друштвене струје око себе, и способност да их открију и уђу у њихов дух. Сами за себе они нису ништа. Али ако преузму и идентификују се са некаквим туђим интересима – знаће их боље, стварно боље од оних чији су то интереси по природи ствари или ради некаквих друштвених услова“ (Карл Манхајм, *Конзервативно мишљење* у: Душан Маринковић (ур.) *Карл Манхајм 1893-1947*, Mediterranean Press, 2010, стр. 73). Најбољи пример таквог идеолога за Манхајма (Karl Mannheim), као и за Шмита представља Адам Милер. Није међутим јасно зашто би ова изузетно Манхајмова оцена важила само за романтичаре, а не за све интелектуалце, па и просветитеље?

<sup>31</sup> И овде се препознаје шмитовски тон, будући да је он тврдио да романтика увек завршава у служби туђе снаге, неромантичне енергије и туђе одлуке. Клаус фон Бајме (Klaus von Beyme) Шлегела и Милера назива пропагандистима (Klaus von Beyme, *Konservatismus: Theorien des Konservatismus und Rechtsextremismus im Zeitalter der Ideologien 1789-1945*, Springer VS, Wiesbaden, 2013, S. 106, 108). Ипак, Арис пише да су романтичари заиста веровали у предност феудалног поретка, те да њихово писање није било ствар корупције. Тако исти аутор, који са своје стране



оваквих једноставних интерпретација је то што се код њих губи из вида разлика између „романтичарских природа“ и „романтичарских идеја“.<sup>32</sup>

Чак и када нису тежили дискредитацији романтике бројни аутори су о њој и даље говорили као о, пре свега, уметничком правцу одвојеном од света политике. Када се каже романтика обично се мисли на свет маште и неспутаног субјективизма, залажење у унутрашњост, осећајност, превласт ирационализма над разумом, на страст и утапање у дубину сопствене душе, на чежњу за бескрајним, фантазију, емоционалност и сентименталност, намерну необјективност, односно на удаљеност од стварности. Због чврсте везе између романтике и уметности о романтици се више говори као о чисто литерарном, уметничком односно интелектуалном покрету, а ретко о њеним друштвеним аспектима. Штавише, често се чује да су романтичари више живели у свету „духа“, у свету уметности и песништва него што су се занимали за политичке проблеме.<sup>33</sup> Сматра се да су романтичари бежали од политике у уметност, а као доказ се нуде поједине романтичарске изјаве, попут Шлегелових фрагмента (101, 106) из *Атенеума*. Уопште, ако пођемо од онога што се обично подразумева под романтиком, тај свет тешко да се може повезати са трезвеним и рационалним светом политике

---

није ни најмање наклоњен Милеру, тврди да овај ипак није био плаћеник који је писао по налогу оних који више плате. Иако су и Милер и Шлегел постали племићи обојица су умрли у сразмерној оскудици. (Aris, *op. cit.*, p. 218). Не треба заборавити да се ни Милер ни Шлегел нису устезали од политичких конфликта и да ни један ни други нису потпуно следили аустријску државну политику. Шлегел је враћен из своје краткотрајне дипломатске мисије у Франкфурту и више није враћан у дипломатску службу, јер се током свог боравка није стриктно држао аустријске политике. Такође и Милер је имао проблема не само током своје дипломатске мисије у Лајпцигу него и због једног чланка у часопису *Конкордија* који се Метерниху није допао. Заправо, и Милер и Шлегел били су прилично непослушни и својеглави, што наравно не би требало да буде карактеристика плаћеника.

<sup>32</sup> Реч је о разлици коју прави Рикарда Хух (Ricarda Huch). Романтика се може посматрати биографско-психолошки, али и са позиције историје идеја, при чему се идеје узимају као објект. Другим речима, романтичари су лично могли бити и овакви и онакви, индивидуално-психолошки мотиви њиховог мишљења могу бити разни, али то не говори ништа о садржају њихових идеја (према: Alfred von Martin, „Romantischer 'Katholizismus' und katolische 'Romantik'“, in: Gisela Dischner, Richard Faber (Hrsg.) *Romantische Utopie, Utopische Romantik*, Gerstenberg Verlag, Hildesheim, 1979, S. 17). Управо је то примедба коју Клухон упућује Шмиту када каже да карактерна слабост представника романтике не говори ништа о исправности или неисправности њихових ставова (Kluchohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 96-97). Такође, заступници оваквог погледа на романтику склони су да пренаглашавају значај романтичарског почетног одушевљења револуцијом, а промену опредељења која је уследила, правдају искључиво материјалним разлозима. При томе се заборавља да романтичари ипак нису били једини који су променили мишљење (или да је Милер још од студентских дана био против револуције) и од заступника револуционарних идеја постали конзервативци, него да је то био случај и са другима, на пример Генцом.

<sup>33</sup> Ернст Касирер, *Мит о држави*, Нолит, Београд, 1972, стр. 188.

који тражи јасно уочавање интереса, одучност и развијен осећај за реалност. Против романтичарске политике говори и једна Метернихова изјава коју преноси Генц (Friedrich von Gentz). Наиме, кнез се поводом једног Милеровог чланка жалио да му се уместо реалне помоћи нуде фантастични предлози, а уместо делотворних списа *Конкордија* (*Concordia*). У истом писму Генц, за кога се као ни за Метерниха, не може рећи да није имао додира са стварном политиком, поручује свом пријатељу Милеру, да остави свето говорништво (*heiligen Logorius*) црквеним оцима и да се са њим и кнезом бори у великој бици.<sup>34</sup>

Већинско отписивање, односно њено пречесто редуковање на ниво уметничког правца, довело је до тога да су романтика и њена политичка мисао, упркос значају који је романтика имала у развоју европске мисли, занемарене и готово непознате теме. Тек мали број аутора показује интерес за романтику, при чему и када се о њој говори углавном је реч о раној, док је касна романтика готово сасвим ишчезла из академских расправа. Као што уочава Фредерик Бајзер (Frederick C. Beiser), занемаривање романтичарске филозофије има различите корене.<sup>35</sup> Пре свега реч је о политичким разлозима. Након ревалоризације коју су просветитељске идеје доживеле после Другог светског рата, традиционалистичка и антипросветитељска мисао, као што је романтичарска, остала је на маргинама.<sup>36</sup> Штавише, како је подела на просветитељство и противпросветитељство прерастала у моралну поделу на добро и зло, за романтичаре су постојале само две могућности: или да се романтика у потпуности одбаци као антипросветитељска, антимодерна, ирационална и реакционарна, или да се у оквиру романтике пронађу особине које би се могле тумачити као израз романтичарске модерности, односно да се помоћу

---

<sup>34</sup> Friedrich Gentz, „Brief an Müller vom 20. 10. 1820.“ in: Günter Kronenbitter (Hrsg.) *Gesammelte Schriften*, Band XI, Olms-Weidmann, Hildesheim, Zürich, New York, 2002, S. 330. Ова Метернихова примедба односила се на Милера, али и на Шлегела који је био уредник *Конкордије*, дакле у том тренутку двојицу најпознатијих романтичара. У писању *Конкордије* и Шлегеловом залагању за хришћанску државу Метерних није видео одбрану своје политике, него одступања од ње, јер јачање цркве није било у његовом интересу. Заправо, разлика између Метерниха и романтичара била је у томе што је кнез и даље припадао свету просвећеног апсолутизма, односно што га није занимала сталешка, него полицијска односно бирократска држава. Међутим, иронија је у томе, што је како пише Клукхон, управо Милер био тај који је у односу на остале романтичаре имао ту предност да је, у поређењу са осталим романтичарима имао много више смисла за реалност и време у коме је живео, захваљујући управо Генцовом утицају. Уосталом и сам Милер је признао да је Генц за њега био нека врста противтеже. Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 67-68.

<sup>35</sup> Frederick C. Beiser, *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, Harvard University Press, Cambridge, 2003, pp. 1-2

<sup>36</sup> Kraus, „Die politische Romantik in Wien“, S. 36.

подела унутар саме романтике једна романтика (најчешће рана) интерпретира као у основи блиска просветитељству и на тај начин спасе као вредна и прогресивна, насупрот другој, реакционарној и негативној романтици (углавном касној). Према оваквим и сличним интерпретацијама, рана романтика представљала је „полет“ и „процват“, касна „умор“ и „пропаст“; рана је чезнула за новим облицима религије, уметности и сазнања, касна се држала традиције и цркве или као што каже Георг Мелис (Georg Mehlis) романтика је била превише лепа да би могла дуго живети.<sup>37</sup> Такву оштру поделу изводи Бајзер, када каже да рана романтика не само да није била конзервативна и реакционарна, него да су млади романтичари били „поборници“ идеала (иако не и метода) револуције.<sup>38</sup> Тако би рана романтика била покрет који је почивао на вредностима као што су једнакост, слобода и развој хуманитета. Штавише, Бајзер тврди да су рани романтичари били баштинници просветитељства, те да нису одбацивали рационализам.<sup>39</sup> И друга новија истраживања остају мање или више на овом курсу.<sup>40</sup> Поред Бајзера овакво

---

<sup>37</sup> Georg Mehlis, *Die deutsche Romantik*, Rösl & Cie, München, 1922, S. 70. Слично сматра и читав низ познатих истраживача од Рудолфа Хајма, Оскара Валцела па до Рикарде Хух.

<sup>38</sup> Бајзер пише да рана романтика није била конзервативна, него „средњи пут“ између либерализма и конзервативизма, те да ће тек након 1800. године граница између романтике и конзервативизма почети да се мути и на крају нестати, а романтика постати најснажнија струја унутар конзервативизма. У том смислу Бајзер тврди да је погрешно изводити закључке о романтици на основу каснијег периода, као да он представља кључ за разумевање романтике уопште. Према његовом мишљењу од суштинске важности је водити рачуна о томе да је романтика била дубоко подељен покрет, подељен у различите периоде који су међусобно контрадикторни. Тако, према Бајзеру, не само да су романтичари били просветитељи, него је то случај и са Мезером (Justus Möser), Ребергом (August Wilhelm Rehberg) и Брандесом (Ernst Brandes), будући да ни њих не одваја из просветитељског миљеа, него их сматра само „конзервативним просветитељима“. Слично проширивање појма просветитељства у случају Мезера врши и Кнудсен (Jonathan B. Knudsen). Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, pp. 223-224, 284. Frederick C. Beiser, *The Early Political Writings of the German Romantics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. xii-xv. Jonathan B. Knudsen, *Justus Möser and the German Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

<sup>39</sup> Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 227.

<sup>40</sup> Као пример може да послужи зборник који су уредили Валтер Паули (Walter Pauly) и Клаус Риз (Klaus Ries), где већ у уводу стоји да романтика није представљала супротност, него „конгенијалну допуну“ темељних просветитељских жеља, при чему модернизаторски и реформски потенцијали излазе на видело. Наиме, како пишу уредници, контраст између просветитељства и романтике конструисан је око 1900. године како би се романтика дискредитовала као антимодерна и ирационална, односно како би се, обрнуто, таква романтика инструментализовала у борби против западног мишљења. Тако је дакле формирана слика једне релативно хомогене „политичке романтике“ каква у периоду око 1800. године једноставно није постојала (Walter Pauly, Klaus Ries (Hrsg.), *Staat, Nation und Europa in der politischen Romantik*, Nomos Verlag, Baden-Baden, 2015, S. 9). Пада у очи да уредници у пасиву кажу да је контраст „конструисан“ око 1900. те да тиме заправо избегавају да кажу ко га је конструисао, односно зашто би тај неко желео да дискредитује романтику. Такође, није јасно зашто је једна таква конструкција постала широко прихваћена и то чак и међу истраживачима романтике. У сваком случају, овде се као и код Бајзера рана романтика схвата као модерна и просветитељска.

мишљење заступа Карл Хајнц Борер (Karl Heinz Bohrer) заједно са делом немачке, шездесетосмашке левице (Дишнер (Gisela Dischner), Фабер (Richard Faber), Брункхорст (Hauke Brunkhorst)<sup>41</sup>, а на сличном трагу је и Хелмут Шанце (Helmut Schanze), са том разликом што он не говори ексклузивно о раној романтици, него се његова „другачија романтика“ појављује како у раном тако и у касном периоду.<sup>42</sup> Шездесетосмашка левица желела је да пружи ново читање ране романтике које је требало да послужи као идентификациона и интелектуална основа њиховог политичког програма оличеног у пароли „машту на власт“.<sup>43</sup> Тако према Бореру рана романтика из Јене, била је високоинтелектуална, аналитична, иронична и није имала много тога заједничког за мистиком касне романтике. Та умна романтика припремила је тло за настанак модерне прозе, али и

---

<sup>41</sup> Занимљиво је приметити да је исто мишљење заступао и један део конзервативних и антимодерних филозофа, као на пример католички антимодерниста Карл Мут (Carl Muth), затим Афро фон Мартин или Алфред Бојмлер. Док Борер и Бајзер рану романтику цене зато што је наводно модерна, револуционарна, прогресивна и блиска просветитељству, Бојмлер је из истог разлога одбацује као „еутаназију рококоа“. У том смислу Бојмлер разликује јенску романтику, која припада идејном свету XVIII столећа, односно која представља његов крај и хајделбершку, религијску, романтику која заправо представља новост и нешто ново у односу на просветитељско столеће. У том смислу, реч је о потпуно две различите ствари, па Бојмлера не занимају Новалис, Фридрих Шлегел и Тик, него као носиоце новог духа види Гереса и браћу Грим. Реч је о занимљивом схватању, јер уколико прихватимо Бојмлерово становиште да са раном романтиком не почиње ништа, него умире једно столеће и то са „навученим вицом на уснама“ онда то подразумева и потребу за ревизијом наших досадашњих термина. Наиме, како се смрт и крај нечега може означавати као нешто „рано“? Постојање раног претпоставља да након њега долази „касно“, али након смрти нема ничег „каснијег“. То дакле значи да се или за јенски или за хајделбершки период мора створити ново име. Ако је Јена смрт XVIII века, онда Хајделберг више није романтика, поготово не „касна“. Још негативнији према романтици је Мут, који каже да је романтика модерни покрет, те да изабрати романтику као свој програм не значи ништа друго него модерност. На истом трагу је и Шмит, који такође романтику сматра у основи модерном појавом, која нема ништа са конзервативизмом или традиционализмом. Martin, „Romantischer Katholizismus“ und katolische Romantik“, S. 14-36. Baessler, „Euthanasie des Rokoko. Entdeckung der Erde und des Muttertums“, S. 37-52. Schmitt, *Political Romanticism*.

<sup>42</sup> Шанце који покушава да упркос искривљењима афимише „другачију романтику“ која сме да се позове на саме романтичаре, која нема ништа заједничко са „немачком идеологијом“ и код које нема раскида са „прогресивном традицијом“. У ту сврху Шанце у свом зборнику даје „нове“ текстове и материјале на основу којих треба да настане слика о тој другачијој романтици. Реч је о модерној, ироничној и критичкој романтици, која је пре прогресивна него назадна и која је настављач суштинских тенденција просветитељства. У том смислу, Шанце отворено каже да „другачија романтика“ треба да документује „просветитељско језгро романтике“ које се у њој још сачувало (Helmut Schanze (Hrsg.) *Die andere Romantik. Eine Dokumentation*, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1967, S. 9, 16-17). Ипак, пада у очи да Шанце није био превише успешан у свом покушају. Наиме, текстови који треба да нам представе ту „другачију романтику“ нису превише бројни, при чему се неко од њих, као на пример Ајхендорфов текст о племству и револуцији такође могу тумачити и као конзервативни.

<sup>43</sup> Ако у оквиру ових група долази до критике ране романтике, то није ни зато што је она била „реакционарна“ нити зато што је била „јакобинска“. Проблем који шездесетосмашка левица има са раном романтиком је у томе што није била довољно активна, односно што је сувише запоставила праксу.

психоанализе.<sup>44</sup> Слично мишљење заступа и Лудвиг Маркузе (Ludwig Marcuse), који покушава да Новалисов есеј *Хришћанство или Европа* интерпретира као прогресивну критику садашњице и на тај начин настоји да га одвоји од реакционарне романтике (Милер, Шлегел).<sup>45</sup> Тако и он разликује две романтике, које су обе биле критичне према своме „безбојном“ времену, али оне су се разликовале спрам својих усмерења. Једна је хтела да се врати натраг у феудалну прошлост, друга је тежила ка будућности, либерализму, те чак социјализму.<sup>46</sup> Као што ћемо видети оваква подела у оквиру романтике је вештачке природе. Управо се у јенском периоду налази она клица из које ће се доцније развити читав духовни покрет романтике све до средине XIX столећа. Заправо, романтика (ни рана ни касна) не само да није била модерна, него је од свог почетка до краја, представљала фундаменталну критику модерне. Овакво мишљење заступа и Ханс-Кристоф Краус.<sup>47</sup>

Такође, у послератном периоду романтика је дискредитована због своје наводне везе са национал-социјализмом. Један број историчара објашњење национал-социјализма видео је у немачком „посебном путу“ (Sonderweg). Када се „посебни пут“ дефинише као одвајање од „нормалног пута“, а то опет значи од Запада и западних традиција, онда у том процесу романтизам представља кључну тачку. Треба нагласити да је Ернст Трелч (Ernst Troeltsch) још пре доласка национал-социјалиста на власт указивао на улогу романтике у немачком одвајању од западног рационализма и формирању „посебне свети“. <sup>48</sup> Ипак један број аутора,

---

<sup>44</sup> Karl Heinz Bohrer, *Die Kritik der Romantik, Der Verdacht der Philosophie gegen die literarische Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989, S. 9-19.

<sup>45</sup> Како пише Маркузе, Новалис не критикује просветитељство него његово изопачење те зато спада у ред оних узвишених просветитеља који су просвећивали „просвећене“. Такође, он покушава да покаже да Новалис не само да није конзервативац, него није ни монархиста. Ludwig Marcuse, „Reaktionäre und progressive Romantik“ in: Helmut Prang (Hg.), *Begriffsbestimmung der Romantik*, *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt, 1972, S. 380-382.

<sup>46</sup> Marcuse, „Reaktionäre und progressive Romantik“, S. 384. Маркузе ипак има проблем са тим да пронађе представнике ове „прогресивне романтике“, будући да је његово тумачење Новалиса прилично натегнуто. Остала имена која помиње, као на пример Хајне или Ниче (Friedrich Nietzsche), доста тешко могу да се сврстају међу романтичаре, поготово када се говори о романтици као епохи.

<sup>47</sup> Hans-Christof Kraus, „Die Jenaer Frühromantik und ihre Kritik der Moderne“, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Heft 3, Brill, Leiden, 1995, S. 206, 214-216, 229-230.

<sup>48</sup> Везу између романтике и фашизма, односно немачког национализма, успостављају пре свега марксистички аутори (мада се после рата и међу марксистима јављају покушаји „спашавања“ ране романтике), али не само они, него и неки либерални аутори, као Лавцој или Гордон Крејг (Gordon A. Craig), или конзервативци, као Ерик Фегелин (Eric Voegelin). Ђерђ Лукач, *Разарање ума*,

са различитих позиција и са различитим циљевима (Берлин, Шанце, Зафрански (Safranski) настојао је да пружи нешто диференцираније виђење овог питања.<sup>49</sup> Поред политичких, Бајзер наводи и академске разлоге за занемаривање романтике. Будући да се романтика схватала првенствено као литерарни покрет њоме су се, на првом месту, бавили књижевни критичари и историчари. Поред тога, у време доминације аналитичке филозофије романтика није деловала као посебно вредна тема.

Овакво занемаривање и редуковање романтике само на уметнички правац посве је погрешно. „Превише пажње је посвећено романтици као чисто интелектуалном покрету, а сувише мало њеним друштвеним аспектима. Романтичарски покрет био је више од протеста неких интелектуалаца против утврђених идеја; он је изражавао проблеме са којима се суочавала читава генерација и одсликавао друштвене тенденције периода који се рапидно мењао.“<sup>50</sup> Чак и ако је романтика настала као уметнички и књижевни правац, односно ако је своје најснажније дејство и свој најлепши израз имала на пољу уметности, она је ипак брзо постала много више. Романтичари нису били само песници, нити су то желели да буду. Они су били и мислиоци, а „што је један песник више био мислилац, то је и његов утицај био већи“<sup>51</sup>. Романтика је, дакле, много више него само уметност, она је, како је говорио Отмар Шпан, културни покрет и то можда највећи културни покрет након средњег века, те први велики противудар индивидуализму након много времена. „Романтика је најпре поглед на свет (Weltanschauung), а не уметност.“<sup>52</sup> Када се романтика погледа мало ближе види се да њен свет нису

---

Култура, Београд, 1966; Lovejoy, “The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas”, pp. 316-324; Goetz A. Briefs, „The Economic Philosophy of Romanticism“ in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 2, No. 3, University of Pennsylvania Press, 1941, pp. 297, 299; Ханс-Улрих Велер, *Национализам, историја – форме – последице*, Светови, Нови Сад, 2002, стр. 81-117.

<sup>49</sup> Реч је о покушајима да се докаже да ова веза између романтике и национал-социјализма нити је чврста нити је непроблематична. Исаија Берлин показује да ствари нису ни близу тако једноставне како се то може чинити на први поглед. По његовом мишљењу своје корене у романтизму имају егзистенцијализам, фашизам, али и либерализам (Берлин, *Корени романтизма*, стр. 148-155). Ридигер Зафрански покушава да оспори везу између национал-социјализма и романтике када каже: „Сигурно, Хитлерове идеје никако нису биле романтичне. Оне долазе из вулгаризованих, морално запуштених природних наука које су постале идеологија: из биологизма, расизам и антисемитизма“ (Safranski, *Romantik, eine deutsche Affäre*, S. 366).

<sup>50</sup> Aris, *op. cit.*, p. 211.

<sup>51</sup> Below, *Die Entstehung der Soziologie*, S. 37.

<sup>52</sup> Othmar Spann, *Die Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre*, Verlag Quelle & Meyer, Leipzig, 1930, S. 95. Исту ствар понавља и Шпанов ученик Бакса, који такође истиче да романтика није само

обликовали само песници, сликари и музичари, него да је њено дејство било знатно дубље и одразило се и у науци, филозофији, медицини, филологији, праву, политици и економији. Другим речима, за романтичаре уметност никада није била нешто изоловано, него су је увек посматрали у склопу свог целовитог погледа на свет и живот. У том смислу може се рећи да је романтика изазвала превредновање вредности у Западном свету.<sup>53</sup> Када се романтика у Шпановом кључу посматра као поглед на свет, односно као културни покрет може се објаснити утицај који је романтика имала на све области живота и на све науке.<sup>54</sup> Она је била свеобухватни покрет који је свој израз имао на свим пољима духовног живота. Другим речима, као што су формирали своју филозофију уметности и природе романтичари су, у сагласју са њом, врло брзо створили и сопствену политичку филозофију. Романтичари су желели да разумеју свет око себе и нису могли остати слепи за политичке проблеме. Готово сви значајнији представници романтике оставили су текстове чији политички карактер се не може доводити у питање.<sup>55</sup> Поред тога, ови песници и уметници били су мање или више умешани у политику као праксу. Неки су се бавили новинарством или били слободни писци, неки су, краће или дуже време, били саветници, чиновници или дипломате, већина их је активно учествовала у рату против Наполеона, а врхунац свог политичког ангажовања романтичари ће доживети у време стварања Свете

---

уметнички правац него схватање живота и света. Редуковање романтике на уметнички правац одбацују и Клуцхон и Готфрид Саломон. Jakob Ваха, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1931, S. 9, 64. Paul Kluckhohn, *Die deutsche Romantik*, Belhagen & Klasing, Bielefeld, Leipzig, 1924, S. 3, Gottfried Salomon, *Das Mittelalter als Ideal in der Romantik*, Drei Masken Verlag, München, 1922, S. 10.

<sup>53</sup> Baumer, *Modern European Thought, Continuity and Change in Ideas*, p. 269. „Значај романтизма јесте у томе што је то највећи скорашњи покрет који је трансформисао живот и мисао Западног света. Чини ми се да је то највећа промена која се догодила у свести Запада и да ми све друге промене до којих је дошло током деветнаестог и двадесетог века у поређењу с њом изгледају мање значајне и дубоко су под њеним утицајем.“ За Берлина то је била чиновска трансформација после које „више ниста није било исто“. Берлин, *Корени романтизма*, стр. 17-18, 21.

<sup>54</sup> Spann, *Die Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre*, S. 95.

<sup>55</sup> Као пример могу да послуже Новалисови фрагменти *Вера и љубав или краљ и краљица* и есеј *Хришћанство или Европа*. Фридрих Шлегел је своје политичко учење најјасније представио у својим бечким предавањима: *О новијој историји (Vorlesungen über die neuere Geschichte)*, *Филозофији живота (Philosophie des Lebens)* и *Филозофији новести (Philosophie der Geschichte)*. Шлајермахер је аутор познатих предавања о држави, Јозеф Герес се прославио својим чланцима из *Рајнског Меркура (Rheinischer Merkur)* и списом *Немачка и револуција (Deutschland und die Revolution)*, а најзначајније и најразрађеније дело Милера је *Елементи државне уметности (Die Elemente der Staatskunst)*, за које Бакса, не без претеривања, каже не само да је врхунац романтичарске науке о држави, него да се по величини може мерити са Платоновом *Државом*. Ваха, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, S. 164.

алијансе.<sup>56</sup> Такође, политичко мишљење романтике наћи ће свој можда најјаснији израз у политици коју је водио пруски краљ Фридрих Вилхелм IV.<sup>57</sup> Чињеница да се могу поставити паралеле између романтичарске филозофије природе и романтичарског схватања државе јасно говори против тезе да су романтичари били само занесењаци, опортунисти и пропагандисти. Напротив, романтичарска политичка мисао логично излази из целокупног романтичарског погледа на свет.

\*\*\*

На жалост или на срећу, историја идеја није склона вечним и непроменљивим истинама. Још је Гете сматрао да се више не може сумњати у потребу да се времена на време светска историја ревидира. Неопходност тог поновног писања историје не проистиче само из непрестаног откривања нових чињеница везаних за прошлост, него још више одатле што млађе генерације, захваљујући „милости каснијег рођења“, имају могућност да прошлост посматрају и тумаче из нове перспективе.<sup>58</sup> Колико ово Гетово уверење важи за светску историју, оно је још значајније када говоримо о историји идеја. Имајући у виду да је политичка мисао романтике остала занемарена, односно да се њено политичко мишљење често третира тек успутно и површно, као и чињеницу да још увек не постоји ни издалека консензус о карактеру политичке мисли немачке романтике, сматрамо да постоји простор за једно ново тумачење политичке мисли немачке романтике. Заправо једна таква нова интерпретација не само да је могућа него и потребна. Према томе, циљ нам је да покушамо да реконструишемо политичку мисао романтике у контексту свог времена. При томе није реч о излагању идеја појединачних мислилаца или о тумачењу појединих фаза у животу немачке

---

<sup>56</sup> Kraus, „Politisches Denken der deutschen Spätromantik“, S. 40-41. Фон Бајме пише да је Бадер поред Јунг-Штилинга (Johann Heinrich Jung-Stilling) био један од инспиратора стварања Свете алијансе. Наиме, Бадер се, полазећи од својих теолошких концепција, у различитим приликама директно обраћао руском и аустријском цару, као и краљу Пруске предлажући стварање једног хришћанског савеза. Beume, *Konservatismus*, S. 77. Theo Stammen, „Franz von Baader (1765-1841)“ in: Bernd Heidenreich (Hrsg.) *Politische Theorien des 19. Jahrhunderts III. Antworten auf die soziale Frage*, Hessische Landeszentrale für politische Bildung, Wiesbaden, 2000, S. 254.

<sup>57</sup> О утицају романтичарских идеја на политику Фридриха Вилхелма IV види: Frank-Lothar Kroll, *Friedrich Wilhelm IV. und das Staatsdenken der deutschen Romantik*, Colloquium Verlag, Berlin, 1990.

<sup>58</sup> Johann Wolfgang Goethe, *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre*, in: Franz Schultz (Hrsg.) *Goethers Sämtliche Werke*, Band 39, Verlag von Th Knaur, Berlin, Leipzig, 1925, S. 87. Види: Gerd-Klaus Kaltenbrunner, „Der schwierige Konservatismus“ in: Gerd-Klaus Kaltenbrunner (Hrsg.) *Konservatismus in Europa*, Rombach Verlag, Freiburg, 1972, S. 19.



романтике (ране, високе и касне) него о покушају да се да целовит приказ политичког учења немачке романтике у континуитету. Другим речима, обухватићемо романтичку политичку мисао у периоду од 1796. до 1830. године. Наравно, поједине разлике у различитим периодима као и међу различитим писцима (чак су и исти писци мењали ставове) свакако су постојале, али оне нису толико дубоке да би биле непремостиве нити се може негирати постојање континуитета и породичне блискости међу овим периодима. Период ране романтике садржао је оне мотиве који су касније додатно разрађени. Оно што је у другој фази било суштинско, почело је већ у првој, а то ће рећи усмереност на заједницу, ново схватање немачке повести, снажан интерес за религију... Оне политичке идеје које су се развиле у каснијим фазама постојале су у зачетку, као клица, још у раној романтици. Није реч само о идејном, него и о персоналном континуитету, а Фридрих Шлегел из ране и касне романтике још увек је исти човек.<sup>59</sup> Овај континуитет се често губи из вида када се разлике у оквиру романтике пренаглашавају, али је тада прелаз од ране ка високој и касној романтици необјашњив. Како језгровито каже Готфрид Саломон (Gottfried Salomon): „Новалис је пророк романтике, као што је Фридрих Шлегел њен филозоф. Новалис је антиципирао читав каснији развој, Шлегел је све њене фазе проживео.“<sup>60</sup> Тако је једнако погрешно тумачити касну романтику без истраживања њених корена у раној романтици, као и наглашавање само ране романтике при чему се губи из вида даља метаморфоза романтичке политичке мисли.<sup>61</sup> Такође, инсистирање на подели између ране и касне романтике

---

<sup>59</sup> Фридрих Шлегел је одличан пример различитих интерпретација романтике. Наиме, већ после његове смрти јавиле су се полемике по питању његовог значаја. Његов брат Аугуст Вилхелм покушавао је да спасе раног Шлегела од касног, а супруга Доротеја (Dorothea Schlegel) да одбрани касне радове свог супруга од напада критичара. Спорења око Шлегеловог дела остала су актуелна до данас. Наиме, док један број аутора, као на пример Ернст Белер (Ernst Behler), покушава да утврди постојање континуитета у Шлегеловој мисли, док други аутори, као на пример Јута Озински (Jutta Osinski) или Бербели Ванинг (Berbeli Wanning), наглашавају дисконтинуитет супротстављајући раног и касног Шлегела. Како каже Ванинг „већа супротност тешко да се може замислити“ од оне између ране и касне Шлегелове фазе. Међутим, Ванинг и рану и касну фазу посматра сувише једнострано те зато није у стању да уочи везу између њих. Berbeli Wanning, *Friedrich Schlegel, Eine Einführung*, Junius Verlag, Wiesbaden, 1999, S. 144-145.

<sup>60</sup> Gottfried Salomon, *Das Mittelalter als Ideal in der Romantik*, Drei Masken Verlag, München, 1922, S. 52.

<sup>61</sup> Као што је још тридесетих година приметио Валтер Линден (Walther Linden), истраживања романтике пате од једностраности, будући да се, пре свега, оријентишу на рану, односно јенску романтику, при чему се као најважнији, ако не и једини представник романтике узима Фридрих Шлегел у својој раној фази (Walther Linden, „Umwertung der deutschen Romantik“ in: Helmut Prang

запоставља повесни контекст у коме је настала романтика. При томе се, наравно, морају изоставити многе појединачности, али ће се тим више нагласити основни, конститутивни елементи романтичарске политичке мисли.

Наравно, тумачење политичке мисли немачке романтике зависи од тога који се аутори могу убрајати међу романтичаре. При томе није потребно само разликовати романтичаре од неромантичара, него и романтичаре од њихових претеча односно предромантичара.<sup>62</sup> Као и поводом дефиниције романтике и по питању одређења круга романтичара у литератури су пристуна извесна спорења.<sup>63</sup> Наиме, док се сви интерпретатори слажу да су највећа имена политичке романтике Новалис, Фридрих Шлегел, Адам Милер, Јозефа Ајхендорфа (Joseph von Eichendorff) остаје отворено питање ко се још може убрајати међу романтичаре. Хелдерлин (Friedrich Hölderlin) се често помиње када се говори о романтичарској књижевности и филозофији, али не и када је реч о политици.<sup>64</sup> У свом разматрању романтичарске политичке мисли Јакоб Бакса у романтичарски круг смешта Фихтеа (Johann Gottlieb Fichte) и Шелинга, али не и Шлајермахера. Са друге стране, Ханс Рајс међу романтичаре убраја не само Шлајермахера, него и Савињија. Георг фон Белов иде још даље те у романтичаре (у ширем смислу) убраја Фихтеа, Шелинга, Гетеа и Ранкеа (Leopold von Ranke).<sup>65</sup> Наравно, поједини аутори нису склони да романтичарски круг посматрају толико широко. Тако на

---

(Hg.), *Begriffsbestimmung der Romantik*, *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt, 1972, S. 245-247). То је мана неких од најзначајнијих старијих радова на пример оних Рудолфа Хајма, Оскара Валцела, али у извесном смислу и Георга Мелиса и Рикарде Хух, па и текст Станислава Винавера, где се касна романтика схвата као период „опадања“ у контрасту према јенском периоду „процвета“. Од исте слабости пате и новија истраживања романтике, на пример Бајзерови радови који су такође сконцентрисани искључиво на рану романтику, потпуно запостављајући каснији развој, и на основу којих се касна романтика не може уопште појмити или се у најбољем случају сагледава као реинтерпретација или напуштање „изворних идеала“. Пада у очи да осим једног Краусовог чланка новији радови о касној романтици скоро да и не постоје. Тако би се нашим радом на том пољу повратила изгубљена равнотежа, а парцијална слика о политичкој мисли немачке романтике била би замењена целовитом.

<sup>62</sup> Питање претеча романтике углавном је решено на задовољавајућ начин. Наиме, данас вероватно нико више не поистовећује Хердера и романтику, него се он, као и Хаман, Гете, Фихте, Цицендорф (Nicolaus Zinzendorf), Мезер, Хемстеријус (François Hemsterhuis), Јакоби (Friedrich Heinrich Jacobi) и разни други писци, убраја међу ауторе који су инспирисали романтику, иако јој сами нису припадали.

<sup>63</sup> Наравно, између ова два спора може се уочити снажна веза, јер дефиниција романтике у крајњој линији зависи од тога који писци, односно који текстови се узимају у разматрање.

<sup>64</sup> Станислав Винавер, „Сусрети са немачким романтичарима“, стр. 19-28; Hartmann, *Die Philosophie des Deutschen Idealismus*, S. 184-188; Safranski, *op. cit.*

<sup>65</sup> Below, *Die Entstehung der Soziologie*, S. 38, 42.

пример Ернст Рудолф Хубер (Ernst Rudolf Huber) сматра да упркос бројним сличностима и идејним поклапањима Фихте, Шлајермахер, Шелинг, Арнт (Ernst Moritz Arndt) и Клајст (Heinrich von Kleist) не припадају политичкој романтици, те се у том смислу ограничава на Новалиса, Фридриха Шлегела, Милера и Гереса.<sup>66</sup> Ко су дакле представници романтике? На ово питање није лако одговорити с обзиром на сасвим природне међуутицаје међу различитим мислиоцима, при чему треба имати у виду и интензивне личне контакте.<sup>67</sup> Као што је речено, романтика никада није имала један центар, један главни штаб, нити је формирала некакву организацију чије бисмо чланове следствено могли сматрати романтичарима. Ми ћемо се у овом раду фокусирати пре свега на неупитне романтичаре, односно ауторе чију припадност романтици нико не доводи у питање (Новалис, браћа Шлегел, Милер, Ајхендорф, Бадер). Међутим, како бисмо боље осветлили романтичарске идеје мораћемо да обратимо пажњу и на ауторе који се не могу без остатка уврстити у романтичарски круг (Шелинг<sup>68</sup>, Савињи<sup>69</sup>), као и на ауторе који чија припадност романтици је неупитна, иако се не могу сматрати политичким писцима првог реда (Тик, Вакенродер, Brentano, Arnim). Такође, треба водити рачуна и о појединим „граничним случајевима“. Тако је, на пример Шлајермахер, у својим раним делима, а пре свега кроз спис *О религији, говори образованима међу онима који је презиру (Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern)*, односно *Монологи (Monologen)*, један од

---

<sup>66</sup> Ernst Rudolf Huber, *Nationalstaat und Verfassungsstaat*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1965, S. 48.

<sup>67</sup> Наиме, Шелинг се оженио Каролином, бившом женом Аугуста Вилхелма Шлегела, Савињи је оженио Кунигунде (Kunigunde), сестру Клеменса и Бетине (Bettina) Brentano, док се Бетина удала за Ахима фон Арнима.

<sup>68</sup> Шелинг се често назива „филозофом романтике“, али је истовремено јасно да Шелинг није „само романтичар“ те да је његов филозофски значај превазилази оквире романтике. То је јасно и Мелису, који га ипак смешта међу представнике романтичарске мисли (Mehlis, *Die deutsche Romantik*, S. 195). Детаљније о односу Шелинга и романтике Hinrich Knittermeyer, *Schelling und die Romantische Schule*, Verlag Ernst Reinhardt, München, 1928.

<sup>69</sup> Савињи представља посебан случај. Наиме, он је био близак романтичарском кругу и од њих је прихватио многе идеје, па се јасно могу уочити слагања између њега и Милера или Шлегела. Ипак, упркос снажном утицају романтике на Савичија и историјску правну школу, међу њима су постојале и значајне разлике. Наиме, Савињи није био песник и уметник, него пре свега научник. Зато се са становишта његове методе и његовог системског приступа он не може убрајати међу романтичаре иако се са њима често слаже у појединачним стварима. Још важније, Савињи је близак романтичарима само у својој „раној фази“. Најкасније до времена писања *Система данашњег римског права (System des heutigen römischen Rechts)*, он значајно мења своје позиције, пре свега у погледу схватања грађанина и државе. Види: Scheuner, *Der Beitrag der deutschen Romantik zur politischen Theorie*, S. 60; Hans-Christof Kraus, „Begriff und Verständnis des 'Bürgers' bei Savigny“, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, Abteilung 110, Böhlau Verlag, Wien, Köln, Weimar, 1993, S. 552-601.

најзначајнијих представника романтичарске филозофије, а његов допринос романтичарском схватању религије био је немерљив. Међутим, у оквиру његових предавања о држави, Шлајермахер се тешко може сматрати романтичарем. То га чини посебним у односу на остале писце, а његова мисао заслужује посебну обраду. Ипак, проблеми са класификацијом аутора овде не престају. Наиме, нико се није родио са изграђеним, целовитим и затвореним погледом на свет. Тако, иако готово сви истраживачи Гереса убрајају у романтичаре, то не значи да је он био романтичар целог свог живота. Заправо, његови најранији списи писани су потпуно са просветитељских позиција. Још компликованији случај је са Фридрихом Шлегелом који је у време писања *Огледа о појму републиканизма* (*Versuch über den Begriff des Republikanismus*) као политички писац припадао „неромантичном свету“, али не и као песник и естетичар.<sup>70</sup> То дакле захтева посебну пажњу и када се говори о писцима који, генерално гледано, припадају романтици. Такође, потребно је нагласити и разлику између романтичара и других конзервативаца оног времена. При томе није реч само о разлици између романтичара и француских ројалиста него и о разликама унутар самог немачког конзервативизма. У том смислу већ дуго (такво мишљење заступали су на пример Бакса и Саломон) влада мишљење да се конзервативци, као што су Фридрих фон Генц<sup>71</sup> или Карл Лудвиг фон Халер (Karl Ludwig von Haller)<sup>72</sup>, не могу сматрати романтичарима.

Такође, треба нагласити да тумачење које овде дајемо не претендује да буде једино исправно и заувек важеће, као што ни стварност није проста, једнозначна и једносмислена. Тако наше тумачење политичке мисли немачке романтике не треба схватати као последњу реч, напосто зато што је такву последњу реч

---

<sup>70</sup> Friedrich Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, Verlag von R. Oldenbourg, Berlin München, 1928, S. 78.

<sup>71</sup> Разлике између Генцовог и Милеровог мишљења, и поред међусобног поштовања и пријатељства, посебно долазе до изражаја у њиховој међусобној преписци. Тако разлике између Генца и Милера нису остале тајна ни Генцовом биографу, Голо Ману, који закључује да се Генц разумео са романтичарима, без да им је сам припадао. Golo Mann, *Friedrich von Gentz, Gegenspieler Napoleons, Vordenker Europas*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2011, S. 84-89.

<sup>72</sup> Како примећује Бајме, у поређењу са Халером, Милер је био „меки реакционар“. Такође, између њих постоји јасна разлика у начину мишљења. Наиме, Милер и романтичари мисле на органски начин, у складу са метафором организма, док Халер припада свету рационализма. Каснији конзервативци, као на пример Шпан, говоре о Милеровој „лирици“ и Халеровој „прози“. Веуме, *op. cit.*, S. 64-65.

немогуће изрећи. „Знамо да ће последња интерпретација Хамлета настати у ноћи уочи Судњег дана.“<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> Тронд Берг Ериксен, *Шта је историја идеја?*, Карпос, Београд, 2013, стр. 143.

## 1. Немачка критика просветитељства и појава романтизма

### 1.1. Духовно-историјска ситуација у немачким земљама у XVIII веку

Ако желимо да разумемо романтичарску мисао то ћемо најбоље урадити ако је будемо историзовали. Историзовати неко достигнуће значи схватити његову позадину и предуслове.<sup>74</sup> Јер, историја филозофије је, како пише Бајзер, „мноغو више од сета аргумената“. Аргументе можемо разумети, само ако у обзир узмемо сврху аргумента, вредности, циљеве и идеје које наводе филозофа да ствара одређене аргументе.<sup>75</sup> То дакле значи да је потребно разумети околности у којима се романтизам јавља и на које настоји да пружи одговор јер, као што је тврдио оснивач модерне историје идеја, Вилхелм Дилтај, сваки поглед на свет настаје као одговор на практичне потребе, а не као апстрактна синтеза. Дакле, без познавања тих „практичних потреба“ не можемо разумети ни одговоре на њих. Исто становиште заступао је и Ернст Трелч.<sup>76</sup> Већина историчара идеја сложиће се да се филозофска питања, свидело се то неком или не, не могу разумети као апсолутно независна од историјског истраживања. Без искуства и знања историје готово је незамисливо да би се филозофска питања икад појавила.<sup>77</sup> На исти закључак нас упућује и Хегел (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) када каже: „Што се тиче индивидуа, то је ионако свака индивидуа *чедо свог времена*; тако је и

---

<sup>74</sup> Види: Ериксен, *Шта је историја идеја?*, стр. 29.

<sup>75</sup> Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. VIII.

<sup>76</sup> Према: Најо Holborn, „The History of Ideas“, in: *The American Historical Review*, Vol. 73, No. 3, Oxford University Press, 1968, pp. 688, 692-693. Дакле, није погрешно рећи да иза неког политичког учења стоје страсти и интереси. Па ипак, на овом месту треба бити пажљив, јер идеје воде сопствени живот, а историја политичког мишљења се не може редуковати на социјалну историју. Тако, на пример, чињеница да је неко потекао из средње класе не значи да је написао и политичку теорију средње класе. Такав редуccionизам није у стању да препозна вредности које леже у идејама, односно занемарује чињеницу да су идеје и саме способне да запале духове. Истовремено, иза таквог редуковања идеја на (социјалне) интересе повлачи за собом и једну проблематичну антропологију, која човека у крајњој линији своди на механички рефлекс за уочавање материјалних интереса (Јоаким Фест). Према: Hans-Christof Kraus, „Konservatismus im Widerstreit“ in *Staat*, Vol. 28, no. 2, Duncker & Humblot, Berlin, 1989, S. 236. Дакле, као што пише Ериксен, ако феномен Ничеа покушавамо да објаснимо сифилисом, или у нашем случају ако бисмо покушали да политичке идеје романтике објаснимо њиховим класним положајем ми заправо бежимо од објашњења и уместо тога само констатујемо очигледно, јер зашто други сифилистичари нису постали Ниче, а други синови средње класе романтичари? Види: Ериксен, *op. cit.*, стр. 30.

<sup>77</sup> Rafael Major, „The Cambridge School and Leo Strauss: Texts and Context of American Political Science“ in: *Political Research Quarterly*, Vol. 58, issue 3, 2005, p. 481.

филозофија своје *вријеме мислима обухваћено*. Исто је тако лудо мислити да нека филозофија прелази преко свог садашњег свијета, као што је лудо мислити да индивидуа прескаче своје вријеме, да скаче преко Рода.<sup>78</sup>

Дакле појаву романтике покушаћемо да сагледамо у вези са њеном повесном позадином, односно као производ сасвим одређених историјских предуслова. У том смислу, ми овде нећемо разматрати романтику као некакав трансисторијски феномен, односно оно што Зафрански назива „романтичност као идеологија“ став и особина мишљења која није ограничена на епоху и може се наћи у свим епохама мање или више изражена, остаће ван нашег разматрања.<sup>79</sup> Оно што нас овде занима је романтизам као епоха. То значи да пре него што будемо ишта рекли о самом садржају романтичарске мисли морамо се позабавити духовно-повесном ситуацијом у оквиру које настаје романтичарска мисао. Овде наравно није реч о ефемерним и површинским појавама које неко време носи са собом. У том смислу за нас године појединачних битака или односи на дворовима нису од већег значаја. У питању су оне дубље и трајније карактеристике неке историјске епохе, оне одреднице које ту епоху чине оним што јесте. Пре свега занимају нас доминантне идеје тог времена.

У том смислу просветитељство чини кључни и незаобилазан елемент те духовно-повесне ситуације. Век у коме настаје романтичарска мисао је век просветитељства – филозофско столеће. Такође, просветитељска мисао не само да је непосредно претходила романтици, него јој је романтика била радикално супротствљена. У односу на просветитељство појава романтике представља

---

<sup>78</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1989, str. 18. На Хегела се касније надовезује Кроче и Карл Шмит који такође каже да је сваки дух само садашњи дух. Carl Schmitt, *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen* in: Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Verlag, von Duncker und Humblot, München und Leipzig, 1932, S. 66.

<sup>79</sup> Safranski, *op. cit.*, S. 12. Такође и Мелис раздваја романтику као историјски појам, који се ограничава на епоху, од романтике као историјско-филозофског појма, под којим се подразумева романтика као јединствена форма филозофије и уметности која увек може бити жива и делотворна. Исто раздвајање романтике у ширем и ужем смислу срећемо код Клуцхона. Треба имати у виду, да када се романтика схвата онолико широко као што то чини на пример Бакса када каже да је романтика „схватање живота и света“, онда то такође значи да се романтика не може ограничити само на једну епоху. Тако Бакса каже да се романтичарске струје појављивале под различитим именима у свим народима и свим културама. Mehlis, *op. cit.*, S. 65-66. Ваха, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, S. 9; Kluckhohn, *Die deutsche Romantik*, S. 1-2.

духовну „револуцију“.<sup>80</sup> У том смислу, одлучујућа супротност није између романтике и класике, како се то понекад може чути, него између романтике и просветитељства.<sup>81</sup>

У складу са својим схватањем да нема нових идеја<sup>82</sup>, Лавцој наглашава да ни идеје романтике не могу бити апсолутно нове, али истовремено подвлачи да њихова „новост“ произлази из чињенице да су биле супротстављене „старим идејама“, односно оним идејама које су биле доминантне током доба које је непосредно претходило, а то значи просветитељству.

„Полазна тачка је масивна историјска чињеница коју тешко да ће ико оспоравати – наиме, да је у последњој четвртини осамнаестог века, посебно у осамдесетим и деведесетим годинама XVIII века, посебно у Немачкој, био откривен, измишљен или оживљен велики број идеја које су биле релативно, иако не увек и апсолутно, непознате или неутицајне током већег дела седамнаестог и осамнаестог столећа; и да целокупан утицај онога што можемо назвати, нове идеје из осамдесетих и деведесетих (укључујућу под 'нове' и оживљавање старих идеја) како су настале, разгранале се и рашириле током наредних деценија, дубоко промениле уобичајена предубеђења, вредности и владајуће крилатице све већег дела образованих класа у Европи, тако да су ушле у моду током деветнаестог столећа и у наше време читаву серију интелектуалних облика – од стила у поезији и стила у метафизици то стила владавине – какав није имао паралелу у претходним периодима.“<sup>83</sup>

Исти аутор наглашава да су се у том раздобљу десиле две револуције, једна спољна, политичка у Француској, која је представљала кулминацију просветитељства и друга, пре свега у свету апстрактних идеја, чији је центар пре свега била Немачка.<sup>84</sup> У извесном смислу идеје које се формирају у том периоду не само што су нове него су у радикално супротстављене мисаоном наслеђу просветитељства, односно читавом току мишљења који сеже до ренесансе. Не треба губити из вида Касирерово (Ernst Cassirer) запажање да иако је просветитељство развило нову и особену *форму* филозофске мисли, иако је

---

<sup>80</sup> Ако се романтичарско супротстављање просветитељству повеже и са њиховим надовезивањем на наслеђе хришћанског средњовековља и оне традиције које је просветитељство желело да поништи или барем доведе у питање, ова романтичарска духовна „револуција“ може се можда боље интерпретирати као „контрареволуција“.

<sup>81</sup> Linden, „Umwertung der deutschen Romantik“, S. 244.

<sup>82</sup> Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1964, p. 4.

<sup>83</sup> Lovejoy, „The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas“, p. 306.

<sup>84</sup> *Ibidem*, 306-307.



практички усмерено те излази из круга пуког мишљења и окреће се употреби филозофске мисли, оно је ипак у залихи остало зависно од претходних векова. Епоха просветитељства је преузела то наслеђе векова, сређивала га, пречишћавала, развијала и објашњавала, далеко више него што се лаћала истински нових, апсолутно оригиналних мисаоних мотива.<sup>85</sup> Дакле, просветитељство није представљало нови почетак, него је било само једна фаза у развоју већ тада зрелог нововековног рационализма, који је у XVIII столећу само до краја развио одређене тенденције, које су у њему изворно постојале.<sup>86</sup> Тако просветитељски покрет у ствари представља довршење нововековног рационализма XVII века, његово извођење до крајњих консеквенци, те тиме и довршење оног пута којим се кренуло у време ренесансе. Па и више од тога, просветитељство представља испуњење целокупног претходног мисаоног развоја.<sup>87</sup> Можда XVIII столеће није било век стварања нових и оригиналних идеја, посебно у политичкој сфери, али оно на то није ни претендовало, нити му је до тога било стало. У крајњој линији, истина је стара колико и сам свет, а њено понављање не унижава духовно достојанство онога ко је понавља само зато што није оригинална. Сада је старе, давно откривене истине требало применити.

„Ипак, упркос том новом интересовању за све политичке проблеме, раздобље просвећености није створило нову политичку филозофију. (...) Они нису желели да докажу, већ да потврде и примене прве принципе човековог друштвеног живота. У питањима политике писци XVIII века уопште нису намеравали да буду оригинални. Штавише, сматрали су оригиналност на том пољу за веома подозриву. Француски енциклопедисти, који су били тумачи свог доба, увек су опомињали против *l'esprit de système*, како су они то звали. Они нису имали амбиције да се надмећу са великим системима XVII века, системима Декарта, Спинозе или Лајбница. Седамнаести век био је век метафизике, и створио је метафизику природе и метафизику морала. Раздобље просвећености изгубило је интересовање за те метафизичке спекулације. (...) 'Идеје' нису више сматрале 'апстрактним идејама'. Оне су биле исковане у оружје за велике политичке борбе. Питање уопште

---

<sup>85</sup> Ернст Касирер, *Филозофија просветитељства*, Гутенбергова галаксија, Београд, 2003, стр. 9-10.

<sup>86</sup> Panajotis Kondylis, *Konservativismus, geschichtlicher Gehalt und Untergang*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1986, S. 24. Детаљније: Panajotis Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1981, S. 42, 170.

<sup>87</sup> Михаило Ђурић, *Историја политичке филозофије*, Албатрос плус, Београд, 2010, стр. 304. Слично мишљење износи и Клуцхон. Kluckhohn, *Die deutsche Romantik*, S. 4.

није било да ли је то оружје ново, већ да ли је делотворно. А у већини случајева показало се да је најстарије оружје и најбоље и најмоћније.<sup>88</sup>

Просветитељи су се дакле више занимали за примену старих идеја и за политички живот него за развијање неког систематизованог политичког учења. У том смислу посебно треба нагласити да се просветитељска филозофија готово увек разумевала као практична филозофија. Као критикујућа и практична, она је такође и борбена филозофија, *philosophia militans*.<sup>89</sup>

Имајући то у виду излази да романтика није значила лом само у односу на наслеђе XVIII него и на наслеђе XVII века. Дакле, романтика није устала само против просветитељства него и оног наслеђа претходних векова на које се просветитељство надовезало. Ово је приметио и Шпан који каже да је романтика први велики контрапокрет против просветитељства, хуманизма и ренесансе. Она је потиснула антички образовни и животни идеал и тражила да поново обликује хришћанско-германски. Зато се са правом романтика може означити као неоготика.<sup>90</sup> Лавцој иде још даље када каже да је промена коју је са собом донела романтика у односу на претходни период интелектуалне историје Запада, можда више од било које друге појединачне ствари, променила нагоре и набоље свест човека деветнаестог и двадесетог века. „Ова промена, укратко, огледала се у томе што је наместо начела једнообразности као владајуће концепције, наступило начело разнообразности, и то у већини нормативних сфера мишљења.“<sup>91</sup> У том смислу, Фриц Ваљавец (Fritz Valjavec) с правом назива осамнаесто столеће раскрсницом духова.<sup>92</sup>

Али које су то просветитељске идеје? Дилтај сматра да су основне црте просветитељства које су свуда биле исте: аутономија разума, солидарност интелектуалне културе, увереност у незаустављиви напредак и аристократија

---

<sup>88</sup> Ернст Касирер, *Mut o држави*, Нолит, Београд, 1972, стр. 185-186

<sup>89</sup> Werner Schneiders, *Das Zeitalter der Aufklärung*, C. H. Beck, München, 1997, S. 14.

<sup>90</sup> Spann, *Die Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre*, S. 96. Нешто слично каже и Линден, за кога је немачка романтика „у свом најдубљем смислу последњи и најснажнији противудар немачког духа против испражњеног и отуђеног западноевропског просветитељства.“ Linden, „Umwertung der deutschen Romantik“, S. 244.

<sup>91</sup> Lovejoy, *The Great Chain of Being*, p. 294.

<sup>92</sup> Fritz Valjavec, „Die Entstehung des europäischen Konservativismus“ in: Hans-Gerd Schumann (Hrsg.), *Konservativismus*, Kiepenheuer & Witsch, Köln, 1974, S.139.

духа.<sup>93</sup> Ове идеје испуниле су човечанство новим осећајем живота. Зато се за просветитељство каже да није било само чисти научни покрет, него да је свој израз имало у свим областима живота.

Као настављач нововековног рационализма просветитељски покрет наследио је пре свега веру у снагу *ratio*. „Ако постоји неки предикат којим се епоха просветитељства може означити и који јој се с безусловном сигурношћу може доделити, онда се чини да је он тај што је она једна епоха чистог интелектуализма; што се она безусловно придржава примата мисаонога, чисто теоријскога.“<sup>94</sup> Тако просветитељство тврди да је људски ум аутономан и независан од религијских догми или ауторитета. Он је довољан да човеку пружи ослонац и оријентир. Просветитељи нису имали никакве сумње када је питању моћ ума и могућност да се разбију незнање и старе предрасуде без обзира на њихово порекло. Тако су покушавали да све објасне природним путем. Помоћу ума требало је схватити суштину свих ствари (човека, света, живота, повести) и природне законе, те на основу њих изградити друштво онакво какво би оно по природи требало бити. До природних закона могуће је доћи правилном употребом разума. Посматрањем појава могуће је закључивати о њиховим узроцима и законитостима, да би се затим формирали универзални принципи. Дакле, као и у природним наукама, употребом исправних метода могуће је доћи до општеважећих законитости, односно до општих принципа и у питањима морала, етике, политике, економије, уметности. Према томе, више нема места за стару метафизику.

За просветитељство ум је нешто јединствено и непроменљиво. „Он је исти за све мислеће субјекте, за све нације, све епохе, све културе.“<sup>95</sup> Ако су ум и човекова природа свуда исти све разлике између култура или епоха плод су случајности, односно заблуде, а то значи да су у оба случаја ирационалног порекла. Све што је рационално је и униформно и што није униформно *eo ipso* није ни рационално и

---

<sup>93</sup> Wilhelm Dilthey, *Friedrich der Grosse und die Deutsche Aufklärung* in: *Gesammelte Schriften*, Band III, B. G. Teubner Verlagsgesellschaft mbH., Stuttgart, 1992, S. 131. Такође Wilhelm Dilthey, *Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt*, in: *Gesammelte Schriften*, Band III, B. G. Teubner Verlagsgesellschaft mbH., Stuttgart, 1992, S. 223.

<sup>94</sup> Ернст Касирер, *Филозофија просветитељства*, Гутенбергова галаксија, Београд, 2003, стр. 209.

<sup>95</sup> Касирер, *Филозофија просветитељства*, стр. 20.

различитост је према томе лако препозната као грешка.<sup>96</sup> Са друге стране, моралне или политичке истине претендују на исту универзалност као и истине физике или математике. Ако је људски ум у стању да применом одређених метода открије нужне и вечите истине у сфери математике и физике, он може исте такве истине открити и у другим областима живота. Тако просветитељи проповедају да у политици, моралу, економији, уметности постоје те ванвременске истине које важе за сва времена, места и све људе, односно да је те истине могуће сазнати.

Такође, као што пише Касирер, у просветитељству „ум је далеко мање такав *possed* него што је одређена форма *стицања*. Он није благајна, није ризница духа у којој истина, налик на ковани новац, лежи добро чувана; он је, напротив, основна духовна снага и праснага која води ка откривању те истине и ка њеном одређивању и обезбеђивању.“<sup>97</sup> Такав ум представља истовремено и разарање и стварање. Он је разарајући утолико што све што није у стању да се оправда пред трибуналом ума треба да нестане. То укључује традицију, ауторитет, религијске догме, предрасуде, веровања као и већину политичких институција. Све се то критикује и преиспитује, о свему се расправља и за све се траже разлози и оправдања. Тако је задатак аналитичког ума да све растави на саставне делове и доведе до крајњих мотива. Оно што није у стању да се сведе на јасне и свима разумљиве разлоге сматра се за неистину, заблуду и празноверицу. Овај критичко-разарачки потенцијал просветитељства можда се најбоље уочава код Канта<sup>98</sup> (Immanuel Kant), који у *Критици моћи суђења* пише:

„Ослобађење од празноверице зове се *просвећивање*, јер, мада ово име припада такође ослобођењу од предрасуда уопште, ипак празноверица првенствено (*in sensu eminenti*) заслужује да се назове предрасудом, јер слепило које празноверица изазива, па га штавише захтева као обавезу, означава пре свега потребу да стојимо под утицајем других људи, те дакле означава пре свега стање пасивног ума.“<sup>99</sup>

---

<sup>96</sup> Lovejoy, “The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas”, p. 322.

<sup>97</sup> Касирер, *Филозофија просветитељства*, стр. 29.

<sup>98</sup> У овом раду се не бавимо тиме колико је Кант просветитељ, односно колико је код њега реч о указивању на ограничености просветитељског пројекта. Можда би се могло рећи да је код њега истовремено реч о врхунцу и о превладавању просветитељства. У сваком случају, Кантов дуг просветитељству је неспоран.

<sup>99</sup> Имануел Кант, *Критика моћи суђења*, БИГЗ, Београд, 1975, стр. 179.

Ово ослобађање од празноверице полази од претпоставке да разне заблуде и предрасуде већ постоје, те не само да су присутне него и владају над нама. Дакле, да бисмо се могли ослободити од заблуда и незнања морамо прво разграничити шта је празноверје, а шта није, а то је могуће само снагом разума. Другим речима, потребно је изаћи из стања пасивног ума. Потпуно у складу са тим Кант у првим реченицама свог списка *Одговор на питање: шта је просветитељство?* каже:

*„Просветитељство је излазак човека из стања самоскривљене непунолетности. Непунолетност је немоћ да се властити разум употребљава без вођства неког другог. Та непунолетност је самоскривљена онда кад њен узрок не лежи у недостатку разума, него у помањкању одлучности и храбрости да се њиме служи без туђег руковођења. Sapere aude! Имај храбрости служити се властитим разумом! – то је, дакле, лозинка просветитељства.“*<sup>100</sup>

Човек дакле треба да се уздигне изнад сопствене лењости и кукавичлука, да се ослободи непунолетности и туђег вођства те да се сам служи сопственим разумом. Кант је мислио да човек никада раније није имао храбрости да се служи својом разумом, те да су му увек биле потребне туђе заповести. Међутим, сада почиње просветитељство и ослобођење од непунолетности. То ослобађање односи се на преиспитивање и довођење у сумњу свега постојећег. Критичност према свему за Канта је карактеристика доба просветитељства, тако он у *Предговору за Критику чистог ума*, у фусноти каже: „Наше доба јесте право доба критике којој се мора све подврћи. *Религија* на основу своје *светости* и *законодавство* на основу свог *величанства* обично желе да је избегну. Али они тада изазивају против себе оправдану сумњу, те не могу рачунати на искрено поштовање које ум поклања само ономе што је могло издржави његово слободно и јавно иступање.“<sup>101</sup>

Као и Кант и други просветитељи захтевају активну употребу ума. Даламбер (Jean le Rond d’Alembert) тако тражи да се пређе преко свих детињарија и захтева рушење свих баријера које разум никада није подигао.<sup>102</sup> Овај разарајући потенцијал просветитељства, те његова борба против затуцаности, сујеверја и фанатизма, окренут је у првом реду према конкретним појавним облицима

<sup>100</sup> Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* in: Otto Heinrich von der Gablentz (Hrsg.) *Politische Schriften*, Springer Fachmedien, Wiesbaden, 1965, S. 1.

<sup>101</sup> Имануел Кант, *Критика чистог ума*, Дерета, Београд, 2003, стр. 34.

<sup>102</sup> Према: Предраг Крстић, „Просверећност“ у: Ђорђе Вукадиновић и Предраг Крстић (ур.) *Критички појмовник цивилног друштва*, Група 484, Београд, 2003, стр. 183.

религије, као и према политичком поретку. Дакле, није реч, барем не у главном току просветитељства, о критици религије као такве, него о критици њених појавних облика који се нападају као изопачење и дегенерација, при чему се посебно оштро напада на институцију и догме римокатоличке цркве. Тако се просветитељство често схвата као побуна против трона и олтара. У том смислу, као што је тврдио Касирер, за просветитеље ум и идеје постају оружје у оквиру политичке борбе.

Међутим, просветитељство не остаје ограничено само на растварање и рашчлањивање, и не може се посматрати само са становишта негације и оспоравања традиције и постојећих ауторитета. Као што пише Касирер, филозофија просветитељства не жели да обавља неки негативан и деструктиван рад. „Напротив, она хоће да уклони рушевине времена како би открила и изнела на видело чврсте темеље зграде.“<sup>103</sup> Према томе, сврха просветитељске филозофије није рушење и рашчлањивање већ поновно састављање. Тако се позитивна страна просветитељства састоји у афирмацији науке и научног погледа на свет. Колико је наука уздрмала „старе“ темеље, толико је сада полагаала „нове“. Уосталом, ти темељи нису ни нови ни стари, они су заправо вечни и непроменљиви. У том смислу просветитељство развија нормативан појам природе до кога долази активном употребом ума и њиме се служи као нормом и критеријумом истине.<sup>104</sup> Као што смо већ истакли, просветитељство верује да је у стању да открије законе по којима функциониште свет. Дилтај пише да је осамнаесто столеће живело у уверењу да је могуће стварни људски живот свести на опште и јасне појмове и одатле створити исто тако једноставне и правилне максиме за практично понашање. „Дискурзивно мишљење је било средство помоћу кога је све могло да се схвати и све да се регулише.“<sup>105</sup>

Тако је XVIII столеће развило нову форму филозофије и било је заинтересовано за употребу филозофске мисли, односно за преобликовање стварног живота по правилима ума. „Оптимизам сазнајног ума продужава се у културни и друштвени оптимизам. Позитивно овлашћење Знања за социјалну интервенцију може се

<sup>103</sup> Касирер, *Филозофија просветитељства*, стр. 291.

<sup>104</sup> Schneiders, *Das Zeitalter der Aufklärung*, S. 10.

<sup>105</sup> Dilthey, *Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt*, S. 252.

детектовати већ у самом предузимању пројекта универзалне 'Енциклопедије или образложеног речника наука, уметности и заната'.<sup>106</sup> Дакле, просветитељима је циљ практична примена знања. Просветитељство није прихватало јасно разграничење између теорије и праксе, односно између мисли и живота, него верује да теорија стоји изнад праксе. Тако на пример Кант не трпи паметњаковиће (Klügling) који теорију схватају само као нешто што вежба само главу те вреди само за школу, и који тврде да у пракси ствари стоје сасвим сасвим другачије. Насупрот њима Кант каже: „Јер, овде се ради о канону ума (у практичном), где се вредност праксе потпуно заснива на њеној примерености теорији која јој лежи у основи (...)“.<sup>107</sup>

Вера у снагу ума била је блиско повезана са праксом и вером да је свет могуће ослободити од наслеђених зала. Просветитељство од открића природних закона долази до захтева да се стварношћу управља помоћу моћи мишљења. И не само то. Просветитељство у уметности захтева да се и фантазија подвргне мишљењу. Тако и уметност остаје у функцији очовечења и просветитељског идеала учености. Као и све остало и укус је подвргнут универзалним нормама, које се умом могу достићи и оправдати. Ти класични, универзални стандарди лепоте потичу из антике, затим се поново јављају у ренесанси и на крају у Француској Луја XIV.

Разарајућа и стваралачка компонента ума се у просветитељској филозофији међусобно претпостављају. Историјски дато друштвено стање може се успешно критиковати само са једне нормативне позиције – друштва какво би по природи требало да буде. Међутим, тек када се у разарачком походу разума искорене предрасуде, празноверје, догматизам, лицемерство и варварство направиће се место за стварно знање и стварање разумског поретка – за слободу, толеранцију, мир и хуманост. Излазак из доба незнања и самозаваравања истовремено представља и улазак у доба разума. Када се једном утврде природни закони и принципи на којима ови почивају, поштовањем тих принципа човечанство ће ући

---

<sup>106</sup> Крстић, „Просверепност“, стр. 186.

<sup>107</sup> Immanuel Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* in: Otto Heinrich von der Gablentz (Hrsg.) *Politische Schriften*, Springer Fachmedien, Wiesbaden, 1965, S. 66.

у ново доба, а из света ће нестати беда и неправда. У том смислу просветитељи високо вреднују сопствено време. Тако се у просветитељском саморазумевању XVIII столеће често назива веком просветљења, веком филозофије (Даламбер) или веком критике, док је за Волтера (Voltaire) реч о зори ума.<sup>108</sup>

Волтерово истицање зоре и почетка посебно је индикативно. Наиме, из ове вере у разум просветитељство долази до идеје континуираног прогреса, при чему се највећи напредак везује за сопствено доба. Према просветитељском саморазумевању они сами постају представници напретка. Прогрес заправо значи све већу рационализацију човека, односно његову еманципацију од ирационалности традиције, предрасуда и религијског празноверја. Веза између ума и напретка видљива је на пример код Томазијуса (Christian Thomasius) који у филозофији види средство напретка.<sup>109</sup> На истом трагу је и Даламбер који пише да је у XVIII веку филозофија остварила значајан напредак, природне науке из дана у дан стичу ново богатство, геометрија проширује своје границе...<sup>110</sup> Даламбер није једини који слави напредак, а одушевљење због прогреса науке брзо прераста у веру у морални и друштвени напредак.

„Дидро и мислиоци енциклопедистичког круга прожети су уверењем да се напретку духовне културе можемо препустити и поверити, пошто ће тај напредак, чисто захваљујући правцу који му је својствен и иманентном закону који следи, сам од себе довести до новог, бољег облика друштвеног поретка. Углађивање нарави и проширивање сазнања мораће на крају да преобразе и моралност и да јој даду сигуран темељ.“<sup>111</sup>

Исто толико снажну веру у напредак и бољи друштвени поредак у будућности налазимо и код Канта када каже: „Ако се сада постави питање: живимо ли ми данас у *просвећеном* добу, онда одговор гласи: не, али сигурно у добу *просветитељства*.“<sup>112</sup> Просветитељство је за Канта процес. Он види јасне наговештаје да сметње изласку из самоскривљене незрелости поступно постају све мање. На другом месту Кант понавља да је непрестани напредак ка бољем

---

<sup>108</sup> Voltaire, *Filozof neznanica*, u: Danilo Pejović (ur.), *Francuska prosvetiteljska filozofija*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1983, str. 201.

<sup>109</sup> Према: Фредерик Коплстон, *Историја филозофије*, том 6, Дерета, Београд, 2014, стр. 89.

<sup>110</sup> Према: Касирер, *Филозофија просветитељства*, стр. 18.

<sup>111</sup> Ibidem, 332.

<sup>112</sup> Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, S. 6.



чињеница.<sup>113</sup> Поред културног, он претпоставља и морални напредак. „Смео бих, дакле претпоставити: да се људски род, будући да се у погледу културе, као своје природне сврхе, стално налази у напредовању, такође и у погледу моралне сврхе свог опстанка појми тако као да напредује према бољем, а да је, додуше, то напредовање до сада било *прекидано*, али никада *раскинуто*.“<sup>114</sup> Колико Кант држи до вере у напредак види се већ из следеће реченице, када каже да ову његову претпоставку није потребно доказивати, него да противник треба да докаже своју. Према Кондорсеу (Condorcet) људско друштво се стално креће напред, захваљујући нагону за свестраним усавршавањем, а тај нагон је својствен како човеку појединцу, тако и људском роду у целини.<sup>115</sup> За њега су могућности људског усавршавања бескрајне, а напредак може бити само бржи или спорији, али се никада не може преокренути. Касирер је стога у праву када каже: „У том се смислу за читаво осамнаесто столеће поставља проблем духовног 'напретка'. Једва да је неко друго столеће било толико дубоко прожето и толико ентузијастички узбуђено идејом духовног напретка као столеће просветитељства.“<sup>116</sup> Рушење предрасуда иде дакле напоре са прогресом, ширењем знања и унапређењем услова живота, што опет отвара широке просторе вере у будућност.

Просветитељске визије будућности личе донекле на секуларизоване хришћанске миленаистичке и хилијатичке доктрине. Тако просветитељи будућности приписују идеје у које сами верују. Кондорсе пише:

„Доћи ће дакле време када ће сунце сијати само слободним људима који не познају ни једног другог господара до свој разум; када ће тирани и робови, свештеници и њихови лицемерни инструменти постојати једино у историјским делима и на позорници; и када ћемо мислити на њих само како бисмо сажалевали њихове жртве и њихове послушнике; да бисмо себе одржали у стању будности размишљајући о њиховим претеривањима; и да научимо како да препознамо и

---

<sup>113</sup> Immanuel Kant, *Krakauer Fragment zum „Streit der Fakultäten“* in: Otto Heinrich von der Gablentz (Hrsg.) *Politische Schriften*, Springer Fachmedien, Wiesbaden, 1965, S. 169.

<sup>114</sup> Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, S. 99.

<sup>115</sup> Ђурић, *Историја политичке филозофије*, стр. 311. Condorcet, *The Sketch*, in: Steven Lukes, Nadia Urbinati (ed.) *Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, p. 2.

<sup>116</sup> Касирер, *Филозофија просветитељства*, стр. 19.

уништимо, снагом разума, прво семење тираније и празноверја, ако се оно икада усуди да се појави међу нама.“<sup>117</sup>

Дакле, као у религијским пророчанствима опстају идеје раја на Земљи само што се остварење раја више не очекује после доласка месије, него се везује за напредак науке и секуларног знања.

Окренут будућности, просветитељски покрет често није имао много разумевања за прошлост и повест. Па ипак, деловало је као да историја подржава просветитељску веру у напредак и њену визију будућности. Европске монархије су помагале науку и културу и деловало је као да су оне носиоци напретка. Европски принчеви су на све стране помагали не само научнике него и слободне мислиоце те уметнике, а читаво столеће било је испуњеном духом оптимизма и вером у будућност. У исто време долази и до убрзаног раста становништва. „Само у Француској број становника је од 1715. до 1789. повећан са 18 на 26 милиона. За то време Енглеска је доживела праву демографску експлозију: број њених становника је порастао од 5 до 9 милиона.“<sup>118</sup> Пред крај XVIII столећа Европа је била континент младих људи. У исто време Европа је доживела релативно дуге периоде мира. Наиме, велике европске монархије (Француска, Енглеска, Аустрија, Русија и Пруска) делиле су међу собом владавину континентом, а ратови су постајали све краћи и све мање деструктивни. „Али тиме што су се међусобно држале у шаху, постепено се смањио број ратова и у другој половини XVIII столећа Европа је видела дуготрајније стање мира него у било које друго време од процвата Римског царства. Литература је била испуњена идеалом вечног мира и пројектима како га остварити. Унутар тих држава помаган је и штићен рад појединаца на привредним добрима живота. Оне су створиле и такав континуитет материјалне културе који свуда образује основу за духовни развој.“<sup>119</sup>

---

<sup>117</sup> Condorcet, *The Sketch*, p. 130. Исти одељак цитира и Шлегел: Friedrich Schlegel, [Über] *Esquise d'un tableau historique des progres de l'esprit humain* in: Ernst Behler (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 7, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1966, S. 9.

<sup>118</sup> Чедомир Попов, *Грађанска Европа (1770-1914): основи Европске историје XIX века (1770-1815)*, Завод за уџбенике, Београд, 2010. стр. 8.

<sup>119</sup> Dilthey, *Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt*, S. 224. Тај дуги период мира Фридрих Шлегел ће касније назвати варљивом надом, односно опасном тишином која често претходи појави страшне олује. Friedrich Schlegel, *Vorlesungen über die neuere Geschichte*, in: Ernst

Још од Вилијема Пена (William Penn) и његове идеје парламента Европе и европске конфедерације, преко опата де Сен-Пјера (Charles-Irénée Castel de Saint-Pierre), па до Канта (*Ка вечном миру*, *Религија унутар граница чистог ума* и *О општој изреци: То би у теорији могло бити исправно, али не вреди у пракси*), Европом је кружио велики број пројеката који су се односили на успостављање и одржавање мира, односно стварање светске федерације, односно светске државе какав се, на пример, може наћи код Кристијана Волфа (Christian Wolff).<sup>120</sup> Потпуно у складу са општепацифистичким расположењем Шилер (Friedrich Schiller) предсказује добре изгледе за успостављање мира у Европи. Због пораста трговине, тврдио је он, државе су формирале блиске везе. Одржавање мира тако не почива на климавим савезима него на самоинтересу сваке нације. Само три године пре избијања дугих, револуционарних ратова, Шилер је писао како су се европске државе трансформисале у једну велику породицу.<sup>121</sup> У свом мировном пројекту Кант је био инспирисан Русоовим (Jean-Jacques Rousseau) и Сен-Пјеровим идејама. Он брану против рата између осталог види у републиканском уређењу држава.<sup>122</sup> У складу са општепросветитељском вером у ум Кант и овде битну улогу препушта филозофима када каже: „Државе наоружане за рат треба да консултују максиме филозофа о условима могућности јавног мира.“<sup>123</sup> Успостављање светског мира код Канта је везано за настанак светске федерације<sup>124</sup> односно за стварање светско-грађанског стања. Другим речима, космополитизам и вечни мир се међусобно претпостављају. „Као што би свеопште насиље и одатле проистекла невоља, коначно морали народ довести до одлуке да се подвргне присили коју му као средство прописује сам ум, (...) тако би и невоља усред непрестаних ратова, (...) морала такође најзад довести државе докле да против воље, или саме ступе у један *светско-грађанску* устав; (...)“<sup>125</sup> У том смислу, успостављање светског, грађанског поретка се међу просветитељима

---

Behler (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 7, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1966, S. 395.

<sup>120</sup> Коплстон, *Историја филозофије*, стр. 98.

<sup>121</sup> Према: Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 91.

<sup>122</sup> Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, in: Otto Heinrich von der Gablentz (Hrsg.) *Politische Schriften*, Springer Fachmedien, Wiesbaden, 1965, S. 111.

<sup>123</sup> Ibidem, S. 131.

<sup>124</sup> Ibidem, S. 116-119.

<sup>125</sup> Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, S. 100-101.

схвата као неминовност. Такође, сами просветитељи су себе пре свега посматрали као космополите. Тај наглашени космополитизам просветитеља постаје разумљивији када се зна да су неки од њих били протестанти који су морали да напусте Француску и да се населе у Низоземској, што је био случај са Бејлом (Pierre Bayle). Искуство избегличког живота утицало је на њих да се осећају грађанима света. Тако се Дилтај позива на Волтера који пише да филозофи никада раније нису били тако добро повезани, што је заслуга Лајбница (Gottfried Wilhelm Leibniz). Република образованих настала је постепено у Европи упркос свим религијским супротстављањима и ратовима. Та повезаност која и даље постоји је за Волтера утеха свом злу и амбицијама које политика шири по земљи.<sup>126</sup>

Вера у будућност, ум и напредак носила је са собом и веровање у слободу. Борба против незнања и предрасуда, односно борба против трона и олтара значила је истовремено и борбу за ослобођење. Излазак човечанства из доба непунолетности претпоставља улазак у доба пунолетности, односно слободу човека да се служи сопственим разумом или да се, као што пише Кант, од властитог ума у свим стварима начини *јавна употреба*.<sup>127</sup> Самосталност у мишљењу и деловању један је од централних захтева, који води, у најмању руку индиректно, до захтева за слободом.<sup>128</sup> Афирмација научног погледа на свет значила је и слободу истраживања, односно општу потрагу за истином. „Човек има посла са 'претпоставкама', по питању којих се може споразумевати у међусобном разговору и међусобно просветлити.“<sup>129</sup> Просветитељи су тражили слободу исповедања религије и слободу научног истраживања, да би се затим слобода проширила на слободу мишљења и говора, те слободу штампе.<sup>130</sup> Тако је идеја простетичког уско везана са идејом јавности, јер није довољно само да се слободно мисли, него и да се те мисли могу слободно саопштити. У том смислу Виланд (Christoph Martin Wieland) каже да стварно просветитељство постоји тек

---

<sup>126</sup> Dilthey, *Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt*, S. 223.

<sup>127</sup> Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, S. 2.

<sup>128</sup> Werner Schneiders, *Das Zeitalter der Aufklärung*, C. H. Beck, München, 1997, S. 11.

<sup>129</sup> Henning Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens, Die Neuzeit, Von Machiavelli bis zu den großen Revolutionen*, Band 3/1, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart, Weimar, 2006, S. 413.

<sup>130</sup> Тако Кант тражи да јавна употреба ума мора у свако доба бити слободна, док се приватна употреба сме ограничити, а да се тиме не угрози напредак просветитељства. „Под јавном употребом човековог сопственог ума подразумевам ону коју неко, као *учењак*, чини од њега пред читавом *читалачком* публиком.“ Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, S. 3.

када сваки „натприродно надахнути кројач и обућар“ сме несметано ширити своју верзију истине.<sup>131</sup> У просветитељству је, дакле, пре свега реч о личним слободама које се везују за појединца. Са друге стране, као што смо видели код Кондорсеа, вера у наредак подразумевала је визију света у коме неће бити деспота и робова, односно свет слободних људи. Такође, просветитељство верује у чврсту повезаност између незнања и неслободе, будући да се помоћу незнања људи држе у ропству и покорности. Ослобођење од илузија митова и религијских догми отвориће простор за ослобођење од деспотије и наметнуте хијерархије. При томе је главна критика поново упућена цркви и клиру, односно неконтролисаној кнежевској власти. Напредак у образовању и просвећивању са друге стране неумитно води човековој слободи. Треба напоменути да XVIII столеће личну слободу схвата шире него што нам се то на први поглед може чинити. Тако просветитељи покрећу и прву сексуалну револуцију.<sup>132</sup> Важно је подвући да просветитељство прави разлику између брака и љубави, односно да их посматра као две различите ствари. Заправо, сексуална револуција чинила је један од одлучујућих аспеката европског и америчког просветитељства.<sup>133</sup>

У ширењу просветитељских идеја значајну улогу играла су различита удружења, од којих су нека била полутајна или тајна друштва, попут организације слободних зидара.<sup>134</sup> Масони се могу дефинисати као организовани покрет посвећен ширењу просветитељских идеја упркос владајућој социјалној хијерархији, политичком ауторитету и традиционалној религији.<sup>135</sup> Они се залажу за верску толеранцију, за морално подизање и духовно уједињење човечанства. Организовани по систему ложа масони развијају широко распрострањену мрежу.<sup>136</sup> Њихово деловање

---

<sup>131</sup> Према: Schneiders, *Das Zeitalter der Aufklärung*, S. 106.

<sup>132</sup> Томазијус на пример тврди да бигамија није у супротности са природним законом. Према: Lewis White Beck, *Early German Philosophy: Kant and His Predecessors*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1969, p. 248.

<sup>133</sup> Faramerz Dabhoiwala, *Lust und Freiheit, Die geschichte der ersten sexuellen Revolution*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2014, S. 11.

<sup>134</sup> Ваљавец пише да иако се масонство од 1740. године разгранало на више струја, оно је као целина организовано просветитељство, а ширење просветитељства је добрим делом масонско дело. Valjavec, „Die Entstehung des europäischen Konservatismus“, S. 149.

<sup>135</sup> Klaus Epstein, *The Genesis of German Conservatism*, Princeton, University Press, New Jersey, 1966, p.84.

<sup>136</sup> Попов, *Грађанска Европа*, стр. 27-28. Слободнозидарске ложе у своје чланство настоје да привуку и многе утицајне и познате личности. Тако се међу масонском браћом налазе и највећа имена европског просветитељства Сијес (Emmanuel Joseph Sieyès), Бризо (Jacques Pierre Brissot),

потпуно одговара духу времена, будући да слободни зидари себе виде као космополитско друштво, заједницу просветљених који схватају начин на који функционише свет и спремни су да на њега утичу. Овакво саморазумевање долази до изражаја код Виланда.<sup>137</sup> У том смислу, слободни зидари себе виде као претходницу социјалних реформи, иако би се по овом питању међу масонима могле правити разлике. У немачким земљама леже су представљале еквивалент ономе што су у Француској били салони, а скоро свако ко је за себе веровао да је „просвећен“ у једном тренутку је припадао масонерији. Ипак, њихова тајност изазива подозрење – поред тога она је у супротности са просветитељском идејом јавности<sup>138</sup> – али у својој одбрани масони су заједно са Кантом подсећали власт да је главни повод за настанак свих тајних друштава управо у ограничавању јавног приказивања истине.<sup>139</sup> Међу немачким масонима посебну групу чинили су илуминати, можда најрадикалније и најборбеније тајно друштво у немачки земљама, које је 1776. године основао Адам Вајсхаупт (Adam Weishaupt) професор права из Инглоштата, а који је забрањен већ 1785. Захваљујући одличним организационим способностима Адолфа фон Книгеа чланови реда су били многи утицајни људи, кнезови, војводе и остала аристократија, као и угледни професори и саветници. Уочавајући везу између просветитељске филозофије, масонских ложа и онога што су тражили француски револуционари, релативно рано су се појавили списи у којима се избијање револуције објашњавало

---

Кондорсе, Дидро (Denis Diderot), Мирабо (Honoré Gabriel de Mirabeau), Лафажет (Lafayette), Форстер (Georg Forster), Бенџамин Френклин (Benjamin Franklin), као и Гете, Клопшток (Friedrich Gottlieb Klopstock), Лесинг, Виланд, Хердер, Фихте и Кристијан Јакоб Краус (Christian Jakob Kraus). Масони су били и неки владари као на пример Карл Аугуст у Вајмару (Karl August von Sachsen-Weimar-Eisenach). Чак и личности које ће касније играти улогу у оквиру немачког конзервативизма као Матијас Клаудијус (Matthias Claudius), Карл фон Екартхаузен (Karl von Eckartshausen), издавач *Еудемоније* (*Eudämonia*) Адолф Кристијан фон Гролман (Ludwig Adolf Christian von Grolmann), и Јохан Аугуст фон Штарк (Johann August von Starck) били су чланови масонских ложа пре него што су прешли на страну конзервативаца. Гролман не само да је био обичан масон, него је припадао и реду илумината и био у пријатељским везама са најважнијим члановима реда, на пример Адолфом фон Книгеом (Adolph von Knigge). Види: Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 163; Слободан Грубачић, *Историја немачке културе*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, 2009, стр. 287; Epstein, *The Genesis of German Conservatism*, p. 536-537.

<sup>137</sup> Грубачић, *Историја немачке културе*, стр. 257.

<sup>138</sup> Schneiders, *Das Zeitalter der Aufklärung*, S. 19. Принцип публицитета игра посебно битну улогу код Канта, на пример у спису о вечном миру и есеју о односу теорије и праксе. У том смислу Кант је био резервисан према тајним друштвима.

<sup>139</sup> Грубачић, *op. cit.*, стр. 252. Исти аргумент среће се и код Хердера који је припадао масонерији. Johann Gottfried Herder, *Ideen zum ersten patriotischen Institut für den Allgemeingeist Deutschlands*, in: Franz Schultz (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Dritter Band, Rütten & Loening Verlag, Potsdam, 1939, S. 180.

завером масона и илумината.<sup>140</sup> Један део те литературе потицао је од бивших припадника ових редова. Везу између илумината и револуције, као и сумњу у патриотизам илумината подгревала је чињеница да су многи илуминати показивали симпатије према француским окупаторима, на пример бискуп Далберг (Karl Theodor von Dalberg), издавач Фридрих Кота (Christoph Friedrich Cotta), Максимилијан Монжела (Maximilian von Montgelas) који ће касније постати премијер наполеоновске Баварске.

Супротно општеприхваћеном веровању, просветитељство (барем у свом главном току) ипак није имало револуционарне претезније. Имајући пред собом апсолутну монархију као већ дату чињеницу просветитељство се налази пред избором: или да покуша инструментализовати апсолутистичке монархије за сопствене циљеве, наиме за ширење врлине и разума, те да се нада слободи путем реформи; или да се директно бори против апсолутне монархије као главног непријатеља побољшања света, као деспотије и тираније, те да у овој или оној форми пропагира револуцију.<sup>141</sup> Већина просветитеља залагала се, барем у почетку за прву могућност. Међутим, чак и одани монархији просветитељи владара више не посматрају на средњовековни начин као краља по милости Божјој, него у оквиру уговорне теорије државе, односно према згодној формули Фридриха II, као првог слугу државе. Такође, колико год били нерасположени према *ancien régime* односно према незаснованим привилегијама аристократије и сталешком систему<sup>142</sup> филозофи XVIII века нису имали превише лепо мишљење ни о масама. Холбах (Holbach) изричито одбија револуционарна решења, те „изјављује да су такви лекови свагда грознији од болести против које су уперени. Глас ума није ни бунтовнички нити крволочан; реформе које предлаже јесу споре, али су зато

---

<sup>140</sup> Први списи о превратничкој делатности слободних зидара појавили су се још пре револуције, да би се иста аргументација понављала и касније. Према писању *Еудемоније*, револуција је производ деловања илумината, јакобинаца и *philosophes*, који су сви били део једне велике, међународне организације чији је циљ био рушење свих влада и ширење атеизма. Тако су се на истом послу нашли и Волтер и Робеспјер (Maximilien Robespierre) и Вајсхаупт и Книге, а у извесном смислу чак и Фридрих II. Наравно, реч је била о претеривањима и невероватним конструкцијама. Алузије на масонски утицај у револуцији налазе се и код Берка (Edmund Burke) када спомиње „овдашња тајна друштва која на неки начин учествују у вашим догађајима“. Едмунд Берк, *Размишљања о Револуцији у Француској*, Филип Вишњић, Београд, 2001, стр. 106.

<sup>141</sup> Schneiders, *Das Zeitalter der Aufklärung*, S. 9.

<sup>142</sup> Види: Kant, *Über den Gemeinspruch*, S. 82.

утолико боље осигуране.<sup>143</sup> Просветитељи траже поступне промене и реформе, а само из правог просветитељства може настати снага за превладавање зла. Тако Монтескје (Charles de Montesquieu) у *Предговору* за *О духу закона* пише:

„Није свеједно хоће ли народ бити просвећен. Предрасуде магистрата биле су испрва предрасуде нације. У доба неукости не сумња се ни у шта, чак ни када се чине највећа зла; у доба просвећености стрепи се чак и када се чине највећа добра. Опажају се старе заблуде и разабире како их исправити; али, увиђају се и заблуде у самом том исправљању. У зло се не дира ако има бојазни да ће се учинити још горе; у добро се не дира ако се сумња да ће бити боље. (...) Ако бих могао учинити да они који заповедају увећају своја знања о ономе што ваља да прописују, те да они који се покоравају нађу у томе ново задовољство, сматрао бих себе најсрећнијим међу смртницима.“<sup>144</sup>

У реформе, дакле, не треба безглаво срљати јер постоји опасност да се у исправљању старих крију нове заблуде. Тако је након Монтескјеа и Мозес Менделсон (Moses Mendelssohn) у свом тексту *О питању: шта значи просветлити* (*Ueber die Frage: Was heißt aufklären?*), исказује исту скепсу када говори о злоупотребама просветитељства. „Злоупотреба просветитељства, која слаби моралне осећаје, доводи до тврдоглавости, егоизма, ирелигиозности и анархији. Злоупотреба културе ствара обиље, дволичност, мекуштво, сујеверје и ропство.“<sup>145</sup> У том смислу Шнајдерс (Schneiders) закључује да се просветитељство више бринуло за ум и морал, него за слободу за све.<sup>146</sup> Волтер је, на пример, свакако веровао да је већина неизлечиво глупа и недорасла за демократију<sup>147</sup> и у том веровању није био усамљен.<sup>148</sup> Шилер је такође био више него сумњичав

---

<sup>143</sup> Према: Касирер, *Филозофија просветитељства*, стр. 331-332.

<sup>144</sup> Шарл де Монтескје, *О духу закона*, Завод за уџбенике, Београд, 2011, стр. 7.

<sup>145</sup> Moses Mendelssohn, “Ueber die Frage: Was heißt aufklären?” in: Norbert Hinske (Hrsg.), *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1981. S. 450.

<sup>146</sup> Schneiders, *Das Zeitalter der Aufklärung*, S. 9.

<sup>147</sup> Према: Исаија Берлин, *Против струје*, Заједница књижевника Панчева, Панчево, 1994, стр. 95-97; Радомир Лукић, *Историја политичких и правних теорија*, у: *Сабрана дела*, том IX, Завод за уџбенике и наставна средства, БИГЗ, Београд, 1995, стр. 457-459; Крстић, „Просверећност“, стр. 189-190.

<sup>148</sup> Његово мишљење дели и Ла Метри (Julien Offray de La Mettrie) када тврди да само мали број људи може и хоће да мисли. Сви остали су добровољни робови предрасуда и њима је могуће доћи до истине таман онолико колико и жабама да лете. Lamettrie, *Џовјек stroj*, у: Danilo Pejović (ur.), *Francuska prosvetiteljska filozofija*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1983, str. 255. Слично је мислио и Фридрих II. Према: Александар Молнар, *Расправа о просветитељству либерализму и национализму у Прусији, књига II, Апорије просвећеног апсолутизма Фридриха II*, Службени гласник, Институт за филозофију друштвену теорију, Београд, 2011, стр. 36.



према директној демократији, неограниченој моћи народа, која може бити насилна, својевољна и варварска. Ако је тако, онда се на основу демократских правила не може доћи до социјалне и политичке обнове засноване на принципима ума. Просветитељи заправо страхују од демократских начела, што је случај како са Шилером тако и са Кантом који настоји да јасно разлучи демократију од републике, при чему тврди да је демократија нужно деспотизам.<sup>149</sup> Још осамдесетих година XVIII века међу немачким просветитељима било је оних који су сматрали да владар има право да лаже и обмањује поданике за њихово добро. Чак и Форстер који ће касније постати најпознатији „немачки јакобинац“ 1792. године, страхује од демократског деспотизма, немајући поверења у необразовани и сирови народ који по његовом мишљењу уме само да бесни, али не и да створи себи нови устав. Тако он и три године након избијања Француске револуције остаје у основи веран просветитељском идеалу постепених реформи одозго, и не жели понављање француских грешака у Немачкој.<sup>150</sup> Тада је револуција за њега била само последња, изнуђена могућност. На овим позицијама стајаће и каснији немачки противници револуције (Хофман, Leopold Alois Hoffmann, *Еудемонија*) који ће по угледу на Карла Фридриха фон Мозера (Friedrich Karl von Moser) разликовати „право“ од „лажног“ просветитељства, тврдећи да истина понекад може бити штетна за народ, те да резултат њеног ширења не морају увек бити срећа и мудрост, него већа беда.<sup>151</sup>

Вођени духом скептицизма, просветитељи су, у питањима политике, пре свега заинтересовани за просветљење оних који заповедају. Ако филозофи већ не могу да постану владари, а владари филозофи, онда би барем краљеви требали да слушају филозофе. Када би владари били добро образовани они би владали по правилима разума и не би било тираније и самовоље, а просветитељи су ти који би у томе могли да им помогну, те се европски филозофи и препоручују за

---

<sup>149</sup> Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, S. 113-114.

<sup>150</sup> „Ја остајем при томе да Немачка није зрела за револуцију (...) Наш сирови, сироти, необразовани народ може само беснети, али не себе конституционализовати (...) Одозго надоле може се сада у Немачкој мирно и нежно припремити и извести тако лепо побољшање, могу се тако лепо, тако срећно из догађаја у Француској извући предности, без да се добра морају тако скупо платити. Француски вулкан могао би Немачку сачувати земљотреса (...)“ Georg Forster, „Briefe an den Buchhändler Voß in Berlin (21. 12. 1792)“ in: Claus Träger (Hrsg.) *Die Französische Revolution im Spiegel der Deutschen Literatur*, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975, S. 493.

<sup>151</sup> Epstein, *The Genesis of German Conservatism*, p. 536-543.

приватне учитеље младим европским принчевима. У том смислу су се залагали за везу између просветитељства и апослутизма, односно за апсолутизам реформи.<sup>152</sup> Ову везу и сарадњу између кнеза и учитеља, односно између апсолутизма и просветитељства теоријски ће разрадити Томазијус и Волф. „Кнез се брине за спољашњи мир друштва тиме што принудом спроводи право; учитељ се стара за човеков унутрашњи мир тиме што захтева придржавање моралних заповести које се не могу изнудити.“<sup>153</sup> Кант се надовезује на ову традицију када подвлачи да филозофи треба да саветују владаре, те да не треба очекивати да ће владари икада сами постати филозофи, односно да им саветничке услуге неће бити потребне.

„Није за очекивати да ће краљеви постати филозофи или филозофи краљеви, а није ни пожељно; јер посед власти неминовно квари слободно умно расуђивање. Али да краљеви и краљевски народи (они који сами собом владају по законима једнакости) не допусте да класа филозофа нестане или ућути, већ да их пусте да јавно говоре, то је обома потребно за осветљавање њиховог посла (...).“<sup>154</sup>

Сличан паралелизам опстајао је и код Волфа иако овај на једном месту спаја филозофа и краља у једаног просвећеног апсолутистичког владара *rex et philosophus absolute summus*, при чему је имао у виду младог пруског престолонаследника Фридриха.<sup>155</sup>

Ипак, временом ће просветитељи постати све нервознији и тражити све мање тактизирања, а све више корених и одлучних промена. Међутим, тек након избијања Француске револуције један део просветитеља дефинитивно ће дићи руке од идеје просвећивања владара. Ово не треба да чуди с обзиром да су реформе зависиле од добре воље и способности више или мање просвећеног владара. Уместо монархије, један део просветитеља залаже се сада за стварање некаквог облика демократске републике. То је, на пример, био случај са

---

<sup>152</sup> Тако је Волтер као дворски филозоф боравио код Фридриха II и Луја XV, Дидро је био на руском двору Катарине II, а Симон Линге у Аустрији код Јосифа II и Марије Терезије. Холбах је своју *Етократију* посветио благом краљу Лују XVI. Чак су и мањи кнежеви имали своје просветитељске саветнике, те је војводу од Виртенберга саветовао каснији „немачки јакобинац“ Шнајдер.

<sup>153</sup> Schneiders, *Das Zeitalter der Aufklärung*, S. 93.

<sup>154</sup> Kant, *Zum ewigen Frieden*, S. 132.

<sup>155</sup> Александар Молнар, *Расправа о просветитељству либерализму и национализму у Прусији, књига I, Игра светлости у разуму 18. века*, Службени гласник, Институт за филозофију друштвену теорију, Београд, 2011, стр. 111.

Еулогијем Шнајдером (Eulogius Schneider) који ће постати један од најватренијих немачких јакобинаца.<sup>156</sup>

С обзиром на нерасположење према масама и демократији, у главном току просветитељске мисли наклоност према народу у најбољем случају исказује се у настојању да се он васпита, а филозофија учини популарном, доступном и корисном народу.<sup>157</sup> Истине просветитељства не смеју остати скривене. Напротив, просветитељство не би било оно што јесте да не жели да шири своја знања и да их приближава људима. Мудрословље постаје световна мудрост. Другим речима, филозофија у време просветитељства постаје популарна и употребљива, филозофија за свет, врло често изражена у литерарној форми.<sup>158</sup>

Однос између филозофа просветитељства и европских дворова био је двосмеран. Не само да су просветитељи желели да просвећују владаре, него су и владари тражили услуге филозофа и научника како би повећали моћ својих држава. Можда европским владарима њихови филозофски саветници са својим разним предлозима и критикама нису били одвећ драги, али су им зато били потребни стручњаци и научници. Европски владари уверили су се у моћ научног знања и то не само на бојном пољу. Велике европске монархије су се, пише Дилтај, непосредно ставиле у службу науке и уљуђености као сигурни и снажни носиоци развоја.<sup>159</sup> Научни рад требао је нову, чвршћу организацију. У европским градовима стварају се академије, а научни рад добија не само државну подршку него и одређено усмерење. Академије су промовисале поделу рада, специјализацију и позитивна, егзактна и методична истраживања.<sup>160</sup> Као носиоци највећих истраживачких подухвата академије су биле отелотворење вере у

---

<sup>156</sup> Међутим, не треба испустити из вида да избијање револуције неке просветитеље или барем просветитељству блиске мислиоце, не само да није радикализовало, него их је одвратило од просветитељских идеала и приближило религијском мистицизму што је, на пример, био случај са Матијасом Клаудијусом, Карлом фон Екартхаузенем, а у извесној мери и са Карлом Лудвигом фон Халером.

<sup>157</sup> Остаци оваког става су видљиви и код Хердера који жели да филозофију учини корисном за народ. Ако филозофи поседују неко благо треба да га поделе са народом, али ако су бескорисни за државу њихове пећине треба разорити. Johann Gottfried von Herder, *How Philosophy Can Become More Universal and Useful for the Benefit of the People*, in: Michael N. Forster (ed.) *Philosophical Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 7.

<sup>158</sup> Schneiders, *Das Zeitalter der Aufklärung*, S. 15.

<sup>159</sup> Dilthey, *Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt*, S. 224.

<sup>160</sup> Ibidem, S. 225.

прогрес. Под утицајем просветитељских идеја европски владари спроводе бројне реформе, за чега су можда најбољи примери Фридрих II у Пруској и Јосиф II у Аустрији.

Међутим, као што смо већ поменули, просветитељство временом постаје све радикалније, неумереније и мање скептично, нарочито у Француској. Ако је Монтескје још увек могао да се суздржава од отворених напада на хришћанство, а Волтер и поред критике цркве и религијских догми још увек заступао природну религију, Дидро, Хелвеције (Claude Adrien Helvétius), Холбах и Ла Метри не прихватају више ни деистичког Бога. Они проповедају атеизам и материјализам. Одбацивање Бога морало је имати одјека и у политичкој сфери, јер они који су у питање довели небески ауторитет нису имали респекта ни према земаљском. Тако и просветитељска воља за променом и реформом друштвених институција постаје све обухватнија и шира. У оквиру француског просветитељства полако се јављају демократске, социјалистичке и утопистичке идеје. Меље (Jean Meslier), Морели (Étienne-Gabriel Morelly) и Мабли (Gabriel Bonnot de Mably) отворено се залажу за укидање приватне својине. Тако просветитељски жар временом прераста у револуционарни занос који ће на крају бити крунисан Француском револуцијом. „Мада је идеал просвећености била реформа, њена последица је била револуција.“<sup>161</sup> Како су се просветитељске идеје све више шириле тако се смањивала скепса и обазривост. На крају крајева и неки од најбитнијих представника француског просветитељства, као што је, на пример, био Кондорсе који је био члан Јакобинског клуба, узели су учешћа у револуцији. У немачким земљама то је био случај са бившим римокатоличким свештеником и професором Шнајдером. Иако то вероватно није била свесна намера просветитеља, њихове идеје послужиле су на крају као изговор за прогањање свештенства и револуционарни терор.

Иако је енглеско просветитељство у Европи играло одлучујућу улогу, те не може бити никакве сумње у то да је оно припремило пут читавом покрету у Европи већ

---

<sup>161</sup> Ђурић, *op. cit.*, стр. 307.

и стога што је оно већ доста рано остварило политичку победу<sup>162</sup>, просветитељство се у немачким земљама везује више за Француску. Будући да је од средине XVII века Француска неоспорно поседовала културну и политичку хегемонију у Европи, просветитељство је било мање или више француска ствар.<sup>163</sup> Ово не треба да чуди ако се има у виду да је Француска током XVIII века била најмногљуднија и најмоћнија држава у Европи, али и место интензивног интелектуалног живота. Стога, иако је просветитељство настало у троуглу Низоземска – Енглеска – Француска<sup>164</sup> и стајало под значајним утицајем Лока и Њутна, главни представници просветитељске филозофије били су Французи: Бејл, Монтескје, Даламбер, Волтер, Дидро, Кондорсе, Хелвечије, Холбах...<sup>165</sup> Са њиховом филозофијом на европске дворове продирао је и француска култура и француски језик. До половине XVIII века Француска је потпуно доминирала интелектуалним животом „европске републике“. Многи немачки просветитељи били су франкофили, што је и разумљиво с обзиром да просветитељске идеје у немачке земље стижу пре свега из Француске. Тако је рецимо Томазијус био убеђен у супериорност француске филозофије. Под утицајем француских гувернанти и француских учитеља Фридрих II је више волео да говори и пише на француском него на немачком. Тако је XVIII столеће било француско столеће у коме је француски дух доминирао Европом.

## 1.2. Карактеристике немачког просветитељства

Када се са опште слике просветитељства окренемо немачком просветитељству XVIII века видимо да и у немачким земљама долази до сличног интелектуалног

---

<sup>162</sup> Победа енглеског просветитељства поклапа се са победом револуције 1688-1689. године, превласт Лока (John Locke) и Њутна (Isaac Newton) је обележје епохе. Тако су већ у XVIII столећу вође торијеваца и вође виговаца мање или више сви просветитељи, и све политичке вође се воде просветитељским аргументима. Kurt Kluxen, „Die Auswirkungen der englischen Aufklärung auf Politik und Gessellschaft“, in: Hans-Joachim Schoeps (Hrsg.) *Zeitgeist der Aufklärung*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1972, S. 43-45.

<sup>163</sup> Georg Armstrong Kelly, *Idealism, Politics and History: Sources of Hegelian Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969, p. 76.

<sup>164</sup> Ото Ман (Otto Mann) каже да је просветитељство западни феномен француског и енглеског порекла. Otto Mann, *Weg und Irrweg des abendländischen Geistes*, Manutius Verlag, Heidelberg, 1997, S. 195.

<sup>165</sup> Ово ипак треба узети са резервом и само условно, будући да је духовно вођство Европе ипак прелазило са Француске на Енглеску. Истини за вољу, у Европи се још увек читало и писало на француском, али сада су Французи, под утицајем енглеских идеја и енглеских институција, критиковали стање у француској монархији. Монтескјеу и Волтеру није била узор Француска него Енглеска.

развоја као у Енглеској или другде на континенту. „Сличне идеје, вредности и културне институције настају у Немачкој отприлике у исто време као и другде. (...) Као доказ, можемо указати на Готфрида Лајбница, Самуела Пуфендорфа, Кристијана Томазијуса, Кристијана Волфа, Јохана Готшеда, Георга Лихтберга, Готлоба Лесинга и Мозеса Менделсона – од којих је сваки био фигура европске важности у границама историје просветитељства.“<sup>166</sup> Овој галерији ликова треба придружити и Фридриха II, који није био само апсолутистички монарх него и један од филозофа просветитељства, као и Канта који у извесној мери такође припада немачком просветитељству као човек који је истовремено представљао и потпуно остварење, али и његово превладавање. Много је теже одговорити на питање када су се просветитељске идеје заправо појавиле у немачким земљама, односно када су Немци ушли у „доба разума“.<sup>167</sup> Не сме се заборавити да је између Француске и Енглеске постојао близак контакт, иако је то понекад значило и конфликте, односно да је, без обзира на све, међу њима постојала богата културна размена, те да су многи француски просветитељи боравили у Енглеској и добро је познавали. Са своје стране, немачке земље нису биле интегрални део те културне размене.

Упркос томе што су основне тачке просветитељства свуда биле исте, просветитељски покрет се ипак разликовао од земље до земље. У Енглеској и Шкотској просветитељство је било више оријентисано на практична питања, док је француско просветитељство попримило радикалније црте.<sup>168</sup> Немачко

---

<sup>166</sup> Knudsen, *Justus Möser and the German Enlightenment*, p. 3.

<sup>167</sup> Beck, *Early German Philosophy: Kant and His Predecessors*, pp. 243-244. Ово примећује и Шнајдерс када каже да у Немачкој не постоји епохални, политички или религијски значајан датум који би се могао узети као почетак просветитељства. У питање би долазили најпре провинцијални академски догађаји, као спектакуларно увођење немачког језика на универзитету у Лајпцигу (1687). Тиме је започета реформа универзитета која је циљала на општу културну и друштвену реформу. Schneiders, *Das Zeitalter der Aufklärung*, S. 17. Такође, ваља запазити да Мозес Менделсон још 1784. године свој спис о просветитељству почиње констатацијом да су речи просветитељство, култура и образовање још увек нове придошлице у немачком језику. Mendelssohn, “Ueber die Frage: Was heißt aufklären?“, S. 444.

<sup>168</sup> Fritz Valjavec, *Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland 1770-1815*, Athenäum Verlag, Düsseldorf, 1978, S. 16. Наравно, ове разлике биле су познате и савременицима. Тако на пример Фридрих Шлегел сасвим јасно уочава разлике између енглеског и француског просветитељства. „Без обзира на многа слагања везано за прве принципе, чак иако су неретко енглески писци представљали извор из кога је религији и држави супротстављена француска странка црпела своје мисли, иста појава овде је доживела потпуни преокрет. (...) У Енглеској никада није дошло до једног општег моралног разарања као у Француској.“ Schlegel, *Vorlesungen über die neuere Geschichte*, S. 388.

просветитељство одударало је од покрета у Француској и Енглеској. Немачка филозофија била је одређена помоћу два фактора: позитивним односом према хришћанској религији и апсолутистичкој држави и институционалном везом са универзитетима.<sup>169</sup> Наиме, у Енглеској и Француској главни представници просветитељства углавном нису били универзитетски предавачи филозофије и често су имали ванфилозофска интересовања.<sup>170</sup> Код Немаца управо универзитети представљају расаднике просветитељских идеја и играју ону улогу коју у Француској и Енглеској играју салони односно клубови.<sup>171</sup> Поред тога, немачки просветитељи били су много веће ерудите од својих француских и енглеских колега. Многи од њих су били професори чији системи су били безнадежно апстрактни и далеки од Локовог трезвеног емпиризма.<sup>172</sup> Може се рећи да је немачко, просветитељство, уопште узето, било много више окренуто метафизици него што је то био случај са француским и енглеским.<sup>173</sup> Будући да су били професори филозофије или теологије, немачки просветитељи носили су и добре и лоше особине свог позива. На крају крајева, они су ипак били државни службеници који су писали своје књиге углавном као уџбенике за студенте или као полемичке списе којима су оспоравали учења својих колега. То је од њих захтевало методичност и систематичност, односно сувопарност.<sup>174</sup> У Немакој је просветитељство било научније него било где друго, али самим тим и склоније педантерији. Тако је на већини универзитета дуже или краће време негован дух педантерије и суве учености. Немачким професорима требало је доста времена да искораче из схоластичке традиције мишљења. Тако рецимо Волф, следећи Лајбница, нема симпатије према осудама схоластичког мишљења и рада, те се може рећи да схоластичка традиција наставља да живи у мишљењу овога, можда најважнијег филозофа немачког просветитељства.<sup>175</sup> Све до средине XVIII века у

---

<sup>169</sup> Schneiders, *Das Zeitalter der Aufklärung*, S. 89.

<sup>170</sup> Коплстон, *Историја филозофије*, стр. 10.

<sup>171</sup> Schneiders, *Das Zeitalter der Aufklärung*, S. 19.

<sup>172</sup> Reiss, *The Political Thought of the German Romantics*, p. 2, Beck, *Early German Philosophy*, p. 245.

<sup>173</sup> Ово је приметно већ Токвил (Alexis de Tocqueville) који пише да су немачки људи од пера били удаљени од политике и повучени у област чисте филозофије и лепе књижевности, док су се Французи без престанка бавили стварима које су стајале у вези са владавином. Алексис де Токвил, *Стари режим и револуција*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Нови Сад, Сремски Карловци, 1994, стр. 145.

<sup>174</sup> Schneiders, *Das Zeitalter der Aufklärung*, S. 90.

<sup>175</sup> Коплстон, *op. cit.*, стр. 94-95.

учењачком дискурсу у Немачкој доминирао је латински језик.<sup>176</sup> Тако је Томазијус био први који је држао предавања на немачком језику, док је Волф своја дела писао и на немачком и на латинском.<sup>177</sup> Нешто касније ће се међу Немцима појавити такозвани „популарни филозофи“ који ће радити на популаризовању просветитељских идеја из Француске, Енглеске и Низоземске и који ће, мање-више, бити еклектици без неког посебног филозофског система. Такође, нећемо погрешити ако кажемо да је немачким професорима недостајало практичних знања о политици. За разлику од једног Волтера или Хјума (David Hume), немачки просветитељи нити су се кретали у близини владара и дворских министара нити су сами учествовали у практичној политици.<sup>178</sup> Неки од њих нису чак ни много путовали, те су остали посвећени свом универзитету и својим студентима. Самим тим, међу немачким просветитељима политика није заузимала оно место које је имала међу француским просветитељима, на пример код Волтера или Монтескјеа, који су се страсно занимали за политику. Чак и када су се бавили политичким питањима немачки просветитељи су то радили на свој теоријски, апстрактан, неемпиријски и непрагматичан начин, за разлику од својих француских и још више енглеских колега.

Главна разлика, међутим, није лежала у домену онога што је немачко просветитељство заступало, него оног што није заступало. Немачки просветитељи веровали су у снагу ума, правилну употребу аналитичког метода, могућност овладавања природом и стални духовни прогрес. Још од Томазијуса тврдили су да филозофија не треба бити слушкиња теологије него средство напретка. С тим у вези тражили су слободу истраживања и подучавања. Такође, немачки просветитељи стајали су у традицији природног права, заступали верску

---

<sup>176</sup> Knudsen, *io. cit.*, pp. 5-6, Beck, *op. cit.*, p. 245.

<sup>177</sup> Наравно, и међу Немцима је било изузетака од правила. Фридрих је свакако био филозоф просветитељства, али и човек умешан у практичну политику, није био универзитетски професор нити је створио некакав свеобухватни метафизички систем. Штавише, Фридрих се подсмевао немачким професорима и њиховом знању. Изузетак је у извесној мери био и Томазијус који се опредељивао против свих система и заступао еклектицизам. Ипак, међу Немцима било је много више оних који су потврђивали правило, што је случај са Волфом, који је представљао доминантну фигуру немачког просветитељства. Такође, многе од ових особина препознајемо и код Канта.

<sup>178</sup> Адам Милер каже да је расцеп између теоретичара државе и практичара у Немачкој у којој се влада иза затворених врата много већи него у Енглеској. Теоретичари су сањалице који своје од стварности удаљене концепте заснивају само на духу и уму, док се физичка потреба и искуствена мудрост практичара претворила у педантерију. Adam Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, Naube & Spener, Berlin, 1936, S. 12-13, 15.



толеранцију и природну религију, посматрали државу из перспективе уговорне теорије... У том смислу просветитељство у немачким земљама не разликује се од покрета у Европи. Међутим, разлика у односу на француско просветитељство је у томе да су немачки просветитељи били много мање радикални од својих француских колега.<sup>179</sup> Иако је и међу њима, ту и тамо, било радикалних елемената (то је на пример случај са Адамом Вајсхауптом и редом илумината) немачко просветитељство ипак није отишло у материјализам, атеизам, непријатељство према хришћанству<sup>180</sup>, радикални републиканизам или утопијски социјализам (Морели). Чак и након избијања револуције берлински просветитељи су остали верни просвећеном апсолутизму какав је постојао у Фридрихово време.

Такође, насупротив енглеском путу у конституционализам, рано немачко просветитељство је било чврсто повезано са просвећеним апсолутизмом. Како пише Бек, „Било је мање слободе него у Енглеској, али и мање спремности да се због тога жали него у Француској.“<sup>181</sup> У својим метафизичким системима немачки просветитељи су, истина, умели да оду прилично далеко у истицању принципа на којима би држава и право требало да буду засновани. Међутим, они су остварење тих принципа у пракси остављали кнезовима и њиховој државничкој мудрости.<sup>182</sup> Чак и када су тражили извесне реформе, немачки просветитељи су, за разлику од француских и енглеских колега, били спремнији за компромис са социјалним и политичким поретком, односно „они нису одлучно стајали на антифеудалним и антиапсолутистичким позицијама.“<sup>183</sup> Тако је на пример Волф још увек могао да

---

<sup>179</sup> Да је просветитељство у Немачкој било умереније и блаже од оног у Француској било је јасно и савременицима, на пример Фридриху Шлегелу. Friedrich Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, in: Ernst Behler (Hgs.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 7, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1966, S. 500.

<sup>180</sup> Коплстон, *op. cit.*, стр. 90. Због конфесионалне подељености Немачке и искуства крвавог међурелигијског сукоба било је мало разлога за радикалну критику религије, али и много разлога за уздржавање од такве критике. Немачки просветитељи уопште су се изјашњавали за „умно“ хришћанство и на тој основи су многи теолози били ангажовани као просветитељи. Schneiders, *Das Zeitalter der Aufklärung*, S. 86.

<sup>181</sup> Beck, *op. cit.*, p. 247.

<sup>182</sup> Као добар пример могао би да нам послужи Кант. Он у свом спису *О општој изреци: То би у теорији могло бити исправно, али не вреди у пракси* пише да држава треба да почива на начелима слободе, једнакости и самосталности сваког члана друштва. И док би се одатле могле очекавати револуционарне консеквенце, Кант ипак у истом спису одриче право на револуцију. Уместо ње Кант се ослања на моћ просвећивања и јавности.

<sup>183</sup> Попов, *Грађанска Европа*, стр. 134.

оправдава ропство и мучење<sup>184</sup>, а модел очекивања промена одозго може се пратити све до Канта. Немачки просветитељи су само изузетно били слободни писци, они су углавном универзитетски професори, лојални државни службеници, који су били спремни за критичко-кооперативни однос према цркви и држави.<sup>185</sup> Тако је Томазијус на пример критиковао радикалну жељу за реформама и далекосежне промене препуштао само кнезу и Богу, саветујући да се сви проблеми превладавају трпељивошћу.<sup>186</sup> Заправо, за разлику од Енглеске и Француске у немачким земљама успостављен је чвршћи и дуготрајнији савез између просветитељства и апсолутизма, што се делом може објаснити чињеницом што су немачки просветитељи углавном били државни службеници. Тај савез је почео да лабави тек од средине XVIII столећа, али се у многим сферама одржао и након избијања Француске револуције.<sup>187</sup> Због оваквог свог става немачко просветитељство је често оптуживано за аполитичност, што ипак никако не стоји.<sup>188</sup> У том смислу Кнудсен као главно обележје немачког просветитељства XVIII столећа види патернализам<sup>189</sup> који је доминирао немачким схватањима државе још од средине XVII столећа. То значи да је задатак владара промовисање опште користи, добра, среће и врлине поданика како у духовним тако и у земаљским стварима. Владалац није апсолутан, него мора следити природни закон, односно Божје послање које га је поставило на трон. „Закон природе захтева да кнез успостави побожно, праведно и срећно друштво на Земљи. Ову доктрину канонизовао је В. Л. Зекендорф у својој утицаној *Немачкој кнежевини*,

---

<sup>184</sup> Beck, *op. cit.*, p. 261.

<sup>185</sup> Schneiders, *Das Zeitalter der Aufklärung*, S. 90.

<sup>186</sup> Werner Schneiders, „Vernunft und Freiheit, Christian Thomasius als Aufklärer“ in: Frank Grunert (Hrsg.) *Philosophie der Aufklärung – Aufklärung der Philosophie*, Gesammelte Studien, Duncker & Humblot, Berlin 2005, S. 210.

<sup>187</sup> Schneiders, *Das Zeitalter der Aufklärung*, S. 114. Ваљавац указује на 1788. годину као тачку разлаза између просветитељства и апсолутизма у Пруској, будући да се краљ једним едиктом поново почео мешати у ствари вере, односно у целокупан интелектуални живот земље. Ову годину међутим треба узети само условно чак и у случају Пруске. Valjavec, „Die Entstehung des europäischen Konservativismus“, S. 153.

<sup>188</sup> Такву оптужбу износи на пример Арис. Aris, *op. cit.*, pp. 27-28, 37. У извесном смислу на овом трагу био је и Фридрих Шлегел када је писао да је беспомоћност и безначајност малих немачких државица имала за последицу равнодушност према држави и уопште јавном животу. Зато се у науци немачки дух бавио најудаљенијим и најапстрактнијим предметима. Schlegel, *Vorlesungen über die neuere Geschichte*, S. 385.

<sup>189</sup> Према Келију, немачко просветитељство било је патерналистичко, аутократско и космополитиско. Kelly, *Idealism, Politics and History: Sources of Hegelian Thought*, p. 76. Међутим, то би онда значило да Кант, који је декларисани непријатељ патернализма, више није просветитељ.

која је обезбедила велики део идеологије просветљених владара ситних држава.<sup>190</sup> Према овој концепцији опште добро тумачи се преко идеје људског савршенства, односно усавршавања, те је стога изузетно широко дефинисано. Ако држава треба да служи човеку и помаже његовом усавршавању она се мора мешати и у све сфере човековог живота. Тако у надлежности државе спадају трговина и индустрија, контрола цена, цензура, брига о приливу странаца и сразмерном расту становништва, одгој и образовање поданика, питања култа и управљања црквом, борба против лењости и расипништва, прогањање атеиста и неморалних... Зекендорфове (Veit Ludwig von Seckendorff) идеје биле су широко прихваћене међу немачким просветитељима, те додатно прерађене у системима Томазијуса и Волфа кроз њихово залагање за неку врсту полицијске државе благостања, затим код бечких камералиста, у политичким списима Фридриха II, остајући актуелне и након избијања Француске револуције у кругу око берлинских просветитеља. Док се у Енглеској и Француској под утицајем Лока и Монтескјеа просветитељство брже развијало у смеру либерализма, у немачким земљама такве идеје су у много дужем периоду, постепено и уз доста муке добијале на значају.

Пример савеза између просветитељства и апсолутизма у немачким земљама представљају и два позната владара чија имена су постала синоними за просвећени апсолутизам и реформску политику – Фридрих II у Пруској и Јосиф II у Аустрији. Фридрих, који је био можда најобразованији владар свога доба, спровео је у Пруској значајне административне, војне и политичке реформе које су укључивале централизацију државе, одузимање моћи феудалном племству и њихово подвргавање држави, увођење непристрасног правосуђа, поштовање слободе савести, ширење образовања те реорганизацију Пруске академије. Како Ритер (Gerhard Ritter) пише, Пруска је тада била центар западноевропског просветитељства у Немачкој и тамо је, насупротив Француској, читав државни и црквени апарат стајао на располагању просветитељству и просветљавању.<sup>191</sup> Због своје политике овај „Соломон са севера“, како су га звали у просветитељским круговима, представља једног од најпознатијих просвећених апсолутиста и

---

<sup>190</sup> Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 16.

<sup>191</sup> Gerhard Ritter, *Europa und die deutsche Frage*, Münchner Verlag, München, 1948, S. 29.

доброхотних владара, а његова владавина идеал епохе просветитељства. Фридрихов модел владања бива пожељнији када се упореди са начиним на који су владали други немачки и европски владари који нису били ништа мање апсолутисти, али су били далеко необразованији од њега и много више заинтересовани за уживање у моћи и богатству него за опште добро и напредак своје државе. Зато не треба да чуди дивљење према Фридриху које се среће у просветитељским круговима. Тако на пример Клопшток пише оду Фридриху, а о њему су лепо говорили и либерали попут Хумболта (Wilhelm von Humboldt)<sup>192</sup> и Канта који каже:

„У том погледу, ово је доба просветитељства или век *Фридриха*. Кнез, који није нашао недостојним да каже да сматра својом *дужношћу* људима у религиозним стварима не прописује ништа, већ да им у томе оставља пуну слободу, одбијајући сам од себе поносно име *толеранције*, тај кнез је просвећен, и заслужује да од захвалног света и будућих нараштаја буде слављен, као онај који је, барем од владе, први пут ослободио људски род од незрелости и свакоме допустио да се у свему што је ствар савести служи својим властитим умом.“<sup>193</sup>

Са сигурношћу се може рећи да су Фридрихове реформе и његова интервенционистичка политика показали значајне успехе. Он је увео ред у јавне финансије, подигао обим трговине и индустрије, подстицао пољопривреду, створио снажну армију (можда најснажнију у Европи), проширио територије и наставио колонизацију слабо насељених територија. У једном морално проблематичном, али успешном рату не само да је заузео богату Шлезију, него је Пруској подигао међународни углед и од ње направио силу у рангу Аустрије.<sup>194</sup>

---

<sup>192</sup> Вилхелм фон Хумболт, *Идеје за покушај одређивања граница делотворности државе*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, 1991, стр. 8. Како пише Алксандар Молнар, Хумболт не именује Фридриха, али је свакако мислио на њега када је писао о владоцу који раскида окове и сам дарује слободу не сматрајући тај посао плодом своје милостиве доброте, него испуњењем неопходне дужности. Молнар, *Расправа о просветитељству либерализму и национализму у Прусији, књига I, Игра светлости у разуму 18. века*, стр. 119.

<sup>193</sup> Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, S. 6-7. Може се поставити питање, како то да је Кант, који је презирао сваки патернализам и свако „усређивање“ народа сматрао деспотизмом, могао хвалити једног апсолутисту и усређитеља какав је био Фридрих. Одговор на ово питање крије се у горенаведеном цитату. Наиме, Кант Фридриха не хвали због његове патерналистичке политике, већ управо зато што је допустио слободу штампе и у религиозним стварима одустао од усређивања популације остављајући свакоме слободу да се по том питању опредељује по сопственој савести. У том смислу Фридрих је за Канта владар који људе ослобађа од незрелости, те заслужује да се назове просвећеним.

<sup>194</sup> Фридрих је од Пруске направио једну од пет најјачих држава у Европи, а у Седмогодишњем рату успео је да победи здружене снаге Русије, Аустрије, Француске и Шведске.

Такође, укинуо је мучење и смртну казну, осим за одређена посебно тешка дела. Савременицима је био занимљив и зато што је просветитељство успео да споји са владавином чврсте руке, те да се у томе покаже успешним.<sup>195</sup> Мото његове владавине био је „гунђај колико хоћеш, али се покоравај.“ Гунђање Фридриху сасвим сигурно није пријало, али је оно ипак значило какву-такву слободу мисли и савести, будући да овај краљ није имао намеру да се меша у верски живот и мишљење својих поданика. Све док су слушали власт, Пруси су имали право да расправљају о чему год хоће. Такође, Фридрих је био спреман да толерише и критике на рачун своје владавине. Поред тога, нећемо погрешити ако кажемо да је Пруска у време Фридриха била на путу да постане модерна, правна држава<sup>196</sup>, а пруски апсолутизам био је најмање арбитран. Њихова бирократија била је позната као ефикасна и некорумпирана, а себе је схватала као снагу која спроводи закон и ради за опште добро, а не као инструмент краљеве воље. Сви поданици, укључујући и племство били су једнаки пред судом, у грађанским споровима краљ је био странка, као и свака друга, а дешавало се и да изгуби спор.<sup>197</sup> Може се рећи да је према стандардима времена пруско правосуђе било можда најнезависније у Европи, а у време Фридрихове владавине почео је рад на правној унификацији земље. Да би спровео своје обухватне реформе Фридрих се ослањао на странце, пре свега Французе који су контролисали многе гране администрације. Успех Фридрихових реформи навео је и друге немачке кнежеве да мање или више покушавају да имитирају његов стил владавине.

У Аустрији након сламања отпора племства апсолутистички систем учвршћује се у време Марије Терезије и њеног сина Јосифа II. Њих двоје су такође били носиоци великих реформи у области војске, привреде, администрације, судства, просвете, здравства, као и у религијским стварима. Тим реформа су „ограничена права и привилегија племства, тиме што је административно-судска власт, коју је

---

<sup>195</sup> Интересантан пример споја владавине чврсте руке и просветитељства је и Фридрихово увођење кромпира у немачку исхрану. Будући да је сматрао да је кромпир једноставан за гајење, те да би могао бити корисна намирница сиромашним поданицима, Фридрих је једноставно декретом наредио да житељи Пруске морају да гаје и једу ову биљку која је до тада била непозната у Прусској.

<sup>196</sup> Детаљније о овоме: Detlef Merten, *Rechtsstaatliche Anfänge im Zeitalter Friedrichs des Großen*, Duncker & Humblot, Berlin, 2012.

<sup>197</sup> Грубачић, *op. cit.*, стр. 226. Исти аутор препричава како је министар правде Фон Минхаузен одбио краљев налог да измени једну судску одлуку.

аристократија држала у својим рукама, подвргнута строгој контроли државе. Смањена су права сталешких скупштина и локалне аутономије, извршена је висока мера унификације управно-судских институција, уведен нови порески систем, донети су Царски прописи (урбари) о регулацији односа између феудалаца и кметова, предузето је много мера на унапређењу производње, нарочито пољопривреде.<sup>198</sup> Тако је за тек неколико година извршен прелаз од старе сталешке државе ка модерној, централистичкој управи. Јосиф, који се угледао на Фридриха, у својим реформама отишао је даље од мајке. Он је укинуо личну зависност кметова од феудалаца, издао *Патент о верској толеранцији*, те предузео низ корака ка још већој централизацији и унификацији. Његов циљ била је држава у којој више неће бити аутономије и самоуправе сталежа. Такође, Јосиф је водио сразмерно либералну политику која се тицала слободе штампе. Међутим, у свом реформском раду Јосиф није био успешан онолико колико је био Фридрих. Па ипак, Јосифу као великом реформатору и просвећеном владару дивили су се многи просветитељи, на пример поменути Шнајдер, па чак и млади Новалис, док су га са друге стране критиковали Јакоби и доцније Брандес.<sup>199</sup>

Када говоримо о немачком просветитељству, односно о његовој повезаности са апсолутизмом, треба имати у виду да Немачка у XVII односно XVIII столећу не постоји као држава.

„По Вестфалском миру, државни кнежеви у Немачкој стекли су готово потпуни суверенитет, док је царска власт постала више симболична и репрезентативна него стварна. (...) Тако је Немачко Царство постало политички расцепкано у још већој мери него што је то било пре 1618. године. Оно се састојало из око 300 суверених и полусуверених држава и државица и око 1000 патуљастих црквених или световних сењерија. (...) У насталој конфедерацији Царства самосталност ових

---

<sup>198</sup> Попов, *op. cit.*, стр. 132-133.

<sup>199</sup> За Јакобија Јосифова владавина представља терор разума и претечу Робеспјеровог теорора. Према: Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, р. 138. Мезер је такође видео сличност између Фридрихове жеље да се све униформише и исте такве жеље код француских револуционара. Брандес ће у својим *Размишљањима о духу времена у Немачкој у последњим деценијама прошлог века (Betrachtungen über den Zeitgeist in Deutschland: In den letzten Decennien des vorigen Jahrhunderts)*, такође критиковати грозничаве, преурађене и бирократске реформске подухвате просвећених апсолутиста, а посебно Јосифа II. Ово мишљење прихватиће романтичари, као и Савињи.

кнежевина била је толика да су оне стекле право на самостално вођење властите спољне политике и закључивање самосталних међудржавних уговора.<sup>200</sup>

У неким државама које су припадале Царству владали су странци, као на пример у војводству Брауншвајг-Линебург где је управљао енглески краљ или Холштајну који је био посед данског краља. Тиме су заправо страни владари истовремено били и немачки кнезови. Структуру је додатно компликовала чињеница што су аустријски и пруски краљ владали и територијама које нису улазиле у састав Царства (Угарска, Источна Пруска). Такође, никада није било могуће рећи који град је представљао центар Царства. Пре XVIII века Царство је променило више градова који су фигурирали као резиденције, крунски или главни градови. Доцније, Беч је више представљао центар Аустрије него Царства као целине, Рајхстаг је био смештен у Регензбургу, апелациони суд у Вецлару, а стари град за крунисање био је Франкфурт. Цар, кога је бирала колегија кнезова изборника, није владао сам, него заједно са Рајхстагом у Регензбургу (Империјална дијета). Међутим, ово тело већ у XVIII столећу није имало већег политичког значаја, па ипак је упркос томе представљало какву такву спону међу царским сталежима. Одлуке Рајхстага, царског суда, као и одлуке самих царева постајле су све мање обавезујуће за немачке кнезове. Само у ретким случајевима цар је могао успешно деловати против непослушних кнезова. Са друге стране, кнезови се не устручавају да склапају савезе са страним државама против сопственог Царства.<sup>201</sup> Међу немачким државама као најснажније издвајају се Пруска и Аустрија, при чему од XVIII века Пруска све снажније доводи у питање аустријску доминацију у оквиру Царства, покушавајући на сваки начин да на рачун свог конкурента прибави што више моћи и утицаја, посебно у време Фридриха II. Такође, ни једна ни друга нису много марили за интересе Царства као целине, него су у њему виделе само средство за остварење сопствених интереса, што је уосталом важило и за средње државе, на пример Баварску. Ако не раније, од средине XVIII века чак је и сам цар водио бригу о моћи и престижу династије Хабзбурга више него о Царству. Са

---

<sup>200</sup> Попов, *op. cit.*, стр. 129-130.

<sup>201</sup> Истина, према одредбама уговора о миру из Оснабрика, кнезови нису имали право на акцију против цара и царства, али се убрзо показало да се тај члан могао широко тумачити, чиме су фактички широко отворена врата кнежевској самовољи. Hans-Christof Kraus, *Das Ende des alten Deutschland, Krise und Auflösung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation 1806*, Duncker & Humblit, Berlin, 2007, S. 15.

друге стране, и кнезови мањих немачких државица са мање или више успеха настоје да опонашају стил владавине просвећених апсолутиста. Ситни владари градили су дворце по угледу на Версај и на те дворе позивали глумце и певаче из Француске и Италије, те држали раскошно одевену, али неефикасну стајаћу војску. Негде, као у Бадену или Вајмару владали су мање-више мудри и добронамерни, „просвећени“ кнежеви, али на другим местима на сцени је био чист деспотизам, без имало просветљења.<sup>202</sup> Све у свему, може се рећи да је у немачким земљама постојала напетост између мање или више модерно органозованих територијалних држава са једне стране, и традиционалне структуре Царства са друге.

Дакле, у оно време не постоји ни политичко, религијско, нити привредно немачко јединство. У најбољем случају можемо говорити о културном јединству немачког језичког простора. Међутим, ни ово језичко јединство не треба пренаглашавати, будући да је на универзитетима дуго времена владао латински, а на дворовима француски језик.<sup>203</sup> Оваква политичка и културна почетна позиција – чињеница да у немачким земљама није постојало једно тежиште интелектуалног, културног и политичког живота нације, није постојала једна метропола, централна влада<sup>204</sup>, односно урбани центар као што су то били Лондон, Амстердам или Париз<sup>205</sup> – умногоме је одредила карактеристике немачког просветитељства. Раштркани по разним универзитетима, немачки просветитељи релативно дуго нису могли да се срећу по салонима или да формирају удружења. Све што су имали на располагању било је дописивање или повремене сусрети са образованим суграђанима. Такође, нису постојале ни тајне штампарије, нити довољно широка публика која би за ту врсту „опасне“ литературе била заинтересована. У моменту када се немачко просветитељство формирало, његови представници били су прилично зависни од

---

<sup>202</sup> До којих размера је ишла кнежевска самовоља сведочи податак да су поједини немачки владари продавали своје поданике страним државама као војнике како би финансирани свој раскошни животни стил. Aris, *op. cit.*, p. 28, 30. Kelly, *Idealism, Politics and History*, p. 76.

<sup>203</sup> Тек постепено ће током XVIII столећа латински бити потиснут са универзитета, те ће се из овог језичког јединства изродити католички и протестантски културни простор, односно јединствени немачки културни простор, са два различита тежишта. Schneiders, *Das Zeitalter der Aufklärung*, S. 88.

<sup>204</sup> Веck, *op. cit.*, p. 246.

<sup>205</sup> Чак 1800. године у Пруској су постојала само три града са преко 50.000 становника. Примера ради, Берлин је имао свега 100.000 када је у Лондону живело око 700.000. Aris, *op. cit.*, p. 31.



кнезова у малим немачким државама и међусобно мање-више изоловани.<sup>206</sup> То је дакле још један од разлога зашто је немачко просветитељство било умереније и мање радикално од француског, односно зашто је, уопште узев, било склоније савезу са апсолутистичком државом. У сваком случају, у таквим околностима стварање немачке политичке јавности је у знатној мери онемогућено, те самим тим нису постојале ни политичке партије, односно политичке идеологије у данашњем смислу речи.<sup>207</sup> Са друге стране ова расцепканост у немачким земљама значила је и да цензура није била једнако строга у свим државицама. Неке територије којима је владао краљ Пруске, на пример Источна Пруска, нису припадале Царству и на њих нису односиле ни царске забране, те су се тамо могле штампати књиге које су у остатку Царства биле забрањене. Тако су немачки писци били принуђени да мењају место боравка, да пишу под псеудонимом или да своје списе издају тамо где цензори нису били сувише ревносни.<sup>208</sup> Једно такво

---

<sup>206</sup> Knudsen, *op. cit.*, pp. 4-5, 11-19.

<sup>207</sup> Када кажемо да нису постојале партије то не значи да нису постојали кругови пријатеља и политичких истомишљеника. Истина, формалне организације није било, али писци су били свесни својих међусобних сличности и разлика и постојале су различите групе као што је случај са јенским или берлинским романтичарима, хановерском школом или писцима окупљеним око часописа *Еудемонија*. Такође, крајем XVIII столећа формирали су се и у немачким земљама различити клубови и друштва који су одржавали редовне састанке на којима су познати популарни филозофи држали предавања и где се дискутовало на различите теме. Пример једног таквог клуба је берлинско Друштво средом (Mittwochgesellschaft) у коме су се просветитељи и популарни филозофи сретали да разговарају о политичким и филозофским питањима. Чланови овог утицајног друштва били су и високи пруски чиновници, као на пример Карл Готлиб Сварец (Carl Gottlieb Svarez), Кристијан Вилхелм Дом (Christian Wilhelm von Dohm), те познати писци Мозес Менделсон, Фридрих Николај (Friedrich Nicolai), Јохан Јакоб Енгел (Johann Jakob Engel)... У политичком смислу Друштво средом било је блиско политици Фридриха II и његовог министра образовања Карла Абрахама фон Цедлица (Karl Abraham von Zedlitz). Крајем века популарна састајалишта берлинских писаца и мислилаца, међу којима су били и романтичари (Фридрих Шлегел, Шлајермахер, али и Генц, браћа Хумболт и Жан Паул) били су салони Рахеле Левин (Rahel Levin) и Хенријете Херц (Henriette Herz). Нешто касније (1811) формираће се и конзервативно, Хришћанско-немачко стоно друштво (Christlich-deutsche Tischgesellschaft) чији су чланови, између осталих, били и романтичари Адам Милер, Ахим фон Арним, Клемас Брентано, Фридрих Шлајермахер, Хајнрих Клајст, али и Фихте, Савињи и Клаузевиц (Carl von Clausewitz). Чланови овог друштва били су поред романтичара и утицајни службеници, правници, официри и аристократе, од којих ће неки касније у време владавине Фридриха Вилхелма IV постати министри (Савињи министар законодавства, министар културе Ајнхорн (Friedrich Eichhorn), гувернер Берлина те министар председник и министар рата Фуел (Ernst von Puel), краљев саветник Леополд Герлах (Leopold von Gerlach). Друштву су били блиски и Леополдова браћа Вилхелм (Wilhelm) и Ернст Лудвиг (Ernst Ludwig) Герлах, Марвиц (Friedrich August Ludwig von der Marwitz), Шинкел (Karl Friedrich Schinkel) и Де Ла Мот Фуке (Friedrich de la Motte Fouqué). Ипак, друштво није било дуга века и расформирано је 1813. године када се већина његових чланова активно укључила у борбу против Наполеона. Kroll, *Friedrich Wilhelm IV*, S. 23.

<sup>208</sup> Шлецер (August Ludwig von Schlözer), не без изверног претеривања, у време Француске револуције пише да немачки писци имају више слободе него у многим другим земљама, те да нигде није забрањено уношење страних новина, нити постоји забрана да се о неким темама пише...

место где је захваљујући либералном краљу опстајала слобода штампе био је Гетинген. Управо је Универзитет у Гетингену играо велику улогу у настанку либерализма међу Немцима у XVIII столећу.<sup>209</sup> Када је у питању политичка мисао Немци су пре свега зависни о енглеских и француских извора.

Имајући у виду ову немачку расцепканост и недостатак великих урбаних центара, многи писци су склони да говоре о немачкој провинцијалности, што је случају и са Берлином који је сувише оштар када каже да су Немци у XVII и XVIII столећу насељавали заосталу област.

„Ако погледамо Немачку седамнаестог и раног осамнаестог века, онда је, из било којег разлога, са изузетком једне велике фигуре, Лајбница, који је сигурно био филозоф светских размера, веома тешко наћи било ког Немца тог времена који је значајно утицао на светску мисао и уметност, нарочито крајем седамнаестог века. (...) Њен дух је у великој мери био поражен, а резултат тога био је да је немачка култура постала провинцијализована, покидана на мала конзервативна провинцијска дворишта. Није постојао Париз, није постојао центар, живот, понос, осећај развоја, динамике и моћи.“<sup>210</sup>

Берлин није усмањен у оваквим оценама. Тако на пример млади Енгелс (Friedrich Engels) даје још суморнију слику Немачке на крају XVIII столећа.<sup>211</sup> Па ипак ово опште место не одговара сасвим стању ствари. Берлина можда најбоље демантује пример Кристијана Волфа, главне фигуре немачког просветитељства који се надовезао на Лајбница и немачком филозофијом суверено владао све до појаве

---

August Ludwig von Schlözer, „Französische Revolution“ in: Claus Träger (Hrsg.) *Die Französische Revolution im Spiegel der Deutschen Literatur*, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975, S. 944.

<sup>209</sup> Adam Müller, „Ueber die Ausbildung der politischen Ansichten in Deutschland in der letzten Hälfte des 18ten Jahrhunderts“ in: Rudolf Kohler (Hrsg.), Adam Müller, *Schriften zur Staatsphilosophie*, Theatiner Verlag, München, 1923, S. 138.

<sup>210</sup> Берлин, *Корени романтизма*, стр. 49-50.

<sup>211</sup> „Такво је било стање Немачке при крају прошлог столећа. Читава земља била је жива маса трулежи и одвратне пропасти. Нико се није осећао добро. (...) Нема образовања, нема средства којим би се деловало на свет маса, нема слободе штампе, нема заједничког духа, нити развијене трговине са другим земљама – ништа осим простаклука и себичности – један зловни, пузећи, бедни ситничарски дух испуњавао је народ (...) Једина нада у побољшање виђена је у литератури“ (Friedrich Engels, „Deutsche Zustände: Brief I“ in: Karl Marx, Friedrich Engels, *Wereke*, Band 2, Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz Verlag, Berlin, 1962, S. 566-567). Енгелсове погледе на стање царста у главним цртама дели и Чедомир Попов, посебно његов ироничан однос према расправама у Рајхстагу. На истом трагу је и Тадић који, позивајући се на Маркса, каже да су Немци у политици само *мислили* оно што су други велики народи Европе *чини*. Раскорак између филозофске и поетске висине и друштвено-историјске заосталости био је исувише велики, јер је у то време у немачкој прелазак из *сталешког* у *класно* друштво био тек у повоју. У том смислу Тадић разликује француски средњи сталеж од немачког, малограђанског. Тадић, *Традиција, легитимитет и револуција*, стр. 91.

Канта. Ако нам се из данашње перспективе Волфова филозофија чини незанимљивом у оно време то није био случај, а његова дела су преведена на све културне језике оног времена.<sup>212</sup> Слично се може рећи и за Пуфендорфа (Samuel von Pufendorf) који је такође био један од најпознатијих филозофа Европе свога времена. Нема сумње да су се након Тридесетогодишњег рата подељене и опустошене немачке земље налазиле у доста лошем стању. Међутим, до половине XVIII столећа стање се знатно поправило. Иако у Немачкој није постојао Париз, постојали су различити центри: Берлин, Дрезден, Беч, градови на мору и нешто мањи градови у унутрашњости, а свуда је пулсирао духовни живот провинцијске посебности.<sup>213</sup> Сваки од ових центара био је под различитим спољним утицајима и развијао духовни живот у сопственом смеру.<sup>214</sup> Тако је на пример Гетинген захваљујући владарским везама са Енглеском<sup>215</sup> стајао под огромним утицајем енглеских идеја и енглеске науке. Фридрих Николај пише да баш захваљујући немачком урбаном плурализму и чињеници да није постојао један културни и интелектуални центар није дошло ни до интелектуалне тираније и доминације једног центра који би усисавао енергије провинције. Захваљујући томе ниво просвећености међу Немцима је био виши.<sup>216</sup> Николај је вероватно у праву, јер на крају крајева Кант је предавао у релативно забаченом Кенигзбергу, где је живео и један од најважнијих критичара просветитељства, Хаман, док су Гете, Шилер, Жан Паул и Хердер велики део живота провели у такође невеликом Вајмару. Чак

---

<sup>212</sup> Шепс пише да је Волф у своје време имао имао шири утицај него било који други немачки филозоф укључујући и Хегела. Пет краљева (Пољске, Шведске, Данске, Енглеске и Пруске) и два цара (немачки и руски) покушавали су да га доведу у своје државе. Такође, свуда су се оснивала волфијанска друштва, пруска бирократија образована је у волфовском духу, а Волфове идеје су мање или више познавали сви колико-толико образовани људи, све до задњег сеоског проповедника. Одатле и оцена да „Оно што је Лутер урадио са религијом у XVI столећу, Волф је учинио са филозофијом шест генерација касније.“ Hans-Joachim Schoeps, „Philosophie und Religion der Aufklärung“ in: Hans-Joachim Schoeps (Hrsg.) *Zeitgeist der Aufklärung*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1972, S. 111-112

<sup>213</sup> Dilthey, *Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt*, S. 247. Исто тако ни немачка романтика неће имати један центар, него ће се развијати паралелно у више различитих градова – Јени, Хајделбергу, Берлину, Дрездену, Бечу, Минхену, а у једном кратком периоду чак и Варшави док је била под пруском влашћу. Такође, немачки романтичари славиће чињеницу да у немачким земљама није постојао један Париз који би усисавао све енергије земље и диктирао мишљење и укус, што најјасније долази до изражаја код Ајхендорфа који каже: сачувај нас Боже немачког Париза. Joseph von Eichendorff, „Preußen und die Konstitutionen“, in: Hartwig Schultz (Hg.), *Werke*, Band 5, Deutscher Klassiker Verlag, 1990, S. 641-642.

<sup>214</sup> Тако се и центар раног немачког просветитељства налазио се у провинцијском Лајпцигу.

<sup>215</sup> Кнежевина Хановер је од 1714. године била у динстичкој унији са Британојим.

<sup>216</sup> Friedrich Nikolai, *Beschreibung eine Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahre 1781*, 12 vols, Berlin Stettin, 1783-1796, 4, 926-928, према: Knudsen, *op. cit.*, p. 18.

је и Волф доста времена провео ван великих центара радећи у Халеу. Тако ће и провинцијална Јена, у којој су једно време живели Фихте, Шилер, Шелинг, Тик, браћа Шлегел и у коју је често долазио Новалис, као и њен мали и готово безначајни универзитет<sup>217</sup>, постати први центар романтике и једно време фигурирати као средиште немачког културног живота. Исто ће се касније догодити са такође невеликим Хајделбергом у коме су живели Герес, Ајхендорф, Брентано и Арним. Расцепканост није дакле нужно представљала терет него и предност. Више независних владара и више провинцијских центара омогућавали су уметницима и писцима да лакше нађу свог мецену и заштитника.<sup>218</sup> Наиме, жеља за стварањем ефикасне администрације значила је да су немачким кнезовима били потребни школовани службеници, као и места где ће се ти службеници школовати. Тако је при крају XVIII столећа у немачким земљама постојало око педесет универзитета (католичких, лутеранских, калвинистичких и секуларних) што је омогућило надметање и конкуренцију у програмима. Када би неки професор излажући непопуларно учење запао у неприлике у једној држави, могао се једноставно пребацити на други универзитет у суседној држави, као што је то био случај са Волфом, који је дошавши у скукоб са пруском влашћу напустио Хале и брзо нашао уточиште у Марбургу. Полифонија научне мисли омогућена је тиме што се скоро свако учење негде у Немачкој могло слободно излагати.<sup>219</sup>

У ширењу просветитељства пресудну улогу играло је ширење писане речи посредством књига и новина, као и библиотека, читаоница и читалачких друштава, које су осниване на све стране, те се просветитељска култура може сматрати културом папира.<sup>220</sup> Ту културу папира не чине само радови озбиљних филозофа и књижевника, него и непрегледно море различитих брошура, памфлета и новинских чланака који су писали безначајни новинари, адвокати, свештеници, а које су читали сасвим обични грађани. Децентрализованост немачких земаља посебно је погодовала развоју читалачке културе међу Немцима. „Недостатак

---

<sup>217</sup> На истом универзитету предавао је касније једно време и Хегел. Гете је такође често свраћао у Јену, понекад је остајао и по недељу дана, а често су је посећивала и браћа Хумболт.

<sup>218</sup> Чак је Вајсхаупт у време прогона илумината успео да нађе уточиште у суседној кнежевини.

<sup>219</sup> Грубачић, *op. cit.*, стр. 237.

<sup>220</sup> Schneiders, *Das Zeitalter der Aufklärung*, S. 15.

значајних градских средишта друштвеног живота повољно утиче на усамљивање, а тиме и на жељу за имагинарном друштвеношћу у књизи и за реалном кроз књигу.<sup>221</sup> Такође, у немачке земље стизале су књиге из других делова Европе. Немци су их читали, преводили, упоређивали радове страних писаца, што је код њих створило склоност ка еклектичком прихватању и комбиновању страних идеја.<sup>222</sup> У томе посебно значајну улогу играју такозвани популарни филозофи. Готшед (Johann Christoph Gottsched) је са француског превео Бејла, Лајбница са латинског, док је Кристијан Гарве (Christian Garve) својим радом омогућио Немцима да се упознају са идејама Адама Смита (Adam Smith) и Адама Фергусона (Adam Ferguson), као и Берковим истраживањима о лепоти. Немци не преводе само књиге него у бројним часописима преносе и текстове енглеских и француских филозофа. Ова преводилачка традиција остаће и касније доста значајна, пре свега због Генцовог превода Беркових *Размишљања о француској револуцији (Reflections on the Revolution in France)*, али и остале антиреволуционарне литературе.

Поред књига важну улогу у ширењу просветитељских идеја играли су и информативни и критички часописи. Крајем XVII столећа Томазијус покреће први такав месечник на простору немачких земаља, да би од 1780. до 1790. године излазило чак 114 таквих часописа који су били значајнији од новина.<sup>223</sup> Ту спадају и главно гласило просветитеља Биштеров (Johann Erich Biester) *Берлински месечник (Berlinische Monatsschrift)*, Виландов *Немачки Меркур (Der Teutsche Merkur)* и *Нови немачки Меркур (Der Neue Teutsche Merkur)*, Архенхолцова (Johann Wilhelm von Archenholz) *Минерва (Минерва)*, Николајева *Опита немачка библиотека (Allgemeine deutsche Bibliothek)*, либерална *Немачка хроника (Deutsche Chronik)*. Касније ће се појавити и први прави антиреволуционарни гласник *Бечки часопис (Wiener Zeitschrift)* Леополда Хофмана, те доследни бранитељ патерналистичке традиције *Еудемонија*, а након тога и утицајни Генцов *Историјски журнал (Historisches Journal)*. Ову издавачку традицију романтичари ће наставити преко Шлегеловог *Атенеума*, који је био најважнији лист ране

---

<sup>221</sup> Safranski, *op. cit.*, S. 50.

<sup>222</sup> Knudsen, *op. cit.*, p. 6.

<sup>223</sup> Aris, *op. cit.*, p. 36.

романтике, Милеровог и Клајстовог *Фебуса (Phöbus)*, *Новина за усамљенике (Zeitung für Einsiedler)* које су излазиле у Хајделбергу, Шлегелових *Немачког музеја (Deutsches Museum)* и *Конкордије, Еоса (Eos)* који су у Минхену издавали Герес и Бадер и који је представљао најважнији орган католичке рестаурације, те других часописа.<sup>224</sup> Захваљујући свом добром образовању, Немци су преко овог мора часописа расправљали о идејама европских филозофа, одобравали их или оспоравали, међусобно комбиновали и настојали да их прилагоде политичкој ситуацији у немачким државама. Они су у складу са духом који је владао на немачким универзитетима покушавали да систематизују идеје француских и енглеских просветитеља. У *Берлинском месечнику* осамдесетих година води се обимна дискусија о томе шта је заправо просвећеност у којој учествују Менделсон, Кант, Виланд и многи други. Дакле Немци нису само пасивни примаоци идеја са Запада, него покушавају да о њима дају своју реч.

Чак ако се прихвати да је услед немачке подељености укупна политичка и економска ситуација у немачким земљама деловала ограничавајуће на интелектуални развој, ипак је тамо је било не мало стварно великих духова који се нису могли ограничити. Заправо, Немци су се показали великим у духовној области, односно у сферама науке и уметности. Тако XVIII столеће представља можда најбогатију и најразоврснију културну епоху у немачкој историји. Тада делују уметничке и научне величине као што су Кант, Хердер, Шилер, Гете, Фихте... За само две генерације Немци су у сферама поезије и науке постигли оно за чега су другим нацијама били потребни векови. Вероватно никада још од зенита Грчке није таква галаксија мислилаца и песника била сконцентрисана у једној епохи, поред којих они око су у другим временима били цењени као вође нације бледе у безначајности.<sup>225</sup> Није дакле чудо да је Шилер немачки задатак и немачку мисију видео на пољу науке и уметности. Ове појаве је свестан и Адам Милер када пише да је продор који се десио у научном духу у Немачкој најважнији догађај у повести модерног образовања, а до тога је дошло „без

---

<sup>224</sup> Иако се ови часописи данас сматрају непроцењивим благом за историчаре уметности, већина њих у своје време није била превише популарна. Чувени *Атенеум* излазио је само две године и за то време појавило се тек 6 свесака, а слична судбина задесила је и *Фебус*, док су *Новине за усамљенике* излазиле тек око шест месеци. Исто важи и за Гересов *Рајнски Меркур* који је излазио свега две године.

<sup>225</sup> Aris, *op. cit.*, p. 21.

владавине одређене критике, главног града или академије; без признатог појединачног непогрешивог узора, поглавара или вође – тако се немачка наука проширила у хиљаду различитих праваца“.<sup>226</sup>

Као последица Фридрихових реформи, пораста трговине и индустрије, у Пруској све више јача грађанска класа, која у Фридриху види узорног краља филозофа, носиоца прогреса и толеранције.<sup>227</sup> До јачања грађанства долази и у другим немачким областима, поготово у отвореним, трговачким градовима Хамбургу и Бремену. Тако грађанство захтева утицај на државну власт, као и разбијање сталешке поделе у друштву, те укидање привилегија племству. Погрешно је мислити да је грађанска класа поседовала само имовину. Она је била и одлично образована. Из реда грађанства долазили су познати немачки професори и уметници. Тако услед снажења грађанства, у XVIII столећу у немачким земљама кружи велики број књига и памфлета у којима се оспорава доминација племства и тражи укидање сталешких институција. Такође, и скоро сви романтичари били су грађанског порекла. Једини рођени племићи међу њима су Новалис, Ајхендорф<sup>228</sup>, Клајст и Арним.

Временом се у оквиру немачког, патерналистичког, просветитељства постепено јављају пукотине. Већ код Томазијуса, који је иначе био заговорник просвећеног апсолутизма, могу се препознати елементи „либералне“ политичке мисли.<sup>229</sup> „Повијест либерализма у континенталној Еуропи и ширење просвјетитељства тијekom читаве друге половине осамнаестог столећа ваља проматрати као аспекте једне те исте струје мисли и праксе.“<sup>230</sup> Другим речима, ако се свуда у континенталној Европи либерализам развијао из просветитељства, ни у немачким

---

<sup>226</sup> Adam Müller, *Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur*, in: Walter Schroeder, Werner Siebert (Hgs.) *Kritische / ästhetische und philosophische Schriften I*, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied, Berlin, 1967, S. 13.

<sup>227</sup> Aris, *op. cit.*, p. 25.

<sup>228</sup> Међутим, на овом месту не можемо улазити у то да ли се и колико Новалис и Ајхендорф уклапају у уобичајене представе о племству. Новалис је, на пример, радио као администратор у солани, Ајхендорфов отац је услед лоших шпекулација изгубио породично имање у Шлезији, тако да је и овај морао да тражи посао у државној служби. Тиме су и они ипак били блиски грађанском начину живота. Међу романтичарима би вероватно само Арним одговарао пруском јункеру.

<sup>229</sup> Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens, Die Neuzeit, Von Machiavelli bis zu den großen Revolution*, S. 412-418. Тако је он први међу Немцима који говори о урођеним људским правима, на чега се касније надовезује и Волф.

<sup>230</sup> John Gray, *Liberalizam*, Politička kultura, Zagreb, 1999, str. 32.

земљама није могло бити другачије. „Готово неприметно пре свега током друге половине 18. столећа просветитељство прелази у либерализам и демократизам. Идеје политичког напретка нису значиле супротстављање просветитељству него његово настављање.“<sup>231</sup> Оно што су либерали наследили од просветитеља је пре свега поверење у снагу човековог ума. Након Томазијуса који је сматрао да не треба прогањати јеретике, Менделсон тврди да држава нема право да силом намеће религијска уверења, а Фридрих II не жели да се меша у религијска уверења својих поданика, ма каква та уверења била.<sup>232</sup> Тако, мало по мало, међу немачким просветитељима настаје и либерална струја.<sup>233</sup> Једна по једна надлежност изузима се из надлежности државе, па се поред религијске толеранције немачки писци залажу за укидање цензуре и слободу штампе, једнакост могућности, слободу од арбитарног хапшења и забрану мучења. Наравно, нису сви немачки просветитељи одједном постали либерали, па је берлински круг просветитеља још дуго заступао Фридрихов модела државе.

Снажнија критика апсолутистичког система отворена је књигом Карла Фридриха фон Мозера *Господар и слуга (Der Herr und der Diener)* у којој он указује на многе слабости тадашњих кнежевина.<sup>234</sup> Мета Мозерове критике су једнако и начин владања, као и животни стил немачких кнежева. Па ипак, Мозер још увек није критичар апсолутизма као таквог и сам је и даље делимично испуњен културом барока и пијетистичком религиозношћу која се меша са просветитељством. Међутим, својом критиком кнежевског самовлашћа он стоји на прагу једног новог доба. Међу Немце све више продире мисао да уместо да држава брине о

---

<sup>231</sup> Valjavec, *Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland*, S. 15. Бајзер се не слаже са Ваљавецом и много је опрезнији у извођењу немачког либерализма искључиво из просветитељства. Тако Бајзер либералне моменте уочава и код критичара просветитељства (на пример Јакобија) за које сматра да су погрешно сврстани у реакционаре, подвлачећи такође да су неки конзервативци, рецимо Реберг и Гарве, били нелиберални просветитељи. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, pp. 23-24.

<sup>232</sup> На овом месту треба бити опрезан, јер генерално узев Менделсон, а посебно Фридрих, остају у оквиру патерналистичке просветитељске традиције и никако се не могу назвати либералима. Међутим, треба приметити се код њих државне власти полако смањују.

<sup>233</sup> Као што примећује Бајзер, реч либерал се у Немачкој XVIII века не користи да означи школу мишљења или политички покрет и такво значење она ће добити тек двадесетих година XIX века. Међутим, када говоримо о либералној струји међу немачким просветитељима поготово Канту и Хумболту, пред собом имамо људе који се сматрајују зачетницима либерализма (Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 15). Стога је боље реч либерал односно либерализам користити условно.

<sup>234</sup> Valjavec, *Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland*, S. 89.



добробити и моралном и економском благостању својих поданика, сам појединац може бити најбољи судија у овим стварима. Према Бајзеру, Кант је већ до касних шездесетих година стигао до позиције која ће касније постати централна и карактеристична за његову *Метафизику њудопеђа (Metaphysik der Sitten)*, а то је да сврха закона није да успостави максимум среће већ максимум слободе.<sup>235</sup> Ауторитет владоца почива на заштити *finis privatus*, а не у спровођењу општег добра. Владалац треба да буде представник, пре него отац народа. Кант инспирацију налази у енглеском уставу, идеји мешовите владе и баланса власти. Седамдесете године у процесу настанка немачког либерализма представљају кључни период. У то време Шлецер и Шубарт (Christian Schubart) (издавач *Немачке хронике*, вероватно првог либералног часописа) пишу текстове против деспотизма и заговарају слободу штампе и слободу савести. Шлецер тражи ограничавање краљевске власти и представничко тело које би је контролисало.<sup>236</sup> Овом кругу припадао је и Кантов и Шлецеров студент и Смитов обожавалац, Кристијан Јакоб Краус, који се може сматрати првим правим немачким либералом.<sup>237</sup>

Пример Америчке револуције такође је утицао на многе Немце.<sup>238</sup> „Северноамерички принципи и догађаји засветлуцали су у магијској светлости велике даљине према Европи која је старила и продрли у све духове са пуном очаравајућом надом једног младог, уздижућег, *новог* света.“<sup>239</sup> Одатле су

---

<sup>235</sup> Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 33-34. Immanuel Kant, *Metafizika ćudoreda*, Matica hrvatska, Zagreb, 1999, str. 109.

<sup>236</sup> Ипак можда би било сувише брзоплето прогласити Шубарта и Шлецера за доследне либерале у правом смислу те речи. Шубарт је био човек кога су буран приватни живот и склоност ка алкохолу спречавали да се више посвети политичком и филозофском раду. Такође, ефекти његовог политичког рада, због кога је на робији провео десет година, и нису били превише видљиви ван Виртенберга. Када га је Фридрих II пустио из затвора, Шубарт му је певао химну. Шлецер је, са друге стране, био врло пажљив човек који се трудио да се не замери властима, те ма колико да је оштро критиковао немачке кнезове избегавао је да на било који начин увреди свог владара.

<sup>237</sup> Преко Крауса либералне идеје утицаће на његове студенте који ће доцније постати пруски реформатори, пре свега на Харденберга.

<sup>238</sup> У малу групу оних који су били противници револуције спада Шлецер, али није сасвим извесно да ли је тај напад последица чињенице да је Шлецер био поданик британског краља Џорџа III. Мета Шлецеровог напада је пре свега амерички републиканизам који се види као извор турбуленција и нестабилности. Такође, Шлецер пише да су амерички побуњеници истовремено и лицемери и незахвалници и у крајњем анархисти. Америчка револуција наставиће да и даље игра улогу међу Немцима, нарочито као противтежа Француској револуцији, што долази до изражаја код Генца. Friedrich Gentz, *The Origin and Principles of the American Revolution, Compared with the Origin and Principles of the French Revolution*, Liberty Fund, Inc. Indianapolis, 2010.

<sup>239</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 499.

допирале вести о држави која цвета у слободи, а имена Френклина и Вашингтона одјекивала су Европом.<sup>240</sup> Идеје америчке независности добро су примљене у немачкој јавности која високо цени оснивање „слободног америчког друштва“. Тако на пример Виланд поздравља покушај храбрих Американаца да збаце тиранију Џорџа III.<sup>241</sup> Америчку борбу у име слободе подржава и Шубарт, а чак је и Фридрих II гајио извесне симпатије према револуцији, приписујући њено избијање „енглеској деспотији“.<sup>242</sup> Штолберг (Friedrich Leopold zu Stolberg-Stolberg) и Колпшток, који ће касније поздравити Француску револуцију, писали су оде и америчкој, а сви главни часописи немачког просветитељства су на америчкој страни. Године 1783. у *Берлинском месечнику* објављена је једна песма анонимног аутора у којој се слави Америка и предвиђа републиканизација Европе.<sup>243</sup> Временом у истом часопису појављује се све више текстова који се критички односе не само према племству него и према краљевском апсолутизму. Овај продор либералних идеја примећују и савременици. Тако Ернст Брандес 1786. године у свом чланку *О политичком духу Енглеске* објављеном у *Берлинском месечнику* пише: „Свако зна да је од 1770. године у Немачкој постала мода, која се и даље одржала међу некима, да се чује једна дивља вика слобода! Слобода!“<sup>244</sup> Услед успеха револуције и међу Немцима се полако јављају републиканске идеје, иако у много мањем обиму него међу Французима или Енглезима. Тако се осамдесетих година у *Берлинском месечнику* стидљиво појављују и први текстови у којима се тражи да краљ добровољно прогласи републику и на тај начин стекне бесмртну славу. Стање у немачким земљама са либералних позиција критикује Шилер у својим драмама *Разбојници* и *Фијескова завера у Генови*.

Поред самог Универзитета у Гетингену као центар енглеског утицаја и умереног либерализма међу Немцима издваја се Хановер у коме делују и представници немачког конзервативизма, Берков пријатељ Ернст Брандес и Аугуст Вилхелм

---

<sup>240</sup> Schlegel, *Vorlesungen über die neuere Geschichte*, S. 394.

<sup>241</sup> Према: Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 349.

<sup>242</sup> Према: Молнар, *Расправа о просветитељству либерализму и национализму у Прусији, књига II, Апорије просвећеног апсолутизма Фридриха II*, стр. 110.

<sup>243</sup> Aris, *op. cit.*, p. 47-48. За текст песме види: Epstein, *The Genesis of German Conservatism*, p. 259.

<sup>244</sup> Према: Valjavec, *Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland*, S. 96. Исти цитат наводи и Бајзер Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 23.

Реберг. Ипак, Брандес је и сам под јаким енглеским утицајем и одушевљен је енглеским уређењем, а ХанOVER се може сматрати главним центром немачке англофилије.

Тако се и међу немачким просветитељима све више примећује диференцијација на различите струје. Године 1780. Академија у Берлину објављује конкурс са питањем да ли се народ сме лагати. Сасвим је јасно да није реч о стриктно етичком, него и о политичком питању, а одговор на њега указао је на поделу међу просветитељима на радикалнију и умеренију струју. Ово само наизглед академско питање имало је велики значај за утемељење немачког либералног просветитељства. Јер, ако се поданици не смеју лагати и обмањивати, те ако јавна употреба ума мора бити слободна као што је тражио Кант<sup>245</sup>, онда ни од старе апсолутистичке тајне и кабинетске политике не остаје много. Јавност са једне стране има право да зна шта се дешава, има право да о томе размишља и дискутује, те да то своје мишљење јавно саопштава. Са друге стране, део просветитеља није био спреман да иде толико далеко и остао је при томе да је за поданике најбоље да се не мешају у државне послове, па чак и да влада има право да их третира као децу, односно да их лаже за њихово добро. Ако грађани нису у стању да сами препознају шта је за њих добро, онда треба да се препусте патернализму државе, која не мора увек да им даје тачне информације. Реч је дакле о подели међу немачким просветитељима до које долази пре избијања револуције у Француској. Са једне стране су били они који су се, као Кант, залагали за безусловно поштовање принципа јавности и захтевали изношење истине, док су са друге стране остали они скептичнији, који су сматрали да безусловно изношење истине не мора нужно водити већој срећи и мудрости, те да последица ширења истине може бити продубљивање беде, односно може довести до подривања навика и уверења и на крају послушности према ауторитетима.

Неуспех реформистичког пројекта Јосифа II у Аустрији уздрмао је савез између просветитељства и апсолутизма, да би следећи ударац уследо када је Фридрих

---

<sup>245</sup> Кант и изричито забрањује лаж када каже: „Када се човек проматра само као морално биће (с обзиром на човјечанство у његовој особи), највећа повреда његове дужности према себи самоме јест супротност истинитости: *лаж* (*aliud lingua promtum, aliud pectore inclusum gerere*)“ (Kant, *Metafizika ćudoreda*, § 9, str. 213). Лаж је дакле злочин човека према сопственој личности и не може се ничим оправдати.

Вилхелм II у Пруској наследио Фридриха II. Фридрих Вилхелм није био просвећен као његов претходник, али није ништа мање био решен да све држи у својим рукама. Међутим, њему је истовремено недостајало и снаге и способности да замени свог стрица.<sup>246</sup> У суштини Фридрих Вилхелм био је слаб и несигуран човек који је зависио од свог окружења, фантаст који је волео да ужива, а његовој политици недостајала је доследност. Ако је Фридрих дозвољавао „гунђање“ његов наследник је веровао да се са тим „гунђањем“, причањем и изношењем свакојаким мишљења, као и разним слободама уопште отишло предалеко.<sup>247</sup> Ваљавац указује на 1788. годину као тачку разлаза између просветитељства и апсолутизма у Пруској<sup>248</sup>, будући да се краљ једним едиктом поново почео мешати у ствари вере, односно у целокупан интелектуални живот земље.<sup>249</sup> То је истовремено значило и крај слободе штампе у Пруској, а самим тим и поништење једне од основних тековина владавине Фридриха II. Нешто са просвећеним апсолутизмом није било у реду, јер су реформе или пропадале саме од себе, као у случају Јосифа, или су њихови резултати поништени од стране наследника, као у Пруској.

<sup>246</sup> Истини за вољу ни Фридрих се није превише трудио око припреме свог наследника. Фридрих Вилхелм, који ипак није био човек без икаквих личних квалитета, није добио ни посебно добро образовање нити му је стриц поверавао важне послове.

<sup>247</sup> Тако се, на пример, разбеснео због Кантове књиге *Религија у границама чистог ума* и оптужио Канта да погрешно представља и омаловажава многе темељне принципе Светог писма и хришћанства. Ернст Касирер, *Кант – живот и учење*, Хинаки, Београд, 2006, стр. 375-396.

<sup>248</sup> Тај разлаз не треба схватити сувише оштро. Владавина Фридриха Вилхелма II још увек је почивала на рационалистичкој основи. Тако је 1794. године ступио на снагу *Opште земаљско право за пруске државе (Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten)*, неке врсте устава, који је требао да рационализује и централизује правни систем Пруске, који је до тада био прилично хаотичан и где је свака област имала своје посебне законе. Шнајдерс сматра да је овај документ у суштини био продукт просветитељства, а Фоигт (Alfred Voigt) да је реч о „једином целовитом закону на свету у коме се манифестовао дух просветитељства“. Такође, ни краљ ни његов министар Велнер (Johann Christoph von Wöllner) никада нису били противници просветитељства уопште, него су желели да заштите религију против оних идеја које су сматрали за атеисте, односно, желели су да просветитељство сачувају, намећући му извесна ограничења. Савез између просветитељства и апсолутизма одржао се у одређеној мери и након избијања Француске револуције, на пример у кругу берлинских просветитеља, који су револуцију критиковали са просветитељских позиција. Види: Schneiders, *Das Zeitalter der Aufklärung*, S. 85, 114. Alfred Voigt, „Gesetzgebung und Aufklärung in Preußen“ in: Hans-Joachim Schoeps (Hrsg.) *Zeitgeist der Aufklärung*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1972, S. 140.

<sup>249</sup> Valjavec, „Die Entstehung des europäischen Konservativismus“, S. 153. Наравно, ово одређење се мора узети крајње условно. Свакако да је 1788. година представљала битан тренутак у одвајању апсолутизма и просветитељства, али то чак ни у Пруској није био коначан разлаз. Тако су и после те године, на пример, поједини међу просветитељима наставили да бране просвећени апсолутизам као да се ништа није догодило, рецимо они из берлинског круга. Чак ће и часопис *Еудемонија* касније тврдити да наступа са позиција „правог просветитељства“. Све у свему, ова струја просветитељства можда није била превише бројана, али су они наставили да ствари посматрају у волфовском кључу, сматрајући да је држава дужна да се стара о благостању својих поданика, те да апсолутна монархија најбоље остварује идеале просветитељства. Посебно је занимљиво њихово инсистирање на разлици између „правог“ и „лажног“ просветитељства.

У таковој ситуацији бројни немачки филозофи од патерналиста прелазе на страну либерала, те су либералне идеје освајале широк простор још пре избијања револуције и независно од ње. Тако у деведесетим годинама немачки либерали инсистирају на драстичном смањивању моћи државе. Кристијан Вилхелм Дом (гетингеншки Шлецеров студент), један од водећих берлинских просветитеља и уредник *Немачког музеја*, сматрао је да држава треба да се ограничи на гарантовање сигурности својим грађанима, јер све друго што би себи узела за циљ грађани и сами могу прибавити, само боље и ефикасније. Уместо да држава унапређује добро и срећу својих поданика, све више се прихвата идеја да она треба да штити њихова права. Држава дакле нема никакву позитивну улогу у питањима религије или морала, него чисто негативну, односно заштиту права и слобода. Оваква схватања заступају Кант, Шилер и Хумболт који ће касније написати можда најважнији спис немачког либерализма. При томе немачки либерали најчешће не доводе у питање облик владавине и не аргументују против монархије као такве. Они само траже ограничење државне моћи. На специфичности немачког либерализма указује и Улрих Шојенер (Ulrich Scheuner) када подсећа да иако је немачка либерална струја своје погледе усмеравала ка Паризу, ипак је очувала један елемент старог, просветитељског учења немачког типа. Она је позицију грађанина радије посматрала у оквиру простора неполитичке индивидуалне слободе. Такође, либерални мисаони свет у Немачкој разликује се од Запада по томе што је у мањој мери имао разумевања за задатке и обавезе грађанина у држави и снажније наглашавао више негативно виђену слободу.<sup>250</sup> Дакле, слобода коју траже немачки либерали је пасивна слобода, што ће мање-више остати карактеристика немачке политичке мисли кроз читаво XIX столеће, са изузетном романтике.

Може се дакле рећи да је један број немачких просветитеља подржавао просвећене владаре све док су веровали да ови шире дух толеранције и хуманости. Међутим, када кнезови, из различитих разлога, више нису водили просветитељску политику, када су почели да одступају од просветитељских начела или када те просветитељске политике просто није било довољно, један део немачких филозофа одрекао се кнезова и прешао на страну радикалних

---

<sup>250</sup> Scheuner, *op. cit.*, S. 65.

республиканаца.<sup>251</sup> Ту је карактеристичан Фихтеов случај који у кратком *Позиву житељима пруских држава (Zuruf an die Bewohner der Preußischen Staaten)* из 1791. године брани краљевске едикте и Велнерову политику. Потпуно у складу са старијом традицијом немачког просветитељства, Фихте је скептичан према превеликој слободи мисли. Он жели да спречи злоупотребу слободе мисли, те је одбрана цензуре, по његовом мишљењу, заправо одбрана слободе мисли од њене евентуалне злоупотребе. Слободу мисли злоупотребљавају они који немају поштовања према верским осећањима народа. Међутим, Фихтеова одбрана Велнера окренула се на другу страну чим је сам Фихте због свог *Покушаја критике сваког откровења (Versuch einer Kritik aller Offenbarung)* и сам пао под удар цензуре. Резултат тог сукоба је спис *Захтев владарима Европе да врате слободу мишљења коју су до сада гушили (Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten)* у коме се Фихте залаже за неограничено важење принципа слободе мишљења.<sup>252</sup> Са знатним закашњењем у односу на Француску и међу немачким просветитељима почиње да се размишља о републиканском уређењу.<sup>253</sup>

Међу Немцима нису деловали само умерени либерали него и они нешто радикалнији, више демократски оријентисани, мада је ова струја мишљења у немачким земљама била готово маргинална. Реч је пре свега о Вајсхаупту, илуминатима, али и на пример Карлу фон Екартхаузену, који ће доцније прећи на конзервативну страну. Ова струја постаће значајнија тек у време револуције у Француској. Иако између ове две струје (либерала и радикала) постоје суштинске разлике у прво време они против кнежевског апсолутизма наступају заједно.<sup>254</sup>

Па ипак, може се рећи да је у Немачкој просветитељство спорије напредовало и да је било мање хомогено него што је то био случај код њихових западних суседа.<sup>255</sup>

---

<sup>251</sup> Agis, *op. cit.*, p. 47.

<sup>252</sup> Данило Н. Баста, *Фихте и Француска револуција*, Истраживачко-издавачки центар ССО Србије, Београд, 1980, стр. 69. Weiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 78.

<sup>253</sup> Израз републиканизам не треба бркати са демократијом. Тако, на пример, за републиканца и либерала Канта републиканизам не значи демократију, него заправо одвајање извршне власти од законодавне. Kant, *Zum ewigen Frieden*, S. 113-114.

<sup>254</sup> Карл Шмит, *Духовно-повесни положај данашњег парламентаризма*, у Слободан Самарџић (ур.) *Норма и одлука: Карл Шмит и његови критичари*, Филип Вишњић, Београд, 2001, стр. 154.

<sup>255</sup> Knudsen, *op. cit.*, p. 8.

Ово се, наравно, пре свега односи на политичке идеје. Либералне идеје у Немаца јављају се касније него у Енглеској или Француској. Чак и када су либералне идеје постале доминанте међу немачким просветитељима, други део њих и даље није желео да се одвоји од старе патерналистичке традиције.

Имајући у виду шта су о стању Царства пред крај XVIII столећа написали Берлин и Енгелс, изненадићемо се када видимо да се Немци превише не буне. Арис пише да је царство било предмет поруге и презрења<sup>256</sup>, али то није у потпуности тачно.<sup>257</sup> Ако изузмемо Пуфендорфа који је Царство назвао „нерегуларним телом“ и поредио га са „чудовиштем“<sup>258</sup>, опште мишљење је да устројство Царства има и неке своје предности. Тако је Томазијус тврдио да кнезови у Царству имају слободне руке да чине добро, али не и да чине лоше, будући да ће их друге инстанце власти у томе спречити.<sup>259</sup> Такође, новија истраживања<sup>260</sup> с правом указују на то да је и поред свих мањкавости компликовани начин доношења одлука у Рајхстагу религијски подељено Царство ипак држао на окупу и сачувао немачку нацију после тешког Тридесетогодишњег рата. Истовремено, Царство се одржавало у сукобу са два велика претњама – једном са запада (Француском) и другом са истока (Турском). Наравно, ако не од раније, а онда сигурно од средине XVIII столећа било јасно да Царство пати од бројних институционалних мањкавости (све институције су функционисале споро, спорови пред оба суда су се вукли годинама, па и деценијама) и да су му потребне поправке. Међутим, када се критиковала немачка расцепканост, то није био позив на стварање централизоване државе, него на већу солидарност међу немачким кнезовима и већа подршка цару. Оно што је лоше није била децентрализованост, него

---

<sup>256</sup> Aris, *op. cit.*, p. 29.

<sup>257</sup> Истина је да се Царству подсмевао Волтер, који је говорио да у оквиру њега нема ништа ни свето ни римско, а ни много тога немачког, али међу Немцима снажнији напади на застарело и слабо Царство, на његову „државно-правну анархију“ долазе до изражаја тек доцније, код младог Хегела у *Немачком уставу*, дакле тек у периоду 1802. године, односно после избијања Француске револуције и немачких војних поразана које се Хегел уосталом и позива када каже да Немачка више није држава. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Die Verfassung Deutschlands*, in: Georg Lasson (Hrsg.) *Sämtliche Werke*, Band VII, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1913, S. 3-4.

<sup>258</sup> Према: Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens, Die Neuzeit, Von Machiavelli bis zu den großen Revolutionen*, S. 392.

<sup>259</sup> Према: Hammerstein, „Christian Thomasius“ in: Bernd Heidenreich, Gerhard Göhler (Hrsg.), *Politische Theorien des 17. und 18. Jahrhunderts; Staat und Politik in Deutschland*, Verlag von Philipp von Zabern, Darmstadt, Mainz, 2011, S. 133.

<sup>260</sup> Нека од њих помиње Краус. Kraus, *Das Ende des alten Deutschland*, S. 16.

кнежевски егоизам. Бројне владарске породице и плурализам политичких поредака у оквиру царства, од градова којима је управљала патрицијска аристократија, црквених поседа, до монархија, све је то из немачке перспективе била њихова предност. Интензивна и страсно вођена дискусија о реформама Царства између 1648. и 1806. године, уз све критике у детаљним, суштински се кретала на линији континуитета и није предвиђала лом са суштинским елементима немачке традиције Царства.<sup>261</sup> Реч је о институцији која је постојала још од Карла Великог и која је са собом носила призив светости и старине. Царство се током XVIII столећа још увек посматра као једна стара, али још увек конфорна грађевина. Такво мишљење је пред Академијом корисних наука у Ерфурту изразио градски намесник Мајнца Карл фон Далберг када је рекао да већина државних устројстава Европе наликује дуговечној готској згради, у којој се може сигурно живети, иако није настала по свим правилима градње.<sup>262</sup> Далберг није усамљен, јер слично мисле и други немачки професори као што су Аугуст Лудвиг Шлецер и Карл Хеберлин.<sup>263</sup> Куратор универзитета у Бону (Франц Вилхелм фон Шпигел цум Дисенберг) још 1789. године сматрао је немачки партикуларизам благословом.<sup>264</sup> Царско уређење је, веровао је, било најбоље могуће, јер ту човек губи најмање од своје природне и политичке, а ништа од своје грађанске слободе. Тако је фрагментација значила осигурање слободе.<sup>265</sup> Нико од њих не жели централизовану немачку монархију. Чак и Шилер признаје да је сенка Римског царства учинила много са више доброг са северне стране Алпа него са јужне, јер на северу није било опресивне униформности него је Царство дозволило различитости у јединству.<sup>266</sup> Према Виланду, немачка подељеност била је брана тиранији, те Немци имају разлога да буду поносни на своју отаџбину. Немачка подељеност је према Виланду поговодила равномернијем развоју културе. У својој одбрани партикуларизма Немци се позивају на пример

---

<sup>261</sup> Hans-Christof Kraus, „Kontinuität und Reform. Zur Geschichte des politischen Denkens in Deutschland zwischen Spätaufklärung und Romantik“ in: *Politisches Denken Jahrbuch 2014*, Dunker & Humblot, Berlin, 2015, S.187-188.

<sup>262</sup> Према: Scheuner, *op. cit.*, S. 55. Не треба заборавити да је Далберг ипак припадао онима који су имали користи од опстанка Царства.

<sup>263</sup> Чак и након што је Царство престало да постоји 1806. године, међу немачким конзервативцима наставиће да живи једна струја која ће сањати његову обнову. Идеје о обнови Царства, иако у нешто другачијој форми, јавиће се и код романтичара и наставиће да живе све до XX века.

<sup>264</sup> Према: Aris, *op. cit.*, p. 48.

<sup>265</sup> Према: Kraus, *Das Ende des alten Deutschland*, S. 30-31.

<sup>266</sup> Према: Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 91.



Грчке сматрајући да разлог грчке културне величине треба тражити у њиховој политичкој подељености. Тако Хердер пише:

„За људско здравље нема штетније ствари од застоја његових сокова. У деспотским државама са старим уређењем неизбежан је овај застој. Стога, оне такође у живом телу споро умиру, ако се тај застој брзо не отклони. А где год се, услед природе земље, државе одржавају у малом обиму, а становници се одржавају у здравој делатности која им особито омогућава, на пример да живе на мору и на копну, ту ће се, вероватно, придружити повољне околности, па ће они постати образован, чувен народ. (...) У многоподељеној земљи је своју долину штитило једно племе, своју обалу и острво друго племе, те је тамо из дуготрајне младалачке живахности расутих племена и краљевстава изникао онај узвишени, слободни начин мишљења грчке музе. Ниједан општи владар није им наметао културу. (...) Дакле, и у кретању ка култури били су слободан грчки народ.“<sup>267</sup>

Међу свим бранитељима царства и партикуларизма вероватно најмаркантнија фигура био је Јустус Мезер, који се такође позива на грчки пример, где је сваки градић створио своје сопствено религијско и политичко уређење.<sup>268</sup> Да је Немачка нова Грчка сматрала су и Шилер и Хумболт, политички можда подељена, али културно моћна. Такође, Мезер, а са њим и Јоханес Милер (Johannes von Müller) не указују само на грчки пример, него и на Швајцарску. И тамо је партикуларизам био виђен као нешто позитивно. Поређење Немаца са Грцима имало је и своју паралелу у поређењу Француза са Римљанима. Тако је на једној страни моћни хегемон, рационалан и организован који из једног центра шири сопствену цивилизацију, док са друге стране, у политички подељеном простору цветају дух и стварна култура. Исто изједначавање Грка и Немаца с једне и Рима и Француза са друге стране, постаће такође једна од карактеристика романтике, на пример код Шлегела.<sup>269</sup>

### 1.3. Настанак немачке критике просветитељства

Када кажемо да је романтика била покрет који се супротставио просветитељству то не значи да је до таквог супротстављања дошло одједном, да романтика није имала претходнике и претече, нити да је са појавом романтике просветитељство

<sup>267</sup> J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Deutsche Bibliothek, Verlagsgesellschaft m. b. H, Berlin, 1914, S. 168-169

<sup>268</sup> Justus Möser, „Sollte man nicht jedem Städtchen seine besondere politische Verfassung geben?“ in: K. Brandi (Hg.), *Gesellschaft und Staat*, Drei Masken Verlag, München, 1921, S. 193.

<sup>269</sup> Schlegel, *Vorlesungen über die neuere Geschichte*, S. 133.

престало да постоји. Ако је просветитељска мисао доминирала током XVIII столећа, то не значи да је та доминација и тада била тотална и да није било никаквих дисонантних тонова. Већ у оквиру XVIII столећа у немачким земљама јавља се и све снажнија критика просветитељства, а затим и све озбиљнији отпор просветитељству и његовим захтевима. Као што је писао Берлин, опозиција основној идеји француске просвећености и њених савезника и ученика у другим европским земљама стара је колико и сам покрет.<sup>270</sup> У том смислу ни немачке земље нису изузетак. Реформе које су немачки владари спроводили изазвале су снажно противљење међу племством, као и у редовима цркве. Ипак треба бити пажљив, будући да сви критичари просветитељства ипак нису били на истој страни. Тако на пример Берлин сувише брзоплето назива Хердера и Јакобија противпросветитељима.<sup>271</sup> Они то ипак нису били, барем не без остатка или током читавог свог живота. Истини за вољу обојица су указивала на мањкавости и недоследности просветитељског учења, али су исто тако још увек једним делом остали блиски том учењу.<sup>272</sup> То посебно упада у очи код Хердера. Други део критике просветитељства мора се назвати антипросветитељским, будући да није прихватао никакву могућност компромиса, чак је презирао просветитељство. Ову групу углавном религијских мислилаца просветитељи су подсмешљиво називали опскурантима.<sup>273</sup> Ипак, погрешно би било противпросветитеље изједначавати са „ирационализмом“, јер би то значило да просветитељство поседује својеврсни

<sup>270</sup> Берлин, *Против струје*, стр. 7.

<sup>271</sup> Ibidem, стр. 172-198.

<sup>272</sup> На овом месту потребно је скренути пажњу на разлику између критике просветитељства и антипросветитељства. „Критика просветитељства је стална самокритика филозофске и практичне стварности просветитељства – а исто тако и никад непревазиђене разлике између те две стварности. Критика просветитељства на тај начин остаје унутар самог просветитељства, које се критикује или зато што је отишло предалеко (конзервативна критика просветитељства), или што је застало на пола пута (прогресивна критика просветитељства). Контрапросветитељство је, напротив, одбацавање просветитељског пројекта као таквог, у корист неког сасвим другог, што може бити религиозни фундаментализам, али што може имати и другачија испољавања. Ипак је важно подвући да критика просветитељства и контрапросветитељство нису небо и земља, већ пре блиски типови аргументације, који лако прелазе један у други и не либе се да позајмљују један од другог“ (Микел Торуп, *Перверзија разума*, Албатрос плус, Београд, 2013, стр. 19-20). Ако се држимо ове fine distinction, мора се признати да је Хердер више критичар просветитељства, поготово када се упореди са онима који су као Де Местр (Joseph de Maistre) или Донозо Кортес (Juan Donoso Cortés) презирали просветитељство. Међу критичаре просветитељства који су утицали на романтичаре, као и на Хердера и Јакобија спада Франц Хемстеријус, мало познати холандски мистик и филозоф.

<sup>273</sup> Радикални публициста Георг Фридрих Ребман (Georg Friedrich Rebmann) је једно време издавао часопис који је служио сам за денунцирање „опскураната“. Исти Ребман учинио је све што је било у његовој моћи како би онемогућио било какво деловање конзервативних часописа, на пример *Еудемоније*.

монопол на рационалност. Указивање на границе људског разума не подразумева нужно пристајање уз „ирационализам“, те према томе, антирационалисти нису нужно и заступници ирационализма или некакви негатори разума. Такође, противници просветитељства нису били људи који нису познавали просветитељске идеје. Напротив, неки од њих су, као Клаудијус или Екартхаузен заправо разочарани бивши просветитељи који су се одрекли својих некадашњих уверења и вратили религији. Док су се некадашњи пријатељи одрицали Клаудијуса, он ће постати привлачан романтичарима. У немачким земљама постојала је дуга традиција немачког мистицизма из XVII и XVIII столећа, пре свега у оквиру „немачке филозофије“ обућара из Герлица, Јакоба Бемеа (Jakob Böhme) (*philosophus teutonicus*) који је интуицију претпостављао разуму. Ова традиција представљала је плодно тле на кога су се даље надовезали немачки противници просветитељства.

Посебно место у немачкој духовној клими XVIII столећа заузима пијетизам.<sup>274</sup> Реч је о огранку лутеранства који се састојао из „пажљивот истраживању Библије и дубоког поштовања личног односа према Богу. Нагласак је на духовном животу, презирали су се ученост, ритуал и форма, раскош и церемонија, док је посебно наглашен однос индивидуалне напаћене душе и њеног творца.“<sup>275</sup> Пијетисти од верника траже боље теолошко образовање, активност, етичко буђење и мање полемике. Можда је од свих струја унутар лутеранства пијетизам био најинтроспективнији, најаскетскији и највише заинтересован за човеков унутрашњи живот и лични препород, одакле потиче и изражена пијетистичка емоционалност, инсистирање на непосредном доживљају Бога, обузетост самодисциплином и строгим моралним обавезама. Такав нагласак на унутрашњем животу крио је у себи и опасност од потпуног предавања осећајима и безграничног субјективизма. Самим тим, пијетизам је био противник интелектуализма, рационализма и рационалистичке теологије. Припадници овог покрета залажу се за религијску обнову и унутрашњу реформу цркве, како би

---

<sup>274</sup> Под утицајем низоземског калвинизма и енглеског пуританизма, пијетистички покрет је настао у Низоземској средином XVII века, да би се у другој половини столећа проширио и захватио велики део северне Немачке, а пре свега Пруску. Молнар, *Расправа о просветитељству либерализму и национализму у Прусији, књига I, Игра светлости у разуму 18. века*, стр. 108-109.

<sup>275</sup> Исаија Берлин, *Корени романтизма*, Службени гласник, Београд, 2006. стр. 51.

хришћанство престало бити само систем веровања, него начин живљења, односно жива религија. Они се окупљају у конгрегационим групама како би читали Библију (*Collegia pietatis*), а касније настаје и часопис *Pia desideria*. У Халеу Аугуст Франке (August Hermann Francke) ради на унутрашњој обнови цркве у духу пијетизма оснивајући Франкеове омладинске заводе, сиротишта, неколико школа, друштво за дељење Библија и мисионарску службу. Ови заводи, са којима је једно време сарађивао и Томазијус<sup>276</sup> имали су и сопствену штампарију као и школу за васпитаче. Пијетистима припада и знаменити Николаус Лудвиг фон Цицендорф, који на свом имању у Хернхуту (сирпски Охранов) ствара братске заједнице морављана, односно хернхутера.<sup>277</sup> Под његовим утицајем пијетизам се даље развија у правцу религијског мистицизма. Утицај пијетизма није остао ограничен само на обичне становнике Пруске, него га је прихватио и кнез изборник Фридрих III, који ће касније постати краљ Фридрих I, а пијетисти ће бити изузетно утицајни и на Универзитету у Халеу.<sup>278</sup> Такође, утицај пијетизма видљив је и у животу побожног, скромног и штедљивог краља војника, Фридриха Вилхелма I. Другим речима, пијетизам је у Пруској пустио корене и пре Фиридрихових модернистичких реформи.

Однос између пијетизма и просветитељства није једноставно однос супротности како је то покушао да представи Исаија Берлин.<sup>279</sup> Реч је о много комплекснијем и амбивалентнијем односу. У почетку су имали истог противника – ортодоксну лутеранску теологију. Пијетизам заправо представља реакцију против догматске окошталости и отуђења протестантског црквеног живота од људи. Пијетисти су устали против протестантске схоластике која је наглашавала исповедање вере, учествовање у светим тајнама и одбацивање других цркава. У том смислу, против

---

<sup>276</sup> Веck, *op. cit.*, p. 251.

<sup>277</sup> Боравак у братству из Хернхута имао је велики утицај на Шлајермахера који је тамо проживео своје духовне кризе те одатле добијао мисаоне и религиозне подстицаје.

<sup>278</sup> Молнар, *Расправа о просветитељству либерализму и национализму у Прусији, књига I*, стр. 110.

<sup>279</sup> Берлин, *Против струје*, стр. 172-175. Такође не стоји ни Берлиново објашњење да је пијетизам представљао реакцију увређеног поноса инфериорних и заосталих Немаца спрам моћне и развијене француске, просветитељске културе. Наводно је из тог националног комплекса настала и немачка романтика. Међутим, Берлин губи из вида да нити су Немци током XVIII столећа били баш толико заостали, нити је пијетизам као и слични религијско-мистични покрети искључиво немачка посебност. Чак и да није било разлике између Француза и Немаца, религијски мистици увек би се противили рационалистима и материјалистима (Вилијем Блејк). Такође, битно је нагласити да се пијетизам по Пруској проширио и пре него што су тамо стигли „Фридрихови Французи“. Види: Берлин, *Корени романтизма*, стр. 54.

ортодоксног лутеранства су пијетисти и просветитељи могли наступати заједно наглашавајући лични однос према Богу и самим тим индивидуално мишљење, те су, у извесној мери, заједно могли бити промотери индивидуализма. Другим речима, и једни и други су тражили више религијске слободе. Такође, пијетисти, једнако као и просветитељи, интерес са питања догматике премештају на питања морала, иако је ово померање било из различитих разлога и са различитим последицама. Међутим, ова љубав није могла бити дугог века. За пијетисте пут до Бога не иде преко разума, него преко срца. Иако се не може тврдити да пијатизам своди религију искључиво на осећања, он је ипак прилично наглашавао религијски осећај и практичну етику. Дакле, уместо разума, сада се код пијетиста наглашава воља. Захваљујући наглашавању личне вере, воље и унутрашњег живота пијетисти су постали непријатељи метафизике и схоластичке теологије.

Тако временом из пијетистичког окружења долазе све снажнији напади на просветитељство. Заправо, побожни, скромни и богобојажљиви пруски народ посвећен читању Библије и забринут за своју бесмртну душу није имао превише разумевања за ароганцију просветитељских филозофа, којекаква надмудривања, накинђурене краљеве и блистави свет доба разума. Све му је то деловало страно и одбојно. Резултат пијетистичког покрета представља настанак снажне личне литературе, која што више наглашава емоције тим више одбацује интелект. У време револуције у Француској пре свега међу пијетистима долази до снажног противљења револуцији.

Веза између пијетизма и немачког романтизма је доста снажна и огледа се пре свега у чињеници да су главни представници немачке романтике припадали пијетизму, односно да су одрасли у пијетистичкој атмосфери. Ово се пре свега односи на Хелдерлина, Новалиса и Шлајермахера. Романтика ће, барем у почетку, прихватити пијетистичко наглашавање срца и осећања и њихово претпостављање разуму, као и њихово уздизање субјективности. Међутим, трагови пијетистичког одгоја нису видљиви само код романтичара, него и код Канта или Хердера.

Пијетистички утицаји преплићу се са појавом *штурм унд дранга*, (Sturm und Drang), *буре и надирања*, покрета у немачкој литератури током XVIII столећа, па

се може рећи да су код Немаца антикласицизам и супротстављање рационализму дошли из религије и литературе. Такође, нећемо погрешити ако кажемо да је овај покрет представљао уметнички израз пијетистичког наглашавања осећајности, односно да је пијетизам представљао плодно тле за настанак штурм унд дранга. Тако је Јохан Георг Хаман био један од најзначајнијих пијетиста, али и зачетник штурм унд дранга. Заједно са њим велики утицај на формирање овог покрета имао је и Хердер. Као и пијетисти и штурмунддрангери оспоравају доминацију разума у стварима морала и уметности. И једнима и другима заједничко је одвајање разума и вере, као и наглашавање улоге осећања у стварима морала и уметности. Уметност није ствар канона и правила који се могу демонстрирати, него осећаја. Тако је песништво штурм унд дранга испуњено снажним и страсним осећајима. Такође, сада се све више вреднује оно што је чудновато и непоновљиво, оно мрачно, те се наглашава дубина наспрам површне рационалности. Може се рећи да штурм унд дранг представља прву побуну против рационализма, утилитаризма и филисинства просветитељства, а у име ентузијазма, спонтаности и индивидуалности. У теоријском заснивању овог покрета велику улогу играо је не само Хаман, него и Хердер наглашавајући стваралачку индивидуалност и то како човека тако и народа. Можда најлепши израз литературе штурм унд дранга представља Гетеов роман *Јади младог Вертера*.<sup>280</sup> Са друге стране, оно што је Хаман учинио за штурму унд дранг у сфери уметности и религије, Јустус Мезер је урадио на пољу етике и политике.<sup>281</sup> Као и Хаман и Мезер доводи у питање просветитељску веру у моћ разума и отворено напада просветитељски рационализам. Још већи противник рационализма и бранитељ живе вере је Јакоби, а полемика коју је осамдесетих година XVIII века водио против рационалиста значајно ће утицати на романтичаре.<sup>282</sup>

Међу писцима који су се бавили романтиком може се наићи на мишљење да је романтика представља завршну фазу немачког покрета (*Deutsche Bewegung*) који

---

<sup>280</sup> По Берлиновом мишљењу, Гетеов *Вертер* је типичан израз свог аутора и једино вредно дело које је дао штурм унд дранг. Чак и ако мислимо да је Берлинова оцена преоштра, ипак је чињеница да је *Вертер* најпознатије, најпопуларније и вероватно најутицајније дело штурм унд дранга. Берлин, *Корени романтизма*, стр. 71.

<sup>281</sup> Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 288.

<sup>282</sup> Тако је још 1796. године Бадер у Хамбургу припадао кругу окупљеном око Клаудијуса и Јакобија.

је крајем XVIII столећа започео са штурм унд дрангом, и који је у филозофију и песништво, као и у друга подручја духовног живота унео бројне новине, те допринео преваладавању просветитељства.<sup>283</sup> У том смислу, романтичари се могу посматрати као директан наследник штурмунддрангера. Како пише Валцел, романтичари су наставили свашта од онога што је штурм унд дрангу било свето, а што су Гете и Шилер запустили.<sup>284</sup> Посебно треба истаћи велики Гетеов утицај на романтику, иако се мора признати да је однос међу њима био далеко од једноставног. У сваком случају, романтичари су, у почетку, били гетеовци. Са друге стране, не може се спорити да су постојале и тачке неслагања између штурм унд дранга и романтике, посебно ране.

Поред пијетистизма и штурм унд драгна на романтичарски покрет утицао је и развој немачког идеализма. Истини за вољу није лако рећи колико јак је тај утицај заиста био.<sup>285</sup> Поједини писци склони су чак и поистовећивању романтике и немачког идеализма. Тако Роџер Скрутон (Roger Scruton) пише да би било тачније класичну немачку филозофију описати као романтичарску немачку филозофију и то не само због своје везе да романтичарском књижевношћу већ и због своје исказане склоности ка узвишеним визијама у односу на валидне аргументе.<sup>286</sup> Слично неразликовање класичног идеализма и романтизма, само са конзервативних позиција налази се и код Отмара Шпана, те његовог ученика Јакоба Баксе, а у новије време код Фридриха Ромига (Friedrich Romig). Према Ромигу, последњи отисак немачког идеализма представља управо Шпанов универзализам.<sup>287</sup> Веза између романтике и немачког идеализма присутна је и код

---

<sup>283</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 12.

<sup>284</sup> Walzel, *Njemačka romantika*, str. 12.

<sup>285</sup> Берлин чак и Канта смешта у претече романтизма, називајући га „спутаним романтичарем“. При томе не крије чињеницу да стари филозоф није ценио романтику, нити је био наклоњен Хаману и Хердеру, те да се гнушао сваке екстраваганције и фантазирања. Са друге стране, ни романтичари нису много хвалили Канта и врло је тешко наћи тачку на којој се они међусобно не разилазе. Берлин, *Корени романтизма*, стр. 81.

<sup>286</sup> Роџер Скрутон, *Кратка историје модерне филозофије: од Декарта до Витгенштајна*, Народна књига Алфа, Београд, 1998, стр. 138.

<sup>287</sup> Friedrich Romig, *Die Rechte der Nation*, Leopold Stocker Verlag, Graz, Stuttgart, 2002, S. 149-173. Ипак треба имати на уму да Шпан идеализам схвата доста широко, тако да он код њега представља традицију која започиње са Платоном, наставља се у схоластици те сеже до немачког идеализма, односно немачке романтике и Шпановог универзализма. Овако схваћеном идеализму, Шпан и његови ученици супротстављају једнако широко схваћено просветитељство. Тако са једне стране стоје просветитељство, атеизам, агностицизам, деизам и материјализам, а са друге метафизика и теизам.

Крочеа, који каже да је спекулативни односно теоријски романтизам у складу са идеалистичком филозофијом, штавише, он је сама та филозофија.<sup>288</sup> Реч је дакле, о „позитивној“ односно „вредној“ романтици, филозофији која је истовремено и „класична“ и „романтична“. Са друге стране, Кроче је одбацивао моралну, сентименталну, практичну романтику коју је сматрао за срамну болест (*schimpfliche Krankheit*).<sup>289</sup> Управо због овог честог бракања идеализма и романтике, потребно је задржати се на овом питању.

Без обзира на неспоран утицај идеализма на романтику њихово поистивећивање представља грешку. Као што је показао Паул Клуцхон веза између романтике и идеализма није била нити толико чврста нити тако једнозначна да би се између њих могао ставити знак једнакости. По његовом мишљењу, Фихте није пресудно утицао на романтичаре, а романтичарско схватање личности почива на другим изворима, а не на Фихтеовом *Учење о науци (Wissenschaftslehre)* које се, међутим, у том контексту често наводи. Заправо, романтичарски субјективизам и персонализам нису потекли од Фихтеа и његовог „Ја“ него свој корен имају пре свега у пијетизму и са друге стране у учењу Хамана, Хердера и Гетеа.<sup>290</sup> Према Клуцхону, Фихтеово „Ја“ је апсолутно и опште „Ја“ док је код романтичара реч о „појединачном Ја“.<sup>291</sup> Другим речима, Фихтеу недостаје оно снажно инсистирање на својствености које налазимо код романтичара. Чак и тамо где постоје подударности велико је питање да ли је Фихте заправо стајао под утицајем романтике.<sup>292</sup> Па ипак, не може се рећи да са Фихтеове стране није било баш никаквог утицаја на романтику, поготово ако се има у виду да се Новалис

---

<sup>288</sup> Croce, *Geschichte Europas im neunzehnten Jahrhundert*, S. 41.

<sup>289</sup> Ibidem, S. 41-42.

<sup>290</sup> Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 3-4.

<sup>291</sup> Клуцхону у прилог говори и један Новалисов фрагмент у коме он о каже да Фихте не разуме тајну индивидуалности. Friedrich von Hardenberg, Novalis, *Fragmente (Aus den Studienheften)* in: Jakob Minor (Hrsg.) *Novalis Schriften*, Dritter Band, Verlag bei Eugen Dieberichs, Jena, 1907, no. 1173, S. 386.

<sup>292</sup> Овај међутицај између Фихтеа и романтике помиње на пример Ханс Рајс, тврдећи да је касни Фихте постао романтичар, али да је његова терминологија постала просветитељска. Дакле, према Рајсу Фихте је прво утицао на младе романтичаре, да би доцније сам био под њиховим утицајем, мада су поред сличности међу њима постојале и разлике. Клуцхон је међутим склонији да ово питање међутицаја остави отвореним. Reiss, *op. cit.*, p. 11. Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 44-45.



интензивно бавио Фихтеом<sup>293</sup>, да је Фихтеово схватање организма имало утицаја на младог Шелинга, те да је могуће уочити извесне сличности између Фихтеовог *Учења о науци* и Милеровог *Учења о супротности (Die Lehre vom Gegensatz)*.<sup>294</sup> Можда Фихтеов утицај није био пресудан, али романтичарска филозофија би сасвим сигурно изгледала другачије да није било Фихтеа.<sup>295</sup> То је уосталом јасно и самом Клуцхону када у једном ранијем раду каже да романтика Фихтеу дугује „филозофско заснивање чежње (Sehnsucht). Тежња за бесконачним била је од одлучујуће важности за њихово схватање уметности и религије и не мање представу о човеку као о слободној, стваралачкој личности.“<sup>296</sup> Такође, романтичари су добрим делом преузимали појмовну апаратуру идеалистичке филозофије и делимично ишли истим путем, иако су им крајње намере биле посве другачије. Међутим, било какво поистовећивање романтике и идеализма не стоји између осталог већ и стога што су се романтичари релативно брзо сасвим јасно негативно одредили и према Фихтеу и према идеализму уопште. Романтичарима је пре или касније Фихтеова филозофија морала постати бескрвна, већ и због тога што је занемаривала природу, повест па у крајњој линији и религију. Тако на пример Фридрих Шлегел, који је још 1803. године у једном чланку из часописа *Европа* у идеализму видео „темељ новије литературе“<sup>297</sup> већ у својим предавањима из Келна мења мишљење и говори о идеализму као о систему у коме је дух потпуно изолован и где му је одузето све оно чиме је повезан са светом. Ако је, као што Шлегел пише, апсолутна усамљеност нешто најужасније, онда је

---

<sup>293</sup> У једном фрагменту Новалис каже: „Бадера, Фихтеа, Шелинга, Ритера и Шлегела желим да назовем филозофским директоријумом у Немачкој. Још се бесконачно пуно може очекивати од овог квинквенија. Фихте председава те је Gardien de la Consitution.“ Friedrich von Hardenberg, Novalis, *Fragmente (Aus den Studienheften)* in: Jakob Minor (Hrsg.) *Novalis Schriften*, Dritter Band, Verlag bei Eugen Dieberichs, Jena, 1907, no. 35, S. 172-173.

<sup>294</sup> У својој жељи да ствара „нову митологију“ Фридрих Шлегел се ослања на пример идеализма и каже да ће идеализам не само по свом начину настанка бити пример за нову митологију, него на индиректан начин и њено извориште. Friedrich Schlegel, *Gespräch über die Poesie* in: Jakob Minor (Hrsg.) *Friedrich Schlegel 1794-1802, seine prosaischen Jugendschriften*, Band 2, Verlag von Carl Konegen, Wien, 1882, S. 360.

<sup>295</sup> Ваха, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, S. 11. Хартман нуди занимљиво разрешење овог проблема када каже да је романтичарска филозофија нераздвојиво повезана са Фихтеовом филозофијом, да би затим додао да иако је реч о погрешном разумевању Фихтеа, ни у ком случају није реч о неплодном неспоразуму. Hartmann, *Die Philosophie des Deutschen Idealismus*, S. 170.

<sup>296</sup> Kluckhohn, *Die deutsche Romantik*, S. 23.

<sup>297</sup> Friedrich Schlegel, *Aufsätze in der Europa*, in: Hans Eichner (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 3, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1975, S. 7.

идеалистички систем који, дакле, потпуно изолује човека најужаснији систем.<sup>298</sup> Слично томе и Милер прилично рано напада на „револуционарни субјективизам“ који га узнемирава. Он у једном писму Генцу каже да колико год идеализам гледао са висине на просветитељство он пред Богом није ништа друго до квинтесенција, највиши врх просветитељства.<sup>299</sup> Фихтеовом субјективизму Милер супротставља Шелинга и његов објективно-натуралистички правац. „Шелинг је први и остаје први“<sup>300</sup> – пише Милер Генцу, препоручујући му да га упозна у Бечу. Такође, већ око 1800. године ни Шлајермахер није задовољан Фихтеом, код кога открива подвојеност између филозофије и живота, да би се већ пар година касније отворено супротставио кантовско-фихтеовском „апстрактном морализму“.<sup>301</sup> На истој линији остаје и Шлегел када у својим каснијим предавањима каже да је немачки идеализам започео са Кантом као строго, готово апсолутно ограничавање ума и опозиција спрема његових пресецања, да би ипак за кратко време завршио у његовом безусловном господарству, заправо у његовом обоготворењу, тако да на место божанске стварности ступа само нека метафизичка лаж.<sup>302</sup> Дакле и Шлегел сматра да је идеалистичка филозофија устала против хришћанског Бога, те је сасвим свеједно да ли сада на његово место долази, јасство, пантеистичка природа и апсолутни ум, с тим што је Хегелов систем за њега „врхунац атеизма“. Шлегел у својим последњим годинама немачком идеализму супротставља хришћански мистицизам, односно линији Кант – Фихте – Хегел, „свету линију“ Јакоби – Шелинг – Шлегел. У том смислу Хегелу, као филозофском краљу епохе, Шлегел жели да се супротстави као антихегел.<sup>303</sup> Посебно је касна романтика са подозрењем гледала на идеалистичку филозофију оптужујући је за раст атеизма. За католика Ајхендорфа Фихтеов систем апсолутног Ја, представља „врх“ свих „научних консеквенци

---

<sup>298</sup> Friedrich Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, in: Jean-Jaques Anstett (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 12, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1964, S. 151.

<sup>299</sup> Adam Müller, „Brief an Gents vom 25. 6. 1803.“ in: Günter Kronenbitter (Hrsg.) *Gesammelte Schriften*, Band XI, Olms-Weidmann, Hildesheim, Zürich, New York, 2002, S. 17.

<sup>300</sup> Müller, „Brief an Gents vom 20. 2. 1803.“ in: Kronenbitter, *op. cit.*, S. 10.

<sup>301</sup> Према: Linden, „Umwertung der deutschen Romantik“, S. 253.

<sup>302</sup> Friedrich Schlegel, *Philosophie des Lebens*, in: Ernst Behler (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 10, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1969, S. 15-17.

<sup>303</sup> Kraus, „Die politische Romantik in Wien“, S. 55. Са друге стране, не треба губити из вида да ни Хегел није имао много поштовања према романтичарима, традиционалистима, клерикалцима и реакционарима.

реформације“.<sup>304</sup> Другим речима, онај процес еманципације субјекта који је започео са Лутером, код Фихтеа је доведен до краја, а то ће рећи до негације читаве стварности. На истом трагу је и Бадер који уочава паралеле између француске револуционарне праксе и немачке теорије. „Заиста не може се порицати да иако су Немци у пракси револуције заостајали за Французима, ипак су бројни и значајни учењаци (писци и јавни учитељи) у Немачкој, делом појединачно, делом повезани, образовали теорију те лоше праксе темељније и тиме злочиначкије него њихови суседи.“<sup>305</sup> Овим је Бадер мислио на протестантске теологе, али и на Канта, Фихтеа и Хегела. У крајњем, сви они су атеисти, „немачки филозофски санкилоти“. Посебно интанзиван сукоб постојао је између Хегела и романтичара. Са своје стране Хегел је оштро критиковао романтичарски субјективизам и иронију<sup>306</sup>, док је са друге стране Милер страховао због утицаја Хегелове филозофије на берлинску омладину и као противтежу препоручује католичке и језуитске писце као Де Местра и Де Бонала (Louis de Bonald).<sup>307</sup> Он у том ставу није усамљен. Како пише Кондилис, читав конзервативни табор оног времена у Шелингу види одбрану од субјективизма и од Хегела.<sup>308</sup> Не треба заборавити да је краљ Фридрих Вилхелм IV позвао Шелинга 1841. године у Берлин и именово га за члана Берлинске академије наука и за универзитетског професора како би Шелинг сузбијао „змајско семе Хегеловог пантеизма“ који је својом „радикалном критиком угрожавао темеље хришћанства“. Све је то праћено и личним лановима, па тако на пример Шелинг прекида и лични контакт са Фихтеом и Хегелом. Такође, и Савињи се као професор ангажовао на сузбијању Хегеловог утицаја. У том смислу, ако је раној фази романтике ова била повезана са идеализмом у касној романтици на сцену ступају супротности. Као што примећује Ото Ман, покрет који је био критичан према просветитељству морао се окренути и против идеализма. „Тако је

---

<sup>304</sup> Joseph von Eichendorff, *Über die ethische und religiöse Bedeutung der neueren romantischen Poesie in Deutschland*, in: Hartwig Schultz (Hg.), *Werke*, Band 6, Deutscher Klassiker Verlag, 1990, S. 261.

<sup>305</sup> Franz von Baader, „Über die Verbindung von Wissenschaft und Religion“, in: Johannes Sauter (Hrsg.) *Franz von Baaders Schriften zur Gesellschaftsphilosophie*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1925, S. 70-71.

<sup>306</sup> Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, § 140, str. 248-266.

<sup>307</sup> Adam Müller, „Brief an Gentz vom 28. 1. 1828.“ in: Friedrich Carl Wittichen (Hrsg.) *Briefe von und an Friedrich von Gentz*, Band II, Verlag von R. Oldenbourg, München und Berlin, 1909, S. 443.

<sup>308</sup> Panajotis Kondylis, *Konservativismus, geschichtlicher Gehalt und Untergang*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1986, S. 325.

романтика та која је прва напустила странпутицу идеализма и вратила се на пут хришћанске религије.<sup>309</sup>

Колико су ложе слободних зидара и илумината представљале центре из којих се ширило просветитељско учење, толико је и противпросветитељство морало да се обрачуна са овим жариштима просветитељских идеја. Тако власти забрањују масонске ложе широм Европе (Холандија, Хамбург, Берн). Ове мере нису биле учинковите, а и као што смо видели многи владари и државници су и сами били слободни зидари. Много снажнија опозиција масонству и њиховим реформистичким пројектима долази из римокатоличке цркве, а папе издају велики број антимаонских була. Тако ће језуитски ред све до своје забране представљати једног од најогорченијих противника масона. Међутим, против просветитељских идеја делује и једно друго кабалистичко, квазирелигијско и спиритуалистичко тајно друштво – розенкројцери – које са своје стране, ни само није било лишено политичких претензија.<sup>310</sup> Тако се борба идеја претвара у конкретну борбу између различитих тајних и полутајних друштава.<sup>311</sup> Ова борба није искључивала ни најразличитије интриге, денунцирања и подметања, па ни преласке на страну противника. Све у свему, за период у коме је настала романтичарска мисао може се рећи да је било време промена и настајања нечег новог. Ово се односи не само на политичке прилике у Европи, владарске реформе и доцније избијање револуције, него и на читаву духовну климу оног времена.

---

<sup>309</sup> Otto Mann, *Weg und Irrweg des abendländischen Geistes*, S. 168.

<sup>310</sup> Занимљиво је да је претпоставка за пријем у розенкројцере била чланство у масонској ложи. Масонерија се схвата као „предвоје храма чији тајни улаз се открива само достојним слободним зидарима“. Под краљем Фридрихом Вилхелмом II који је и сам био члан друштва, розенкројцери су у једном тренутку у Пруској имали изузетно велики утицај. Чланови друштва били су министар Велнер као и краљев пријатељ генерал Рудолф фон Бишофсвердер (Rudolf von Bischoffswerder). Велнер и розенкројцери имали су свог удела и у сузбијању утицаја илумината у Баварској. Dieter J. Weiß, „Die Reaktion auf Aufklärung und Französische Revolution“ in: Robert Rill, Ulrich E. Zellenberg (Hg.), *Konservativismus in Österreich*, Leopold Stocker Verlag, Graz, Stuttgart, 1999, S. 28. Dirk Kemper „Obskurantismus als Mittel der Politik, Jochann Christoph von Wöllners Politik der Gegenaufklärung am Vorabend der Französische Revolution“ in: Christoph Weiß, Wolfgang Albrecht (Hg.) *Von „Obskuranten“ und „Eudämonisten“*, Röhrig Universitätsverla, St. Ingbert, 1997, S. 196-198.

<sup>311</sup> Тако је на пример цар Леополд II наложио Леополду Хофману да формира једно трајно друштво које ће бити активно у борби против јакобинаца на њиховом терену. Хофман, који је раније био слободни зидар, се прихватио посла и скицирао план за стварање тајног друштва које је по својој организацији и стилу доста личило на илуминате. План није остварен због смрти цара.

За романтичаре се са правом може рећи да су били деца свог времена. Они су стасали у периоду великих превирања крајем XVIII и почетком XIX века. На њихово формирање морале су утицати америчка и француска револуција, наполеоновски ратови, као и индустријска револуција. Већина их је потицала из полетне и просвећене Пруске, односно са немачког севера, припадали су генерацији „бејби бума“ XVIII столећа, већином су били синови пореклом из грађанских породица<sup>312</sup>, очеви су им били свештеници или државни службеници, долазили су дакле из оног слоја који је све више добијао на значају, образовали су се на немачким универзитетима у духу просветитељства и били су инспирисани критичким духом Кантове филозофије. Како пише Дилтај, елементи интелектуалне културе који су били на располагању генерацији романтичара, која је наступила у деведесетим годинама и од 1790-1800. прошла кроз онај одлучујући период живота који лежи између двадесете и тридесете године, били су у првом реду поезија Гетеа и Шилера, филозофска револуција у којој су се истицали Кант, Јакоби, Шилер и Фихте, моћно кретање и превирање у природним наукама.<sup>313</sup> Појмови којима се романтика служила углавном су потицали од Канта и Фихтеа.<sup>314</sup> У својим списима они остају везани за она питања и оне проблеме које је покренула генерација њихових претходника. Шлегел, Тик, Герес, па чак и Новалис у одређеној мери, сви су они школовани у просветитељској атмосфери, а

---

<sup>312</sup> Из те чињенице Берлин изводи социолошко објашњење романтизма. Пошто је овим упадљиво духовним људима, који су имали добро образовање и извесне интелектуалне и емоционалне амбиције, захваљујући крутом пруском систему приступ добрим пословима био ономогућен, они су остали прилично фрустрирани, са фантазијама као јединим што им је остало. Зато се, према Берлину, романтизам преливао из Немачке и бујао свуда где је било неког друштвеног незадовољства (Берлин, *Корени романтизма*, стр. 140-141). Берлинова логика је јасна, али романтичари ипак нису постали анархисти. Такође, нико од њих се није окренуо потенцијално уноснијим занимањима која су стајала на располагању младићима из средње класе, као на пример трговини. Такође, Берлин нам не каже зашто и остали синови пореклом из средње класе нису постали романтичари, или још оштрије, како је то средња класа створила покрет који је постао највећи противник управо средње класе и највећи бранитељ аристократије? Берлиново објашњење романтизма постаје још чудније ако се има на уму да су управо синови средње класе били они који би потенцијално имали највише користи од ширења идеја Француске револуције, али да су, са друге стране, романтичари највише допринели побијању револуционарних идеја. Социјално порекло игра битну улогу и у Тадићевом објашњењу зашто су романтичари постали конзервативци. Он на Шмитовом трагу тврди да су романтичарска „превртљивост“ и „одсуство било какве историјске одговорности“ последица „несигурности властите егзистенције“. „Тако је немачка интелигенција *грађанског* порекла ступила у службу *сталешког* феудализма и апсолутизма и постала њихов идеолог.“ (Тадић, *Традиција, легитимитет и револуција*, стр. 95-96). Ипак, ни ово објашњење није много боље него Берлиново, јер као што смо већ више пута нагласили, романтичари нису били ни превртљивци, нити пропагандисти у туђој служби.

<sup>313</sup> Дилтај, *Доживљај и песништво*, стр. 227.

<sup>314</sup> Mehliis, *op. cit.*, S. 196.

многи су дух просветитељства, као на пример Вакенродер, понели од куће. Такође, били су у пријатељским односима или су сарађивали са многим водећим представницима немачког просветитељства.<sup>315</sup> Њихов дуг просветитељству види се и у њиховом почетном одобравању Француске револуције, односно младалачком повременом кокетирању са просветитељским идејама. Тако на пример Новалис у својим најранијим песмама хвали Јосифа II као просвећеног владара и борца против предрасуда. Поред тога, младе романтичаре привлачила је моћ критике. Такође, ако је просветитељство покренуло прву сексуалну револуцију, млади романтичари су се прикључили и овом таласу – барем је то у почетку тако изгледало. Они су уживали у животу и генерално били склони чулним уживањима, што се уосталом види у њиховим раним делима на пример Шлегеловој *Лусинди (Lucinde)*, као и Брентановим и Тиковим романима.<sup>316</sup>

Међутим, романтичари нису остали неосетљиви ни за оне друге тенденције свог времена. Неки од њих као Новалис, Хелдерлин и Шлајермахер одрасли су у

---

<sup>315</sup> Тако је на пример Фридрих Шлегел своје прве политичке радове објавио у часописима *Немачка (Deutschland)* и *Лицеум лепих уметности (Lyceum der schönen Künste)* које је уређивао берлински просветитељ Рајхард (Johann Friedrich Reichardt), а са којим је Шлегел био у прилично напетим односима. Како пише Бајзер, разлаз између Шлегела и Рајхарда није био само личне него и филозофске природе (Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, pp. 253-254). Тек услед Шлегеловог раскида са Рајхардом и његови просветитељством берлинског типа, односно прекидом сарадње између Аугуста Вилхелма и Шилера дошло је до покретања *Атенеума*. Адам Милер био пријатељ са Фридрихом Николајем и Биштером у чијем је часопису објавио своју критику Фихтеове *Затворене трговачке државе (Der geschlossene Handelsstaat)*. Ваха, „Adam Müller und die deutsche Romantik“ in: Ваха (Hrsg.), *Ausgewählte Abhandlungen*, S. 132.

<sup>316</sup> Љубавни живот романтичара представљао би тему за себе. У сваком случају, он се никако не може назвати „незанимљивим“. Може се казати да су романтичари патили за туђим женама. Фридрих Шлегел је са дистанце волео жену свога брата Аугуста Вилхелма, Каролину, која ће се након развода од Аугуста Вилхелма удати за његовог пријатеља Шелинга. При томе је Каролина била не само старија од њега, него је иза себе имала два брака и доста занимљив живот. Интересанто, овај догађај није нарушио пријатељство између Аугуста Вилхелма и Шелинга. Фридрих Шлегел је након дуге ванбрачне везе оженио Доротеју Фајт (Veit), бившу жену банкара Симона Фајта (Simon), која га је и напустила због Фридриха. Заводник удате жене, Софије Мереау (Sophie Mereau), био је и Клеменс Марија Брентано. Након дуге љубавне везе Адам Милер је из Дрездена отишао са женом свог добротвора Фон Хаце (von Haza). Познате су и странце љубавне авантуре Фридриха Генца који је и у младости и у старијим данима уживао да ноћи проводи у женском друштву и био познат по бројним аферама и везама са глумицама и плесачицама. Женама није мога одолети ни Цахаријас Вернер, а због своје лепоте, високи, мужевни, плави, Ахим фон Арним био је фаталан за жене. Са друге стране, позната је и Новалисова љубав према Софији, као и посебано дубок пријатељски однос између Шлајермахера и Хенријете Херц за коју је читав Берлин веровао да му је љубавница. Зато се може рећи да се многи романтичари, који су касније државу хтели да уреде као породицу, у својој младости нису уздржавали од веза са удатим женама. Са друге стране мора се признати да интензиван љубавни живот није био својствен само романтичарима. Фридрих Генц је био познат по својим многобројним аферама, а у његовим берлинским проводима пратио га је и Вилхелм фон Хумболт. Истини за вољу, након уласка у брак ни Милер ни Шлегел нису се упуштали у ванбрачне везе.

пијетистичкој религиозности, били су она омладина која се дивила Гетеу, обожавала *Вертера* и *Мајстера*. Новалис није писао песме само о Јосифу просветитељу, него и Јакобију. Колико их је просветитељство учило да буду скептични и да сумњају у ауторитете, та се скепса окренула и против њихових учитеља и против ауторитета основних принципа просветитељства. Сумња, па чак и очајање младих романтичара су неизмерни. Они више не виде нигде никакво средиште или чврсту тачку за коју би се човек могао ухватити. Њима све изгледа ништавно и бедно, чак до те мере да поједини међу њима (Фридрих Шлегел и Лудвиг Тик на пример) у младости пате од депресије односно размишљају о смрти и самоубиству као једином излазу. Посебно у својим младачким годинама романтичари се крећу између дубоке скепсе и снажног одушевљења.

Тако су романтичари истовремено били и генерација која се окренула против свог времена. Хегелово схватање повести као борбе идеја при чему свака сама из себе ствара своју негацију, у великој мери описује оно што се догодило у односу између просветитељства и романтике. Тако су романтичари већ у студентским данима незадовољни стањем на универзитетима, педантеријом и сувом ученошћу.<sup>317</sup> Оно што се на универзитетима предавало, као и начин на који се предавало није одговарало темпераменту ових младих људи. Наравно, сама романтичарска сумња у ауторитет ума не би била довољна да објасни романтику, јер на крају крајева чак су се и у оквиру просветитељства (посебно шкотског) могли наћи мислиоци којима је безгранична вера у разум била страна и чији се рационализам може назвати критичким.<sup>318</sup> Да је то био случај и са романтичарима, њихов покрет не би представљао ништа више до можда корекцију просветитељског идеала. Међутим, немачки младићи и девојке отишли су много даље. Код њих је сумња у ауторитет разума довела до устоличења

---

<sup>317</sup> Та педантерија тешко је падала младим романтичарима као што је био Новалис који се, у писму Фридриху Шлегелу, на педантерију школе осврће као на нешто што је требало издржати. Novalis, (Friedrich von Hardenberg), „Hardenberg an Friedrich Schlegel (1. 8. 1794)“ in: Helmut Schanze (Hrsg.) *Die andere Romantik. Eine Dokumentation*, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1967, S. 30. Истим духом немачких универзитета на којима влада „цепидлачење“, „формализам“ и „безидејност“ изнервиран је и Фридрих П. Молнар, *Расправа о просветитељству либерализму и национализму у Прусији, II*, стр. 114.

<sup>318</sup> Не треба заборавити да је и немачко просветитељство прошло кроз различите фазе, односно да је у немачком простору могуће разликовати четири генерације просветитеља: ране, школске и популарне филозофе, зреле и касне просветитеље. Пре него што се појавио романтичарски покрет и у оквиру немачког просветитељства проширио се скептицизам и песимизам.

ауторитета – ауторитета срца, вере, заједнице и повести. Френклин Баумер са правом каже да је романтичарски свет представљао велико преиспитивање при чему се дошло до резултата који су били радикално различити од оних до којих је дошла рационално-емпиријска мисао XVIII века. Поново је дошло до преваге религије и метафизике, природа је хуманизована и спиритуализована у новој концепцији „природног супернатурализма“.<sup>319</sup> Романтичари су уместо рационализма изабрали фантазију, уобразиљу и религију, уместо ума интуицију и веру, уместо индивидуализма и човека тражили су колектив и заједницу, уместо једноставности и разговетности трагали су за мистичним скривеним и дубоким, уместо одвајања тежили су за уједињењем свих супротности у једном вишем трећем, уместо трговачког морала и средње класе, коју су одбацили као филистинску, бранили су аристократију и истицали предности монархије, уместо надања у прогрес критиковали су грађанско друштво и супротстављали му срећна времена средњег века. Такође, многи од њих су одбацили не само просветитељски деизам, религију разума и пантеизам, него и протестантизам прихватајући тада прилично озлоглашену римокатоличку веру, те уместо просветитељског космополитизма романтичари уздижу топлу љубав према нацији и отаџбини... Године 1847. један од последњих романтичара, Јозеф Ајхендорф, је пишући о романтичарској литератури у Немачкој истакао романтичку побуну против просветитељства. „Дакле, сада су међутим романтичари (...) немилосрдно протеривали рационализам са свих његових позиција и скровишта у религији, политици, кући, образовању и моралу: можда најдивнији позив у лов, који је икад одјекнуо литературом.“<sup>320</sup>

Наравно, ово романтичарско окретање против просветитељства није се збило од једном, него је плод развоја. У раној романтици још увек се могу идентификовати појединачни трагови просветитељских идеја, а неки међу младим романтичарима још увек говоре о хуманитету или космополитизму. Такође и када говоре о религији неки међу њима у првој фази још нису сигурни о каквој је религији реч. То је могла бити ренесанаса паганства, оснивање нове религије, једнако као

---

<sup>319</sup> Baumer, *op. cit.*, p. 262.

<sup>320</sup> Eichendorff, *Über die ethische und religiöse Bedeutung der neueren romantischen Poesie in Deutschland*, S. 268.



реинтерпретација или ревитализација хришћанства. Ипак, на крају су сви нашли свој пут ка цркви. Међутим, и поред повремених лутања већ у овој раноромантичарској фази видљиви су јасни знаци онога што ће се развити у високој, односно касној романтици. Што више буду сазревали, романтичари ће се све јасније опредељивати против просветитељског наслеђа и своју мисао чистити од остатака просветитељства што ће свој врхунац достићи у касној романтици, када ће романтичари коначно изабрати позитивно хришћанство и традицију. Заједно са овом традицијом романтика ће изабрати и органску заједницу и сталешку монархију.

## 2. Филозофија романтизма

### 2.1. Филозофија природе

Међу онима који су са симпатијама посматрали романтичарски покрет био је и Џон Стјуарт Мил (John Stuart Mill). Иако није био романтичар Мил је био добро обавештени посматрач који је са своје осматрачнице приметио да је романтика представљала реакцију против „ускогрудости XVIII столећа“.<sup>321</sup> Другим речима, о романтици ћемо мало тога моћи да кажемо ако се пре тога не позабавимо просветитељством. Које су биле његове мане и о каквим то ускогрудостима говори Мил? Одговор на ово питање добићемо ако пођемо од просветитељске филозофије природе.<sup>322</sup> Тако ћемо боље разумети шта је то ново што је са собом донела романтика у свом односу према природи и универзуму, а такође на основу тог романтичарског схватања природе у наставку ће нам бити лакше да уочимо колико је то схватање природе имало снажан утицај на њихово схватање човека и државе.

У доба просветитељства филозофија природе игра важну улогу. Сазнање природе, као што је писао Касирер, не води напросто у свет предмета, него за дух постаје медијум у којем он остварује своје сопствено самосазнање.<sup>323</sup> Тако су за филозофију XVIII столећа проблем природе и проблем сазнања нераскидиво повезани. Први пример самосталне употребе ума долазио је из природних наука, које су се отресле клерикалног старатељства тако да су сада важиле за пример слободног мишљења, независног од теологије. Теологија, некада краљица наука, гурнута је у страну. Тако су настале прве наде у слободу филозофију која се блиско повезана са науком. Чињенице природне науке евоцирале су идеју нове науке о политици и моралу (природно право) и ојачале наду у ум и слободу.

---

<sup>321</sup> Baumer, *op. cit.*, p. 270.

<sup>322</sup> На овом месту је још једном треба вратити на Лавцоја који каже да су „нове“ идеје које је са собом донела романтика биле изворно естетске или метафизичке или религијске. Дакле, без залажења у ова питања нећемо бити у стању да схватимо размере романтичарског раскида са просветитељством. Lovejoy, “The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas”, p. 316.

<sup>323</sup> Касирер, *Филозофија просветитељства*, стр. 57.

Слободна наука постаје главни савезник филозофије просветитељства, која и сама себе посматра као науку.<sup>324</sup>

Напредак природних наука током XVII и XVIII столећа довео је до разбијања форме античког и средњовековног схватања света. Наслеђена слика поретка света није више у стању да у себе интегрише нова сазнања. Границе времена и простора шире се готово до бесконачности, тако да више не постоји један свет, него бесконачно много светова. Међутим, као што примећује Касирер, суштина тог преобликовања не лежи у том безграничном ширењу; она напротив лежи у томе што дух у њему и помоћу њега, опажа у самом себи једну нову снагу.<sup>325</sup> Другачије речено, сазнања до којих су дошле природне науке подижу човеково самопоуздање и веру у моћ ума.

Оно што просветитељство тврди је да у природи постоји изврстан и јасан закон који почива на вечним принципима. Тај закон није дошао споља, нико са стране га није прописао, него је он својствен самом бивству природних појава, извире из суштине ствари и из њих је потпуно сазнатљив. Другим речима, правилном употребом ума могуће је доћи до сазнања природних закона. Могућност уочавања и сазнања природних закона схвата се као доказ божанске мудрости и доброте, јер Бог допушта човеку да схвати свет. Реч је дакле о томе да наука и истраживање природе не само да нису окренути против Бога, него су у савезу са њим. Ипак, са друге стране, просветитељство тако истовремено објављује и аутономију природе и аутономију људског ума. Тиме је оно на елегантан начин изгурало Бога из природе и природних законитости које опстају и делују без обзира на њега.<sup>326</sup> Као што пише Зафрански, раније је важило да природа не може сама да се одржи, она је створена и упућена на стални доток божанске милости, што се звало *creatio continua*. Од раног новог века важи супротна премиса: природа је тако уређена да се сама одржава. У њој делују законитости које гарантују њен опстанак.<sup>327</sup>

---

<sup>324</sup> Schneiders, *Das Zeitalter der Aufklärung*, S. 9-10.

<sup>325</sup> Касирер, *Филозофија просветитељства*, стр. 58.

<sup>326</sup> У таквом послу посебно лоше пролази такозвана библијска или теолошка физика са којом се просветитељи оштро обрачунавају. Ако је метафора механизма природе у почетку и служила да покаже да је постојао интелигентни творца читавог света са свим његовим законима, код француских материјалиста Бог се потпуно елиминише и остаје само један *perpetuum mobile*, вечно кретање материје које нема ни почетак ни крај.

<sup>327</sup> Safranski, *op. cit.*, S. 128.

Природи, дакле, како би се одржала више није потребан Бог. Ово је, наравно, имало далекосежне последице. Филозофија просветитељства „објављује за природу и за сазнање чист принцип иманенције. Обоје се морају појмити из своје сопствене суштине; а та суштина није никакво тамно и тајанствено, за разум непроницљиво нешто, него се она састоји у принципима који су му потпуно доступни, које је он кадар да из себе открије и систематски објасни.“<sup>328</sup> Тако се природа током XVIII века схвата као нека врста огромног сатног механизма у коме се сви односи могу свести на силе притиска, на атоме. За Волфа свет је систем међусобно повезаних коначних ствари и личи на механизам који нужно ради и креће се на одређен начин зато што је оно што јесте.<sup>329</sup> Дакле, ако је природа механизам, тада све што се у природи дешава одвија се на одређен, нужан начин, а механика постаје једина законитост свемира. Другим речима, свет не покрећу духови, него закони који следе математику. Целина показује ум, хармонију и ред. У том смислу посебно је интересантно просветитељско протеривање случаја из света. Тако на пример Волтер тврди да „случај“ не постоји, те да су ту реч измислили људи да би изразили познати учинак сваког непознатог узрока.<sup>330</sup> За њим следи и Холбах који је још експлицитнији када каже:

„Из свега, што је досад речено, треба закључути, да је *ред* увек само једнообразно и нужно ланчано низање узрока и учинака или последица деловања, што произлазе из својстава бића као таквих, каква она трају у даном стању: неред је промејена овог стања; у нужном реду у свемиру, у којем све дјелује и креће се према својствима бића, нема нити може бити нереди, нити збиљског зла у природи, у којој се све збива по законима њене властите егзистенције. Нема нити *случаја*, нити ичег случајног у овој природи, у којој нема учинка без довољна узрока, и у којој сви узроци дјелују по утврђеним, одређеним законима (...)“<sup>331</sup>

Ова механицистичка слика света потпуно је разорила традиционалну, средњовековну космологију. Дакле, програм просветитељства био је

---

<sup>328</sup> Касирер, *Филозофија просветитељства*, стр. 67.

<sup>329</sup> Према: Коплстон, *op. cit.*, стр. 94.

<sup>330</sup> Voltaire, *Filozof neznanica*, u: Pejović (ur.), *Francuska prosvetiteljska filozofija*, str. 190.

<sup>331</sup> Holbach, *Sistem prirode*, u: Danilo Pejović (ur.), *Francuska prosvetiteljska filozofija*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1983, str. 283.

размађијавање (Entzauberung) света. Оно је желело да поништи митове и уобразиљу замени знањем.<sup>332</sup>

Просветитељство је полазило од претпоставке да природни свет поседује сталну, непроменљиву структуру, те да разлике и промене у свету подлежу универзалним и постојаним законима.<sup>333</sup> Такође, ти закони који делују у природи могу се сазнати помоћу разума и поред тога могу се јасно и прецизно изразити јасним појмовима. Просветитељима је тако посебно стало до општости и јасности изказа. Важно је да језик буде ослобођен од метафора, реторичког говора и да буде јасан, буквалан и прецизан.<sup>334</sup> Да би се сазнале природне законитости, природа се мора посматрати и мерити, да би се затим тако узете чулне чињенице могле повезивати, упоређивати, да би се на основу њих дошло до правилности и на крају до првих принципа. „Чулно посматрање мора се повезати с егзактним мерењем, и из обеју мора израсти нова форма *теорије* природе.“<sup>335</sup> На тај начин било је могуће доћи до истине. Тврдње које полажу право на истину морају бити јавне, приступачне, проверљиве – такве да их је могуће доказати или побити методима доступним и прихватљивим за све рационалне истраживаче. Дакле, знање није ограничено на неку посебну групу чији чланови деле исто искуство, него се може изразити преко језика чиме оно постаје доступно свима. „Према овој доктрини, на сва питања у принципу је могуће дати одговор: истина је једна, заблуде многобројне; неопходно је да прави одговори буду универзални и постојани, то јест, истинити на свим местима, у свим временима, за све људе, и докучиви одговарајућом применом разума, релевантним искуством, посматрањем и методима експеримента, логике и прорачуна.“<sup>336</sup> Другим речима, досезање истине могуће је без обзира на то колико предмет истраживања деловао компликован, само ако се на том путу користе одговарајуће методе, док се други могући (ирационални) извори сазнања, као што су свети текстови, интуиција или вера, одбацују. Реч је дакле о индуктивном, аналитичком путу који полази од појединачних чињеница и посматрања појединачних процеса, а затим се ти процеси тумаче и објашњавају

---

<sup>332</sup> Hans-Joachim Schoeps, „Philosophie und Religion der Aufklärung“ in: Hans-Joachim Schoeps (Hrsg.) *Zeitgeist der Aufklärung*, 1972, S. 104.

<sup>333</sup> Берлин, *Против струје*, стр. 172.

<sup>334</sup> *Idibem*, стр. 91.

<sup>335</sup> Касирер, *Филозофија просветитељства*, стр. 63.

<sup>336</sup> Берлин, *Против струје*, стр. 173.

према правилима разума и тако се даље креће ка принципима. Просветитељство је веровало да је основни закон природе добијен у Њутновој теорији гравитације.<sup>337</sup> Тако XVIII век у Њутну поштује „великог емпиријског истраживача; али не остаје код њега, него увек изнова и све снажније наглашава да је Њутн чврста и трајна правила дао не само природи него и *филозофији*. (...) Безгранично дивљење и поштовање које осамнаести век указује Њутну, заснива се на том схватању његовог целокупног дела. То се дело појављује као значајно и неупоредиво не искључиво због свога доприноса и циља, него још више због пута који је водио до тог циља. Њутн је сазнању природе први показао пут од произвољних и фантастичних претпоставки до јасноће појма, од таме до светлости.“<sup>338</sup> Тако Волтер на пример каже да Њутнов модел не важи само за физику, него за свеколико знање.<sup>339</sup> У том смислу, начин мишљења просветитељства ствара се по обрасцу и узору природне науке и аналитички метод.<sup>340</sup> Просветитељство је веровало да када се прави методи буду применили у области етике, политике, уметности и уопште свих људских односа да ће и на овим пољима доћи до напретка до каквог је дошло у природним наукама, те да ће се тако људи ослободити од наслеђених предрасуда и ирационалности, односно да ће се на тај начин отворити пут за остварење човекове среће на Земљи. Према томе, мотив који код просветитеља стоји иза сваког истраживања није радозналост или жеља да се стигне до истине као такве, него утилитаризам.

Полазећи од аналитичког метода просветитељство је и у другим областима желело да направи реда, и да на почетку све разврста и класификује по критеријумима. Ово увођење реда односило се на стање у наукама, али и на однос између посебних наука, које је требало међусобно раздвојити једне од других. Тако је сада филозофија добила прецизније значење, а науке су дефинитивно одвојене од уметности. Ова потреба за класификацијом и редом посебно долази на до изражаја у стварању *Енциклопедије*, покушају да се на једном месту уреде

---

<sup>337</sup> Волтер на пример каже да је Кеплер имао само једно око, а Њутн два. Према: Kurt Kluxen, „Die Auswirkungen der englischen Aufklärung auf Politik und Gessellschaft“, in: Hans-Joachim Schoeps (Hrsg.) *Zeitgeist der Aufklärung*, S. 47.

<sup>338</sup> Касирер, *Филозофија просветитељства*, стр. 65.

<sup>339</sup> Према: Касирер, *Филозофија просветитељства*, стр. 77.

<sup>340</sup> Истовремено, скоро сви филозофи просветитељства баве се и истраживањима природе (Волтер, Дидро, Русо, Монтескје).

сва људска знања. Другим речима колико је просветитељска метода била аналитичка, толико је његови циљ био реформистички и утилитаристички будући да се рачунало са практичном применом стечених знања.

Треба напоменути да се при томе у просветитељству природа посматра као објект, односно као предмет који треба сазнати. Надовезујући се на Декарта (René Descartes) и његово одвајање духа и материје, односно мислеће и протежне супстанције, и просветитељство, барем у свом главном току, одваја човека од природе односно дух од материје.

Прихватање аналитичког начина мишљења и преношење природнонаучног метода довело је до тога да природне науке постају за просветитеље образац и узор за истраживање друштва, политике, уметности, а Њутнов поглед на свет постаје лајтмотив одакле се схвата човек, друштво и политика. Међутим, осим овог методолошког интегрализма из истог извора потичу и апсолутне сазнајне претензије. Идеја је у основи једноставна; ако је већ сада остварен тако велики напредак у природним наукама није ли за претпоставити да ће се применом истих метода доћи и до огромног напретка знања у другим областима? Тако један део просветитеља није више у стању да било шта прихвати као несазнатљиво и необјашњиво. Наравно, то не подразумева наивно негирање чињенице да постоје ствари о којима мало знамо. Међутим, та чињеница за просветитеље не значи да су те ствари по себи несазнатљиве. Услед општег напретка знања временом ће се и те тајне открити. Иако ове апсолутне сазнајне претензије нису карактеристичне за све просветитељске филозофе, на пример Волтера, те ако имамо у виду да је тако нешто потпуно супротно Хјумовом скептицизму, не може се порицати да је у оквиру француског просветитељства постојала снажна струја која није имала слуша за хјумовске сумње. Ова струја желела је да сазна шта свет држи у сржи и веровала је да је сасвим близу одговора на ово питање. „Што је људски дух увек изнова задржавало да природом истински овлада и у њој се одомаћи, то је била кобна тежња ка питањима изнад ње. Нека се одстрани то питање о 'трансценденцији' – и природа ће у истом тренутку престати да буде тајна. Није њена суштина тајанствена и несазнатљива; него је људски дух тај који је о њој

раширио вештачку нејасноћу.<sup>341</sup> Другим речима, на сва питања у принципу је могуће дати одговор и то одговор који ће бити универзалан и који ће важити на свим местима и у свим временима. Ако то није могуће, онда нешто није у реду са питањем. До тог одговора може се доћи применом разума, односно праве методе, а то ће рећи посматрањем и експериментисањем. Тако је Волф веровао да је у својој рационалистичкој филозофији развио стварни метод сазнања истине, те је захваљујући тој методи дошао „до истина“ за које „нико не може сумњати да су најкорисније за људски род“<sup>342</sup>. Самим тим, Волфови захтеви су апсолутни. Све истине су међусобно повезане и чине јединство изван чије рационалне повезаности не може постојати никаква „алтернативна“ истина, те тако Волфова, и уопште просветитељска концепција не допушта никакво неслагање. Све истине међусобно чине логични повезану структуру правила коју је опет могуће доказати односно коју је могуће потврдити у пракси. У својих шездесет и седам дела Волф је полазећи од своје онтологије успео да сагради имперсиван систем који све делове практичне и теоријске филозофије повезује у једну целину. Тако он није само филозоф него и правник, економиста, физичар, хемичар и теолог, да би Александар Баумгартен (Alexander Gottlieb Baumgarten) Волфов систем применио и на естетику.

„Колико је у доба просветитељства песничка уметност била зависна од логичког принципа сазнања, показује се посебно у томе да је Александар Баумгартен активност уметника спрема природу разумео као једну форму чулног сазнања.“<sup>343</sup> Тако се исти просветитељски натурализам одомаћио и на подручју уметности. Свет песништва био је подвргнут чврстим канонима по којима је песник морао да ствара своје дело. За ова правила веровало се да су општа и непроменљива као што је то случај и законима природе. Другим речима као што у физици постоје одређени закони, тако се и уметничко дело ствара у складу са одређеним законима. Та правила су подразумевала да се стварност мора преносити онаква каква је стварно.

---

<sup>341</sup> Касирер, *Филозофија просветитељства*, стр. 90.

<sup>342</sup> Christian Wolff, *Deutsche Politik*, C. H. Beck, München, 2004, S. 59.

<sup>343</sup> Mehliis, *op. cit.*, S. 16.



Просветитељски методолошки интегрализам са собом је носио и снажан оптимизам, а вера у могућности поправљана света постаје готово безгранична. Просветитељи не само да су природонаучни метод желели да примене и на друштво и политику, него су очекивали да ће тиме доћи до снажног напретка и у тим областима еквивалентном напретку који су оствариле природне науке. Веровало се да када се једном утврде природни закони и принципи на којима ови почивају, поштовањем тих принципа човечанство ће ући у ново доба, а из света ће нестати беда, незнање и неправда. У том смислу природа за просветитеље постаје тачка са које се могу критиковати постојећи друштвени односи, јер друштво се може критиковати само са једне нормативне позиције – друштва какво би по природи требало да буде.

Међутим, просветитељство није само желело да критикује затечено стање, него је тежило и изградњи света на темељима ума, при чему се позива на природу као на узор. У том смислу, како смо већ напоменули, просветитељство развија нормативан појам природе до кога долази активном употребом ума и њиме се служи као нормом и критеријумом истине.<sup>344</sup> Тако просветитељство говори не само о природном закону или природном праву, него и о природним односима, природном моралу, природној религији, па чак и о политици заснованој на начелима природе.<sup>345</sup> Као што пише Касирер код просветитеља израз „природа“ не значи круг пуког „физичког“ бивства од којег треба разликовати оно што је душевно-духовно. „Тај израз не односи се на бивство ствари, него се односи на порекло и утемељење *истина*. 'Природи' без обзира на њихову садржину, припадају све истине које су подобне за чисто иманентно утемељење; којима није потребно трансцендентално откривење, него које су из себе самих изведене и очевидне.“ Такве истине просветитељи налазе не само у физичком, него и у духовно-моралном свету.<sup>346</sup> Дидро поручује човеку да се окрене природи од које

---

<sup>344</sup> Schneiders, *Das Zeitalter der Aufklärung*, S. 10.

<sup>345</sup> Ове тенденције се посебно јасно уочавају у време Француске револуције, када револуционари уводе нови календар и ново рачунање времена. Не само да су увели нове, „природније“ називе за месеце, револуционари су увели и нову децималну недељу. Ново, „умније“ рачунање времена требало је бити утемељено у природи. Ако човек има десет прстију, природно је и да недеља има десет, а не седам дана. Ишло се чак до те мере да се желело да деца добијају имена везана за природу, уместо по хришћански светитељима.

<sup>346</sup> Касирер, *Филозофија просветитељства*, стр. 301.

је побегао.<sup>347</sup> У том смислу материјализам који се појављује у XVIII веку није само природнонаучна или метафизичка догма; „напротив, он је и императив. Он не жели једино да постави и оснажи тезу о природи ствари; него он заповеда и забрањује.“<sup>348</sup> Тако из Холбахове филозофије природе проистичу и његова филозофија друштва и морала. Ако природа функционише у складу са једним сетом принципа и правила, не функционише ли на исти начин и друштво? Ако је природа велики механизам, зашто онда механизам не би било и све остало? Тако се и парадигма механизма примењује не само на природу, него се проширује и на схватање државе, схватање војске (Фридрих II), па и на схватање човека. На крају просветитељска филозофија природе код Холбаха и Ла Метрија постаје отворено материјалистичка и атеистичка. У њој више уопште нема места за Бога нити за било шта осим материје.

Темеље ове просветитељске зграде уздрмао је шкотски просветитељ Хјум, тиме што је принцип узрочности редуковао на субјективну категорију навике. Другим речима, узрочност је производ наше вере, а не некакав објективни, законити однос међу стварима. Тако је он природним наукама одузео објективно значење. Када је каузални однос доведен у питање и читав просветитељски механицизам нашао се на мукама. Такође, велики значај за романтичарско схватање природе има и Кант који поставља границе механичком објашњењу. Наиме, Кант је сматрао да се механичка објашњења не могу примењивати на организам, те да се живот може објаснити само помоћу живота. У том смислу, он прави јасну разлику између органске и неорганске природе. Код организма делови не одређују целину него целина делове и сваки део је истовремено и узок и последица што Кант показује на примеру дрвета. Ту је сваки део ту ради самог себе и ради целине.

„Дакле, говорећи тачно, организација природе нема ничег *аналогног* ма са којим каузалитетом који ми познајемо. (...) Међутим, она *унутрашња природна савршеност* коју поседују ствари које су могуће само као *сврхе природе*, услед чега се зову организована бића, не може се замислити нити објаснити ни према којој аналогiji нама познате физике, то јест природне моћи, штавише, пошто

---

<sup>347</sup> Према: Касирер, *Филозофија просветитељства*, стр. 173.

<sup>348</sup> *Ibidem*, стр. 95.

и ми сами спадамо у природу у најширем смислу те речи, чак ни неком тачно усклађеном аналогијом са људским вештинама.<sup>349</sup>

Са друге стране, просветитељска схватања о аутономији разума и сазнању заснованом на посматрању и методама природних наука, одувек су против себе изазивала опозицију која се позивала на ауторитет светих текстова, традиције и једно нерационално, трансцендентално сазнање. Тако се у својој критици просветитељског учења о природи романтичари надовезују на једну дугу традицију мистике и теолошког мишљења. Тој традицији припадао је и Беме који је веровао да природа настаје из Бога. Заправо он природу схвата као симбол Бога, те према томе, духовни и материјални свет нису међусобно раздвојени. Слично је проповедао и Себастијан Франк (Sebastian Franck) за кога је Бог „Биће сваког бића, Суштина сваке суштине, Супстанција сваке супстанције, Природа сваке природе. Он је темељ Универзума и исходиште природе, јер природа и Универзум потичу од њега; пририда, као биће, јесте његов израз. Према томе, природа је Бог.<sup>350</sup> Јасно је да код ових мистика природа која настаје из Бога, која представља његов израз, штавише, која је и сама Бог није природа у просветитељском смислу речи.

Поред тога, одступања од просветитељске механицистичке концепције природе називају се и међу самим просветитељима, и то већ код Томазијуса. У време свог краткотрајног пристајања уз пијетисте, Томазијус критикује Декарта и Спинозу због њиховог механицизма и натурализма, а сам се надовезује на мистицизам и витализам Парацелзуса (Paracelsus).<sup>351</sup> Наиме, Парацелзус је говорио да природа није систем закона, нити систем тела којима владају закони. „Природа, то је она животна и чудотворна сила која непрестано ствара, рађа и избацује у свет своју децу. Природа може све, јер она јесте све, и све што се дешава и све што се ствара у свету јесте природа и производ природе.<sup>352</sup>

---

<sup>349</sup> Кант, *Критика моћи суђења*, § 65, стр. 256-257. За Кантово схватање организма значајан је и претходни § 64.

<sup>350</sup> Према: Александар Коаре, *Немачки мистици, духовници и алхемичари XVI века*, Градац, Чачак, Београд, 2001, стр. 37. На овом месту треба бити опрезан. Као што показује Коаре, брзоплети закључак да је Франк био пантеиста био би погрешан. Ми на овом месту нећемо улазити у Коареову аргументацију. Детаљније: Ibidem, стр. 37-38, 54-57.

<sup>351</sup> Веck, *Early German Philosophy*, p. 252.

<sup>352</sup> Према: Коаре, *Немачки мистици, духовници и алхемичари XVI века*, стр. 68.

Супротстављање просветитељском схватању природе посебно се заострава код Хамана. Тешко је замислити неког ко је више него Хаман био супротстављен Волфовој филозофији.

„Када је Волф умро, Јохан Георг Хаман (1730-1788), сасвим други тип човека, имао је 23 године. Волф је велики систематичар, Хаман је лоше мислио о филозофским системима. Волф представља апстракцију и моћ дискурзивног разума, Хаман мрзи оно што сматра једноставном апстракцијом и одбацује тиранију дискурзивног разума. Волф тежи јасним и разветним идејама. Хаман користи оракулски начин говора, због чега су га звали Чаробњак (или Маг) са севера. Другим речима, Хаман се бори против рационализма просветитељства, који за њега представља пре ђаволску моћ него божански ум.“<sup>353</sup>

Ако је у просветитељском погледу на свет опстајао снажан монистички импулс, код Хамана на сцену ступа схватање светског плурализма. Свет и природа схватају се, слично ономе што налазимо код Бемеа или Франка, као Божје дело, али не дело Бога механичара и математичара него уметника. „Васиона је за њега, као за старију немачку мистичку традицију, сама по себи врста језика. Предмети, биљке и животиње су симболи помоћу којих Бог комуницира са својим створењима.“<sup>354</sup> Чулно је дакле објава натчулног или, другачије речено, Бог се човеку обраћа кроз природу. Тако Хаман каже да је природа књига, писмо или басна, али да знање слова, речи и говора није довољно да би се књига разумела.<sup>355</sup> У том смислу, ни физика није у стању да тумачи природу. Природи дакле треба прилазити са вером и љубављу, а не разумом. Бог се човеку обраћа као песник, а не као рационалиста помоћу формула, те на исти начин и човек треба да прилази Божјем свету. Зато су и сви просветитељски филозофски системи, као на пример Волфов, који су слагали истине и претендовали на објашњење природе и природних појава, за Хамана вештачке конструкције које затварају очи пред стварношћу и који ту разнолику и многозначну стварност и пулсирајући живи свет желе да подведу под круте опште појмове и правила грозне машинерије. За Хаман системи су „већ по себи препреке истини“<sup>356</sup>. Аналитички рационализам и аналитичка наука према Хаману изобличавају стварност. Безлична наука у свему

---

<sup>353</sup> Коплстон, *op. cit.*, стр. 115.

<sup>354</sup> Берлин, *Против струје*, стр. 13.

<sup>355</sup> Johann Georg Hamann, Otto Mann (Hrsg.) *Hauptschriften*, Dieterich'schen Verlagsbuchhandlung, Leipzig, 1937, S. 146.

<sup>356</sup> Hamann, Otto Mann (Hrsg.) *Hauptschriften*, S. 111.

затира живот и човек треба да је се ослободи ако жели да разуме себе и свет око себе. Ако је просветитељство веровало у универзалне истине и универзална објашњења Хаман иде сасвим другачијим путем. За њега су свако право знање и права истина увек посебни и никада општи. Тако и сваки покушај да се подаци организују у системе елиминише њихову конкретност. Стварно знање се губи и остају само празне апстракције. Нешто разумети значи разумети га у његовој индивидуалности. На послетку, Хаман закључује да песници боље разумеју и описују свет језиком своје маште и страсти него просветитељски филозофи. Филозофи који баратају речима, појмовима, законима и другим празним апстракцијама удаљују се, према Хамановом суду, од стварности. Они више нису у стању да објасне живот са свим његовим супротностима и особеностима. У том смислу Хаман тврди да природа није заокружен поредак, а да су такозвани разумни људи заслепљена бића, која корачају чврстим кораком само зато што су слепи за истински и дубоко узнемиријући карактер стварности, од ње заклоњени људским скаламеријама.<sup>357</sup> За Хамана је природа „разуздани плес“.

На истом трагу је и Екартхаузен који тврди да је људском уму немогуће да схвати свет. Само Бог може разумети мистерије света који је сам створио. Одрастао човек мора научити да живи са мистеријама око себе и да их воли. У том смислу, просветитељска вера да су корисне и нужне истине кристално јасне појављује се као наивна грешка. Свет је за Екартхаузена пун чуда мистерије и нејасноће.

Овој традицији мишљења припадао је Хердер, који на своје путовање бродом из 1769. године одлази како би упознао свет из прве руке, али и како би се ослободио вишка свог књишког знања. Сво књишко и просветитељско знање Хердеру се чинило као мањкаво и различито од некаквог правога знања о свету.<sup>358</sup> „Уживао бих у мојим годинама, стекао темељно и стварно знање и научио да применим све што сам научио. Не бих постао мастионица учених писанија, речник уметности и наука које нисам видео и које не разумем: не бих постао репозиторијум папира и

---

<sup>357</sup> Према: Берлин, *Против струје*, стр. 179.

<sup>358</sup> Изузетно занимљив моменат представља Хердерово признање да уз знање његовог књижевног, филозофског француског у Француској није разумео ни крчмара нити старицу, одакле закључује да би се и класичан учењак нашао у истој ситуацији када би се обрао у Грчкој. Johann Gottfried Herder, *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, Philipp Reclam jun, Stuttgart, 2008, S. 122.

књига које припадају само радној соби.<sup>359</sup> Заправо, према Хердеру све просветитељско знање само ограничава дух. Поред овог незадовољства просветитељском културом, код Хердера се већ најављује романтичарски однос према природи. „Наиме, природа за Хердера више није само објект од којег се ми морамо еманциповати. Будући да у природи има нечег божанског, она представља извор радости и основу човекове егзистенције.“<sup>360</sup> Тако он своје *Идеје за филозофију повести човечанства (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit)* започиње разматрањем о месту и положају Земље, чиме указује на неодвојивост човекове повести и природе која га окружује.

„Моје око је створено за Сунчев зрак на овом и ни на једном другом удаљењу од Сунца, моје ухо за овај ваздух, моје тело за ову Земљину масу, сва моја чула на основу ове и за ову организацију Земље. Сходно томе делују и моје душевне снаге. (...) Где ћу и ко ћу ја бити – бићу тај који сада јесам, једна сила у систему свих сила, једно биће у непрегледној хармонији *божјег* света.“<sup>361</sup>

Поред тога, Хердер говори о „стваралачком богатству природе“ и о човеку као о „круни организације наше Земље“, и „*микрокосмосу*“, „господару и слуги проробе, њеном омиљеном чеду и можда уједно њеном најстроже држаном робу“<sup>362</sup>. Човек се појављује као чедо природе чијем настанку је претходио многоструки развој и бројне револуције. Такође, код Хердера се може прочитати и да је све „на Земљи промена“<sup>363</sup>. Тиме се код њега налазе основе концепције природе која ће код Шелинга у *Идејама за филозофију природе (Ideen zu einer Philosophie der Natur)* добити свој пуни израз у идеји апсолута као постајања.<sup>364</sup> Природа се дакле код Хердера схвата на динамички начин, као постајање које се развија у складу са себи својственим законима, који не зависе од људске самовоље. Међутим, како пише Хердер, ови закони не раде на униформности и уједначавању, него на развијању многобројних специфичности и посебности.

---

<sup>359</sup> Herder, *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, S. 9-10.

<sup>360</sup> Драган Проле, „Шелингова онтологија природног света“ у: Фридрих Вилхелм Јозеф Шелинг, *Први науцт система филозофије природе*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, 2009, стр. 387.

<sup>361</sup> J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Deutsche Bibliothek, Verlagsgesellschaft m. b. H, Berlin, 1914, S. 4-5.

<sup>362</sup> Ibidem, S. 8, 10.

<sup>363</sup> Ibidem, S. 10.

<sup>364</sup> Сличност са Хердеровим идејама видљива је већ у наслову, који Шелинг није тек случајно изабрао.

„Дакле, одмерена разноликост је и овде закон стваралачке уметности творца света.“<sup>365</sup> У том смислу жеља природе није стварање униформности, него разноликости.

На истом трагу је и Гете који се грозио Холбахове филозофије природе. Холбахов *Систем природе* за Гетеа и његове штразбуршке пријатеље била је сива и химерична књига, тако мртва да су имали муке да издрже њено присуство, те су се од ње грозили као од какве утваре.<sup>366</sup> Гете, који се и сам бавио истраживањима, сматрао је да је истраживање природе на начин како су то радили просветитељи, незадовољавајуће, односно да је само емпиријско истраживање природе недовољно. Тако он супротставља природу и правила. У *Вертеру* (*Die Leiden des jungen Werthers*) Гете пише да је „природа бескрајно богата и да само она образује уметника“<sup>367</sup>. Са друге стране, онај ко се држи правила, никада неће створити нешто неукусно и ништа лоше, „али ето, и томе насупрот, сушто ће правило – па нека каже ко шта хоће – уништити и прави осећај за природу и прави израз њен.“<sup>368</sup> Другим речима, природа превазилази рационалистичке правилности и не да се у њима изразити, те и прави уметник треба да се држи природе. Такође у *Фрагменту о природи* (*Fragment über die Natur*) Гете говори о тајни коју нам природа не одаје, премда нам се непрестано обраћа. Другим речима, ми живимо усред природе, али смо ипак странци у њој. За Гетеа је природа неистражива, неусловљена и у себи противречна.<sup>369</sup> Они који су сувише оптерећени системима више нису у стању да пронађу никакву радост у Божјем свету. У *Учењу о бојама* (*Zur Farbenlehre*), Гете критикује Њутна и ту је „интуиција аргументовала против разума, живот против смрти, стваралачки облик против закона који уређује.“<sup>370</sup>

Истовремено са овим новим погледом на природу прати се и отпор просветитељском натурализму у уметности. На челу овог отпора је штурм унд дранг, покрет који је, нимало случајно, свој живот започео са Хаманом, да би се

---

<sup>365</sup> Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, S. 11.

<sup>366</sup> Према: Касирер, *Филозофија просветитељства*, стр. 100.

<sup>367</sup> Јохан Волфганг Гете, *Јади младог Вертера*, Дерета, Београд, 2007, стр. 18.

<sup>368</sup> Гете, *Јади младог Вертера*, стр. 19.

<sup>369</sup> Проле, „Шелингова онтологија природног света“ у: Фридрих Вилхелм Јозеф Шелинг, *Први нацрт система филозофије природе*, стр. 389.

<sup>370</sup> Грубачић, *op. cit.*, стр. 285.

даље развијао са Хердером и свој врхунац достигао код Гетеа. Реч је о покрету који је Шелингов ученик, Штефенс (Henrik Steffens) назвао „добом снаге и пркоса“<sup>371</sup>, и које је уместо вечних и непроменљивих правила величао стваралачког генија који крши форме и правила.

Поред тога, крајем XVIII века просветитељска вера у науку, транспарентност и прорачунљивост света полако је слабила међу Немцима. Тако се поново јављају исцелитељи, пророци и истеривачи ђавола.<sup>372</sup> При томе није реч о некаквом ефемерном феномену, него о промени менталитета, потрази за тајанственим и чудним која се прво манифестовала у промени књижевног укуса, где се публика све више окреће авантуристичким и витешким романима, као и путописима о станим земљама. Тако су и млади романтичари гутали Вулпијусове (Christian August Vulpius) романе о разбојницима, читава генерација облачила је плави фрак као Гетеов Вертер, а омиљени писац младих романтичара био је Карл Гросе (Carl Grosse) писац романа о тајном друштвима.

На овом идејном земљишту ниче романтичарска филозофија природе. Просветитељство је желело да потчини и рационализује природу, да све учини објашњивим, а живот једноставним, али за романтичаре то је био ружан и механизован свет у коме не вреди живети. Насупрот томе романтика је желела да све идеализује, поетизује и одухови, односно да све повеже са натчулним и испуни духовним садржајем. Није дакле чудо када на пример Герес снажно иступа против рационализма и материјализма. Насупрот Њутновој физици, романтичари покушавају да створе своју, динамичну односно магијску физику. „Сама филозофија природе настала је као критика просветитељства. За разлику од филозофске интерпретације 18. столећа заменила је космологијску метафору механизма, једнако обухватном сликом организма.“<sup>373</sup> Као што је приметио

---

<sup>371</sup> Према: Mehliis, *op. cit.*, S. 18.

<sup>372</sup> Safranski, *op. cit.*, S. 53.

<sup>373</sup> Volker Stanslawski, *Natur und Staat, Zur politischen Theorie der deutschen Romantik*, Springer Fachmedien, Wiesbaden, 1979, S. 14-15. Ерих Кауфман (Erich Kaufmann) и Рудолф Ојкен (Rudolf Eucken) сматрају да је Кант у *Критици моћу суђења* (§ 64 и § 65) створио савремени појма организма. Erich Kaufmann, *Über den Begriff des Organismus in der Staatslehre des 19. Jahrhunderts*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1908, S. 5-7. У овом раду нећемо се бавити Кантовим схватањем организма, његовим утицајем на Шелинга, као ни разликама међу њиховим схватањима.



Лавцој, романтика прави „револуцију“ тиме што уместо начела једнообразности као владајуће концепције инаугурише начело разнообразности, и то у већини нормативних сфера мишљења.<sup>374</sup> Тако је за романтичаре просветитељска рационализација света „конструкција патологије једног аналитичког духа.“<sup>375</sup> То је дух који све жели да разложи, подели и атомизује. Уместо поделе и оштрог раздвајања, романтика говори о синтези и општој повезаности. Њене лозинке су „универзум“, „универзалност“, „синтеза“ и хармонија“.<sup>376</sup> За романтичаре као и за Хамана сецирати значи убити. Наиме, према романтичарима сецирање води хладним и беживотним системима правила из којих је изветрио сав стварни живот и стварна лепота. Аналитички дух је непријатељ сваке праве уметности и религије. У складу са тим, романтика тврди да у природи постоји нешто скривено, тајанствено, натчулно и божанско. Она је неистражива, неусловљена и у себи противречна. Тако у њој влада бескрајна разноликост, односно како пише Новалис: највиша разноликост лица природе.<sup>377</sup> Она је поново препуна тајни и чудеса и због тога је лепа, у њој је све смислено и симболичко. Хелдерлин уочава да је митологија старих много боље него аналитичка наука препознавала тајанствено ткање природе.<sup>378</sup> Та лепа, чудесна, симболичка и смислена природа тако за романтичаре постаје уметничко дело. То мишљење заступа Шелинг који говори о универзуму као о појави апсолутног који је уједно идентитет апсолутног организма и апсолутног уметничког дела. „Универзум је у Богу створен као апсолутно уметничко дело и у вечној лепоти.“<sup>379</sup> Универзум је дакле истовремено и најсавршеније уметничко дело и најсавршенији организам и њихов идентитет. На истом трагу је и Шлајермахер који као и Хаман на природу и читав свет гледа као неку врсту божанског уметничког дела, а на Бога као на великог уметника, те у том смислу каже да су „уметничка дела религије изложена увек и посвуда; цео

---

<sup>374</sup> Lovejoy, *The Great Chain of Being*, p. 294.

<sup>375</sup> Према: Крстић, „Просвешћеност“, стр. 191.

<sup>376</sup> Kraus, „Die Jenaer Frühromantik und ihre Kritik der Moderne“, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, S. 218.

<sup>377</sup> Novalis, *Fragmente (Aus den Studienheften)*, no. 284, S. 708.

<sup>378</sup> Не треба дакле да чуди што се већ у *Најстаријем системском програму немачког идеализма* чије ауторство се наизменично приписује Хелдерлину, Шелингу или Хегелу помиње потреба за новом митологијом, о којој ће касније писати и Шлегел, односно Герес. О романтичарском односу према митологији доцније ће бити више речи.

<sup>379</sup> Фридрих Вилхелм Јозеф Шелинг, *Филозофија уметности*, БИГЗ, Београд, 1989, § 21, стр. 97.

свет је галерија религиозних назора и свако је постављен усред њих<sup>380</sup>. Ако су природа и свет божанско уметничко дело, то значи да природи треба прилазити са побожношћу и богобојажљивошћу, са посебним пијететом, а не са жељом да се она разлаже и да се њоме експериментише. На истом трагу је и Шлегел који такође сматра да се природа и универзум, као бесконачно дело Бога – уметника не могу ни објаснити ни појмити, него у скалду са својом религиозном, вишом идејом, само посматрати. При томе се Шлегел изричито позива на Шлајермахера. „Универзум се не може ни објаснити ни појмити, може се само посматрати и откривати. Обратите сад пажњу на систем емпирије који тражи да се универзум именује, и учите његову истинску, религиозну идеју, кад већ нисте разумели онога Спинозу, који, за прво време, чита говоре *О религији*.“<sup>381</sup> Тако се у Ајхендорфовим песмама кроз природу враћа Богу.<sup>382</sup> Исто мишљење о природи као о уметничком делу заступа и Новалис који је чак назива поетичном. „Штета што је природа остала тако чудесна и несхватљива, тако поетична и бескрајна упркос свим настојањима да је се модернизује.“<sup>383</sup> На другом месту он такође говори о поезији природе и цветању као нечем сасвим поетичном.<sup>384</sup> Управо то поетично је оно што се емпиријским истраживањем не може сазнати. Зато поетско схватање свих повезаности романтичарима изгледа као много вредније од чисте науке, те је дакле, да би се физика разумела, прво потребно познатвати тајну поезије. Сасвим логично, ако је природа велико уметничко дело, онда је заправо једино уметник може схватити. У том смислу Новалис јасно каже: „Песник разуме природу боље него научна глава.“<sup>385</sup> На другом месту он у истом духу наставља када указује да је раздвајање мислиоца и песника само привид, да иде на штету обојице, те да је то знак болести.<sup>386</sup> Тако се код Новалиса граница између песништва и науке скоро потпуно брише. На истом трагу је и Шлегел када каже

<sup>380</sup> Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, *Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Johann Friedrich Unger, Berlin, 1799, S. 141.

<sup>381</sup> Friedrich Schlegel, *Ideen* in: Jakob Minor (Hgs.) *Friedrich Schlegel 1794-1802, seine prosaischen Jugendschriften*, Band 2, Verlag von Carl Koenen, Wien, 1882, no. 150. S. 306.

<sup>382</sup> Kluckhohn, *Die deutsche Romantik*, S. 230.

<sup>383</sup> Friedrich von Hardenberg, Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, in: Jakob Minor (Hgs.) *Novalis Schriften*, Zweiter Band, Verlag bei Eugen Dieberichs, Jena, 1907, S. 34.

<sup>384</sup> Novalis, *Fragmente (Aus den Studienheften)*, no. 534, S. 263.

<sup>385</sup> Friedrich von Hardenberg, Novalis, *Fragmente (Nachlass von Bülow)*, in: Jakob Minor (Hrsg.) *Novalis Schriften*, Dritter Band, Verlag bei Eugen Dieberichs, Jena, 1907, no.5, S. 4.

<sup>386</sup> Friedrich von Hardenberg, Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts (aus den Schlegel-Tieckischen Ausgaben)* in: Jakob Minor (Hgs.) *Novalis Schriften*, Zweiter Band, Verlag bei Eugen Dieberichs, Jena, 1907, no. 389, S. 301.

да се многи међу оснивачима модерне физике не смеју посматрати као филозофи, већ као уметници.<sup>387</sup> Управо зато Милер слави Новалиса, Фихтеа, Фридриха Шлегела, Шелинга и Шлајермахера као „хероје научне револуције“, јер у њиховим радовима царство природе и уметности није филозофски раздвојено.<sup>388</sup> Према Милеру, ко гледа природу зна да осети и створи уметност и само онај који посматра уметност зна да је препозна у природи. Тако нема приоритета, нема надмоћи природе или уметности! Према Милеру, оне се налазе повезане и неодвојиве као душа и тело. Тако он наставља у истом смеру када каже да се природа мора мислити као делатна, тј. као уметнички посао, тамо где се појављује као коначна, тамо где је у времену, и као поетска целина, као уметничко дело, тамо где се појављује као бесконачна, односно у простору.<sup>389</sup> Природи се дакле може приближити, али се она може разумети једино са позиције уметника, а не научника, што значи не разумом, експериментима, него преко љубави и чежње, односно урањањем и предавањем себе природи.

На сличном трагу је и Новалис за кога је, као што то примећује Клуцхон, љубав идеја природе и смисао живота.<sup>390</sup> За њега, љубав је јача од смрти и страха од смрти. Дакле, ако је љубав идеја природе то поново значи да се природи прилази не путем разума и анализе, него помоћу срца. Исто сматра и Шлегел који каже: „Онај ко не упозна природу путем љубави, тај је никада неће упознати.“<sup>391</sup> Заправо, само на тај начин се може ухватити оно више значење и виши смисао који се при анализи нужно губи. У таквом једном предавању природи и љубави према њој лежи истовремено и награда, а то је стваралачи моменат. У том смислу, за Новалиса физика није ништа друго до учење о фантазији.<sup>392</sup> На истом трагу је и романтичарски сликар, Филип Ото Рунге (Philipp Otto Runge) када се пита зар се уметничко дело не ствара само у оном моменту када опажамо јасну повезаност са

---

<sup>387</sup> Friedrich Schlegel, *Athenäumsfragmente* in: Jakob Minor (Hrsg.) *Friedrich Schlegel 1794-1802, seine prosaischen Jugendschriften*, Band 2, Verlag von Carl Konegen, Wien, 1882, no. 380, S. 271.

<sup>388</sup> Adam Müller, *Die Lehre vom Gegensatz*, in: Walter Schroeder, Werner Siebert (Hgs.) *Kritische / ästhetische und philosophische Schriften II*, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied, Berlin, 1967, S. 230.

<sup>389</sup> *Ibidem*, S. 230-231.

<sup>390</sup> Kluckhohn, *Die deutsche Romantik*, S. 84.

<sup>391</sup> Schlegel, *Ideen*, no. 103. S. 300.

<sup>392</sup> Friedrich von Hardenberg, Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts (aus den Schlegel-Tieckischen Ausgaben)* in: Jakob Minor (Hgs.) *Novalis Schriften*, Zweiter Band, Verlag bei Eugen Dieberichs, Jena, 1907, no. 90, S. 203.

васионом?<sup>393</sup> Дакле, веза између љубави и предавања природи са једне стране и стваралачке фантазије је за романтичаре нешто што се само по себи разуме. Што је човек више уметник тим боље разуме природу, а што јој се више предаје, тим је више и сам стваралац. У овој вези лежи разлог зашто Шлегел хвали Бадера и његову физику. „Повољног ли знака да се чак један физичар – дубокоумни Бадер – издигао из средишта физике да би наслутио поезију, указао почаст елементима као органским индивидуама и указао на божанско у центру материје.“<sup>394</sup>

Тако се уместо емпиријски сазнатљивог, одређеног и условљеног романтичари интересују за оно више, оно што је неусловљено и апсолутно. Романтичарима дакле у фокусу није оно што је проверљиво и доказиво, оно чији се узроци могу идентификовати, него оно „поетско“ и „божанско“. То поетско се не налази у законима, правилима и формулама, него у оном појединачном, конкретном и својственом. У том смислу Новалис пише: „(Романтика.) Апсолутизовање, универзализовање, класификација индивидуалног момента, индивидуалне ситуације итд, то је стварно биће романтизирања.“<sup>395</sup> Другим речима, акценат код романтичара се са правила помера на оно што је посебно и својствено, а оно што је индивидуално и непоновљиво се апсолутизује. Уместо општости и генерализација, романтика, слично Хаману, жели да истакне оно што је партикуларно и индивидуално. Ако је просветитељство тражило свуда правила и законе, романтика свуда тражи чудо и изузетак. Изузетак не само да потврђује правило, него је он претпоставка правила, а правила могу да живе само од чуда и изузетака. Овакав став долази до изражаја код Новалиса који каже: „Чуда се измеђују с природним деловањима: они се међусобно ограничавају и заједно чине целину. Она су сједињена тако да се међусобно укидају. Нема чуда без природног догађаја и обрнуто.“<sup>396</sup> Ово наглашавање појединачног долази до изражаја код Шлајермахера који тражи смисао за особеност и својственост појединачне егзистенције.<sup>397</sup> У том смислу и читава природа се посматра као

---

<sup>393</sup> Гете, Рунге, Тик, „Одломци“ у: Зоран Глушчевић (ур.) *Романтизам*, Обод, Цетиње, 1967, стр. 95.

<sup>394</sup> Schlegel, *Ideen*, no. 97, S. 300.

<sup>395</sup> Novalis, *Fragmente (Aus den Studienheften)*, no. 970, S. 343.

<sup>396</sup> Novalis, Friedrich von Hardenberg, *Blüthenstaub* in: Jakob Minor (Hgs.) *Novalis Schriften*, Zweiter Band, Verlag bei Eugen Dieberichs, Jena, 1907, no. 12, S. 113.

<sup>397</sup> Mehlis, *op. cit.*, S. 260.

индивидуалност, а универзум као личност. Истим путем иде и Новалис када у једном фрагменту каже: „Индивидуалност у природи је сасвим бескрајна.“<sup>398</sup> На овом месту види се разлика између просветитељског и романтичарског схватања природе. За просветитеље је природно оно што је универзално, једнообразно, увек исто и непроменљиво без обзира на време и место. За романтичаре је природно оно што је особено, оно што развија своју својственост, оно што је историјски настало и развило се. Природа према романтичарима не тражи уједначавање него посебност и бескрајну разноликост. Како Новалис пише правило природе је бескрајна разноликост форми, јединство у принципу који све обухвата.<sup>399</sup> Значај који је романтика придавала разноликости био је толики да она за њих, како пишу неки аутори, постаје водећи принцип универзума, односно основа њихове метафизике.<sup>400</sup> Сваки и најмањи и најбезначајнији детаљ има своју сопствену вредност и преко њега се не може олако прелазити. Наравно, све те посебности и неједнакости не постоје у неком хаосу, свака за себе и одвојено једна од друге. Милер говори да природа указије да су све неједнакости повезане у оквиру вишег јединства.<sup>401</sup> Заправо, такво јединство могуће је само у међудејству специфичних, својствених и неједнаких елемената. Како он већ у свом *Учењу о супротности* каже, не постоји ни апсолутно јединство нити апсолутна разноликост, те се према томе „јединство не може представити другачије него у разноликости, разноликост никако другачије него у јединству (...)“.<sup>402</sup> Ово схватање природе као бескрајне разноликости у јединству носиће са собом и снажне политичке последице.

У том истицању индивидуалности и особености огледа се заправо општи план романтике. Тако она у свему обичном тражи нешто тајанствено, загонетно, натчулно, неко више значење и везу са духовним светом идеја. С тим у вези стоји и позната Новалисова дефиниција романтике.

---

<sup>398</sup> Friedrich von Hardenberg, Novalis, *Fragmente (Nachlass von Bülow)*, in: Jakob Minor (Hrsg.) *Novalis Schriften*, Dritter Band, Verlagt bei Eugen Dieberichs, Jena, 1907, no.122, S. 29.

<sup>399</sup> Novalis, *Fragmente (Aus den Studienheften)*, no. 1017, S. 357.

<sup>400</sup> Ноел О'Саливен, *Конзервативизам*, Центар за изучавање Традиције Укронија, Центар за конзервативне студије, Београд, 2008, стр. 75.

<sup>401</sup> Adam Müller, „Anmerkung zur britischen Staatsverfassung“, in: Rudolf Kohler (Hrsg.), Adam Müller, *Schriften zur Staatsphilosophie*, Theatiner Verlag, München, 1923, S. 173.

<sup>402</sup> Müller, *Die Lehre vom Gegensatze*, in: Walter Schroeder, Werner Siebert (Hgs.) *Kritische / ästhetische und philosophische Schriften II*, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied, Berlin, 1967, S. 208.

„Свет мора бити романтизован. Тако ће се поново пронаћи изворни смисао. Романтизовање није ништа него квалитативно потенцирање. Ниже сопство се у тој операцији поистовећује са бољим сопством. Као што смо ми сами један такав квалитативан потенцијски низ. Та операција је још сасвим непозната. Уколико општем дајем високи смисао, уобичајеноме тајанствени изглед, познатоме достојанство непознатого, коначном бесконачни привид, онда то романтизујем – обрнуто је операција за више, непознато, мистично, бесконачно – ово се логаритмички обрађује преко ове повезаности – добија лак израз. (Романтична филозофија. *Lingua romana* изменично дизање и спуштање.)“<sup>403</sup>

На истом трагу је и Шлегел када каже да је романтично „оно што нам сентиментални материјал представља у фантастичном облику“<sup>404</sup>. Реч је дакле о томе да се оно што је чулно представи у облику који превазилази стварност, односно да се за дате чињенице пронађу нека више значења од оних која им се обично приписују. На истом трагу је и Ајхендорф када песника види као „срце света“, односно као онога који у земаљском препознаје Божји траг и који спајањем оностраног и ононостраног, свему земаљском даје више значење и лепоту.<sup>405</sup> У том смислу задатак песника је да нас подсети на више значење и божански смисао свега што нас окружује.

Када се свуда тражи и налази необично, тајанствено и када се свему придаје виши смисао онда то значи да свет и живот морају бити романтизовани, а не рационализовани и секуларизовани као у време просветитељства. У том смислу романтика се може посматрати као покрет против секуларизације, чији је циљ био да одржи религиозно, органско-ирационално јединство света.<sup>406</sup> У већ цитираном фрагменту 150 из *Идеја*, Шлегел говори о религијској идеји универзума, позивајући се при томе на Шлајермахера, а Хелдерин говори да у природи живе Богови. Стварност је дакле божанска творевина, а у свим појавама у природи се тражи виши смисао, односно оне се посматрају као симболи нечег духовног. Тако је за романтичарског сликара Рунгеа пејзажи имају симболични, духовни, смисао.

---

<sup>403</sup> Novalis, *Fragmente (Nachlass von Bülow)*, in: Jakob Minor (Hgs.) *Novalis Schriften*, Dritter Band, Verlag bei Eugen Dieberichs, Jena, 1907, no. 232, S. 45-46.

<sup>404</sup> Schlegel, *Gespräch über die Poesie* in: Jakob Minor (Hgs.) *Friedrich Schlegel 1794-1802, seine prosaischen Jugendschriften*, Band 2, Verlag von Carl Konegen, Wien, 1882, S. 370.

<sup>405</sup> Kluckhohn, *Die deutsche Romantik*, S. 231.

<sup>406</sup> Linden, *op. cit.*, S. 244.

„Ко не види духове на облацима при заласку сунца?“<sup>407</sup> Како пише Клухон, за њега су сви пејзажи само симбол Бога.<sup>408</sup> Тако се романтика показује као осећај за загонетност постојања. Ону загонетност, мистику и чуђење коју је просветитељство желело да затре у корену романтичари стављају у центар свог погледа на свет. Тиме се они супротстављају свету ослобођеном магије. Оно разумско, корисно, појмљиво и практично посматра се као нестварно и небитно. Романтичар се вероватно ничему не подсмева толико колико утилитаристичком свету „здравог разума“. Чулни свет више не може важити за једини постојећи, а романтика указује на натчулни свет као на стварни свет, односно на живот духа као стварни живот. Само то натчулно и божанско даје смисао оном чулном и профаном. Одатле следи и романтичарска наклоност према музици, јер тамо, у музици и кроз музику до изражаја долази скривени, прави свет, царство бесконачности. Тако уметност тонова носи у себи метафизичко значење. Она је тајанствени језик далеког царства духа, који у нама буди виши, интензивнији живот.<sup>409</sup> Ипак, овде треба бити пажљив. Романтика никада није желела да негира чулни свет, него да заједно са њим обухвати и праву стварност, дубље, духовног значења. Заправо, за романтичаре су чулни и натчулни свет, феноменално и трансцендентално нераздвојиви, свуда помешани и у преласку из једног у други. Управо због те нераздвојивости је и могуће враћати се Богу кроз природу. Тако се и наука чији су представници Коперник и Галилеј схвата као деструктивна, будући да развија само једну страну човека и чини га слепим за трансцендетално. Како наводи Зафрански, Хофман (Ernst Theodor Amadeus Hoffmann) пише да човеку више прија најдубље ужасавање, него природно објашњење онога, што му се чинило аветињским, он никако неће да буде намирен овим светом.<sup>410</sup> Чудо које је просветитељство прогонило сада се свуда тражи и проналази се чак и у оном свакодневном и наоко баналном. Из романтичарске душе избија безгранична љубав и одушевљење за сваку форму постојања, јер се свуда може пронаћи божанска искра. Чак и свакодневни повратак кући из школе може бити прилика за

---

<sup>407</sup> Гете, Рунге, Тик, „Одломци“ у: Зоран Глушчевић (ур.) *Романтизам*, Обод, Цетиње, 1967, стр. 95.

<sup>408</sup> Kluckhohn, *Die deutsche Romantik*, S. 268. На истом трагу је и Милер када осврћући се на сликарство свог пријатеља Фридриха Каспара Давида (Caspar David Friedrich) каже да сликање пејзажа има у себи нешто религијско. Ibidem, S. 274.

<sup>409</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 170.

<sup>410</sup> Према: Safranski, *op. cit.*, S. 210-211.

откриће неке нове чаролије. Тако Тик до школе иде заобилазним путевима како би повећао вероватноћу сусрета који воде у непредвидљиво.<sup>411</sup> Романтичари одрасли у духу трезвене просвећености жудели су, као на пример Вакенродер, за изразитом и осећајно снажном светињом<sup>412</sup>, тајном или магијом. У Тиковим приповеткама *Плави Екберт (Der blonde Eckbert)* и *Верни Екарт и Танхојзер (Der getreue Eckart und der Tannhäuser)* стално се понавља идеја да постоје тајне које је боље да остану скривене. За просветитеље тајна је могла бити интригантна, али је ипак била само варка. Тајно је било нешто још неодгонетнуто, непроникнуто и зато засада још непријатно. Али, занимање за тајну и чудо, као што је учео Зафрански, код романтичара је другачијег порекла. Тајна се цени не као полигон на коме ум треба да покаже своју снагу, него зато што пркоси разуму и просветитељству. „Необјашњиво више није скандал, већ драж.“<sup>413</sup>

У том смислу занимљива је и промена од просветитељске метафоре светла односно просветљења ка романтичарској похвали мрака. „Како ми се сиромашна и детињаста сада чини светлост – како пријатан и благословен растанак са даном“<sup>414</sup> пише Новалис у *Химнама ноћи*. Романтика такође поново воли таму и сету народних песама. Тик је певао о месечини и чаробној ноћи, а о мистици заласка сунца и месечине пева и Ајхендорф. Такође, на платнима Каспара Давида Фридриха често се појављују сумрак, месечина и природни пејзажи обавијени маглом. Прелазак светла у таму и дана у ноћ треба да учини нејасном границу међу њима, али и границу између феноменалног и трансценденталног, те да укаже на сусрет супротности и њихово преливање. Према романтичарима, природа не познаје никакве оштре границе, него се у њој све лагано трансформише и прелази из једног у друго или, како је писао Аугуст Вилхелм Шлегел: „Дакако да се у природи границе укрштају и ствари се не одвајају тако строго као што се то чини при одређивању појмова.“<sup>415</sup> Управо стога је његов брат Фридрих, као што смо

---

<sup>411</sup> Ibidem, S. 54.

<sup>412</sup> Ibidem, S. 97.

<sup>413</sup> Ibidem, S. 57.

<sup>414</sup> Novalis, Friedrich von Hardenberg, *Hymnen an die Nacht*, in: Jakob Minor (Hgs.) *Novalis Schriften*, Erster Band, Verlag bei Eugen Dieberichs, Jena, 1907, S. 11.

<sup>415</sup> Аугуст Вилхелм Шлегел, „Предавања из драматургије“ у: Зоран Глушчевић (ур.) *Романтизам*, Обод, Цетиње, 1967, стр. 83.



већ видели, сматрао да се природа не може појмити. Они су просто недовољни и сувише груби за fine прелазе који постоје у природи.

У овом контексту настаје и романтичарска похвала неразумљивости. Колико је просветитељство тежило јасном и разговетном говору, а Хаман се користио оракулским начином говора, толико се и романтика, посебно у својој раној фази, намерно користи иронијом, као да ужива у томе да збуњује читаоце. Када се романтичарска иронија посматра у оквиру њиховог интереса за чудо и загонетност, односно става о неодвојивости чулног и натчулног, баналног и узвишеног, види се да она није у служби против Бога, него је управо служила за подсмевање једном обезбоженом и обездуховљеном, арогантном свету „здравог разума“. Дакле, није реч о иронији субјекта који не признаје ништа изнад себе и који се свему подсмева, него управо о свести о коначности и ограничености свега људског и свих рационалистичких конструкција када се упореде са вишим, божанским смислом. Када су се читаци жалили на неразумљивост његових фрагмената из *Атенеума*, Фридрих Шлегел је одговорио у есеју *О неразумљивости (Ueber die Unverständlichkeit)* у коме се поново осећа романтичарско одушевљење за тајну, чудо и оно необјашњиво.

„Али зар је неразумљивост нешто потпуно лоше и за осуду? – Мени се чини да спас породица и нација почива у њој. Ако ме све то не вара, државе, системи, уметничка дела човека, често су тако уметничка да се не можемо довољно дивити мудрости створитеља. Једна невероватно мала порција је довољна, само ако се сачува неоштећено, верно и чисто, те се ниједан грешни разум не усуди приближити светој граници. Најдрагоценије што човек има, унутарње задовољство, зависи, као што то свако може знати, на крају крајева о једној таквој тачки која мора остати у тами, али зато носи и држи целину, и ту снагу би изгубила у тренутку када се то жели раставити у разуму. Уистину би вас било страх када би цео свет, како то тражите, једном озбиљно постао потпуно разумљив.“<sup>416</sup>

Ако је просветитељство све хтело да осветли и демистификује, романтика сада поново жели да зачара свет. Као што Шлегел каже, било би страшно када би свет постао потпуно разумљив. У том смислу његова порука просветитељима је да се не играју стварима о којима ништа не могу знати, односно као и код Тика и овде

---

<sup>416</sup> Friedrich Schlegel, *Ueber die Unverständlichkeit*, in: Jakob Minor (Hgs.) *Friedrich Schlegel 1794-1802, seine prosaischen Jugendschriften*, Band 2, Verlag von Carl Konegen, Wien, 1882, S. 393.

се уочава став да је боље да неке тајне остану скривене. Романтика дакле жели да након разорног похода просветитељства поново обезбеди свету метафизичко и религијско утемељење. Није дакле чудно када истраживачи истичу да је за све роматичаре карактеристичано мишљење да постоји један метафизички поредак ствари.<sup>417</sup> Како примећује Зафрански, када романтичари бране тајне, они се заправо боре против опасности модерног нихилизма.

„Тајна дуго времена није требала никакву одбрану. Докле год емпиријско истраживање спољашње стварности није било толико развијено, човек је управо био обавијен необјашњивим, мрачним, нуминозним. Докле год су безбедносни системи знања, технике и организације још били рудиментарни, било је пре свега важно колико год је могуће разоткрити што више тајни, али божанствено-тајанствено учинити иначе некако наклоњеним. Кад модерна друштва почињу боље да брину о сигурности, религиозна веза природно постаје слабија. Тек тада може да се створи потреба да се брани тајна, из простог разлога што више није тако претећа.“<sup>418</sup>

Оно што сада представља претњу је осећај бесмисла и празнине у једном прорачунатом механизму и ономе што Новалис назива „клопарање великог млина“. Романтика је желела да свету и животу поново подари смисао, како би поново могла да настане велика уметност односно велики хероизам.<sup>419</sup> У том смислу за романтичаре ништа није онакво каквим се чини на први поглед. У оном обичном и досадном крије се мистично, у познатом непознато, у ограниченом бесконачно и несазнатљиво. Ако су земаљско и божанско повезани и неодвојиви, онда се земаљско може упознати само преко божанског искуства, а божанско се препознаје у свему и свуда. У поређењу са оваквим, вишим истинама романтике, просветитељска знања и конструкција романтичарима изгледају као дечје играње по прабини. „Само онај ко мери дубину која зјапи под њим, осећа вртоглаву висину на којој стоји.“<sup>420</sup> У том смислу романтика је обележена чежњом и потрагом за бесконачним, апсолутним, божанским и вечним, односно за смирењем у једној вишој хармонији, растварањем у бесконачном.

---

<sup>417</sup> Goetz Briefs, „The Economic Philosophy of Romanticism“ in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 2, No. 3, University of Pennsylvania Press, 1941, p. 281.

<sup>418</sup> Safranski, *op. cit.*, S. 207.

<sup>419</sup> Романтика схвата да се не може певати о законима гравитације или о законима тржишта. Такође, нико се неће жртвовати за фабрику.

<sup>420</sup> Spann, *Die Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre*, S. 95.

Лако се опажа да романтичари у природи траже нешто скривено, тајно и магично, међутим ту се истовремено опажа и филозофска суштина романтике и њихова основа. Свуда тражити нешто више, тајно и неухватљиво, представља битну карактеристику романтичарског погледа на свет.

С тим у вези романтика није у стању ни да прихвати модерну поделу на науке.<sup>421</sup> Она је такође плод истог атомизирајућег и сецирајућег аналитичког духа.<sup>422</sup> Тако Новалис каже: „У физици су се досад увек издвајали феномени из целине и нису пратиле њихове међусобне односе. Сваки феномен је члан неизмерног ланца – који обухвата све феномене као чланове. Наука о природи не сме бити обрађивана по поглављима, по струкама. Она мора постати континуум, историја, органска израслина, дрво – или животиња, или човек.“<sup>423</sup> Новалис се противи просветитељској физици и каже да њено сиромаштво постаје све уочљивије што се више са њом упознајемо. Познатим методама и познатим инструментима не можемо наћи и конструисати оно што тражимо. Сваки истраживач мора себи признати да једна наука није ништа без осталих.<sup>424</sup> Реч је дакле о критици читавог развоја науке још од средњег века, током кога су се науке једна по једна одвајале од теологије и филозофије, најпре математика, а затим природне науке.

---

<sup>421</sup> Можда би на овом месту требало нагласити да романтика ипак није била нужно антинаучно настројена. Она је само била против механичке науке, која је била плод пуког „разумевања“ и аналитичког духа. Тако се на пример Новалис због свог рада у солани посебно заинтересовао за природне науке и једно време студирао геологију и то на истој академији на којој су студирали Бадер и Александар фон Хумболт, Арним је, поред права и математике, студирао и физику, Штефенс се под утицајем Шелингове филозофије природе такође бавио природним наукама, које је такође проучавао и Герес који је држао предавања из физиологије и спекулативне физике, а интересован се и за медицину, математику, хемију и астрономију. Бадер је прво студирао медицину да би се касније заинтересовао и за геологију, у чему је био доста успешан, па је добијао различите пословне понуде и то чак из Енглеске и Бразила. Његова репутација угледног научника и изумитеља донела му је чланство у баварској академији наука, као и племићку титулу. Шелинг је такође прилично добро познавао природне науке, а његове идеје наишле су на снажан одјек у медицини, па је он постао и члан академије наука у Минхену. Такође, не треба потцењивати ни научни допринос Каруса и Ритера.

<sup>422</sup> Романтичарска жеља за превладавањем тог аналитичког духа постаје јаснија када се сагледа у контексту времена. Наиме, услед опште специјализације појединачне природе науке су изгубиле готово сваку везу једне са другима. „Природна наука се почетком XVIII столећа налазила у стању расцепканости, дух специјализације владао је свуда. Односи између појединачних природних наука нису били показани. Принципи и методе стајали су једни према другима без посредника. Великом броју пронађених елемената недостајао је поредак и систематизација. Хемији и биологији недостајало је научне зрелости. Зато Кант није желео да ове две дисциплине уважи као науке.“ Mehlis, *op. cit.*, S. 228-229.

<sup>423</sup> Novalis, *Fragmente (Nachlass von Bülow)*, no. 198, S. 39-40.

<sup>424</sup> Friedrich von Hardenberg, Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, in: Jakob Minor (Hgs.) *Novalis Schriften*, Zweiter Band, Verlag bei Eugen Dieberichs, Jena, 1907, S. 41.

Романтичари сматрају да је реч о раздвајању које је било штетно како за науке, које су одвајањем од филозофије и теологије изгубиле везу са целином, тако и за филозофију која је у опасности да изгуби везу са искуством и конкретним светом. Захтевајући успостављање јединства међу њима, романтика филозофију природе посматра као највишу форму науке о природи.<sup>425</sup> Другим речима, царство знања треба схватити као организам, а не као простор подељен на појединачне фиоке, те је самим тим и подела на различите научне области, које имају различите методе за романтику, неодржива.

Међутим, романтика не жели да превазиђе само поделу међу наукама. Њен програм је свеобухватнији и она настоји да превазиђе и поделу између наука и уметности. У том смислу романтичари указују на њихов заједнички корен, те захтевају да науке постану уметност, а уметност наука. У том смислу Шлегел каже: „Ако хоћеш да продреш у унутрашњост физике, посвети се у мистерије поезије.“<sup>426</sup> Другим речима, ако је све повезано, ако се земаљско упознаје само преко божанског, коначно преко бесконачног немогуће је истраживати само спољни свет без унутрашњег. Физика је дакле недовољна без религије, наука без филозофије и песништва, те међу њима мора постојати жива размена. Новалис тако говори о поетици природе и о филозофу као песнику.<sup>427</sup> Све док се у истраживање природе не укључи и религија, оно више, тајанствено и мистично неће моћи да дође до изражаја. Ко из истраживања чулног искључи духовно и натчулно, тај ништа неће разумети и обрнуто. У том смислу и Шлегел каже да је наука без вере и религијског осећаја залутала у једностраност, мртво цепидлачење и грубе заблуде.<sup>428</sup> Реч је дакле о спајању религије, науке и уметности. Тако уместо анализе романтика говори о синтези и спајању у једну вишу целину. Другим речима, након што су векови рационализма и просветитељства издвојили свет на посебна подручја романтика је настојала да поново споји субјект и објект, идеално и реално, душу и тело, дух и материју, природно и натприродно, свесно и несвесно, осећање и мишљење, нужност и слободу... У том смислу Клуцхон са

---

<sup>425</sup> Mehlis, *op. cit.*, S. 81.

<sup>426</sup> Schlegel, *Ideen*, no. 99. S. 300.

<sup>427</sup> Novalis, *Fragmente (Nachlass von Bülow)*, no. 66, S. 19.

<sup>428</sup> Friedrich Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, in: Jean-Jaques Anstett (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 13, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1964, S. 148.

правом каже: „Романтичарски поглед на свет не карактерише дуализам него тежња ка превазилажењу дуализма и превазилажењу наводних антиномија.“<sup>429</sup> Сви поларитети стреме ка хармонији и органској синтези, али само кроз подвојеност. Дакле, романтичарска хармонија не значи монолитност и непризнавање постојања супротности. Напротив, она је хармонија зато што је превладала супротности и оставила их иза себе, па хармонија претпоставља постојање супротности или како Милер пише ништа не везује као стварна подела<sup>430</sup>, односно на другом месту, ништа не везује као стварни и непрестани рат.<sup>431</sup> Романтика жели да повеже и уједини све оно што је до тада било непријатељски подељено. Како пише Новалис: „Поларитет је несавршеност – ниједан поларитет не треба да буде сам.“ Зато сваки поларитет треба да уђе у систем, да се споји са другим поларитетом, те да на тај начин образују савршеност.<sup>432</sup> Другим речима, специфичност романтичарског начина мишљења састоји се у томе да на једној страни свуда тражи и види поларитете, док са друге стране тражи њихово органско уједињење. Зато, према Новалису, поларитети смеју бити само средства, привремени и транзициони. Другим речима, подела и конфликт не схватају се као дезинтегративни, него интегративни фактор. Ово идеалистичко-синтетичко настојање романтике често се сматра њеном главном карактеристиком.<sup>433</sup> Тако на пример Шлегел подвлачи да све што је сада супротстављено нужно мора поново некако бити уједињено.<sup>434</sup> Ово уједињење не представља просто „компромис“, „златну средину“, или некакво „налажење на пола пута“, него уједињење у оквиру једног вишег трећег, или како Шлегел пише у једном свом позном тексту, решење проблема не налази се ни на крајевима и екстремима, ни у средини, него у висини и дубини.<sup>435</sup> Другим речима, романтика не прихвата никакво или – или него увек тражи једно и – и у оквиру више целине. Порив за синтезом видљив и раније, већ у његовој дефиницији романтичне

<sup>429</sup> Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 2.

<sup>430</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 117.

<sup>431</sup> Ibidem, S. 120.

<sup>432</sup> Novalis, *Fragmente (Nachlass von Bülow)*, no. 853, S. 313.

<sup>433</sup> Linden, *op. cit.*, S. 259-275. На истом трагу је и Георг Мелис који када пише о програму романтике каже да је њен најважнији и најодлучнији захтев, захтев за апсолутном синтезом. Mehlis, *op. cit.*, S. 76.

<sup>434</sup> Friedrich Schlegel, *Reise nach Frankreich*, in: Ernst Behler (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 7, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1966, S. 75.

<sup>435</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 575.

поезије, у чувеном Шлегеловом фрагменту 116 из *Атенеума*, у коме се први пут употребљава појам романтичне поезије.

„Романтична поезија је прогресивна универзална поезија. Њено одређење није само у томе да поново обједини све растављене врсте поезије, те зближи поезију с филозофијом и реториком. Она хоће и треба једнако тако делом помешати, а делом стопити поезију и прозу, генијалност и критику, уметничку поезију и природну поезију, песништво учинити живим и друштвеним, а живот и друштво учинити поетским, виц поетизовати, а форме уметности попунити и заситити врским образовним садржајем сваке врсте и духовно освежити лепршавошћу хумора. Она обухвата све што је на било који начин поетично, од највећих система уметности, који у себи садрже опет више таквих система, до уздаха, пољупца, што је ношен дахом детета које испева песму која није уметност. (...) Романтична поезија је међу уметностима оно што је виц за филозофију, што су дружење, комуницирање, пријатељство и љубав у животу. Друге песничке врсте су завршене и могу се сада у потпуности рашчлањивати. Романтично песништво је још у настајању; и то је његова стварна природа да може вечно постајати, а никад не бити довршено. Не може се исцрпети ни кроз коју теорију, а само би се дивинацијска критика смела одважити па хтети окарактерисати његов идеал.“<sup>436</sup>

Ово одређење романтике се још увек односи на њену естетску природу, односно на романтичну поезију. Духом поезије треба да се повеже све са свим и да се превазиђу границе специјализације. Међутим, ипак се у овом фрагменту већ осећа да није само реч о поезији, тако Шлегел пореди романтичну поезију са комуницирањем, љубављу и дружењем, при чему је поново нагласак на синтези и спајању. Није реч дакле само о спајању у оквиру различитих књижевних родова<sup>437</sup>, чак ни о спајању различитих делатности духа, него о спајању и повезивању стваралачке делатности духа и свакодневног живота. То песништво је зато живо и друштвено, а друштво и живот су поетски. У том смислу, јасно се уочава романтичарско непријатељство према сваком облику специјализације.<sup>438</sup>

---

<sup>436</sup> Schlegel, *Athenäumsfragmente*, in: Jakob Minor (Hgs.) *Friedrich Schlegel 1794-1802, seine prosaischen Jugendschriften*, Band 2, Verlag von Carl Konegen, Wien, 1882, No. 116, S. 220.

<sup>437</sup> Ово спајање и мешање родова је иначе карактеристично за романтичаре. Још од Грка важило је правило да исти писац не може стварати и комедије и трагедије, него или једно или друго. Трагедије су писали Софокле, Есхил и Еурипид, комедије Аристофан. Исто је било и у Француској. Расин је писао трагедије, Молијер комедије. Али за романтичаре, таква подела била је неприхватљива и то не из чистог хира него из њихове потребе за синтезом свих супротности. Није дакле чудо што романтичари цене Шекспира који није марио за ово старо правило.

<sup>438</sup> С тим у вези за романтичаре се може рећи да су били људи изузетно широког знања из разних дисциплина. Тако су на пример Шлегелова предавања о повести старе и нове литературе не само предавања о поезију и ужем смислу, него се баве и филозофијом, теологијом, историографијом, науком и политиком. Као што показује Краус, реч је о изразу Шлегелове жеље да поврати оно

Такође, у Шлегеловом фрагменту интересантан је и нагласак на вечном настајању, постајању и вечној недовршености романтике, јер потрага за бесконачним и тајанственим се никада не може завршити.<sup>439</sup> У том смислу, романтика представља вечито деловање.

Романтика се дакле од самих својих почетака занимала за повезаност духа са појавама природе. Она је тражила везу између природних наука и филозофије природе. Реч је о јединству науке, уметности и живота. Тако романтика у науку уноси поетизацију мишљења у којој се уметност и наука уливају једна у другу, при чему заправо уметност тријумфује над науком, да би се у Шелинговој филозофији уметности читав свет посматрао као врхунско уметничко дело. Истовремено и уметничко дело постаје средство вишег сазнања. Заправо, једна од кључних идеја романтике је да се уметност, филозофија, религија и наука не могу поделити будући да се не ради о различитим стварима. Реч је заправо само о различитим облицима живота, који су међусобно условљени и упућени једни на друге. Романтика тако настоји да поврати свест о јединству живота, односно о тоталитету живота. Управо то јединство живота представља основу романтичарске мисли. Овакав животни став опажа се и у једном Милеровом писму Генцу у коме овај каже да не прихвата раздвајање „такозване забавне уметности од озбиљног живота“, те да је његов поглед на свет увек био „читав и потпун“.<sup>440</sup>

Верујући да се уметност, религија, филозофија и наука не могу одвојити, јер се не ради о различитим стварима, него о међусобно условљеним облицима живота, романтика узима живот за своју централну категорију и основни проблем свог интересовања. Мелис сматра да је реч о најважнијем и најзначајнијем појму романтичарске филозофије.<sup>441</sup> Циљ романтичара је схватање тајне живота, односно смисао живота као тоталног процеса у његовој целини и кретању. Ово

---

јединство људског духа које је изгубљено током модерне, као и о Шлегеловом дубоком обрачуњу са модерном и просветитељским духом раздвајања. Kraus, „Die politische Romantik in Wien: Friedrich Schlegel und Adam Müller“, S. 39.

<sup>439</sup> Према Лавцоју реч је о једној од кључних идеја романтике, а то је вечна тежња (Streben) или прецизније тежња у бескрај (Streben ins Unendliche). Lovejoy, „The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas“, p. 320.

<sup>440</sup> Müller, „Brief an Gents vom 6. 2. 1808.“ in: Kronenbitter, *op. cit*, S. 126.

<sup>441</sup> Mehli, *op. cit*, S. 123.

интересовање за проблем живота остаје карактеристично за романтику у свим фазама све до касне романтике и Шлегелове *Филозофије живота*. За Шелинга живот постаје централни проблем филозофије природе. Он је оно безусловно, апсолутно и ничим ограничено. Исто интересовање за живот налазимо и код Новалиса када пише о суштини романтике: „Живот је нешто као што су боје, звуци и снага. Романтичар изучава живот као што сликар, музичар и механичар изучавају боју, тон и силу. Брижљиво изучавање живота чини романтичара као што брижљиво изучавање боје, облика, звука и силе чини сликара, музичара и механичара.“<sup>442</sup> При томе се код романтичара живот схвата доста широко. Као и Гете пре њих, и романтичари свуда налазе живот и ништа до живота. Живот се налази свуда око нас. Тако Новалис каже: „Сав живот је бујни процес обнове, који само са стране делује као процес уништења. Талог живота је оно живо, способно за живот. (...) Живот уопште делује у свему. Само оно чија узбуђеност не досеже до граница зове се мртво, мртва природа.“<sup>443</sup> Дакле, чак и оно што на први поглед делује као мртво је заправо само умртвљено или успавано, али се увек може поново оживети.

Али шта је заправо живот за романтичаре? На који начин се он манифестује? Како је могуће да живот постоји и у предметима који нам делују као мртви? Романтика животни принцип види у поларитету. Само тамо где постоје супротности постоји живот. Из идеје поларитета, спајањем мушког и женског принципа<sup>444</sup> настаје живот, који се схвата као непрекидни покрет и ритам који настаје из супротности, које увек превладава и стреми ка вишем трећем. Тако се често каже да је романтичарска филозофија природе као и романтичарска филозофија уопште, пре

---

<sup>442</sup> Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts (aus den Schlegel-Tieckischen Ausgaben)*, no. 406, S. 304-305.

<sup>443</sup> Ibidem, no. 272, S. 260.

<sup>444</sup> Ово романтичарско истицање женског принципа посебно подвлачи Бојмлер који тврди да просветитељство није познавало женскост и женски принцип, него само апстрактног човека – мушкарца. Прихватање значаја женског принципа долази до изражаја тек у романтици, пре свега код Гереса (Baeumler, „Euthanasie des Rokoko. Entdeckung der Erde und des Muttertums“, S. 47-49). Бојмлер превиђа да је истицање женског принципа видљиво већ код Шлегела у *О Диотими (Über die Diotima)*. Међутим, треба имати у виду да се под истицањем женског принципа не мисли на женску еманципацију. Већина романтичара потпуно је одбацивала било шта што би се могло назвати прафеминизмом или захтевима за политичку еманципацију жена. Као што ћемо видети, њихово поштовање према женском принципу долази из средњовековне, витешке традиције.



свега филозофија живота<sup>445</sup> односно да је романтика са собом донела нови осећај живота.<sup>446</sup>

С тим у вези Новалис пише: „Живот је спој синтезе, тезе и антитезе, а ипак ниједно од та три.“<sup>447</sup> При томе је дакле живот сасвим нови квалитет, различит од елемената који га сачињавају. У том смислу романтичари указују да је живот нешто као ватра. Он је нешто као праснага која увек изнова потенцира супротности, која их из себе ствара и која живи од њиховог међудејства. „Све природне силе су само *једна* сила. Живот читаве природе је процес оксидације. Сваки надражај изазива и подстиче оксидацију. Мртва материја је флогистон. Тежина је сила дезоксидације.“<sup>448</sup> На другом месту Новалис наглашава да сваки почетак живота мора бити антимеханички и опозиција према свему механичком, а затим додаје: „Живот је непрекидна бујица – живот долази само од живота и тако даље.“<sup>449</sup> Тако дакле и код Новалиса живот може настати само из живота, а оно што живот ствара такође је мешавина супротности. Поред тога, код Новалиса налазимо исто супротстављање органског и механичког које се налази и код Шелинга, о чему ће даље у тексту бити више речи. На истом трагу је и Шлегел који каже: „*Сва реалност је производ супротстављених елемената.* (Може се слободно тврдити да природне науке, колико год се високо винуле, неће наћи вишу тачку на коју се могу надовезати него дуализам.“<sup>450</sup> Исту идеју о вечном поларитету и свету као непрекидној игри супротстављених сила налазимо и код Шлајермахера.

„Ви знате, да је Божанство једним непроменљивим законом само себе приморало да своје велико дело подваја до у бескрај, свако одређено постојање да стопи само из две супротстављене силе, и сваку своју вечну мисао да оствари у два међусобно непријатељска, а ипак само један уз другог постојећа и нераздвојива близаначка облика. Читав овај телесни свет, у чију унутрашњост желите да продрете у својим истраживањима и што вам је највиши циљ, најученијим и онима међу Вама који највише размишљају, изгледа само као вечно настављајућа игра супротстављених снага. Сваки живот је само производ сталног присвајања и одбијања, свака ствар само на тај начин има

---

<sup>445</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 31.

<sup>446</sup> Mehlis, *op. cit.*, S. 10.

<sup>447</sup> Novalis, *Fragmente (Aus den Studienheften)*, no. 7, S. 154.

<sup>448</sup> *Ibidem*, no. 419, S. 234.

<sup>449</sup> *Ibidem*, no. 211, S. 201.

<sup>450</sup> Friedrich Schlegel, *Transzendentalphilosophie*, in: Jean-Jeaques Anstatt (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 12, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1964, S. 8.

одређено постојање, тако што две праснаге природе уједињује и задржава на својствен начин (...).<sup>451</sup>

Према Шлајермахеру исти закон поларитета делује и у подручју духова односно људске душе.

Из идеје поларитета и супротности које се налазе у вечитом надметању романтика изводи и идеју вечног динамизма и вечитог постајања.<sup>452</sup> „Стварна филозофија нигде не може утврдити истрајну супстанцу, нешто мирно и непроменљиво, она налази највишу реалност само у једном вечном постајању, једној, вечној, живој, покретној активности која под увек различитим формама и облицима из себе ствара бескрајно обиље и разноликост.“<sup>453</sup> Другим речима све се налази у сталном развоју и покрету. С тим у вези Шелинг тврди: „У мртвом објекту све *мирује*, у њему не влада сукоб, него вечна равнотежа.“<sup>454</sup> Дакле, оно што делује као беживотно заправо представља укочени и неразвијени живот. Такође, за Шелинга је чак и материја производ тих супротстављених сила (привлачне и одбојне), односно оно и није ништа друго осим тих сила.<sup>455</sup> Дакле, материја није оно примарно, принцип на коме почива свет, као што је то био случај код просветитеља. Примарне су силе чије јединство сачињава материју. Она је вечно настајући продукт антагонистичких сила. Слично је говорио и Новалис који као и Шелинг у материји проналази поларитет сила. „У самој материји се налази разлог живота, игра нагона оксидације и дезоксидације.“<sup>456</sup> У свакој живој ствари стога

---

<sup>451</sup> Schleiermacher, *Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, S. 5-6.

<sup>452</sup> Назнаке схватање природе кроз борбу различитих сила и вечно успостављање нове равнотеже видљиво је још код Хердера. „Све је у међусобном спору, јер је све и само притиснуто; мора бранити своју кожу и бринути за свој живот. (...) Сваки род брине за себе, као да је он једини. Али уз њега постоји други род који га ограничава, и само у овом односу супротстављених врста нашла је створитељка средство за одржавање целине. Она је одмерила снаге, збројала чланове, одредила нагоне родова једне насупрот другима, па је иначе препустила Земљи да носи оно што може да носи.“ (Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, S. 21.) Нешто слично може се наћи и код Берка који каже: „Онај ко се бори са нама јача наше нерве и изоштрава наше способности. Наш супарник је наш помагач. Овај пријатељски сукоб с тешкоћом обавезује нас на интимно познавање нашег објекта и приморава нас да га размотримо из свих углова. Не смемо дозволити да будемо површни.“ Едмунд Берк, *Размишљања о Револуцији у Француској*, Филип Вишњић, Београд, 2001, стр. 196.

<sup>453</sup> Friedrich Schlegel, *Propädeutik und Logik*, in: Jean-Jacques Anstett (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 13, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1964, S. 277-278.

<sup>454</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, Philipp Krüll, 1803, S. 312.

<sup>455</sup> Ibidem, S. 303.

<sup>456</sup> Novalis, *Fragmente (Aus den Studienheften)* no. 4191, S. 234.

влада непрекидни сукоб између супротстављених сила где час надвладава једна, час друга. Реч је о закону развитка природе.<sup>457</sup> Супротстављене силе налазе своју синтезу у вишем, трећем, компликованијем облику (код Шелинга реч је о идентитету), да би се истовремено у тој вишој синтези поново појавила диференцирања и подвајања кроз нови поларитет. Тако је тајна помирења у вечном развоју. Живот се дакле увек развија према вишим облицима. Ништа више није стално и окамењено, све се налази у вечном животу и преласку из једног стања у друго. Из романтичарске идеје вечног сукоба и вечног измирења долази и њихово одбацивање свих „апсолутних“ и једностранних решења. Када би једна страна потпуно потчинила другу то би значило крај надметања, односно смрт. Зато борба о којој говори романтика није борба на живот и смрт, него више некакво вечито надметање, без апсолутних захтева. Ово мишељење долази до изражаја код Шлегела који каже да је „дух апсолутног у мишељењу и у принципима“, зло, те да се у њему крије опасност да и добар принцип у борби против злог у својој огорчености изгуби праву меру, да постане отрован, апсолутан и зао.<sup>458</sup> Дакле, када би једна страна била апсолутно добра, а друга апсолутно лоша, међу њима би синтеза у оквиру вишег трећег, била немогућа.

Исто схватање живота као покрета који је жив све док у њему опстају супротности налазимо и код Милера чије је *Учење о супротности* настало под снажним утицајем Шелинга, пре свега *Трансценденталног идеализма* (*System des transzendentalen Idealismus*) и тамо назначене супротности између идеализма и реализма. Према Милеру не постоји једно јединствено и једноставно биће, него свуда у животу постоје и делују супротности. Супротности се морају одржати, јер без њих не постоји живот. „У читавој природи, грађанској као и физичкој, важи закон: деловању и животу припада полни карактер; а њега има само оно што је само из међудејства полова или из квалитативне опозиције настало, или оно што се састоји из таквих бескрајних, квалитативних, полних опозиција.“<sup>459</sup> Изнад тезе и антитезе уздиже се више треће које их уједињује „антисупротност“ из које се

---

<sup>457</sup> У том смислу, романтика се приближава Хераклитовом учењу по коме је ватра у основи свега, односно по коме је рат отац и краљ свих ствари.

<sup>458</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 558.

<sup>459</sup> Adam Müller, „Von der Gewerbefreiheit“ in: Jakob Baxa (Hrsg.), *Ausgewählte Abhandlungen*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1921, S. 36.

затим формирају нове супротности, да би се поново дошло до помирења у новом, вишем трећем и тако у недоглед.<sup>460</sup> Према Милеру, све форме живота укорењене су у овом принципу поларитета. То је схема применљива на државу, сваку филозофију, као и сам живот, вечита мустра према којој се сви проблеми живота решавају. „Сваки откривени закон, свака истина је виши организам, произашао из борбе више закона и истина.“<sup>461</sup> На истом трагу је и Герес када каже да читава природа није ништа друго него стварање полова.<sup>462</sup> Полна дуалност је дакле принцип који омогућава сваком организму да расте и да се развија. Сваки моменат је само тренутно „помирење“ између супротстављених сила, али и почетна тачка за даље супротстављање. Дакле, из сваке борбе мора произаћи помирење, из сваког одвајања мора се развијати јединство, свака ствар има свој пар са којим улази у неку врсту брака из кога се затим рађају нове ствари, нове појаве и тиме и нове борбе и нова раздвајања и тако у недоглед. Међу супротстављеним странама могућа је равнотежа, али никада и апсолутни мир. Све док се ове силе надмећу организам је жив, оне су знак пулсирајућег живота. Све је дакле у покрету, развоју и у сталној борби са себи супротним поларитетом. Романтика је убеђена у плодотворност те борбе. Дакле, реч је о продуктивном двојству.

Полазећи од овакво схваћеног живота и борбе поларитета Милер стварност схвата као органску целину, компликовану међузависност супротности. За њега је читав свет повезано, рашчлањено и симетрично природно тело.<sup>463</sup> Све што постоји створено је на основу супротности: субјекта и објекта, позитивног и негативног, простора и времена, јединства и различитости, говорника и слушаоца, мушког и женског, науке и религије... Разум и осећања, свесно и несвесно, искусто и идеје, природа и дух, субјективно и објективно, универзално и партикуларно, посебно и опште, коначно и бесконачно, онострано и онострано, односно све оне супротности које је просветитељство оштро одвајало схватајући их као

---

<sup>460</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 16.

<sup>461</sup> Adam Müller, „Vom Antorganismus“, in: Walter Schroeder, Werner Siebert (Hgs.) *Kritische / ästhetische und philosophische Schriften II*, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied, Berlin, 1967, S. 273.

<sup>462</sup> Према: Baeumler, *Euthanasie des Rokoko*, S. 51.

<sup>463</sup> Müller, *Die Lehre vom Gegensatz*, S. 230.

антиномије, романтичари схватају као поларитете.<sup>464</sup> Ти поларитети нису одвојени, него припадају један другоме и налазе се у међусобној условљености. Из њихове подвојености и надметања проистиче живот. Такође, ове међусобно условљене супротности у своме двојству представљају изворно јединство, односно измирење и синтезу супротности у једном вишем трећем. Самим тим овде више није реч о дуализму. Као што је писао Герес, мушко и женско се односе једно према другом као моћ мишљења и опажања, фантазија и смисао, материја и форма.<sup>465</sup> Све ове супротности морају се органски ујединити и хармонизовати или како Милер пише читав човеков живот је вечно повезивање растављеног.<sup>466</sup> Као што наглашава Клуцхон, при томе код романтичара није реч о исхитреном поравнању, нити о компромису, него о тежњи за синтезом односно о тежњи за бесконачним. У том смислу романтичари захтевају вечно одржавање супротности, а да при томе ни једна снага не сме потпуно савладати ону друго, будући да би то значило смрт. У том смислу Милер каже: „Свака неограничена снага и свака универзална владавина уништава се у себи самој.“<sup>467</sup> Самим тим, романтика не прихвата никакву апсолутно право једне стране, или како Шлегел каже све што је апсолутно, по својој природи делује неорганички и разарајуће, те да се утолико може рећи да је апсолутно непријатељ људског рода.<sup>468</sup> Другим речима, чак и у најправедној ствари и најбољој намери, апсолутни принцип постаје принцип разарања. Апсолутном Шлегел супротставља оно што назива *живо позитивно*<sup>469</sup>. Дакле, поново видимо да уместо једног или – или романтичари траже једно и – и<sup>470</sup>, односно уједињење у оквиру више целине. Поново је важно нагласити да није реч о компромису, романтичарској равнодушности или неспособности да се

---

<sup>464</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 22. Müller, *Die Lehre vom Gegensatz*, S. 217-218.

<sup>465</sup> Према: Baeumler, *Euthanasie des Rokoko*, S. 47.

<sup>466</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 65.

<sup>467</sup> Adam Müller, „Die heutige Wissenschaft der Nationalökonomie kurz und faßlich dargestellt“ in: Jakob Baха (Hrsg.), *Ausgewählte Abhandlungen*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1921, S. 22.

<sup>468</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 519.

<sup>469</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 522.

<sup>470</sup> Управо због овог романтичарског уједињења у вишу целину Шмит је критиковао романтику као неодлучност, чак одбијање да се донесе јасна одлука. Уместо одлуке, према Шмиту, романтика је тражила вечни разговор у коме се никада не долази до закључка. Стога, према Шмиту, романтика нема шта да тражи у политици (Schmitt, *Political Romanticism*). Ипак, Шмит није добро разумео о чему је овде заправо реч. За њега је романтика неодлучност, равнодушност и квијетизам, иако то није оно што романтика жели да кажу. Они нису „равнодушни“ и због тога неодлучни, него траже, синтезу и спајање супротности полазећи од свог схватања живота. Романтика се одлучила за синтезу.

донесе одлука него уједињењу у оквиру више целине. Тако на пример Шлегел експлицитно говори о против „индиференције убеђења“ који превладава у масама и посебно међу образованима.<sup>471</sup> Дакле, романтичарска синтеза није покушај да се избегне одлука, него је управо виша синтеза сама та одлука. На истом трагу је и Герес који разликује две врсте средине између супротстављених поларитета – једну нижу и другу вишу која је изнад њих. Прва је „индиферентна тачка“ или равнодушност или „празна индиференције“, док је друга „посредник“ који заузима позицију изнад супротстављених страна, схвата снаге у сукобу као нужан резултат развоја времена (дакле самог живота) и покушава да међусобно помири полове.<sup>472</sup> Исту разлику између „механичке“ и „више“ средине срећемо и код Ајхендорфа.<sup>473</sup> Тако се дакле према романтичарима све налази у сталном и живом покрету и борби. „Сав живот је дакле жив само утолико уколико му се други живот супротстави.“<sup>474</sup> Са друге стране, стварност се може разумети само ако се има на уму да сваки феномен стоји насупрот другог, њему супротног, феномена. Дакле, ниједан феномен не може се разумети ако се посматра изоловано, сам за себе, односно ако се апстрахује од свих оних веза са њему супротстављеним феноменима. На овом месту се поново уочава романтичарска усмереност на целину и одбојност према свакој врсти специјализације и изолације предмета. У том смислу, када се све схвати као повезано у оквиру једне више синтезе, тада се читав свет за романтичаре појављује као целина, односно као један велики организам.

Самим тим на основу свог схватања живота романтика одбацује свако питање о сврси и циљу. Наиме, ниједан организам не може имати некакав циљ ван самог себе. Зато ни мало не треба да чуди што Милер свој филозофски систем види као куглу која истовремено представља трајање и покрет.<sup>475</sup> Такође, пошто се супротности увек изнова појављују и увек изнова мире у вишем трећем, може се рећи да је романтичарска филозофија живота циклична. Уместо напредовања и прогреса, романтичари говоре о вечној обнови. Овај моменат и позивање на

---

<sup>471</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 492.

<sup>472</sup> Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 97.

<sup>473</sup> Joseph von Eichendorff, „Preußen und die Konstitutionen“, in: Hartwig Schultz (Hg.), *Werke*, Band 5, Deutscher Klassiker Verlag, 1990, S. 616.

<sup>474</sup> Müller, *Die Lehre vom Gegensatz*, S. 205.

<sup>475</sup> *Ibidem*, S. 201-202.

вечиту обнову поново ћемо уочити у оквиру романтичарске филозофије повести. Поред тога, када говоримо о романтичарском схватању живота важно је подвући да преко овако схваћеног живота као вечитог постајања романтика спаја коначно и бесконачно. Наиме, живот је по својој суштини коначан и бесконачан. Он је у својим појавним облицима пролазан, али истовремено и непролазан, односно вечан.

У сваком случају, за романтичаре између различитих форми живота, између природе и самосвести, дакле, не постоји раскол. Постоји само континуум, хијерархија која води од најелементарнијих животних процеса до најсавршенијих мисаоних процеса, од осета до највишег рефлексивног стања. Како у природи не постоје оштре границе, реч је о постепеном преласку из једног облика у други. Читава природа испуњена је животом. Декарт, а самим тим и просветитељи нису у стању да препознају ову хијерархију живота. У том смислу пада у очи и разлика између Фихтеа и романтичара. Наиме, за њих се природа више не може сводити на просто Не-ја, речју на ништавну творевину која треба да буде тек антитеза, на којој се испољава моћ и активност Ја. Хелдерлин мисли да је Фихте уздижући Ја, је жртвовао природу.<sup>476</sup> За романтичаре је Фихтеова филозофија била премало жива, превелики нагласак стављала на дух, а премали на тело. Сада је за Хелдерлина и романтичаре природа жива и хармонична целина, у којој је човек само један део. Она је бескрајно већа од човека и његовог Ја. Другачије речено, када би природа као човеково окружење била мртва, те ако и сама не би била испуњена духом, било би немогуће објаснити одакле се у њој појављује човек и његово Ја, јер на крају крајева, као што тврде романтичари, живот не настаје из смрти, него из живота. Дакле и природа мора бити активна, стваралачка и жива. Она је божанска и Божанством испуњена, што свој израз добија у старим митологијама у којима је све испуњено душом. Као што пише Хартман, Хелдерлинов осећај природе је митски. Све ове основне Хелдерлинове идеје прихватају и остали романтичари, а посебно Шелинг. Тако Шелинг, за разлику од Фихтеа, више не полази од људског ја, него од природе, дакле онога, што је раније

---

<sup>476</sup> Према: Hartmann, *Die Philosophie des Deutschen Idealismus*, S. 185-186.

производило људско ја. Природа сада тражи да је спознамо без обзира на субјективну свест.<sup>477</sup>

Такође, овакво романтичарско схватање живота супротставља се просветитељству и њиховим схватањима система и правила. Ако је просветитељско доба покушавало да сав живот подвргне разуму и тако га механизује, сада је романтика у име живота тражила поништавање свих рационалистички конструисаних канона. Овакав став снажно долази до изражаја код Милера који каже: „Живи живот не може никада бити вечно подвргнут мртвим ограничењима и у том смислу било би сасвим свеједно да ли би правило за подчињене природе било самовоља тиранина или крута слова најмудријег закона.“<sup>478</sup> Другим речима, као и код Хамана, рационалистички системи се схватају као крути и хладни, а њихова правила као насиље над животом који се не да укалупити у рационалистичке конструкције. Другим речима, за романтичаре живот у себи крије одређену меру ирационалности. Самим тим, поново видимо да аналитичко мишљење и приступ природних наука нису погодни за бављење стварима живота. Будући да се свет састоји од супротности, разума и осећања, субјекта и објекта, коначног и бесконачног немогуће је тај живи и динамични свет докучити једино разумом. Другим речима, живот се пре може обухватити осећањем и интуицијом него разумом. Шлегел је препоручивао да се природа упозна путем љубави, а Новалис, Шлајермахер и остали романтичари дају предност интуицији и осећањима над разумом. У том смислу романтичари не полагају много на полагање студирање, посматрање и анализирање. Уместо тога они сада наглашавају снагу првог утиска. При првом утиску ми смо стварно потпуно неопредељени и непристрасни и чим прође тај моменат слободе, постајемо пристрасни и деловању и намери.<sup>479</sup> Шелинг се такође супротставља својеврсном монополу природних наука према којем је једини прихватљив приступ природи већ заправо постао синоним за успостављену праксу природних наука.<sup>480</sup>

---

<sup>477</sup> Walzel, *Njemačka romantika*, str. 56.

<sup>478</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 107.

<sup>479</sup> Friedrich Schlegel, *Reise nach Frankreich*, in: Ernst Behler (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 7, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1966, S. 66.

<sup>480</sup> Проле, „Шелингова онтологија природног света“, стр. 393-394.



Одатле потиче и романтичарско супротстављање појмовима и чврстим филозофским системима. Наиме, појмови се у романтици схватају као рационалистичке конструкције, неспособне да обухвате стварни живот и његове покрете. Они су статични док је стварност динамична и у вечитој промени. Појмови су сувише сиромашни да би се њима могла изразити бескрајна пуноћа живота који се појављује увек у новим формама. Тако на пример Шлајермахер говори да су речи само „сенке наших погледа и осећаја“ те да не бисмо разумели шта нам људи говоре или шта они верују да мисли ако прво не бисмо делили исте погледе и осећаје.<sup>481</sup> Такође, као што смо видели из цитата Аугуста Вилхелма Шлегела, у природи нигде не постоје чврсте границе и једнозначна одређења на којима се инсистира при грађењу појмова, те су према томе, они сувише крути и неспособни да изразе оне fine и нежне прелазе између појава. На истом трагу је и Шлегел када у *Идејама* пише: „Сваки појам Бога је празно брбљање, али идеја божанског је идеја свих идеја.“<sup>482</sup> На Шлегела се надовезује Милер који на основу свог учења о супротности такође прави разлику између појмова и идеја.<sup>483</sup> За њега су појмови апстрактни, мртви, неупотребљиви и непрактични, они не могу да држе корак са животом, то су „мртве форме“ и увек долазе прекасно, док су дефиниције „отров науке“<sup>484</sup>. Свака истинска идеја, пише Милер, има тежњу ка саопштавању и размножавању, она жели да потпали духове. Са друге стране, појмови су одвојени од живота и могу се некритички преузимати и понављати као слова. Идеја се не може просто копирати као појам, она живи вечно за себе, и све што она створи такође се не може копирати.<sup>485</sup> Према Милеру све велике људске

---

<sup>481</sup> Schleiermacher, *Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, S. 140

<sup>482</sup> Schlegel, *Ideen* in, no. 15. S. 290.

<sup>483</sup> Веза између Милеровог разликовања појмова од идеја са једне стране и његовог учења о супротностима са друге стране јасна је и Генцу који с тим у везу у једном писму пише Милеру: „Прво посебно запажање које Вам морам саопштити тиче се разликовања између *појма* и *идеје* које читавим делом влада и оживљава га. У почетку сам био фрапиран да та разлика у Вашем спису игра тако велику улогу, делом зато што су се други пре Вас (и сами тако лоши људи као Фр. Буххолц између осталог) користили реченом ознаком, иако наиме у сасвим другачијем смислу, делом зато што ми је изгледало да се та форма не поклапа сасвим са Вашим ранијим погледима. Читаво устручавање се међутим брзо разрешило и верујем да ми је постало потпуно јасно да Ви под *идејом* не разумете ништа друго до представу ствари у односу према њеној нужној супротности, једном речју оно што сте раније називали *супротност* (Gegensatz); насупрот томе, под појмом представу ствари одвојену од њене супротности, дакле упојединачену итд. Стога идеји потпуно одговара живот, стварност, Бог; појму ништа до смрт, апсолутно ништа, ђаво итд. Friedrich Gentz, „Brief an Müller vom ? 1810.“ in: Friedrich Carl Wittichen (Hrsg.) *Briefe von und an Friedrich von Gentz*, Band I, Verlag von R. Oldenbourg, München und Berlin, 1909, S. 417-419.

<sup>484</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 401.

ствари (као на пример држава) имају ту карактеристику да се њихова суштина не може у потпуности сабити у речи и дефиниције.<sup>486</sup> Кад год човек покуша да им се приближи, да их прецизира они му измичу и отварају нове светове, те су стога сви покушаји детаљног описивања увек мањкави. Као што је за Шлегела појам Бога био празно брбљање, тако је и за Милера појам државе обичана, празна рационалистичка констукција, односно држава представља идеју. Тако на пример и Шлегел има проблем са дефиницијама и појмове употребљава доста широко борећи се да изрази своја искуства и сазнања.<sup>487</sup> Будући да пулсирајући живот према Милеру није могуће обухватити мртвим и једном за свагда формираним појмовима он им супротставља флексибилне идеје. „Све што је у држави или у животу саграђено на појмовима и принципима пропада током времена. (...) Идеја је међутим вечна; јер она јесте, она живи.“<sup>488</sup> Зато су идеје према Милеру, схватљиве свима, чак и деци, док су мртви појмови деци непојмљиви.<sup>489</sup> Идеја је жива јер се и у њој увек налазе супротности које су у сталној борби, у њој су уједињене теорија и пракса. „Када се замисли, које смо о тако узвишеном објекту створили, прошире, када се покрену и порасту, као што предмет расте и креће се: тада те замисли називамо, не појмовима ствари, него идејама ствари, државе, живота.“<sup>490</sup> Ово разликовање између „статичних“ и „окамњенох“ појмова и „динамичних“, „растућих“ идеја повезано је и са романтичарским неповерењем у људски разум и његову моћ. Жива и променљива стварност не може се у потпуности схватити и појмити. Другим речима, према романтичарима и у самом знању постоји нешто ирационално и нешто што појам не може обухватити, те према томе, рационалистичко, књишко и појмовно знање, никада није право знање. Међутим, сваки филозофски систем у крајњем почива на одређеном броју појмова, те су и они стога увек мањкави и недовољни. У том смислу, за Шелинга природа представља саморазвој примарне, ирационалне силе, која се може

---

<sup>485</sup> Adam Müller, „Die Idee und Begriff“, in: Walter Schroeder, Werner Siebert (Hgs.) *Kritische / ästhetische und philosophische Schriften II*, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied, Berlin, 1967, S. 258.

<sup>486</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 16.

<sup>487</sup> Пример појма који се употребљавао на различите начине је већ и сама романтика.

<sup>488</sup> Ibidem, S. 18.

<sup>489</sup> Ibidem, S. 31.

<sup>490</sup> Ibidem, S. 16.

докучити само интуитивним моћима. То је разлог зашто и деца, коју спомиње Милер, лако схватају идеје, али не и појмове.

Романтичарско наглашавање живота и поларитета окренуло је на главачке механичко схватање природе. На место механичког и вештачког романтика сада поставља природно и органско.<sup>491</sup> То сада значи да живот не настаје оживљавањем мртве ствари, него је и мртва ствар заправо производ животног процеса, наиме резултат његове укочености и његовог гашења. Ако је живот свуда, онда организам није само особина или начин постојања неке природе ствари, него је обрнуто појединачна природна ствар начин на који се општи, свуда присутни организам појављује. „Ствари дакле нису принципи организма, него је организам принцип ствари.“<sup>492</sup> У ту сврху Шелинг је понудио појам организма. Од свих романтичара, он се најозбиљније посветио филозофији природе, прихвативши основне тачке Гетеовог става према природи. Његова основна идеја је да је природа велики организам. Настављајући се на Гетеа који је у поларитету видео велики погонски точак природе<sup>493</sup> и романтика, као што смо видели, посебно радо подвлачи да у природи делују противречности које је и покрећу на делатност. Тако и Шелинг у својим *Идејама за филозофију природе* наглашава поларитет и динамичност природе.<sup>494</sup> За њега је потрага за поларитетом и дуализмом кроз читаву природу основни принцип филозофије природе. Продуктивност настаје у подвајању поларних сила. Овај поларни принцип живота, живо јединство у двојству Шелинг уочава у читавој природи. Пример за овај вечити закон Шелинг налази и у анорганским и физичким силама, у позитивном и негативном полу у магнетизму, привлачној и одбојној сили, у односима киселине и базе, односно у позитивном и негативном електрицитету, те

---

<sup>491</sup> Scheuner, *op. cit.*, S. 13.

<sup>492</sup> Hartmann, *Die Philosophie des Deutschen Idealismus*, S. 117.

<sup>493</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 14.

<sup>494</sup> Није дакле чудо да је Шелингу његова филозофија природе донела Гетеову подршку на основу које је дошао до професорског места у Јени. Ипак, Мелис сматра да није реч о једностраном утицају, те да су Гетеове представе о Богу и природи већим делом укорене у Шелинговој филозофији природе. Ми на овом месту не можемо улазити у питање карактера ових међуутицаја. Међутим, без обзира на сличности у њиховом мишљењу не смеју се превидети значајне разлике које су постојале између ова два мислиоца. Тако Клуцхон пише да је Шелинг почео као Фихтеов ученик, те да је остао систематичан мислилац. Он је увек полазио од идеја и рефлексije да би се онда објашњао искуству, док је Гете ишао другим путем. Mehliis, *op. cit.*, S. 230-233; Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 24.

у различитости полова. Једноставно, према Шелингу се овај дуализам сила уочава свуда у природи. Природа се схвата као равнотежа супротстављених сила, која када се наруши доводи до активности и покрета. Тиме природа такође постаје жива ствар.

Шелинг на овај начин одбацује разлику између органске и анорганске природе која је постојала код Канта. Аноргански слој је за њега само посебан случај или посебан појавни облик органског. У том смислу он са својом филозофијом природе прави разлику између чисто механичког, каузалног мишљења, какво је превладало у просветитељству и органског мишљења. Према Шелингу механицистичка парадигма заснована на релацији узрок – последица није у стању да објасни природу, те он сада читаву природу посматра из перспективе организма.<sup>495</sup> Стога, према Шелингу, органски слој природе не треба разумети помоћу анорганског слоја, него обрнуто.

„Међутим, сам механизам није оно што чини природу. Јер чим пређемо у област *органске природе*, за нас престају све механичке повезаности узрока и последице. Сваки органски производ постоји *за себе самог*, његово бивствовање (*Dasein*) не зависи ни од једног другог бивствовања. Сада међутим узрок није никада *исти* са последицом, само између сасвим *различитих* ствари могућ је однос узрока и последице. Организација међутим ствара *саму себе*, извире *из себе саме*; свака појединачна биљка је само продукт једне индивидуе *своје врсте*, и тако продукује и репродукује до у бескрај свака појединачна организација *своју врсту*. Дакле, ни једна организација не напредује него се до у бескрај враћа у саму себе. Према томе, организација као таква није ни *узрок* ни *последица* једне ствари ван себе, дакле ништа што задире у однос механизма. Сваки органски производ носи разлог свог бивствовања *у себи самом*, јер је сам од себе узрок и последица. Ни један појединачни део не може настати осим у тој целини и та целина постоји само у међудејству делова.“<sup>496</sup>

Природа, дакле, више није мртва, није више механизам, него се хуманизује и спиритуализује у оквиру нове концепције „природног супернатурализма“. Шелинг посматра природу и свет као јединство и живу целину, као један велики

---

<sup>495</sup> Како пише Мелис, разлика између Кантовог и Шелинговог приступа је у томе што је за Канта механичко објашњење природе конститутиван, док је телеолошки, сврховидни начин посматрања регулативан, то јест реч је о могућем, логични оправданом начину посматрања у филозофији. Код Шелинга се ствари мењају у том смислу да је телеолошки начин гледања уздигнут на ниво конструктивног, па се чак и механички свет појми са телеолошког становишта. Mehlis, *op. cit.*, S. 235-236.

<sup>496</sup> Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, S. 42-43.

организам, насељен несвесним духом који је створио природу. Жива природа могућа је само уколико је испуњена душом (организујућим принципом), односно оним што Шелинг назива светска душа (Weltseele). Реч је дакле о јединственој, стваралачкој, ирационалној сили. Велики, целовити организам природе схвата се као целина у коју се уклапа сваки појединачни члан који своје значење добија тек у оквиру целине. Истовремено природа је за Шелинга аутономна и аутаркична. Она је за њега апсолутна у смислу да јој, како би постојала, није потребно ни једно друго биће.

Природа тако за романтичаре више није структура која се може описивати, мерити и израчунавати. Она постаје динамична, односно непрестана активност – саморазвој. У њој се дакле препознаје квалитет субјекта. Тако и Шелинг, надовезујући се на Хердера и Гетета, уместо да природу третира као објект тражи у њој оно субјективно и динамично. Реч је дакле о разликовању природе као продукта (natura naturata) од природе као продуктивности (natura naturans). *„Онтолошки посматрано, замисао Шелингове спекулативне физике би се могла интерпретирати као прелаз са статичког поимања апсолута на апсолут quia постајање, чије мишљење није одвојено од властитог динамичког развоја.“*<sup>497</sup> Ако је механичка парадигма природи прилазила споља, и у њој гледала нешто довршено, Шелинг природи прилази изнутра. Њега, дакле, на првом месту не занима природа као продукт, него као продукција, односно стваралачка активност. Где су снаге подвојене и супротстављене постепено се образује оживљена материја; у тој борби подвојених снага живот наставља да тече. Дакле, органски свет образује се само из органског света, а материја и форма су нераздвојне. Само та одређена материја може се јавити и само у тој одређеној форми, чиме се поново указује на својственост и особеност сваке поједначане егзистенције. Такође, поново видимо да је код романтичара све повезано, све зависи једно од другог и све делује на све друго. Поред тога, наглашавајући стваралачку активност природе Шелинг успоставља идентитет између продукта и продуктивности. Другим речима, природа као организам не може се разумети без продуктивне снаге.

---

<sup>497</sup> Проле, „Шелингова онтологија природног света“, стр. 395.

„Свака организација је дакле целина; њено јединство лежи у њој самој, оно не зависи од наше самовоље да о њој мислимо као о једном или мноштву. Узрок и последица је нешто пролазно, пука појава (у уобичајеном смислу речи). Организација међутим, није пука појава, него сам објект и то онај који настаје сам из себе, у самом себи целина, недељиви објекат и зато што је у њему неодвојива форма од материје порекло једне организације као такве не може се механички објаснити, као ни порекло саме материје.“<sup>498</sup>

Када говори о целини и деловима Шелинг има у виду да су делови могући само у оквиру целине, а целина не тек као скуп делова, него кроз њихову међусобну интеракцију. На основу идеје о природи као целини и организму, те уједињавању свих супротности у једном вишем, трећем, романтичари се поново супротстављају аналитичком духу просветитељства. Наиме, док је просветитељство све покушавало да растави на саставне делове да би помоћу делова објаснило целину, романтичари полазећи од органске парадигме тврде да се делови могу разумети само у контексту целине. Тако је главна особина органског мишљења то да сваку појаву посматра као целину и увек полази из перспективе целине. Управо такву природу, виђену као органска целина, романтика жели да представи на својим сликама.

Овај органски начин мишљења (насупротив, провешитељском механичком мишљењу), који не прихвата постојање једноставне релације узрок – последица представља једну од кључних особина романтике. Како пише Шмит, романтика негира појам *causa* и тиме и силу прорачунљиве узрочности.<sup>499</sup> Романтичари су борци против узрочности свуда и на сваком месту, а пре свега у уметности. Међутим док је Шмит због тога критичар романтике, други аутори као на пример Бакса или Белов, склони су да у овом разликовању природно-научне од историјске методе виде изузетан допринос романтике.<sup>500</sup>

У свом схватању света, као што је већ речено, романтичари истичу јединство духа и материје, природног и неприродног... Природа је дакле сада органска целина која која није створена и дата човеку на располагање као објект, него којој човек

---

<sup>498</sup> Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, S. 44.

<sup>499</sup> Schmitt, *Political Romanticism*, p. 17.

<sup>500</sup> Georg v. Below, „Zum Streit um die Deutung der Romantik (1926)“ in: Helmut Prang (Hg.), *Befrißbestimmung der Romantik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1972, S. 137.

припада будући да у њима делује иста божанска сила.<sup>501</sup> Како Шелинг каже, све у природи је испуњено душом, и у њој не постоји ништа што би било само тело, или непосредно душа.<sup>502</sup> Природа дакле није страна човеку нити је ту само зато да би човек из ње извлачио користи односно да би њоме овладао, него се сада све више ставља нагласак на јединство човека и природе и уочава се међудејство између човекове душе и сила природе. Поента романтичарског учења о супротностима је вечни развитак као помирење свих супротности. Са друге стране, јединство човека и природе је толико снажно да се човек види као свет у малом, свет као велики човек. Човек се појављује као универзум у малом или, као што је и Хердер рекао, као микрокосмос, а универзум као проширено ја. У том смислу Новалис каже: „Осетљивост и сензибилитет стоје у сличном односу као душа и тело, као дух и човек или свет. Свет је *makroanthropos*. То је један дух света, као што постоји и душа света.“<sup>503</sup> Човеков унутрашњи свет, свет срца и осећаја, дакле није стран и супротствљен спољном свету природе. Одатле постаје јасно како се то Тику у *Вилијаму Лофелу* (William Lovell) обраћа шума, а извори плачу заједно са њим. Иста идеја о јединству човека и природе, односно о човеку као делу природе, јавља се и на Давидовим сликама, на којима човек произлази из пејзажа и припада му.<sup>504</sup> У истом смислу сам Давид каже да сликар не треба да затвори телесне и отвори духовне очи, односно да слика не само оно што види испред себе, него и оно што види у себи<sup>505</sup>, чиме поново указује на јединство човека и природе, спољашњег и унутрашњег света. Природа је лепша, љубазнија и већа него сва мудрост овога света, каже у својим писмима Бетина фон Арним, која толико верује у међудејство човека и природе, да тврди да је и природи потребан човек.<sup>506</sup> Тако и романтичари природу доживљавају као мајку свега живог, из чијег крила је потекао и човек и у које ће се поново вратити. Односно како би Хердер рекао, човек је производ и врх природног развоја. Полазећи од овог схватања човека као микрокосмоса, а света као великог човека романтика

---

<sup>501</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 24.

<sup>502</sup> Kluckhohn, *Die deutsche Romantik*, S. 92.

<sup>503</sup> Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts (aus den Schlegel-Tieckischen Ausgaben)*, no. 181, S. 220.

<sup>504</sup> Kluckhohn, *Die deutsche Romantik*, S. 272.

<sup>505</sup> Према: Kluckhohn, *Die deutsche Romantik*, S. 275.

<sup>506</sup> Према: Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 35.

поново доспева до закључка да се проблем света, ако је уопште решив, може једино решити посматрањем наше унутрашњости.

Исто повезивање природе и човека уочава се и код Шелинга који каже да је природа дело једне несвесне интелигенције, односно несвесног духа, који се у природи и кроз природу развија ка самосвесном духу. Читава природа испуњена је животом и духом, па се њен развој креће од мртвог ка живом, духовном, односно од несвесног ка свесном. Како пише Валцел, за Шелинга је природа одисеја у којој дух након многих лутања коначно у сну налази своју домовину, т. ј. самог себе. „Филозофска спознаја природе гледа у томе читав природни процес као сврховито сурађивање снага, које воде од најнижих облика живота до највиших, до анималног живота и свиести. Зато морамо замислити природу као велик организам, а диелови му имају тај задатак да произведу живот и свиест.“<sup>507</sup> Или, филозофија природе је повест духа у развоју. „Краће: природа почиње бесвјесно и завршава се свјесно, продукција није свршна, али зацјело продукт.“<sup>508</sup> Као што смо рекли, живот се увек креће према вишим облицима. Тако, према Шелингу, највиши ниво саморазвоја природе представља самосвесни дух, чији је носилац човек. Другим речима, поново се укида раздвајање између човека и природе, а исту мисао налазимо и код Шлегела када каже да је човек стваралачки осврт природе на саму себе.<sup>509</sup> То дакле значи да у човеку природа долази до свести о себи самој, она себе упознаје посредством стваралачког човека. То исто тако даље подразумева да је човек део природе и да се од ње не може ослободити.

„Човек је са романтичарима – тек са њима – укључен у природу до безумља, до неразмрса, он мора стално да се с њом носи, мрси и одмршује, и не помишља да се од ње отпади – а ако би и хтео да се одроди, одучи од ње, отпади, зна да би учинио већи грех но што су сви досадашњи греси човекови, који су, сви, били сразмерно мали према том последњем греху: та најзад смо се нераскидно везали за свемир – богохулно је откинути се.“<sup>510</sup>

---

<sup>507</sup> Walzel, *Njemačka romantika*, str. 53.

<sup>508</sup> F. W. J. Schelling, *Sistem transcendentalnog idealizma*, Naprijed, Zagreb, 1965, str. 258.

<sup>509</sup> Schlegel, *Ideen*, no. 28. S. 292.

<sup>510</sup> Винавер, „Сусрети са немачким романтичарима“, стр. 40.



Тако и Шелинг својим схватањем идентитета између духа и природе заправо тврди да и у природи влада исти дух какав влада и у човеку, односно да и у човеку влада иста природа.

„Ова филозофија мора дакле прихватити: у природи постоји хијерархија живота. Чак и у самој организованој материји постоји живот; само живот ограниченијег типа. Та идеја је толико стара и чврсто се одржала у различитим облицима до данашњег дана – (већ у најстаријим временима веровало се да је свет испуњен једним оживљујућим принципом који се називао светска душа (Weltseele) и касније, Лајбницово време додељивало је душу свакој биљци) да се може унапред претпоставити да би неки разлог овој природној вери морао лежати у самом људском духу. (...) Читаво чудо, које окружује проблем настанка органског тела, настаје према томе зато што су у овим стварима нужност и случајност најближе спојени. (...) Тако је људски дух рано дошао до идеје самоорганизујуће материје и зато што је организација замислива само у односу на дух, до идеје изворног јединства духа и материје у свим стварима.“<sup>511</sup>

Пошто се разлог свих ствари са једне стране тражи у самој природи, а са друге стране у једном принципу који стоји изнад природе, Шелинг указује да се тиме доста рано дошло у позицију да се природа и дух мисле као једно. Тако код њега природа постаје видљиви дух, а дух невидљива природа, чиме се у апсолутном идентитету духа у нама и природе изван нас решава проблем како је могућа природа изван нас.<sup>512</sup> Природа и дух нису два различита света, како су веровали просветитељи, него један исти. „Живи организам треба да буде производ *природе*; али у том природном производу треба да влада један уређујући и обухватни *дух*; оба ова принципа у њему не треба да буду раздвојена, већ најчвршће уједињења.“<sup>513</sup> Ту треба тражити разлог зашто је природа човеку разумљива, јер о оном што је без духа (Geistlos), дух не може ништа да зна. Другим речима између духа и материје не постоји временски однос претходног и следећег, него апсолутна истовременост и међудејство. У том смислу, човек се као свесни дух схвата као циљ и круна природе.

Потпуно у складу са својим схватањем организма, вечне борбе поларитета и јединства природе и човека, романтичари више цене природне, органски настале творевине, него било шта што је конструисано односно што је производ самовоље

<sup>511</sup> Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, S. 51.

<sup>512</sup> Ibidem, S. 64.

<sup>513</sup> Ibidem, S. 54.

или претходног плана. У природном току ствари односи се међу њима развијају добро и хармонично као што то време и околности допуштају. Знање може нешто поправити, али не и преобликовати или нешто разумом обликовано и измишљено не може никада заменити оно што је створено природним током.<sup>514</sup> С тим у вези, романтика прва долази до идеје о заштити природе, односно о заштити животиња. Такође, романтичарска филозофија природе и живота, а пре свега Шелингово учење, имаће велики утицај не само на песништво романтике него и на њено политичко учење, будући да се Шелингово схватање организма преноси и на државу и на привреду.<sup>515</sup>

Као што видимо романтичарски и просветитељски појам природе се суштински разликују. Наиме, просветитељство је до свог појам природе дошло чистим спекулацијама и конструкцијама ума. Као што је већ речено, просветитељство је формирало један нормативни појам природе, до кога је дошло активном употребом ума. Такав појам природе оно схвата као норму, модел и критеријум истине, као и узор према коме се оно постојеће мора уподобити и преобликовати. У том смислу за просветитељство је својствено стално позивање на природу, природно право, природно стање, природну религију... односно на стање какво би по природи, а то ће рећи у складу са умом, требало да буде. Другим речима, као што примећује Белов, просветитељски појам природе тежи рационализацији оног ирационалног.<sup>516</sup> Одатле следи и потреба за уједначавањем и униформношћу, а природно је оно што је свуда исто. Такође, као што смо рекли, просветитељство је оштро одвојило свет природе од света духа. Код романтичара природа је нешто друго. Она означава целину онога што је од Бога створени општи поредак ствари. Природа, дакле, представља јединство и поредак, који се прихвата зато што је, по Божјој вољи одувек, онакав какав је. Романтика дакле нема никакве сумње у то да је природа Божје дело. Такође, тај романтичарски појам природе више није везан за ум, него за живот, те је као и живот и природа је ирационална. Природа је животана, креативна, али и духовна сила. Нема дакле разлике између природе и духа. Такође, природа сада више није само структура, него представља динамику

---

<sup>514</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 112.

<sup>515</sup> Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 58.

<sup>516</sup> Below, *Die Entstehung der Soziologie*, S. 5.

и продуктивност. Свуда пулсира живот и све је у сталној промени и постајању. Природано је оно што се спонтано, органски и повесно развило, онакво какво је у својој својствености. Оно што је исто и уједначено није природно, јер природа захтева бескрајну разноликост. Дакле, природа је историзована, а историја натурализована.<sup>517</sup> Овај нови појам природе, је као што показује Белов, значио протест против покушаја да се друштвене везе посматрају у природно-научним аналогијама. У том смислу, романтичарско везивање за природу не треба бркати са просветитељским натурализмом.

Истини за вољу, романтичари ће током времена у одређеном смислу дорадити и модификовати своју филозофију природе. Не на последњем месту, та промена је била условљена и оптужбама за пантеизам и релативизам, односно стајала у блиској вези са снажнијим романтичарском окретањем према цркви. Ова промена можда је најуочљивија код Милера. Тако се он у једном писму Генцу пише: „Видели сте моју дечју радост због супротности, која се сада након 16 година у истој оданости очувала, и моје једнако дечје страхопоштовање пред антисупротношћу, на чије место су сада задовољно и испуњено ступили Бог и његова црква.“<sup>518</sup> Своје, учење о супротностима, на коме се темељило његово читаво дотадашње дело, Милер у каснијим радовима допуњујује и јасније уобличава тријадни систем, будућу да је и Бог трострук и троједан. Уместо схеме у којој се супротстављају супротности, Милер сада и у свом схватању државе и привреде употребљава овај модел тројства, односно тројединства.

„Сви човекови покушаји да на своју сопствену руку и без више помоћи заснује систем духовног, обичајног и грађанског поретка, неизбежно воде ка двама једнако опасним странпутицама: или се жели знати само о једном апсолутном и једином принципу ствари, или се претпостављају два таква принципа, која наизглед служе један другом и један другог ограничавају, и све појаве посматрају се као вечно понављање и варијација оног првог двојства. Оба ова основна облика људске заблуде налазе у природи ствари одређену потврду, како ју је слаба људскост себи представља.“<sup>519</sup>

---

<sup>517</sup> Ibidem, S. 5.

<sup>518</sup> Müller, „Brief an Gents vom 1. 3. 1817.“ in: Kronenbitter, *op. cit.*, S. 233.

<sup>519</sup> Adam Müller, *Die innere Staatshaushaltung; systematisch dargestellt auf theologischer Grundlage*, in: Rudolf Kohler (Hrsg.), Adam Müller, *Schriften zur Staatsphilosophie*, Theatiner Verlag, München, 1923, S. 247.

Дакле, док једни наглашавају апсолутно Ја, полазе од појма општег закономерног јединства, и долазе до деистичког појма Бога или до тиранске, унапред одређене судбине, друга страна свуда у природи проналази супротност и раздвојеност полова и све те супротне елементе у стању непрекидног међудејства и вечне борбе. „Лажни систем *апсолутног јединства* ствара авет једне тек знајуће душе, једног ума, једног Јаства, који гута Бога и спољни свет, прво пориче божанско, а онда ускоро и спољашње, од њега самог независно откривење, и на крају не жели допустити да важи ништа до његов сопствени закон, а од ствари само, што замишља да може исткати из своје јединствености.“<sup>520</sup> Одатле потиче непослушност, претерани понос, те жеља да се буде једнак са Богом. Према Милеру, заговорници овог принципа тврде да је човек, који је апсолутан, усамљен, јак, сам по својој слици и прилици створио Бога. Такође, према заговорницима овог принципа, човек је тај који је изумео и створио државу, законе, језик... Сада се међутим, Милер креће и против принципа двострукости, сексуалитета и поларитета, који води до сујеверја и слабости душе. „Човек се безусловно предаје спољном свету, свим његовим дражима и магнетским чудима; истинито је погрешно, погрешно је истинито, зависи како се окрене.“<sup>521</sup> Према овом принципу, деистички појам Бога замењује се пантеистичким, а супротност између праве и лажне религије постаје религија оних који се придржавају овог принципа, држава се претвара у борбу међусобно супротстављених интереса, који сами од себе, без више интервенције успостављају равнотежу. Тако један систем води ка гордости ума, а други ка погрешној мистици.

Међутим, истовремено оба ова система почивају на суштинским људским обележјима, један на способности за знање, а други на способности да се верује, један на осећају слободе, други у пожртвовању према објекту љубави. Тако сваки има што оном другом недостаје, а раздвојени, оба система раде заједно ка општој пропасти. На крају Милер уводи у игру Бога. „Принцип самотног јединства пропада, јер Он није усамљено једно, дакле оно не може бити његово оличење. Једнако мало је Он двојство: борба између смрти и живота, супротност и њен хладни идентитет није у њему; дакле ни његово оличење не може бити уплетено у

---

<sup>520</sup> Ibidem, S. 248.

<sup>521</sup> Ibidem, S. 248-249.

безнадежном унутрашњем сукобу.<sup>522</sup> Тако уместо принципа јединства и двојства супротности Милер се сада позива на божанску трострукост и вечно јединство у трострукости. Сада Бог успоставља више јединство између супротстављених принципа. Тиме пред крај живота идеје за Милера више немају значење споја супротности, него их сада схвата у Платоновом смислу као трансценденталне реалије. У том смислу, Милер не скрива своју веру у постојање „природног поретка ствари“<sup>523</sup> чији извор налази у Богу.

Може деловати да је реч о значајној промени Милерове филозофије, поготово ако се ослонимо на његово писму Генцу. Међутим овде је пре реч о допуни него о радикалној промени. Наиме, на изванредан начин трострукост је одувек била присутна у романтичарском учењу о поларитетима, јер су они увек морали да се уједине и хармонизују у оквиру вишег, трећег. Сада је то одувек постојеће само јасније артикулисано и снажније наглашено. Такође, отвореном позивањем на Бога романтичарска филозофија живота допуњена је снажним религијским моментом, јер се само на тај начин вечној борби поларитета може дати некакав смисао и средиште. Другим речима, романтика ће временом све више инсистирати на томе да само вера даје животу и повести смисао. Како сматра Шлегел, „научна револуција“ до које је дошло у Немачкој је кроз много мука од откривења природе дошла до Бога, његовог откривења и признања божанске тајне.<sup>524</sup> Касна романтика тако наглашава безусловну веру у постојање једног поретка природе и света чији је креатор Бог. Та вера у постојање божанског поретка постаје темељ и њиховог целокупног учења. Тако и Шлегел целокупну природу везује за Бога, односно посматра као божанску креацију.

„На тај начин, верујем, мора се све у природи повезати са створитељем и управитељем света, једнако са током њеног уобичајеног поретка, као и неуобичајеним појавама и траговима једног вишег, више непосредног Божјег утицаја; међутим посматрајући при томе природу увек као живу снагу са могућношћу сопственог развоја. Природа није слободна као човек, са свесним и самосталним избором о коме сама одлучује; али пошто сваки живот већ у себи садржи клицу слободног кретања и развоја, као што је у свом даље развијеном животу већ скривена једна још

---

<sup>522</sup> Ibidem, S. 250.

<sup>523</sup> Adam Müller, *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften und der Staatswirtschaft insbesondere*, in: Rudolf Kohler (Hrsg.), Adam Müller, *Schriften zur Staatsphilosophie*, Theatiner Verlag, München, 1923, S. 204.

<sup>524</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 515.

увек успавана свест и почиње да се покреће; тако је такође почетак слободе или барем њен припремни стадијум у природи (...)“.<sup>525</sup>

Дакле, Шлегел и касна романтика задржава шелинговски приступ природи који наглашава јединство живота и ступњевити развој свести, спајајући га са снажном вером у Бога као створитеља природе. Тако је и код касног Шлегела човек круна читавог земаљског стварања. Ипак, природа се не може, тврди Шлегел, посматрати самостално и независно од њеног творца, „нигде изоловано и без повезаности са вишим“.<sup>526</sup>

Када се романтика сагледава у контексту њене филозофије природе уочава се да је реч о првом великом протесту против „модерног света“ и рационалистичко-сцијентистичке цивилизације која је почела у XVII столећу и која је заузела доминантан положај током XVIII века.<sup>527</sup> Готово све оно што су тврдили просветитељи у романтици је окренуто наглавачке. У сваком случају, већ у оквиру романтичарске филозофије природе налазимо на кључне концепте романтике: наглашавање индивидуалности, разноликог и својственог, затим живот, динамизам, вечну тежњу, раст и постајање кроз борбу и унутрашњи антагонизам поларитета, који су на крају сви повезани у оквиру више целине, која, као таква, долази пре делова и одређује их. Такође, већ у романтичарској филозофији природе осећа се и снажан религијски моменат. Сви ови концепти понављаће се и доцније у романтичарском разматрању повести, државе и економије.

---

<sup>525</sup> Schlegel, *Philosophie des Lebens*, in: Ernst Behler (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 10, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1969, S. 108-109.

<sup>526</sup> *Ibidem*, S. 109.

<sup>527</sup> Baumer, *Modern European Thought, Continuity and Change in Ideas*, p. 268.

## 2.2. Романтичарско схватање човека

Као што је тврдио Исаија Берлин „идеје сваког мислиоца који се бави људским питањима у крајњем случају почивају на схватању шта је човек и његових могућности. Да би се разумели такви мислиоци, важније је докучити овај централни појам или представу (који могу бити имплицитни али одређујући за њихову слику света) него и најјаче аргументе којима бране своје погледе, побијају стварне и могуће примедбе.“<sup>528</sup> Свако ко се бави политичком теоријом увек ће, свесно или несвесно, полазити од одређених представа о човеку и његовој природи, те према томе, као што каже Мајкл Холис: „Не постоји ни једна тема која би била централнија студију политике и која би га више прожимала.“<sup>529</sup> Ако је тако, онда да би се уште могло говорити о романтичарском политичком учењу, прво се морамо позабавити романтичарским схватањем човека. Заправо, романтичарска социјална и политичка мисао може се разумети само у светлу њихове антропологије.

Међутим, у случају романтичара, ово представља ванредно сложен задатак. Заправо, могло би се рећи да највећи део спорова везаних за романтику и њено учење долази управо из спорова везаних за њено схватање човека. Тако је са једне стране питање романтичарске антропологије оптерећено њеним субјективизмом који се многим учинио као (екстремни) индивидуализам, авантуризам и недостатак форме. Овакву позицију заступала је једна дуга струја мислилаца од Шарла Мораса (Charles Maurras), Ђованија Папинија (Giovanni Papini) те једног броја немачких католичких, антимодерних аутора из двадесетих година XX века, окупљених око Карла Мута и часописа *Хохланд* (*Hochland*), да би се у најзаостенијем облику ова оцена појавила код Карла Шмита у његовој утицајној књизи о политичкој романтици.<sup>530</sup> Код Шмита је раноромантичарски

---

<sup>528</sup> Берлин, *Против струје*, стр. 313.

<sup>529</sup> Martin Hollis, *Models of Man*, према, Raymond Plant, *Suvremena politička misao*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2002, str. 29.

<sup>530</sup> Тако Морас уочава паралеле између духа револуције и романтизма, односно у романтизму види велику разорну снагу, приписујући му разарање класичних форми, изазивање револуције те га описује као претходницу либерализма и републиканизма. Другим речима, романтика је, према Морасу, била покрет који је желео да разори све чврсте форме. У том смислу француски конзервативци су често указивали на везу између реформације, романтике и револуције. На истом

субјективизам апсолутизован и претворен у „субјективистички околионализам“, самовољу и неозбиљност.<sup>531</sup> Иако је овакво Шмитово схватање романтике већ током двадесетих и тридесетих година доста критиковано и добрим делом оповргнуто у радовима Георга фон Белова, Јакоба Баксе и Паула Клуххона<sup>532</sup>, односно доцније Улриха Шојенера, ипак се одрази Шмитовог схватања могу

---

трагу био је и Папини који је у романтизму видео индивидуализам настао из побуњеничког духа, док је за Мута романтика опозит ауторитету и најнеобузданији субјективизам. На сличном трагу је и Алфред фон Мартин који каже да је романтика, тамо где наступа као „слободна“ и неспутана, заправо усисавање објективног у субјективно, јер романтичар у своме Ја тражи решење свих загонетки живота. Другим речима, као и код Шмита таква романтика не познаје једно или – или него настоји да све што јој изгледа „интересантно“ прими у себе. Владислав Д. Стакић, *Монархистичка доктрина Шала Мораса, основи француског поретка*, А. Ж. Јелић, Београд, 2002, стр. 53-57. Martin, „Romantischer 'Katholizismus' und katolische 'Romantik'“, S. 14-15, 18.

<sup>531</sup> „Романтизам је субјективизовани околионализам зато што је околионалистички однос према свету за њу суштински. Уместо Бога, романтични субјект заузима средишње место и претвара свет и све што се у њему догађа у пуки повод.“ Негирајући појам узрока, романтика све своди на повод. У том смислу, романтичар се никада стварно не интересује за објекат, него за свој субјективни осећај према њему. Он нема никакву чврсту позицију са које посматра свет, те се према томе романтика може повезати са најразличитијим политичким правцима и није у стању да јасно изабере било какву одлуку. Свет романтике дакле не познаје никакве функционалне везе, никакву супстанцу, вођство или закључак... Тако је према Шмиту Милер представља најбољи пример таквог романтичког става, јер, како Шмит покушава да покаже, Милер је мењао убеђења по потреби и у зависности од окружења. У Гетингену је био англман, у Берлину сталешки конзервативац и антицентралиста, у Тиролу централиста и апсолутиста, а у Бечу клерикалац. Зато своју књигу Шмит закључује речима да романтика увек стоји у служби других, неромантичних енергија, а њено уздирање изнад дефиниције и одлуке се трансформише у службу туђе снаге и одлуке (Schmitt, *Political Romanticism*, pp. 18, 39, 128, 162). Оно што Шмит превиђа је да је чак и када би његова оцена Милеровог држања била тачна, њоме се не доказује његова основна теза, барем не у потпуности. Наиме, чак и да је Милер мењао ставове у складу са окружењем, он је ипак од почетка па до краја, бирао конзервативно, антиреволуционарно окружење, те би се све промене од англмана до клерикалаца у принципу одвијале у оквиру исте парадигме. Тиме међутим пада Шмитова теза да је романтика била покрет без икакве позиције. Такође, треба рећи да се Шмит креће путем који је још трасирао Хегел у својој критици романтике као удаљености од стварности. Слично Шмиту, иако мање оштро, писали су и други истраживачи међу којима Георг Брандес, Рихард Хух и Оскар Валцел (Oskar Walzel, „Wesensfragen deutscher Romantik“ in: Helmut Prang (Hg.), *Begriffsbestimmung der Romantik, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1972, S. 183*). У извесном смислу у ову групу спада и Исаија Берлин, само што он за разлику од Шмита у овој политичкој неопредељености романтике не види ништа лоше. Берлиново мишљење да су романтичари заступали различите политичке позиције од државе до државе, те да је романтизам (европски, дакле не немачки) немогуће везати за било које политичко становиште. (Берлин, *Корени романтизма*, стр. 137).

<sup>532</sup> Тако Бакса сматра да је Шмит представник „старог просветитељства“ (Ваха, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, S. IX), док Клуххон верује да је Шмит пренагласио субјективистички моменат у немачкој романтици, те за његов околионализам каже да је виспрана идеја, али не и показатељ историјске линије. Према Клуххону, Шмит није тежио историјском разумевању, него се управљао према нормативној позицији, с тим да је услед недовољног познавања терминологије оног времена много тога погрешно протумачио. Такође, Клуххон сматра да Шмитови закључци не следе и зато што слабост карактера одређених заступника романтике (мислили се пре свега на Милера) ништа не говори о исправности његових идеја и романтике као целине. Уз то он сматра да је код Шмита изостала јасна разлика између „политичке романтике“ и „романтичне политике“. (Klückhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 96-97). За полемику са Шмитом такође види: Below, „Zum Streit um die Deutung der Romantik“ S. 135-144; Linden, *op. cit.*, S. 246.



препознати и у каснијим радовима, на пример код Љубомира Тадића.<sup>533</sup> Чак и Шмиту несклони Арис прихвата тумачење по коме су романтичари почели као „фанатични индивидуалисти“<sup>534</sup>, па чак у прво време и анархисти како мисли Бајзер.<sup>535</sup>

Са друге стране, романтичари су познати по свом инсистирању на заједници<sup>536</sup>, односно по својој борби против једностараности просветитељског индивидуализма и атомизма, те се често каже да су били интелектуални оснивачи немачког национализма<sup>537</sup>. Такође, тврди се да су неки међу романтичарима били заступници католичког универзализма, што се пре свега односи на касног Милера и Шлегела. Будући да су њих двојица били у Метерниховој служби, због тога им је спочитавано да су били „реакционари“ и непријатељи „прогреса“.<sup>538</sup> Због антииндивидуализма и инсистирања на значају заједнице, а пре свега државе, понекад се тврди да су романтичари чак били и претече тоталитаризма.<sup>539</sup> Све у

---

<sup>533</sup> Тадић, *Традиција, легитимитет и револуција*, стр. 95-96.

<sup>534</sup> Aris, *op. cit.*, p. 216.

<sup>535</sup> Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 236.

<sup>536</sup> Поједини аутори као на пример Бакса сматрају да је највећа заслуга романтике управо у превладавању учења о природним правима, односно сузбијање индивидуализма (Ваха, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, S. 276-277), док Георг фон Белов и Фридрих Билов сматрају да су романтичари, односно Адам Милер, инсистирањем на односу између појединца и заједнице, открили социолошки начин мишљења, односно социологију као науку (Below, *Die Entstehung der Soziologie*, S. 2-10, 24, 26; Friedrich Bülow, „Einleitung“ in: Adam Müller, *Von Geiste der Gemeinschaft*, Alfred Kröner Verlag, Leipzig, 1931, S. XIV). Дакле, у оба случаја романтика се схвата као покрет који истиче значај заједнице, односно значај односа између појединца и заједнице.

<sup>537</sup> Aris, *op. cit.*, p. 219. Велер, *Национализам, историја – форме – последице*, стр. 81-117.

<sup>538</sup> Са леве стране су стизали огорчени напади на ову католичку, универзалистичку романтику. Полазећи од антитезе либерализам – клерикализам, младохегелијанска левица потпуно је одбацила касну романтику. Тако на пример Хајне дели романтику на романтику славуја и ону католичку, која велича средњовековни велики пост, која је окренута уназад. Она је хришћанска, непријатељска према чулима и пуна одрицања. За Хајнеа, Ругеа (Arnold Ruge и младохегелијанце католичка, касна романтика је сарадник Свете алијансе и отелотворење најгоре реакције. Та романтика је ништа друго него поновно буђење средњовековне поезије, напад на класицизам и естетски израз политичке реакције. По Хајнеу, Аугуст Шлегел се против Расина борио вођен истим намерама којима је био вођен и Штајн у својој борби против Наполеона. Са њим је сагласан и Арнолд Руге (најважнији и политички најугицајнији младохегелијански критичар романтике у предмартовском периоду) за кога је романтика значи ирационализам, везивање за средњовековље и феудализам, рехабилитацију цркве и све у свему непријатељство према садашњости и прогресу. Укратко, она је повезана са хришћанско-германским принципом рестаурације. Овде се јавља и оптужба за удаљеност од стварности. Према Ругеу, романтика нема принцип него је она субјективна самовоља, која нема одговарајући објекат у стварности. Одатле он изводи закључак да и када романтика прихвата католичанство то није право католичанство. Safranski, *op. cit.*, S. 254. Bohrer, *Die Kritik der Romantik, Der Verdacht der Philosophie gegen die literarische Moderne*, S. 99-137, 182, 188-202.

<sup>539</sup> Тако на пример Гец Брифс Милерово схватање државе назива тоталитарним, иако додаје да Милеров тоталитаризам не треба бркати са савременим тоталитаризмом (Briefs, „The Economic

свему, романтичари су оптужени буквално за све што се некемо уопште може ставити на терет: наводно су су били и револуционари и реакционари, па чак и протофашисти, а ипак су бежали од света, односно уопште се нису интересовали за политичке проблеме.

Јасно је да су такве оптужбе на рачун романтике међусобно искључиве. Јер како је могуће да су романтичари у исто време и индивидуалисти и колективисти? Да ли је реч о неком прелому или преокрету? Овај очигледан проблем поједини аутори покушавали су да реше поделом унутар романтике. Тако према Алфреду Бојмлеру постоје рана, литерарна или јенска романтика и касна, религијска или хајделбершка романтика између којих је потребно правити оштру разлику. Ова јенска романтика припада идејно-историјском свету XVIII столећа, она је заправо његов крај или како Бојмлер пише „еутаниазија рококоа“.<sup>540</sup> Према овом филозофу, рана романтика је индивидуалистичка и у њој се не могу превиђати „просветитељски елементи“ на пример код Аугуста Вилхелма Шлегела и Тика. Тек са романтиком из Хајделберга, а то ће рећи са браћом Грим и Гересом настаје нешто ново – окретање германској старини, нов начин изучавања прошлости уз окретање религији и ирационализму. Јена и Хајделберг тако представљају два света, крај XVIII и почетак XIX столећа.<sup>541</sup> Истим путем иду и други истраживачи, те доследније од Бојмлера негирају романтичарски карактер касне романтике. Када је романтика прихватила „објективне законитости“ и католичанство она је, према Карлу Муту и Фон Мартину, престала да буде романтика.<sup>542</sup> „Тако где покретни живот одступа у корист трајног, где живим осећајем испуњена 'идеја' (...) одступа у корист чврстих принципа, тамо је романтика замењена рестаурацијом.“<sup>543</sup> Ипак, овакве подле у оквиру романтике

---

Philosophy of Romanticism“ p. 284). Овакве и сличне оптужбе достигле су свој врхунац у повезивању романтике и фашизма, односно у схватању да је фашизам представљао крајњи стадијум остварења романтичарских идеја. Lovejoy, “The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas”, pp. 316-324.

<sup>540</sup> Baeumler, *Euthanasie des Rokoko*, S. 38.

<sup>541</sup> *Ibidem*, S. 37-38.

<sup>542</sup> Према: Martin, „Romantischer 'Katholizismus' und katolische 'Romantik“, S. 15, 25, 34. Alfred von Martin, „Das Wesen der romantischen Religiosität“, *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, vol. 2, 1924, S. 370, 373.

<sup>543</sup> Martin, „Das Wesen der romantischen Religiosität“, S. 373. Овакво мишљење задржало се и код једног од најбољих истраживача конзервативизма Панајотиса Кондилиса. За њега романтика престаје да постоји оног тренутка када је постала конзервативна. Он дакле прихвата Шмитову дефиницију романтике, али је везује само за онај период који се обично назива раном романтиком.

само привидно решавају проблем, што се схвата када се пређе на питање: шта би био узрок овако радикалног преокрета? Према старијим истраживањима, која се и данас радо помињу, разлог ове промене треба тражити у политичком контексту. Наиме, пораз који су Немци претрпели од Наполеона натерао је романтичаре да преиспитају своје раније позиције и они су се од заступника индивидуализма и космополитизма, претворили у борце за немачку националну ствар. Као што ћемо показати у каснијим поглављима, ово схватање није сасвим тачно. Романтичари су и пре великог немачког пораза код Јене размишљали о нацији и немачкој особености, док са друге стране њихов национализам никада, па ни у каснијој фази, није значио једностраност и изолацију појединачне нације, односно негирање постојања неке форме универзалне људске повезаности.

Остаци оваквог поједностављеног схватања романтике видљиви су и данас на пример код Бајзера који такође пренаглашава субјективистички карактер ране романтике, а у раним романтичарима види „поборнике“ идеала револуције: слободе, једнакости и развоја хуманитета. По његовом мишљењу, рана романтике није била конзервативна, него ће то постати тек касније. Заправо, према Бајзеру, романтичари су били баштеници просветитељства, нису одбацивали рационализам, а њихово схватање органске заједнице није у супротности са индивидуализмом.<sup>544</sup> Штавише, они су, сматра Бајзер, били бранитељи револуционарног концепта права човека, борци за еманципацију жена, сексуалне слободе и право на развод.<sup>545</sup> У том смислу он се позива на Оскара Валцела, као пример балансираног приступа романтичарском односу према разуму. Према томе, ако су романтичари и били критичари просветитељства они су га критиковали зато што је оно наводно изневерило своје идеале, зато што није отишло довољно далеко и зато што је пристало на *status quo*.<sup>546</sup> Тако би на крају испало да су романтичари били критични према столећу које је желело све да

---

У том смислу, он не признаје поделу на рану и касну романтику, јер се прелаз са индивидуализма и субјективизма (што су према његовом мишљењу основе романтике) на конзервативизам није могао извршити у оквиру романтике. Романтичарски субјект није могао прихватити постојање наиндивидуалног, од Бога датог поретка, који су конзервативци желели да сачувају. Реч је дакле о раскиду са романтиком, па су конзервативци бивши романтичари. Kondylis, *Konservativismus*, S. 382-385.

<sup>544</sup> Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, pp. 223-224, 227.

<sup>545</sup> Beiser, *The Early Political Writings of the German Romantics*, pp. xiii-xiv.

<sup>546</sup> Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, pp. 229-230.

критикује, зато што није било довољно критично. Тада би романтичари заправо били радикални просветитељи. Али, поново се поставља питање како су онда романтичари постали конзервативци и где је корен њиховог конзерватизма? На то питање Бајзер није у стању да пружи задовољавајући одговор.

Будући да се некаква преломна тачка у овире романтике не може прецизно утврдити, односно да се наводна радикална трансформација романтике не може објаснити, поделу на рану и касну романтику потребно је прихватити само условно. Наиме, као што је показао Клуцхон, а у чему се са њим слаже и Белов, таква оштра подела о којој су некада говорили Мут и Бојмлер, а данас Бајзер је исконструисана. Између ране и касне романтике не постоји никаква вододелница, нити фундаментални заокрет у мишљењу, него је реч само о промени нагласка између личности и заједнице.<sup>547</sup> Све што је касна романтика имала да каже о човеку и заједници, већ је постојало у раној фази, да би у касној било само јасније артикулисано и снажније наглашено. Такође, реч је о погрешном разумевању ране романтике и њеног пресонализма, који се не сме бркати са индивидуализмом. Другим речима, нити је у раној фази романтика била „индивидуалистичка“<sup>548</sup> нити је у касној фази постала „колективистичка“, те према томе не постоји никакав радикални лом између ове две фазе.

Како бисмо боље разумели шта је то ново што романтика доноси са собом када је у питању схватање човека, зашто нису били просветитељи и у чему је читава збрка везана за њихов субјективизам, односно универзализам, поново морамо поћи од просветитељских схватања.

Питање о човеку је прво и основно питање које себи поставља просветитељска филозофија. У том смислу човек за просветитеље представља центар света. Ако је средњовековна слика света била теоцентрична, просветитељска је

---

<sup>547</sup> Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 1-3, Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 100, 186. Below, „Zum Streit um die Deutung der Romantik“, S. 142.

<sup>548</sup> Клуцхон разматрајући Клајству везу са романтиком изричито каже да се његов пут од пута других романтичара разликује по томе што они, за разлику од Клајства никада, па ни на почетку нису били индивидуалисти и русоисти. Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 110.

антропоцентрична.<sup>549</sup> Након векова доминације теологије, са просветитељством долази до повећаног интереса за антропологију, науку о човеку, као и до питања о одређењу човека.<sup>550</sup> За просветитеље човек је најважнији предмет на свету. Ако се човек ипак физички не налази у центру света, он је сасвим сигурно основни предмет интелектуалног интересовања и све остало што се истражује, истражује се због свог значаја за човека. Дидро каже да само присуство људи чини смисленим постојање других бића, те да је човек јединствена полазна тачка и крај, са којим све мора бити у повезано.<sup>551</sup> За Хјума је наука о човеку „једини чврст темељ осталих наука“<sup>552</sup>. Ова тенденција окретање од теологије ка антропологији, као и разликовање између филозофије и теологије, међу Немцима се може пратити још од Томазијуса па све до Канта према коме наука о човеку заслужује да се зове знање о свету. За Канта је основно питање: „Шта је човек?“ и код њега се све врти око тог питања. Остала три централна питања Кантове филозофије, „Шта могу да знам?“, „Шта треба да чиним?“ и „Чему могу да се надам?“ изведена су из овог основног питања о човеку. Тако према својој слици човека и његове природе, просветитељи конструишу и своју природну религију, природни морал и политику.

Наравно, и ово ново истраживање човека врши се у складу са Њутновим аналитичким методом. Ако свуда у природи владају закони, нешто вечно и непроменљиво, није ли то случај и са човеком? Није ли онда и људска природа у свим временима и на свим местима иста и непроменљива? У складу са тим и просветитељство нуди своју слику људске природе. Најједноставније речено, већина просветитеља полази од претпоставке да разумско мишљење доминира светом и да је човек, који је носилац тог мишљења, свуда и у свим временима исти: разуман, доброћудан и биће којим се може управљати помоћу умних представа.<sup>553</sup> Полазећи од свог рационализма, просветитељство ум схвата као нешто стално и непроменљиво. Као што је природа свуда иста, тако је и човекова

---

<sup>549</sup> Истини за вољу, антропоцентричне представе присутне су делом и током средњег века, те посебно током ренесансе. Ипак, просветитељски антропоцентризам разликује се од ренесансног самим тим што се од Коперника сазнало да Земља није у центру света.

<sup>550</sup> Schneiders, *Das Zeitalter der Aufklärung*, S. 11.

<sup>551</sup> Према: Baumer, *Modern European Thought*, p. 152.

<sup>552</sup> David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Dover Publications, New York, 2003, p. xi.

<sup>553</sup> Schoeps, „Philosophie und Religion der Aufklärung“, S. 106.

природа у свим историјским епохама, свим културама и свим временима у суштини једнака самој себи. Она се у основи састоји од одређених есенцијалних потреба. Скоро су сви просветитељи тврдили да су људи свих времена суштински исти: „Сви људи теже да задовоље основне физичке и биолошке потребе као што су храна, заклон, способности, истина и, нешто неодређеније, врлина, морално савршенство, и оно што су стари Римљани називали *humanitas*.“<sup>554</sup> Истина, средства за остварење ових циљева се нешто разликују у зависности од окружења и климе, па се не може наћи универзална формула која би одговарала баш свим случајевима, али једнообразност циљева је нешто што се, генерално, не може доводити у питање. Наспрам ове јединствености људског рода све историјске или локалне посебности су неважне. Тако на пример Монтеѕкје тврди, позивајући се на историју као сведока, да су људи одувек имали исте страсти. Он у *Разматрањима о узроцима величине Римљана и њихове пропасти* пише: „Савремена историја пружа нам пример онога што се тада десило у Риму и то ваља истаћи: и као што су људи одувек имали једнаке страсти, а поводи који су изазивали велике промене били различити, узроци су увек били исти.“<sup>555</sup> И за Волтера су људи у свим временима исти и исти узроци увек ће имати исте последице. Чак је и Хјум на истом трагу када пише:

„Људи су толико једнаки у свим временима и на свим местима да нас историја на том подручју не обавештава ни о чему новом или чудноватом. Главна корист од ње јесте само у откривању сталних и општих начела људске природе, тиме што показује људе у својој разноликости односа и прилика и што нас опскрбљује грађом из које можемо стварати своја запажања и упознати редовне подстрекаче људских поступака и понашања.“<sup>556</sup>

И док су Хјум и у извесној мери Монтеѕкје (у *О Духу закона*) ипак поставили границе овој једнообразности људске природе и признавали постојање одређених варијација у зависности од поднебља, доба, времена и културе<sup>557</sup> такве ограде се не могу наћи на пример код Волтера, који сасвим живи у статичном свету вечних

---

<sup>554</sup> Берлин, *Против струје*, стр. 9.

<sup>555</sup> Шарл де Монтеѕкје, *Разматрања о узроцима величине Римљана и њихове пропасти*, Утопија, Београд, 2004, стр. 7.

<sup>556</sup> David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, Oxford University Press, Oxford, 2007, p. 60.

<sup>557</sup> О Хјумовом схватању људске природе детаљније у: Илија Вујачић, „Хјумова наука о политици“ у: Илија Вујачић, *Политичка теорија, студије, портрети, расправе*, Чигоја штампа, Факултет политичких наука, Београд, 2002, стр. 131-133.

закона. Фридрих II у истом духу пише у *Разматрањима о савременом стању европског система држава (Betrachtungen über den gegenwärtigen Zustand des Europäischen Staatensystems)* да је људски ум „у свим земљама и у свим вековима исти. Људи имају увек скоро исте страсти, њихове тежње не разликују се готово ни у чему, некада су више, а некада мање бесни, већ у зависности од тога колико их несрећни демон честољубивости и неправедности западне својим кужним и заразним дахом.“<sup>558</sup> Штавише, један број просветитеља ће претпоставку униформности људи довести дотле да ће све што је важно и вредно свуда исто, те да су све различитости у ставовима и културама и форми владавине доказ одвајања од норме људског живота.<sup>559</sup> Како пише Лавцој, овакво схватање је сасвим у складу са њиховим схватањем истине, јер на сва смислена питања постоји један тачан одговор. На основу овог наглашавања идентитета и једнообразности људске природе развиће се просветитељски космополитизам о чему ће касније бити више речи. Такође, овај историјски концепт људске природе, пружиће просветитељима ону архимедовску тачку изван државе и друштва, о којој је говорио Милер, а са које се свако друштво могло оцењивати као добро или лоше.

Када је просветитељство из центра света изгурало Бога и поставило човека, тиме је морало одустати и од слике човека као Боголиког бића које треба да се угледа на свога творца, али истовремено и напустити догму о првобитном греху и следствено томе човековом искупљењу кроз молитву и аскезу. „Већ јансенистички и протестантски теолози, а нарочито Хјум, Дидро и други, одбацили су, међутим, телеолошко схватање људске природе и оперисали човека од ма какве суштине која одређује његову сврху.“<sup>560</sup> Била је то просветитељска побуна против аскетизма средњег века и његове усмерености на загробни живот. Уместо тога просветитељство је заинтересовано за живот у овом свету и трагање за земаљском срећом. У том смислу, просветитељска етика се може назвати еудемонистичком. Циљ људског деловања је сопствено благостање или у

---

<sup>558</sup> Према: Молнар, *Расправа о просветитељству либерализму и национализму у Прусији, II*, стр. 70-71.

<sup>559</sup> Lovejoy, “The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas”, pp. 321-322.

<sup>560</sup> Предраг М. Крстић, „Савремена конзервативна критика просветитељства“, *Српска политичка мисао*, бр. 1. Vol. 47, Институт за политичке студије, Београд, 2015, стр. 29.

најбољем случају „највећа могућа срећа, највећег могућег броја људи“. Волтер говори да људи теже срећи, задовољству и миру, док Метју Тиндал (Matthew Tindal) каже да је Бог створио човека да би био срећан.<sup>561</sup> И за Холбаха човекова сврха је да се одржи и да свој живот учини сретним.<sup>562</sup> У том смислу, просветитељство се често назива и „добом среће“. Наравно, сада се може поставити питање у чему се састоји срећа, а одговор на ово питање углавном је упућивао на материјалистичко и чулно разумевање среће. Ипак, ово наглашавање људске среће међу просветитељима не води нужно у неограничени хедонизам, будући да се појму среће додаје и врлина, па тако Холбах каже: „Крепостан човјек је онај, чија дјеловања стално теже благостању његових ближњих“.<sup>563</sup> Било како било, врлина о којој су просветитељи толико много говорили сводила се мање или више само на деловање у складу са правилима разума. Јер, како пише Берлин, свим просветитељима је заједничко да се врлина на крају крајева, састоји у знању. Ако знамо шта смо и шта нам је потребно, и како то да добијемо и која средства при томе треба да искористимо онда можемо водити срећне, моралне, слободне и праведне животе.<sup>564</sup> Такође, све врлине морају бити међусобно у складу. Просветитељско истицање среће имаће велики значај за њихову теорију државе, о чему ће доцније бити више речи.

Када говоримо о просветитељству не треба сметнути са ума да није реч о потпуно једнообразном покрету, и да су сви просветитељи нужно веровали у исте ствари. Тако на питање о томе каква је људска природа, да ли је добра или лоша, или ни сасвим добра ни сасвим лоша, да ли се може поправљати или не, просветитељи дају различите одговоре. Често се погрешно претпоставља да су сви просветитељи човека третирали искључиво као добро биће, што није би случај. Јансеисти, на пример, говоре о човековој искварености, а сличну слику човека нуди и Едвард Гибон (Edward Gibbon), француски материјалисти, чак и Русо у неким моментима.<sup>565</sup> За Де ла Рошфукоа (François de La Rochefoucauld) самољубље је начело сваког људског чина. Волтер и Ламетри такође човека виде

---

<sup>561</sup> Према: Baumer, *op. cit.*, p. 172.

<sup>562</sup> Holbach, *Sistem prirode*, u: Pejović, *Francuska prosvetiteljska filozofija*, str. 285.

<sup>563</sup> Ibidem, str. 286.

<sup>564</sup> Берлин, *Корени романтизма*, стр. 41.

<sup>565</sup> Baumer, *op. cit.*, p. 164.



као љубоморног, завидног, злог, поквареног и слабог, као биће коме је потребна дисциплина. Такође, и код Томазијуса се понавља слика људске искварености. Он иде за Лутером и сматра људе већином глупацима који се дају варати.<sup>566</sup> Човека оптерећују два порока (vitia). Први, различитост нагона и судова које људи могу из глупости и упркос њиховим мишљењима заступати до крајњих граница и друго, запостављање и избегавање да се добровољно учини нешто што доприноси општем добру.<sup>567</sup> Дакле, упркос својој друштвености, људи су несклони да се активирају у остварењу општег добра те им је због тога потребна нека сила која би могла све оне који се противе општем благостању, натерати да јој се покоре. На другом месту Томазијус се слично изјашњава: када би свуда био мир не би било ни државе ни кнезова.<sup>568</sup> Другим речима и Томазијус своје схватање човека више темељи на страстима него на разуму. Ово се посебно односи на период када се окренуо пијетизму. Тако он почиње да сумња у моћ људског ума. Вољу не покреће ум него страсти, а као главне нагоне човека он види пожуду, похлепу и амбицију. Нагони код човека стварају представе среће, туге, наде и страха и оне одређују човеково деловање.<sup>569</sup>

Томазијус у оваквим оценама није усамљен. И други просветитељи истицали су да човек није потпуно рационално биће, те да њиме управљају и страсти, односно да је човек биће које карактеришу егоизам и хедонизам, себичност, претерано самопоуздање и гордост. Посебан случај представља сасвим искрени Бернар де Мендевил (Bernard Mandeville). Он уочава људску егоистичну природу, али уместо да придикује, Мендевил брани наше личне пороке тврдећи да приватни пороци производе јавне врлине. Посебно је интересантан и Мендевилов закључак да човек није друштвено биће, те да му само усамљеност доноси задовољство. Ово његово схватање, прихватиће, истина у ублаженом виду, просветитељи од француских физиократа до Адама Смита, па чак и Кант. Човек је, дакле, за овај део просветитеља, биће које је мотивисано самоинтересом. За Хјума лични

---

<sup>566</sup> Према: Notker Hammerstein, „Christian Thomasius (1655-1728)“ in: Bernd Heidenreich, Gerhard Göhler (Hrsg.), *Politische Theorien des 17. und 18. Jahrhunderts; Staat und Politik in Deutschland*, Verlag von Philipp von Zabern, Darmstadt, Mainz, 2011, S. 127.

<sup>567</sup> Ibidem, S. 127.

<sup>568</sup> Ibidem, S. 127.

<sup>569</sup> Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens, Die Neuzeit, Von Machiavelli bis zu den großen Revolution*, S. 412.

интерес, који ипак не треба мешати са егоизмом, представља трајни елемент људске природе.<sup>570</sup> Другим речима, човек се у свом деловању не руководи ни добронамерношћу нити апстрактним човекољубљем, а лични интерес је моћна, иако не и доминантна сила. На истом трагу је и Адам Смит који каже да је човеку стално потребна помоћ његове сабраће, али да ту помоћ не очекује од њихове добронамерности, него тек ако заинтересује њихову себичност и покаже им да је у њиховом властитом интересу да учине оно што он од њих жели. „Ми не очекујемо ручак од добронамерности месара, пивара или пекара, већ од њиховог чувања властитог интереса. Ми се не обраћамо њиховој човјечности, већ њиховој себичности и не говоримо им никада о својим потребама, већ о њиховим пробицима.“<sup>571</sup> Следећи шкотску моралну филозофију и Смит долази до закључка да следити сопствене циљеве није никаква мана и морално зло, већ да то заслужује моралну похвалу.<sup>572</sup> Другим речима, оно што људе везује и држи заједно је, на крају крајева, лични интерес, на коме у крајњој линији почивају и друштво и држава. Тако, као и код Мендевила, овај лични интерес или чак егоизам, на крају доводи до остварења општег добра. Овај моменат се може уочити и код Канта када каже да ће природа неутралисати себичне склоности људи, односно посредством човекове „недруштвене друштвености“ његова злоба води до остварења добра.<sup>573</sup> Тиме се и од начелног песимистичког става о човековој природи доспева до генералног оптимистичког става везаног за крајњи исход. Тај крајњи исход заправо зависи од институција, јер као што каже Хјум, тамо где влада почива на добрим установама, то ће чак и лошег човека натерати да ради за јавно добро.<sup>574</sup> Тако се Хјум и Смит одвајају од главног тока просветитељске мисли јер одбацују републиканску тезу да без врлине не може бити ни слободе, односно слободних установа, те да политичка наука треба да се бави моралом и понашањем нације, јер шта треба чинити зависиће од стања

---

<sup>570</sup> Према: Илија Вујачић, „Хјумова наука о политици“ у: Илија Вујачић, *Политичка теорија, студије, портрети, расправе*, Чигоја штампа, Факултет политичких наука, Београд, 2002, стр. 132.

<sup>571</sup> Adam Smith, *Istraživanje prirode u uzroka bogatstva naroda*, Masmedia, Poslovni dnevnik, Zagreb, 2005, str. 52.

<sup>572</sup> Илија Вујачић, „Улога државе у Смитовој концепцији ’природне слободе’“ у: Вујачић Илија, *Политичка теорија, студије, портрети, расправе*, Чигоја штампа, Факултет политичких наука, Београд, 2002, стр. 132.

<sup>573</sup> Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, S. 128-129.

<sup>574</sup> Према: Вујачић, „Хјумова наука о политици“, стр. 139.

моралног здравља нације.<sup>575</sup> Код Хјума акценат дакле, није на моралу него на добро устројеним институцијама и уређењу које би функционисало добро без обзира на доброту или злобу људи. На сличан моменат наилазимо и код Канта који, истина остаје у републиканској традицији. Према Канту за остварење републиканског идеала није неопходно да људи постану анђели, оно је једнако погодно и за народ ђавола (само ако имају разума), јер ће природа њихове себичне склоности неутралисати.<sup>576</sup> Иако ова струја просветитељства одудара од опште просветитељске слике о човеку важно ју је поменути пре свега у контексту романтичарског обрачуна са либералном економијом, пре свега Милеровом борбом против Смита, о чему ће доцније бити више речи.

Међутим, главни ток просветитељства био је знатно оптимистичнији када је у питању схватање човекове природе. Иако ни Хјум ни Кант нису заступали мишљење да је човек радикално зло биће, били су скептични према виђењима по којима је човек по природи беневољентан и доброћудан, нису сви просветитељски филозофи били спремни на такву суздржаност. Тако на пример већ Шафтсбери (Shaftesbury) говори о човеку који није урођено зао, него урођено добар. Иако је ретко који аутор у истом степену делио Шафтсберијев оптимизам ипак се међу просветитељима сматрало да ако човек већ није рођен добар, оно барем поседује некакав морални инстинкт или способност која га чини подесним за живот у врлини. Тако и Дидро верује у човекову моралну природу, за коју сматра да је чврст принцип правде.<sup>577</sup> Чак и Кант, који не показује знаке превеликог оптимизма када је човекова природа у питању, говори о осећају дужности, док Ла Метри сматра да се човек рађа са „сигурним моралним нагоном“ и који му омогућава да разликује добро од зла.<sup>578</sup>

Код просветитеља су човек и његов морал пресудно су везани за схватање човека као рационалног бића. Универзалност разума и људске природе, повлачи са собом

---

<sup>575</sup> Вујачић, „Хјумова наука о политици“, стр. 140.

<sup>576</sup> Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, S. 128-129. На овом месту Кант прави снажан отклон од ранијег схватања републике као поретка заснованог на врлини што су заступали Макијавели, Монтескје и Русо. Он сада тврди да републикански поредак може створити и народ ђавола, само ако поседују разум.

<sup>577</sup> Према: Касирер, *Филозофија просветитељства*, стр. 305-306.

<sup>578</sup> Lamettrie, *Џовјек stroj*, у: Danilo Pejović (ur.), *Francuska prosvetiteljska filozofija*, стр. 264.

и универзалност морала. Такође, морал је као и свемир заснован на нужности и на вечним односима ствари.<sup>579</sup> Њутнов поглед на свет просветитељство примењује и на човека. Моралност, дакле, следи природу и услед тога је једнако математична и демонстративна као и природа.<sup>580</sup> Према томе, до спознаје моралног закона могуће је доћи правилном употребом разума. Тако на пример код Канта практични ум препознаје морални закон и покреће вољу да га поштује. Ово, наравно, не значи да ће човек увек изабрати да поступи исправно, односно рационално, али подразумева могућност таквог избора.

Према већини просветитеља, разум чини основну карактеристику човекове природе. Човек је једино биће у природи обдарено разумом и то је оно што га одваја од животиња. Према томе, за просветитеље је разум човекова природа. За Волтера здрав разум је највиша инстанца са које се могу просуђивати све ствари. Човеков ум је способан да уочи и сазна законе природе да би се затим то знање могло применити. Тако је пут до човекове среће заправо пут разума, јер човек је, као рационално биће, најсрећнији када се у свом животу руководи разумом. И према Канту ум је оно што чини човекову суштину и оно што људе повезује у један свет. Може се дакле рећи да је ум основа и циљ просветитељства. У том смислу просветитељи слабо узимају у обзир човекове нагоне и инстинкте, односно снаге душе. Чак и када признају да се страсти не могу у потпуности искључити, просветитељи ни једног тренутка не сумњају у кључну улогу разума у моралном животу. Разум је надређен страстима, он их зауздава и хармонизује и на тај начин човека води ка моралу и срећи. У том смислу Холбах каже да би политика морала бити вештина управљања страстима људи и њиховог усмервања према друштвеном добру.<sup>581</sup> Такође, разум није надређен само страстима, него и машти. Тако је просветитељство тежило и да се људска фантазија подвргне моћи мишљења, те да се машта и уобразиља замене знањем. Дакле и укус треба подвргнути универзалним, природним стандардима лепоте који се могу рационално оправдати. Оно што просветитељи тврде је да постоје објективни

---

<sup>579</sup> Holbach, *Sistem prirode*, str. 286.

<sup>580</sup> За Хјума закони асоцијације су као и закони гравитације, утилитет важи као морална гравитациона сила, а ум је тежиште у било којој људској ситуацији. Kluxen, „Die Auswirkungen der englischen Aufklärung auf Politik und Gesselschaft“, S. 48.

<sup>581</sup> Holbach, *Sistem prirode*, str. 287.

стандарди лепоте којих се уметници морају придржавати. Ово наглашавање разума и његове свенадлежности следствено је утицало и на раст човековог самопоуздања и редефинисање његовог односа према Богу. Тако за просветитеље човек престаје да буде грешно и убого биће коме је потребна Божанска милост, него је он биће способно да своје добро и срећу оствари овде, на Земљи, за чега му је потребна само слободна употреба сопственог ума и одговарајућа средства. Међутим, да би ум могао бити сигуран судија, глава се прво мора ослободити разних предрасуда, као што је говорио Томазијус.<sup>582</sup> Својим истицањем знања и борбом против предрасуда просветитељство је хтело да човека ослободи не само од наслеђених заблуда, него и од страха, те да га постави као господара на Земљи. Борба против незнања и предрасуда, за просветитеље значила је борбу против трона и олтара, односно борбу за слободу, јер у крајњем предрасуде и нису ништа друго него лажи којима су се служили ниткови да би узурпирали моћ и власт. Са друге стране, излазак човечанства из доба непунолетности подразумева улазак у доба пунолетности. Реч је дакле о човековој слобди да се служи сопственим разумом или да се, као што пише Кант, од властитог ума у свим стварима начини *јавна употреба*.<sup>583</sup> Као што смо већ истакли, самосталност у мишљењу и деловању представља један је од централних захтева, који води, у најмању руку индиректно, до захтева за слободом.<sup>584</sup> Просветитељи су за човека тражили слободу и аутономију. То је пре свега подразумевало слободно исповедање религије и слободу научног истраживања, да би се затим слобода проширила на слободу истраживања, мишљења и говора, те слободу штампе. Ако је човек рационално биће, онда се његов разум не сме спутавати и ограничавати нечим споља наметнутим (хетерономним).

Од доктрине о рационалном човеку, један број просветитеља доћи ће до много радикалнијих позиција. Темљећи се на Локовом сензуализму и схватању да се човек рађа као *tabula rasa*, један број просветитеља доспева до представе о човековој природи која није стабилана и фиксна, него динамична. Човек је дакле

---

<sup>582</sup> Према: Тадић, *Традиција, легитимитет и револуција*, стр. 19.

<sup>583</sup> Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, S. 2.

<sup>584</sup> Schneiders, *Das Zeitalter der Aufklärung*, S. 11.

оно што искуство, образовање и околина од њега направе.<sup>585</sup> У том смислу човек је перфектабилно биће, а људска природа се може побољшавати. Ова црта препознаје се и код Канта. Према Канту, људска природа је перфектабилна и могуће је очекивати морални напредак. Он верује да ће дубока и можда успавана морална обдареност победити принцип зла који постоји у човеку и који се не може порицати.<sup>586</sup> Међутим, део просветитеља развио је радикалну варијанту антрополошког оптимизма. Тако је на пример за Кондорсеа човек по природи добар, а зло и насиље имају своје порекло у рђавим институцијама. Зато је он велики противник и трона и олтара. Па ипак, ма колико штету човеку да су направиле институције он се може поправити помоћу доброг образовања, те је тиме могуће остварити све већи напредак.<sup>587</sup> Дакле да би се човек унапредио, потребно је прво унапредити његово образовање, установе и законе. Кондорсе тако верује у безграничне могућности људског усавршавања.

„Такав је циљ рада који сам предузео, и његов резултат ће бити да позивајући се на разум и чињенице, покаже да природа није поставила границе усавршавању људских способности; да је способност човека да се усавршава (*perfectibility*) истински бескрајна; и да напредак ове способности, од сада па надаље, независно од сваке силе која жели да га заустави, нема других граница сем трајања кугле земаљске на коју нас је природа бацила.“<sup>588</sup>

Са тих позиција Хелвецијус је дошао до идеје радикалне једнакости.<sup>589</sup> Према њему, сви људи су рођени једнаки и само околности и образовање обликују сваког човека, па тако и генија. За њега, човек није рођен ни добар ни лош и само

---

<sup>585</sup> Да је човек оно што околина од њега направи и да су институције одговорне за стање у каквом човек живи многи немачки просветитељи су схватили сасвим озбиљно. Тако је на пример Гарве тврдио да су сељаци лењи и глупави због окружења у коме живе, односно услед свог кметског положаја. Ако би се њихово окружење променило и они би изгубили велики део својих „непривлачних особина“. Кметство је дакле криво за заосталост села. Још један просветитељ, Кристијан Вилхелм Дом, употребио је исти аргумент када је бранио еманципацију Јевреја. Њихова затвореност, ниска и једнострана талмудска култура, кукавичлук, непоштење и физичка непривлачност су последица хиљадугодишњег живота у непријатељском окружењу. Да се на тај начин поступало према било ком другом народу, он би према Дому, развио исте карактеристике. Одатле он изводи закључак да ће се Јевреји поправити једино ако се промени њихово окружење, односно, ако им се буду гарантовала сва грађанска права и обавезе које важе и за нејевреје. У том смислу посебно је битно да Дом експлицитно каже да не верује да постоји иједна група људи која не може да се поправи. Epstein, *op. cit.*, pp. 208-209, 221-222.

<sup>586</sup> Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, S. 117.

<sup>587</sup> Condorcet, *The Sketch*, pp. 36-37.

<sup>588</sup> Ibidem, p. 2.

<sup>589</sup> Иако би било претерано рећи да су баш сви просветитељи били егалитаристи, не може се порицати да су егалитаристичке наде и експерименти рођени из духа просветитељства. Сви слични процеси у XIX и XX веку имају своје корене међу просветитељима.

од образовања зависи шта ће касније постати. Према томе, само „поправљањем“ и образовањем човека могуће је очекивати да ће се створити боље друштво. Такође, Хелвецијус захтева и већу имовинску једнакост. Тако је начелни став о људској једнакости добио свој израз и у социјалној и политичкој сфери.

На послетку, верни својим механицистичким претпоставкама један број просветитеља доспеће до идеје да је човек машина. Позалећи од традиционалне аналогije између микро и макрокосмоса, општа механицистичка схема добила свој израз и у антропологији. Ова механизација човека започиње већ код Декарта који људско тело види као неку врсту механизма нагона, на које се додаје интелект.<sup>590</sup> Ла Метри и материјалисти су само наставили овим путем и аутоматизам који је Декарт приписивао животињама проширили и на човека.<sup>591</sup> У том смислу разлика између човека и животиње само је квантитативна, али не и квалитативна. Тако је, на крају крајева, и разлика између живог тела и мртве машине само у степену, али не и у принципу. Жива, природна машина је „савршена машина“.<sup>592</sup> Не може се рећи да су се просветитељи без изузетка слагали са оваквим схватањем, чак и када су сматрали да су његови заступници у многим тачкама били у праву. Оно што многи нису могли да прихвате било је одузимање човеку било какве креативности, воље и слободе, што је морало имати озбиљне последице и на учења о етици. Тако је и Волтер завршио у фатализму и био скептичан према слободној вољи у човеку. „Бити истински слободан, значи моћи. Када могу чинити што хоћу, то је моја слобода. Но ја хоћу нужно, то што хоћу; другим ријечима, ја бих хтио без основа, без узрока, што је немогуће. Моја се слобода састоји у томе, да ходам, када хоћу ходати, те да не ходам уопће.“<sup>593</sup> Иако овај фатализам нису прихватили сви просветитељи, па су на пример Волфови немачки ученици били жестоки противници оваквог свођења човека на машину, ово схватање је ипак логична последица просветитељског механицистичког, узрочно-последичног погледа на свет, јер просветитељство је и на човека и на морал гледало из каузалистичке перспективе природних наука. Ово

---

<sup>590</sup> Kluxen, „Die Auswirkungen der englischen Aufklärung auf Politik und Gessellschaft“, S. 50.

<sup>591</sup> Декарт је, пише Ла Метри, спознао животињску природу; он је први савршено доказао, да су животиње чисте машине. Lamettrie, *Čovjek stroj*, str. 263.

<sup>592</sup> Barbara Stollberg-Rilinger, *Der Staat als Maschine: Zur politischen Metapolitik des absoluten Fürstenstaats*, Dunker & Humblot, Berlin, 1986, S. 29.

<sup>593</sup> Voltaire, *Filozof neznačica*, str. 191.

механицистичко схватање човека у много оштријој и радикалнијој форми долази до изражаја код Ла Метрија, који је једно време боравио у Пруској на двору Фридриха II.

„Бити stroj, осјећати, мислити, знати разликовати добро од зла као плаво од жутог, једном ријечју, бити рођен с разумом и сигурним моралиним нагоном, и бити само животиња, јесу, дакле, ствари, које нису протурјечније него бити мајмун или бити папагај и знати себи пружити задовољства. (...) Закључимо дакле, смело да је човјек stroj, и да је у цијелој Свемиру само једна разнолико модифицирана супстанција.“<sup>594</sup>

Драматичар Јакоб Михаел Ленц (Jakob Michael Lenz) описао је 1775. године човека као „савршено малу вештачку машину која се, мање или више аутоматски уклапа у велику машину, свет“.<sup>595</sup> Чак је и Фридрих, пред крај живота, самога себе, односно своје тело, посматрао као машину говорећи о својој старој односно својој одживелој машини.<sup>596</sup>

Човек који се налази у центру света и који је успео да са тог места потисне Бога није више у стању да прихвати ни постојање било ког ауторитета изван самога себе и свог разума. У том смислу просветитељство тражи да човек својим умом и својим мишљењем уређује свој живот и све ствари просуђује према свом разуму, без обавезе према било којим другим спољним ауторитетима. Како пише Гадамер (Hans-Georg Gadamer): „Уопште узев, просветитељство тежи да не прихвата ауторитет и да свако решење препушта разуму.“<sup>597</sup> Тако просветитељска вера у разум води просветитеље ка идеји интелектуалне независности, односно ка сумњи према сваком ауторитету. У том смислу просветитељство своју епоху разуме као „филозофско столеће“, „век критике“ односно „зору ума“. Заправо, критика се схвата као први корак ка просветљењу. Један од ауторитета против којих се просветитељство бори са посебном жестином је ауторитет традиције. Уместо ауторитета традиције и њене дуготрајности, просветитељство се позива на ауторитет разума који за просветитеље представља последњи извор сваког ауторитета. „Прогласивши извесност кључним критеријумом на основу којег

<sup>594</sup> Lamettrie, *Џовјек stroj*, стр. 264-265.

<sup>595</sup> Према: Грубачић, *op. cit.*, стр. 226.

<sup>596</sup> Према: Молнар, *Расправа о просветитељству либерализму и национализму у Прусији, II*, стр. 15-16.

<sup>597</sup> Ханс-Георг Гадамер, *Истина и метода*, Федон, Београд, 2011, стр. 354-335.



утврђујемо да ли неко сазнање можемо да сматрамо филозофским, Декарт је дошао до закључка да за нас не може бити обавезујућа традиција у којој таквом критеријуму није придавана одлучујућа улога. На тај начин ће он у значајној мери одредити основну тенденцију у потоњим суочавањима са традицијом.<sup>598</sup> Дакле, није битно да ли је нешто старо, битно је да ли је рационално. *Sapere aude*, била је лозинка волфовских друштава, да би је доцније и Кант употребио на првој страни свог списка о просветитељству – имај храбрости да се служиш *сopственим* разумом.<sup>599</sup> Другим речима, традиција, ауторитет и предрасуде за просветитеље постају предмет критике исто као што су чулна сведочанства предмет критике природних наука. Штавише, просветитељи указују на то да је ауторитет извор предрасуда. Заправо, предрасуде могу настати или из претране журбе или из ауторитета. И док предрасуда из журбе подразумева да грешке настају при коришћењу сопственог ума, ауторитет је крив што људи уопште не употребљавају ум. Како примећује Гадамер, у основи ове поделе лежи апсолутна супротност између ауторитета и ума.<sup>600</sup> Зато је склоност ка ауторитету, ка старом, ка традицији потребно сузбијати.

Гадамер у том смислу каже да просветитељство почива на једној предрасуди која одређује његову суштину: та основна предрасуда просветитељства јесте предрасуда против предрасуда уопште, а с тим и одузимање моћи традиције. „Историја идеја показује да све до просветитељства *појам предрасуде* нема негативну конотацију која нам је данас позната. Сама по себи, предрасуда значи суд који се доноси пре него што су коначно испитани сви елементи који одређују неку ситуацију.“<sup>601</sup> Одатле, према Гадамеру, потиче и име предрасуда (*Vorurteil*). Она међутим не значи погрешан суд, али ипак може имати и позитивну и негативну вредност. Са просветитељством и његовом критиком религије, предрасуда (*préjugé*) се ограничава на значење „неоснованог суда“. „Тек основаност, тек методолошка сигурност (а не фактичка тачност као таква) даје суду његово достојанство. За просветитељство, недостатак основаности не

---

<sup>598</sup> Драган Проле, *Унутрашње иностранство*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, 2013, стр. 93.

<sup>599</sup> Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, S. 1.

<sup>600</sup> Ханс-Георг Гадамер, *Истина и метода*, стр. 361.

<sup>601</sup> *Ibidem*, стр. 352.

оставља места другим врстама валидности, већ значи да суд нема основа у самим стварима, да је 'неоснован'. То је први закључак у духу рационализма.<sup>602</sup> На овом ставу почива дискредитација предрасуде и захтев за њено искључивање из научног сазнања. У том смислу просветитељство само наставља путем рационализма и картезијанске сумње, а то ће рећи да као извесно не жели да прихвати ништа у шта се може сумњати.<sup>603</sup>

Као што на природу гледају као на, у суштини, једноставни механизам просветитељи и људску природу схватају на једноставан начин. Тако се и политички и друштвени проблеми посматрају као скуп лако решивих проблема. Човека је само требало ослободити од разних грешака и вештачких догми, вратити у једноставност природних односа и људи ће живети срећно. Према Холбаху, све заблуде потичу одатле што људи нису познавали природу и њене законе, односно што нису познавали сами себе.<sup>604</sup> Тако, уместо наслеђеног поретка традиције, просветитељство верује да ће бити у стању да конструише умни поредак онакав какав би он по природи требао бити. Ако је свим људима својствен исти и општеважећи разум који једнако важи у свим временима и на свим местима, онда се исто тако на основу ума може конструисати и један универзални, умни правни поредак, један универзални природни морал, и природна религија. Будући да су засновани на уму и природи, они би важили за све људе без обзира на време и простор. Из ове анторполошке премисе израста просветитељски оптимизам. Тако се код просветитеља уочава жеља за поправљањем појединца и тако стварањем бољег друштва. Дакле, борба против предрасуда, традиције и сујеверја спаја се са вером у савршенство, усавршивост човека и његово коначно ослобођење.

У том смислу просветитељство се радује реформама. Реформа за њих значи побољшање и мењање свега онога што противречи уму. Истини за вољу и овде се

---

<sup>602</sup> Ibidem, стр. 353.

<sup>603</sup> Истини за вољу, немачко просветитељство било је много мање ревносно у борби против предрасуда хришћанске вере него што је то био случај са њиховим колегама у Енглеској и Француској. Немачки просветитељи, барем добар део њих, верује да „истинске предрасуде“ хришћанства не противрече истини науке и да ће се пре или касније оне ипак оправдати рационалним сазнањем.

<sup>604</sup> Holbach, *Sistem prirode*, стр. 277.

поново морају увести извесне ограде. Наиме, нису сви просветитељи једнако спремни на промене. Монтескје и Менделсон били су свакако обазривији и спремнији на компромис него што ће то бити случај са њиховим наследницима. У том смислу просветитељи се све јаче и са све мање устручавања обарају на традицију и предање. Они свој задатак виде у томе да људима покажу истину. Полазећи од премисе да ће образовањем њиховог разума људе учинити срећнијим, просветитељи ће се временом све више обраћати људима које су желели да просвећују и то на народном језику. Тако у немачким земљама Томазијус почиње да држи предавања на немачком, а часописи на латинском полако нестају и уступају место популарним часописима на немачком, односно моралним недељницима.<sup>605</sup> Просветитељи желе да филозофију приближе људима и учине корисном. Знање не треба да буде скривено, него свима доступно. У том послу предњачи Волф за кога се може рећи да је са филозофијом урадио оно што је пре њега Лутер учинио са религијом.<sup>606</sup> Он ју је проширио међу људима и готово да у немачким земљама није постојао нико ко није макар чуо за Волфа и његов систем. Тако за просветитеље и уметност (пре свега књижевност) постаје средство моралног одгоја и просвећивања. Фридрих Николај важи за добар пример немачког просветитеља као и општепросветитељске жеље за просвећивањем и образовањем народа. У Берлину Николај је важио за диктатора укуса. Он је био искрено заинтересован за просвећивање и образовање људи и може се рећи да је изузетно био посвећен том послу. У часописима које је издавао писао је сатире, карикатуре, извештаје са путовања, филозофске и културне расправе (на пример у више наставака писао је о употреби лажне косе и перика и старим и новим временима). „Све је било изузетно паметно, изузетно ваљано, ништа алкаво, али ипак сасвим плитко и површно и без икаквог разумевања за

---

<sup>605</sup> Ови морални недељници не само да су умањивали разлику између образованих и необразованих него су желели и да дају савете у приватном животу, брачним односима, васпитавању деце, породичном животу... Ови часописи посебно су допринели до тада занемареном образовању и васпитавању жена. Једном речју, они су од својих читалаца желели да створе ваљане, часне и просвећене људе, при чему се њихов тон подучавања често падао у суву педантерију. Морални недељници имали су свој узор у сличним часописима из Енглеске. Ови часописи посебно су цветали у периоду од 1720. до 1770. године и то пре свега у протестантским крајевима. Међу издавачима и ауторима ових часописа налазе се и нека значајна имена немачког просветитељства као на пример Шубарт, Виланд, Готшед... У исту групу спадају и такозвани породични романи чији је циљ такође био образовање и просвећивање, док им је литерарна вредност сасвим недостајала. Schoeps, „Philosophie und Religion der Aufklärung“, S. 107-108.

<sup>606</sup> Schoeps, „Philosophie und Religion der Aufklärung“, S. 112.

друге светове и друге начине мишљења. Николај је сео да о свему донесе суд и што његов разум није могао да појми било је немилосрдно проклето (...).<sup>607</sup> Као што пише Клухон, немачка просветитељска филозофија пре Канта је у својој оријентисаности на „практично дејство“ била је одвећ монотона и обиловала општим местима.<sup>608</sup> Није дакле чудо што се Николај стално спорио са људима као што су Хаман, Хердер, Лафатер (Johann Kaspar Lavater), па чак и Шилер и Гете.

Као битна карактеристика просветитељства узима се и њихов индивидуализам. У том смислу просветитељство се може схватити као део једне дуге традиције. Наиме, развој модерности од краја средњег века, преко ренесансе и реформације одликује се све јачим и снажнијим растом индивидуализма, да би овај процес достигао свој врхунац у време просветитељства. Просветитељски индивидуализам блиско је повезан са њиховим рационализмом. Како пише Шнајдерс, код просветитеља је нагласак на индивидуалном уму и индивидуи.<sup>609</sup> Просветитељи човека виде пре свега као појединца, индивидуу, сасвим ослоњену на себе, неку врсту Робинзона који је са другим људима повезан само некаквом формом уговора, односно својим субјективним пристанком. Заправо, Дефоов Робинзон Крусо на изванредан начин представља отелотворење просветитељске вере у индивидуализам, човеков разум и лично искуство. Робинзон је човек који сопственим снагама може да сагради свет. Тако се са правом истиче индивидуалистички или чак атомистички карактер просветитељства. Овај просветитељски индивидуализам делом је повезан и са њиховом критиком предрасуда и ауторитета. Наиме, критика објективних културних сила, као што су религија, традиција или обичаји уздизала је индивидуу и њен здрав разум на нивоу судије у питањима традиције и културе. Дакле, ништа што постоји не може се оправдати самом чињеницом постојања. Ако се нека институција, друштвена веза или друштвена пракса не може оправдати пред трибуналом појединачног разума она треба да нестане. „Дошло је до схватања, да је један човек, добар и лош колико и други, да суштинске вредносне разлике не постоје међу људима и да је посвећена не само идеја човечанства, него и појам човека.“<sup>610</sup> Људи су дакле у

---

<sup>607</sup> Schoeps, „Philosophie und Religion der Aufklärung“, S. 108.

<sup>608</sup> Kluckhohn, *Die deutsche Romantik*, S. 7.

<sup>609</sup> Schneiders, *Das Zeitalter der Aufklärung*, S. 11.

<sup>610</sup> Mehlis, *op. cit.*, S. 25.

суштини сви међусобно једнаки, или су барем рођени једнаки, као умна бића и са тежњом ка највећој могућој слободи и независности. Дакле, као рационална бића људи су једнаки у суштинском смислу, а неједнакост може бити само квантитативна (неки имају имају више разума, а неки мање), али никако квалитативна. Наравно, једнаки људи имају и једнака права. Дакле, и било какав поредак или нека установа може се темељити само на експлицитном или имплицитном пристанку обе стране. Зато што се овде полази од претпоставке да су људи у суштинском смислу сви једнаки, овај просветитељски индивидуализам се често назива и „квантитативним индивидуализмом“ (Клукхон), а ова ознака одговара и Кантовом, па и раном Фихтеовом учењу.<sup>611</sup> Свако је желео да живи на свој сопствени начин, и све више се пробијало схватање да су заједница и њене установе ту само због појединца и да немају сопствене самосталне вредности осим користи коју из њих добија појединац. Овај просветитељски индивидуализам постаће све снажнији и у немачким земљама. Другим речима, у заједници, цркви, држави или општини, тешко да постоји нешто што би их чинило вреднима по себи. У њима се често сагледава ништа друго него ирационално потчињавање од кога се треба избавити. У том смислу, радикални индивидуализам нужно води ка скептицизму и анархизму. Такође, на основу овог индивидуализма за просветитеље друштво је само збир појединаца који га чине и ништа више од тога.<sup>612</sup> Човек ступа у друштво по сопственој одлуци, јер схвата да су му други људи потребни, да могу својим властитим способностима допринети његовој срећи и задовољствима. На основу ових премиса, просветитељство ће развити снажне захтеве за еманципацијом човека од свега партикуларног, локалног и повесног, што ће се манифесотвати у захтевима за укидањем гилди и кметства, односно у захтевима за еманципацијом појединих група: жена, Јевреја...

Просветитељско пренаглашавање примата разума доведено је у питање већ у оквиру самог просветитељства. Први напади који су снажно уздрмали просветитељску слику људске природе нису долазили од њихових старих непријатеља, које су просветитељи лако отписивали као мрачњаке и опскуранте.

---

<sup>611</sup> Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 3. Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 55-56.

<sup>612</sup> Већина немачких мислилаца XVIII столећа прихватила је ово индивидуалистичко становиште. То важи за Канта, Шилера, Форстера, Хумболта...

Напротив, долазили су из крила самог просветитељства, такорећи са савезничке стране, те су самим тим и били разорнији. Филозофски скептицизам све више показује своје сумње у постојање нечега као што је људска природа, која би била свугде једнака са самом собом. „Али, где налазимо само ту људску природу? Да ли је она једна емпиријски дата чињеница – или, може бити, и сама није више од хипотезе?“<sup>613</sup> Ово су била питања које је поставио Хјум. Он одатле закључује да нам емпирија људску природу показује у другачијем светлу него све просветитељске конструкције. „Што дубље схватамо природу човека и што је истинитије описујемо, утолико више са ње отпада привид 'умнога', рационалнога срећеног. Та консеквенција је за Хјума произашла већ у области наших теоријских представа.“<sup>614</sup> Такође, Хјум подвлачи да човек не подлеже владавини некаквог апстрактног ума, него да њиме владају нагони и страсти. Како пише Фридрих Мајнеке (Friedrich Meinecke), Хјум је почео да превладава просветитељство. „Његово велико дело било је то да је његово подручје деловања (ума прим. Д. Д.) значајно ограничио, да је порицао његов стваралачки карактер и доделио му само задатак да одваја истину од заблуде и да испитује и прочишћава покрете који избијају из дубљих стваралачких извора осећања и укуса (*sentiment, taste*).“<sup>615</sup> Тако у *Истраживању о људском разуму (An Enquiry concerning Human Understanding)* Хјум пише: „Треба свакако признати да нас природа држи врло далеко од свих својих тајни и да нам пружа знање само о малом броју површних својстава предмета, док нам скрива оне силе и принципе од којих у потпуности зависи утицај тих предмета.“<sup>616</sup> Наше непознавање ових сила и принципа није ствар која би се могла временом променити, него је укорењена у недостацима самог људског разума. Другим речима, илузорно је надати се да ћемо једног дана једноставно некако сазнати оно што нам је данас непознато. Напротив, према Хјуму су границе људског разума прилично уске, те је и свако људско знање ограничено. Према томе, превелико поверење у људски разум је варка, а човеку је немогуће да досегне потпуно знање или некакву апсолутну истину. На пример, немогуће је са математичком извесношћу доказати постојање било чега, те се сав спољни свет мора прихватати као ствар веровања или поверења. У *Расправи о*

<sup>613</sup> Касирер, *Филозофија просветитељства*, стр. 225.

<sup>614</sup> *Ibidem*, стр. 226.

<sup>615</sup> Friedrich Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, Leibniz Verlag, München, 1946. S. 198.

<sup>616</sup> Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, p. 24.

људској природи (*A Treatise of Human Nature*) Хјум је још директнији када каже: „Разум је, и треба да буде, само роб страсти, и никада не може претендовати на неки други положај него да им служи и да их слуша.“<sup>617</sup> Тако за њега страсти долазе пре разума. Тиме је Хјум задао тежак ударац просветитељском оптимизму. Како пише Касирер „Хјумова сазнајнокритичка скепса води се и у области психологије ка преокретању свих дотад важећих мерила. Она, такође, најниже преокреће у највише: јер показује да ум, у којем се обично уважава човекова највиша снага, у целини душевног живота игра потпуно несамосталну улогу.“<sup>618</sup> Разум дакле, не само да није владар над страстима, него је од њих зависи на сваком кораку.

Због свог скептицизма и одвајања од апсолутног рационализма Хјум је имао великог утицаја на немачке критичаре просветитељства, а на њега се позивају Хаман, Јакоби и Хердер. Тако на пример Хаман пише: „Хјум је увек мој човек, јер он барем поштује принцип вере и узима га у свој систем.“<sup>619</sup> Колико је ово позивање на Хјума основано или неосновано сасвим је друго питање.<sup>620</sup> Такође, неспоран је и његов утицај и на немачке просветитеље, на пример Канта, кога је „пробудио из догматског дремежа метафизике“. На крају, Хјумов скептицизам утицао је и на хановерског конзервативца Реберга. Сам Реберг<sup>621</sup> је високо ценио Хјумово дело, па ће његов конзервативизам великим делом почивати управо на

---

<sup>617</sup> Hume, *A Treatise of Human Nature*, p. 295.

<sup>618</sup> Касирер, *Филозофија просветитељства*, стр. 139.

<sup>619</sup> Hamann, *Hauptschriften*, S. 102.

<sup>620</sup> Према Берлину ништа није било даље од Хјума и његових погледа. „Чудно је кад се помисли да је мирни, разумни, спокојни, иронични Хјум, са снажним осећајем стварности и са својом луцидном и дисциплинованом прозом, постигао полуканонизован статус једног од оснивача – ако не и у потпуности легитиман (...) – овог узаврелог, разузданог, олујног покрета, чије су му вође биле, колико се зна, потпуно непознате. (...) Осим тога, да је знао како су му упорно и с дивљењем одавали признање за највећу интелектуалну заслугу, он би на то гледао као на ненамераване, недобродошле и можда не сасвим непредвидиве последице његових идеја, од чега не могу увек у потпуности да побегну ни најразумнији, најпажљивији, мислиоци који штите себе и себи угађају“ (Берлин, *Против струје*, стр. 197). Берлин, међутим и овај пут сувише заострава ствари. Хаман није био огорчени непријатељ ума, како то понеки пут може деловати, нити је икада жело да Хјумову мисао преузме у потпуности. У том смислу, Хјумов статус тешко да је баш „полуканонизован“. Такође, не би се смело сметнути са ума да није Хјум једини са којим су се Хаман, Јакоби и остали „делимично“ слагали. Примера ради, Јакоби потпуно прихвата Канта у оном делу у коме овај тврди да разум није способан да спозна трансцендентални свет.

<sup>621</sup> Тако на пример у време расправе о пантеизму Реберг не стаје ни на страну Менделсона и рационалиста, али ни на страну Јакобија и фидеиста, него заступа скептицизам.

овом хјумовском скептицизму у вези са сазнајним способностима људског разума.<sup>622</sup>

У критици просветитељске антропологије Хаман одлази даље од Хјума. Наиме, према његовом мишљењу просветитељска слика човека је сасвим погрешна. Тако он каже да ко жели да сазна шта је човек то неће научити из Монтеѕкјеових или Кондијкових (de Condillac) дела. Они су код човека тражили оно што је опште и заједничко свим људима, док Хаман тврди да је оно што је битно оно што је посебно, што је јединствено и непоновљиво. Појмови, ма колико били специфични никада у потпуности не одговарају појединачном искуству. Човек се не упознаје тако што га се раставља на саставне делове и анализира, него тако што се са људима живи, среће и разговара. Све што човек чини, чини захваљујући својим уједињеним моћима. Дакле, код човека се ум, чула и разум не могу раздвојити. Просветитељи узмају једну човекову особину и претварају је у целину. Заправо, од Хамана долази идеја о нераздвојивости тела и душе. Не само да су тело и душа неодвојиви него „као што је човек створен по прилици Божјој, тако је и тело слика душе“.<sup>623</sup> Према Хаману, оно што је Бог спојио никаква филозофија не може раздвојити. Ум и разум не постоје као самостални ентитети. Не желећи да одваја оно што је Бог спојио Хаман сада чврсто везује ум и језик. За њега је језик је божанског порекла<sup>624</sup>, а не вештачки, човеков изум. Тек језик чини ум могућим. „Код мене није реч ни о физици нити теологији већ о језику, мајци ума и откровења, њиховим А и Ω. Он је двосекли мач за сву истину и лаж“.<sup>625</sup> Другим речима, за њега су ум и језик нераздвојни и то тако да без речи не би било

---

<sup>622</sup> Тако на пример Реберг у свом чланку *О односу између теорије и праксе* из 1794. године указује да сам теоријски ум није довољан да буде основа за државно уређење и за законодавство. Другим речима у политици није реч о истини, него о корисности. На Ребергов текст, који је заправо представљао оспоравање револуције, одговорио је Кант својим познатим чланком у коме се такође бави односом теорије и праксе, али са другачијим циљем – како теоријски, тако и практичним (одбрана револуције). Међутим, на овом месту потребно је направити једну ограду. Реберг и Брандес нису романтичари, иако ћемо се на њих као на представнике једне струје немачког конзервативизма још враћати. Заправо, Реберг ће касније постати отворени критичар романтике. Тако је на пример Реберг Милерове *Елементе државне уметности* одбацио као „метафизичку бесмислицу“. Њему ће романтичарски менталитет ипак остати стран, будући да је Реберг био човек склон рационалном аргументовању. Услед свог хјумовског скептицизма Реберг се није одушевљавао средњим веком. Иако је одбацивао просветитељски рационализам, Реберг ипак није отишао онолико далеко колико је то случај са романтичарима.

<sup>623</sup> Hamann, *Hauptschriften*, S. 67.

<sup>624</sup> Ibidem, S. 312.

<sup>625</sup> Ibidem, S. 301.



ума. По Хамановом мишљењу грешка просветитеља је била управо у томе што су разум одвојили од осталих моћи, а затим га пренагласили и прогласили свенадлежним. Тиме се ствара погрешна слика о људској природи. Овај Хаманов став прихватиће и романтичари када буду, уместо одвајања, захтевали спајање човекових моћи. Према Хаману, на основу овог неразумевања ума и искуства почива сво зло у људској природи и друштву. „Најопштије зло човекове природе и друштва почива на неразумевању ума и искуства, наших путоказа, у погрешној вери (сујевељу) у лоше свареним начелима и неприкладним примерима, у злоупотреби примене.“<sup>626</sup> Уместо разума, код Хамана сада тријумфују чула, фантазија и осећања. Заправо, Хаман тврди да срце удара пре него што глава мисли, те да је добра воља употребљивија него чисти ум.<sup>627</sup> У том смислу, он разуму даје друго место након осећања и добре воље. Ако срце удара пре мисли, то исто тако значи да љубав према некој особи или предмету може открити њихову праву природу. Свет се дакле упознаје преко љубави и вере, а не преко разума који и тако није способан да било шта створи. Указујући да ум није у стању да објасни свет, Хаман у сваком таквом случају спремно указује на истину откривења. Штавише, у свом супротстављању просветитељству, Хаман иде још даље када каже да је лаж матерњи језик нашег ума.<sup>628</sup> „Шта је тај многохваљени ум са својом општошћу, непогрешивошћу, узаврелошћу лукавошћу и јасношћу? Један *ens rationis*, идол од уља кога је једно сујевреје безумља обдарило божанским атрибутима.“<sup>629</sup> Декартово *cogito, ergo sum*, Хаман сада обрће у *est, ergo cogito*.<sup>630</sup>

Иако то може деловати на први поглед, Хаман ипак није непријатељ ума. „Ко уму неког другог више верује него свом сопственом, престаје да буде човек.“<sup>631</sup> За њега су ум и слобода најплеменитији човекови дарови, али истовремено и извори

---

<sup>626</sup> Ibidem, S. 107-108.

<sup>627</sup> Ibidem, S. 152. Слично мишљење ће касније заступати и Клаудијус, још један од романтичарима драгих писаца, који тврди да између воље и појмова, односно воље и ума постоји раскорак. Људи не желе оно како мисле, него мисле онако како желе. Matthias Claudius, „Über die neue Politik“, in: Claus Träger (Hrsg.) *Die Französische Revolution im Spiegel der Deutschen Literatur*, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975, S. 230-231

<sup>628</sup> Hamann, *Hauptschriften*, S. 104.

<sup>629</sup> Ibidem, S. 294-295.

<sup>630</sup> Ibidem, S. 115.

<sup>631</sup> Ibidem, S. 107.

највећих зала.<sup>632</sup> Оно што Хаман жели да каже је да и ум треба бити критичан, односно да он није дар сазнања бића, те да то није његов задатак. Ум је способност да се открију заблуде, али не и да се сазна истина.<sup>633</sup> У том смислу Хаман наглашава да су вера и ум потребни једно другом, а да су у филозофији идеализам и реализам повезани као душа и тело. Такође он упозорава на претерани оптимизам просветитеља када каже: „Ум вам није дат да би сте преко њега постали мудри, него да бисте учили вашу глупост и незнање: као што ни Мојсијев закон није дат Јеврејима да их начини праведним, него да њихови греси буду грешнији.“<sup>634</sup> Одатле Хаман закључује да просветитељи не само да не знају шта је човек, него полазећи од погрешних претпоставки нису у стању ни да разумеју шта човек жели.<sup>635</sup> „Волтер је мислио да они теже срећи, задовољству, миру, али то није истина. Оно што људи желе јесте да се све њихове способности разиграју на најбогатији и најсиловитији могући начин. Оно што човек жели јесте да ствара, да дела, и ако то деловање доводи до сукоба, ратова, борби, онда је то део људске судбине.“<sup>636</sup> Блаженство душе укоренено је у неспутаном остварењу њених моћи. Оно што човек жели то је да ствара, да се бори, односно да активно живи, управо да потврђује своју особеност. Тако на овом месту Хаман устаје и против просветитељског „квантитативног индивидуализма“ и показује јасну свет о посебности сваког човека те на овом месту треба тражити корене романтичарског учења о индивидуалитету.

Такође, са Хаманом почиње и узношење генија. Супротно просветитељству које је настојало да машту подреди законима мишљења, Хаман тврди да велика уметничка дела не настају применом општеважећих правила, него су она производи генија, а геније је „пророк са божанским надахнућем“<sup>637</sup>. Хомер није познавао Аристотелова правила, Шекспир их је стално кршио, па опет су обојица

---

<sup>632</sup> Ibidem, S. 107.

<sup>633</sup> Mann, *Weg und Irrweg des abendländischen Geistes*, S. 124.

<sup>634</sup> Hamann, *Hauptschriften*, S. 104.

<sup>635</sup> Екартхаузен такође пише да просветитељи немају појма о човековој природи, будући да човека познају само из књига. Тако се он подсмева просветитељском непрактичном интелектуализму. Они су „генији подераних панталона“ који мисле да могу да треба да уређују државе иако нису у стању да уреде ни свој приватни живот и вечито су у дуговима. Epstein, *op. cit.*, pp. 73-74.

<sup>636</sup> Према: Берлин, *Корени романтизма*, стр. 57.

<sup>637</sup> Према: Коплстон, *op. cit.*, стр. 116.

били генијални.<sup>638</sup> Самим тим научник који делује на основу разума не може бити геније, већ то може бити само уметник који делује на основу божанског надахнућа.

Поред Хамана и Јустус Мезер доводи у питање просветитељску веру да се сав људски живот може свести на јасне појмове, те да се одатле могу створити максиме за практично понашање. Он је одлучни противник примене принципа њутновске физика на човека и његов свет, те је у складу са тим сматрао да је „социјална физика“ осуђена на пропаст. У основи, и Мезер се надовезује на Хјума и приписује велику улогу страстима у људском понашању. Људи су одређени вером, осећањима, традицијом и навикама, а разум може учинити мало тога када људи у нешто желе да верују. Мезер такође каже да страсти и осећаји претходе разуму. Као и Хјум, Мезер ће до краја живота разликовати сферу разума од сфере природе.<sup>639</sup> Ако је за просветитељство дискурзивно мишљење било средство помоћу кога је све могло да се схвати и регулише Мезер указује на границе учинковитости тог средства, као и на опасности његове примене у политичком животу.<sup>640</sup> Наиме, Мезер упозорава да се индивидуалним разумом не може све схватити и обухватити, те да поједине ствари које нам из наше перспективе делују неразумно ипак опстају захваљујући једној вишој рационалности. На тај начин Мезер брани старе праксе и обичаје од разорног похода просветитеља. Оно што је просветитељима изгледало примитивно са становишта универзалног разума, за Мезера постаје потпуно разумљиво када се стави у одређени историјски контекст. Тако он још пре Берка указује на једну дубљу рационалност онога што су просветитељи одбацивали као предрасуде.

Тakoђе, Мезер наглашава човекову друштвену природу. „Човек је одређен за друштво; и мало користи да га се посматра у његовом појединачном стању.“<sup>641</sup> Човек од кога полази Мезер није усамљеник, његове потребе и жеље нису урођене, природне и универзалне, нити се могу замислити одвојено или пре друштва. Управо супротно, оне се формирају у друштву и стога се разликују од

---

<sup>638</sup> Према: Грубачић, *op. cit.*, стр. 276.

<sup>639</sup> Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 298.

<sup>640</sup> Dilthey, *Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt*, S. 252.

<sup>641</sup> Möser, „Sollte man nicht jedem Städtchen seine besondere politische Verfassung geben?“, S. 192.

културе до културе. Не постоји дакле никаква тачка ван друштва и повести са које би се друштво могло критиковати. То међутим, такође значи да не постоји некаква апстрактна и универзална људска природа, нити су људске жеље и страсти свуда исте, него се, како показује Мезер на примеру једне колоније у Пенсилванији, мењају у односу на време и место, а учвршћују се одгојем.<sup>642</sup> Самим тим, Мезер пориче и постојање универзалних права и дужности. Он експлицитно каже да држава не почива на људским правима.<sup>643</sup> Сва права и све дужности човека зависе од друштва, односно од друштвеног полжаја који неко заузима. Другим речима, нико нема никаква права зато што је просто човек, него их стиче као припадник одређене целине. Мезер допушта да су људи једнаки у цркви, односно пред Богом, али не и у правима, односно у држави.<sup>644</sup>

Такође, ако је човек производ друштва, повести и културе, то значи да се људи разликују од епохе до епохе, што даље подразумева и да је људски разум културно условљен, те да не може служити као основа за пропитивање одређених институција и обичаја. Ако се традиције, обичаји и друштвене улоге не могу рационално преиспитивати, будући да је и сам разум културно условљен, онда то значи да је потребно прихватити их такве какве јесу. У том смислу, није изненађујуће што Мезер не верује много у образовање – схваћено наравно на просветитељски начин. Тако он насупрот еманципаторским тенденцијама просветитеља сматра да је за жене важније да знају да кувају и буду мајке, него да постану „полуобразовани дилетанти“.<sup>645</sup> Такође, ширење образовања је, сматра Мезер, довело до нереалних жеља међу становништвом. Свако дете које је научило да се потпише верује да је супериорније од онага који зна да исплете три пара чарапа.<sup>646</sup> Овакви јасно изнесени ставови били су дословно светогрђе у веку разума, филозофије и просветљења.

---

<sup>642</sup> Möser, „Sollte man nicht jedem Städtchen seine besondere politische Verfassung geben?“, S. 193-196.

<sup>643</sup> Justus Möser, „Über das Recht der menschheit, insofern es zur Grundlage eines Staates dienen kann“ in: K. Brandt (Hg.), *Gesellschaft und Staat*, Drei Masken Verlag, München, 1921, S. 232.

<sup>644</sup> Möser, „Über das Recht der menschheit, insofern es zur Grundlage eines Staates dienen kann“ S. 231-232.

<sup>645</sup> Сличну одбијност према „полуобразованим“, еманципованим женама налазимо и код Брандеса, који сматра да ће женска читалачка публика снизити квалитет немачке литературе. Уместо еманципације Брандес женама поручује да буду добре жене и мајке, што је једино природно и што им једино може обезбедити личну срећу и задовољство. Epstein, *op. cit.*, pp. 235-236.

<sup>646</sup> Ibidem, pp. 333-334.

Све у свему, Мезер представља антипод радикалног просветитељства. Он се противи егалитаризму, рационализму, индивидуализму и космополитизму радикалних просветитеља. Готово све што је о човеку имао да каже Мезер поновиће и Реберг. За њега човек није неко „апстрактно“ биће, него производ навика, обичаја и повести, дакле биће које се мења у складу са својим историјским положајем у коме се налази и увек је део органске целине. Другим речима, и он као и Мезер говори о социјалној укорењености и социјалној условљености човека. У том смислу, Реберг се супротставља Кантовом априористичком моралу, као и учењу о људским правима. Исто као и Мезер и Реберг подвлачи да људи могу бити једнаки само пред Богом. Свака друга једнакост је обична маштарија.

Поред Хамана и Мезера сопствени рат против просветитељског интелектуализма и рационализма воде и пијетисти. Интроспективни и аскетски пијетизам посебно је заинтересован за човеков унутрашњи живот и личну обнову одакле потиче изражена пијетистичка субјективност, емоционалност, инсистирање на непосредном доживљају Бога, обузетост самодисциплином и строгим моралним обавезама. Полазећи од свог доживљаја Бога пијетисти су, сматра Клуцхон, у сваком човеку видели бескрајну вредност, те тиме стали у опозицију према просветитељском „квантитативном“ индивидуализму.<sup>647</sup> Међутим, осим што се бави унутрашњим животом и животом душе, пијетизам се брине и о заједници. Пијетисти се не окупљају у групе само да би читали и проучавали Библију, него се на Цицендорфовом имању стварају живе заједнице. Тако Цицендорф каже да не заснива хришћанство без заједнице.<sup>648</sup>

Иако се не слаже у потпуности са својим пријатељем, Хердер се ипак добрим делом надовезује на Хамана у критици просветитељске антропологије.<sup>649</sup> Тако он дефинитивно раскида са идејом о једнообразној и непроменљивој људској природи. Хердер тврди да се људи из различитих времена или различитих култура веома много разликују у својим појмовима, веровањима, ставовима, осећајима... Ово долази до изражаја већ у његовим најранијим списима. Тако већ у есеју *O*

<sup>647</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 56.

<sup>648</sup> Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 5.

<sup>649</sup> Такође треба нагласити да је Хердер високо ценио не само Хамана, него и Мезера.

*промени укуса (Von der Veränderung des Geschmacks)* из 1766. Хердер говори о различитим људским укусима и представама (односно различитим начинима мишљења) и то како међу различитим народима, тако и у оквиру истог народа током историје. Не само да се наше представе о добром и лепом временом мењају, него постају потпуно супротстављене, те оно што је у једном времену било лепо постаје ружно и обрнуто. Наша чула су, пише Хердер, врата за све наше појмове или оптички медијум кроз који долази идеја као зрак сунчеве светлости. Сад, ако су инструменти постављени на одређени начин, онда и начин мишљења који се одатле уздиже такође мора бити формиран на посебан начин. И то, дакле, може бити први извор различитостима у *концептима* и *осећајима*.<sup>650</sup> Хердер ово илуструје тиме што каже да иако су сви људи мање или више сагласни шта значи меко или тврдо, глатко или храпаво, никада се не може рећи да су потпуно сагласни, просто зато што нема начина да се то провери. „Морао бих узети друго тело ако бих желео да искусим да ли два различита људска бића осећају на исти начин.“<sup>651</sup> Да би указао на различитости у људској природи Хердер се окреће историји. „Људи који, не познајући историју, знају само за своје доба верују да је садашњи укус једини и толико нужан да се ништа осим њега не може замислити. Они верују да је све што они, захваљујући навици и образовању, сматрају за неопходно било нужно и за сва остала доба (...)“.<sup>652</sup> Овакво незнање Хердер повезује са поносом. Када говори о људима који сопствено време сматрају за најбоље, само зато што они сада живе, Хердер свакако мисли на француске просветитеље и њихово одушевљење својим добом. Тако уместо једнообразности Хердер инсистира на променама. „Променио се *облик* земље, њена *површина* и њено *стање*. Промениле су се *расе*, начин *живота*, начин *мишљења*, облици владавине, укус нација – исто као што се мењају породице и појединачна људска бића. И ако би наш велики предак Адам, ако би Ноа, ако би праочеви свих народа устали из мртвих – небеса!, какав би све ово био призор за њих.“<sup>653</sup>

---

<sup>650</sup> Johann Gottfried von Herder, *On the Change of Taste*, in Michael N. Forster (ed.) *Philosophical Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 250.

<sup>651</sup> Ibidem, p. 252.

<sup>652</sup> Ibidem, p. 255.

<sup>653</sup> Ibidem, p. 255.

Свој став о људској природи Хердер још експлицитније изражава у *Још једној филозофији историје за образовање човечанства (Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit)* разрачунавајући се са просветитељским схватањем среће.

„Наиме, опет, људска природа није посуда *апсолутне, независне, непроменљиве среће* (Glückseligkeit) како је филозоф дефинише: она свугде привлачи *онолико среће, колико може*: савитљива глина да би се у најразличитијим стањима, потребама и потиштавањима (Bedrückungen) различито и *обликовала*: сама слика среће мења се са сваким положајем и поднебљем – (јер шта је она друго него *сума 'задовољавања жеља, испуњења сврха и нежног превладавања потреба'* које су све обликоване *земљом, временом и местом?*) у основи, тако су сва *поређења незгодна*. Чим се унутрашњи *смисао* среће, *склоност*, промени: чим спољашње околности и потребе створе и учврсте другачији смисао – ко би могао упоредити *различито* задовољавање *различитих* смислова у *различитим* световима?<sup>654</sup>

Другим речима, Хердер тврди да не постоји некаква вечно иста људска природа, нити постоје универзални начини за остварење људске среће. Све се то разликује од земље до земље, од доба до доба, од поднебља до поднебља.

С тим у вези и Хердер критикује и просветитељско пренаглашавање разума и рационалности. У *Дневнику мог путовања 1769. године (Journal meiner Reise im Jahr 1769)*, Хердер усваја, па чак и заоштрава пијетистички антиинтелектуализам, који се претвара у самокритику када о себи говори као о „мастиљару“, „речнику“ и „репозиторијуму пуном књига и папира“.<sup>655</sup> За њега је дух новије филозофије механички дух, а у стварима живота и здравог разума филозофија и ученост су често повезани са слабошћу и незнањем.<sup>656</sup> Зашто се онда у резонувању види сврха и врхунац читавог образовања? Тиме се, тврди Хердер, занемарују друге човекове моћи. „Да ли је читаво тело предвиђено да гледа? и не мора ли патити читаво тело када би стопало или рука желели бити *око* или *мозак*? Резонување које се шири превише необазриво, сувише некорисно – не може ли оно ослабити *склоности, нагоне* и *активност* живота и није ли их заиста ослабило?“<sup>657</sup> Дакле и

<sup>654</sup> Johann Gottfried Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Philipp Reclam jun, Stuttgart, 2007, S. 34-35.

<sup>655</sup> Herder, *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, S. 9-10.

<sup>656</sup> Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, S. 60.

<sup>657</sup> Ibidem, S. 63.

Хердеру смета просветитељско истицање разума над осталим људским моћима. Ако се буде образовао само разум, од тога ће људи имати само штете и нужно ће слабити човекови инстинкти. На овом месту Хердер звучи као некакав пророк витализма. Тако у *Дневнику са мог путовања* Хердер у свом антиинтелектуалистичком нападу не штеди ни водеће француске проветитеље, чак ни оне које иначе помиње са одобравањем као велике духове. Они су се можда одликовали одличном ученошћу, сјајном културом, оштрим расуђивање и систематиком, али недостајла им је оригиналност и креативност коју су изгубили вежбајући разум. На другом месту Хердер у истом духу пише:

„Сада свако нека рачуна. *Светло* бескрајно уздигнуто и проширено: док су *наклоност*, *нагон* за животом бескрајно ослабљени. Идеје опште људске, народне и љубави према непријатељу уздигнуте: и *топли осећај* привржености према оцу, мајци, брату, детету, пријатељу бескрајно ослабљен. Начела слободе, части, врлине толико раширени, да их свако признаје за најбистрије, да их у одређеним земљама свако, чак и до најнижег има на језику и уснама – и истовремено свако од њих везан је *најтежим ланцем* кукавичлука, срамоте, изобиља, сервилности и бедне бесциљности.<sup>658</sup>

Као и Хаман пре њега и Хердер тврди да разум није надређен осећајима. Идеје производе само идеје и ништа више. Оне свакако могу бити јасније или тачније, али не више од тога. Да ли ће нешто од тих идеја продрети и човекову душу, то је већ друго питање. Између сваке истине и њене примене стоји провалија.<sup>659</sup> Разум, дакле, нема снаге да човека покрене на акцију. Зато је и могуће да су свима начела части и слободе на уснама, али да су сви истовремено везани ланцем кукавичлука или сопствене користи. „Глава и срце су једном раздвојени: човек је нажалост! такав да неће деловати у складу са оним што зна, него оним што жели.“<sup>660</sup> Тако је Хердер заправо подвукао постојање провалије између теорије и праксе. Исте мисли Хердер понавља и на другом месту на још оштрији начин када каже:

„Присност, дубина, и експанзивност којом страст осећамо, прерађујемо и ширимо прави нас плитким или дубоким судовима, који јесмо. Често се под дијафрагмом крију узроци, које врло непрецизно и мучно тражимо у глави; мисао не може да се јави ако осећај пре тога није био на свом месту. Мера у којој учествујемо у ономе што нас окружује, у којој љубав и мржња, одбојност

---

<sup>658</sup> Ibidem, S. 63-64.

<sup>659</sup> Ibidem, S. 67.

<sup>660</sup> Ibidem, S. 66.



и одвратност, зловоља и похлепа хватају корена у нама – та мера подешава и струне наших мисли, то нас чини људима који јесмо.<sup>661</sup>

Оно што нас чини људима није, дакле, у глави него под дијафрагмом, а наши осећаји одређују наше мисли. Тако се већ овде осећа онај „квалитативни“ (Клукхон) односно „аристократски“ (Мајнеке) индивидуализам који ћемо срести код романтичара. Истовремено, када имамо на уму ово Хердерово истицање осећаја не треба да чуди што он сматра да сувише филозофије може штетити моралу и држави. Указивање на ограничености сазнајних моћи разума и наглашавање човекове осећајне стране Хердера води према концепцији разумевања, које он назива емпатија (*Einfühlung*). Захваљујући машти и фантазији човек је у стању да се уживи у вредности и концепције других народа или других времена. Овај моменат уживљавања играће значајну улогу у Хердеровом схватању повести, као и код романтичара. Као и Хаман и Хердер тврди да се човекове моћи не могу међусобно одвојити и расцепкати.

„Назовимо сву ту диспозицију његових снага, како год хоћемо, *разум, ум, разбор* итд. То ми је свеједно ако се ти називи не узимају за подвојене снаге или за изражавање само вишег ступња животињских снага. То је *укупна установа свих људских снага; цела економија његове чулне и сазнајне, његове сазнајне и вољне природе*; или чак – то је *јединствена позитивна снага мишљења* која се, повезана са извесном *организацијом тела*, код људи назива *умом*, баш као што она код животиња постаје *уметничка способност*, која се код њега, човека, зове *слобода*, а код животиње *инстинкт*. Разлика није у ступњевима или у додатним снагама него у *сасвим различитом смеру и развоју свих снага*.“<sup>662</sup>

Дакле, човек није „рационална животиња“, која се од осталих животиња разликује својим разумом као некаквим додатком. Он је нешто квалитативно односно фундаментално другачије од животиње, па је у складу са тим и изумевање језика за човека толико природно колико је он човек.<sup>663</sup> Заправо Хердер тврди да нема мишљења без језика, штавише, језик је интегрални део сваког мишљења и употребе људског ума. „Ако се *прво* стање човековог разабарања није могло остварити без *речи душе*, онда су *сва стања разборитости у њему језичка: његов*

<sup>661</sup> Johann Gottfried von Herder, *On the Cognition and Sensation of the Human Soul*, in: Michael N. Forster (ed.) *Philosophical Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 196.

<sup>662</sup> Јохан Готфрид Хердер, *Расправо о пореклу језика*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, 1989, стр. 24.

<sup>663</sup> *Ibidem*, стр. 29.

ланац мисли постаје ланац речи.<sup>664</sup> Фундаментало се разликујући од животиње човек је помоћу језика у стању да дође до свести о себи и својој слободи, јер је језик интегрални део мишљења. Он није дакле, као животиња условљен инстинктима. „Није свака радња душе непосредно једна последица разабрања; али свака је последица разборитости: таква каква се догађа код човека, ниједна се не би могла испољити да човек није човек и да не размишља по таквом природном закону.“<sup>665</sup>

Бобра против просветитељског интелектуализма код Хердера добија израз и у његовој похвали предрасуда. Тако се он, у „добу просвећености“ и времену оште борбе против предрасуда, усуђује да их похвали те тиме антиципира Берка.

„Тако сваке две нације чије се склоности и кругови блаженства међусобно *сударају* – људи називају *предрасуде! протаклук!* ограничени *национализам!* Предрасуда је добра у свом времену: она чини људе *срећним*. Она гура народе на збијање око њиховог *средишта*, чини да они чвршће стоје на својим *коренима*, више цветају на свој сопствени начин, страснији су и такође срећнији у својим склоностима и сврхама.“<sup>666</sup>

Предрасуде, дакле више нису лажи које треба искоренити, него представљају утемељење заједнице. Другим речима, заједница је утемељена на заједничким веровањима и судовима који претходе расуђивању или најједноставније речено, она не почива на разуму и договору. Такође, занимљиво је и Хердерово истицање предрасуда као онога што људе чини срећним. Дакле, док су просветитељи веровали да ослобађање од предрасуда води човека ка срећи, Хердер сада сасвим обрће ствари. Ослобођење од предрасуда помера човека из његовог средишта и тако га унесређује. Оно га баца у олују у којој више нема ничег стабилног и чврстог на чега би се човек могао ослонити. Уместо да се ослањају на добре навике, искуство и живот, просветитељи се врте у круг пишући увек и изнова исте есеје, исте законе и апстрактна правила понашања које затим остају мртви и заборављени, јер као што смо видели, то што их сви одобравају, не значи да ће их сви и поштовати.

---

<sup>664</sup> Ibidem, стр. 75.

<sup>665</sup> Ibidem, стр. 75.

<sup>666</sup> Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, S. 36.

На основу тога је потпуно разумљиво да Хердер нема много поверења у образовну снагу институција као што су академије, библиотеке и музеји на које је просветитељство толико много полагало.<sup>667</sup> У складу са својим одвајањем теорије од праксе Хердер каже да свако стварно знање долази из праксе и живота, те да се учи примером и акцијом. Такође, у својој критици просветитељске вере у свемоћ људског разума Хердер сматра да је и слободно мишљење прецењено, јер не избавља човека из велике машине и деспотизма. Док су се сви просветитељи борили за слободу мисли, Хердер пише готово јеретичке речи: „Драга, малаксала, љута, бескорисна слобода мисли, сурогат за све, што им можда још више треба – *срце! топлину! крв! људскост! живот!*“<sup>668</sup>

Слично као и за Мезера и за Хердера је човек друштвено биће које не може постојати у изолацији. „*Ниједан човек није сам за себе, он је укључен у целину рода, он је само један у даљем следу.*“<sup>669</sup> Зато што је човек створење језика, он је за Хердера и створење чопора, односно друштва.<sup>670</sup> „Сви нагони једног живог бића могу се свести на *одржавање њега самог* и на *саучествовање* или своје *саопштавање* (Mitteilung) другима; организовани склоп човека даје тим склоностима најодабранији поредак, ако се томе придружи неко више руковођење.“<sup>671</sup> Дакле, код Хердера самоодржање је својствено човеку, као и свему другом у природи. Самоодржање је први циљ постојања једног бића. У ту сврху је животињама дат инстинкт, а човеку је дат аналогон инстинкта или ум.<sup>672</sup> Међутим, Хердер нам одмах ставља до знања да самоодржавање, иако први, није и једини циљ човека.

„Природно стање за човека је стање друштва, јер у овоме се он рађа и васпитава, ка овом га води растући нагон његове лепе младости, и најслађи називи човечанства, отац, дете, брат, сестра, вољени, пријатељ, старалац – то су споне природног права које се појављује у стању сваког првобитног људског друштва. Називаћемо их и првим *ступњем природних владавина*; оне ће, ипак, остати такође и највиши и последњи ступањ.“<sup>673</sup>

---

<sup>667</sup> Ibidem, S. 67-68.

<sup>668</sup> Ibidem, S. 63.

<sup>669</sup> Хердер, *Расправа о пореклу језика*, стр. 85.

<sup>670</sup> Ibidem, стр. 83.

<sup>671</sup> Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, S. 43.

<sup>672</sup> Ibidem, S. 94.

<sup>673</sup> Ibidem, S. 113.

На другом месту Хердер показује да кад би се све што човек чини објашњавало непосредном себичношћу и уживањем, појава породице и одгој деце били би необјашњиви.<sup>674</sup> Такође, Хердер тако наглашава значај заједнице и повезаност међу људима која потиче из чињенице да деле заједнички језик и заједничку културу. Другим речима, културна достигнућа без заједничких националних корена не би била могућа.

Такође, човек је за Хердера несавршено биће или биће недостатка. Ова несавршеност га чини бићем коме су потребни други, односно коме је потребна заједница, али та несавршеност има још једну важну последицу. Наиме, како каже Хердер, када се човек упореди са младунцима животиња, новорођенче је „најсиротије биће природе“, јер не поседује ни представе ни нагоне. „*Човек долази на свет тако слаб, тако сиромашан, тако лишен поуке природе, без икаквих вичности и талената, као ниједна животиња, баш зато да би, као ниједна животиња, добио одгој и да би људски род, као ниједна животиња, постао тесно повезана целина!*“<sup>675</sup> На другом месту он наставља у сличном тону. „Колико год било ласкаво за човека то што је божанство њега узело за свог помоћника, те њему самом и њему равнима препустило његово образовање овде доле, ипак, баш ово – од божанства изабрано – средство показује несавршеност нашег земаљског бивствовања, будући да ми још, заправо, *нисмо* људи, него то сваким даном *постајемо*.“<sup>676</sup> Другим речима, човек по Хердеру, за разлику од животиња није створен за „Једно“. Он нема свој уски круг. „Свака животиња има свој круг у који спада од рођења, у који одмах улази, у њему доживотно остаје и умире.“<sup>677</sup> Што су оштрија чула животиња, и што су сигурнији њихови нагони, то је њихов круг мањи, а њихова уметничка дела су чудеснија. Код човека ствар стоји обрнуто. Он има чула за све, те су зато и појединачно слабија и тупља. Човек се дакле захваљујући својој „несавршености“ може и треба развијати у свим правцима. „Желео бих да речју *хуманост* (Humanität) обухватим све што сам досад рекао о човековој племенитој изграђености (Bildung) за ум и слободу, за финија чула и нагоне, за најнежније и најјаче здравље, за испуњење и овладавање Земљом, јер

<sup>674</sup> Хердер, *Расправо о пореклу језика*, стр. 84.

<sup>675</sup> Ibidem, стр. 84-85.

<sup>676</sup> Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, S. 105.

<sup>677</sup> Хердер, *Расправо о пореклу језика*, стр. 20.

човек нема ниједну племенитију реч за своје одређење од себе самог, у њему живи отисак лика творца наше Земље, такав какав је овде могао постати видљив.<sup>678</sup> У том смислу, већ Хердер одбацује и просветитељски еудемонизам, али и Кантову етику дужности. Циљ људског бивствовања према Хердеру није ни себична јурњава за задовољствима, нити несебично остваривање дужности него савршенство свих моћи људског бића – интелектуалних, моралних и физичких. Тако изграђивање хуманитета за Хердера постаје сврха постојања. „Знамо да је сврха нашег садашњег постојања усмерена ка изграђивању хуманости, којој само служе и ка којој само треба да воде све ниже земаљске потребе. Од наше умне способности треба да се изгради ум, од наших финијих чула умешност, од наших нагона права слобода и лепота, од наших покретачких снага људска љубав.“<sup>679</sup> Хердер се такође надовезује на Хаманово схватање генија, односно великих људи. Велики људи су за Хердера божанско оруђе, који делују на наредне генерације и после своје смрти.<sup>680</sup>

На истом трагу стоји и млади штурмунддрангер Гете, који више цени осећаје и снагу уобразиље него разум.<sup>681</sup> Он се као и Хаман супротставља просветитељском пренаглашавању разума и знања. Превага разума значи истовремено и занемаривање страсти и осећања, али и пад морала. „Та љубав, та верност, та страст, није дакле, нека песничка измишљотина. Она живи, она борави у највећој својој чистоти међу људима оне класе, коју ми називамо необразованом, називамо сировом! Ми, људи образовани – наопако преобразовани у ништарије.“<sup>682</sup> Поред тога, он се подсмева интелектуализму и онима који свет познају само по чувењу или из читања, те који стално понављају туђа, а не сопствена гледишта. Исто тако, Гете са презиром говори о ситничавим педантима који „терају мак на конач“.<sup>683</sup> Све то заправо представља побуну против педантерије немачког, универзитетског просветитељства, али и државне бирократије. Према Гетеу, читава бирократска машинерија која лови сваки детаљ и при томе пропушта суштину, унижава човека

---

<sup>678</sup> Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, S. 43.

<sup>679</sup> Ibidem, S. 52.

<sup>680</sup> Ibidem, S. 105-106.

<sup>681</sup> Треба поменути да је Гете био не само под утицајем Хердера, него и под огромним Мезеровим утицајем.

<sup>682</sup> Гете, *Јади младог Вертера*, стр. 111.

<sup>683</sup> Ibidem, стр. 85-86.

и убија његову креативност до те мере да му „дође да оде до врага“. Рационализам и бирократска управа од човека праве машину. У свом *Вертеру* Гете разуму супротставља срце и уобразиљу. Гете супротставља кнеза, који је човек разума „и то посве обичног“ и Вертера који се „сав предао топлој уобразиљи“. <sup>684</sup> „Сем тога, више ми цени памет и таленат, него срце ово, које ми је једини понос, које ми је једини извор свега, све снаге моје, свег блаженства и све горке беде. Само: оно што ја знам, то сваки знати може, – а срце моје – њега имам ја једини.“ <sup>685</sup> Потпуно у складу са тим, он тврди да и срећа зависи искључиво од срца. <sup>686</sup> Дакле, срце, односно осећања, а не разум су оно суштинско, извор снаге, среће и блаженства. Осећаји човека чине оним што јесте. Штавише, „човек је човек, и оно мало разума што коме допадне у део, слабо долази у обзир или баш ни мало, кад се разбесни страст а притесне нас међе и границе човечанске!“ <sup>687</sup> Страсти и нагони у човеку су дакле снажнији од разума који пред њима мора устукнути. Тако насупрот „паметним паметњаковићима“ и „наравственим људима“ Гете брани страст, пијанство и лудило. <sup>688</sup> Гете чак иде толико далеко да говори како завиди душевно поремећенима. Наглашавање срца и осећаја Гетеовог Вертера тера да се повлачи у себе и да ту окрива читав један свет. <sup>689</sup>

Такође, Гете у *Вертеру* јасно показује да не верује у људску једнакост, о чему ће касније бити више речи. Поред тога, он указује да се већина људи плаши слободе и да „прибегавају свим средствима да је се отресу“. <sup>690</sup> Тако се већ ту доспева до једног имплицитног раздвајања слободе и једнакости. На крају Гете се пита шта је човек: „Тај прехваљени полубог! Зар му се не примиче снаге баш тамо где му је најнужнија? А када се полетом вине у радости или клоне у патњи, није ли у ова случаја задржан баш онда, баш онда приведен у тупу, хладну свест, када га је

---

<sup>684</sup> Ibidem, стр. 105.

<sup>685</sup> Ibidem, стр. 104.

<sup>686</sup> Ibidem, стр. 60.

<sup>687</sup> Ibidem, стр. 68.

<sup>688</sup> „Страст! пијанство! лудило! А ви сте ту стали тако спокојно, тако без учешћа, ви наравствени људи! Карате пијанца, згади вас безумник, пролазите мимо њих као поп, и попут фарисеја благодарите богу што вас није створио као једног од њих! Ја сам се више него једаред препио, моје страсти никада нису биле далеко од лудила, и ниједнога се од то двоје не кајем, јер сам до мере мени својствене успео да појмим: зашто су и крошто одвајкада проглашавали за пијане и луде они људи изванредни, који су остварили све велико, и на изглед немогућно.“ Ibidem, стр. 63-64.

<sup>689</sup> Ibidem, стр. 16.

<sup>690</sup> Ibidem, стр. 13.

чежња ошинула: да се изгуби у безмерју бесконачности!<sup>691</sup> Тако се већ код Гетеа уочава и човекова чежња за утапањем у бесконачности која се такође јавља и код романтичара.

Ова скепса према просветитељском истицању ума постајаће наглашенија у контексту догађаја у Француској. Што више револуција буде дубље западала у терор и насиље све ће више бити оних којима ће се ум показивати као тиранин. Терор се дакле не схвата као ексцес или некаква случајна грешка револуције, него логична последица тираније просветитељског, неисторијског или тачније антиисторијског ума, који је желео да од човека направи *tabula rasu*, и да поништи сва предања, све традиције и све оне везе у које је човек уплетен. „Тирански је дакле неисторијски ум, кад се усуди да прави ново и боље. Тирански је ум даље, кад се усуди да скицира праву слику човека, кад се прави да зна шта је у општем интересу, кад у име општег добра етаблира свој нови режим угњетавања.“<sup>692</sup> Ако се из човековог живота чисте све предрасуде, све историјски настале случајности које се не могу оправдати пред судом ума, јасно је да се такав свеобухватан процес чишћења не може спровести без помоћи терора и насиља. Такође, када се једном покрене тај процес се неће моћи лако зауставити и контролисати. Напротив, ум ће захтевати да му се приносе нове и нове жртве.

С тим у вези на основу онога што се дешавало у Француској Шилер је дошао до закључка да са просветитељском сликом човека нешто није било у реду. Наиме, није било довољно човека ослободити разних стега државног живота да би се он појавио као слободан и у сјају своје природне доброте. Напротив, из „ослобођеног“ човека није говорио разум него је куљао неконтролисани бес и сирови нагони. „У нижим и бројним класама показује нам се сирови незаконити нагон, који се након одрешене стеге грађанског реда ослобађа и са неконтролисаним бесом жури ка свом животињском задовољењу. (...) Ослобођено друштво уместо да хита напред у органски живот, пада натраг у елементарно царство.“<sup>693</sup> Тако и Шилер доспева на позиције раздвајања главе и срца. За њега је

---

<sup>691</sup> Ibidem, стр. 131.

<sup>692</sup> Safranski, *op. cit.*, S. 34.

<sup>693</sup> Friedrich Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, in: *Schillers philosophische Schriften*, Insel Verlag, Leipzig, 1906, S. 381-382.

просветитељство истина хвале вредно, али ипак је реч о чисто теоријској култури. Глава је удаљена од срца, а људске радње су одређене осећањима много више него мислима. Али за Шилера је и срце несигуран водич када њиме не управља бистри разум. Здрава глава се дакле мора поклапати са чистотом воље да би се карактер могао назвати савршеним.<sup>694</sup> Тако Шилер уместо просветитељског уздицања ума сада уздиже уметност. Уметност и књижевност ослободиће човека, јер како каже Шилер, до слободе се долази кроз лепоту. Уметност је та која школује и оплемењује осећања. Ово Шилерово наглашавање значаја естетског имаће велики утицај на рану романтику. Али уметност није само вежбаиште за осећања. Са лепотом човек треба само да се игра и треба да се игра само са лепотом.<sup>695</sup> Тако Шилер долази до сасвим нове представе о човеку у односу на ону просветитељску. За Шилера човек није биће које размишља, него биће које се игра. „Јер, да то коначно једном изговоримо, човек се игра само тамо где је у пуном значењу речи човек, а *потпуно је човек само тамо где се игра.*“<sup>696</sup> Тиме читава човекова култура за Шилера постаје производ игре, а пут од природе ка култури води преко игре, а то ће рећи преко ритуала, симболизовања, табуа... Игра нас води слободи тако што рафинира нагоне и афекте и одузима им нешто од њихове присиљавајуће моћи. У игри својим разумом, осећањима, фантазијом и интуицијом Шилер жели хармоничан развој човека. Уметност и васпитавање за уметност чине да се човек равномерно развија, да јача све своје стране и све своје таленте, чиме се значајно одступа од просветитељског интелектуализма. Тако он пише да је једино песничка уметност готово једина у стању да поново уједини подељене снаге душе.<sup>697</sup> Наравно, то није просветитељска уметност која рачуна са унапред прописаним канонима лепоте и где је укус подвргнут мишљењу, него спонтана стваралачка активност која нема ништа са копирањем и подражавањем. Код Шилера уметност је дело генија.

---

<sup>694</sup> Friedrich Schiller, „Brief an der herzog Friedrich Christian von Augustenburg (13. Juli 1793)“, in: Claus Träger (Hrsg.) *Die Französische Revolution im Spiegel der Deutschen Literatur*, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975, S. 269-270.

<sup>695</sup> Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, S. 421.

<sup>696</sup> Ibidem, S. 421.

<sup>697</sup> Friedrich Schiller, *Über Bürgers Gedichte*, in: *Schillers philosophische Schriften*, Insel Verlag, Leipzig, 1906, S. 181.



Просветитељском схватању човека нису били упућивани само филозофски приговори од стране критичара, него су били појачани и новијим емпиријским истраживањима. У том смислу карактеристичан је Форстеров случај. У књизи о свом путу око света Форстер себи поставља и питања везана за људску природу. Оно што га занима је да ли је људска природа увек иста у свим културама и поднебљима, да ли су људска бића по природи добра, као што је на пример веровао Гроцијус, или по природи зла, како је мислио Хобс, да ли цивилизација унапређује или квари морал? Ова питања, наравно, сама по себи нису била нова, али Форстер је планирао да на њих одговори из перспективе научника који посматра до тада непознате земље и народе. Међутим, на питања која је себи поставио Форстер није у стању дати јасан одговор. Он на пут креће као типични просветитељ и труди се да докаже тезе о увек истој човековој природи, односно по природи добром човеку, те о цивилизацији као о сили добра. Међутим, те његове почетне претпоставке су уздрмане његовим емпиријским налазима. Тако се Форстер труди да помири своје почетне претпоставке и резултате својих посматрања, али у томе није превише успешан. Најзанимљивији делови његове књиге настају када Форстер своја веровања остави са стране и једноставно извлачи закључке из својих посматрања. Напетост између теорије и посматрања посебно је видљива у случају Форстерове вере у доброту људске природе. Он радо наводи примере људске доброте, филантропије и гостољубивости међу појединим племенима, али зато није у стању да објани изливе необуздане агресије које среће међу племенима Новог Зеланда. Тако Форстер запада у меланхолију и не само да се пита да ли је људска природа добра или не, него и да ли уопште постоји тако нешто као што је људска природа.<sup>698</sup>

На овом месту потребно је још навести Берка као велику инспирацију романтичара. Управо је он најјасније показао сву неутемељеност просветитељског пројекта. Сасвим супротно просветитељима Берк каже: „Природа човека је компликована; проблеми друштва су у највећој могућој мери сложени; према томе, никакав једноставан распоред нити смер власти не може одговарати ни човековој природи ни квалитету његових послова.“<sup>699</sup> Ко у људским стварима

---

<sup>698</sup> Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, pp. 158-159

<sup>699</sup> Берк, *Размишљања о Револуцији у Француској*, стр. 76.

говори о једноставности планова за неки посао, према Берку, нема појма о ономе о чему говори. С тим у вези Берк се противи и просветитељском апстраховању човека.

„Али не могу да иступим и похвалим или покудим ишта што се односи на људско деловање, на људске интересе, само на основу погледа на неки предмет, лишен свих односа, у свој његовој огољености и усамљености метафизичке апстракције. Околности (до којих нека господа уопште не држе) у стварности дају посебну боју и другачији ефект сваком политичком принципу. Управо околности чине сваки грађански и политички план корисним или шкодљивим за човечанство.“<sup>700</sup>

Тако је за Берка добро имати слободу као што је добро имати и владу, али то још увек ништа не говори о њиховој природи. Није дакле чудо што ће се романтичари, који су тако презирали једноставне планове и схеме, у свакој прилици позивати на Берка, што посебно важи за Милера. На основу свог позивања на околности, Берк ће се супротставити и апстрактној идеји људских права. У свом отклону од просветитељског рационализма Берк каже да они који су сувише обузети својим теоријама о правима човека, заборављају његову природу, а та природа није сасвим рационална. Напротив. Истовремено, код Берка се налази и снажан отклон од просветитељског еудемонизма. Тако он на једном месту каже да сумња да је творац створио људски род да буде срећан.<sup>701</sup> Са одбацивањем еудемонизма долази и снажна одбрана традиције и старих предрасуда, које се насупрот просветитељском канону не схватају као лажи и заблуде неко као нагомилане мудрости векова. Оне су боље, вредније и љубоморније их се чува што су старије и што су шире прихваћене, а у крајњој линији, у погледу моралности и не може бити никаквих открића.<sup>702</sup> „Када нам стара схватања и правила живота буду одузета, губитак ће бити непроцењив.“<sup>703</sup> Паралелно са тим Берк указује и на недовољност и непоузданост човечијег разума. Појединачни разум је увек недовољан да би био једини водич човеку. „Страх нас је да пустимо људе да живе и раде користећи само богатство сопственог ума, плашећи се да је то богатство сваког човека појединачно мало, и да би им било боље да користе заједничку

---

<sup>700</sup> Ibidem, стр. 14-15.

<sup>701</sup> Према: Ваха, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, S. 48.

<sup>702</sup> Берк, *Размишљања о Револуцији у Француској*, стр. 103.

<sup>703</sup> Ibidem, стр. 95.

банку и капитал нација и векова.<sup>704</sup> Тај капитал настајао је поступно вековима. Срећно вођена предрасуда омогућава људима да се снађу у компликованом свету и покреће их на акцију.

„Предрасуда се може одмах применити у случају потребе; она претходно ангажује ум на стабилном курсу мудрости и врлине и не оставља човека да оклева у тренутку одлуке, сумњичавог, збуњеног и неодлучног. Предрасуда људску врлину чини навиком, а не низом међусобно неповезаних радњи. Уз помоћ праведне предрасуде, човекова дужност постаје део његове природе.“<sup>705</sup>

Другим речима, предрасуде, навике, обичаји, традиција, све је то нужан део човека као друштвеног бића. За Берка, човек је баш то, друштвено биће иза кога је стање грађанског друштва природно. На основу тога, Берк долази до закључка да француски револуционари једноставно не познају човека.

У овој традицији критичара просветитељске антропологије стоје и романтичари. Наиме, романтика можда није као Лајбниц тврдила да живимо у најбољем од свих могућих светова, али је, као што смо видели, говорила да живимо у најзагонетнијем од свих могућих светова. Оно што је у том загонетном свету било најмистичније и најзагонетније био је човек и његова егзистенција. Ову мистерију човека, сматрали су романтичари, просветитељство није било у стању да схвати, јер се до суштине човека не може доћи чистим мишљењем. У том смислу Клуцхон примећује да је антропологија као наука о природи човека изнова заснована од стране романтичарских истраживача као што су Штефенс, Трокслер (Trochler) или Карус (Carus). Под утицајем Новалиса они су у човечијем организму видели тројство вегетативног, анималног и спиритуалног организма, односно тела, душе и духа.<sup>706</sup> Просветитељство је можда прво почело да се занима за питања о човеку, али је романтика то интересовање подигла на један виши ниво и превладала оно што се сматра једностраностима или поједностављивањима просветитељства. Дакле, ако је просветитељска слика човека била сразмерно једноставна, за романтичаре су човек и његова природа бескрајно компликовани и далеко од тога да се могу подвести под просте формуле. За романтичаре, човек је

---

<sup>704</sup> Ibidem, стр. 104.

<sup>705</sup> Ibidem, стр. 105.

<sup>706</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 36.

бескрајно неразумљив и то не само да је неразумљив један другоме, него је неразумљив и самом себи.<sup>707</sup> Дакле, човек и његов дух никада се неће моћи истражити до краја. У том смислу, романтика се, што експлицитно, што прећутно, надовезује на наслеђе немачких мистика и пијетиста, односно на Мезера, Хамана, Хердера, Гетеа, Шилера и читаву традицију критичара просветитељства прихватајући од њих супротстављање просветитељском рационализму и индивидуализму.

Као што је и у својој филозофији природе полазила од целине, тежила синтези и превазилажењу свих супротности у оквиру једне више целине, романтика исти пут следи и у својој антропологији. Како смо већ нагласили, човек је за романтичаре чврсто повезан са природом којој и сам припада као део велике органске целине. Тако насупрот просветитељском индивидуализму и рационализму, романтика је инсистирала на човековој зависности од општих снага, несвесног, необјашњивог, повесног и датог.<sup>708</sup> Човек се дакле сагледава у контексту великих космичких сила које га повезују са целином или са бесконачношћу. У том смислу, посебно ће касна романтика подвлачити човекову дужност да се свесно и добровољно уклопи у виши, божански поредак у свету. Међутим, веза са бесконачношћу видљива је већ код раног Шлегела. „Ако замислиш нешто коначно што је обликовано као бесконачно, замишљаш човека.“<sup>709</sup> Као што пише Карус, човек је свестан своје безначајности и осећа да је све део Бога, он се губи у бескрајном и одриче се свог индивидуалног постојања.<sup>710</sup> У том смислу, романтика жели да изађе из уске усамљености свога ја, односно она жели превладавање празнине чистог разумског одређења. Она је чезнула за заједницом и урањала у живот народа.<sup>711</sup> Тако романтичари човека увек виде као део вишег организма, верујући у наиндивидуалне, објективне силе повесности, односно народности. Ипак, за романтичаре човек је истовремено и више него тек део природе, некаква безначајна кап у мору. Он је како то доцније у касној фази види Милер, истовремено и божански слуга, али и Божје дете и управник Божјег имања, те

---

<sup>707</sup> Safranski, *op. cit.*, S. 63.

<sup>708</sup> Below, „Zum Streit um die Deutung der Romantik“, S. 138.

<sup>709</sup> Schlegel, *Ideen*, no. 98. S. 300.

<sup>710</sup> Baumer, *op. cit.*, p. 283.

<sup>711</sup> Bülow, „Einleitung“, S. XVII-XVIII.

стога слуга и владар у једном – слободан уколико се покорава и покоран у својој слободи.<sup>712</sup> Човек је дакле *микрокосмос*, односно живи отисак макрокосмоса.<sup>713</sup> У оној мери у којој се универзум посматра као проширено ја, односно као велики човек, утолико је и човек свет у малом. Другим речима, романтика превладава раздвојеност између „Ја“ и света. Између малог и великог, индивидуе и бесконачности постоји једна тајанствена веза која се може само наслутити. Свако је део универзума, али истовремено се у свакоме божанско објављује на својствени начин. Тако Шлајермахер пише: „Чим бацим поглед у унутрашњу сопственост, налазим се истовремено у царству вечности; посматрам деловање духа, које не може ниједан свет преобразити и ниједно време уништити, јер оно само тек ствара свет и време.“<sup>714</sup> Слично сматра и Новалис који каже да је идеја микрокосмоса највиша за човека.<sup>715</sup> На другом месту он је још одређенији. „Наше тело је део света – боље речено саставни део. Оно изражава самосталност аналогно са целином, укратко појам микрокосмоса. Овом делу мора одговарати целина.“<sup>716</sup> Тако се дакле и у универзуму, који се посматра као *makroanthropos*, мора препознати оно што би одговарало људском телу, духу и души или како каже Новалис, постоје дух и душа света.<sup>717</sup> О романтичарском схватању душе света већ је било речи у претходном поглављу.

У оној мери у којој се човек схвата као свет у малом у истој мери су и у човеку морали да важе исти они поларитети и оно исто међусобно условљавање и међудејство супротности који важи и у природи. Тако се човек у оквиру романтичарске антропологије не редукује ни на дух, нити на тело. Заправо романтика одбија сваки покушај одвајања између духа и тела, моралне и физичке природе, чулног и духовног, осећаја и интелекта, ентузијазма и ироније<sup>718</sup> и у том

---

<sup>712</sup> Adam Müller, *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften und der Staatswirtschaft insbesondere*, in: Rudolf Kohler (Hrsg.), Adam Müller, *Schriften zur Staatsphilosophie*, Theatiner Verlag, München, 1923, S. 210.

<sup>713</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 36.

<sup>714</sup> Friedrich Schleiermacher, *Monologen*, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1914, S. 22.

<sup>715</sup> Novalis, *Fragmente (Nachlass von Bülow)*, no. 247, S. 51.

<sup>716</sup> *Ibidem*, no. 306, S. 60.

<sup>717</sup> Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts (aus den Schlegel-Tieckischen Ausgaben)*, no. 181, S. 220.

<sup>718</sup> Као што је већ поменуто, Шпан је суштину романтике видео у борби између преданости и очајања, скепсе и мистике. Према Шпану, борба и колебање између два пола очајања и преданости чини суштину романтичног. Слично је и Ајхендорф казао за Тика. Заправо, Тик сам за себе каже да при његовој страсти за новим, чудним, дубокоумним и мистичним у његовој души лежи и жудња за сумњом и хладном навиком. Joseph von Eichendorff, „Zur Geschichte der neuern

раздвајању види основну грешку филозофије која сеже још до Декарта. Као и у својој филозофији природе романтика и овде наступа против аналитичког духа и на човека гледа као на целину, односно јединство различитих сила. Полазећи од Шелингове филозофије природе и идентитета између природе и духа, романтичари у својој антропологији инсистирају на уској повезаности, односно јединству између тела, душе и духа, односно на хармонији између ума и уобразиље, разума и воље, хтења и чињења. Тако Милер каже да је човек састављен из две међусобно непријатељске силе, које ипак претпостављају једна другу. Реч је о непријатељско-пријатељском односу између душе и тела.<sup>719</sup> Оно што је за Шлегела био однос између коначног и бесконачног, у човеку Штефенс види у односу између душе и тела. Тако он тело схвата као коначну појаву душе, а душу као бесконачност тела. Нешто слично налазимо и код Каруса где је тело „слика душе“, а „душа смисао тела“, односно аналогно Шелинговом схватању природе као несвесног духа, овде се тело назива „душом на несвесном нивоу“.<sup>720</sup> Исто схватање налазимо и код Новалиса који каже да простор прелази у време као тело у душу.<sup>721</sup> Штавише, тело и душа треба још више и дубље да се повежу. Према Новалису, што су душа и тело разноликији то су изграђенији. „Тело треба да постане душа, а душа тело – и на тај начин ће обоје добити.“<sup>722</sup> Другим речима, за романтичаре је јединство спољашње и унутрашње природе основни принцип при разматрању човека. Човек се не може свести на једну своју снагу или способност, него се, слично као и код Хамана, схвата као тоталитет, органско јединство свих његових снага. Као што пише Шлегел, стварно биће човековог живота састоји се у целини и слободној активности свих његових снага.<sup>723</sup>

Наслањање на јединство духа, душе и тела истовремено је значило и романтичарско превладавање просветитељског рационализма и интелектуализма. Дакле, полазећи за Хаманом, Хердером и Гетеом ни романтичари на човека не

---

romantischen Poesie in Deutschland“, in: Hartwig Schultz (Hg.), *Werke*, Band 6, Deutscher Klassiker Verlag, S. 45-46. Spann, *Die Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre*, S. 95.

<sup>719</sup> Adam Müller, *Versuche einer neuen Theorie des Geldes*, Gustav Fischer Verlag, Jena, 1922, S. 120-121.

<sup>720</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 37.

<sup>721</sup> Novalis, *Fragmente (Nachlass von Bülow)*, no.427, S. 93.

<sup>722</sup> Ibidem, no. 393, S. 84.

<sup>723</sup> Friedrich Schlegel, *Über die Philosophie. An Dorothea*, in: Jakob Minor (Hgs.) Friedrich Schlegel 1794-1802, seine prosaischen Jugendschriften, Band 2, Verlag von Carl Konegen, Wien, 1882, S. 326.

гледају као на пре свега рационално биће, него наглашавају нерационални и ирационалну страну, интуицију, емоције и несвесне снаге душе. Човек је цела личност и подела на психичке функције је могућа само као апстракција. Личност дакле, образује једно недељиво јединство. Другим речима, знање и делање, мишљење и осећање су недељиви и не могу се одвајати. С тим у вези Шлајермахер пише: „Не дели оно што је заувек сједињено, твоје биће, које се не може лишити ни делања ни знања о делању, а да не уништи само себе!“<sup>724</sup> На истом трагу је Шлегел када рецензирајући Јакобијевог *Волдемара* (*Woldemar*) пише да је раздвајање и изолација људских снага, које само у слободној сједињености могу остати здраве, источни грех модерног образовања.<sup>725</sup>

Према романтичарима, просветитељство није само одговорно зато што је исцепкало човекову душу, него и зато што је желело да успостави доминацију разума. Како је писао Новалис, још од реформације траје несрећно раздвајање између духовничког и учењачког сталежа, односно између вере и знања, при чему се вера кривила за све лоше, а од знања се очекивало избављење. На крају се та мржња према религији (на којој се уосталом заснива просветитељска филозофија) природно и следствено проширила и на „све остале предмете ентузијазма“ настојећи да човека очисти од свих осећаја, фантазије, вере, осећаја за уметност.<sup>726</sup> Просветитељство је дакле у својој мржњи према религији човека ставило на место Бога, али је исто тако и човека очистило од свега онога што га чини човеком. Другим речима, раздвајања између душе и тела, вере и знања, разума и осећања за природну последицу су имали потискивање човекове креативне, уметничке и осећајне стране, односно његово сакаћење. Исто сматра и Шлегел који се такође оштро противи човековом свођењу на разум, и који код човека види целину делатних, сазнајних и осећајних способности. Према Шлегелу, слично као и код Клаудијуса, разум није у могућности да покреће човека на акцију. Ово посебно наглашено видимо код касног Шлегела који сматра да се дух непослушности не сузбија речима и проповедима, него вером и

<sup>724</sup> Schleiermacher, *Monologen*, S. 23.

<sup>725</sup> Friedrich Schlegel, „Jakobie's Woldemar“, in: Jakob Minor (Hgs.) Friedrich Schlegel 1794-1802, seine prosaischen Jugendschriften, Band 2, Verlag von Carl Konegen, Wien, 1882, S. 73.

<sup>726</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, S. 33.

љубављу.<sup>727</sup> Дакле не апеловањем на разум, него на осећања. Потпуно у складу са тим Клајст (Heinrich von Kleist) говори о „ружној навици“ (Unart) живуће генерације да рефлектира тамо где треба да осећа и делује и не обраћа више пажњу на старе, тајанствене снаге срца.<sup>728</sup> Тако су за њега најгори безосећани људи, па он пише да онај који воли иде у рај, онај који мрзи у пакао, али онај који нити воли нити мрзи одлази у „седми, најдубљи и најнижи пакао.“<sup>729</sup>

Романтика дакле на човека не гледа само као на делатно, активно створење које жели да контролише свет, него у њему уочава и оно што би се могло назвати пасивна страна, а то ће рећи осећајност која пушта да свет утиче на човека и његову душу. Само у јединству ове две стране, човек је комплетан.<sup>730</sup> У том смислу Шлегел каже да је модеран европски човек изгубио способност за религију, да су му виши органи апсолутно обамрли, те да је потонуо најдубље што је могао. Човек је скоро постао машина у којој је остало једва нешто мало духа.<sup>731</sup> У том смислу, романтика тражи спајање између филозофије и песништва, односно оживљавање хладне рефлексије помоћу фантазије. Дакле, уместо просветитељске жеље да се фантазија подвргне мишљењу, те да се и уметност ствара у складу са одређеним универзалним нормама, романтика сада захтева нешто сасвим другачије. Песник је виђен као изричити непријатељ интелектуализма и као свештеник. На том трагу је и Шлајермахер. Као и Новалис и он повезује религију и фантазију. Тако је за Шлајермахера фантазија, а не разум најизворнија у човеку. „Надам се да нећете држати за хуљење то што вера у Бога зависи од правца фантазије. Ви ћете знати да је фантазија највише и најизворније у човеку, и да је ван ње све само рефлексија о њој; Ви ћете знати да је Ваша фантазија она која за Вас ствара свет, и да Ви никаквог Бога не можете имати ван

---

<sup>727</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, , S. 541.

<sup>728</sup> Heinrich von Kleist, „Katechismus der Deutschen, abgefast nach dem Spanischen, zum Gebrauch für Kinder und Alte“ in Jakob Baxa (Hrsg), *Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik*, Gustav Fischer Verlag, Jena, 1924, S. 241.

<sup>729</sup> Ibidem, S. 242.

<sup>730</sup> На овом месту до изражаја долази важна разлика између романтике и штурм унд дранга. Наиме, док је штурм унд дранг красио дубоки антифилозофски менталитет и осећајност, романтика је инсистирала на синтези поларитета, те према томе никада није желела да употпуности негира рационалност него само да је допуни. Тамо где влада разум нема душе, али тамо где владају само осећаји све је у хаосу. Зато се код романтичара стално спајају поезија, филозофија и религија. Према Мелису, Новалисов магијски идеализам требао је да начини велику синтезу између осећаја и рефлексије. Mehlis, *op. cit*, S. 186.

<sup>731</sup> Schlegel, *Reise nach Frankreich*, S. 76.



света.<sup>732</sup> Као и Новалис и Шлегел такође негодује због гушења човекове фантазије, а њено потискивање повезује са порастом егоизма. Заправо, каже Шлегел, из недостатка фантазије долази све остало.

„Чак и егоизам, на кога се толико много жали, желео бих овде да урачунам; и он ми изгледа у сваком случају врло упадљив и веома развијен; не толико због тога што се обично тако назива, него због опште владајуће *хотимичности* чак и у најмањим стварима. (...) То важи за све односе, претпоставља се као познато, а супротно се међу разумним људима једноставно сматра за немогуће. Зато се овде узалуд осврће за непристрасном, ненамераном, наивном и срдачном друштвеношћу, која тако лако постаје потреба оне коју је једном осетио.“<sup>733</sup>

Тамо где, међу честољубивим људима, влада дух хотимичности, ту се мора доћи до тле да се ништа више не може имати без новца. Ово је за Шлегела зло према коме је само мала накнада то што се исто тако све може имати за новац. Ту затим долази до општијег, темељнијег и дуготрајнијег кварења морала и карактера. Исти напади на егоизам могу се наћи и код Гереса, који у Француској револуцији препознаје необуздани егоизам<sup>734</sup>, који је, према Милеру, последица рационализма, односно одумирања осећаја за заједницу и идеју, када се свако позива на појам о мртвој предности и мртвом праву.<sup>735</sup> Везу између рационализма и егоизма уочава и Ајхендорф који каже да је „полудели рационализам“ у својој практичној примени прокламовао религију егоизма.<sup>736</sup> Тако се и он слуштински слаже са Новалисом и Шлајермахером, јер када се рационалност узме као мера свих ствари, и када се у човеку ућуткају моћи фантазије и одушевљења, тада више не остаје ништа осим пуког егоизма. У складу са тим и код Ајхендорфа наилазимо на наглашавање фантазије. Она је снага људског духа која га уздиже изнад свих коначности и ограничености. Где никаква плодна фантазија не загрева и не узбуђује хладну разумност, тамо влада само сива, неутешна трезвеност: филистинство.<sup>737</sup>

---

<sup>732</sup> Schleiermacher, *Über die Religion*, S. 129.

<sup>733</sup> Schlegel, *Reise nach Frankreich*, S. 70.

<sup>734</sup> Joseph Görres, *Resultate meiner Sendung nach Paris im Brumaire des achten Jahres*, in Jakob Baxa (Hrsg.), *Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik*, Gustav Fischer Verlag, Jena, 1924, S. 321-322.

<sup>735</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 79.

<sup>736</sup> Joseph Freiherr von Eichendorff, „Der Adel und die Revolution“, in: Helmut Schanze (Hrsg.) *Die andere Romantik. Eine Dokumentation*, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1967, S. 189.

<sup>737</sup> Према: Martin, „Romantischer 'Katholizismus' und katolische 'Romantik'“, S. 32.

Заиста, на језику романтике вероватно не постоји гора оптужба од оне за филистинство.<sup>738</sup> Филистри су буквалисти и сви они који су заинтересовани искључиво за сопствену корист, они којима је религија опијат, а уметност само одмор и забава. Како Герес каже, људи се деле на оне миропомазане поетским духом и на филистре. Тако је и читава протестантско-просветитељска, грађанска култура за романтичаре само хладни филистизам који све жели да израчуна и који свуда калкулише.<sup>739</sup> Потпуно посвећен користи, и закржљале маште, филистар све чудновато и тајанствено објашњава на приземан, баналан начин и своди на нормалну меру.<sup>740</sup> Они су људи без трансценденталности, који све чине зарад земаљског живота.

„Филистри живе само свакодневни живот. Основно средство је, чини се, њихов једини циљ. Они раде све због земаљског живота, како се чини, и како би требало чинити према њиховим властитим изјавама. Поезију користе само као пражњење црева, јер су навикнути на одређени прекид свог дневног тока. По правилу, тај прекид долази на сваких седам дана, и могао би се назвати поетском грозницом седмерца. Недељом рад мирује, живе мало боље него обично и та недељна опијеност завршава се мало дубљим сном него иначе; због тога је понедељком све убрзано.“<sup>741</sup>

Код њих су и забаве уштогљене и мукотрпне, а највиши поетски ступањ достижу на свадби, путовању или крштењу детета. Чак и њихова религија делује попут опијата, а њихове молитве су део рутине као доручак или вечера.<sup>742</sup> То су дакле

---

<sup>738</sup> „Израз 'филистар' долази из студентског жаргона и означава тада омаловажавајући не-студента или бившег студента, који се заглавио у нормалном, грађанском животу без студентских слобода. Safranski, *op. cit.*, S. 198.

<sup>739</sup> Овде се поново може препознати Хаманов утицај према коме је Бог ближи лоповима и проституткама него лицемерним филозофима и разборитим свештеницима који настоје да мире религију и разум. Они на тај начин унижавају и веру и уметност и све велико. Страствени и верни прогонитељ хришћана Савле, мога је доживети преображење и постати Павле, једнако као страствени борац за хришћанску веру, што се од рационалистичких теолога не може очекивати.

<sup>740</sup> Није тешко уочити да је филистар заправо потпуни антипод романтичару који жели да све обично и банално прикаже као чудесно и узвишено. Филистар дакле чини управо супротно. Романтичар жели да узвиси и одухови, филистар све снижава и профанише. У крајњем, романтичар зна за нешто више од себе и сопствене егзистенције, док филистар себе и своју корист смешта у центар света. Поједностављено речено, романтичар је увек идеалиста, филистар материјалиста. Из ове перспективе јасно је и зашто је за романтичаре филистар нешто најгоре што се може замислити и зашто му се објављује рат. Између ова два типа немогуће је помирење и компромис.

<sup>741</sup> Novalis, Friedrich von Hardenberg, *Blüthenstaub* in: Jakob Minor (Hgs.) *Novalis Schriften*, Zweiter Band, Verlag bei Eugen Dieberichs, Jena, 1907, no. 77, S. 130.

<sup>742</sup> Посебно треба имати у виду да Новалис и романтичари филистинство и малограђанштину критикују као хришћани. Као и Хаман пре њих и они инсистирају на томе да Бог не воли млаке. У том смислу они више разумевања имају за „јуродиве“ и „свете луде“ него за трезвене шићарције.

људи који су код себе успели, ако не баш да угуше, а оно барем ућуткају осећај за бесконачно. Ипак, како пише Новалис „Најлошији међу њима су револуционарни филистри којима припада и гомила напредних глава, похлепна раса. Груба користољубивост је нужни резултат бедне ограничености.“<sup>743</sup> Филистарска трезвеност, која не познаје ни чуђење ни дивљење, за романтичаре је просто неподношљива, те Ајхендорф позива на рат са филистрима. Филистарски свет, који се посматра као окамењен и са својим моралом корисности затворен за динамику живота, предмет је подсмеха у романтичарским комедијама, на пример код Берентана.<sup>744</sup> Ово подсмевање филистрима, као и романтичарска иронија, има у себи нечег аристократског, при чему су мета подсмеха филистарска лакомисленост и приземност. Са друге стране, Милер говори о вишој, органској повезаности у животу у којој случај и срећа играју велику улогу, јер указују на дело створитеља.<sup>745</sup> Тиме он заправо поново указује на ограниченост просветитељског рационализма и наивност филистарске тежње да се све израчуна и искалкулише.

Због оваквог инсистирања на фантазији романтичарима ће се приписивати да су сањалице, људи који само маштају и који не прихватају стварност и тврде чињенице. Тако на пример Арис наводи Новалисов фрагмент којим почиње његов *Полен* у коме он каже: „Свуда тражимо безусловно, а налазимо само ствари“<sup>746</sup> као пример неспутаног романтичарског презира према стварности.<sup>747</sup> Романтичарски одговор био би да управо онај ко себе лишава маште и фантазије губи везу са вишом стварношћу. У том смислу, романтичари сматрају да је просветитељски рационализам човека одвојио од природе. Заправо, за њих је стварност, када се схвати на прави начин, толико фантастична да се може докучити само помоћу поетског духа. Да би се разумела жива стварност није довољно посматрати само мртве, изоловане чињенице, него их посматрати у њиховој живој повезаности и међусобном супротстављању, а за то је потребно имати не само оштро око него и поетски дух. Тако је поетско обухватање

---

<sup>743</sup> Novalis, *Blüthenstaub*, no. 77, S. 130-131.

<sup>744</sup> Kluckhohn, *Die deutsche Romantik*, S. 248-249.

<sup>745</sup> Adam Müller, „Streit zwischen Glück und Industrie“ in: Jakob Baxa (Hrsg.), *Ausgewählte Abhandlungen*, Verlag von Gustav Fischer, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1921, S. 44-45.

<sup>746</sup> Novalis, *Blüthenstaub*, no. 1, S. 111.

<sup>747</sup> Aris, *op. cit.*, p. 308.

стварности романтичарима изгледало као вредније и више у односу на чисто научно. У свом наглашавању необуздане фантазије романтика је умела и да претера и склизне у екстрем, чак толико да је Аугуст Вилхелм Шлегел оштро критиковао своје савременике код којих је играјућа и сањалачка фантазија постала доминантни део њиховог песништва.<sup>748</sup> Колико је машта била битна романтичарима, види се и из касније Брентанове изјаве: „О дете моје! Ми нисмо ништа хранили као фантазију, а она нас је делимично појела.“<sup>749</sup> Тако је и касни Брентано свестан да фантазирање његове генерације често није знало за меру. Његова фантазија била је толико снажна да Маријана фон Вилемер (Marianne von Willemer) у једном писму Бемеру (Böhmer) пише да Брентано не може рећи за себе да поседује фантазију, него да фантазија поседује њега.<sup>750</sup> Са друге стране, Хофман је живео у страху да ће полудети ако га савладају фантазије.<sup>751</sup> Али, и када говоримо о овим претеривањима не смемо сметнути с ума да је младим романтичарима било драже да буду луди и да потпуно изгубе додир са светом, него да буду филистри.

Управо услед овог наглашавања фантазије и осећања, романтика је била изузетно скептична према просветитељском идеалу одгоја. Тако на пример Вилхелм Аугуст Шлегел пребацује просветитељству да је у свом одгоју сасвим занемарило живот фантазије, а методе просветитељског одгоја деце оштро критикују и Арним и Клајст. Врлина се не може научити осим кроз пријатељство и љубав са стварним и ваљаним људима.<sup>752</sup> Дакле, врлина се учи кроз живот у заједници, идентификовањем са позитивним примерима, а не из књига. Ту се дакле поново види романтичарско уверење да сам разум није у стању да подстакне човека на акцију.

Ако је подела између човекових функција немогућа, ако се вера, осећање, мишљење, фантазија, итд. не могу поделити и исцепкати, још је већа бесмислица тврдити да је један тако апстрактно конструисан разум надређен осталим

---

<sup>748</sup> Према: Martin, „Das Wesen der romantischen Religiosität“, S. 415.

<sup>749</sup> Eichendorff, *Über die ethische und religiöse Bedeutung der neueren romantischen Poesie in Deutschland*, S. 191.

<sup>750</sup> Kluckhohn, *Die deutsche Romantik*, S. 110.

<sup>751</sup> Safranski, *op. cit.*, S. 223-224.

<sup>752</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 75.

човековим способностима те да он управља, односно треба да управља човеком. У том смислу Милер каже: „Апсолутно чист ум не може владати над бићима чији живот се састоји у томе што су помешане од ума и осећања.“<sup>753</sup> Према томе, просветитељска вера у доминацију ума потпуно је беспредметна. Шлегел одлази још даље када отворено каже да је просветитељско учење и инсистирање на уму „подвала ума“ и духовна болест XVIII века.<sup>754</sup> С тим у вези, чувари поретка ствари у Европи и чувари реда за Милера нису мудраци са својим наукама и образовани, него једноставни земљорадници, занатлије који се не поводе за којекаким теоријама, него остају верни својим навикама, љубавима и припадности сталежу и држави.<sup>755</sup> Дакле, оно што одржава поредак нису рационалистичке конструкције, него жива традиција и постојана навика.

Такође, ако је здравље у равнотежи, као што каже Шелинг, онда је и доминација разума сама по себи проблематична и једна врста болести. „Пука рефлексивна је дакле човекова душевна болест, и још уз то, када она успоставља своју владавину над целим човеком у заметку затире оно што је његово највише биће, у корену убија његов духовни живот који произлази само из идентитета.“<sup>756</sup> Човек би, дакле, према романтичарима требао да равномерно развија своје снаге и таленте и ништа не сме остати неразвијено и необликовано, једнако као што ништа не сме остати закржљало и неразвијено. Човек не треба једнострано да се развија, него да тежи томе да буде потпун и целовит, те се свака једностраност и половичност схвата као мана. Исту мисао понавља и Ајхендроф.

„Не лежи зло у томе што је разум, кога су у средњем веку надјачале силније снаге људске природе, поново заузео своје природно место, него у томе што се он сада као самодржац дрско поставио на трон света, учтиво игноришући одатле све што не појми и што се још усудило да постоји. Јер је свако неумерено образовање једне појединачне снаге болест, зато што је могуће само на рачун других, и тако често иде духовна раштимованост читавих генерација и даје повести неочекиван и ненормалан правац.“<sup>757</sup>

---

<sup>753</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 107.

<sup>754</sup> Schlegel, *Vorlesungen über die neuere Geschichte*, S. 389.

<sup>755</sup> Müller, *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften und der Staatswirtschaft insbesondere*, S. 243.

<sup>756</sup> Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, S. 6.

<sup>757</sup> Eichendorff, „Preußen und die Konstitutionen“, S. 613.

У сличном контексту о „тиранији разума“ који све више у човеку жели да окује и заслепи формулама из бројева и слова говори и Герес.<sup>758</sup> Једностран развој увек ће имати катастрофалне последице. Другим речима, не постоји чисто теоријски или чисто уметнички или религијски човек, него човек који у себи уједињује све ове стране. Чак и када би тако нешто и постојало, то не би био идеал романтике. У том смислу, романтичари никада нису били непријатељи ума као таквог, него само његове доминације. Претњу овом равномерном и хармоничном развоју човека и његових талената, како ћемо касније видети, не представља само просветитељство и инсистирање на доминацији ума, него и индустријализација и подела рада која доводи до подвајања између духа и тела.<sup>759</sup>

Међутим, поред тога што одбацују доминацију разума, романтичари такође радо указују на ограниченост и недовољност људског разума да схвати било шта. Као што смо већ видели, Шлегел је тврдио да се универзум не може објаснити нити појмити, него само посматрати и откривати. Романтичари који су свуда видели чудо и неко више значење сматрају да су здрав разум и рационализам XVIII столећа сувише плитки и банални. У том смислу и Brentano је говорио да рационалисти схватају само правоугаоне ствари.<sup>760</sup> Другим речима, разум је у стању само да схвата односе у свету појава и није у стању да продре даље у трансцендентално царство. Рационализам је непотпун, а апстрактне схеме нису у стању да досегну до појединачног. Шлегел ће тако наглавачке окренути традиционално схваћен однос између тврдње и доказа. „Ако обе ствари треба да буду направљене подједнако добро, онда је, неспорно, много теже тврдити него

---

<sup>758</sup> Према: Ernst Rudolf Huber, *Nationalstaat und Verfassungstaat*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1965, S. 121.

<sup>759</sup> Сасвим је друго питање да ли је романтика била у стању да достигне ту хармонију, односно да ли је заправо и желела било какву равнотежу. На овом месту нисмо у могућности да се више посветимо овом питању. Потребно је, међутим, рећи да се романтика често критикује тако што се тврди да је њена највећа предност била истовремено и њена највећа слабост. Тако на пример Алфред фон Мартин пише да је романтика ослободила снаге – након крутог просветитељства – поново пробудила живи осећај за дејство духовних светова. Али њена неумереност и њено претерано фантазирање морали су деловати уништавајуће. Ослобођена фантазија је била снага која је све оживљавала и која је продирала у дубине и тајне, али је необузdana самовоља *суверене* фантазије морала деловати разарајуће и водити у хаос. Иако је корисна у малим дозама, у превеликој количини романтика је отров. У том смислу Мартин прави разлику између Шлегела, Шлајермахера и Новалиса, са једне и Ајхендорфа са друге стране, при чему су његове симпатије сасвим сигурно на страни Ајхендорфа. Зато је за њега Ајхендорф припадао „историји *поетске* романтике“, али не и романтици као „самосталном духовном покрету“. Martin, „*Romantischer Katholizismus*“ und *katolische Romantik*“, S. 18, 27-28, 34.

<sup>760</sup> Према: Грубачић, *op. cit.*, стр. 318.

доказивати. Постоји мноштво демонстрација погрешних и плитких ставова, које су по форми изврсне. Лајбниц је тврдио, а Волф доказивао. Тиме је довољно речено.<sup>761</sup> На истом трагу је и сликар Каспар Давид Фридрих када поручује ономе који жели постати уметник да треба да се чува „хладног свезналаштва“ и „грешног мудровања“, јер они убијају човеково срце, а тамо где су срце и дух умрли, тамо ни уметност не може становати.<sup>762</sup> У том смислу и Бадер пише да новији феномени политичког света нису погодили само његов разум него и његово срце.<sup>763</sup>

Речју, за романтичаре је човек много више од машине која мисли. У том смислу Шелинг каже постоје филозофи који верују да се суштина човека може свести на мишљење (denken) и преставаљање (vorstellen), али „не може се појмити како за биће које изворно само мисли и представља, нешто изван њега може бити реално.“<sup>764</sup> Према Шелингу, за једно такво биће читав свет био би обична мисао. Другим речима, према Шелингу, човек не само да се не може сводити на мишљење, него као што ћемо касније видети, постоје друге човекове способности које претходе мишљењу, а о којима филозофи просветитељства ништа не знају.

Управо стога романтичари наглашавају да разум и критика представљају чисто негативне моћи. Рационализам је зато само негативна филозофија, а један од њених најважнијих представника је Кант. Шлегел пише: „Кант је увео појам негативног у филозофију. Не би ли био користан покушај да се сад у њу уведе и појам позитивног?“<sup>765</sup> Ништа блажи према Канту није ни Бадер чији један спис носи карактеристичан наслов: *О Кантовој дедукуцији практичног ума и апсолутном слепилу последњег (Über Kants Deduktion der praktischen Vernunft und die absolute Blindheit der letzteren)*. Тиме се романтика поново надовезује на Хамана и Јакобија и њихово чврсто уверење да разум није у стању ништа да створи. Као негативна моћ, разум подрива веру и води у добики скептицизам. Ако би се сва морална, религијска и политичка уверења прогласила за „предрасуде“ од човека и заједнице више ништа не би остало. У крајњој линији и Хаман

---

<sup>761</sup> Schlegel, *Athenäumsfragmente*, no. 82, S. 215.

<sup>762</sup> Kluckhohn, *Die deutsche Romantik*, S. 274.

<sup>763</sup> Према: Theo Stamm, „Franz von Baader (1765-1841)“, S. 257.

<sup>764</sup> Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, S. 304.

<sup>765</sup> Schlegel, *Athenäumsfragmente*, no. 3, S. 204.

упозоравао да ако би се за све тражио доказ, било какво људско деловање би било немогуће. Слично као и Хаман и Милер ће доћи до закључка да је вера не само повезана са знањем, него да му нужно претходи.<sup>766</sup> Другим речима, без вере не би постојало никакво знање. Такође, он у једном писму Генцу, сасвим на Хамановом трагу тврди да ум без вере у Бога, одређени поредак и повезаност ствари, није у стању ништа да сазна.

„Сазнање значи: појединачно опазити и истовремено веровати у једну одређену целину (морални или физички поредак света, у који оно нужно спада или је самовољно постављено). Одвојите ову исправну или погрешну веру од сазнања, тако Вам преостаје ништа друго него животињско опажање (...) али никада не може произвести суд.“<sup>767</sup>

Ум је дакле неодвојив од вере, али не неке појединачне вере, него вере у одређени виши поредак света и само је питање да ли је та вера исправна или погрешна. У једном каснијем писму Генцу, Милер у истом духу наставља: „Сви филозофи се варају поводом тих тзв. чистих ствари, чисте истине, врлине, лепоте, снаге, линије, троугла, који сви не припадају свету знања, него оном вере.“<sup>768</sup> Како Милер каже, у Божје законе се не верује зато што су умни, него зато што потичу од Бога. На сличном трагу је и Шлегел када тврди да је вера основа филозофије. „Са самоповерењем, вером у себе, у боље племенитије сопство, почиње филозофија (...) и са вером у откровење, са тим највишим појмом се завршава.“<sup>769</sup> Вера је највиши појам у односу на сваку активност, мишљења, знања и хтења. Она је за Шлегела највиша од свих функција, која није супротстављена знању, него је само посебна врста знања. Заправо, према Шлегелу стварно знање и сазнање могуће је у души која је просветљена вером. Другим речима, као што романтика инсистира на вези и допуњавању науке и религије исто тако инсистира и на суштинској истоветности вере и знања.

Ако је вера врста знања, онда просветитељска борба против вере заправо није у функцији знања, него у функцији незнања. Тако, Шлегел указује да се оно што

---

<sup>766</sup> Müller, *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften und der Staatswirtschaft insbesondere*, S. 181.

<sup>767</sup> Müller, „Brief an Gents vom 17. 4. 1817.“ in: Kronenbitter, *op. cit.*, S. 241.

<sup>768</sup> Müller, „Brief an Gents vom 2. 5. 1819.“ in: Kronenbitter, *op. cit.*, S. 279.

<sup>769</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, in: Jean-Jaques Anstett (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 13, S. 175.



није право свуда у човеку толико дубоко угнездило да је рационалистичка борба против предрасуда нужно осуђена на неуспех.

„Неко ко је поносан да одбацује предрасуде хришћана, зар их не одбацује заједно са свим добрим с чиме су биле повезане, али, још је у својој дубини захваћен предрасудама своје нације, свога статуса, грађанског живота, свога окружења, уопште образованог друштва и на крају свога времена, његовог владајућег карактера, испразности и умишљености и са тиме повезаног непознавања самог себе.“<sup>770</sup>

Тако дакле, већ Шлегел указује на просветитељску предрасуду против предрасуде. Заправо, романтичари су отишли и даље, будући да су доказивали да је и сама просветитељска вера у ум била ништа друго него предрасуда. „Будући да филозофија сада критикује све на шта наиђе, критика филозофије не би била ништа до правична репресалија.“<sup>771</sup> Сличну скепсу према рационалистичкој филозофији наилазимо и код Новалиса који у њој види само науку разума, без реалности у правом смислу, односно тврди да је модерна филозофија напад на све старо и заправо ирелигиозност<sup>772</sup>. На другом месту он каже: „Не постоји филозофија *in concreto*. Филозофија је као камен мудрости, квадратура круга итд, један нужан задатак научника, идеал науке уопште.“<sup>773</sup> Исто важи и за Шлајермахера који почиње да сумња у науку, сматрајући да ове натежу своја права на истину. Од Монтења је научио да је стварност у свету и у сопственој унутрашњости изузетно сложена и у свакој тачки конкретна, а ипак стално променљива – бесконачан спој у коначном – толико бесконачан да га појмови науке не могу обухватити.<sup>774</sup>

С тим у вези романтика као што смо видели одбацује појмове, као мртва слова и хладне конструкције разума. Појмови и дефиниције покушавају да у своје калупе угурају „живи живот“. Зато што су сами мртви, појмови могу само да разарају и убијају. Истовремено, романтика исмева сваки облик појмовне јасноће и једносислености, јер у крајњој линији ништа на свету није једнодимензионално. У том смислу, као што каже Билов, код романтике мислећи човек

---

<sup>770</sup> Friedrich Schlegel, „Vom Charakter der Protestanten“, in: Hans Eichner (Hgs.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 3, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1975, S. 91.

<sup>771</sup> Schlegel, *Ideen*, no. 56, S. 295.

<sup>772</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, S. 33.

<sup>773</sup> Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts (aus den Schlegel-Tieckischen Ausgaben)*, no. 33, S. 183.

<sup>774</sup> Safranski, *op. cit.*, S. 141.

просветитељства одступа пред субјектом који осећа и слуги, а поетско-интуитивно схватање ствари претпоставља се логичкој анализи.<sup>775</sup>

У вези са овим наглашеним антирационалистичким ставом романтичара је и њихово прихватање вица односно фрагмента као омиљене форме у којој се изражавају романтичари.<sup>776</sup> Нагласак, дакле, није на структури, на разрађености мисли, на заокруженој целини у којој се проблем исцрпљује до краја, и на сразмерности, него на удару осећања и мисли. То богатство сажето је у неколико редова, које се затим оставља без даље разраде. Посебно Шлегел воли да се изражава у афоризмима и да оставља мисли у оној форми у којој су му пале на памет. Исто важи и за виц, који није ствар хумора него је духовна појава или како Шлегел каже „спољашња муња фантазије.“<sup>777</sup> У том смислу, Шлегел на једном месту за себе каже да је „фрагментарни систематичар“<sup>778</sup>. У крајњој линији, посао генија и креативног духа није да се бави педантеријом и детаљном разрадом апстрактних система.<sup>779</sup> Ономе коме је потребно све објашњавати до детаља не вреди ништа говорити. Са друге стране, фрагмент се сматра истинитијим од система, јер само Бог може располагати кохерентном сликом света. Ограничене људске моћи морају се задовољити фрагментом као тренутним бљеском муње.<sup>780</sup>

Ово романтичарско одбацивање рационализма имаће, наравно последице и на њихово политичко учење. Тако Милер показује да је рационалистички покушај да

---

<sup>775</sup> Bülow, „Einleitung“, S. XVII.

<sup>776</sup> Чак и Шелинг, који је најсистематичнији дух међу романтичарима, или Шлајермахер, постају оличје несистематичности када се упореде са Кантом.

<sup>777</sup> Schlegel, *Ideen*, no. 26, S. 291.

<sup>778</sup> Friedrich Schlegel, *Philosophische Lehrjahre 1796-1806*, Teil I, in: Ernst Behler (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 18, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1963, no. 815. S.97.

<sup>779</sup> Тако би се можда могло говорити и о романтичарској лењости, што се пре свега односи на Фридриха Шлегела који није био способан за дугорочан рад. Такође и Арнима и Брентана мрзи да поправљају и дотерују песме кад су их већ једном написали. Посебно је код Брентана реч о недостаку плана и о срећним импровизацијама. Ипак, нису баш сви романтичари бежали од посла, на пример Новалис или Бадер који је једно време био владин службеник задужен за надгледање свих баварских рудника.

<sup>780</sup> Управо због оваквог карактера романтичарске мисли њихова филозофија је била одбацивана као „генијална“. Под тим се подразумева да романтика напушта правила мишљења, и сигуран пут научног истраживања, него да се у својој филозофији окреће уметничкој екстази, фантазији, вери и интуицији. Дакле, због њене честе појмовне нејасности, фрагменталности, поетичности, распеваности и мистицизма, романтици се пребацивало да она на крају крајева и није права филозофија, односно да не поседује никакву чврсту позицију. Нешто од таквих оптужби може се наћи на пример већ код Хегела, Крочеа и Шмита. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, § 140, str. 248-260.

се пронађе тачка са које ће се политичке и духовне институције „објективно“ посматрати и критиковати, исто што и покушај да човек изађе из себе самог.<sup>781</sup> Другим речима, човек који је сам уплетен у свет и живу природу која се стално мења није у стању да тој динамичној природи приђе споља.

Одуставши од рационализма, романтичари су од Фихтеа прихватили његово енегрично наглашавање човекове делатности и стварања, односно схватање човека као стваралачке личности.<sup>782</sup> Ја се испољава у дејству, а не у сазнању и само се помоћу активности и делатности долази до себе и сопственог Ја. Уопште, има ли шта активније од динамичног „Ја“ које ствара себе као „Ја“ (Ја ставља самог себе – *Das Ich setzt sich selbst*) и које ствара свет? Тиме што је држао до уметничке стваралачке снаге човека, Фихте је представљао уметничког филозофа. Према Гетеу, Фихте је на светло померио оно што се већ одвија у тами несвесног: стваралачки процес грађења света, не само у уметности.<sup>783</sup> На том путу следе га романтичари. Уместо на разуму, уму и свести они сада посебно инсистирају на дубоким, несвесним слојевима људске душе, „бескрајном богатству душе“, односно на „тамној страни природе“. Како уочава Проле, то значи да је самосвест престала да важи као онтолошки основ свести. „Надаље, она се код романтичара више није сматрала нечим што је утемељујуће и конститутивно, него тек утемељено и конституисано. Уклањање самосвести са филозофског трона имплицирало је да постоји нешто изворније од свести. Када је извор свих свесних постигнућа потражен 'дубље' од свести, није могао да буде пронађен нигде другде него у несвесном.“<sup>784</sup> „Ја“ је за Новалиса много више него ум, оно је стварно земља чуда од које смо се отуђили. Сада је потребно поново открити то унутрашње царство, а Новалис говори о „реалној психологији“. Преко подсвести долази се у везу са натчулним светом. Романтика је толико опчињена несвесним снагама људске душе, да се у томе може видети једна од главних особина читавог покрета. Она је убеђена да су у дубини несвесног скривене бројне силе и

---

<sup>781</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 21-23.

<sup>782</sup> „Не делујемо зато што спознајемо, него спознајемо зато што смо позвани да делујемо; практични ум је корен сваког ума.“ Johann Gottlieb Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, in: Immanuel Hermann Fichte (Hrsg.) *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, II Band, Verlag von Veit und Comp, Berlin, 1845, S. 263.

<sup>783</sup> Према: Safranski, *op. cit.*, S. 71.

<sup>784</sup> Драган Проле, *Унутрашње иностранство*, стр. 216.

неистражена подручја. При томе, људска душа се схвата као јединство које сеже од несвесних снага до највиших висина свести.<sup>785</sup> Другим речима, и овде се испољава романтичарско инсистирање на превазилажењу супротности и поделе на свесно и несвесно. „Заиста, романтичарска антропологија, уопште, претпоставља постојање 'ирационалног', или несвесног ума. Ако романтичари нису измислили несвесно, они су први који су о томе говорили слободно и нашироко.“<sup>786</sup> Несвесно и подсвесно се схвата као основа целокупног живота. Преко несвесног романтичари објашњавају човекову креативност, али и оно што би се назвало тамном страном људског живота, затим свет снова, али и свет духова и утвара. Несвесно је извор оног тајног, загонетног и мрачног које треба довести ка јасноћи свести, те свесно треба несвесном дати мере и границе.<sup>787</sup> Штавише, код Каруса се поље несвесног види као кључ за сазнање човековог свесног душевног живота, а психологија је историја развоја душе од подсвести ка свести.<sup>788</sup> Тако се романтичари највише занимају за оне граничне области које леже између свесног и несвесног.

Због наглашавања несвесног романтичари се посебно интересују за снове и на овом месту се најјасније уочава разлика између романтике и просветитељства. Док је просветитељство у складу са својим механицистичким погледом на ствари у сновима тражило само природни феномен, потекао из искуства и објашњив преко механичких закона природе, романтичари потпуно окрећу ствари. Снови сада постају мост преко кога се долази у додир са вишим сферама, са натчулним светом и приближава се Богу. Док спава човек долази у контакт са душом света (Welseele) односно, према Ритеру, тоне назад у „општи организам“ и постаје једно са природом.<sup>789</sup> Они омогућују човеку да гледа у прошлост или у будућност, односно неку врсту контакта са оностраним. Новалисов Хајнрих од Офердингена у сну је „пренет у неки други свет“. Хајнрихов отац је практичан човек који не верује у снове и они су за њега „пена, па мислила учена господа о том шта год

---

<sup>785</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 38.

<sup>786</sup> Baumer, *op. cit.*, p. 284.

<sup>787</sup> Mehli, *op. cit.*, S. 154-155, 161. „Несвесни човек има осећаје и не познаје их. Свесни човек их познаје, али их нема. Романтичар их и има и познаје.“

<sup>788</sup> Према: Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 39; такође о Карусовом појму несвесног: Преле, *Унутрашње иностранство*, стр. 216-217. Божанство у нашој унутрашњости следи развој од несвесног ка свесном, каже Карус.

<sup>789</sup> Према: Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 39.

хоће“, а душу треба „одвратити од таквих некорисних и штетних размишљања“. За Хајнриха са друге стране, сваки сан је „изузетна појава“ и „значајан процеп кроз тајанствену завесу која хиљадоструко прекрива нашу душу“. Сан је такође „бедем против правилности и уобичајености живота, слободан опоравак спутане маште“. Без снова би се раније остарило, па чак и ако снови нису непосредно дати одозго они су „божанско наследство“. <sup>790</sup> Повратак у несвесно који се дешава у сну има дакле, према Новалису, регенеративно дејство. Није реч само о сновима. На нивоу несвесног романтика инсистира на вези човека са душом и духом народа коме припада, односно са старим митовима. Речју, сва прошлост народа, његов дух и његови митови присутни су у нама, односно у нашој подсвести и то је нешто чега се не можемо ослободити чак ни када бисмо то желели.

Несвесно и подсвесно важно је за романтичаре не само као пут ка вишим сферама, него и због своје везе са оним мрачним и демонским у човеку. Заправо, романтичари су дубоко свесни постојања нечег проблематичног у људској природи, сила које могу да униште и човека и његов свет. Тако се човекова подсвест може манифестовати једнако и као добро и као зло. Због ових тајних и подземних сила које постоје у човеку, као и због његове једнако несвесне везе са вишим сферама човек је за романтичаре велика и несхватљива тајна. У том смислу, романтичарска слика човека много је шира од просветитељске. Тако већ у раном периоду Шлегел пише: „Већ је често било примећивано: људскост је двополна одлика, двосмислена мешавина божанског и животињског. Исправан је био осећај да је њен вечни, нужни карактер да у себи сједињује неразрешиве противречности, неспојиве загонетке, које произлазе из споја природа у којој се мешају његово чисто сопство и неко хетерогено биће.“ <sup>791</sup> Такође, наглашавањем подсвести романтичари човека разапињу између демонских и божанских сила, а да се он не може одвојити и ослободити ни од једних ни од других. Тако код Милера човек у себи има чежњу и за ратом и за миром. Њему су потребни и рат и

---

<sup>790</sup> Friedrich von Hardenberg, Novalis, *Heinrich von Ofterdingen*, in: Jakob Minor (Hgs.) *Novalis Schriften*, Vierter Band, Verlags bei Eugen Dieberichs, Jena, 1907, S. 53-59.

<sup>791</sup> Friedrich Schlegel, *Ueber das Studium der Griechischen Poesie*, in: Jakob Minor (Hgs.) *Friedrich Schlegel 1794-1802, seine prosaischen Jugendschriften*, Band 1, Verlag von Carl Konegen, Wien, 1882, S. 96.

мир, и велика је обмана мислити да народи чезну само за миром. „Животиње се могу поделити на дивље и питоме; човеку су оба препуштена: његова снага, што га чини великим; и његова благост, што га чини привлачним.“<sup>792</sup> На основу овог антрополошког става, романтика ће моћи да одбаци све просветитељске снове о „вечном миру“ као неосноване и неизводљиве „глупости“. Тако за Милера рат суштински припада животу природе и нација и не може се укинути. Стање рата је природно једнако као и стање мира.<sup>793</sup> Овакав став темељи се на романтичарском учењу о поларитетима. У рату се сукобљава национална снага са националном снагом, он је дакле вежба снаге, делује прочишћујуће и подржава витешке врлине те је и „најлепши израз националне егзистенције“.<sup>794</sup> Помисао на рат, храброст коју он захтева треба да прожме све породице, законе и установе из раздобља мира.<sup>795</sup> На истом трагу је и Шлегел који узрок сукоба међу људима види у несавршаности људске природе и свих људских институција, те је и рат, „највећма тужна, али природна последица“ те несавршености.<sup>796</sup> Ово прихватање рата као антрополошке чињенице водиће доцније романтичаре ка легитимизацији наследног племства.

У том смислу, одустајући од рационализма, романтика прави коперникански обрт у епистемологији. Ако је доминација ума обмана, онда су и филозофија и наука мањкаве и подређене уметности и религији, као што је и свака рационална анализа подређена интуицији, религијском доживљају и директном продору у тајну живота који не иде преко разума него преко срца. Истине разума су половичне и баналне ма колико претендовале на своју универзалност и истинитост. Дакле, романтичари нису само указали да поред рационалне постоји и ирационална страна у човеку, као што смо видели ни многи просветитељи не би

---

<sup>792</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 12.

<sup>793</sup> Ibidem, S. 11.

<sup>794</sup> Ibidem, S. 52-53. Када се говори о Милеровом схватању рата као неминовности треба имати на уму да за њега рат никада није тоталан рат који се води до уништења. То је јасно већ на основу његовог учења о поларитетима и динамичке равнотеже међу њима, где ни једна страна не сме толико надјачати да потпуно савлада и сломи ону другу. Тако он подвлачи и да између зараћених страна увек мора постојати нешто заједничко. Ако ће се оне око нечега спорити или закључити мир, онда се претпоставља да оне око нечега већ морају бити сложне, а такво заједничко добро је у средњем веку за Европљане била хришћанска религија, касније током XVI и XVII столећа то је била идеја права изражена у закључењима мира, а у ново доба представа о јединственој култури. Ibidem, S. 53.

<sup>795</sup> Ibidem, S. 11.

<sup>796</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 153.

порицали тако нешто. Они су, наиме, тврдили да је емотивна страна људске природе бар подједанко важна колико и она рационална, можда чак и много важнија будући да управо из тог дела настају уметност и религија.<sup>797</sup> Будући да емпиријско-рационалистички начин мишљења није у стању да продре до целине универзума и опште повезаности, свет се више не сазнаје само помоћу ума односно чула, него и помоћу вере, љубави, осећаја, духа, душевности, односно једног посебног унутрашњег чула. Шлајермахер каже да љубав људима отвара очи према свету. Љубав је тако предуслов сваке представе, и сазнања до којих се долази на овај начин много су темељнија него све оно до чега долази модерна наука или, као што је рекао Шлегел, много је теже тврдити него доказивати. Ово наглашавање човекове емотивне и ирационалне стране имаће снажне последице на романтичарску политичку мисао.

Пошто се већ до трансценденталног света и истине о стварима по себи не може доћи помоћу разума и искуства, односно да чисти ум не може да продре преко појаве, као што је то показао Кант, онда су пред човеком само две могућности: или одустати од претензије да се о томе нешто сазна и да се докучи оно самосвојно и безусловно, или покушати кренути неким другим путем. Романтичари се нису задовољили првом могућношћу, заправо неке од њих она је бацала у очајање.<sup>798</sup> Они су слично Гетеовом Фаусту желели да схвате крајњи узрок света и чезнули за вечним и бескрајним. Тако су се они, полазећи од идеје о идентитету између природе и човека, природе и духа, односно несвесне и свесне активности, определили за ову другу опцију. Апсолутно је дакле ипак сазнатљиво, али не посредно, преко разума, него непосредно, не дискурзивно, него интуитивно. До безусловног се не долази споља, него изнутра из свога Ја.<sup>799</sup> Како Мелис уочава апсолутно се може доживети, а ко га није доживео тај га не може ни разумети. „Филозоф има идеју апсолутног непосредно, као уметник идеју

---

<sup>797</sup> Ноел О'Саливен, *Конзервативизам*, стр. 31.

<sup>798</sup> Најбољи пример би вероватно био Хајнрихом фон Клајст који у сусрету са Кантовом и Фихтеовом филозофијом пада у очајање. Оно што га је одржало у животу било је песништво и предавање унутрашњим осећањима. Сумњу у све млади романтичари су добро познавали. Млади Шлегел и Тик под ударима сумње западају у очајање и размишљају о самоубиству.

<sup>799</sup> Истина, тај други пут наговештен је већ у Кантовом окретању од чистог ка практичном уму. У том смислу понекад се, не без извесног претеривања, каже: „Без Кантовог критичког повратка на субјективност и Фихтеовог појма апсолтног и бесконачног Ја нема романтичарског субјекта.“ Проле, *Унутрашње иностранство*, стр. 10.

уметничког дела.<sup>800</sup> Не мора се дакле тумарати по свету сенки. Апсолутно се може дохватити помоћу посебне способности људске свести, коју називају интелектуално посматрање (*intellektuelle Anschauung*).<sup>801</sup> Тако је интелектуално посматрање принцип апсолутне извесности. Овде је дато оно што измиче рационалистичкој рефлексiji. За неке ствари ми не тврдимо да су само појаве, него тврдимо да јесу, а управо то за чега тврдимо да је биће сазнајемо помоћу интелектуалног посматрања. Тако Новалис каже да је кључ живота у интелектуалном посматрању<sup>802</sup>, а Шлегел да је интелектуално посматрање категорички императив теорије.<sup>803</sup> Под интелектуалним посматрањем подразумева се способност непосредног сазнања принципа на којима почива стварност. Оно дакле није усмерено на неки одређени предмет, него је реч о подсвесном, интуитивном знању апсолутног. Тако Ритер говори о унутрашњем чулу које не види и не чује, али зна, иако не зна зашто.<sup>804</sup> Код Шелинга интелектуално осматрање представља душевни акт помоћу кога се несвесно уздиже и стање свести.<sup>805</sup> Другим речима, свако сазнање темељи се на унутрашњем откивању и подразумева враћање себи самом. Ако је човек микрокосмос, а универзум проширено ја, ако постоји јединство између природе и духа, онда између унутрашњег и спољног света не постоји разлика, односно, спољни свет се може сазнати преко унутрашњег. Човек који спознаје самог себе, тако рећи, доживљава унутрашњу страну света. Као што смо већ напоменули, романтика укида разликовање између „Ја“ и света, између субјекта и објекта односно у Шелинговој филозофији природе успоставља се „апсолутни идентитет између духа у нама и природе ван нас“.<sup>806</sup> Пример оваквог схватања налазимо код Шлегела када на почетку излагања своје теорије света каже: „Појам *света* нипошто није истоветан с оним што се назива *ствари изван нас*. Не постоје ствари

---

<sup>800</sup> Mehlis, *op. cit.*, S. 217-218.

<sup>801</sup> Поред Новалиса појам интелектуалног посматрања користио је и Јакоби који је у њему видео основу религије и филозофије. Међутим, овај појам романтичари усвајају од Фихтеа и Шелинга код којих он представља централну категорију њихових филозофских система.

<sup>802</sup> Novalis, *Fragmente (Aus den Studienheften)*, no. 91, S. 182.

<sup>803</sup> Schlegel, *Athenäumsfragmente*, no. 76, S. 214.

<sup>804</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 43.

<sup>805</sup> Mehlis, *op. cit.*, S. 218.

<sup>806</sup> Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, S. 64.



изван нас. ... Објективни свет није ништа друго до резултат духовног бића.<sup>807</sup> На том трагу је и Шлајермахер када каже да се универзум одсликава у унутрашњости, те да се спољашње може разумети само преко унутрашњег<sup>808</sup>, а на другом месту додаје да су самопосматрање и посматрање универзума међузависни појмови (*Wechselbegriffe*). Дакле, онај ко посматра себе схватиће универзум, и онај ко посматра универзум схватиће себе. Свет се упознаје преко унутрашњих, нагонских и несвесних снага које спавају у нама. Те снаге се код Новалиса називају воља, а она је за њега нешто моћно и магично.<sup>809</sup> Валцел каже да је интелектуално посматрање код Новалиса прерасло у магију која пружа човеку могућност да физички сам на себе утиче.<sup>810</sup> Заправо, за Новалиса је моћ воље толика да он после смрти своје веренице Софије жели да изврши самоубиство снагом воље, како би се у вечности поново спојио са њом.<sup>811</sup> Тако се поново уочава романтичарско наглашавање чврсте везе између душе, духа и тела. Исто тако ни болест није само физички, него и духовни феномен или, како каже Новалис, болести су сличне греховима у томе што је реч о трансценденалностима.<sup>812</sup> У складу са тим није немогуће очекивати да би свако могао да буде свој лекар или да се чак човек убије напором воље. Као што човек покреће органе мишљења, он може научити да покреће и унутрашње органе.

„Читаво наше тело је као такво помоћу духа способно да чини било какве покрете. Дејство страха, језе, туге, беса, зависти, срама, радости, фантазије, итд. довољне су индикације. (...) Тада ће свако бити свој лекар, и моћи ће да стекне комплетно, сигурно и тачно осећање свог тела (...) можда ће чак моћи рестаурирати своје изгубљене удове, да се само својом вољом убије, и на тај начин тек досегне истинске закључке о телу, души, свету, животу, смрти и свету духова.“<sup>813</sup>

Реч је дакле о надмоћи душевно-духовних снага над телом, односно материјом. Ово о чему говори Новалис се може назвати магијом. Он сам користи израз

---

<sup>807</sup> Friedrich Schlegel, *Transzendentalphilosophie*, in: Jean-Jeaques Anstatt (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 12, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1964, S. 37.

<sup>808</sup> Schleiermacher, *Über die Religion*, S. 87.

<sup>809</sup> Safranski, *op. cit.*, S. 117.

<sup>810</sup> Walzel, *Njemačka romantika*, str. 29.

<sup>811</sup> Не треба посебно подвлачити да је за критичаре романтике, на пример Ариса реч о још једном примеру романтичарског презира према стварности. Међутим, иста ствар се може гледати и на други начин. Судећи по Новалисовим *Химнама ноћи*, посебно петој химни, читава Новалисова идеја је ипак нешто дубља. Он, као хришћанин, верује да је љубав јача од страха од смрти.

<sup>812</sup> Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts (aus den Schlegel-Tieckischen Ausgaben)*, no. 337, S. 287.

<sup>813</sup> *Ibidem*, no. 53, S. 193-194.

„магијски идеализам“ и разликује га од обичне магије или магијског реализма, који за њега није друго до камуфлирани натурализам. Да се магијским праксама може учинити више него што се обично мисли, Шлегелу је јасно из искуства. „Она (магија) оставља сву физику и филозофију природе далеко иза себе.“<sup>814</sup>

У вези са човековом интроспекцијом и откривањем вечности преко нашег, унутрашњег света Новалис говори о „вери у право открочења духа“ (Glaube an echte Offenbarungen des Geistes). „То није гледање, слушање осећање; оно је састављено од сво троје, више него сво троје: осећај непосредне извесности, схватање мога истинитог, јединственог живота. (...) Поједина расположења су превасходно погодна за таква открочења.“<sup>815</sup> Пут вишег сазнања је дакле пут понирања у себе, поверења према унутрашњем осећају и ослушкивања Божјег гласа у себи. Такође, према Новалису људи се разликују у складу са тим да ли имају већу или мању способност објаве, односно да ли имају више овог чула или више разума. Сазнања оних који се ослањају на разум биће постојана и „стајаће у благом светлу“, док ће код оних других бити речи о наизменичној спознаји, али зато „светлијој и разноликијој“. Новалис такође упозорава на болест, која се очитује у прекомерности разума и мањку овог унутрашњег чула и обрнуто<sup>816</sup>, с тим, што ће се романтичари много више плашити претеране доминације разума. „Унутрашње чути, као унутрашње видети. Човек мора све своје снаге вежбати и редовно образовати, снагу уобразиље као ум, моћ суђења и тако даље.“<sup>817</sup> На другом месту Новалис говори од два различита система чула који су, ма колико деловали различити ипак међусобно испреплетани. „Један систем се зове тело, а други душа. Ово прво зависи од спољних надражаја, чије оличење називамо природа или спољни свет. Оно друго изворно стоји у зависности од оличења унутрашњих надражаја које називамо дух или духовни свет.“<sup>818</sup> Ова два система би, према Новалису, требало да буду у интеракцији, а оба ова света, односно оба система треба да стварају хармонију, а не дисхармонију или монотонију. Међутим, надражаји који долазе из спољног света су индиректни, док су они који

---

<sup>814</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 173.

<sup>815</sup> Novalis, *Blüthenstaub*, no. 22, S. 115-116.

<sup>816</sup> *Ibidem*, no. 22, S. 116.

<sup>817</sup> Novalis, *Fragmente (Aus den Studienheften)*, no. 553, S. 265.

<sup>818</sup> Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts (aus den Schlegel-Tieckischen Ausgaben)*, no. 51, S. 191.

долазе изнутра директни.<sup>819</sup> Пошто су чула репрезентативна и симболичка, онда је и свако чулно опажање заправо опажање из друге руке. „Што је посебнија, може се рећи што је апстрактнија представа, ознака, копија, што је мање слична објекту, надражају, то је чуло независније и самосталније. Када му не би била потреба спољна представа, престало би да буде чуло и било би одговарајуће биће.“<sup>820</sup> Може се закључити да је унутрашње чуло надређено осталим чулима.<sup>821</sup> У том смислу, романтичари се интересују за ово боље, непосредно и нечулно сазнање. Тако Клуцхон примећује да романтичари за ово унутрашње чуло користе различита имена. Они сасвим уопштено говоре о осећају, тако да Шлајермахер каже да осећај никад не може преватити, јер су свет и биће једно исто, док је за Каруса осећај мост између несвесног и свесног душевног живота.<sup>822</sup> Код Цицендорфа и пијетиста говорило се о души (Gemüt) ономе што је супротстављено разуму.<sup>823</sup> Тај исти осећај „душевност“ (Geselligkeit) односно „инстинкт моралне величине“<sup>824</sup> код Шлегела је задужен за морални живот. За исту ствар Новалис паралелно користи појмове „интелектуална интуиција“, „интелектуално осматрање“ (intellektuelle Anschauung) односно „продуктивна снага уобразиље“. Такође, он користи и појмове као што су „морални осећај“ или „морални смисао“ или говори о „савести“ као посебној снази.<sup>825</sup> „Снага уобразиље је чаробно чуло, које може заменити сва остала чула и која стоји већ толико у нашој самовољи. Ако делује да спољна чула сасвим стоје под механичким законима, очигледно је да снага уобразиље није везана за садашност и додир спољашњих дражи.“<sup>826</sup> На другом месту Новалис каже: „Из продуктивне снаге уобразиље морале би се дедуковати све унутрашње способности и снаге и све

<sup>819</sup> Novalis, *Fragmente (Nachlass von Bülow)*, no. 354, S. 72.

<sup>820</sup> Ibidem, no. 239, S. 48.

<sup>821</sup> Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts (aus den Schlegel-Tieckischen Ausgaben)*, no. 330, S. 285.

<sup>822</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 44.

<sup>823</sup> Ibidem, S. 44.

<sup>824</sup> „Чуло које само себе види постаје дух; дух је унутрашња душевност, душа је скривена љубазност. Али права животна снага унутарње лепоте и савршенства јесте душевност. Може се имати нешто духа без душе и много душе а мало душевности. Инстинкт моралне величине, међутим, који називамо душевношћу, сме само да учи да говори, тако ће имати духа. Он сме само да покреће и да воли, тако ће сав бити душа; а када буде зрео, имаће чуло за све.“ Schlegel, *Athenäumsfragmente*, no. 339, S. 262.

<sup>825</sup> Под тим се подразумева осећај апсолутне стваралачке способности, смисао за постојање без спољне афекције, смисао за хармонију, за заједнички живот, за ствари по себи... Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 48.

<sup>826</sup> Novalis, *Fragmente (Nachlass von Bülow)*, no. 305, S. 60.

спољне способности и снаге.<sup>827</sup> Другим речима, за Новалиса је ова интуитивна, душевна снага оно изворно у човеку и кључ живота. Као што ћемо касније видети, ова снага уобразиље, односно душа, представља божанску искру у човеку.

Такође и Шелинг сматра да интуиција (*Anschauung*), као неограничена, изворна активност претходи мишљењу.

„Сваком мишљењу и преставању у нама нужно претходи једна изворна активност која, зато што претходи сваком мишљењу утолико је као таква неодређена и неограничена. Тек након што се појави супротност она постаје ограничена и управо због тога одређена (мислећа) активност. Када би активност нашег духа изворно била ограничена (како то уображавају филозофи који све изводе из мишљења и представа) дух никада не би могао да се осети ограниченим. Он осећа своју ограниченост само уколико истовремено осећа и своју изворну неограниченост.“<sup>828</sup>

Такође интуиција је према Шелингу виши ступањ сазнања зато што се преко ње знање стиче непосредно, без посредовања појмова. Тако се она схвата као конкретнија и пунија од празне рефлексије. „Али за нас ништа није стварно, осим онога што нам је непосредно дато без посредовања појмова, без све свести слободе. Али ништа не стиже до нас непосредно него преко интуиције и зато је интуиција највиша у нашем сазнању.“<sup>829</sup> Конкретним, интуитивним путем се стварност исправније схвата него методама природних наука. Једино се помоћу интуиције могу обухватити оне супротности које постоје у сваком предмету и које разуму измичу. „Суштина интуиције, оно што интуицију чини интуицијом, је да су у њој сједињене апсолутно супротстављене делатности које се узајамно ограничавају. Или другачије изражено производ интуиције је нужно коначно које произлази из супротстављених међусобно ограничавајућих делатности.“<sup>830</sup> На другом месту Шелинг говори о једној вишој врсти знања (дакле, не о обичном знању), до кога се долази интуицијом: „знање чији објект није *независан* од њега; дакле *знање које је уједно продуцирање свог објекта* – зор који уопће слободно продуцира и у којему се оно што продуцира једно те исто с оним што је продуцирано.“<sup>831</sup>

<sup>827</sup> Novalis, *Fragmente (Aus den Studienheften)*, no. 1117, S. 375.

<sup>828</sup> Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, S. 306-307.

<sup>829</sup> Ibidem, S. 303.

<sup>830</sup> Ibidem, S. 311.

<sup>831</sup> F. W. J. Schelling, *Sistem transcendentalnog idealizma*, Naprijed, Zagreb, 1965, str. 39.

Слични моменти се уочавају и код Бадера који каже да је сазнање спајање оног који сазнаје и онога што се сазнаје. Сазнање је према њему улазак Бога или истине у човека.<sup>832</sup> Другим речима сазнање је увек са-знање, знање помоћу једне више, божанске моћи.<sup>833</sup> Из ирационалности долазе креативна снага и машта. Машта превазилази разум и ум просветитеља и води ка чудесном и невероватном. Поред интуиције, романтика ће још од првих дана инсистирати и на вишим истинама вере, о чему ће касније бити више речи. Тако на пример и Шелинг тврди да стварна филозофија не штети религији. Оно што он види као проблем је узурпација филозофије од стране просветитељства и „погрешне и површне културе шупљег и празног резоновања“ која унижава све што почива на идејама. У том смислу рационалистичам је за њега „идејна празнина“ и супротност филозофији.<sup>834</sup>

Што је ток Француске револуције више западао у теорор и насиље, романтичари су били све чвршћи у својој сумњи у моћ људског ума. Тако се и романтичари све више окрећу надрационалном, унутрашњем, вери и емоцијама.

Управо одавде, из наглашавања душе и човекових унутрашњих снага долази чувени романтичарски субјективизам и романтичарска чежња (*Sehnsucht*). Реч је о осећају за вредност и право свега јединственог, својственог и несамерљивог, посебног и квалитативног. Дакле, и овде се појављује различитост за коју смо већ рекли да је један од основних принципа романтичарске метафизике. Тако управо та јединственост и несамерљивост чине вредност појединца. Тај субјективизам се можда најбоље опажа код Шлајермахера у његовим *Монолозима*. Ту он јасно каже: „Не задовољава ме да посматрам човечанство у необразованој, сировој маси, која је изнутра потпуно једнака (...)“, а затим наставља „Тако ми је свануло оно што је сада моја највиша интуиција, постало ми је јасно да сваки човек на свој сопствени начин треба да представља човечанство, у сопственој мешавини својих

---

<sup>832</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 46.

<sup>833</sup> Тако Бадер Декартово *cogito ergo sum*, претвара у своје *cogitor, ergo cogito et sum*. Дакле, свако *cogito* мора као свог претходника имати *cogitora*, те је дакле и наша мисао заправо учешће у Божјој промисли. Тадић, *Традиција, легитимитет и револуција*, Завод за уџбенике, Службени гласник, Београд, 2007, стр. 99.

<sup>834</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, in: Otto Weiß (Hrsg.) *Werke, Auswahl in drei Bänden*, Band II, Fritz Eckardt, Verlag, Leipzig, 1907, S. 588.

елемената, тиме се оно открива на сваки могући начин (...)“<sup>835</sup> Човек је тако једино Божје дело које ужива „посебан облик и образовање“.<sup>836</sup> На тај начин Шлајермахер наглашава осећај за својственост појединачне егзистенције. Такође, да би се разумео смисао живота неопходно је схватити појам својствености. Ко тај смисао поседује у стању је да уважава туђу индивидуалност. Вера у ум, у нешто општеважеће што свуда на исти начин важи није довољна. Дакле, док је просветитељство инсистирало на ономе што је људима заједничко, односно на ономе у чему су људи једнаки, романтика инсистира на индивидуалном, особеном и својственом. Тако и Новалис говори о чулу за посебност. „Што се више наша чула изоштравају, то су способнији за разликовање индивидуума. Највише чуло била би највиша пријемчивост за својствену природу.“<sup>837</sup> Неопходно је доћи до убеђења да је сваки човек биће које је образовано на посебан начин и да управо из разлога ове особености су сваком упућени сасвим јединствени захтеви.<sup>838</sup> Човеку је дакле, као циљ постављено усавршавање његове посебности. Али ипак, реч је о циљу који стоји у бесконачности, будући да човек образовањем своје својствености никада не завршава. Није дакле реч о оправдању неспутаног субјективизма или егоизма, него о развоју оног најособенијег у сваком човеку, односно о идеји да човек треба да буде веран самоме себи.<sup>839</sup> У том смислу, код Ајхендорфа наилазимо на значајну критику нових метода васпитања, што се нарочито односи на Русоа.<sup>840</sup>

---

<sup>835</sup> Schleiermacher, *Monologen*, S. 30.

<sup>836</sup> Schleiermacher, *Monologen*, S. 31.

<sup>837</sup> Novalis, *Blüthenstaub*, no. 73, S. 126.

<sup>838</sup> Mehlis, *op. cit.*, S. 261.

<sup>839</sup> Леп пример овог романтичарског субјективизма налазимо у писму Клеменса Брентана својој сестри Бетини: „Моја душа је страствена плесачица, она поскакује околу у складу са унутрашњом музиком, коју само ја чујем, али не и остали. Сви вичу да бих требао да се смирим, Ти такође, али од жеље за плесом моја душа вас не чује, и када би се плес завршио било би свршено самном.“ При томе Клеменс каже да му је свеједно која људска судбина ће га задесити, него му је важно да остане свој. Clemens Brentano, „Individualismus und Universalismus“ in Jakob Vaha (Hrsg), *Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik*, Gustav Fischer Verlag, Jena, 1924, S. 503-504.

<sup>840</sup> „Сада је насупротив томе, гола природа требала слободно владати, сваки дечак требао је своју субјективну нарав или неваспитање (Art oder Unart) несметано образовати, истовремено васпитавајући се кроз игру, желели су се све сами Русоови Емили, а коначни циљ био је 'снажан човек'.“ Eichendorff, „Der Adel und die Revolution“, S. 189. На овом месту јасно се види колико је Ајхендорф удаљен од просветитељског идеала еманципације и колико стоји у традицији Мезера, Брандеса, Екартхаузена, па чак и Хердера (на кога се и сам позива) који су сви критиковали Базедова (Johann Bernhard Basedow) и његове „прогресивне“ методе у образовању.

На овом месту се дакле види разлика између просветитељског и романтичарског схватања индивидуалности. За романтичаре индивидуалитет значи јединственост и својственост сопственог бића, која се посебно исказује у љубави и фантазији. Индивидуалитет се међутим, истовремено схвата као циљ сопственог развоја и образовања. Развити своју индивидуалност значи развити своју личност. У том смислу треба правити разлику између романтичарског схватања индивидуалитета (Individualität) и индивидуе (Individuum) односно између личности (Persönlichkeit) и особе (Personen), као што треба водити рачуна и о разликовању заједнице (Gemeinschaft) и друштва (Gesellschaft). Као што примећује и Клуцхон, у мери у којој појмови индивидуа и друштво одређују просветитељство и спадају у вокабулар XVIII столећа, толико личност и заједница одговарају романтици. Индивидуалност XVIII столећа била је квантитативна, док романтика наглашава квалитативну индивидуалност.<sup>841</sup> Просветитељски индивидуализам наглашавао је оно што је свим људима заједничко (разум), а разлика међу људима била је само у колични, те је према томе био уско повезан са идејом једнакости и није случајно да је и једна од парола револуције била једнакост односно једнакоправност једнаких бића. У сваком случају, разлике међу људима су само у количини, али не и у квалитету. У том смислу, посебно се код Милера наглашава супротстављање просветитељском индивидуализму, за који сматра да човека своди на обичан број.<sup>842</sup> Романтика насупрот томе наглашава непоновљивост и квалитативну разлику сваке душе, сваке личности као целине.

Исто наглашавање индивидуалитета налазимо и код Шлегела у његовим *Идејама*. „Управо је индивидуалност (Individualität) оно изворно и вечно у човеку; персоналност (Personalität) није толико важна. Бавити се образовањем и развојем индивидуалности као највишим позивом био би божански егоизам.“<sup>843</sup> Индивидуалност је дакле оно највредније у човеку и оно вечно. На овом месту Шлегел разликује унутрашњу особеност (индивидуалност) од спољне особености

---

<sup>841</sup> Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 2-3, 5. Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 55-56. Слично разликовање налазимо и код Мајнекеа, који говори о „демократском“ и „аристократском“ индивидуализму. Friedrich Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, Verlag von R. Oldenbourg, Berlin München, 1928, S. 10.

<sup>842</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 389.

<sup>843</sup> Schlegel, *Ideen*, no. 60. S. 296. Као што примећује Хартман, „егоизам“ је у овом контексту неприкладна, па чак и опасна реч. Hartmann, *op. cit.*, S. 181.

коју назива персоналност, при чему наглашава да ова друга није толико важна. Оно одлучујуће, оно што нас стварно разликује од других не налази се толико у нашој спољашњости већ у нашој унутрашњости. У том смислу, романтика не жели да наглашава људску једнакост, него људску различитост. У *Разговору о поезији* Шлегел поново говори о развоју индивидуалности. На Шлајермахеровом трагу он такође каже да човек као такав није само човек, него истовремено стварно и истински може и треба да буде читаво човечанство.<sup>844</sup>

„Генерално гледано мора се до циља доћи помоћу већег броја путева. Свако иде својим сопственим и са веселим поуздањем, на најиндивидуалнији начин, јер нигде не важе права индивидуалности више него овде – само ако је она то што реч означава: недељиво јединство, жива унутрашња повезаност – где је наиме реч о најузвишенијем; позиција са које се не бих устручавао рећи да је аутентична вредност и врлина човека заправо његова оригиналност.“<sup>845</sup>

На другом месту Шлегел о човеку говори као о свету у малом. Што вишестраније развија своју посебност то више достиже бескрајну пуноћу.

Исти ток мисли се опажа и код Новалиса који говори о дубини људске душе, односно о повезаности између оностраности односно вечности и нашег унутрашњег духовног живота.

„Маштамо о путовањима кроз свемир – зар свемир није у нама? Дубину наших душа не познајемо. – Тајанствени пут иде према унутра. У нама, или нигде је вечност са својим световима, прошлост и будућност. Спољни свет је свет сенки, он баца своју сенку у царство светла. Сада нам се наиме изнутра чини тако мрачно, усамљено, безоблично, али како ћемо се само другачије осећати када ово замрачење престане и када се одмакне сенка.“<sup>846</sup>

Тако се у предаји унутрашњем животу осећа утицај Вајгела<sup>847</sup> и немачког мистицизма и пијетизма на Новалиса. Овде такође поново долази до изражаја романтичарско потенцирање везе између микро и макрокосмоса. Човек није дакле одвојен него је спојен са вишим поретком света у оквиру кога има своје посебно место. Као што примећује Клухон, овде није реч о зарањању у несвесно и о

---

<sup>844</sup> Schlegel, *Gespräch über die Poesie*, S. 339. Слично се понавља поново и у предавањима о трансценденталној филозофији. Friedrich Schlegel, *Transzendentalphilosophie*, S. 44.

<sup>845</sup> Ibidem, S. 362.

<sup>846</sup> Novalis, *Blüthenstaub*, no. 16, S. 114.

<sup>847</sup> Тако на пример Вајгел тврди да сазнање потиче од субјекта који сазнаје, а не из објекта који се сазнаје, као и да свет није нигде. Према: Коаре, *Немачки мистици, духовници и алхемичари XVI века*, стр. 123.



одустајању од личности, која би тиме постала само пасиван орган једног другог духа, него управо о највећем успону личности и њене креативне способности.<sup>848</sup> Тако Новалис говори о човековој способности да буде изван себе и буде натприродно биће. „Најпроизвољнија предрасуда је да је човеку ускраћена моћ да буде изван себе, да буде са свешћу с оне стране чула. Човек је у сваком тренутку способан да буде натприродно биће.“<sup>849</sup> Без ове способности човек, према Новалису, не би био човек него животиња. У том смислу за романичаре развој сопствене индивидуалности поставља се као задатак. Тако Новалис каже: „Највиши задатак образовања је да се докопа свог трансценденталног сопства, истовремено бити Ја његовог Ја. (...) Без довршеног саморазумевања никада нећемо моћи научити разумети друге.“<sup>850</sup>

Из овог романтичарског истицања посебности настаће и њихов аристократизам о чему ће касније бити више речи. Реч је такође о још једној важној тачки разлаза између романтике и просветитељства, јер као што учава Мелис, просветитељство је образовало „надоле“. Његове идеје требале су да буду схватљиве свима, помоћу „здравог разума“ који поседују сви људи. Романтика је образовала „нагоре“. Идеје романтике од почетка су биле пријемчиве само некима, односно морале су бити несхватљиве масама.<sup>851</sup> У основи романтика никада није гајила љубав према великим масама, према тривијалном и просечном. Она је увек била заинтересована за оно чудно, посебно и другачије.<sup>852</sup> Она је увек тежила вишем до у бесконачност.

---

<sup>848</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 43.

<sup>849</sup> Novalis, *Blüthenstaub*, no. 22, S. 115.

<sup>850</sup> *Ibidem*, no. 28, S. 117.

<sup>851</sup> Mehliis, *op. cit.*, S. 71.

<sup>852</sup> На овом месту потребно је и укратко рећи нешто више о романтичарском схватању образовања (*Bildung*). Као што смо видели, овај појам се среће и раније, на пример код Хердера и Гетеа, од којих га преузимају романтичари који га продубљују. Тако на пример Шлегел у *Идејама* каже да је образовање „највише добро и једино корисно“. При томе треба имати у виду да за романтичаре образовање не значи да човек усваја нешто што долази ван њега, него појам образовања садржи представу о развоју бића, као на пример у природи. Овакво схватање образовања преноси се и на област духа. Тако Новалис говори о „нагону за образовањем“ (*Bildungstrieb*). Такође, образовање се код романтичара не односи само на образовање ума, него на хармоничан развој свих човекових снага, склоности и способности. Као што смо већ видели, за Новалиса је циљ образовања спајање са трансценденталним Ја. У том смислу се и образовање никада не завршава. Тако схваћено образовање блиско је повезано са моралом, односно са религијском идејом спасења. Како пише Мелис, код романтичара образовање има дубоко и свето значење те је у том случају оно последња инстанца религије. Шлегел на пример каже: „Сада развој свих људских снага мора бити подчињен моралном закону и утолико га зовемо образовање. Образовање је циљ скупних активности које се

На овом месту пада у очи разлика између Кантовог и романтичарског схватања личности. За Канта је личност уско везана са његовим појмом дужности, односно моралне нужности. Човек је слободна и аутономна личност када се подвргава заповестима практичног ума. Оно вредно у се човеку односи према дужности, као посебно према општем. За Шлајермахера и романтичаре ствар стоји сасвим другачије. Они не желе да знају за етику категоричког императива и етику закона, једнако колико се противе и просветитељском еудемонизму.<sup>853</sup> Како пише Новалис, закони су потпуно противни моралу.<sup>854</sup> Кантова, односно Фихтеова разумска етика види човека као умну машину. Таква етика схвата се као ригорозна, формалистичка, хладна и јуристичка, те самим тим и слепа за љубав и осећања до којих је романтичарима толико стало. Да би етика дужности важила, мора се претпоставити да су сви људи, у суштинском смислу, међусобно једнаки, те да у њима мора постојати један у суштини исти дух, што је, како смо видели, романтичарима неприхватљиво. У том смислу они оптужују кантовску етику да заправо занемарује индивидуалност и јединствену вредност људске личности. Чак се и Фихтеово „ја“ схвата као сувише уопштено и само као „објективна свест“ уопште.<sup>855</sup> Код романтичара личност се не везује за дужност и оно опште, него за посебно и особено. Тако дакле отпада и Кантова „универзалистичка“ етика дужности и на њено место долази романтичарска „индивидуална етика“. У средишту романтичарске етике стоји доживљај својствености и индивидуалности, несамерљиве вредности сваке личности, одакле потиче и захтев за образовањем, да човек, како каже Шлајермахер, увек буде више оно што јесте. „Да све више будем оно, што јесам, то ми је једина воља; свака радња је посебни развитак те једне воље.“<sup>856</sup>

---

односе на морални закон.“ Или на другом месту: „Твој циљ је уметност и наука, твој живот, љубав и образовање. И да не знаш, на путу си ка религији. Спознај то, и сигурно је да ћеш достићи циљ.“ Веза између образовања и религије видљива је и када каже: „Образовање, које није усмерено на спасење, то јест, на посматрање божанства и уједињење са истим, могло би се назвати само природном игром снага, ни у ком случају етичким образовањем.“ Schlegel, *Ideen*, no. 37. S. 292, no. 111, S. 301. Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 99, 169. Mehlis, *op. cit.*, S. 161.

<sup>853</sup> Према Валцелу „превредновање свих вредности“ које романтика спроводи на пољу етике, много је живље и бучније од онога на пољу филозофије природе или естетике, тако да ту на све стране севају ћушке. „Сада се ради о том, да се 'економи морала' извргну руглу. Романтика се бори против 'филистара'.“ Walzel, *Njemačka romantika*, str. 77.

<sup>854</sup> Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts (aus den Schlegel-Tieckischen Ausgaben)*, no. 322, S. 282.

<sup>855</sup> Kluckhohn, *Die deutsche Romantik*, S. 138.

<sup>856</sup> Schleiermacher, *Monologen*, S. 69.

Појединцу припадају посебни задаци које он задовољава кроз своју својственост, односно развијајући своје посебности и сопствене снаге. Свако има своје индивидуално треба (Sollen). Морални задатак, који се састоји у усавршавању појединца, може се изразити у форми обавезе, али се та обавеза не може поопштити.<sup>857</sup> Само оно што истиче из самог „ја“, из најунутрашњијих нагона може ме повезати са другим људима. „Свако осећа како ова непрекидна страст унутар човека жели да нагласи своју својственост, себе, своје погледе, свој начин, свој ток, свој читави животни облик жели да истакне, – у сталном деловању и реаговању на слична настојања свих других помаже само стварање живог поретка.“<sup>858</sup> Према томе, где је просветитељство говорило о апстрактном човеку уопште, романтика инсистира на особености и својственисти сваке групе и сваког човека понаособ. Тако на пример Шлајермахер замера дотадашњој етици да се сувише сконцентрисала на апстрактна правила, „почињала и завршавала се са требањем“ и да је занемарила човекову индивидуалност. Она је нашла ван Земље тачку коју само математичар може тражити и желети и зато је изгубила Земљу.<sup>859</sup> На истом трагу је и Шлегел када каже да нема универзалног одређења човека, јер сваки човек има сопствени идеал, а тежња ка том идеалу чини га моралним. Супротна универзална теорија била би формална и у погледу моралности не би људе одвела даље.<sup>860</sup> По њему је Кантова етика универзалистичка, док се његова сопствена базира на индивидуалности и оригиналности. Романтичарској моралности више нису потребне чврсте норме и обавезе. Према романтичарима, човек има једно више одређење, једно позвање које треба да испуни, што је важније од сваке „обавезе“. Шлајермахерова „органска обичајност“ подразумева да свако слуша глас који му се обраћа из његове најдубље бити, односно да следи закон који је свакој особи дат, природном нуждом. Према Клуцхону, романтика је настојала да превлада дуализам између бића и требања, обавезе и склоности.<sup>861</sup>

---

<sup>857</sup> Hartmann, *op. cit.*, S. 220.

<sup>858</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 94.

<sup>859</sup> Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 7.

<sup>860</sup> Schlegel, *Transzendentalphilosophie*, S. 44.

<sup>861</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 59.

Тако Новалис у једном писму спомиње Шлегелово „ретко одређење“ које наравно долази од Бога.<sup>862</sup> У вези са етиком требања Шлегел у *Идејама* каже: „Дужност кантоваца се према заповести части, гласу позива и Божанству у нама односи као сасушена биљка према свежем цвету на живом стаблу.“<sup>863</sup> Уместо тога за њега је „право буђење моралности“ „опозиција позитивном законодавству и конвенционалној правичности, безгранична раздражљивост душе.“<sup>864</sup> Није дакле чудо да руља истински моралне људе држи за злочинце и неморалне. Он остаје на истом трагу и касније када на другом месту каже: „Човек треба да настоји да буде он сам.“<sup>865</sup> Или: „Живи се само уколико се живи по својим идејама. Принципи су само средства, позив је сврха по себи.“<sup>866</sup> Посебно је занимљиво Шлегелово позивање на част (која за њега заједно са образовањем представља основне појмове морала)<sup>867</sup> које проналазимо и код његовог брата Аугуста Вилхелма. Фридрих и касније, у предавањима из Келна, каже да је кривично право некомплетно када је част у питању, те да се част треба штитити као и имовина, а зато што је част много више добро него имовина и казне за њену повреду морају бити много строжије.<sup>868</sup>

Тако романтичари одбацују сваки покушај да се морално законодавство заснује на уму. Сви рационалистички, као и емпиријско-материјалистички морални системи су за Шлегела потпуно теоријски и према томе у стварном животу неупотребљиви.<sup>869</sup> Морални закон је осећај. „Практично морални човек може у сваком случају често морал боље препознати, него филозоф који још увек није морално образован.“<sup>870</sup> Врлина се, дакле, према Шлегелу, не може научити. Тако Шлегел говори о „инстинкту моралне величине који називамо душевност“<sup>871</sup>. О моралу као савести, моралном осећају, односно моралном инстинкту говори и Новалис када пише да свакој врлини одговара специфична невиност, а невиност је

---

<sup>862</sup> Novalis, „Hardenberg an Friedrich Schlegel (20. 8. 1793)“ in: Helmut Schanze (Hrsg.) *Die andere Romantik. Eine Dokumentation*, S. 23.

<sup>863</sup> Schlegel, *Ideen*, no. 39. S. 293.

<sup>864</sup> Schlegel, *Athenäumsfragmente*, no. 425. S. 281.

<sup>865</sup> Schlegel, *Transzendentalphilosophie*, S. 47.

<sup>866</sup> Schlegel, *Ideen*, no. 82. S. 298.

<sup>867</sup> „Само част даје човеку моралност.“ Schlegel, *Transzendentalphilosophie*, S. 48-49.

<sup>868</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 135.

<sup>869</sup> *Ibidem*, S. 76.

<sup>870</sup> *Ibidem*, S. 78.

<sup>871</sup> Schlegel, *Athenäumsfragmente*, no. 339. S. 262.

„морални инстинкт“. „Врлина је проза, невиност поезија.“<sup>872</sup> Другим речима, поново се наглашава да моралност није ствар спољашњег закона, него човековог унутрашњег осећаја или вере. Тај унутрашњи морални осећај односно савест је оно што повезује овај свет са вишим световима. Може се рећи да романтика савест схвата као Божји глас у човеку или, како Шлегел каже, један од четири начина на који се човеку Бог објављује је преко савести, те је тако савест извор више, божанске истине.<sup>873</sup> Дакле, при деловању водиљу треба тражити у себи. У том смислу романтичарска етика је субјективистичка. На другом месту, Шлегел указује да је моралност нешто апсолутно опште, те да се у том смислу може рећи да сви врли људи треба да буду једнаки и да све различитости потичу од мана.<sup>874</sup> Али, Шлегел се затим поново окреће људској својствениости. „Одатле не следи да својственост противречи моралности и да морални човек треба да поништи све особено.“<sup>875</sup> Циљ је развој разноликости и пуноће у јединству.

На овом месту је важно нагласити да колико год романтичари наглашавали индивидуалност и људску особеност они нису порицали правну сферу, односно сферу општости.

„Морални закон само наводи границе у којима се особеност мора развијати, он је негативан, особеност позитивна. Она је оно, што у последњој фази развоја света – када се морални закон као непотребан укине – човеку преостаје. Сваки човек је свет у малом; што он многостраније развија своју особеност у вишем смислу, то се више сврха света, бескрајна пуноћа достиже.“<sup>876</sup>

Мало затим Шлегел каже да човек мора бити веран Богу, а то се не може ако није веран самоме себи. Тако он говори о правој индивидуалности која се под образовањем моралног закона развија у највећу лепоту и која представља циљ бескрајног светског Ја (Welt-Ich).<sup>877</sup> На истом трагу је и Милер када каже да сврха људског живота није његова срећа, него је човек самом себи циљ.

„Исто тако се често питало о одређењу човека. Човек се осећао нецеловито, болесно и половишно. Одговарано је: ’човек постоји ради његове среће’; – ’не, ради његове врлине’, казао је други; ’због његовог усавршавања’, рекао је трећи. Сасвим добро! Када би само осетили да свака од ових сврха

<sup>872</sup> Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts (aus den Schlegel-Tieckischen Ausgaben)*, no. 326, S. 283.

<sup>873</sup> Schlegel, *Philosophie des Lebens*, S. 46-47.

<sup>874</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 99.

<sup>875</sup> Ibidem, S. 99.

<sup>876</sup> Ibidem, S. 100.

<sup>877</sup> Ibidem, S. 16.

увек враћа човеку, да стално остају усмерене на његову врлину, његову срећу, његово усавршавање, а да он на крају није ништа појединачно, него своја сопствена сврха.<sup>878</sup>

На овом месту се поново уочава романтичарско схватање човека као бескрајно компликованог биће које се не може свести под једноставне формуле.

Тако из романтичарске посебности произлази и њихово схватање слободe која се схвата као слободан развој сопствене индивидуалности. Свако у себи носи свој свет и своје одређење, своју меру и своју истину. „Слобода се не треба повредити јер је она нешто свето, прво, изворно, божанско, дах бескрајне праснаге, божанске природе.“<sup>879</sup> Још једном је потребно нагласити да иза оваквог става романтичара не стоји слепи егоистички индивидуализам (радићу што ми се ради) или хедонизмом, него управо „живи осећај за јединствену вредност сваког људског индивидуалитета, за једниственост и непоновљивост тренутка, дакле читавог људског живота.“<sup>880</sup> Романтика захтева ограничење сопствене самовоље из љубави. Као што каже Берлин романтичари су тражили посвећеност неком идеалу изнад себе, и као такви били су идеалисти (не у филозофском, него у обичном смислу речи).<sup>881</sup> Овај високи идеализам, саможртвовање нешто више хвали и Милер на Мојсијевом примеру.<sup>882</sup> Тако се код Клајста налази једно карактеристичко место где он каже да су највећа људска добра: „Бог, отаџбина, цар, слобода, љубав и оданост, лепота, наука и уметност“.<sup>883</sup> Такође, онај ко делује према „једном вишем позиву“, односно онај ко делују према једном вишем задатку не делује због своје „среће“. Тиме се романтика поново обара на филистре и просветитељски свет, за који сматра да је слеп за лепоту живота и његову динамику. Филистри не познају живот и посматрају га са сигурне удаљености. Он тражи само сопствену срећу и удобност. Насупрот томе Хелдерлин је певао да је спас тамо где је опасност, односно да је срећа само млака вода на језику. Милер тврди нешто слично. Човек упознаје своје срце кроз патњу и несрећу, а тако исто и народи упознају сами себе кроз тешкоће и олује. „Срећа чини размаженим,

---

<sup>878</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 34.

<sup>879</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 109.

<sup>880</sup> Hartmann, *op. cit.*, S. 161.

<sup>881</sup> Берлин, *Корени романтизма*, стр. 24.

<sup>882</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 136-137.

<sup>883</sup> Heinrich von Kleist, „Katechismus der Deutschen, abgefast nach dem Spanischen, zum Gebrauch für Kinder und Alte“, S. 241.

успављује и изолује људе као и народе; насупрот томе несрећа држи будним, провоцира, образује и уздиже.<sup>884</sup> Исто се односи и на мир. Скривене врлине и невидљива лепота долазе до изражаја само у време ратова. Као и остали романтичари и Милер је волео је борбу и дијалектику, па је и његова филозофија била филозофија борбе и динамике.<sup>885</sup> Штавише, за њега је борба била основни елемент и покретач живота. Тако на трагу онога што су научили од Фихтеа, из овог динамизма романтике потиче дакле и њено схватање човека као делатног, активног односно борбеног бића. Ако се живот састоји у супротностима, онда се живот доказује само у борби и супротстављању другом животу.<sup>886</sup> За романтичаре је живети значило делати, а само се деловањем може изразити сопствена природа. О романтичарском отклону од егоизма и хедонизма, биће више речи при њиховом разматрању заједнице. На овом месту важно је подвући романтичарско одбијање еудемонистичке доктрине просветитељства.

На темељу романтичарског схватања индивидуалности и наглашавања фантазије и осећања те човекове стваралачке природе, почива и њихово наглашавање уметности и уметничко-креативне стране у човеку. Према Шлајермахеру својствена тенденција уметности је „одражавање индивидуалности у објективном.“<sup>887</sup> Шелинг пише: „Оно бесконачно, пак приказано као коначно јест љепота. Основни карактер сваког уметничког дјела, који обухваћа у себи оба претходна, јест, дакле, љепота, а без љепоте није ниједно умјетничко дело.“<sup>888</sup> Другим речима, уметност је израз најдубљег личног доживљаја и у томе је њена повезаност са бесконачним, односно са Богом. Као што је читав свемир божанско уметничко дело, тако је и свако право уметничко дело настало из истог извора. Уметност се високо цени зато што представља начин изражавања индивидуалитета уметника, односно може се рећи да као и код Хамана Бог говори кроз уметника. Шелинг, на пример, назива уметнички геније „божанским у човеку“. Иза сваког дела стоји дакле личност његовог ствараоца. Тако Шлегел

---

<sup>884</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 9 Није дакле чудо што насупрот просветитељском идеалу среће поједини немачки романтичари истичу песимистичну идеју светског бола (Weltschmerz).

<sup>885</sup> Ваха, „Adam Müller und die deutsche Romantik“, S. 133.

<sup>886</sup> Према томе, не треба да нас чуди чињеница да су се многи романтичари активно укључили у борбу против Наполеона. Није, дакле, само реч о патриотској дужности него и о потврђивању основног романтичарског става према животу.

<sup>887</sup> Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 9.

<sup>888</sup> Schelling, *Sistem transcendentalnog idealizma*, str. 265.

каже да је „најбоље у најбољем роману ништа друго до мање или више скривена самоисповест аутора, принос његовог искуства, квинтасенција његове посебности.“<sup>889</sup> Самим тим и уметници су нешто више од обичних људи, нека врста духовне аристократије, или како каже Новалис „Уметник стоји на људима као статуа на пиједесталу.“<sup>890</sup> Међутим, за романтичаре уметничко дело није само израз индивидуалитета ствараоца, него је и само индивидуалитет. „Певати је стварати. Све песме морају бити живе индивидуе.“<sup>891</sup> Другим речима, свако уметничко дело треба да буде самостална, жива, органска целина, која ће водити свој живот. С тим у вези Шлегел каже: „Дела, чији идеал нема за уметника исто толико живе реалности, и тако рећи, личности колико их имају љубавница или пријатељ, боље да остану ненаписана. Уметничка дела барем, она сигурно неће бити.“<sup>892</sup> Према томе, и смисао за уметност може имати само неко ко је развио сопствену индивидуалност. Тако је код романтичара сада нагласак на слушању свог унутрашњег гласа, а не на правилима и нормама као што је инистирало просветитељство. У основи ове супротности не лежи дакле ништа друго него супротност између романтичарског персонализма и просветитељског индивидуализма, односно разлика између механичке парадигме XVIII столећа и органске парадигме романтике.

На романтичарском осећају за индивидуалност и из истог корена из кога настаје и чежња за бескрајним, долази и романтичарска иронија о којој је већ било речи. Као што Шлегел каже она настаје из споја супротности, спаја шалу и највећу озбиљности, чисто простодушног и дубоко прикривеног. Иронија у себи носи ону романтичарску тежњу ка синтези, универзалности и вишем јединству.

„Она настаје из повезивања животног смисла за уметност за научним духом из обједињавања испуњене филозофије природе, испуњене филозофије уметности. Она садржи и буди у нама осећај неразрешеног сукоба безусловног и условног, осећај немогућности и нужности потпуног саопштавања. Она је најслободнија од свих лиценци, јер се њоме уздиже изнад себе самог; јер она је ипак најзаконитија, јер је безусловно нужна.“<sup>893</sup>

---

<sup>889</sup> Schlegel, *Gespräch über die Poesie*, S. 374.

<sup>890</sup> Novalis, *Fragmente (Nachlass von Bülow)*, no. 18, S. 9.

<sup>891</sup> Ibidem, no. 20, S. 9.

<sup>892</sup> Schlegel, *Athenäumsfragmente*, no. 117. S. 221.

<sup>893</sup> Friedrich Schlegel, *Lyceumsfragmente* in: Jakob Minor (Hrsg.) *Friedrich Schlegel 1794-1802, seine prosaischen Jugendschriften*, Band 2, Verlag von Carl Konegen, Wien, 1882, no. 108, S. 198.



Ово уздизање изнад самог себе подвлачи и Новалис када пише да се племство људског ја састоји у томе што се може уздићи изнад самог себе.<sup>894</sup> Дакле, за романтичаре иронија је са једне стране привилегија само неких јер једноставно постоје људи којима је она страна и који је немају<sup>895</sup>, односно који нису у стању да се уздигну изнад свога Ја, а са друге стране аналогна потражи за бесконачним и апсолутним, тежњи за уздизањем изнад себе и спајањем супротности, што је чини општељудском карактеристиком. У том смислу иронија представља свест о нужности супротности, о супротстављености коначног и бесконачног. Такође, у иронији се претпоставља осећај за бесконачно, јер она и није ништа друго него свест о коначности и ограничениости сваког људског дела када се упореди са бескрајним и неограниченим. Тако се у иронији све коначно релативизује или чак демантује када се упореди са оним бесконачним. Другим речима, иронија нас упућује на прекомпликованост света у коме сваки коначан израз значи редукцију и поједностављење те комплексности. Као што смо већ истакли, романтичарска иронија представља подсмевање обезбоженој и обездуховљеној, рационалистичкој лакомислености. На тај начин људски дух постаје свестан своје недовољности и своје немогућности да обухвати бесконачно. Она нема дакле за циљ да профанише. Као што примећује Зафрански, романтичарска иронија не повлачи наниже, него навише.<sup>896</sup> У том смислу она у себи носи нешто аристократско.

За Шлеглову иронију Новалис каже: „Оно што Шлегел тако оштро означава као иронију је, по моме мишљењу, ништа друго него последица, обележје праве разборитости, стварне присутности духа. Шлегелова иронија је, чини ми се, прави хумор. Једној идеји је потребније више имена.“<sup>897</sup> У том смислу и у романтичарској иронији избија на видело стална тежња за вечитим постајањем, жеља да се кроз стално помирење супротности, које се увек обнавља и из кога увек поново избијају нове супротности, што је могуће више приближи бескрајном и неограниченом, уз свест да се крајњи циљ у овом животу не може остварити.

---

<sup>894</sup> Novalis, *Fragmente (Nachlass von Bülow)*, no. 505, S. 112.

<sup>895</sup> Тако се и на примеру романтичарске ироније уочава њихов аристократизам. Романтичар се иронијом служи да би се издигао изнад светине, оних који се грчевито држе за оно опште и обично, јер им недостаје осећај за необично и неизрециво.

<sup>896</sup> Safranski, *op. cit.*, S. 228.

<sup>897</sup> Novalis, *Blüthenstaub*, no. 29, S. 118.

Романтика која свуда види поларности налази их и у човеку и његовој души.<sup>898</sup>

Тако Шлајермахер пише:

„Свака људска душа – ка томе нас води њено пролазно деловање као и унутрашња особеност њеног постојање – је само производ два супротстављена нагона. Један је настојање да ка себи привуче све што је окружује, да испреплеће са својим сопственим животом, и где је то могуће да усиса у своје најунутрашњије биће. Друго је чежња да своје сопствено унутрашње сопство све више прошири из себе, да у све продре, да свима о томе саопшти и да се само никада не исцрпи. Један је управљен према уживању, он тежи ка појединачним стварима које се савијају према њему, он је нахраћен чим једно од тога може да досегне и делује само механички, увек на оно следеће. Други презире уживање и иде за увек растућом и вишом активношћу; он превиђа појединачне ствари и појаве, управо зато што продире кроз њих и посвуда налази само снаге и суштине о које се ломи његова снага; он жели свуда да продре, све да испуни умом и слободом и тако у бесконачност и тражи и ствара свуда слободу и повезаност, моћ и закон, право и пристојност.“<sup>899</sup>

И као што у телесном свету једна сила не иде без друге, тако је и у свету духа. Сваки човек у себи на посебан начин спаја ове две силе. За Шлајермахером иде и Шлегел који каже: „Иако изворно земаљски елемент располаже са само два основна нагона, нагон за *самоодржањем* и нагон за *издвајањем, индивидуалитетом и развијањем*, тако се може доцније, када се земаљски елемент већ развио, образовати још један виши: *нагон за повратком у слободан свет, чежња за изгубљеном слободом*.“<sup>900</sup> Овај виши нагон стоји у суротности са изворним нагоном сопства (Selbstheit). Тај виши нагон није ништа друго него чежња за вишим, непролазним, божанским, бесконачним и жеља за саморастварањем у вишем елементу. Та чежња се не да задовољити ничим одређеним и ничим датим, него увек тражи безгранично. Без те чежње романтика уопште не може постојати. Реч је дакле о свести о бесконачном односно осећају узвишености који се не може објаснити и који представља оно што човека одваја од животиње.<sup>901</sup> Човек је дакле истовремено становник и оностраног и ононостраног света. Смисао човековог живота се испуњава бескрајним стремљењем да се достигне бесконачно. Код Новалиса се као симбол те тежње за бесконачним појављује плави цвет за којим трага Хајнрих. Дакле, могло би се рећи да је реч о

<sup>898</sup> Већ смо поменули романтичарску распетост између очајања и одушевљења, скепсе и мистике о којој су писали Тик, Ајхендорф и Шпан.

<sup>899</sup> Schleiermacher, *Über die Religion*, S. 6-7.

<sup>900</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 4.

<sup>901</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 18. Schlegel, *Transzendentalphilosophie*, S. 7.

тежњи за обожењем, тежњи да се буде једно са Богом. За овај „осећај узвишености“ романтичари су користили и друге термине, „одушевљење“, „жеђ за вечним“, „тежња за идеалним“, „носталгија“ али најрадије „чежња“ односно „чежња за бескрајним“.<sup>902</sup> На њега упућујуће Новалис, када, користећи се Фихтеовом терминологијом, каже: „Највећи задатак образовања је, докопати се свога трансценденталног себе, истовремено би Ја њеног Ја.“<sup>903</sup> Фридрих Шлегел каже да из те свести о бесконачности настаје свака филозофије, као и да нешто више од осећаја за бесконачност не постоји у човеку.<sup>904</sup> С тим у вези Шлегел додаје да се чежња за бескрајним треба развити у свим људима.<sup>905</sup> Веза између човека и бескраја, односно човекова чежња да се врати и уклопи у вечном и бескрајном честа је тема и у романтичарском сликарству на пример код Каспара Давида Фридриха на његовим сликама *Путник над морем магле* и *Издак месеца на мору*. Како Рунге пише: „Унутрашња ватрена чежња је врело, из којег настаје сва моја снага, све што стварам.“<sup>906</sup> Дакле, ова чежња за романтичаре није само основа филозофије, него и уметности, а за Шлајермахера и корен религије. Ту је поново реч о чежњи за бескрајним, за апсолутним, за Богом.

„Са великом побожношћу могу посматрати чежњу младих духова за чудесним и натприродним. Већ при коначном и одређеном они траже нешто друго што му могу супротставити; на све стране посежу за оним што превазилази чулне појаве и њихове законе; и ма колико много њихова чула била испуњена земаљским предметима, увек изгледа као да осим ових имају и друге који би без хране морали нестати. То је прво буђење религије.“<sup>907</sup>

Самим тим, код Шлајермахера и осталих романтичара, човек је биће способно за религију, а та способност се нужно мора развити у свакоме само ако није насилно запречена и затворена, о чему ће касније бити више речи.

Повезаност између оностраности и ононостраности подразумева и да смрт не може бити крај. У том смислу Новалис каже: „Живот је почетак смрти. Живот је ту због смрти. Смрт је истовремено крај и почетак, растанак и самоспајање

---

<sup>902</sup> Овде се поново уочава дубока подела између романтике и просвећености. Полазећи од схватања света као коначне и затворене целине, просветитељство не може да схвати нешто као што је романтичарска тежња за бескрајним.

<sup>903</sup> Novalis, *Blüthenstaub*, no. 28, S. 117.

<sup>904</sup> Schlegel, *Transzendentalphilosophie*, S. 7.

<sup>905</sup> *Ibidem*, S. 11.

<sup>906</sup> Гете, Рунге, Тик, „Одломци“ у: Зоран Глушчевић, *op. cit.*, стр. 95.

<sup>907</sup> Schleiermacher, *Über die Religion*, S. 145.

(Selbstverbindung) истовремено<sup>908</sup>. До тог схватања Новалис ће доћи на гробу своје веренице, а то ће значити и нови поглед на Христову жртву и хришћанство уопште. Од тада је и смрт за њега постала нека врста самопобедице или самопреваладавања после које настаје нови живот, односно нека врста преласка у нови облик постојања у коме дух постаје слободан. Слично сматра и Шлегел када каже да се само усред смрти пали муња вечног живота.<sup>909</sup> Тако су, као што примећује Клуцхон, код Новалиса живот и смрт постали релативни појмови. Заправо, у складу са романтичарским учењем о спајању и синтези и живот и смрт постају једно, што посебно долази до изражаја код Брентана.<sup>910</sup>

За романтичаре се може рећи не само да су уочили овај сукоб сила који се одвија у човековој души, него су га и сами доживели дубоко у себи. Та борба између настојања да се све привуче и усиса у себе и нагона за вишим, нагона за самоодржањем и чежње за саморастварањем у бесконачном, скепсе и одушевљења, између субјективности и објективности, тренутног и вечног, новог и старог, појединца и његове слободе и духа народа и заједнице можда најбоље долази до изражаја код Гереса. Он је вероватно од свих романтичара ту борбу најдубље проживео. У младости револуционар, који се релативно брзо одрекао револуције, никада није у себи потпуно угушио пламен слободе и пркоса. Са друге стране, у њему је деловао и снажан осећај припадности нечем вишем, заједници, народу, и религији.<sup>911</sup> У том смислу он је у себи сједињавао супротности које су се у њему или смењивале или заједно опстајале: просветитељ и романтичар, космополита и патриота, конзервативац и револуционар, републиканац и монархиста, народни трибун и човек цркве, хришћанин и пантеиста, католик и гностик, мистик и митолог.<sup>912</sup>

До сада смо видели да истицање сопственог Ја и урањање у себе представља кључне моменте романтике. Као што је у својој критици Шмитовог *Политичког*

---

<sup>908</sup> Novalis, *Blüthenstaub*, no. 14, S. 113.

<sup>909</sup> Schlegel, *Ideen*, no. 131. S. 303.

<sup>910</sup> Живот и смрт су једно. Да би се могло живети мора се вечно умирати, да би се могло умрети мора се вечно живети. Поглед на живот као супротност смрти је врло ограничен поглед. Према: Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 51.

<sup>911</sup> Linden, *op. cit.*, S. 265.

<sup>912</sup> Dieter J. Weiß, „Joseph von Görres (1776-1848)“ in: Bernd Heidenreich (Hgs.) *Politische Theorien des 19. Jahrhunderts, I Konservatismus*, Hessische Landszentrale für politische Bildung, Wiesbadens, 1999, S. 147.

романтизма приметио Белов, није спорно да је субјективизам представљао карактеристику романтике. Међутим, спорна је мера. Она никада (па чак ни у почетку) није била покрет чистог и неспутаног субјективизма, нити се он јавио у тој мери и на тај начин да би деловао као разарајући елемент. Према Белову резултат романтичарског покрета је у већој мери вера у опште силе, прихватање универзализма и трансперсонализма.<sup>913</sup> Дакле, према романтичарима, колико год је у човеку присутна потреба за наглашавањем сопствене субјективности, сопствене индивидуалности, посебности и своје људске креативности, исто толико у човеку постоји снажана жеља за поништавањем сопствене коначности у бесконачном, снажна потреба за припадањем некој вишој целини – држави, народу, цркви. И обрнуто. Иста романтика која је учила о зависности појединца од народног духа и од заједнице, посматрала је појединца као индивидуум и открила личност као индивидуалитет.<sup>914</sup> Ове две тежње које постоје у човеку су, према романтичарима, неодвојиве једна од друге. Како истиче Белов, баш зато што се наглашавала значај заједнице, схватајући је као нешто духовно, романтика је била у стању да дође до сазнања о индивидуалитету. Као што смо већ истакли, човек је за романтичаре зависан од наиндивидуалних сила, и на безборј необјашњивих начина повезан са целином.

Овакво схватање долази до изражаја код Новалиса који у есеју *Хришћанство или Европа*, радост послушности и осећај слободе, приврженост старом односно повесном и тежњу ка новом и жељу за проширењем круга сопствене делатности сматра двема непорецивим силама у човековим грудима.<sup>915</sup> Дакле, са једне стране је тежња за истицањем сопствене личности, а са друге тежња за потчињавањем једној вишој целини и укапањем у један виши поредак. Иста два нагона препознаје и Ајхендорф, када говори о сукобу „два моћна елемента“: „живог нагона слободе, са једне стране, на коме почива покрет, част и индивидуалност нације и са друге стране дубоког природног осећаја домовинске привржености, оданости и послушности (...) Обе изворне снаге условљавају једна другу, као

---

<sup>913</sup> Below, „Zum Streit um die Deutung der Romantik“, S. 142. Ако је за Белова спорна мера, за Манхајма је споран и квалитет. Тако он каже да је субјективизам романтичара био „другачији“ од субјективизма просветитеља. Карл Манхајм, *Конзервативно мишљење у: Душан Маринковић* (ур.) *Карл Манхајм 1893-1947*, Mediterran Press, 2010, стр. 71.

<sup>914</sup> Below, *Die Entstehung der Soziologie*, S. 3.

<sup>915</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, S. 42-43.

право и обавеза, могу се назвати центригугалном и центрипеталном силом политичког универзума.“<sup>916</sup> Како ће приметити Милер у једном од својих каснијих списа, човек не тежи само једностраном поседовању, које користи само њему, него он жели да поседује како би слободније и оданије служио и радио.<sup>917</sup> Другим речима, човек је увек део вишег организма, и може се разумети само из перспективе своје припадности тој вишој целини. Управо је тај спој субјективности и осећаја за целину оно што карактерише романтичарско схватање човека, али истовремено ово представља и камен спотицања за велики број истраживача, о чему је било речи на почетку овог поглавља. Оба ова момента, и субјективизам и тежња ка припадањем целини, односно жеља за утапањем у нешто више, присутни су у романтици од првог дана. Високо вредновање личности и тенденција ка заједници су у оквиру романтике дубоко повезани. Зато, као што примећује Клухон, о развоју у оквиру романтике може бити речи само утолико што је тежња ка заједници касније снажније наглашавана него на почетку, односно по среди је само промена акцента.<sup>918</sup> Колико је романтика желела да помири све поларитете, толико је настојала и да превлада дуализам између личности, односно индивидуалности, субјективности, посебности и заједнице односно целине.

Романтичарско истицање индивидуалности и особености од самог почетка везано је са њиховим антииндивидуализмом. Када су романтичари наглашавали људску посебност и индивидуалност, то, као што смо нагласили, није била квантитативна индивидуалност просветитеља, него квалитативна (Клухон), односно аристократска (Мајнеке) индивидуалност. Истовремено, паралелно са истицањем квалитативне индивидуалности, романтичари су наглашавали и значај заједнице. Узме ли се у обзир да се развој модерности од краја средњег века, преко ренесансе и реформације одликује све јачим и снажнијим растом

---

<sup>916</sup> Eichendorff, „Preußen und die Konstitutionen“, S. 616-617.

<sup>917</sup> Müller, *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften und der Staatswirtschaft insbesondere*, S. 239.

<sup>918</sup> Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 2. Слично сматра и Белов када каже да је у његово време изгледа постала мода да се Шлегел унижава као неко код кога се читав духовни живот раствара у субјективизму и иронији, при чему се превиђа да је баш он открио повесни свет и пробудио осећај за повесност, односно када каже да романтика није била покрет чистог субјективизма који је тек у каснијој фази прихватио постојање објективних сила. Below, „Zum Streit um die Deutung der Romantik“, S. 140-141, 142; Below, *Die Entstehung der Soziologie*, S. 6.

индивидуализма, те да ова традиција свој врхунац достиже у просветитељству, онда се са правом може тврдити да је романтика заиста била покрет који је супротстављен не само просветитељству, него и целокупном развоју модерности још од ренесансе. Заправо, атомизација и „изолација индивидуе“ је главна оптужба коју романтика упућује просветитељству, али и читавом модерном добу.

Ипак, нужно се поставља питање нису ли романтичарско истицање индивидуалности и њихова тежња за заједницом супротстављене? Могу ли се ове две тенденције измирити и ако могу како? Ако свако жели да наглашава своју особеност и да се развија на себи својствен начин, није ли за очекивати да ће га то неминовно довести у конфликт са заједницом? Ипак, романтичари су веровали да су успели да на задовољавајући начин реше ову загонетку.

Као што је речено, међу романтичарима увек је постојала чежња за нечим вишим, за изласком из свога „Ја“, превладавањем граница сопствене личности и изласком из себе, тежња за бесконачним и једна чежња која се никада не може у потпуности задовољити. Како пише Клукхон, реч је о самоотварању, самоизливању односно о жељи за оплођењем.<sup>919</sup> Романтичари који су заинтересовани за тајну стварања виде да у том смислу човек никада сам себи не може бити довољан. Као што смо видели, из њихове филозофије природе излази да стварање настаје из сједињавања супротности које затим образују једно више треће. Захваљујући свом схватању природе романтика у свом субјективизму заправо никада није ни могла отићи у индивидуализам или атомизам. Тиме што се човек схвата као део универзума, он се упркос свом субјективизму никада неће посматрати као изолован него увек као дело целине и члан космичке заједнице, те самим тим се човек и у држави и друштву не појављује као изолован и самодовољан, него као део уклопљен у живот заједнице. Само преко заједнице, а то ће рећи народа, повести, државе, цркве човек долази у додир са бескрајним. Другим речима, човек никада није самодовољан, него му је као допуна потребна заједница других људи. Та допуна није ништа друго неко жудња да се оплоди и да се буде оплођен. Само у једном таквом међудејству са другима човеково биће

---

<sup>919</sup> Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 12.

долази до испуњења.<sup>920</sup> Другим речима, личност је могућа само у заједници. Тако је романтичарски осећај за заједницу неодвојив од њиховог субјективизма и персонализма, јер, како показује Билов, осећај заједнице захтева једну повећану свест о своме јаству и способност да се у себе прими све оно што међу људима игра неку улогу. Као што се свуда у природи осећа борба супротности тако она постоји и унутар човека. Тако субјективизам романтичарске душе у себе укључује све супротности у бескрајним могућностима развоја.<sup>921</sup> Заједница се дакле заснива на људској особености и жељи да се та својственост развија, да се увек буде више од онога што јесте, на осећају за туђу својственост, а не само на „заједничком интересу“. Речју, осећај, а не интерес представља основу заједнице. Романтичарски човек не прихвата „химеру приватног живота“, то није издвојени човек у својој приваној сфери, него човек заједнице. Свака изолација, раздвајање и усамљеност схвата се као бол и сакаћење. Ово се посебно уочава код Бадера који каже: „ко не живи за друштво (Sozietät) тај живи против њега, а сваки сепаратиста је будала у теорији и зличинац у пракси.“<sup>922</sup> Заправо, читава романтика је по свом основном опредељењу ствар заједнице. У том смислу целокупан покрет се може окарактерисати као протест против просветитељства и његовог индивидуалистичког мишљења где се веровало да се полазећи од појединца може схватити читав универзум љуских веза.<sup>923</sup>

У том смислу се романтика супротставља и сваком посматрању човека које би га издвајало из заједнице. „Човека треба посматрати као људско друштво; или однос човека према човеку. (...) Стварно познавање човека састоји се међутим у правом познавању спољашњих односа човека једног са другима. (...) Ко жели да сасвим упозна човека он га мора посматрати у друштву, јер он ту делује са својим снагама.“<sup>924</sup> Другим речима, о човеку се може нешто сазнати не ако се он посматра као јединка, него искључиво у оквиру породице, хијерахије или

---

<sup>920</sup> Ibidem, S. 13.

<sup>921</sup> Bülow, „Einleitung“, S. XVIII.

<sup>922</sup> Franz von Baader, „Über den Evolutionismus und Revolutionismus“, in: Johannes Sauter (Hrsg.) *Franz von Baaders Schriften zur Gesellschaftsphilosophie*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1925, S. 303.

<sup>923</sup> Тај протест свој најснажнији израз добија у време немачке борбе против Наполеона. Тако је на пример, у то ратно време код Хајнриха фон Клајста одушевљење за заједницу, државу и народ толико снажно, да он готово да не признаје другу вредност појединцу, осим могућности саможртвовања за заједницу. Kluckhohn, *Die deutsche Romantik*, S. 181.

<sup>924</sup> Schlegel, *Transzendentalphilosophie*, S. 44-46.



републике, односно у оквиру односа са другим људима. Све друго биле би празне апстракције. Исто има у виду и Милер када подвлачи да је човек идеја, а не појам, те да га се увек мора посматрати у покрету. Појединац, према Бадеру, не може живети и деловати, нити се може посматрати независно од породице, општине, сталежа и народа коме припада, као што се ни ове заједнице не могу замислити без њега. Само заједно, они су реални и истинити и међусобно се гарантују.<sup>925</sup> Другим речима, појединац без заједнице уопште не постоји.

Већ у својим првим списима романтичари се супротстављају просветитељском атомизму и индивидуализму, који је својим наглашавањем људске једнакости нужно водио поништавању социјалних веза и подривању живота заједнице, као што се то види и на примеру Француске револуције. Једном када се схвати да је сваки човек посебан и непоновљив долази се до захтева да сваки човек мора представити своју својственост односно своје особености поделити са околином. Разумевањем своје особености човек боље разумева друге, и обрнуто, разумевајући туђу особеност човек је у стању да боље разуме себе. Свако ко себе жели да обликује на одређени начин и да од себе створи посебну личност, мора бити отворен према свему ономе што он није. Човек се много боље упознаје, сазнаје о својој вредности и особености тако што долази у контакт и пореди се са другим људима.<sup>926</sup> На тај начин свако упознаје себе и оно што пристаје његовом карактеру. Тако Шлегел већ у *Огледу о појму републиканизма (Versuch über den Begriff des Republikanismus)* пише да је човек могућ само у заједници, у којој се налази у односу природног међуутицаја са другим људима, где његово Ја може бити саопштено. И доцније када Шлегел буде одустао од републиканизма, он ће и даље на човека гледати као на биће заједнице.

„Помоћу теоријске датости, која припада човеку, осим способности коју чисто изоловани индивидуум поседује као такву, припада му и *способност саопштавања* (активност свих других способности) у односу према другим индивидуама његове врсте; тако људске индивидуе стално стварно стоје у *односу међусобног природног утицаја* или да би могли стајати – добија и чисто практични императив једну *нову специфичну различиту модификацију*, која постаје темељ и објект

---

<sup>925</sup> Franz von Baader, „Sozialphilosophische Aphorismen“, in: Johannes Sauter (Hrsg.) *Franz von Baaders Schriften zur Gesellschaftsphilosophie*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1925, no. 7. S. 348.

<sup>926</sup> Mehlis, *op. cit.*, S. 262-263.

једне нове науке. Начело: Ја треба да будем; гласи у овом посебном одређењу: *Заједница човечанства треба да буде, или Ја треба бити саопштено.*<sup>927</sup>

Иста идеја понавља се и касније када Шлегел каже да ништа толико не противречи карактеру, чак и појму човека, колико идеја неке потпуно изоловане силе која би могла да делује сама собом и сама у себи. „Нико ваљда неће порицати да барем онај човек кога ми познајемо може да егзистира само у свету.“<sup>928</sup> На исти начин он на другом месту каже да човек може бити човек само међу људима.<sup>929</sup> Исто размишљање срећемо и код Новалиса који каже:

„Тако за велико Ја, обично Ја и обично Ти представљају само суплементе. Свако Ти је суплемент великом Ја. Ми уопште нисмо Ја, али морамо и треба да постанемо Ја. Ми смо клице од којих може постати Ја. Све треба да преобразимо у Ти, у друго Ја; једино на тај начин ћемо се сами уздићи до великог Ја, које је једно и све у исти мах.“<sup>930</sup>

Другим речима, без једног Ти уздизање до идеалног Ја је немогуће. Да би могао образовати своју индивидуалност човек мора научити и да прими и асимилије што више других индивидуалности и тако постаје геније.<sup>931</sup> На истом трагу је и Шлегел у *Разговору о поезији (Gespräch über die Poesie)* када каже да ни један човек није само човек, као такав, него истовремено може и треба да буде и читаво човечанство. Зато допуњавање свог унутрашњег бића треба тражити и наћи у дубини страног бића.<sup>932</sup> „Игра саопштавања и слушања је посао и снага живота, а завршење је само у смрти.“<sup>933</sup> Реч је дакле о вечном разговору који се никада не завршава. Према томе, да би човек могао развијати своју индивидуалност њему је заједница неопходна или како Шлегел каже, „љубави је потребна противљубав“ (Gegenliebe), а говору је потребан одговор. „Само помоћу љубави и свести о љубави човек постаје човеком.“<sup>934</sup> Сваком човеку је дакле потребан други човек

---

<sup>927</sup> Friedrich Schlegel, *Versuch über den Begriff des Republikanismus; veranlaßt durch Kantische Schrift zum ewigen Frieden*, in: Ernst Behler (Hgs.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 7, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1966, S. 14-15.

<sup>928</sup> Schlegel, *Ueber das Studium der Griechischen Poesie*, S. 95.

<sup>929</sup> Schlegel, *Transzendentalphilosophie*, S. 46.

<sup>930</sup> Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts (aus den Schlegel-Tieckischen Ausgaben)*, no. 292, S. 271.

<sup>931</sup> Novalis, *Fragmente (Nachlass von Bülow)*, no. 428, S. 94.

<sup>932</sup> Шлегел је то могао знати и из личног искуства. Наиме, он и његов берлински цимер Шлајермахер били су сасвим различите природе и људи различитих интересовања, који су се међусобно допуњавали. Тако је Шлегел Шлајермахера увео у свет поезије, док је овај утицао на Шлегелова религијска схватања.

<sup>933</sup> Schlegel, *Gespräch über die Poesie*, S. 339.

<sup>934</sup> Schlegel, *Ideen*, no. 83. S. 298.

као допуна. Усамљеност је мана, а раздвајање бол, а та мана и бол се умањују љубављу. Шлегел је на истом курсу и у својим предавањима из Келна када каже да онај ко се издваја из света на крају губи вишу реалност, али и слободу.<sup>935</sup> Готово исту ствар понавља и Милер када истиче „дијалошку природу љубави“ и додаје да је „живи разговор“ највише уживање. „Укратко, разговор је прво од свих уживања, зато што је то душа свих осталих уживања: на ову једноставну формулу редукују се сви запетљани нагони нашег живота.“<sup>936</sup> Говорник и слушалац, према Милеру, увек стоје под утицајем оног другог и немогуће је замислити апсолутног слушаоца без антислушаоца (говорника), као и апсолутног говорника без антиговорника (слушаоца).<sup>937</sup> Дакле, сваки човек треба да помоћу другог човека изађе из ограничености сопственог ја. На основу тога Милер ће, на пример, тврдити да човек као такав не постоји. Постоје само мушкарац и жена и они чине породицу. Природа је створила човека у два различита облика, односно два различита рода и међу њима је одмах успостављен однос.<sup>938</sup> Реч је дакле о два човека, међусобно супротстављена, али исто тако и један другом потребна рода. Мисао „човек“ налази се између мушкараца и жене, као невидљиво треће, а самим тим не може постојати чврст појам човека. Тиме нас је природа приморала да човека стално посматрамо у лету и покрету.<sup>939</sup> Дакле, не постоји апсолутни појам човека, нити се човек може апсолутно појмити, он је идеја, у Милеровом смислу речи.

Према томе, може се рећи да и романтика као и Хердер пре њих, човека посматра као друштвено биће. Новалис на једном месту користи израз „асоцијативно биће“.<sup>940</sup> Међутим, и неки просветитељи су говорили о човеку као о друштвеном бићу. Разлика је ипак у томе како романтичари гледају на заједницу. Она није прост збир чланова који је чине, него представља нешто више – организам, посебан ентитет и посебну личност. То је оно што Милер има у виду када

---

<sup>935</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 96.

<sup>936</sup> Adam Müller, *Zwölf Reden über die Beredsamkeit und deren Verfall in Deutschland*, in: Walter Schroeder, Werner Siebert (Hgs.) *Kritische / ästhetische und philosophische Schriften I*, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied, Berlin, 1967, S. 311.

<sup>937</sup> Müller, *Die Lehre vom Gegensatz*, S. 215-216.

<sup>938</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 35.

<sup>939</sup> *Ibidem*, S. 30-31.

<sup>940</sup> „Човек је међу животињама или у природи оно што су држава и филозофија у својим релацијама: асоцијативно биће.“ Novalis, *Fragmente (Nachlass von Bülow)*, no. 197, S. 39.

инсистира на разлици између суме и тоталитета, односно слободе, воље и интереса свих, и опште слободе, опште воље, односно општег интереса, те је за њега целина увек више од суме својих делова. Тако већ Новалис упућује на то да је заједница организам. „Друштвени нагон је организациони нагон. Кроз ову духовну асимилацију, из заједничких делова, често настаје добро друштво око духовног човека.“<sup>941</sup> Заправо, друштво које се схвата као прост збир људи који су заједно ни не постоји. „Ако бисмо желели да друштвом назовемо само када је више људи скупа: тако једва да знам где се то може наћи. Тада је извесно један уобичајени скуп (Weisammensein) стварна усамљеност.“<sup>942</sup> Оваквом схватању заједнице и човека као њеног органа умногоме је допринела Шелингова филозофија природе. Како пише Арис, за Новалиса и романтичаре друштво није више само апстрактни концепт односа одговорних бића који су фундаментално изоловани, оно је само друго име за заједнички живот у свим формама и изразима.<sup>943</sup> Тако већ Новалис инсистира на заједници када у *Полену* пише да бекство духа заједнице значи смрт.<sup>944</sup> Управо ова Новалисова реченица могла би се узети као водилца читавог покрета. Поред тога што тврди да без заједнице нема живота Новалис на другом месту каже да су заједница и плурализам „наше најунутрашњије биће, и можда сваки човек има свој специфични удео у ономе што ја мислим и радим, а тако и ја у мислима других људи.“<sup>945</sup> Своје схватања односа између појединца и заједнице, Новалис најсажетије излаже када каже да је појединац огран целине, а целина орган појединца. Индивидуа живи у целини, а целина у индивидуи.<sup>946</sup> Другим речима, заједница и човек су неодвојиви. На истом трагу стоји и Милер када каже да сваки човек служи целини човечанства и држави, и од њих добија противуслуге. Укратко, свако ко нешто производи истовремено производи друштво, али и друштво ствара појединца. Они једно другог унапређују и подржавају, односно налазе се у међудејству.<sup>947</sup> На другом месту Милер у истом духу каже да је човек држава у држави. Са једне стране он је део државе и као такав орган у великом телу, дакле средство, и он треба да служи

<sup>941</sup> Novalis, *Blüthenstaub*, no. 59, S. 123.

<sup>942</sup> Schlegel, *Über die Philosophie. An Dorothea*, S. 330.

<sup>943</sup> Aris, *op. cit.*, pp. 275-276.

<sup>944</sup> Novalis, *Blüthenstaub*, no. 82, S. 132.

<sup>945</sup> Novalis, *Fragmente (Nachlass von Bülow)*, no. 174, S. 36.

<sup>946</sup> Novalis, *Fragmente (Aus den Studienheften)*, no. 52, S. 176.

<sup>947</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 329.

целини. Међутим, са друге стране човек је и глава једне државе и као такав својствена, слободна и у себи целина.<sup>948</sup> Другим речима, свако је истовремено и господар и слуга, правни субјект и правни објект. Он је власт утолико уколико је потчињен и потчињен утолико уколико је власт.<sup>949</sup> Или, како Милер пише на другом месту, сам за себе човек није ништа, али ма колико ситан и пролазан био у великој целини чији је део, он је све.<sup>950</sup> Будући да је човек без заједнице ништа, Милер на истом месту од човека тражи да „живи за целину, за државу и за човечанство“ односно да се ослободи филистинског ценкаћа и безвредних калкулација сопствене зараде. Другим речима, човек је дужан да се жртвује за целину, која се наравно схвата као идеја, а не као појам. Само кроз то саможртвовање човек снажи своју слободу и своју својственост.

Како је већ Новалис писао снажна држава треба да ствара апсолутно снажне, а не апсолутно слабе људе, те да од човека начини највећма делатно биће.<sup>951</sup> Увећавајући човекове напоре, држава увећава и његову снагу. Заправо, само постојање чврсте заједнице, односно државе омогућује човеку његов особени развој. Да би човек постао и остао човек, сматра Новалис, потребна му је држава, а што је образованији то му је она непоходнија и то је он више члан државе. „Свака култура проистиче из односа човека са државом.“<sup>952</sup> Другим речима, човеков морални развој у крајњој линији зависи од заједнице или како каже Шлегел „друштвеност је стварни елемент сваког образовања, које има за циљ читавог човека“.<sup>953</sup> Заједница је, дакле, услов развијања сопствене индивидуалности. Без других људи наше образовање било би немогуће. „Тако да би образовао индивидуалност, он мора прихватити увек више индивидуалности и знати да их асимилиује.“<sup>954</sup> Она се не схвата као некакво принудно ограничавање појединца, него као природно настала, огранска, жива форма. Она не спутава човека него му помаже да се оне могућности које постоје реализују у човеку. Које

---

<sup>948</sup> Adam Müller, *Die innere Staatshaushaltung; systematisch dargestellt auf theologischer Grundlage*, in: Rudolf Kohler (Hrsg.), Adam Müller, *Schriften zur Staatsphilosophie*, Theatiner Verlag, München, 1923, S. 258.

<sup>949</sup> Müller, *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften und der Staatswirtschaft insbesondere*, S. 177-178, 184.

<sup>950</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 418.

<sup>951</sup> Novalis, *Fragmente (Aus den Studienheften)*, no. 288, S. 270.

<sup>952</sup> Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts (aus den Schlegel-Tieckischen Ausgaben)*, no. 295, S. 272.

<sup>953</sup> Schlegel, *Über die Philosophie. An Dorothea*, S. 330.

<sup>954</sup> Novalis, *Fragmente (Nachlass von Bülow)*, no. 428, S. 94.

су то могућности и како могу да се реализују човек учи тек у оквиру заједнице. Тако Милер, позивајући се на натпис са делфиског пророчишта: „Упознај самога себе“, каже да човек самог себе може упознати само у сталном покрету и опхођењу са себи једнакима.<sup>955</sup> Дакле, човек се не може упознати другачије него у заједници, нити уопште мислити као изолована јединка. По Милеру ми и о свом сопству (Selbstheit) знамо само преко контраста који оно образује са другим сопством, преко супротности коју Ја чини са једним Ти.<sup>956</sup> Према томе, ако нема једног Ти, са којим би наше Ја било у супротности, ми ништа не бисмо могли знати ни о себи самима. Тако управо полазећи од романтичарске идеје особеног саморазвоја Милер пише: „Држава омогућава човеку да буде и без краја увек више постаје оно што по својој својственој природи и према свом индивидуалном развоју може бити: тако она једном истом радњом даје народу слободу, а закону живот и снагу.“<sup>957</sup> Можда на овом месту најбоље долази до изражаја романтичарска вера у непостојање напетости између принципа људске својствености и наглашавања заједнице. Идеја је да што више људи снажније развија своју специфичност, што долазе у тешње везе са осталим људима, то образују чвршћу и живљу заједницу, која опет, са своје стране, чини претпоставку развоја људске посебности. Тако Милер пише да што више појединац ступа у односе са другим појединцима, односно што више поприма особине новца, то држава постаје живља, покретнија и способна да генерише већу енергију.<sup>958</sup> Људска и грађанска егзистенција су дакле иста ствар, а чим људи постоје они су међусобно нужно повезани идејом права, јединства и мира.<sup>959</sup> Милер дакле тврди да је за појединца немогуће да изађе из друштвених односа у које је уплетен, исто онолико колико није у стању ни да изађе из себе самог, те да према томе није у стању ни да свој свет сагледава са стране и са те позиције преобликује већ постојеће државне установе. „(...) човек се не може мислити ван државе.“<sup>960</sup> Дакле, човек је одређен заједницом којој припада. Ако се вратимо на горњи цитат који каже да држава омогућава човеку да развија своју особеност, долазимо до

<sup>955</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 11.

<sup>956</sup> Müller, *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften und der Staatswirtschaft insbesondere*, S. 181.

<sup>957</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 94.

<sup>958</sup> Ibidem, S. 218-219.

<sup>959</sup> Ibidem, S. 38-39.

<sup>960</sup> Ibidem, S. 23.

закључка да човек уопште не може постојати без заједнице, односно државе. Другим речима држава је за романтичаре антрополошка чињеница.<sup>961</sup> У овој или оној форми, држава је претпоставка постојања човека, а то другим речима значи да нити је постојало, нити може постојати стање без држава, о чему ће доцније бити више речи. Другим речима, држава је неизбежна форма друштвеног живота.

Међутим, романтичари заједницу не виде само као заједницу у простору, него и заједницу у времену. Тако Милер поред савременика (*Zeitgenossen*), под Берковим утицајем говори и о онима који деле исти простор (*Raumgenossen*).<sup>962</sup> Са онима са којима дели исти простор, дакле са прецима и потомцима, човек такође образује заједницу, као што је образује и са својим савременицима. Ову идеју међугенерациског савеза налазимо већ код Новалиса који каже:

„Човек живи, делује даље само у идеји, кроз сећање на његово постојање. Пре руке не постоји друго средство духовног деловања на овоме свету. Стога је дужност мислити на оне који су умрли. То је једини пут како би се заједно с њима остало. Ни сам Бог не може код нас деловати на ниједан други начин осим кроз веру.“<sup>963</sup>

Дакле, као што је интегрисан у друштво, човек је на исти начин интегрисан и у повест и не може се посматрати ван временског контекста. Тако Новалис пита шта друго одређује човека до његова животна историја.<sup>964</sup> Другим речима, појединац је одређен историјом и не може да изађе из свог времена. У том смислу, Милер каже да појединац не живи ни на крају нити на почетку повести, него у њеном средишту и свако иза себе има прошлост који поштује и испред себе будућност о којој мора да се стара. Нико није у стању да изађе из овог временског континуума, а да при томе не противречи самом себи.<sup>965</sup> Дакле, појединац треба да се помири са усидреношћу у сопствено време, те према томе нема никаквог смисла у туговању за грчко-римском прошлосту, као ни у маштању о савршеном времену будућности. Ово схватање о човековој укорености у повести и традицији такође ће са собом носити и значајне политичке последице.

---

<sup>961</sup> Назнаке ове идеје могу се наћи већ код Новалиса, на пример када каже да је држава најхитнија потреба човека. Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts (aus den Schlegel-Tieckischen Ausgaben)*, no. 295, S. 272.

<sup>962</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 40.

<sup>963</sup> Novalis, *Blüthenstaub*, no. 34, S. 118-119

<sup>964</sup> Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts (aus den Schlegel-Tieckischen Ausgaben)*, no. 441, S. 315.

<sup>965</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 22.

На основу свог схватања заједнице романтика ће доцније развити и своју критику револуције. Тако Милер пише да све заблуде револуције почивају на обмани да појединац стварно може искорачити из друштвених веза, те да од споља може срушити и разорити све што му се не допада, да може протестовати против онога што је стварано хиљадама година, да му није потребно да признаје ништа од институција које затиче, те да уместо старог, несавршеног али испробаног државног уређења може створити ново, наводно савршено уређење.<sup>966</sup> Реч је дакле не само о одбацивању Француске револуције, него и о суштинском неслагању са просветитељством и његовим идеалима. Док је просветитељство инсистирало на еманципацији појединца, односно на човековом „изласку из самоскривљене незрелости“, независности и индивидуалној аутономији, романтичари на те идеје гледају као на апсурдне и опасне грешке. Посебно касна романтика инсистира на човековом добровољном и свесном уклапању у виши, божански поредак. Уместо одвајања од локалног, партикуларног и повесног, романтичари траже дубље везивање. Милер сада тврди да сваки човек стоји у сред грађанског друштва и са свих страна је интегрисан у државу, те да као што не може да искорачи из себе самог, исто тако не може да искорачи ни из државе.<sup>967</sup> Сличну мисао налазимо и код Шлегела. „Већ од последња три столећа буди се тај људски понос новог времена, који жели сам да ствара повест уместо да је смирено прихвати заједно са местом које му је ту додељено.“<sup>968</sup> Другим речима, човек је одређен категоријама времена и простора, и као што нема апстрактног и аутономног човека, не може постојати ни апстрактни и аутономни разум. Чак је и сазнање могуће само у оквиру заједнице. „Ниједан људски дух није до сада био способан да сам за себе и изолован пронађе истину! На свакога, ко једном уђе у круг сазнања, утиче читав свет предака (Vorwelt) и већи део савременика (Mitwelt), иако он тога није свестан.“<sup>969</sup>

---

<sup>966</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 21. Према мишљењу Фридриха Билова ово је кључна тачка Милеровог дела. Читаво Милерово дело је свети протест против једне методе мишљења која је веровала да полазећи од појединца мога објаснити социјалну целину, космос људских односа у заједници. Bülow, „Einleitung“, S. XVI.

<sup>967</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 22.

<sup>968</sup> Friedrich Schlegel, *Philosophie der Geschichte*, in: Jean-Jacques Anstett (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 9, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1971, S. 416.

<sup>969</sup> Schlegel, *Vorlesungen über die neuere Geschichte*, S. 397.



Ово наглашавање човекове интегрисаности у заједницу у времену и простору носи са собом још једну важну последицу. Наиме, ако се човек не може ни замислити ван заједнице то такође имплицира и да човеков појединачни ум није довољан и поуздан водич и не може служити као мера доброг и праведног. Као што индивидуа не може искочити из заједнице у времену и простору, тако је и индивидуални ум такође усидрен у вишем, колективном уму. У том смислу, уместо индивидуалног ума романтика наглашава један виши, односно невидљиви ум заједнице. Традиција и повест представљају отелотворење тог колективног ума. Као што се заједница не састоји од простог збира чланова, тако је и колективни ум супериорнији и виши од сваког појединачног ума и сваке филозофске конструкције. Тако Милер каже да је јавно мњење више од збира појединачним мишљења приватних људи.<sup>970</sup> На овом месту романтика следи конзервативну традицију Мезера и Берка. Појединачни разум је слаб водич и уместо на њега треба се ослањати на капитал прошлих генерација. Тиме романтичари бране традицију од напада просветитеља.

„Оно што је освештано традицијом и обичајима има безимени ауторитет, и наше коначно, историјско бивствовање одређено је чињеницом да и ауторитет оног што смо наследили – а не само оно што је јасно засновано – увек има моћ над нашим деловањем и понашањем. (...) на пример, истинска моћ обичаја почива у великој мери на традицији. Они се слободно преузимају, али никако нису створени слободним увидом, нити су засновани на разлозима. То је управо оно што називамо традицијом: важити без образложења. У ствари, романтизму треба да захвалимо за ту исправку просветитељства: да традиција има оправдање које је изван рационалног заснивања и да у великој мери одређује наше установе и наше понашање.“<sup>971</sup>

Човек дакле, према романтичарима, живи укореван у конкретној традицији и историји, те и појединачан ум мора да се подвргне вишем, колективном уму, док се интелектуализам повлачи пред мудрошћу традиције. Међутим, романтика не само да брани традицију од напада просветитељства, него захтева и њену обнову и рехабилитацију. Старе традиције које су поткопане и на путу нестанка, романтика жели да обнови, што се посебно очитује у романтичарској похвали средњег века о чему ће касније бити више речи.

---

<sup>970</sup> Adam Müller, „Friedrich der Große und Preußen“ in: Rudolf Kohler (Hrsg.), Adam Müller, *Schriften zur Staatsphilosophie*, Theatiner Verlag, München, 1923, S. 86.

<sup>971</sup> Гадамер, *Истина и метода*, стр. 364-365.

Романичарско вредновање заједнице иде дотле да се чак и појединац схвата као плуралитет, где се поново уочава утицај романтичарског учења о поларитету. Као што смо казали, субјективизам романтичарске душе у себе укључује све супротности у бескрајним могућностима развоја. Тако Новалис у *Полену* пише: „Друштво није ништа, него друштвени живот: Једна недељива мисаона осећајна особа. Сваки човек је мало друштво.“<sup>972</sup> На другом месту Новалис понавља исту идеју. „Народ је идеја. Ми треба да постанемо народ. Савршени човек је мали народ.“<sup>973</sup> Није реч само о романтичарском игрању појмовима. По среди је дубоко уверење да у самом човеку мора постојати иста духовна организација као у друштву, јер у супротном оно уопште не би могло постојати. Сваки човек је дакле заједница. Према томе за Новалиса човеково схватање самога себе није ништа друго до саморазговор и унутрашње општење између унутрашњег „Ја“ и „стварног унутрашњег ти“. Тајна душе је у њеном плуралитету. Према томе, за романтичаре је и тајна развоја свести у унутрашњем саморазговору. „Наше мишљење је дакле дијалог, наши осећаји симпатија.“<sup>974</sup> Захваљујући овом унутрашњем плуралитету човек је у могућности да се стави у туђу позицију, да је разуме и да се уживи. Када постоји истинско унутрашње Ти тада настаје највиши духовни и душевни однос, те тако за Новалиса ни геније није ништа друго него резултат тог унутрашњег плуралитета<sup>975</sup>, односно геније је особа која је истовремено више особа.<sup>976</sup> На другом месту, које смо већ навели, Новалис говори да само преко једног унутрашњег Ти, које је друго Ја, човек се може уздићи до једног великог Ја и истовремено бити једно и све.<sup>977</sup> Исти ток мисли срећемо и код осталих романтичара, који са ове позиције долазе до своје идеје разумевања другог бића. Наиме, како пише Мелис, најважнији орган романтичарске уметности је разумевање, а то разумевање усмерено је непосредно на природу, на својствено биће индивидуе.<sup>978</sup> Дакле, романтичар треба да буде у стању да се уживи у природу туђе свести. Да би то постигао, романтичар треба да унутар себе развија бесконачну разноликост и да сваком појединачном човеку приђе на његов

<sup>972</sup> Novalis, *Blüthenstaub*, no. 44, S. 120.

<sup>973</sup> Ibidem, no. 49, S. 121.

<sup>974</sup> Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts (aus den Schlegel-Tieckischen Ausgaben)*, no. 226, S. 237.

<sup>975</sup> Ibidem, no. 64, S. 197.

<sup>976</sup> Ibidem, no. 72, S. 199.

<sup>977</sup> Ibidem, no. 292, S. 271.

<sup>978</sup> Mehliis, *op. cit.*, S. 174.

начин и у складу са његовом природом. Човек треба толико свестрано да се развија да у сваком тренутку може да се стави у туђу позицију. Другим речима, потребно је стало развијати онај унутрашњи плуралитет. Тако се са Вакенродером романтичари уживљавају у „туђе душе“ и времена.<sup>979</sup> Исти начин размишљања понавља се и код Милера који сматра да заступник интереса пољопривреде њих треба да брани са позиција градске привреде, а заступник индустрије са становишта земљопоседника.<sup>980</sup> Ово је битно, сматра Милер, јер судија ретко одлучује између права и неправда, него између два различита права. Сасвим логично, да би могао одлучити, судија их најпре мора разумети, а то значи, бити у стању да ствари сагледава из различитих перспектива.

Имајући у виду романтичарско схватање заједнице, самим тим и њихова поезија мора бити друштвена. Заправо свако стварање је за романтичаре међудејство, а свака производња заправо оплодња. То важи на нивоу појединца, кроз однос са унутрашњим ти, али и за однос према споља, са другим људима. Тако Шлајермахер у *Монолозима* каже да уметник никада не сме бити усамљен. Усамљеност суши душевне сокове и спречава ток мисли.<sup>981</sup> Да би се стварало мора се изаћи из те усамљености и придружити другим духовима, како би се човечанство упознало са више страна. Само тако ћу видети оно што ми је страно и шта може постати моје. Исто тако и за Шлегела песник је друштвено биће.<sup>982</sup> Дакле, романтика одбија естетско учење о „безусловном ја“ издвојеном од окружења. У чувеном фрагменту 116 из *Атенеума* он каже: „Романтичарска поезија је међу уметностима оно што су духовност за филозофију, и друштво, опхођење, пријатељство и љубав у животу.“ Као што се ни разговор никада не може завршити тако је према Шлегелу и романтичарска поезија, због свог друштвеног карактера, увек у настајању, а „њено право биће јесте у томе што вечно може само да настаје, а да никад не буде довршена.“<sup>983</sup> Према томе, без заједнице није могуће никакво стварање. Она је нужна како би се у човеку покренуле креативне снаге. Исто становиште заступа и Милер у својим

---

<sup>979</sup> Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 12.

<sup>980</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 77.

<sup>981</sup> Schleiermacher, *Monologen*, S. 35-36.

<sup>982</sup> Schlegel, *Gespräch über die Poesie*, S. 340.

<sup>983</sup> Schlegel, *Athenäumsfragmente*, no. 116, S. 220-221.

предавањима о немачкој науци и литератури (*Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur*). Како пише Саломон, Милер сматра да културна обнова може произаћи само из јединства живота, богатства односа и веза у заједници, те да ни песници не могу бити равнодушни према стању у друштву,<sup>984</sup> него морају бити „укорењени у немачкој држави и помирили са кретањем стварног живота“.<sup>985</sup> Сасвим природно, без заједнице нема ни филозофије. Шлегел будућност филозофије и науке види у томе што ће виши духови који се међусобно допуњују стварати заједничка дела<sup>986</sup>, да би у једном другом фрагменту рекао да филозофија значи заједнички тражити свезнање.<sup>987</sup>

Полазећи од свог схватања заједнице, Шлегел у својим предавањима из Келна каже: „Оно што људе највише ужасава је *апсолутна усамљеност*.“<sup>988</sup> Да би се избегла та усамљеност романтика инсистира на заједничком раду, вишој симпатији, односно симфилозофији (*Symphilosophie*), симпоезији (*Sympoesie*), па и на симегзистенцији (*Symexistenz*)... Нека позната романтичарска дела нису представљала плод само једног писца, него читавог круга, као на пример фрагменти из *Атенеума*. Романтичари и сами говоре о томе да се често не зна ко је био стварни аутор појединачних мисли или идеја.<sup>989</sup> Као што пише Хартман, ту се личност губи иза мисли, брише се граница између мог и твог, те није лако утврдити који фрагмент из *Атенеума* припада Шлегелу, који Новалису, а који Шлајермахеру.<sup>990</sup> У таквој атмосфери и таквој ширини идеја више није било лако одгонетнути да ли је и шта је неко нешто помислио или је то већ чуо од неког другог из круга. Поред тога, пре него што су објављивали своје приче или есеје, пре свега у јенском периоду, романтичари су их читали пред својим пријатељима,

---

<sup>984</sup> Salomon, *Das Mittelalter als Ideal in der Romantik*, S. 97.

<sup>985</sup> Müller, *Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur*, S. 109.

<sup>986</sup> Schlegel, *Athenäumsfragmente*, no. 125, S. 223.

<sup>987</sup> Ibidem, no. 344, S. 263.

<sup>988</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, in: Jean-Jaques Anstett (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 12, S. 151.

<sup>989</sup> Леп пример таквог осећаја је једно Генцово писму Милеру поводом њиховог разговора од претходне ноћи у коме он пише да је оно најбоље чиме се Милер одушевио заправо потицало од њега самог, те да су у разговору они постали једно и наставља „сада озбиљно више уопште не могу разликовати, шта је један, а шта други урадио; мени изгледа да смо сви били активни и пасивни (или боље реактивни) истовремено.“ Gentz, „Brief an Müller (Ohne Datum) 1805.“ in: Kronenbitter, *op. cit.*, S. 26.

<sup>990</sup> Hartmann, *op. cit.*, S. 173. Слично пише и Клуцхон. Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 63.

да би касније о томе разговарали. Чак и нека каснија дела као *Дечаков чаробни рог* (*Des Knaben Wunderhorn*) била су плод рада више аутора. Другим речима, романтичарска дела су често плод заједничких размишљања и разговора. Кућа Вилхелма Аугуста Шлегела у Јени била је заиста главни штаб романтичарског покрета. Романтичари су заједно живели<sup>991</sup>, заједно мислили, филозофирали, писали и заједно певали. Нећемо погрешити ако, као Клуххон, кажемо да су романтичари били дијаложке природе.<sup>992</sup> Они су стално тражили друштво, а не усамљеност и контемплацију. За њих су припадање и заједништво били природни односи. Само у друштву су се осећали добро, па су салони били њихово природно окружење. Такође, они су из истог разлога радо и често држали предавања верујући да изговорена реч продире дубље у душу саговорника – који не само да чује него и види саговорника и осећа атмосферу која ту влада – него написана. Није дакле случајно што су нека од најпознатијих дела романтичара настали као предавања, међу њима Милерови *Елементи државне уметности*, Шлегелова *Филозофија живота*, односно као разговори, на пример Шлегелов *Разговор о поезији* или Шлајермахерове проповеди. Поред тога, за романтичаре велику улогу играју и писма. Чак се и чувени романтичарски фрагменти могу означити као суштина појединих разговора или као одговори на питања која су постављена у неком разговору. Они не морају нужно бити делови разговора са другим људима, него и делови разговора аутора са самим собом. Дакле и фрагменти се могу посматрати као форма разговора, будући да Шлегел преко једног фрагмента из идеја поручује Новалису да не расипа веру и љубав на политику.

Када кажемо да за романтичаре без заједнице нема стварања, то не значи само саопштавање свога Ја другима, него се заједница и сама посматра као стваралац. Како је настао језик или право или народне бајке, легенде, митови? Они нису плод појединачног ума, него дело заједнице, које настаје органски и несвесно. Исто тако ни говор или песма нису плод само појединачног ствараоца, него међудејства између говорника и слушаоца. Овде се дакле опажа сличност са процесима настајања у природи. Шелинг исти процес уочава у настанку митологије. „Да то себи само једним примјером направимо јасним: грчка митологија, за коју је

<sup>991</sup> Неки од њих су буквално живели заједно, на пример Фридрих Шлегел и Шлајермахер једно време су у Берлину живели заједно.

<sup>992</sup> Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 15.

несумњиво да садржава у себи бесконачан смисао и симболе за све идеје, настала је у народу и на начин који нипошто не допуштају да се прихвати апсолутна намјерност у измишљености и хармонији с којим је све сједињено у једну велику целину.<sup>993</sup> Митологија дакле није изум једног појединачног песника, него поколења, које представља само једног песника.<sup>994</sup> На истом трагу за Шелингом иу и браћа Грим (Grimm) који народ у целини посматрају као великог уметника.

Једнако као што је за романтичаре стварање немогуће без заједнице исто тако је немогућа и етика. Романтичарска „индивидуална етика“ није егоистичка, антидруштвена, него друштвена. Шлајермахер не само да одбија усамљеност него тражи да човек буде члан више различитих заједница у којима се „сопствено биће увек јаче одређује кроз примање и давање“<sup>995</sup>, при чему посебно истиче велику моралну вредност брака и државе. „Љубав је човеков морални нагон. Идеални појам љубави суштински припада са обичајношћу.“<sup>996</sup> Ко се из претеране себичности издваја из целине тај губи сву стварну и вишу реалност – јер она почива на заједништву – као и могућност развоја и образовања, али и слободу, јер „стварна слобода је могућа само у љубави“<sup>997</sup>. На другом месту Шлегел заједницу и слободу назива највећим добром.<sup>998</sup> Заправо, према Шлегелу је „апсолутна заједница“ услов моралног образовања људског рода. У том смислу он каже: „Обичајност је истрајност, оданост, самоограничење сопствене самовоље из љубави и дужности.“<sup>999</sup> Овакво самоограничење из љубави и дужности могуће је само у оквиру заједнице. Стога, како пише Шлегел, морални развој не може бити изолован, него захтева заједницу и то у њеном тоталитету.<sup>1000</sup> На истом трагу је и Бадер који каже да сваки грех настаје из недостатка љубави, а то опет значи да сваки грех долази из самоузношења.<sup>1001</sup> Дакле, без љубави према другима, без заједнице, нема ничег осим греха и смрти („где не станује дух љубави скућио се дух убиства“), јер према Бадеру, грех и смрт су браћа. Реч је дакле о појму

---

<sup>993</sup> Schelling, *Sistem transcendentalnog idealizma*, str. 268.

<sup>994</sup> Ibidem, str. 272.

<sup>995</sup> Schleiermacher, *Monologen*, S. 36.

<sup>996</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S.77.

<sup>997</sup> Ibidem, S. 96.

<sup>998</sup> Schlegel, *Transzendentalphilosophie*, S. 47.

<sup>999</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 142.

<sup>1000</sup> Ibidem, S.111.

<sup>1001</sup> Franz von Baader, „Über die Verbindung von Religion und Politik“, in: Johannes Sauter (Hrsg.) *Franz von Baaders Schriften zur Gesellschaftsphilosophie*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1925, S. 53.

заједнице који у себе не укључује једнакост, изједначавање и опште нивелисање. Заједница о којој говоре романтичари је заједница створена из различитости и повезана љубављу. Није дакле реч о ономе што Шлегел назива „мртво уопштавање“, односно „погрешна универзалност“. „Погрешна је она универзалност која саструже све појединачне начине образовања и почива на средњем просеку.“<sup>1002</sup> Уместо универзалне ураниловке романтика пред очима има „стварну универзалност“ која претпоставља развој индивидуалности и састоји се из међудејства и хармоније различитости. Другим речима, за романтичаре слобода и заједница уопште нису међусобно супротстављене него се налазе у хармонији. Оне изгледају супротстављене само ако се пође од апстрактног и негативног појма слободе. „Узме ли се појам слободе сасвим уопште апстрактно и негативно, тако отпадају различитости и градације и према нама следи *једнакост свих*. Сви су подједнако слободни, нема никакве разлике, каквог степена, сви имају исто право.“<sup>1003</sup> На таквом негативном појму слободе не могу се засновати ни држава ни друштво. „Наступрот томе, када ми апстрахујемо од сваке обичајности и само према чистом појму права и ума желимо да одлучујемо, друштво би нам се појавило као зло.“<sup>1004</sup> Исто тврди и Милер када каже да је тајна владавине у покоравану, уздизања за којим душа жуди у потчињавању, а слободе у преданости отаџбини и Христу.<sup>1005</sup> Тако се за романтичаре индивидуалност и заједница налазе у плодној повезаности. Оне су међусобно условљене. Са једне стране, највише образовање и усавршавање личног живота могуће је само кроз заједницу са другим људима. Са друге стране, права заједница претпоставља развијену индивидуалност код људи, од којих сваки на посебан начин отелотворава човечанство и није само обичан појединац или број.<sup>1006</sup> Другим речима, што се више урања у заједницу и односе са другим људима, односно, како је рекао Милер, што човек више постаје као новац, то више развија сопствену својственост и тим више бива слободан.

---

<sup>1002</sup> Schlegel, *Ideen*, no. 123. S. 302.

<sup>1003</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 109.

<sup>1004</sup> Ibidem, S. 110.

<sup>1005</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 434-435.

<sup>1006</sup> Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 20.

Оваква заједница о којој говоре романтичари не ограничава се само на друштвеност или пријатељство. Наравно, пријатељство за романтичаре игра велику улогу, и може се сумњати да ли је онај који нема пријатеље уопште човек. Свако мора имати некога коме саопштава све што лежи у његовом срцу. Пријатељи се међусобно допуњавају и подржавају индивидуалност и својственост оног другог.<sup>1007</sup> Кроз пријатељство се упознаје туђа посебност, а тиме и своја сопствена. Истовремено, пријатељство значи и прихватање туђих мана. Ништа није погрешније него покушавати да се пријатељ учини сличан нама, јер све што постајемо сличнији то више губимо на својој посебности и то онда престаје да буде пријатељство.<sup>1008</sup> Чак и мане нашег пријатеља морамо прихватити као израз његове посебности и јединствености. „Али, узвишеније је када пријатеља у исти мах јасно и у потпуности угледају у души оног другог оно што им је најсветије, и, док се заједнички радују њеној вредности, могу да прекораче своје границе само допуњавајући један другог. То је интелектуални опажај пријатељства.“<sup>1009</sup> Реч је о односу који се заснива на међусобној наклоности, а не на остварењу личног интереса. Међутим, пријатељство није довољно за заједницу јер, као што примећује Клуцхон, пријатељство не значи постати једно, као љубав, него оснаживање индивидуалности, допуњавање у стварању дела.<sup>1010</sup>

За романтичаре љубав значи више него пријатељство. Пријатељство је више допуна, док је љубав више спајање, у смислу да од два постане једно, јер у пријатељству човек не даје читавог себе као у љубави. Шлегел каже: „Пријатељство је парцијални брак, а љубав је пријатељство са свих страна и у свим правцима, универзално пријатељство.“<sup>1011</sup> Љубав је главни доживљај у њиховим животима и главна тема њихове поезије. Шлегел пише да све почиње са љубављу и да ће са њом све бити савршено.<sup>1012</sup> Од Хемстеријуса романтика је

---

<sup>1007</sup> Тако је пријатељство играло велику улогу и у личном животу романтичара. Позната су присна пријатељства између Шлегела и Шлајермахера, Тика и Вакенродера, Арнима и Брентана, Новалисово братимљење са Тиком, као и његово присно пријатељство са Шлегелом.

<sup>1008</sup> Такво је било пријатељство између Брентана и Арнима. Реч је о двојци сасвим различитих карактера, али толико блиских да се често помињу заједно.

<sup>1009</sup> Schlegel, *Athenäumsfragmente*, no. 342, S. 262-263.

<sup>1010</sup> Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 22.

<sup>1011</sup> Schlegel, *Athenäumsfragmente*, no. 359, S. 265.

<sup>1012</sup> Schlegel, *Transzendentalphilosophie*, S. 53.



научила да је љубав основна тежња човекове душе.<sup>1013</sup> Љубав ствара зајединцу, она је сила измирења и уједињења супротности. Будући да романтика није оштро одвајала дух и душу од тела, тако није правила ни разлику између чулне љубави са једне стране и душевне, духовне или „платонске“ љубави са друге стране. Заправо, била је реч о једном истом доживљају, па су дух и тело сједињени у љубави. Волети се може само читава особа, комплетна личност, а то значи и душом и телом. С тим у вези, ни чулна љубав се не посматра као нешто нагонско, него се и она повезује са нечим вишим. Како Бадер каже, полни нагон је често повезан са мржњом у истиниској љубави, он не само да временом опада него се чак и потпуно гаси.<sup>1014</sup> Дакле, љубав према супротном полу није само ствар страсти, уживања или жеља за поседовањем, него и уједињење супротности, стварање једне више целине и према томе креативни чин.<sup>1015</sup> Такође, на овом месту поново долази до изражаја утицај романтичарског учења о поларитетима. У том смислу романтика уважава постојање и мушког и женског принципа. Дакле, као што пише Клухон, идеал романтике није било некакво бесполно биће, него синтеза мушког и женског принципа у оквиру заједнице или другачије речено, што је жена више жена то више може да да мушкарцу и обрнуто.<sup>1016</sup> Романтика код жене највише цени оно што мушкарац не поседује и одатле потиче романтичарско одушевљење женама. Шлајермахер пише Елеонори Грунов (Eleonore Grunow) да је тек кроз сазнање женске нарави дошао до правих мушких вредности.<sup>1017</sup> Према томе, будући да је сваком „ја“ потребно „ти“ као допуна или одговор, то дакле значи да човек може постати целовит и превазићи себе само у љубави и кроз љубав. Љубав помаже да се од половишног човека дође до целине, при чему је таква љубав могућа само међу супротним половима. Такође, у вези са вишим карактером љубави, од Шлајермахера сазнајемо да љубав према жени покреће у човеку и способност за љубав према Богу. Тек је са Евом Адам отворио

---

<sup>1013</sup> Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 270.

<sup>1014</sup> Baader, „Über die Verbindung von Religion und Politik“, in: Johannes Sauter (Hrsg.) *Franz von Baaders Schriften zur Gesellschaftsphilosophie*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1925, S. 55.

<sup>1015</sup> У том смислу романтика се већ овде супротставља просветитељским тежњама за еманципацијом жена која долази до изражаја на пример код Теодора фон Хипела (Theodor Gottlieb von Hippel), а на истом еманципаторском трагу били су и француски револуционари. Романтика на мушкарца и жену гледа као на различите квалитете, супротности које се надопуњују и треба да се уједине.

<sup>1016</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 68.

<sup>1017</sup> Према: Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 68.

очи према свету.<sup>1018</sup> Тако је за романтичаре љубав према својој жени нешто трансцендентално, што се лако доводи у везу са хришћанским схватањем Бога као љубави на чега се уосталом позива већ Новалис. „Бог је љубав. Љубав је највише реално – праузрок.“<sup>1019</sup> Другим речима, љубав према жени и љубав према Богу су неодвојиви. Тако код њега посебно долази до изражаја трансцендентално схватање љубави, будући да он верује да љубав може победити страх од смрти. Управо таква је његова љубав према преминулој вереници – Софији. Слично схватање љубави среће се и код Бадера, који такође каже да је истинска љубав међу људима у основи религијске природе, као што се ни истинска религиозност не може достићи без испољавања љубави.<sup>1020</sup> У том смислу, Валцел је у праву када каже да романтичарска љубав у себи спаја спознају, веру и страст. „Љубав је код тога схваћена и у божанском и у људском смислу, једнако је вјерска љубав према Богу као и сасвим људска љубав.“<sup>1021</sup>

Тако љубав постаје централни елемент око кога се формира романтичарска заједница. Као што смо већ видели, за Шлегела човек постаје човеком тек кроз љубав и свест о љубави, те се према томе заједница и заснива на љубави. У том смислу, модел романтичарске заједнице није круг пријатеља, него брак.<sup>1022</sup> Сам појединац је увек некомплетан и он се допуњује само кроз љубав.<sup>1023</sup> Та љубав подразумева и оданост, односно дугорочно заједништво. С тим у вези, брак је за романтичаре природни однос, чиме се прави разлика у односу на просветитеље који су у браку видели само друштвени однос. „Брак је наине најједноставнији,

---

<sup>1018</sup> Schleiermacher, *Über die Religion*, S. 88.

<sup>1019</sup> Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts (aus den Schlegel-Tieckischen Ausgaben)*, no. 334, S. 285.

<sup>1020</sup> Baader, „Über die Verbindung von Religion und Politik“, S. 55.

<sup>1021</sup> Walzel, *op. cit.*, str. 33.

<sup>1022</sup> Како уочава Клуцхон, то је моменат који оштро одваја Хердера од романтике. Наине, за Хердера је пријатељство било брак духова и ценио га је више него љубав као брак тела. Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 67.

<sup>1023</sup> Тако у Новалисовом *Хајнриху из Офтердингена*, Хајнрих каже Матилди: „Матилдо моја, тек сад осећам шта значи бити бесмртан. (...) Па ја сам само захваљујући теби оно што сам. Без тебе ништа не бих био. Шта је дух без неба, а ти си небо које ме носи и одржава.“ Матилда Хајнриху говори да ће захваљујући њему сигурно постати много боља, на чега јој он, сасвим у романтичарском духу одговара, да их ни смрт неће раставити. Такође, ту се љубав спаја са вечношћу, посебно када Матилда каже да вечност мора бити оно што осећа када мисли на Хајнриха и ту Новалис поентира „Да Матилда, ми смо вечни зато што се волимо.“ У наведеном дијалогу поново наилазимо на идеју међусобног допуњавања у љубави. „Цело моје биће треба да се поплете с твојим. Само најбезграничније предавање може задовољити моју љубав. У њему се она и састоји. Она је тајанствено сливање нашег најтананијег и најсвојственијег постојања.“ Novalis, *Heinrich von Ofterdingen*, S. 175-178.

најприроднији однос, који произлази из опште склоности човека, природне једнако као и етичке, и њихове сједињености. Брак је сасвим етички однос: однос љубави под етичким законом – оданост.<sup>1024</sup> Такође, одвајајући дух и тело, односно платонску и телесну љубав просветитељство је правило оштру разлику између брака и љубави. Наиме, просветитељи су веровали да се у браку љубав лагано гаси и у најбољем случају претвара у пријатељство. Исто раздвајање између брака и љубави било је присутно и код разних теозофа, ирационалиста, односно Хемстеријуса, Жан Паула (Jean Paul) и Хердера, који су сматрали да брак, чулна љубав и телесност унижавају душевну љубав. За романтичаре такво разликовање било је обична бесмислица, а верност у дубокој повезаности „правог брака“ нешто што се само по себи разуме.<sup>1025</sup> Љубав од супружника ствара потпуне људе. Брак дакле постаје такође нешто свето и узвишено. Он није просто уговорни однос између две стране.<sup>1026</sup> Такав брак, као уговор, је празна форма или „конкубинат“, „морганатски брак“ или „провизорни покушај приближавања из даљине неком стварном браку, чија се права суштина састоји у томе што више личности треба да постану само једна, не по парадоксима овог или оног система, већ по свим духовним и световним правима.“<sup>1027</sup> Брак је, дакле, оно више, треће и према томе представља посебну особу, односно две стране у љубави постају једно. „Брак означава једну нову, вишу епоху љубави: друштвену, принудну љубав, живу љубав. Филозофија настаје са браком.“<sup>1028</sup> Ако је просветитељство могло да се пита какав је смисао брака, сада је за романтичаре такво питање обична бесмислица. Брак се у романтици сагледава као самосврха, а његов плод

<sup>1024</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 104.

<sup>1025</sup> Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 23.

<sup>1026</sup> Већ смо споменули чињеницу да се романтичари нису устручавали од веза са удатим женама. Није ли онда овде реч о противречности? Како су романтичари могли истовремено бити и заступници институције брака и браколомци? Одговор је једноставан, исмевајући брак као уговор романтичари су такву везу сматрали недостојном и нису сматрали да је реч о нечем вредном поштовања. Ако је просветитељство раздвајало брак и љубав то је значило да може постојати и брак (као уговорни однос) без љубави. Реч је о празној форми без значења, а такав однос за романтичаре није вредан поштовања јер унижава и профанизује свету везу. Шлајермахер и Шлегел су посебно оштри у критици брака као уговора, а Шлегел га на једном месту назива „конкубинатом“. Насупрот њему стоји прави брак који је неодвојив од љубави. То је дакле прави или „романтични“ брак. Када су рушили „лажне бракове“ романтичари су ипак били верни себи и својим начелима. На основу овог погледа на брак да се објаснити и зашто се романтичари више нису упуштали у љубавне авантуре након уласка у брак. У том смислу, важно је нагласити да када романтика критикује брак као уговор, они ни једног тренутка нису заступници некакве „слободне љубави“ и хедонистичке разузданости, него борци за оно што схватају као „прави брак“.

<sup>1027</sup> Schlegel, *Athenäumsfragmente*, no. 34, S. 208-209.

<sup>1028</sup> Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts (aus den Schlegel-Tieckischen Ausgaben)*, no. 308, S. 277.

љубав. Према Шлегелу у породици душе постају органско Једно.<sup>1029</sup> Слично понавља и Бадер који каже да у браку љубав помаже да од мушке и женске половине настане целина. Код њега чисти брак добија виши, религиозни принцип, а мушкарац и жена задатак да се међусобно употпуњују према Божјем лику. Брак значи слагање у Богу.<sup>1030</sup> Тако од романтичара брак и породица постају образац свих међуљудских односа. Овај изражени осећај за брак и породични живот романтичари су такође наследили из свог пијетистичког окружења. Ни мало случајно, романтичари ће бити велики противници развода, будући да могућност развода противречи суштини брака. Тако Шлајермахер саветује да се не склапају бракови који би се могли раскинути, до Шлегел каже: „Развод брака заправо није могућ; раздвојити брак само значи – *тумачити, да то не би ни био брак*; јер брак је неразрешив, што се по себи разуме.“<sup>1031</sup>

Тако је са романтиком дошао до изражаја нови осећај живота у коме се повезују имагинација и фантазија, тежња за уклапањем човека у универзум природе и духа, за превладавање супротиности у уједињујућој бесконачности и признавање ирационалних и емотивних црта људског постојања са једним израженим субјективизмом, који ће касније снажније наглашавати човекову уклопљеност у заједницу и објективну везаност за религију и повест.<sup>1032</sup> Романтичари сматрају да се смисао живота не може објаснити помоћу ума, те да ће дубине нашег бића вечно остати неистражене. Све у свему романтичари на човека гледају сасвим другачије него што је то био случај код просветитеља. Из овог посебног погледа на човека следствено је морало доћи и до другачијег схватања државе и привреде.

---

<sup>1029</sup> Schlegel, *Ideen*, no. 152. S. 306.

<sup>1030</sup> Према: Kluckhohn, *Die deutsche Romantik*, S. 148-149. Истина, религиозни моменат у љубави видљив је већ код Новалиса у *Хајнриху из Офтердингена* када каже: „Где се саставе двоје Он је међу њима.“ Novalis, *Heinrich von Ofterdingen*, S. 176.

<sup>1031</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 141.

<sup>1032</sup> Scheuner, *op. cit.*, S. 13.

### 2.3. Схватање религије

Романтичарско схватање политике, као и романтичарска мисао уопште, тешко се може разумети, а да се пре тога нешто не каже о романтичарском схватању религије. Наиме, као што смо већ видели при разматрању романтичарске филозофије природе, романтика се стално пита о оном натчулном и трансценденталном, једнако као и што у својој антропологији стално указује на значај вере и религије за човека. Ова романтичарска мистика имала је снажно дејство и на романтичарско разумевање државе. Зато није чудо када Бакса каже да онај ко не поседује парче мистике у свом срцу, и свету стидљивост пред загонетношћу ствари, томе и наука о држави немачке романтике остаје затворена као апокалиптична књига.<sup>1033</sup> На чега је тачно Бакса мислио када је ово написао? На то питање може се одговорити само ако се пре тога нешто каже о романтичарском схватању религије, а да би се та романтичарска мистика и везаност за религију боље разумела поново се мора кренути од духовне позадине просветитељства и њиховог схватања религије, коме је романтика била најоштрије супротстављена. Једино на тај начин можемо разумети снагу романтичарске религиозности.

На питање какав је био просветитељски став према религији није једноставно одговорити. Као што примећује Касирер, традиционални став да је просветитељство према религији заузимало критички и скептички став запада у недоумицу и ограничења када се премери конкретним историјским чињеницама.<sup>1034</sup> Из тог разлога, да бисмо јасније одговорили на питање о романтичарском ставу према религији, биће неопходно да се детаљније позабавимо просветитељским погледима на веру, и то пре свега у оквиру немачког просветитељства.

Један број просветитеља, чак и међу Францзима, доста дуго се уздржавао од отвореног напада на религију. Волтер, на пример, не жели да напада религију као такву. Мета напада су међутим појавни облици религије за које се тврди да

---

<sup>1033</sup> Ваха, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, S. 276.

<sup>1034</sup> Касирер, *Филозофија просветитељства*, стр. 172.

представљају изопачење односно дегенерацију изворне религије. При томе се често, са посебном оштрином, напада институција римокатоличке цркве. Волтер наглашава да се његови напади не односе на веру него на празноверје, не на религију него на цркву. У свом обрачуну са појавним облицима религије просветитељи тврде да су њихова учења производ страха и незнања, непријатељ интелектуалног напретка и препрека стварању правог морала. Кондорсе и Тирго (Turgot) верују да ће се теологија и религија повлачити пред напретком научног разума. Религија и митови схватају се искључиво као „лоша физика“, односно покушаји примитивних људи да себи објасне непознате силе природе у аналогiji са сопственим бићем. Са своје стране, Волтер свештенике назива најподлијим хуљама, а цркву бестидницом. Међутим, он каже да када Бога не би било требало би га измислити. Без вере у Бога и страха од Божје казне, сматра Волтер, људи не би опстали у организованом друштву, јер су несавршени, примитивни и незналице. Волтеров Бог дакле, није Бог творац, него сила која треба да одржава ред у друштву.

Међутим, ако је Волтер још и умео да разликује веру и празноверје, религију и цркву, већ енциклопедисти нису имали слуха за такве финесе. „Француски енциклопедизам напредује до отворене борбе против религије, против њеног полагања права на важење и истину. Он јој приговара да се не само свагда показала као кочница интелектуалног напретка, него да се показала и неспособна да заснује прави морал и праведан политичко социјални поредак живота.“<sup>1035</sup> Међу француским просветитељима најдаље одлазе материјалисти. Волтер је могао да напада хришћанство, али да још увек буде наклоњен „природној религији“, међутим Холбах, Хелвеције и Ла Метри више не прихватају ни деистичког Бога. За Дидроа деизам је нешто полутанско и израз компромиса, хидри религије деист је свакако одсекао туце глава, али ће из главе коју је оставио једном поново израсти све друге.<sup>1036</sup> Холбах теологију види као рођеног непријатеља искуства и природних наука. „Потребно је да се идеје о Богу, слободи и бесмртности једном засвагда искорене како се од стране надсвета, који те идеје, чини се, подижу, не би догађала непрекидна задирања у оностраност која

---

<sup>1035</sup> Касирер, *Филозофија просветитељства*, стр. 172-173.

<sup>1036</sup> *Ibidem*, стр. 173.

угрожавају и крше њен умни поредак.<sup>1037</sup> Још и више, Холбах каже да је религија човека васпитала за страх од невидљивих тирана, учинила га понизним и плашљивим према земљским властодршцима, те у њему угушила сваку снагу за самостално управљање својом судбином. Слично Холбаху аргументује и Ла Метри када каже:

„Не губимо се у бесконачности, нисмо ми створени за то, да о њој имамо икаква појма; апсолутно нам је немогуће вратити се на сам извор ствари. Уосталом, нашем миру сасвим је свеједно је ли материја вјечна или је била створена, да ли Бога има или га нема. Колика је то лудост мучити се око нечега, што је немогуће спознати и што нас не би ни учинило сретнијим и када бисмо с њим изашли на крај.“<sup>1038</sup>

Другим речима, француско просветитељство завршило је у отвореном атеизму. Човек не треба да се ослободи ове или оне форме религије, него како би се ослободио ропства и предрасуда треба да се одрекне религије уопште. За ову струју француског просветитељства на крају више нема никаквог компромиса или позиције која би обједињавала знање и веру него само једно или – или.

Са друге стране, у немачким земљама критика религије није достигла онакве размере као што је то био случај међу Французима. Немачки просветитељи, барем највећи број њих, никада нису постали радикални критичари религије или атеисти.<sup>1039</sup> Највише се може рећи да су неки од њих били антицрквени. Због конфесионалне подељености и искуства крвавог међурелигијског сукоба било је мало разлога за радикалну критику религије, али и много разлога за уздржавање од такве критике. Немачки просветитељи уопште су се изјашњавали за „умно“ хришћанство и на тој основи су многи теолози били ангажовани као просветитељи.<sup>1040</sup> „Тако, пре свега у кругу *немачке* филозофије просветитељства, није растварање религије, него њено ’трансцендентално’ утемељење и њено трансцендентално продубљивање оно ка чему се свим снагама стреми.“<sup>1041</sup>

---

<sup>1037</sup> Касирер, *Филозофија просветитељства*, стр. 97

<sup>1038</sup> Lamettrie, *Џовјек stroj*, str. 260-261.

<sup>1039</sup> Чак је и један од најпроблематичнијих и најекстремнијих писаца, Карл Фридрих Барт (Karl Friedrich Bahrtdt), упркос свих оспоравања хришћанства која је проповредао за себе је ипак говорио да је хришћанин, истина у смислу онога што је називао „езотерично хришћанство“.

<sup>1040</sup> Schneiders, *Das Zeitalter der Aufklärung*, S. 86.

<sup>1041</sup> Касирер, *Филозофија просветитељства*, стр. 175.

Када говоримо о односу немачке просветитељске филозофије и религије, пада у очи да је просветитељство много више напредовало у протестантском него у католичком делу немачких земаља, а да ће се католичко просветитељство јавити се тек касније.<sup>1042</sup> Међу тадашњим филозофима и естетичарима није било ни једног католика који је био од ранга или барем остао до данас познат.<sup>1043</sup> То, наравно, не значи да је црквени протестантизам био посебно наклоњен филозофији или уметности. Тамо где је доминирало ортодоксно лутеранство било је једнако мало места за напердак просветитељства као и код католика. Међутим протестантизам се лакше могао секуларизовати и као културни протестантизам прећи у опште-хришћанску културу из које је настало немачко просветитељство.<sup>1044</sup> Такође, просветитељи су се у својој борби против предрасуда, традиције и ауторитета лако могли позвати на Лутера и његов пример борбе против папе и Рима, тако да се већ на овој тачки може уочити одређена сличност између протестантизма и просветитељства.

Као што смо већ поменули, међу Немцима просветитељска филозофија и (пре свега протестантска) теологија постепено долазе у додир, мешају се и утичу једна на другу, тако да су теолози просветитељи и просветитељи теолози. Тачка око које су, барем у почетку, могли да се сложе била је тврдња да ум и откровење у основи не противрече једно другом.<sup>1045</sup> То, дакле, значи да су путеви науке и теологије можда различити, али да им је циљ исти. Ум и вера не треба да се гложе и такмиче, него се допуњују и помажу један другом на путу до истине. Ако је Бог

---

<sup>1042</sup> Треба нагласити да ова релативна заосталост католичког дела немачких земаља нема нужно везе са католичанством као таквим, што доказује и културна историја Француске.

<sup>1043</sup> „Немачка је једина европска земља у којој су се после реформације развиле две културе, протестантска и католичка. Запањујући феномен, који се нигде другде не може проматрати, је да су литература, филозофија и наука свој полет од негде 1700. доживеле у протестантском културном простору, док су у католичким крајевима усавршаване пре 'сензуалне' уметности, архитектура и музика. Али чак и у музици протестанти су брзо претекли католике. (...) Немачка култура која се у другој половини 18. века спрема да достигне светски културни ниво била је протестантског порекла.“ Поред тога, многи познати немачки писци и филозофи потицали су из протестантских, свештеничких породица као Виланд, Лесинг, Готшед, Лихтенберг или Клаудиус, други су студирали протестантску теологију као Хаман, Хердер, Шубарт или Клопшток. Гете и Шилер такође су припадали протестантском духовном кругу са јасном дистанцом према католичанству. На крају крајева, из протестантског миљеа долазе и каснији заступници католицизма у уметности као пасторски син Фридрих Шлегел односно пијетистички одгојени Новалис. Jutta Osinski, *Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, München, Wien, Zürich, 1993, S. 9-11.

<sup>1044</sup> Osinski, *Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert*, S. 11.

<sup>1045</sup> Schneiders, *Das Zeitalter der Aufklärung*, S. 87.



истовремено творац и природе и објаве било би апсурдно тврдити да су оне међусобно супротстављене и да се искључују, јер би то значило да Бог противречи самом себи. Знање и вера нису у непријатељском односу, него су савезници. Према томе, научна открића могу да служе као доказ постојања Бога и истине откровења. Волф не само да даје доказе о постојању Бога, него тврди да се разумом може демонстрирати постојање Провиђења и бесмртности, те покушава да рационално оправда постојање чуда.<sup>1046</sup> Немачки популарни филозофи су и након Волфа били спремни да ограничавају захтеве разума и признају ауторитет Библије. Оно што они траже је нека врста посредовања између разума и откровења.<sup>1047</sup>

Међутим, у овој хармоничкој вези између ума и откровења временом долази до померања према уму који у случају конфликта постаје меродаван критеријум истине.<sup>1048</sup> Ако је за Декарта и Лајбница надређеност откровења умном сазнању било нешто што се само по себи разуме<sup>1049</sup>, сада то више није случај. Међу протестантским теолозима све је више оних који се не служе умом само како би оправдали одређене садржаје вере. Они су све склонији томе да задиру у питања садржаја вере и да је чисте од догми и остатака онога што се пред умом не може оправдати. Ово „чишћење“ представљало се не као борба против вере него као борба за веру, односно уклањање свих оних додатака који су прљали њену истину. При томе су се просветитељи могли позивати на Лутера. „Тако просветитељство Лутеровој реформи приписује чињеницу ’да је врло ослабљена била предрасуда о људском ауторитету, нарочито предрасуда о филозофском ауторитету (има се у виду Аристотел) и предрасуда о ауторитету римског папе’“.<sup>1050</sup>

Филозофија, природне науке, право, држава, уметност све се више еманципују од тутурства метафизике и теологије. Тако је на пример Томазијус захтевао да

---

<sup>1046</sup> Тако према Волфу, када је Христ претворио воду у вино, учинио је то јер боље и дубље познавао хемију него остали људи.

<sup>1047</sup> Према Волфу, разум и откровење били су уједињени у духу Томе Аквинског.

<sup>1048</sup> Schneiders, *Das Zeitalter der Aufklärung*, S. 87.

<sup>1049</sup> Према: Mann, *Weg und Irrweg des abendländischen Geistes*, S. 7.

<sup>1050</sup> Гадамер, *Истина и метода*, стр. 361.

филозофија не буде слушкиња теологије, међутим ова бивша слушкиња временом показује амбицију да постане господарица. Као што пише Касирер:

„Однос између појма Бога, с једне стране, и појма истине, моралности, права, с друге стране, ни у ком случају се не напушта; али се мења његов *правац*. Догађа се такорећи, замена предзнака: оно што је раније било *заснивајуће* потискује се на место *заснованог*, а оно што је до сада било *оно што оправдава* на место *онога што треба оправдати*. А то кретање напоследку захвата и *теологију* осамнаестог века.“<sup>1051</sup>

Теологија не само да је изгубила апсолутни примат, него мора и сама да се повинује нормама које потичу из ума. Сада, дакле, откровење треба да се оправда пред разумом, а Библија треба да буде рационално објашњена. Појам откровења је тако међу немачким просветитељима остао нетакнут иако је његов садржај знатно редукован и пречишћен. Протестантска теологија у немачким земљама морала је правити уступке просветитељској филозофији, па је тако рецимо учињен раскид са догмом о наследном греху иако се при томе не напушта догматика као таква. Немачки протестантски теолози сматрају мисао о неком „*peccatum originale*“ који се преноси на касније генерације просто апсурдном. Другим речима, немачки протестантизам примио је у себе нове мисаоне мотиве чиме је напуштена дотадашња форма протестантизма. Поред наследног греха на мети реформатора и неолога су и предања о настанку хришћанства, образовању католичке цркве, али и одређене црквене праксе, као на пример служба и певања у цркви. У држави Фридриха II ово религијско просветитељство имало је квази-официјелни карактер. Фридрих и његов министар Цедлиц подржавали су неологију као умно просветљење народа о религијским стварима.<sup>1052</sup>

Такође, међу немачким протестантима долази до ширења енглеског, односно француског деизма, пре свега посредством превода, да би га затим међу Немцима прихватили Херман Рајманус (Hermann Samuel Reimarus) и Мозес Менделсон.<sup>1053</sup> Деизам представља интелектуални покрет који је из света религије желео да

---

<sup>1051</sup> Касирер, *Филозофија просветитељства*, стр. 202.

<sup>1052</sup> Schoeps, „Philosophie und Religion der Aufklärung“ S. 118.

<sup>1053</sup> Истину за вољу немачки деисти никада нису постали радикални као њихове колеге у Енглеској. Међу Немцима готово да се не може наћи неко ко је ишао тако далеко да на хришћанство гледа само као на поповски подвалу и за кога је црква само државна институција која служи за спутавање маса.

протера сва чуда, тајне и мистерије и да религију помири са светом знања. Са његовим ширењем долази и до све озбиљнијих критика Библије. „Бога треба поштовати, говорили су просветитељски надахнути филозофи, у поретку свемира који је он створио, а не у нарушавању тог поретка, у чуду.“<sup>1054</sup> У складу са тим, Рајмарус тврди да се светски поредак не може објаснити без Бога, али се затим окреће против натприродне религије. За разлику од Волфа који се трудио да оправда постојање чуда, Рајмарус сада захтева доследан, узрочно повезан механички систем. Тако он тврди да Христ или није умро на крсту или су васкрсење измислили апостоли. „Чуда нису достојна Бога јер Бог своје циљеве остварује кроз рационалан интелигибилан систем. Другим речима, Рајмарусова природна теологија следи познати деистички образац.“<sup>1055</sup> Ако је Бог већ створио свет и његове законе, сада се и он мора подвргавати тим истим законима. Чудо дакле није доказ Бога, него је противбожанско. Бог није некакав вашарски мађионичар који импресионира својим триковима. Природни закони схватају се не само као божанска креација него и као суштина Бога, те би вера да се ти закони могу нарушити заправо значила порицање Бога. Он се дакле види као часовничар који не интервенише у механизам часовника, јер, на крају крајева, само лошим сатовима је потребно стално навијање. Тако већ до средине XVIII столећа од старолутеранске ортодоксије у теологији не остаје много. Све је више недогматских теолога који Библију анализирају као профани, историјски настали текст.<sup>1056</sup>

Треба још једном нагласити да немачки просветитељи ипак не наступају против хришћанства у целини, нити одбацују открочење као такво. Њихов циљ је заправо његово доказивање у светлу разума. Мета критике су фанатизам, заблуде и сујеверје у хришћанству. Знање и вера треба заједно да се боре против празноверја и безверја које се крије иза догматске самоуверености, која признаје само своје мњење, а сва друга пориче. Религију треба вратити на пут изворне

---

<sup>1054</sup> Грубачић, *op. cit.*, стр. 258.

<sup>1055</sup> Коплстон, *op. cit.*, стр. 106.

<sup>1056</sup> Међу њима предњачи Јохан Заломон Землер (Johann Salomon Semler) који у свом историјско-критичком начину посматрања Библије долази до закључка да би Исус када би се поново појавио на Западу сигурно употребљавао сасвим другачије речи него пре више од 1700. година на Истоку. Ово нам дакле даје за право да Библију тумачимо у складу са временом у коме је настала и народом коме је била намењена.

истине тако што ће се из ње odstraniti сав онај накнадно убачени вишак.<sup>1057</sup> Одатле потиче и просветитељска толеранција која међутим није израз лабавости и равнодушности према религијским питањима или како Касирер каже:

„принцип слободе вере и савести јесте израз једне нове позитивно-религиозне основне снаге која је пресудна за век просветитељства и за ово апсолутно особена. (...) Пресудна промена врши се тако што се на место религиозног *патоса*, које је раније векове, векове верских борби, покретао и гонио напред, долази чист религиозни *етос*. Од сада религиозно не треба да буде ствар пуког подношења; оно треба да извире из средишта *чињења* и да одатле добије своје суштинско одређење. Човек не треба да њиме буде само дохваћен и као неком туђом снагом савладан; он сам треба да га дохвати и у унутрашњој слободи обликује. Није нека натприродна потенција, није Божја милост она која у њему ствара религиозну извесност; него је он сам тај који до ње треба да се уздигне и у њој одржи.“<sup>1058</sup>

Услед несигурности по питању религијских истина, врлина се претвара у онострану, сурогат религију. Када се религија ослободи од догми онда се њен смисао тражи у моралу.<sup>1059</sup> Она се дакле не може посматрати одвојено од њеног чина и моралног дејства. У том смислу између моралности и религиозности не може постојати нека огромна разлика, с тим што се сада порекло религије треба тражити у моралу. Према томе, ако морал и религија дођу у супротност, религија се мора склонити у страну пред моралном савешћу. Другим речима, морална савест је критеријум према коме се оцењује нека религијска истина. Религија се, дакле, сада посматра не као нешто што је вредно по себи, него искључиво у функцији друштвеног живота и одобрава се ради врлине.<sup>1060</sup>

Истина, просветитељство није измислило идеју толеранције, него је она била развијена већ у XVII столећу и прво била прихваћена у оквиру различитих спиритуалистичких и мистичких учења, те просветитељство овој идеји није имало много тога да дода, али најдубљи значај просветитељства лежи у томе да је ову идеју пронела међу масама и тако јој прибавила широки утицај, али је

---

<sup>1057</sup> Овакав став излази на видело на пример код Андреаса Рима (Andreas Riem). Epstein, *op. cit.*, pp. 116-117.

<sup>1058</sup> Касирер, *Филозофија просветитељства*, стр. 208-209.

<sup>1059</sup> Грубачић, *op. cit.*, стр. 261.

<sup>1060</sup> У том слисцу црквене проповеди све мање имају везе са вером и све више се губе у проповедању свакодневног морала, или се предикаоница користи како би се верницима причало о другим корисним стварима, као на пример значају шетње за здравље.

истовремено и вулгаризовала.<sup>1061</sup> Тако се, на пример, већ Томазијус залаже за верску толеранцију, заступајући мишљење да држава не треба да помаже појединачне религије. Истовремено, он се супротставља и прогону „јеретика“ и „вештица“<sup>1062</sup> и то са потпуно просветитељским аргументом да је ђаволу немогуће да укине природне законе и природни поредак, те савез са њим никоме не би могао донети корист. Поред тога, у духу толеранције Томазијус тврди да у свим религијама, друштвима и нацијама постоје добродушни и превртљиви људи и свуда су добродушни и корисни у мањини, а штетни и превртљиви у већини.<sup>1063</sup> Дакле, да ли ће људи поштовати закон или не, не зависи од њихове религије. На основу тога може се ићи и даље и тврдити да се различитост између религија односи само на чулне знакове, а не на натчулну садржину. Без обзира на различитост појавних форми религија и њихову супротност за просветитеље постоји идентитет религије. Настанак одређених догми тумачи се историјски, као фаза у развоју човечанства. Тако већ Волф редефинише однос између религије и морала. Он у спису о кинеској и западњачкој етици, поредећи ове две, инсистира да ни западна етика није заснована на отковењу, те да су срећа и висока култура могуће и без религијске основе.<sup>1064</sup> Тако Волф Конфучија (дакле паганина) слави као проповедника чврстог морала и то раме уз раме са Христом. Дакле, оно што одређује етичке вредности није религија, нити теолошка догма него људски разум који је заједнички западњацима и од њих удаљеним Кинезима. Тако је за Волфа морал постао независан у односу на религију. На другом месту он иде и даље и заступа став да будући да држава не почива на религији и откровењу, она би могла постојати и када би била састављена од атеиста.<sup>1065</sup> Волфовац и просветитељ Менделсон у духу толеранције, разумевања и међусобног уважавања залаже се за прве међурелигијске дијалоге између Јевреја и хришћана и у том смислу се дописује са Лафатаром. Истини за вољу, реч је о дијалогу између

---

<sup>1061</sup> Schoeps, „Philosophie und Religion der Aufklärung“, S. 105. Такође, не сме се губити из вида да је пруска династија Хоенцолерна (Hohenzollern) припадала калвинистима, док су већину становништва чинили лутерани, што је за последицу имало прилично толеранту религијску политику у Пруској, мада вођену идејом државног разлога.

<sup>1062</sup> Последње спаљивање вештица у Пруској догодило се 1728. године док су суђења због вештичарења укинута 1740. године. У другим деловима немачких земаља вештице су спаљиване све до 1775. године, а из кривичног права појам вештичарења избачен је тек почетком XIX века.

<sup>1063</sup> Према: Hammerstein, „Christian Thomasius“, S. 119.

<sup>1064</sup> Према: Beck, *op. cit.*, p. 258.

<sup>1065</sup> Ibidem, pp. 272-273.

просветитеља у коме се обе религије посматрају из просветитељске перспективе. За Волфом иде и Кант идентификујући морал и религију, која је код њега исто што и придржавати се дужности те он сада изводи религију из морала, а не морал из религије.<sup>1066</sup> Да би се утемељила, обичајности није потребна религија, него је захваљујући чистом, практичном уму, она довољна сама себи. Речено понешто грубо, у Кантовом систему Бог се појављује само још као паразит етике.<sup>1067</sup> Идеју Бога и бесмртности Кант тумачи као постулате обичајне свети. За њега је религија „сознање наших дужности као божанских заповести“<sup>1068</sup>. Тако је немачко просветитељство, иако није директно нападало религију, значајно ограничило њен простор. Од некада богате религијеске свести остали су само умна идеја Бога и бесмртности уз нешто мало „разумног морала“.<sup>1069</sup>

Сасвим у складу са просветитељским схватањем толеранције захтева се и одвајање цркве од државе. Тако је већ за Томазијуса црква једно од друштава у оквиру јединствене државе, те јој одриче право било каквог мешања у државне послове. Црква и клир имају само духовну власт и када покушава да се докопа световне губи своју духовну надлежност и претвара се у папо-цезаризам или цезаро-папизам.<sup>1070</sup> Сада не само да држава више не може да се меша у питања вере, него ни црква нема право да се меша у државне послове. На овом месту важно је подвући разлику између француских и немачких просветитеља, будући да се Немци, иако одвајају цркву од државе, суздржавају од напада на клир или на цркву у целини. Тако се Томазијус не залаже за секуларизацију друштва. Њему је довољно само одвајање цркве од државе, при чему је религија још увек неопходна.

---

<sup>1066</sup> Касирер, *Кант – живот и учење*, стр. 383.

<sup>1067</sup> Carl Schmitt, *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen* in: Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Verlag von Duncker und Humblotlt, München und Leipzig, 1932, S. 69.

<sup>1068</sup> Имануел Кант, *Критика практичног ума*, БИГЗ, Београд, 1979, стр. 145.

<sup>1069</sup> Епштајн цитира дугачко писмо католичког теолога Јохана Михаела Заилера (Johann Michael Sailer), у коме овај описује дух времена који је владао осамдесетих година XVIII века. Заилер каже да су под нападом рационалиста опстали само вера у Бога као оца свих ствари, рационални морал и вера у бесмртност душе. Са друге стране одбачени су доктрина о прагреху, доктрина о спасењу, доктрина о непосредној Божјој милости, доктрина о светом духу, доктрина о светом тројству, доктрина о Христовој божанској природи и његовој божанској мисији, доктрина о сатани као бићу које стварно постоји, доктрина о светом карактеру Светог писма, приче о чудима, доктрина о Христовом васкрсењу. Све су то за просветитеље биле чисте бесмислице. У вези са тим, избацују се и молитве или се на њих гледа само као на психолошку помоћ и средство за досезање до врлине, а аксетизам и монаштво схватају се као глупост. Epstein, *op. cit.*, pp. 112-113.

<sup>1070</sup> Према: Hammerstein, „Christian Thomasius“ S. 134.

Он подвлачи важност религије, али је она приватна ствар, односно ствар теолога. Религија, дакле, нема ништа са државом, нити држава са религијом.

Ако Бог не може да се меша у функционисање света који је створио, ни владари не могу да се мешају у веровања својих поданика. Тако Менделсон настоји да докаже постојање Бога и бесмртност душе, али и да државу потисне из религијске сфере. Она нема право да својим становницима силом намеће било каква религијска уверења, нити било која религијска заједница сме тако нешто захтевати од државе. Држава треба да се бави делима, а не уверењима.<sup>1071</sup> Менделсон је верник и сматра да је вера та која друштво држи на окупу.<sup>1072</sup> Без вере пропадају и црква и држава. Менделсона посебно брине могућност злоупотребе просветитељства која би довела до егоизма и ирелигиозности.<sup>1073</sup> Тако је он веома пажљив када су у питању религијске заповести, те сматра да би се просветитељ који воли врлину понашао опрезно и радије толерисао предрасуде, него што би их прогонио заједно са истинама које су са предрасудама повезане.<sup>1074</sup>

Може се рећи да је овој мисаоној традицији немачког просветитељства припадао и Фридрих II који је веровао у Бога, али је умногоме био под утицајем Волтера, Бејла и његове „синтезе научног рационализма и елегантног скептицизма“ као и британског деизма. У том смислу Фридрих није веровао у Христово ускрснуће, нити у искупљење, нити у откровење или Свето писмо. Све је то, по његовим речима, дечја глупост.<sup>1075</sup> У борби против верског фанатизма и утицаја цркве, Фридрих се радо позивао на „истинско хришћанство“, које је разликовао од оног касније прерађеног<sup>1076</sup>, а које се код њега сводило на деизам. Као противник фанатизма, Фридрих се залагао за толерантан однос према различитим

---

<sup>1071</sup> Коплстон, *op. cit.*, стр. 107.

<sup>1072</sup> Иако је прихватио секуларизовану културу, Менделсон је ипак остао верујући Јеврејин, мада јеврејство не тумачи као скуп догми. Такође, Менделсон је постао отац јеврејске еманципације.

<sup>1073</sup> Mendelssohn, „Ueber die Frage: Was heißt aufklären?“, S. 450.

<sup>1074</sup> Ibidem, S. 448.

<sup>1075</sup> Pierre-Paul Sagave, „Friedrich der Große und die französische Aufklärung“ in: Hans-Joachim Schoeps (Hrsg.) *Zeitgeist der Aufklärung*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1972, S. 128-129.

<sup>1076</sup> Молнар, *Расправа о просветитељству либерализму и национализму у Прусији, књига II*, стр. 35.

религијама, па чак и према агностицима и атеистима.<sup>1077</sup> Другим речима, под Фридриховом влашћу пруска традиција религијске толеранције је секуларизирана и проширена на читав духовни живот.<sup>1078</sup> У том смислу мото Фридрихове владавине био је: „Нека је свако у мојој држави срећан на свој начин“ или једноставније речено, веруј у чега хоћеш, само се покоравај. „Веруј у шта хоћеш“ могло се тумачити и као „веруј ако хоћеш“. Тако је у своју Академију у Берлину Фридрих довео француске филозофе који су важили за атеисте.<sup>1079</sup> *Opiume земаљско право* из 1794. године гарантовало је религијску слободу свих конфесија, али и индивидуалну верску слободу и слободу савести.

Повлачење државе из религијских ствари, раздвајање цркве од државе и третирање цркве као само једног удружења, отежало је положај цркве. Држава се од цркве одвојила како би је затим потиснула и ограничила. То је дакле имало за последицу и потискивање цркве за рачун државе. Реформа образовања коју је 1771. године започео Фридрихов министар образовања Карл Абрахам фон Цедлиц имала је за циљ да се универзитетски програми ускладе са државним потребама, али и да се увећа моћ државе, а смињи утицај цркве на образовање. Тако су из реформе била искључена сва црквена лица.<sup>1080</sup>

Овакве тенденције не остају ограничене само на протестанте, него се временом шире и међу католицима. Просветитељска филозофија нашла је свој пут међу немачке католике пре свега преко Волфа, да би временом све више пуштала корење и водила ка стварању неке врсте реформског католицизма или католичког просветитељства. Тако при крају XVIII столећа настаје просветитељски, антипапистички реформски покрет (Феброанијанизам).<sup>1081</sup> Они су ишли толико далеко да су тражили оснивање Немачке католичке цркве, у којој би папа био

---

<sup>1077</sup> Ипак, Фридрих није био атеиста и био је изузетно критичан према Холбаховом атеизму. Молнар, *Расправа о просветитељству либерализму и национализму у Прусији, књига II*, стр. 37.

<sup>1078</sup> Pierre-Paul Sagave, „Friedrich der Große und die französische Aufklärung“ in: Hans-Joachim Schoeps (Hrsg.) *Zeitgeist der Aufklärung*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1972, S. 127.

<sup>1079</sup> Фридрихова религијска схватања свакако су била неортодоксна и морала су изазивати подозрење међу теолозима, који су, међутим, ипак одлучили да је боље да ћуте и да се не замерају просвећеном апсолутисти. Тек након Фридрихове смрти јавиће се гласови који ће желети да укину тековине његове „безбожне“ владавине.

<sup>1080</sup> Молнар, *Расправа о просветитељству либерализму и национализму у Прусији, књига I*, стр. 118.

<sup>1081</sup> Schneiders, *Das Zeitalter der Aufklärung*, S. 87.



само први међу једнакима. Најекстремнији производ католичког просветитељства представља већ помињани Шнајдер. Главни непријатељ просветитељских католичких теолога било је друштво језуита. За језите се веровало да представљају сиву еминенцију католичке цркве, односно да када би се срушио тај ред „светло“ би коначно продрло и у католичку цркву, а победа просветитељства била би извесна. Поред језуита на мети су били и манастири, на које су напади били жестоки као у време реформације. Тако је рационалистичка доминација у немачким земљама потврђена је 1773. године када је папа Климент XIV (Clement XIV) распустио језуитски ред.

Римокатоличка религија међу просветитељима није била на добром гласу, а захтеви за верском толеранцијом нису се нужно односили на римокатолике.<sup>1082</sup> Многи просветитељи, на пример Шубарт или Вајсхаупт, водили су беспоштедну борбу против језуита, поготово против њиховог присуства на универзитету.<sup>1083</sup> Када су језуити распуштени борба је настављена и против бивших припадника овог реда. Ни у наредној деценији у просветитељском Берлину није било лако људима који су били верници римокатоличке цркве. Ако је просветитељски идеал био излазак из самоскривљене незрелости те борба празноверја и нетолеранције, та борба се врло брзо претворила у насиље, „диктатуру просвећених“ и „усрећитеља човечанства“, што је било видљиво и пре избијања револуције. Тако се у име просвећености и ума у Пруској прогони католичанство као „папско сујевреје“.<sup>1084</sup> За Карла Фридриха фон Мозера католичанство је вера која спутава људски разум, слаби човека и забрањује му да мисли и истражује, те према томе ни људи који су обликовани и вођени принципима католичанства не могу се

---

<sup>1082</sup> Ово је био случај и са Томазијусом, који је у почетку заступао верску толеранцију, наизглед прилично широко, тако да је она укључивала и Турке и Татаре. Међутим, толеранције није било према атеистима и римокатолицима. У случају првих зато што су без савести, а у случају других зато што су и сами нетолерантни. Истина, Томазијус је ревидирао мишљење и даље се залагао за толеранцију без оваквих ограда. Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens, Die Neuzeit, Von Machiavelli bis zu den großen Revolution*, Band 3/1, S. 419.

<sup>1083</sup> Истину за вољу и не само против језуита. За илуминате је хришћанство представљало дегенерацију и човеково одвајање од природне религије. Epstein, *op. cit.*, p. 90.

<sup>1084</sup> На овом месту ипак треба бити пажљив. Католичанство није било прогоњено од стране државе, него од стране просвећеног јавног мњења. Ипак, иако је пруска држава званично била у миру са својим католичким поданицима многа места у државној управи била су затворена за католике.

назвати мудрим.<sup>1085</sup> Берлински просветитељи као на пример Биштер<sup>1086</sup> и Николај, свуда проналазе бивше или „прикривене“ језуите и на сваком кораку виде опасност од језуитске завере. Тако су били спремни да праве различите сплетке против сваког за кога су сумњали да има симпатије према католицизму. За Николаја, као и за већину његових образованих савременика на протестантском северу, католичанство је исто што и антипросветитељство, те према томе на католике се верска толеранција није могла односити јер би се тиме довео у питање напредак просветитељства и здрав разум.<sup>1087</sup> Може се рећи да су Николај и Биштер били нека врста сејача страха и параноје.<sup>1088</sup> Тако су у *Берлинском месечнику* извржавали руглу недужне католичке свештенике. Такође, били су уплетени у правни поступак против Јохана Аугуста Штарка у намери да докажу да је он био католички свештеник.<sup>1089</sup> На мети се нашао и Лафатар који није био

---

<sup>1085</sup> Са друге стране, према Мозеру протестанти су бољи од католика. Просечни протестанти су предузимљивији, активнији и рефлективнији, мање корумпирани и сујеверни од католика. Када би била уведена апсолутна слобода мисли људи би сами напустили католичку веру (Према: Epstein, *op. cit.*, p. 278, 280). Слични моменти налазе се и код Биштера који каже да су у разуму и просвећености луретани одавно претекли католике (Akatholikus Tolerans [= Johann Erich Biester] „Falsche Toleranz einiger Märkischen und Pommeranischen Städte in Ansehung der Einräumung der protestantischen Kirchen zum katholischen Gottesdienst“ in: Norbert Hinske (Hrsg.), *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1981. S. 152).

<sup>1086</sup> Биштер је до те мере скандализован тиме што су у неким пруским градовима католици добили одобрење да у лутеранској цркви одрже своју службу, да каже да би исправније било да су то одобрење добили припадници других религија – Јевреји, муслимани, натуралисти – него католици, јер поново нико није толико агресиван и толико пун предрасуда, толико нетолерантан као католици. Једино папа и султан не признају слободу савести. Заправо, Биштер се плаши да ће католици временом преузети и цркве, али и државу ако им се не стане на пут, јер католици користе сва могућа средства за ширење своје вере и свако католичко друштво бави се једино мисионарењем, као да су међу нехришћанима. Толеранција је за католике, према Биштеру, само обмана под којом покушавају да за себе осигурају заштиту док не ојачају. Чак ни Јосифов едикт о толеранцији за Биштера нема никакве везе са стварним духом толеранције. Иако је на први поглед реч о не превише занимљивој ствари, ускоро су се по овом питању на страницама *Берлинског месечника* огласили и други аутори (Фридрих Гедике и Кристијан Гарве). Akatholikus Tolerans „Falsche Toleranz einiger Märkischen und Pommeranischen Städte in Ansehung der Einräumung der protestantischen Kirchen zum katholischen Gottesdienst“, S. 154-157.

<sup>1087</sup> Osinski, *Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert*, S. 50.

<sup>1088</sup> Биштер је на пример тврдио да иза розенкројцера заправо стоје језуити и да ред не проповеда ништа друго него католицизам. Dirk Kemper „Obskurantismus als Mittel der Politik, Johann Christoph von Wöllners Politik der Gegenauflklärung am Vorabend der Französische Revolution“ in: Christoph Weiß, Wolfgang Albrecht (Hg.) *Von „Obskuranten“ und „Eudämonisten“*, Röhrig Universitätsverla, St. Ingbert, 1997, S. 201-202.

<sup>1089</sup> Једна од оптужби на рачун Штарка била је да у својој кући има тајну собу која служи да се у њој служи миса, што се наравно показало као нетачно. Међутим, након Штаркове смрти откриће се да је он заиста 1765. године у Паризу тајно прешао у католичку веру. Па ипак, он је након тога обављао дужност не само лутеранског свештеника, него и дворског проповедника и професора теологије, наравно под јаким утицајем рационализма. Уз све то, Штарк је двадесет година након свог преласка у католицизам припадао масонима. У том смислу могуће је да је он на своју

римокатолик, али је према њима показивао разумевање. „Укратко они су свуда њушили ’криптопапизам’ и пузећи језуитизам и били су нестрпљиви да помогну држави да га искорени.“<sup>1090</sup> Иронија је у томе да се све то дешава у просветитељском Берлину који се китио религијском толеранцијом и у време владавине Фридриха II.<sup>1091</sup> Није дакле чудо да су поједини писци, на пример Јакоби, упозоравали на лицемерје просветитеља односно на њихову издају принципа слободе савести. Берлин је на размеђу векова бастион рационализма и просветитељства у коме је као диктатор у питањима поезије и укуса владао Фридрих Николај. Ту се проповеда толеранција и одбацује догматизам, али се временом јављају и напади на религију као такву. То поприма такве размере да се у високом друштву сматра за ствар доброг укуса да се вера оспорава и критикује. Она је прихватана само као обичајност и културни допринос напретку човечанства. Чинило се да су религиозност и досада синоними.<sup>1092</sup> Са опадањем вере и рушењем догми смањује се и страх пред моралним забранама.

Ни стање у Аустрији не погодује цркви. Још у време Марије Терезије, када је ова владарка основала комисију за надгледање црквеног финансијског пословања, долази до подвргавања цркве држави.<sup>1093</sup> Од када 1781. године Јосиф II издаје *Папмент о толеранцији* он такође настоји да римокатоличку цркву реформише према просветитељским идејама, при чему се фебруаријански утицај не може

---

конверзију гледао као на младалачку епизоду. У време када га је *Берлински месечник* нападао Штаркова тајна конверзија била је потпуно непозната. Разлоге за сумњу у Штарка просветитељи су налазили у његовим теолошким и политичким списима. Правни поступак је завршен без закључка и покренуо опширну расправу у јавности. Epstein, *op. cit.*, pp. 507-509.

<sup>1090</sup> Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 147.

<sup>1091</sup> Чак и они који су бранили католике и полемисали са Биштером нису показивали превише толеранције. Тако рецимо Гарве, истина, каже да су оптужбе против католика можда и претеране, али да колико год католичка учења била противна разуму она нису опасна јер црква губи на значају, па због ње и криптојезуитских завера не треба лупати главу. Тако он у једном чланку који пише као одговор Биштеру каже да су они на истој страни у рату против занесењаштва, али да Биштер води и други рат, против језуита, у коме се Гарве држи неутрално, јер једноставно непријатеља не држи за толико опасног, те да осећа да се бори против сенке. Christian Garve, „Ueber die Besorgnisse der Protestanten in Ansehung der Verbreitung des Katholicismus“ in: Norbert Hinske (Hrsg.), *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1981. S. 183.

<sup>1092</sup> Грубачић, *op. cit.*, стр. 230.

<sup>1093</sup> Ова борба против цркве водила се на различите начине, на пример преко смањења броја празника и нерадних дана, преко државне цензуре црквених издања, забране визитација папских нунција, укидања пореских слобода и олакшица које је уживао клир, оганичења судске надлежности цркве над клиром. Са друге стране, царица је лично била верница и покушавала је да избегне директан сукоб са Римом.

порицати. Реформе су подразумевале укидање и поједностављивање неких ритуала и црквених празника које је цар сматрао сувишним, уклањање свега што му се чинило као архаично сујеверје (на пример уклањање реликвија) и настојање да се цркви пропише кориснија улога у друштву. Све то заједно значило је подвргавање цркве држави.<sup>1094</sup> Тако су папске буле требале да добију владино одобрење пре него што буду прочитане у јавности, а држава је преузела контролу над избором бискупа. Уместо да се бави питањем спашавања душе својих верника, црква је требала да подржава државу и ствара срећне, послушне и продуктивне грађане.<sup>1095</sup> Царева жеља била је и промена граница дијацеца како би се поклопиле са државним границама. У оквиру овакве Јосифове политике затварани су манастири који нису обављали образовну или милосрдну делатност, а у црквеној хијерархији места су добијали они који су школовани по рационалистичкој теологији у оквиру државних теолошких школа. Такође, Јосиф је разбио аристократску доминацију у оквиру вишег свештенства. Просветитељи, у и ван цркве, топло су поздравили Јосифове реформе као израз победе у својој бици против таме.<sup>1096</sup> Тако је Јосиф једним потезом пера једноставно затворио око трећину манастира у Аустрији сматрајући их „некорисним“ и „паразитским“. Један део бивших манастира претворен је у касарне. Једноставно, није било ни једног дела црквеног живота који је остао имун на мешање власти, а много добрих католика веровало је да је цар кренуо у кампању за уништење католичке цркве *per se*.<sup>1097</sup> Дух времена је био такав да је чак је и владар Мајнца, надбискуп Фридрих Карл Ертал (Friedrich Karl Joseph von Erthal), сам радио на секуларизацији у граду којим је управљао. Тако је овај просветитељ једноставно укинуо три богата манастира, како би њихове приходе усмерио на финансирање управо реформисаног универзитета у чију службу су примљени протестанти и либерали као што су Вилхелм Хајнзе (Wilhelm Heins) и Георг Форстер, чак и атеиста (а

---

<sup>1094</sup> Ваљавец јозефинизам схвата на обухватан начин као политичку, црквену и културну појаву и као специфичан израз аустријског просветитељства. Према: Dieter Weiß, „Die Reaktion auf Aufklärung und Französische Revolution“ in: Rill, Zellenberg (Hg.), *Konservativismus in Österreich*, S. 14.

<sup>1095</sup> Свештеници нису требали да се брину само о душама својих верника него и да међу својим парохијанима снаже једно поуздано грађанско држање.

<sup>1096</sup> Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 146.

<sup>1097</sup> Epstein, *op. cit.*, pp. 159-160.

доцније јакобинац и један од водећих људи Републике Мајнц) Феликс Антон Блау (Felix Anton Blau).

Одузимање црквених поседа од стране француске револуционарне власти и њихово превођење у националну својину имало је одјека и у немачким земљама. Међу владарима било је оних којима је такав начин увећавања моћи и територије на рачун цркве деловао примамљиво и то како међу протестантима, тако и међу самим католицима. Овакве аспирације могле су се оправдати позивањем на наслеђе просветитељства, које је световну владавину клира видело као реликт средњег века. Када је Царство, након мира у Линевилу (1801), изгубило територије на левој обали Рајне, у оквиру Царства долази до великих територијално-политичких промена. На кнежевском сабору у Раштату одлучено је да ће немачки кнезови који су остали без поседа на левој обали Рајне бити обештећени у оквиру Царства, и то на рачун католичке цркве. Тако је Рајхстаг је 1803. године донео одлуку о реорганизацији Царства, која је укључивала укидање духовних држава и црквених поседа, те њихово додљивање државама које су изгубиле територије на левој страни Рајне. Такође, ликвидан је и један број царских градова.<sup>1098</sup> Тиме је нестало чак преко шездесет држава којима је управљао клир.<sup>1099</sup> Чак се ни црквени достојници нису много опирали оваквим захтевима, будући да су од владара који су преузели њихове поседе требали да добију високе апанаже. Тиме се црква дефинитивно претвара у државну институцију, као што је то желео Јосиф II.

Овакав развој догађаја значио је секуларизацију Царства чиме је католичка црква доспела у изузетно тежак положај. Она не само да је изгубила поседе у Француској, него сада и у Царству. Њени земљишни поседи су ушли у састав световних држава, манастири укинута, а њихова имовина расута, слике су продате на аукцијама, библиотеке растурене, неке зграде срушене или им је промењена намена, а сребрнина претопљена. Монаси затворених манастира остављени су на улици без икаквих прихода. Државе које су од ове прерасподеле

---

<sup>1098</sup> Захтеви за укидањем духовних држава и слободних царских градова међу немачким просветитељима је готово опште место. Посебно оштра критика духовних држава може се наћи код Карла Фридриха фон Мозера, који је сматрао да би најбоље решење било када би се духовне државе самоукинуле, односно постале изборне монархије. Epstein, *op. cit.*, pp. 276-281.

<sup>1099</sup> Сачувала се једино надбискупија Мајнц која је премештена у Регензбург.

имовине највише профитирале су протестантска Пруска, те католичка Баварска, Баден и Виртенберг, које су значајно прошириле територију и заокружиле своје границе.<sup>1100</sup> Може се слободно рећи да је у првим годинама XIX столећа римокатоличка црква налазила у најтежем положају и добар део савременика био је убеђен у њен скори крај.

Поред ове просветитељске традиције у немачким земљама постојала је и једна старија, подземна, али доста жилава струја мишљења која се везивала на немачки протестантски мистицизам из и XVI столећа. Наиме, још је Себастијан Франк говорио да се Бог не може дефинисати, односно да се ниједан од наших појмова не може применити на њега. Он је изнад сваког појма, сваке дефиниције и сваког одређења. Може се описати само негацијама, као *personlos, wirklos, affektlos*.<sup>1101</sup> Једноставно речено, за Франка Бог нема ни краја ни границе, а оно што је безгранично човековом уму увек бежи и измиче. Ова традиција мистицизма одржаће се све до XVIII века када ће представљати снажну опозицију просветитељству.

Борбу против просветитељства и просветитељске теологије започео је још у XVII столећу мистик Јакоб Беме. Он први почиње са одвајањем вере и разума. По његовом мишљењу превише разума и превелика жеља за знањем су штетни, јер човека одвајају од Бога, а као примере наводи Луцифера и Адама. Свако ко се ослањао на сопствени разум морао је лоше проћи. Беме тако пропагира повратак изворном хришћанству. На Франка и Парацелзуса надовезаће се и Томазијус током периода када је пристао уз пијетистички покрет. Тако Томазијус у самокритичном тону пише да су га у његовом дотадашњем раду водиле „пожуда“ и „амбиција“, те да је заведен овим страстима желео да буде морални критичар и реформатор друштва. Међутим сада се он моли за Божју милост, будући да је увидео да човек сопственим снагама не може поправити ни себе ни друге.<sup>1102</sup> На овај начин Томазијус се сасвим јасно указао на једно од најважнијих места у читавој каснијој религијској критици просветитељства. Па ипак, како сам каже он

<sup>1100</sup> Попов, *Грађанска Европа*, стр. 248-249.

<sup>1101</sup> Коаре, *Немачки мистици, духовници и алхемичари XVI века*, стр. 37.

<sup>1102</sup> Према: Werner Schneiders, „Vernunft und Freiheit, Christian Thomasius als Aufklärer“ in: Frank Grunert (Hrsg.) *Philosophie der Aufklärung – Aufklärung der Philosophie*, Gesammelte Studien, Duncker & Humblot, Berlin 2005, S. 209.

није хтео да одбаци свој ум како су му саветовали његови пијетистички пријатељи. Иако ускоро одустаје од мистицизма, разилази се са Франкеом и пијетистима, па чак и критикује њихов рад, Томазијус је током периода сарадње снабдео овај покрет интелектуалним оружјем за борбу против волфовске интелектуалистичке и рационалистичке теологије, а може се рећи и да је дао импулс за покретање немачког против-просветитељства.<sup>1103</sup>

Током XVIII столећа религијски живот се пред нападима просветитељства и деизма повлачи у окриље пијетизма. Оно што интересује пијетисте нису просветитељске, рационалистичке конструкције о Богу и свету, него унутрашњи лични живот и само религијско искуство; не односи између категорија него живот душе. Ако је немачко просветитељство веровало да се вера и разум допуњују (при чему је разум био снажнији партнер), да између њихових сазнања не треба да постоји напетост (а када се и појави разрешава се у корист разума), сада је пијетизам на ствари гледао потпуно другачије. За пијетисте пут до Бога не води преко разума, него преко срца. Тако је за пијетисте својствено инсистирање на непосредном доживљају Бога, обузетост самодисциплином и строгим моралним обавезама. Такође пијетисти помно проучавају Библију коју доживљавају не као било који други текст, него као живу реч Божју. Њихов циљ је хришћанска обнова, односно да оно више не буде само систем веровања него да постане начин живљења. У том смислу они су огорчени противници рационализма и просветитељског интелектуализма. На овом месту треба још једном подвући да однос између просветитељства и пијетизма није био тако једнозначан и једноставан као што то делује на први поглед. Ова два покрета су осим снажих разлика делила и одређене сличности. Наиме, иако никоме међу пијетистима није било ни на крај памети да помажу просветитељство, ипак се може рећи да је „ненамеравана последица“ пијетистичког рада била и ширење просветитељства. Стога се може казати да је, у извесном смислу, пијетизам прокрчио пут просветитељству. Наиме, у почетку су имали истог противника – ортодоксну лутеранску теологију – против које су могли наступати заједно, наглашавајући лични однос према Богу и самим тим индивидуално мишљење, те су заједно

---

<sup>1103</sup> Beck, *op. cit.*, p. 256.

могли бити промотери индивидуализма.<sup>1104</sup> Речју и једни и други тражили су више религијске слободе.<sup>1105</sup> Зато пијетисти као и просветитељи нису имали велико поштовање за посредничку улогу свештвенства. Такође, пијетисти једнако као и просветитељи, интерес са питања догматике премештају на питања морала, иако је ово померање било из различитих разлога и са различитим последицама. Поред тога, не треба губити из вида не само Томазијусову једновремену блискост са пијетистима него и чињеницу да је пијетизам оставио одређени утицај на Канта.<sup>1106</sup> На овом месту не можемо улазити у карактер ових сличности и разлика између пијетизма и просветитељства, али је довољно приметити да није реч о два потпуно одвојена и међусобно супротстављена феномена, него да је међу њима долазило до живог међудејства. Међутим, савезништво између пијетиста и просветитеља није било дугог века.<sup>1107</sup> Већ од седамдесетих година XVIII века када је просветитељство ојачало и постало секуларизованије, рационалистичкије, савезници постају непријатељи.

Тако пијетизам и након Томазијуса наставља своју борбу са просветитељском рационалистичком теологијом. Сасвим очекивано, након што је Волф утврдио да моралност не потиче од религиозности, односно да би држава могла постојати чак

---

<sup>1104</sup> На овом месту не можемо улазити у то колико су просветитељски и пијетистички индивидуализам били међусобно слични, односно у то колико су биле дубоке разлике између њих, јер би то захтевало много ширу расправу. За сада је довољно приметити да у оба случаја постоје индивидуалистички импулси.

<sup>1105</sup> Данас би нам неки немачки мистици могли деловати као промотери толеранције. Тако на пример Франк из идеје божанске бесконачности повлачи учење о релативности свих конкретних облика религије. Све су религије несавршене зато што су све само испољење духа, оне су временски условљене, а Бога не приказују какав он заиста јесте, него онаквог каквим га телесни и смртни људи себи представљају у историјским околностима. У складу са тим Франк говори о „просветљеним паганима“, а људи ако су морални и добри могу чак и порицати спољашње хришћанство, а ипак остати верни Божјем духу, Логосу и унутрашњем Христу. Франк такође сматра да је идеја цркве изгубила сваку вредност и да Бог делује непосредно на сваку душу и да ту није потребно светотајинство. Он такође одбија све друштвене форме које су засноване на сили и принуди, па у том смислу говори о „невидљивој цркви“. Франк затим повезује папство и царство и сматра да се они јављају увек када материја победи дух. Сличне идеје баштинио је и Валентин Вајгл (Valentin Weigel) који је као и Франк сматрао да међу свим народима и међу свим верама постоје „прави хришћани“, без обзира што можда никада ништа нису чули о Христу и што можда верују у неку другу доктрину. Ваља дакле запазити да Вајгл и Франк само наизглед стоје на сличним позицијама као и Волф у својој расправи о Конфучију, али да се они ипак суштински разликују. Коаре, *Немачки мистици, духовници и алхемичари XVI века*, стр. 42-43, 46, 58, 113-114.

<sup>1106</sup> Опел (Julius Opel) и Грицмахер (Richard H. Grützmacher) иду дотле да немачког мистика из XVI stoleћа Валентина Вајгла сматрају за непризнатог претечу Канта. Према: Коаре, *Немачки мистици, духовници и алхемичари XVI века*, стр. 109-110.

<sup>1107</sup> Такође пада у очи да на страницама просветитељских моралних недељника нема места за пијетизам. Пијетисти су за трезвене просветитеље на крају крајева били сањалице удаљене од света. Schoeps, „Philosophie und Religion der Aufklärung“ S. 109.



и када би била састављена од атеиста, пијетисти, који су од раније били подозриви према Волфу, оптужују га за атеизам при чему тврде да његов детерминизам на крају крајева завршава у безверју. Волфов детерминизам, како сматрају пијетисти, ставља под знак питања слободну вољу и личну одговорност.<sup>1108</sup> Сукоб између пијетизма и просветитељства све више ће се заоштравати. Тако Цицендорф, на пример, каже да ко год жели да схвати Бога својим интелектом постаје атеиста.<sup>1109</sup> Осим што се бори против рационалистичког схватања Бога, Цицендорф напада и вероисповедну ускогрудост, залаже се за превазилажење црквених граница и подела међу хришћанима и жели да сви хришћани делују заједно. Такође, међу хернхутерима велику улогу има религијско стваралаштво, а посебно музика. Ово вредновање музике као Божјег гласа који непосредно делује на људску душу, прихватиће и романтичари.

Иако убедљива већина немачких просветитеља нису били атеисти нити радикални критичари религије, него су се задржавали на пантеистичким или деистичким представама о Богу, то не значи да нису падале оптужбе за атеизам. За бранитеље вере (не само пијетисте) су и пантеисти и деисти једнако били атеисти, при чему се није водило рачуна о разлици између деизма и пантеизма. Она се или игнорисала, или сматрала чисто „квантитативном“, или у крајњем сасвим неважном. И овако и онако реч је о жељи за иманентним објашњењем света, без позивања на Бога, те је дакле, у крајњем, у питању атеизам, ма шта год о томе заступници тог учења имали да кажу.<sup>1110</sup> Чињеница да просветитељи нису били склони да прихвате Бога као личност, као створитеља, законодавца и владара света те на послетку натприродно порекло и карактер цркве, била је довољна за оптужбе за атеизам о чему сведочи и Волфов случај.<sup>1111</sup> Такође, пијетисти су тврдили да без обзира на то што просветитељски теолози тврде да нису атеисти,

---

<sup>1108</sup> Због Волфовог говора и жалби пијетиста формирана је краљевска комисија која је требало да испита случај, да би на крају краљ Фридрих Вилхелм I Волфа избацио из Пруске, али је пред крај живота ипак одлучио да понови процес и позвао Волфа да се врати, тако да је након смене на пруском престолу, Фридрих II вратио Волфа у Хале и то са почастима.

<sup>1109</sup> Према: Берлин, *Корени романтизма*, стр. 53.

<sup>1110</sup> Kondylis, *Konservativismus*, S. 323.

<sup>1111</sup> Пијетиста Аугуст Херман Франке извештава да је након што је прочитао Волфов говор о кинеској моралној филозофији пао на колена и молио Бога за избављење од ове мрачне силе. Према: Schoeps, „Philosophie und Religion der Aufklärung“ S. 111.

њихови системи, доведени до краја, нужно морају завршити у атеизму, хтели то они себи да признају или не. Осим пијетистичке расправе са Волфом крај XVIII столећа у немачким земљама обележиле су и друге религијске полемике: расправа између Јохана Мелхиора Гецеа (Johann Melchior Goeze) и Лесинга, као и она између Јакобија и Менделсона. У сваком случају, борба против деизма која се водила и пре избијања револуције, након 1789. године ће се додатно заоштрити и политизовати.

Са Хаманом долази до великог повратка живе вере и борбе против просветитељске секуларизације. Позивајући се на Хјума, Хаман тврди да се универзум не спознаје интелектом него вером. Вера је дакле за њега нека врста чула, важан орган преко кога се сазнаје стварност. С тим у вези, вера се према Хаману не може побити разумом, јер није његова творевина. „Вера није дело ума и према томе не може подлећи његовом нападу, јер вера почива онолико мало на разолозима, колико је то случај са укусом.“<sup>1112</sup> Заправо, вера је према Хаману потребна уму да би он уопште постојао.<sup>1113</sup> Уместо религије откровења просветитељи говоре о религији ума и природе, што је за Хамана религиозно ништа. „Природна религија је за мене оно што је и природан језик, једна права бесмислица *ens rationis*.“<sup>1114</sup> Критикујући Канта, Хаман каже да код овога Бог постаје појам и престаје да буде биће. „Људи говоре о уму као да је он стварно биће, а о драгом Богу као да је он да је он ништа друго него појам. Спиноза говори о објекту *causa sui*, а Кант о субјекту *causa sui*. Све док овај неспоразум не буде уклоњен немогуће је да се међусобно разумеју. Тек када се сазна шта је ум, нестаће сви сукоби.“<sup>1115</sup> Другим речима, Хаманов Бог се разликује од Бога просветитељских теолога, јер како Хаман каже, Бог није математичар него песник који се изражава у симболима и метафорама. По Хаману је чак и језик божанског порекла<sup>1116</sup>, а не вештачки, човеков изум. Тако је његов Бог свеприсутни, трансцендентални и лични Бог. Такође, Хаман не показује ни најмању сумњу да је Библија непатворена Божја реч и да је сам Бог њен творац, при чему Бог не говори

---

<sup>1112</sup> Hamann, *Hauptschriften*, S. 76.

<sup>1113</sup> Ibidem, S. 117.

<sup>1114</sup> Ibidem, S. 173.

<sup>1115</sup> Ibidem, S. 109.

<sup>1116</sup> Ibidem, S. 312.

сам него кроз уста људи који су њиме били инспирисани и вођени светим духом.<sup>1117</sup> „Религија је или директно искуство божјег присуства, или ништа. Од *Glaube* – веровања или вере – до открочења, само је један корак. Хаманова религија била је религија пламеног жбуна, а не томистичке логике или ’природна’ полулутеранска религија; изникла је из дионизијског искуства, а не из аполонијског промишљања.“<sup>1118</sup>

Као и Хаман и Јакоби је противник система у филозофији. Он се залаже за одбацивање свих рационалистичких филозофских система који изведени до краја сви воде атеизму и спинозизму. Са друге стране, вера је пре ствар срца него разума. Као и Хаман и пијетисти и Јакоби се труди да веру одвоји од разума, што је основни мотив његових *Писама о Спинозином учењу*. Истовремено, он указује на ограниченост разума и првенство вере над разумом, при чему се позива на Хјума и шкотске просветитеље. Уместо разума, Јакоби говори о интуитивном сазнању. Полазећи од овог наглашавања вере он такође тврди да и држава мора почивати на религији и то не било каквој, него на откривеној религији. Тако Јакоби започиње своју борбу против просветитељства, за одбрану религије.

За Хаманом полази и Хердер. Као што је познато, Хердер је такође одрастао и школовао се у пијетистичкој средини и пијетистичка религиозност никада га није напустила. Такође, Хердер је теолог у служби цркве у којој заузима високо место. Пијетисти су га ценили као свог песника, а и он је одавао признање пијетистичким писцима (на пример Цицендорфу) и бранио их од оних који су им се подсмевали. Поред тога Хердер је гајио нескривене симпатије према мистичкој традицији протестантске теологије, као и Лутеровој идеји искуства Бога кроз веру, а био је и у пријатељским односима са Хаманом и Лафатером. Тако се и он заправо надовезује на ону протестантску мистичку струју која почиње са Бемеом и Вајгелом. У складу са овом струјом, Хердер се супротставља деизму и просветитељском филозофирању о религији. „Тако са нашим деизмом, са нашим филозофирањем о религији, са нашом превише финим култивизацијом самог ума

---

<sup>1117</sup> Mann, *Weg und Irrweg des abendländischen Geistes*, S. 123.

<sup>1118</sup> Берлин, *Против струје*, стр. 180.

водимо себе у пропаст. Али то је у читавој природи ствари неизбежно.<sup>1119</sup> За Хердера је религија највиша хуманост човека, она је прва и последња филозофија.<sup>1120</sup> Човек је, каже Хердер, биће настројено за ум, хуманост и религију.<sup>1121</sup> Као што је Бог животињама дао инстинкт, тако је у човекову душу урезао свој лик, религију и хуманост.<sup>1122</sup> И не знајући, чак и не желећи то, човек се уздиже, продире у узроке свих ствари, одгонета њихову повезаност, на основу видљивог закључује о невидљивом, да би на крају дошао до Бога, велике повезаности свих ствари, до бића над бићима. Зато је религија вежбање разума, највиша хуманост, најузвишенији врхунац људске душе.<sup>1123</sup> Шта је човека уздигло изнад животиња, пита Хердер. Ум и језик. Али и ум и језик имају своје порекло у религијском осећају. Тако за Хердера религија постаје оно што човека разликује од животиње.

„Али као што човек без језика није могао стићи до ума, тако до то двоје није могао доспети друкчије него примећивањем једног у многome, према томе, представљањем невидљивога у видљивоме, повезивањем узрока са последицом. Једна врста религиозног осећања за силе невидљивог дејства у целом хаосу бића око њега морала је, дакле, претходити и бити у основи сваког првог образовања и спајања апстрахованих идеја ума. Ово је осећање дивљака за силе природе, па и кад они немају никакав изражен појам о Богу; живо и делотворно осећање, како то показује чак њихово идолопоклонство и њихово празноверје. Исто је то било са трајањем душе после смрти. Како год човек дошао до појма о њој, овај појам је, као општа народна вера на Земљи, једини по којем се човек у смрти разликује од животиње. Дакле, религијска традиција поврх тога и дубоко осећање за такво бивствовање које, заправо, не зна за неко уништење – то претходи уму који је у развоју.“<sup>1124</sup>

Тако код Хердера ум не претходи религији, него религија уму. Није, дакле, човек себи измислио религију, него ум развија из религијског осећаја. Када би човек сам себи измишљао религију, онда би се она јављала само код развијенијих народа, али то није случај, јер се религија јавља и код најдивљијих и најпримитивнијих народа. Сви они имају неки облик религије, ко што сви показују људске умне способности, поседују говор, морал и људско обличје. „Ови јадници не

<sup>1119</sup> Herder, *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, Philipp Reclam jun, Stuttgart, 2008, S. 90.

<sup>1120</sup> Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, S. 46.

<sup>1121</sup> Ibidem, S. 117.

<sup>1122</sup> Ibidem, S. 120.

<sup>1123</sup> Ibidem, S. 46.

<sup>1124</sup> Ibidem, S. 119.

измишљају ништа, они у свему следе традицију својих отаца. *Дакле, традиција је и овде расплодна мајка како њиховог језика и уске културе, тако и њихове религије и светих обичаја.*<sup>1125</sup> Наравно, религија може бити лажна, али то не мења на ствари да чак и погрешна религија сведочи о човековој способности да спозна Бога. Хердер такође одбија могућност да се религија објасни страхом, јер рећи да је страх изумео богове значи рећи ништа. Страх узет сам по себи ништа не изумева, он просто буди разумевање.<sup>1126</sup> У складу са овим, Хердер не одваја религију од културе и науке. Заправо он их повезује упућујући на њихово религијско порекло. „Прво, неспорно је *да се само религија народима свуда донела прву културу и науку, штавише, да ове првобитно и нису биле ништа друго већ нека врста религијске традиције.* (...) ’Религијској традицији у писму и језику Земља дугује за своје семе свих виших култура’.<sup>1127</sup>

Упркос томе што религију ставља пре ума, Хердер у *Идејама за филозофију повести човечанства* још увек једним делом остаје у традицији просветитељства. Наиме, он указује на постепено кварење религије. Свештеници су прво били „мудраци нације“ али они нису то заувек остали, него су изгубивши смисао симбола постајали слуге идолопоклонства и лажови празноверја.

„Незналица, који треба да говори или да настави да показује умешност, мора да прикрива, мора да измишља, мора да ласка; лажан привид долази на место изгубљене истине. То је *повест свих тајни* на Земљи, које су, на почетку, свакако, скривале много тога достојнога знања, али се, на крају, нарочито откад се људска мудрост одвојила од њих, изопачиле у бедне тричарије. И тако су свештеници тих тајни, најзад постали варалице крај својих испражњених светилишта.<sup>1128</sup>

За Хердера свештеници, дакле, сами по себи нису одувек били преваранти него су то временом постали. Међутим, ова ограда га не спречава да с времена на време свештенике сврстава у исту групу са тиранима и занесењацима, односно да их везује за мрак и средњовековље.<sup>1129</sup> У сваком случају, као што примећује Коплстон, Хердер је можда био либерални хришћанин, али такође дубоко убеђен

---

<sup>1125</sup> Ibidem, S. 117-118.

<sup>1126</sup> Коплстон, *op. cit.*, стр. 146.

<sup>1127</sup> Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, S. 119.

<sup>1128</sup> Ibidem, S. 118.

<sup>1129</sup> Ibidem, S. 213.

у неизбежност религије у развоју људске културе.<sup>1130</sup> Другим речима, Хердерева хришћанска вера не може се доводити у питање.<sup>1131</sup> Као што пише Ото Ман, Хердер је у својим *Идејама* указао да се Земља и човек могу објаснити само помоћу личности Бога – створитеља.<sup>1132</sup>

На романтичаре ће велики утицај имати и списи Карла фон Екартхаузена, пре свих на Бадера, Шелинга, Новалиса и Хелдерлина. Екартхаузен је од радикалног просветитеља и илумината постао мистик и уз Јунг-Штилинга и Заилера<sup>1133</sup> један од најважнијих предводника немачке религиозне обнове. Он оптужује просветитеље да тиме што доводе у питање религијске догме и обичаје подривају моралне темеље Европе. Морал се у човеку усађује од малена кроз обичаје, религију и посебно страх од Бога. Иако је лично био верник, Екартхаузен брани хришћанство тврдећи да чак и када би хришћанске догме биле нетачне оне би се морале чувати и поштовати јер представљају једину могућу основу морала. Такође, Екартхаузен је један од првих аутора који ће тврдити да иако се просветитељи на речима залажу за толеранцију, сами је ретко практикују и уместо тога захтевају да сви мисле као и они или ће им бити налепљена етикета опскурантизма. Тако су за њега просветитељи заправо представници најгорег фанатизма.<sup>1134</sup>

Јустус Мезер такође сматра да се мир и поредак у држави темеље на религији, јер религија пружа најбоље мотиве и подстреке за морално понашање. Међутим, Мезер при томе не мисли на просветитељску, рационалистичку природну религију.<sup>1135</sup> Ово је повезано са његовом антропологијом, јер ако људи делују више у складу са својим емоцијама и својим страстима, рационалистичка и деистичка религија није у стању да човека покрене на морално деловање. Конструкције рационалистичке теологије, докази о постојању Бога и бесмртности

---

<sup>1130</sup> Коплстон, *op. cit.*, стр. 148.

<sup>1131</sup> Тако он још у *Још једној филозофији* хвали хришћанство, као прву универзалну религију која је уједињавала све људе. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, S. 44-45, 48.

<sup>1132</sup> Mann, *Weg und Irrweg des abendländischen Geistes*, S. 194.

<sup>1133</sup> Заилер је био професор теологије у Инглоштату, а доцније ће постати регензбершки бискуп. Његова антипросветитељска побожност имала је огроман утицај на младог Бадера.

<sup>1134</sup> Epstein, *op. cit.*, p. 72.

<sup>1135</sup> Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 299.

су или несхватљиви обичним људима или врло мало значе у стварном животу. Тако је Мезер задао посебно снажан ударац просветитељском деизму, који се у његовој интерпретацији показује као неупотребљив. Оно што масама треба је ауторитативна религија заснована на божанској објави, а не на аргументима, која даје чврсте етичке заповести и у којој постоје импресивни ритуали који утичу на човекову емотивну страну.<sup>1136</sup> Религија о којој говори Мезер, као уосталом и Хаманова је религија срца, религија у којој постоје чуда и у којој се Бог меша у стање на земљи. Није дакле реч о умном, него о традиционалном хришћанству. Такође, Мезер указује на границе верске толеранције, сматрајући да држава ипак има право да разграничи дозвољена од недозвољених веровања. Вере које пропагирају неморалне ствари (инцест, полигамију, укидање приватног власништва, апсолутни пацифизам), односно чија је доктрина у супротности са друштвеним поретком не могу бити толерисане.<sup>1137</sup> За разлику од берлинских просветитеља који су толерисали атеисте, али не и католике, Мезер који је сам био протестант, добро је сарађивао са католичким свештенством у Оснабрику, док је за атеисте предвиђао казне, истину не забрану и протеривање, али неки облик „грађанства другог реда“, будући да се у заклетву атеисте не може веровати, те да су као војници готово неупотребљиви.

Чак и у Гетеовом *Вертеру* могу се наћи места у којима се аутор подсмева просветитељском, рационалистичком приступу религији, који хоће све да реформише и устроји по правилима свог разума.

„Луцпрда једна, која се издаје за неку то боже знај како учену, па се пртља у испитивање канона, па запела и ради, и то у велико, на новомодној морално-критичној реформацији хришћанства, а над Лафатаровим маштаријама само слегне раменима; здравље јој је потпуно порушено, па зато и не налази никакве радости на божјем свету! Таква једна ствар само је и могла да обори орахе.“<sup>1138</sup>

Реч је о „велелепним орасима“ који су Вертера испуњавали „највећом душевном радошћу“, а које је попадија, речена „луцпрда“, посекала. Велелепни ораси дакле нису ништа друго него прастаре традиције које лакомислени просветитељски реформатори једноставно уклањају секиром. Такође пада у очи да је лакомислена

<sup>1136</sup> Epstein, *op. cit.*, p. 310.

<sup>1137</sup> Ibidem, p. 311.

<sup>1138</sup> Гете, *Јади младог Вертера*, стр. 115.

реформаторка и жена нарушеног здравља, те да више нигде није у стању да пронађе радост. Тиме се поново подвлачи напетост између сувог, чак нездравог интелектуализма и виталистичке животне радости.

Борбу против просветитељства не воде само пијетисти, штурмундрангери и протестанти са севера, него се она води и у католичким немачким земљама. У почетку се католичка одбрана јавила само у религијској сфери (деловање кардинала Кристофа Антона Мигација (Christoph Anton Migazzi), да би се већ од седамдесетих година XVIII столећа упозоравало и на политичке последице просветитељства, а у осамдесетим годинама почиње се са борбом против тајних друштава која свој врхунац достиже у обрачуну са редом илумината који је забрањен 1785. године. Тако на пример Јозеф Антон Вајсенбах (Joseph Anton Weissenbach) отворено захтева подвргавање човекових сазнајних способности ауторитету откровења и цркве. Дакле, ум и вера не само да нису савезници (у оном смислу у ком су то сматрали просветитељи), него ум мора да се склони пред вером и црквом. Одатле Вајсенбах изводи и политичке последице јер ће, по њему, поткопавање вере имати за последицу распад државе, а на крају ће свака владавина служити за подсмех.<sup>1139</sup> Такође, бивши језуити почињу да шире литературу која се бави разоткривањем наводних превратничких завера иза којих су стајала тајна друштва.<sup>1140</sup> При томе главни завереници постају слободни зидари и илуминати преко којих просветели раде на покретању револуције.<sup>1141</sup> Пада у очи да су позивања на заверу и раскринкавање завереника једнако својствени просветитељима (Николај, Биштер) колико и њиховим католичким непријатељима.<sup>1142</sup> Оно што ови бивши језуити имају да замере просветитељима

---

<sup>1139</sup> Weiß, „Die Reaktion auf Aufklärung und Französische Revolution“, S. 18.

<sup>1140</sup> Weiß, „Die Reaktion auf Aufklärung und Französische Revolution“ S. 11.

<sup>1141</sup> Треба такође рећи да царска цензура ни најмање није била благонаклона према овим списима, те да је завереничка литература углавном била забрањивана. Заправо, још у време Марије Терезије кардинал Мигаци се жалио на рад цензуре која пушта просветитеље и ућуткује бранитеље цркве и вере. Са тим у вези, Мигаци се више пута обраћао царици. Epstein, *op. cit.*, p. 167.

<sup>1142</sup> Позиција просветитељских и антипросветитељских конспиролога ипак није иста. Николај је био угледни издавач и високоцењени члан берлинског друштва, а све што је он говорио узимало се са крајњом озбиљношћу. Са друге стране, бивши језуити долазе тако рећи са маргине. Њихов ред је забрањен и растурен, њихова дела често не садрже име аутора, а под неретким ударом цензуре се и растурају готово полуилегално. До једновремене промене односа снага долази тек са Хофманом и његовим *Бечким часописом*. Такође, Хофман планира оснивање једног антиреволуционарног тајног друштва. Он жели да прекопира масонске методе и организацију (коју је познавао будући да је раније и сам био слободни зидар), али овај пут са радикално



није ни близу оног нивоа на коме пише на пример Хаман или Јакоби. Такође, они превазилазе оштрину којом се они обрачунавају са просветитељским противницима. Тако се у овим памфлетима може прочитати да је циљ, не само рушење целокупне хришћанске наука и религије, него су упозоравали и на политичке последице рада тајних друштава, односно на њихову жељу да сруше тронове и да силом обору краљеве и кнезове. Логика иза ових оптужби је сасвим једноставна; ако просветитељи желе да слободно говоре и пишу, није ли за претпоставити да ће желети и да слободно и разуздано делују? Ако су искидали везе религије и згазили црквене законе, да ли ће се зауставити пред световним законима?

Подстрек јачању противпросветитељских гласова у Аустрији дале су Јосифове реформе. Већ осамдесетих година унутар Аустрије чују се гласови против Јосифових реформи. Овај отпор посебно је јак међу сеоским становништвом Тирола које не жели да се одрекне наслеђених форми испољавања вере и чији отпор новотаријама је ишао и до примене силе. Наравно, из овог сељачки отпор није био рефлективан, будући да се радило само о одбрани наслеђених верских пракси. Сталешке корпорације Чешке и Доње Аустрије протестују због укидања манастира. Такође и међу црквеним великодостојницима било је оних који су се, мање или више, одупирали Јосифовој политици у име очувања црквене традиције и права. Чак је и папа из Рима у бризи због стања цркве у Аустрији путовао за Беч, иако тај пут није уродио плодом. Па ипак, најозбиљнији отпор просветитељству и јозефинизму као његовој форми долази из редова бивших језуита, који су теоријски подупрли традиционалну позицију цркве. Бивши језуити развијају велику издавачку делатност у Луксембургу, Мајнцу, Аугзбургу и другим местима, која је усмерена против просветитељства, као и против Јосифове државне цркве.<sup>1143</sup> Како примећује Дитер Вајс (Dieter J. Weiß), у овим списима мање је била реч о научном сукобу са просветитељством, а више о томе

---

супротним циљевима. Од тада се могу пратити и занимљиви конспиролошки одговори на конспиролошке тврдње. Тако на пример Хофман жестоко напада Николаја и његову причу о језуитској завери. Са друге стране, Николај Хофмана оптужује да је инквизитор и денунцијант. Weiß, „Die Reaktion auf Aufklärung und Französische Revolution“ S. 20, 24.

<sup>1143</sup> Противници Јосифове политике су пролазили доста лоше. Не само да је цензура забрањивала овакву литературу, те да су писци и издавачи кажњавани, него су чак слати у лудницу као, на пример, свештеник Филип Холцварт (Philipp Holzward). Epstein, *op. cit.*, pp. 170-171.

да се придобију масе, ојача њихова црквена свест те да се на тај начин учине имуним на оптужбе просветитеља.<sup>1144</sup> Такође оснивањем *Бечког часописа* (*Wiener Zeitschrift*) од стране Леополда Хофмана противпросветитељска струја добија свој орган преко кога је, не без извесне подршке двора, могла да „удара ћушке“ свим „лажним просветитељима и апостолима слободе“, „непријатељима Бога, трона и кнезова“.<sup>1145</sup> Међу бившим језуитима посебну улогу игра и предромантичар Јозеф Алберт фон Дисбах (Joseph Albert von Diessbach) који предано ради на рестаурацији католичке вере и њеном оснажењу насупрот просветитељству и јозефинизму. Дисбах је можда први међу католичким противницима просветитељства увидео потребу за снажном јавном делатношћу, односно да се на просветитељске памфлете одговори контрапамфлетима. У том смислу Дисбах оснива једно тајно, антипросветитељско друштво које је између осталог требало да шири „добре, религиозне књиге“. У Дисбаховом духу наставља да делује још један предромантичар који ће са и у романтичарском покрету имати важну улогу – Клеменс Марија Хофбауер (Klemens Maria Hofbauer).

Ипак, нису сви критичари Јосифових реформи били бивши језуити. Важно место међу њима заузимао је и швајцарски историчар Јоханес Милер. Са Милером су у критици Јосифа слаже и Јакоби. Иако није имао симпатије према католицизму Јакоби у Јосифовим реформама види скрнављење слободе савести. Штавише, такве реформе по Јакобију циљају на уништење религије као такве, будући да цркву претварају само у инструмент државе. По његовом мишљењу кнежевска тиранија гора је од тираније папа, будући да су папе барем штитиле једну појединачну религију, док су пред Јосифовим реформама све религије у опасности.<sup>1146</sup> Јосифове методе, његов волунтаризам и непотребну суровост према столећима старој институцији критикује и протестант Брандес за кога се такође не може рећи да је имао симпатије према католицизму. Тако је за њега Јосиф типичан пример просветителске ароганције.

У време револуције одбрана цркве и религије долази од Берка, који не само да оштро критикује поступке париских револуционара, него и отворено каже да је

<sup>1144</sup> Weiß, „Die Reaktion auf Aufklärung und Französische Revolution“ S. 17.

<sup>1145</sup> Ibidem, S. 21.

<sup>1146</sup> Према: Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, pp. 146-147.

човек религиозно биће, те да је атеизам противан и разуму и инстинктима, па не може дуго трајати.<sup>1147</sup> Такође, само је религија у стању да људе ослободи жудњи себичне воље. С тим у вези, за њега је религија основа грађанског друштва „извор свег добра и сваке утехе“<sup>1148</sup>. Другим речима, црква и држава су неодвојиве. Према Берку, црква посвећује политичку заједницу, а они који у њој управљају оличавају самог Бога, те зато сви који учествују у државним пословима и сами треба да на њих гледају као на неку врсту религијске службе. „Све личности које поседују било који део власти требало би да буду под снажним и застрашујућим утиском схватања да раде на поверење, и да за своје понашање у односу на то поверење морају да одговарају великом Господару, Творцу, Оснивачу друштва.“<sup>1149</sup> Истовремено са овим наглашавањем значаја цркве, Берк се снажно противи сваком покушају да се црква подвргне држави, те да се од свештеника начине државни службеници или како он каже да се „независно свештенство“ претвори у „црквене пензионере државе“<sup>1150</sup>. Свештенство, дакле, као и племство чини посебан и независан staleж, те стога Берк снажно осуђује конфискацију црквене имовине до које је дошло у Француској, као „нечасну, подмуклу и сурову“. Наступајући са ових позиција, Берк се обрушава на „литерарну кабалу“, која је створила „нешто слично плану за уништење хришћанске вере“<sup>1151</sup>. При томе он мисли на читав низ просветитеља, који су за њега сви до једног атеисти и богоборци. Та литерарна кабала у савезу са финансијским богаташима чини вођство у нападима на цркву, земљишни посед и црквене институције.

Може звучати парадоксално, али у исто време у немачким градовима ниче велики број свакојаким редова и тајних друштава који представљају најразличитију мешавину просветитељске вере у човечанство, деизма и мистицизма.<sup>1152</sup> Заједно са напредовањем филозофије и ирелигиозности шири се и нова помодна склоност ка спиритуализму, призивању духова, хиромантији и окултизму и то код људи који би иначе важили за рационалне. „Као што је познато, просветитељство је

<sup>1147</sup> Берк, *Размишљања о Револуцији у Француској*, стр. 109.

<sup>1148</sup> Ibidem, стр. 108.

<sup>1149</sup> Ibidem, стр. 111.

<sup>1150</sup> Ibidem, стр. 120.

<sup>1151</sup> Ibidem, стр. 132.

<sup>1152</sup> Чланове тих друштава, на пример илумината, чине државни службеници, правници, свештеници, професори, доктори, дакле образовани људи, они који су били деца просветитељства. Agis, *op. cit.*, pp. 58-59.

водило полету окултизма и мистике, који од половине столећа излази на видело, између осталог у розенкројцерству, стрикт обзервансу и шкотском зидарству.<sup>1153</sup> Ове струје масонства су можда најдубље упале у ритуализам, месијанизам и невероватне приче о тајним документима и још тајнијим знањима. Другим речима, просветитељска борба против традиционалне религије са собом је као своје наличје носила и ширење псеудорелигиозности, магије, кабалистике, мистицизма и спиритуализма. Управо из ових розенкројцерских кругова (и сам краљ био је члан друштва) долази противљење рационализму, покушаји спречавања слободе говора и цензура која је уведена Велнеровим декретима у време владавине Фридриха Вилхелма II у Пруској. Розенкројцери су се посебно занимали за кабалистику и алхемију, а борбу против просветитеља водили су због њихове наводне ирелигиозности. У основи, Велнер ипак није потпуни противпросветитељ.<sup>1154</sup> Он жели да просветитељству наметне одређене границе, те да оживи религију након „безбожне“ владавине Фридриха II.<sup>1155</sup> Требало је дакле поправити „штету“ коју је Фридрих заједно са Цедлицем нанео вери и цркви. Његова мета није слобода савести (Велнер чак тврди да жели да је очува, паралелно са државном потпором религији уопште, дакле не некој одређеној религији), него атеизам. Тако се декретима није наметала „званична вера“ него су све постојеће вере задржале своја права. Може се рећи да је у овом делу Велнер заправо озаконио и озваничио толеранцију у Пруској.<sup>1156</sup> Посебна мета био је атеизам, али и он само међу масама.<sup>1157</sup> Можда су учењаци могли да живе морално ослобођени религијских догми, али не и обичан народ. Идеја иза која је стајала иза Велнорове политике била је да се са просветитељским слободама „претерало“ и да се тој разурданости некако морало стати на пут.<sup>1158</sup>

---

<sup>1153</sup> Valjavec, *Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland*, S. 266.

<sup>1154</sup> Заправо, код Велнера се могу наћи многе идеје карактеристичне за касно просветитељство. Он је на пример подржавао либерализацију тржишта у складу са физиократским учењем, као и постепено укидање кметства и сталешких привилегија. Epstein, *op. cit.*, pp. 358-361.

<sup>1155</sup> Чињеница да Фридрих није био атеиста, односно да је био критичар Холбаховог *Система природе* овде није играла посебну улогу. Фридрихов деизам и скептицизам, као и његов толерантан однос према агностицима и атеистима схватао се само као друго име за безверје. У тексту овог декрета намерно се прави веза између краља Фридриха Вилхелма II и његовог деде Фридриха Вилхелма I, при чему се прексачке „проблематични“ стриц Фридрих II. Пруску је дакле требало вратити на пут „чисте вере“.

<sup>1156</sup> Epstein, *op. cit.*, p.143.

<sup>1157</sup> Weiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 128-130.

<sup>1158</sup> Велнер је краљу писао да улични лопови завршавају на вешалима, а да се у Берлину толеришу, цене и помажу они који се отворено подсмевају религији. Kemper „Obskurantismus als Mittel der

„Едикт о религији прописивао је трпељивост у односу на религијска убеђења поданика ' све док сваки од њих мирно, као добар грађанин државе, испуњава своје дужности, задржавајући за себе своје властито мишљење и савесно се чувајући тога да га не шири или друге на њега наговара, и у њиховој вери их заводи или чини колебљивим.' Две године потом, 9. децембра 1790, едикт је допуњен налогом који је послат духовним судовима, по коме су кандидати теологије морали бити подвргнути испитивању по тачно прописаној схеми.“<sup>1159</sup>

Тако су поред атеизма, на мети декрета били и деизам и уопште рационалистичка теологија. Циљ је био да се у цркви уведе ред, те да лутерански свештеници заиста проповедају хришћанство, а не сопствене системе. Ова Велнерова политика погодила је чак и Канта који је због књиге *Религија у границама чистог ума* и оптужен да погрешно представља и омаловажава многе темељне принципе Светог писма и хришћанства.<sup>1160</sup> Увођење Велнерових декрета покренуло је читаву лавину књига и памфлета и то како оних који су нападали и оних који су их бранили. Ваљавец увођење Велнерових декрета види као тачку разлаза између просветитељства и апсолутизма<sup>1161</sup> што ипак треба узимати са извесном резервом. Можда би некада раније немачки просветитељи, као на пример Менделсон, и били спремнији да прихвате Велнерову политику, али деведесетих година XVIII столећа већина њих ипак није пристајала на тако нешто. Међутим, у борби против Велнерових декрета међу Немцима се све видљивије формира немачки либерализам. Тако је Хумболт одлучан противник Велнерове политике.

У таквој духовној клими стасали су млади романтичари. Они већ врло рано устају против укидања мистичке димензије религије и од самог почетка у романтичарском простору могу се наћи религијски мотиви. Вероватно нико неће порицати да је романтика изникла на религијском тлу пијетизма и мистицизма.<sup>1162</sup> Заправо, као што пише Хартман, романтика је у дубини свог бића сродна

---

Politik, Jochann Christoph von Wöllners Politik der Gegenauflärung am Vorabend der Französische Revolution“, S. 208.

<sup>1159</sup> Касирер, *Кант – живот и учење*, стр. 376. Наравно, од кандидата се није тражило само да проповедају ортодоксно учење, него и одређено теолошко знање. Не треба имати илузија у вези тога да су Велнерове мере прошле глатко. Тако је на пример Берлински врховни суд под вођством Шпалдинга (Johann Joachim Spalding) пружио енергичан отпор Велнеровим мерама. Сва тела у којима су седели службеници из Фридриховог времена радили су све што су могли да саботирају Велнерову политику и да понизе министра у јавности. Велнерова политика се показала прилично неуспешна, а за последицу је имала не јачање ортодоксне теологије, него јачања опортунизма.

<sup>1160</sup> Касирер, *Кант – живот и учење*, стр. 375-396.

<sup>1161</sup> Valjavec, „Die Entstehung des europäischen Konservativismus“ S. 153.

<sup>1162</sup> Salomon, *Das Mittelalter als Ideal in der Romantik*, S. 15.

мистици, те је природни непријатељ просветитељства.<sup>1163</sup> Исто мисли и Линден који је писао да је романтика била покрет супротстављен рационализму и необузданом секуларизму просветитељства, те да је њен циљ био одржавање религијског, органско-ирационалног јединства света.<sup>1164</sup> Већина романтичара одрасла је у пијетистичком духу (Хелдерлин, Новалис, Шлајермахер)<sup>1165</sup> и према просветитељском учењу осећају неку врсту нелагодности. Сличан случај је и са Милером који се у Гетингену окреће филозофији, уместо да по жељи свога деде студира теологију. До ове промене долази зато што је тадашње богословље било сувише оптерећено умом и говорило само о уму, моралу и обичајном закону, а врло мало говорило о самом Богу, његовим херувимима и серафимима.<sup>1166</sup> Хелдерлин чак одбија да ступи у парохијску службу, али не зато што му је недеостајало вере, него зато што се противи духу просветитељске теологије који је свуда владао.

Као што смо већ показали, романтика је представљала осећај за загонетност постојања. Она је желела да све „одухови“, да природу и свет романтизује и да обичном да један виши, фантастични смисао. У том смислу су за романтику коначно и бесконачно, земаљско и божанско, феноменално и трансцендентално неодвојиви. Стога романтика није могла остати недодирнута духом религије. Заправо, романтика је покренула оживљавање религије. Заслуга за ово романтичарско окретање религији у највећој мери припада Шлајермахеру и његовим говорима *О религији*.<sup>1167</sup> Наиме, ако се веровало да је у XVIII столећу

---

<sup>1163</sup> Hartmann, *op. cit.*, S. 161.

<sup>1164</sup> Linden, *op. cit.*, S. 244.

<sup>1165</sup> Новалисов отац је у кући држао часове из религије и вежбе молитве. Шлајермахер је потицао из пасторске породице. Његов деда и отац били су свештеници, док је он једно време живео у хернхутској заједници.

<sup>1166</sup> Ваха, „Adam Müller und die deutsche Romantik“, S. 125.

<sup>1167</sup> Под Шлајермаховим утицајем Новалис пише есеј *Хришћанство или Европа*. Колико је Новалис био под утицајем *Говора* види се из једног Шлегеловог писма Шлајермахеру у коме стоји: „Харденберг те је с највећим занимањем проучавао, и свега си га заокупио, прожео, одушевио и распалио. Тврди, да Ти не може ништа приговорити и да се зато с Тобом слаже. Али то ваљда не ће бити сасвим точно“ (Према: Walzel, *Нјемачка романтика*, стр. 83). Снажан утицај *Говора* примећује се и код Шлегела који се у *Идејама* у фрагментима број 8, 112, 125 и 150 експлицитно позива на Шлајермахера и његове говоре *О религији*, а као „дубокоумног писца“ помиње га и Милер у *Елементима*. Треба имати у виду да Шлајермахер није филозоф, него теолог и код њега све настаје на религијском темељу. Самим тим, како пише Хартман, и његова филозофија је појављује пре свега као религијска филозофија (Hartmann, *op. cit.*, S. 200). Такође, када је у питању Шлајермахов утицај на Новалиса, Клуцхон сматра да се тај утицај, који је без сумње постојао, ипак не сме прецењивати, барем када је реч о политичким идејама (Kluckhohn, *Persönlichkeit und*

свет изгубио своје метафизичко и религијско утемељење, романтика се појављује као покрет који жели да такво утемељење за човека и свет поново прибави, односно да у свет врати Бога који је гурнут у страну и одржавао се само као „паразит етике“ везан сопственим законима. Већ у оквиру ране романтике религија постаје центар њиховог погледа на свет и њихова религиозност није производ касне фазе. Раноромантичарска поезија са својим смислом за тајанствено и чудновато показује тежњу за религијом. Она тежи хамонији, повезивању са бесконачним и највишим. „Раноромантичарско поетизовање никада не води у појединачно, само индивидуално, посебно, невезано и само материјално. Оно никада не води у хаос или у безсистематичност мноштва и случајности, него (...) све преводи у више јединство.“<sup>1168</sup> Заправо, већ у раној романтици су религија и естетика најтешње спојени. Тако и Шлајермахер, теолог који је био пријатељ уметности, лепе књижевности и филозофије, у романтици препознаје религијску суштину. Дубоки слојеви религиозне чежње видљиви су и код Brentana и то у време када наизглед заступа посве другачије ставове.<sup>1169</sup>

Романтика жели повратак религије и митологије, као би на тај начин дала подстрек новом осећају живота, поново омогућила велику уметност и хероизам. Према Касиреру, ново интересовање за историју и ново схватање и оцена мита представљају две тачке које су од битног значаја за борбу између романтике и просветитељства.<sup>1170</sup> За просветитеље мит је био израз дивљаштва, збрка идеја и празноверја, варварска празна прича или у најбољем случају примитивни покушај да се објасни свет. Са друге стране, код романтичара мит је више од „лоше физике“. Он говори о односу између човека, света и Бога. Као такав, мит не само да је предмет проучавања<sup>1171</sup>, него и поштовања. Он се схвата као покретач људске културе, као она тачка из које се рађају историја, уметност и песништво. Тако се на пример већ у *Најстаријем системском програму немачког идеализма (Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus)* помиње потреба за

---

*Gemeinschaft*, S. 56-57). Истовремено треба водити рачуна о још једној ствари. Наиме, утицај говора *О религији* на романтичаре не би могао бити толико снажан да основа за тако нешто није већ од раније постојала, чиме се опет враћамо на пијетистичке корене романтике.

<sup>1168</sup> Osinski, *Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert*, S. 27.

<sup>1169</sup> Kluckhohn, *Die deutsche Romantik*, S. 111.

<sup>1170</sup> Касирер, *Мит о држави*, стр. 189.

<sup>1171</sup> Тако на пример Милер одбацује покушаје да се митови третирају на изолован начин и као модерне фиксирани алегорије. Müller, *Die Lehre vom Gegensatz*, S. 241.

стварањем нове митологије, „митологије ума“ која ће бити у служби идеје<sup>1172</sup>, а заслуга за уочавање значаја митологије вероватно припада Хелдерлину.<sup>1173</sup> На истом трагу је и Шлегел који у *Разговору о поезији* из 1800. године насупрот просветитељима отворено афирмише митологију. Он тврди да модерно песништво заостаје за античким јер му недостаје средиште, митологија и да је потребно озбиљно се позабавити тиме да се она произведе.<sup>1174</sup> За Шлегела су митологија и поезија „једно и нераздвојиво“.<sup>1175</sup> Ово наглашавање неодвојивости песништва и митологије заправо значи да ако је песништво желело да опстане оно није могло да говори језиком појмова, него је морало да се изражава језиком симбола, јер митологија је „хијероглифски израз окружујуће природе у овом преображавању фантазије и љубави“.<sup>1176</sup> Временом ће се Шлегел оканути жеље да „ствара“ неку „нову“ митологију и да се игра са митологијом истока. Уместо тог покушаја, односно како пише Ајхендорф, уместо паганског мита романтика ће се окренути хришћанском миту.<sup>1177</sup> Митологија је праоткровење које претходи песништву. Али не само то, митологија је и врх науке, тумач небеског откровења односно језика Богова као је говорио Аугуст Вилхелм Шлегел. Митологија је извор и завршетак човечанства, океан у који све увире.<sup>1178</sup> Филозофија која је занемарила или презрела своје митско порекло је плитка и неподобна. „Један од главних циљева Шелингове политике био је да миту да његово право и законито место у људској цивилизацији.“<sup>1179</sup> Тако је и за Шелинга материјал модерне

---

<sup>1172</sup> „Морамо имати нову митологију, али ова митологија мора бити у служби идеја; она мора бити митологија ума.“ [Anon] „The Oldest Systematic Programme of German Idealism“, in: Frederick C. Beiser (ed.) *The Early Political Writings of the German Romantics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 5.

<sup>1173</sup> Хелдерлин је још увек једном ногом у просветитељству. Његова митологија је у служби ума. Њен задатак је да апстрактне филозофске идеје учини схватљивим, конкретним и опазивим „народу“. Она је мост између просветљених и непросветљених. Митологија коју Хелдерлин жели да „ствара“ треба, дакле, да буде филозофска, народ уман, а филозофија мора бити митолошка. Hartmann, *op. cit.*, S. 187-188. Митологија се овде још увек схвата првесствено као огртач у који се задевају филозофске мисли. Све је то дакле, још увек далеко од онога што ће о митологији рећи на пример Герес. За Хелдерлина истина лежи у будућности, за Гереса она је дубоко у прошлости. Међутим, већ и само посезање за митологијом, са друге стране представља на један начин излазак из оквира просветитељства. У извесном смислу, може се, заједно са Хартманом, рећи да Хелдерлин ипак антиципира Шелингову каснију филозофију митологије.

<sup>1174</sup> Schlegel, *Gespräch über die Poesie*, S. 358.

<sup>1175</sup> Schlegel, *Gespräch über die Poesie*, S. 358.

<sup>1176</sup> Schlegel, *Gespräch über die Poesie*, S. 361.

<sup>1177</sup> Eichendorff, *Über die ethische und religiöse Bedeutung der neueren romantischen Poesie*, S. 269.

<sup>1178</sup> Према: Mann, *Weg und Irrweg des abendländischen Geistes*, S. 183.

<sup>1179</sup> Касирер, *Mut o држави*, стр. 191.



уметности хришћански мит.<sup>1180</sup> Међу романтичарима митологијом су фасцинирани и Герес писац *Митолошке историје азијског света* (*Mythengeschichten der asiatischen Welt*) и Фридрих Кројцер (Friedrich Creuzer) писац *Симболике и митологије старих народа, посебно Грка* (*Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*). Разлика у односу на просветитељство види се у томе што романтичари не мисле да су паметнији или обавештенији од оних који су стварали митове. То се јасно види на пример код Гереса по томе на који начин он тумачи митове. Као што каже Линден, за Гереса антика има једно живо религијско значење, праисторија је доба у коме је човечанство стајало у близини Божјег светла, доба још неразложеног јединства природе и света, у коме је тајна постојања, младом, инстинктивном, несвесном човеку живо лупала у срцу. Загонетка стварања и тајна свега налазе се у митовима и што су старији то су вреднији. Читаво људско знање почива заправо на великим, старим традицијама. Поезија, етика, филозофија, право све то има свој корен у митовима и све их је породила божанска мајка – религија.<sup>1181</sup> Тако у митовима Герес не види људско дело, него израз божанске тајне света о исконском јединству човека и Бога, који је прошао кроз људско срце и људски дух. Из човека који је близак природи и који осећа пулс света говори глас свемоћног Бога.<sup>1182</sup> Када се искра разума у човеку појавила, ово јединство душе је постало прошлост. Ово јединство човека и Бога потребно је некако поново успоставити у некој другачијој форми.<sup>1183</sup> Герес говори да старо време спава негде скиривено у народу, те да га је потребно пробудити, али не и рестаурирати старе, мртве форме. Митологија у себи носи дубљу, религијску истину и то истину до које разум није у стању да досегне. Тиме се, дакле, још једном наглашава да религија није ствар разума. Митови су супериорнији у односу на науку и боље објашњавају стварност. У митологијама романтичари траже трагове далеког, мистичног искуства бесконачности.

---

<sup>1180</sup> Mehliis, *op. cit.*, S. 258.

<sup>1181</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 118.

<sup>1182</sup> Linden, *op. cit.*, S. 265.

<sup>1183</sup> На једном месту Аугуст Вилхелм Шлегел говори сличну ствар „Једна виша мудрост нас учи да је човечанство једном великом заблудом изгубило место, које му је првобитно било одређено, и целокупна судбина његовог земаљског бивствовања и јесте да тежи да се поново врати, за шта оно – препуштено само себи – није способно.“ Аугуст Вилхелм Шлегел, „Предавања из драматургије“ у: Глушчевић (ур.) *Романтизам*, стр. 83.

Млади романтичари можда захтевају митологију и религију, али они барем у почетку, нису баш до краја били сигурни о каквој религији је реч. То је могла бити некаква ренесанса паганства на грчки начин као код Хелдерлина, кокетирање са пантеистичким представама Бога, нека недефинисана религија уметности, чак оснивање нове религије, окретање Индији, протестантски мистицизам или прелазак у католичку веру. Сви ови утицаји се међу романтичарима у прво време ломе и преламају. Тако на пример Шлегел у једном писму из децембра 1798. године говори Новалису о оснивању нове религије. „Мислим да оснујем нову религију или више да помогнем њено објављивање: јер она ће доћи и победити и без мене.“<sup>1184</sup> У то време Шлегел о себи мисли као о писцу нове Библије и жели да иде стопама Мухамеда и Лутера. Ипак, сама улога оснивача није превише битна за Шлегела тако да он размишља о себи као о новом Павлу, а о Новалису као о „новом Христу“.<sup>1185</sup> У писму брату Аугусту Вилхелму, Фридрих тврди да се не шали са покушајем да оснује нову религију, јер је она крај сваког краја и центар свих ствари. Он очекује рађање новог доба које се већ појављује.<sup>1186</sup> Ово Шлегелово очекивање „нове религије“ може се још увек делимично назрети у његовим *Идејама* где говори о „новом вечном јеванђељу које ће се појавити“<sup>1187</sup>. „Једина значајна опозиција религији људи и уметника, која свуда клија, може се очекивати од малобројних правих хришћана који још постоје. Али, и они ће, када се јутарње сунце стварно подигне, већ пасти ничице и обожавати га.“<sup>1188</sup> Чак и Новалис који је хришћанин размишља о јеванђељу будућности, односно о Библији која стално расте.<sup>1189</sup> Шлајермахер није желео да ствара нову религију и био је хришћанин, али је његово хришћанство црквеним и државним властима деловало сувише егзотично, односно као „апологија пантеизма“ и „говорнички приказ спинозизма“.<sup>1190</sup> Све у свему, колико је религија постала битна романтичарима показује и писмо из 1799. године у коме Доротеја Фајт, која ће доцније постати Шлегел, и заједно са мужем Фридрихом примити католичку веру, пише из Јене Шлајермахеру о најновијим догађајима.

<sup>1184</sup> Према: Osinski, *Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert*, S. 33.

<sup>1185</sup> Safranski, *op. cit.*, S. 110.

<sup>1186</sup> Према: Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 240.

<sup>1187</sup> Schlegel, *Ideen*, no. 95. S. 299.

<sup>1188</sup> *Ibidem*, no. 92. S. 299.

<sup>1189</sup> Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts (aus den Schlegel-Tieckischen Ausgaben)*, no. 344, S. 290.

<sup>1190</sup> Safranski, *op. cit.*, S. 148.

„Хришћанство је овде à l'ordre du jour; господа су мало пошандрцала (...) али кладим се у шта хоћеш, да ни сами себе не разумеју, а ни један другог.“<sup>1191</sup> У том смислу, са правом се може рећи да је романтичарска религиозност јенског периода заиста била оптерећена наглашеним субјективизмом. Ипак, после разних лутања, на крају ће међу романтичарима хришћанство однети превагу. Временом ће међу романтичарима религија постати толико битна да ће она, а не уметност постати „органон филозофије“, односно центар живота, оно прво, највише и изворно. Међутим, не треба губити из вида да већ код Шлајермахера религијски живот није само једна од равноправних страна постојања, него како каже Хартман, основни слој на коме све почива.<sup>1192</sup> Такође, и Шлегел већ у *Идејама* пише да само кроз религију, односно везу са бескрајним настаје садржај и корист; оно што се не односи на њега, напосто је празно и бескорисно.<sup>1193</sup> Духовно се дакле схвата као изворно из кога је све остало изведено. Тако он говори и о религијској идеји универзума.<sup>1194</sup>

Без обзира на све недоумице, романтичарска религија није могла бити просветитељска религија.<sup>1195</sup> Тако се од просветитељског деизма млада романтика најпре окренула пантеизму и мистицизму природе. Новалис, иако сасвим сигурно хришћанин, своју веру више воли да одева у мистерије и бајке.<sup>1196</sup> Под мешавином Хердерових, идеалистичких и пијетистичких утицаја као и Шелингове филозофије природе пробудила се код њих љубав према старим, тајанственим изворима грчке и индијске религије и митологије.

---

<sup>1191</sup> Safranski, *op. cit.*, S. 126.

<sup>1192</sup> Hartmann, *op. cit.*, S. 200.

<sup>1193</sup> Schlegel, *Ideen*, no. 3, S. 289.

<sup>1194</sup> *Ibidem*, no. 150. S. 306.

<sup>1195</sup> На овом месту се наше тумачење романтике разликује од Бајзеровог који тврди да је романтичарско окретање религији било у функцији промовисања револуционарних идеала слободе, једнакости и братства, барем у периоду до 1800. године (Beiser, *Enlightment, Revolution, and Romanticism*, p. 241). При томе Бајзер превиђа да је реч о периоду када романтичари све више окрећу леђа револуцији. Заправо, романтичари сами говоре о томе да је њихово окретање религији прогивтежа револуцији и просветитељству. Такође, са изузетком Шлегела и то само у једном моменту, ни Новалис, ни Шлајермахер не показују амбицију да стварају нову религију или нову „цивилну“ митологију. Тако на пример, Новалисов есеј *Хришћанство или Европа*, када се узме у целини, садржи много више елемената који се могу тумачити као супротстављање идеалима револуције, него као њихова афирмација.

<sup>1196</sup> Baumer, *op. cit.*, p. 276.

Такође, међу романтичарима се опажа и отворена наклоност према учењу Бемеа и Цицендорфа, на пример већ у Новалисовом есеју *Хришћанство или Европа*<sup>1197</sup> или код Бадера. Без обзира на то шта су романтичари у почетку разумевали под религијом, једно је сасвим сигурно, они своје „просвећено доба“ виде као доба безверја. Тако већ Шлајермахер своје чувене говоре *О религији* упућује образованима међу онима који је презиру.<sup>1198</sup> Он примећује да је посебно живот образованих људи далек од свега што би религији било иоле слично.

„Знам да ви једнако мало поштујете свету тишину Божанства, као и што посећујете напуштене храмове, да у вашим са укусом уређеним становима нема других кућних Богова осим изрека мудраца и песама песника, и да су човечанство и отаџбина, уметност и наука, зато што верујете да бисте то све могли употпуности обухватити, потпуно посели ваше духове, да Вам за вечно и свето биће, који се налази изван света, више ништа није преостало, а ви немате осећај за њега, нити осећате са њим. Успело Вам је да земаљски живот учините тако богатим и разноврсним да више немате потребу за вечношћу, а након што сте сами себи створили универзум, Вама је сувишно да мислите на оно што Вас је створило.“<sup>1199</sup>

Религију, према Шлајермахеру у његово време разумеју само ретки, док су се образовани људи одвојили од ње јер верују да и без религије могу удобно да живе, односно зато што су се посветили земаљским стварима и у тој заузетости заборавили на оно божанско. Овакав след ствари није случајан, јер је реч о времену „опште збрке и преврата“ у којима „ништа од људских ствари не остаје неуздрано“, а у таквом времену „било би лудо очекивати да би многи били спретни да запазе бесконачно“.<sup>1200</sup> У сваком случају и Шлајермахер своје доба сматра добом без вере, у коме је она прогнана и презрена као бескорисна и указује да је просветитељско доба које је желело све да сазна и све да осветли остало слепо за религију. За Шлајермахера просветитељи су они који презиру наслеђену религију, те он покушава да образованима међу њима укаже на њен значај.

За Шлајермахером иде и Новалис који под утицајем говора *О религији* пише:

---

<sup>1197</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, S. 29.

<sup>1198</sup> Међу онима који презиру религију Шлајермахер подразумева све баштинике просветитељства, атеисте, деисте, али и оне који се још увек држе хришћанске ортодоксије. Обе стране од религије праве нешто што она није нити може бити. Тиме и на овом месту на видело излази романтичарски антиинтелектуализам.

<sup>1199</sup> Schleiermacher, *Über die Religion*, S. 2.

<sup>1200</sup> *Ibidem*, S. 136, 138-139.

„Резултат модерног начина мишљења називао се филозофија и ту се рачунало све оно што је било супротстављено старом, према томе у првом реду сваки напад на религију. Почетна лична мржња према католичкој вери прешла је постепено у мржњу према Библији, према хришћанској вери и на крају чак према религији. Још више – мржња према религији проширила се сасвим природно и следствено, на све објекте ентузијазма, начинила јеретике од фантазије и осећаја, обичајности и љубави према уметности, будућности и прошлости, с муком поставила људе на врх у реду природних бића и од бескрајне стваралачке музике свемира начинила униформно клапарање огромног млина, кога покреће река случаја и на њој пливајући млин по себи, без градитеља и млинара, а заправо прави *perpetum mobile*, млин који меље самог себе.“<sup>1201</sup>

Модерна филозофија која почива на мржњи према религији и није могла другачије него да човека постави на место које је у религији заузимао Бог, а да свемир претвори у огромни млин који сам себе покреће, који нема ни градитеља ни млинара и који меље самог себе. *Perpetum mobile* – то је према Новалису читава повест модерног мишљења када се отараси хришћанске метафизике. Огромни млин о коме говори Новалис заправо се односи на деистичко схватање света. Огромни млин је остао, али је млинар заувек нестао. То је религија у којој више не остаје места за чудесно и мистично. У том смислу Новалис каже да тамо где нема Бога владају авети.<sup>1202</sup> Другим речима, просветитељски, деистички свет је за Новалиса не само безбожан, него и аветињски. Ништа му није дража ни филистарска религиозност, која у религији види само опијат, а у молитви рутину попут доручка и вечере.<sup>1203</sup> И ту влада иста авет користољубља. Његов закључак је да су модерни људи заборавили смисао за свето. Како пише Ајхендорф, Новалис је уочио „прозаично потонуће сопственог времена једним дубоким осећајем који се у другачијем смислу од данашњег може назвати тугом света (*Weltschmerz*).“<sup>1204</sup> Према Новалису, просветитељство је радило на томе да природу, људске душе и науку очисти од сваке поезије, да затре сваки траг светости те да са света свуче сав шарени накит.<sup>1205</sup> Ипак, његов есеј *Хришћанство или Европа* осим што показује историју кварења, односно повест губитка светог смисла, треба да укаже и на могућности његове обнове и поновно рођење хришћанства. Иста одбрана простора светости од напада користољубља опажа се

<sup>1201</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, S. 33.

<sup>1202</sup> Ibidem, S. 40.

<sup>1203</sup> Novalis, *Blüthenstaub*, no. 77, S. 130.

<sup>1204</sup> Eichendorff, *Über die ethische und religiöse Bedeutung der neueren romantischen Poesie*, S. 86.

<sup>1205</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, S. 34.

и код Хелдерлина. Лукави род мисли да познаје природу и искоришћава је, тако што од божанских сила чини робове, те тако и сам постаје робом.<sup>1206</sup> Другим речима, и Хелдерин сматра да користољубље потискује свето. Сличне мисли налазимо и код Бадера, када говори о љубави међу људима. Наиме, Бадер сматра да грех настаје из недостатка љубави, односно самоузношења. Одатле он долази до закључка да се тиме не поричу само други људи, него и сам Бог, јер онај ко не жели да се потчини целини, у коме нема љубави према његовом окружењу и ко иступа из заједнице жели да себе постави на место Бога и да сам седне на Божји трон. У том смислу он каже: „Немање љубави (Lieblosigkeit) = безбожност (Gottlosigkeit), или: Бог је љубав!“<sup>1207</sup> Дакле, Бадер тврди исто што и други романтичари, а то је да су самољубље, егоизам и оријентација на личну корист корен сваког безбожништва. Доба које је највише оријентисано на корист и пробитачност, доба које беспштедно протерује свето, самим тим постаје доба атеизма и безбожништва, ма шта о себи мислило и ма колико се скривало из деистичких конструкција.

Тако дакле човек који је стао на место Бога није више исти човек који је био раније. У том смислу већ Новалис стаје на становиште које су заступали сви критичари просветитељства и рани конзервативци. Избацивање Бога из света значи уздизање ауторитета разума. Човек је, према томе, за своје изузетно место морао жртвовати оно што га је чинило човеком: фантазију, осећај, веру, љубав према уметности, поезију. То је било дело француских енциклопедиста, филантропа и уопште просветитеља. С тим у вези, Новалис оптужује и просветитељску филозофију за лицемерје и лажну толеранцију. „Ако би негде старо сујеверно веровање у један виши свет помолило главу, одмах би се са свих страна дигла дрека и где год је могуће опасна искра би се уз помоћ филозофије и вица затрла у пепео; ипак толеранција је била лозинка образованих, а посебно у Француској истозначна са филозофијом.“<sup>1208</sup> Са једне стране, просветитељи су проповедали толеранцију, а са друге исмевали и потискивали сваки траг вере.<sup>1209</sup>

<sup>1206</sup> Према: Safranski, *op. cit.*, S. 168.

<sup>1207</sup> Baader, „Über die Verbindung von Religion und Politik“, S. 55.

<sup>1208</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, S. 34-35.

<sup>1209</sup> Као што смо видели, још је Јакоби оптужио просветитеље за лажну толеранцију и лицемерје. Међу романтичарима полемику против просветитељског схватања толеранције води и Шлегел,

Човек који је прогнао Бога и који је на његово место, као врховни ауторитет поставио разум, постаје суверен и аутономан. Он дакле више није спреман да признаје никакав ауторитет изнад себе, ни метафизички, ни друштвени. Али, како пише Новалис, смисао за невидљиво не може нестати. Он може истина бити замућен, паралисан или потиснут другим значењима, али никада и поништен. Према томе, не може се рећи да је дух интереса, поседовања и знања заувек победио веру и љубав. Сасвим супротно, људска повест је повест обнове и подмлађивања, а смисао за невидљиво јавиће се поново у неком другом облику.<sup>1210</sup> Стога Новалис верује у обнову хришћанског идеала, јер како каже, када дође до уништења „свега позитивног“ настаје „стварна анархија“, а из ње се уздиже нова религиозност, односно буђење оног смисла за више.<sup>1211</sup> Ова нова религиозност показале колико су биле варљива сва просветитељска предвиђања. Самим тим су и сва настојања француских револуционара да успоставе нови поредак узалудна, будући да представљају наставак богоборачке, просветитељске филозофије. Да би држава била стабилна она се мора везати за небеске висине, за свемир, а то значи за религију, о чему ће касније бити више речи.

Исто мишљење заступа и Шлегел који код својих европских савременика уочава неспособност за религију, „апсолутну обамрлост виших органа. *Дубље човек не може потонути*; то није могуће.“<sup>1212</sup> Још раније Шлегел је уочио разорне последице занемаривања религије. „Одвојте религију потпуно од морала и имаћете праву енергију зла у човеку, страшни, језиви, бесни, нељудски принцип који изворно почива у његовом духу. Овде се на најстрашнији начин кажњава

---

који у њој види обичну равнодушност. „Новији протестанти се уопште хвале толеранцијом. С правом, ако су истински протестанти. Ако онај ко сматра све добрим и нужним, и форму која му изгледа мање значајна, мирно прихвата и допушта да постоји поред његове, томе се не треба дивити и то не значи пуно. Само, ако онај који би имао способност мрзети оно што сматра лошим и храброст борити се против тога на живот и смрт, дакле нешто што он није признао као важеће, али је ипак сношљив према њему, то већ има важност.“ Ко тако поступа показује, према Шлегелу, да је размишљао о добру и злу. Толеранцију дакле треба хвалити код онога од кога се, према принципу, може очекивати нетолерантност. Она је дакле врлина борбене цркве, која води раг, али у религији мира и тријумфалној цркви она није ни потребна ни могућа. Friedrich Schlegel, „Vom Charakter der Protestanten“, in: Hans Eichner (Hgs.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 3, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Padeborn, Wien, 1975, S. 90.

<sup>1210</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, S. 25.

<sup>1211</sup> Ibidem, S. 35.

<sup>1212</sup> Schlegel, *Reise nach Frankreich*, S. 76.

раздвајање нераздвојивог.<sup>1213</sup> У питању није ништа друго него напад на Волфа односно његове настављаче. Доцније ће на другом месту Шлегел сасвим јасно идентификовати проблематичне писце, за које каже да, истина, припадају светској повести, иако не у позитивном смислу. Пре свега то је Хелвецијус који је лични интерес прогласио за једини умни начин мишљења, а све остало назвао предрасудама. Затим Дидро који је био подстрекач и центар једног круга већег броја већином анонимних писаца који су проповедали нескривени атеизам и нападали не само хришћанство и сваку објављену религију, него чак и природну религију и то са страственом мржњом, али и са систематичношћу и привидом историјске учености. Још штетније деловали су Русо и Волтер, због својих бољих особина и неоспорног талента, посебно овај други који је разарајући начин мишљења проширио међу вишим слојевима друштва. Уз све разлике свима им је било заједничко што су деловали разорно на веру, обичаје, друштвене принципе и државу.<sup>1214</sup> На њих су се затим надовезали безбројни други писци, који су ширили овај начин мишљења и који су исмевали не само веру и народне традиције, него и стварно филозофско сазнање и обичајност. Шлегел не крије своје задовољство што у немачким земљама ствари ипак нису отишле толико далеко као у Француској. У сваком случају, романтичари не показују ни најмању сумњу у везу између напредовања просветитељства и опадања значаја религије. При томе, Шлегел у раду указује на суштинску промашеност и неутемељеност секуларистичке филозофије. Тако се у својој *Филозофији живота* он већ у првој реченици, сасвим у романтичном духу, позива на Шекспира који каже да је на земљи и на небу толико ствари о којима наша филозофија не може ни да сања, додајући да гомила таквих ствари постоји и између неба и земље о којима наши филозофи не могу ни да сањају.

„Она губи из вида свој истински предмет, губи чврсто тло и подлогу, на којој сигурно стоји и несметано може да делује, онда када напусти свој специфични простор и стално се пење ка небу, и тамо гради свакојаке метафизичке куле у облаку и дијалектичка бунцања или се збуњује на земљи

---

<sup>1213</sup> Schlegel, *Ideen*, no. 132, S. 304.

<sup>1214</sup> Schlegel, *Vorlesungen über die neuere Geschichte*, S. 387. Занимљиво је да су исти писци и на мети Берка који нема много поштовања ни према енглеским деистима: „Ми нисмо Русоови преобраћеници, ми нисмо Волтерови ученици: Хелвецијус није међу нама остварио никакав напредак. Атеисти нису наши проповедници; лудаци нису наши законодавци.“ Берк, *Размишљања о Револуцији у Француској*, стр. 103.



и насилно се меша у извањску стварност, јер све жели да преобликује и реформише према својим идејама. Између ове две странпутице лежао би прави пут у средини и стварни простор филозофије је управо онај духовни унутрашњи живот између неба и земље.<sup>1215</sup>

Дакле, када прекорачи сопствене границе, филозофија постаје промашена и у крајњем атеистичка. Тако у заостренијој форми Шлегел каже: „Новије филозофе, протестанте и материјалисте, требало би назвати *атеистима*. Онтолошки доказ Бога је већ *почетак атеизма*.”<sup>1216</sup> Другим речима, да не би била промашена, филозофија се мора поново утемељити у Богу и његовом открочењу. Једини и прави предмет све филозофије је Бог, који се до највишег степена открива у његовој речи у Библији. Али, како пише Шлегел, исто тако, божанско открочење не може се ограничити само на писану реч, јер божански прст се опажа и у природи, тако да је и природа једна врста светог писма, видљива форма и телесни облик, као једна жива слика развоја похвале свемоћном творцу. Поред Библије и природе, Шлегел указује и на глас унутрашње савести као на унутрашње божанско открочење које упућује на друга два већа и општија извора објављене истине, а такође, рука Провиђења опажа се и у повести.<sup>1217</sup> Тако се сада за Шлегела филозофија бави Божјом самообјавом у савести, природи и повести. Филозофија и теологија дакле нису у односу конкуренције, него филозофија претпоставља постојање теологије коју треба да допуњује. Из те перспективе он сада жестоко критикује и идеалистичку филозофију за коју сматра да је устала против хришћанског Бога.<sup>1218</sup> Да ли сада на његово место, као „апсолут“ долази „јаство“, „пантеистичка природа“ или „апсолутни ум“, Шлегелу је сасвим свеједно.<sup>1219</sup> Филозофија је, каже Шлегел, на место Бога ставила „апсолут“ тај „мртви, апстрактни појам“, тај „мртви бездан“ и „јаз живе истине“.

„Међутим, вера хришћанства има живог Бога и његово открочење за свој предмет и садржај и сама је то открочење; управо зато је и све оно друго божанско, што је из тог првог основа и заједничког праизвора изведено живо позитивно. Насупрот заблудама духа времена одбрана истине може зато

---

<sup>1215</sup> Schlegel, *Philosophie des Lebens*, S. 4.

<sup>1216</sup> Friedrich Schlegel, *Philosophische Lehrjahre 1796-1806*, Teil II, in: Ernst Behler (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 19, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1971, no. 296. S. 346.

<sup>1217</sup> Schlegel, *Philosophie des Lebens*, S. 56-57.

<sup>1218</sup> Ibidem, S. 15-17.

<sup>1219</sup> Није тешко препознати мете Шлегеловог напада. То су Фихте, Шелинг и Хегел. Schlegel, *Philosophie der Geschichte*, S. 425.

само онда трајно освојити срећан успех, ако божанско позитивно, у ма којој области оно било, буде уочено и схваћено као живо и успостављено са пуном снагом духовног живота.<sup>1220</sup>

Другим речима, Шлегел се против безверја жели борити само истином откровења. Уместо теолошког рационализма, (католичког као и протестантског) он се надовезује на ону традицију која је своје идеје изводила из откровења „које филозофији осигурава једну другу и вишу основу“ при чему мисли на Јакобија. Насупрот томе стоји Хегел, који је побркао сатану и живог Бога.<sup>1221</sup>

Такође, Шлегел се надовезује и на старију антимасонску традицију. Тако он у „секти илумината“ препознаје фанатике који мрзе религију<sup>1222</sup>, а на другом месту каже да су слободно зидарство и зле мистерије од почетка повести, од Каина биле „невидљива црква сатане“, један конач Антихриста који се провлачи кроз сва доба или „тајна школа Антихриста“.<sup>1223</sup> Тако је и Француска револуција настала из злоупотребе и утицаја „подивљалог списатељства“ и слободног зидарства.<sup>1224</sup> Подивљало списатељство које помиње Шлегел није ништа друго него од религије одвојена, просветитељска наука.

У критици деизма и пантеизма те њиховог атеизма, Шлегелу се придружује и Бадер, који говори о „интелектуалном потенцирању импијетета (Impietät)“ које опажа у свом времену. Према њему, атеизам постаје потпун тако што појам апсолутне аутономије човека атеистички пориче оца као законодавца, а деистичко порицање нужности божанске помоћи или садејства у испуњењу закона сина, коначно у пантеистичко-материјалистичком уздизању (Apotheosierung) материје и њеног духа као *spiritus mundi immundi* пориче свети и освећујући дух.<sup>1225</sup> На другом месту он почетке атеизма налази код Декарта и у његовом *cogito ergo sum*.

---

<sup>1220</sup> Schlegel, *Philosophie der Geschichte*, S. 413.

<sup>1221</sup> Friedrich Schlegel, *Zur Geschichte und Politik, 1821*, in: Ursula Behler (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 22, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1979, no. 17, S. 69.

<sup>1222</sup> Friedrich Schlegel, „Über eine merkwürdige Verteidigungsschrift der französischen Grundsätze“, in: Ernst Behler (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 7, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1966, S. 95.

<sup>1223</sup> Friedrich Schlegel, *Fragmente zur Geschichte und Politik, 1820-1828*, in: Ursula Behler (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 22, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1979, no. 2, S. 227.

<sup>1224</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 596.

<sup>1225</sup> Baader, „Über die Verbindung von Wissenschaft und Religion“, in: Sauter, *op. cit.*, S. 72. fn.

Као и ранијим бранитељима вере и Бадеру је свеједно да ли је атеизам идеалистичко-спиритуалистичког или материјалистичко-пантеистичког порекла, јер и аутономија човековог духа и примат материја воде истом циљу. Дакле, просветитељски теолози, али и Кант, Фихте и Хегел, (па чак и Шелинг у својој филозофији природе) сви су они за Бадера на крају крајева „немачки филозофски санкилоти“ и атеисти. Тако он нема сумње у то да рационализам на крају мора завршити у атеизму. У време револуције, неким романтичарима неће бити превише тешко да успоставе везу између опадања вере и револуције, односно између пантеизма и механичке државе.<sup>1226</sup> Тиме се његова критика деизма и пантеизма политизује, јер како каже: „Механичком, безличном, безосећајном Богу филозофа одговара механичка, безлична и безосећајна држава, и као што се овај не може волети и не може му се веровати, тако се ни она, механичка држава, не може волети, не може јој се веровати и са њоме служити.“<sup>1227</sup> Бог је дакле или лични Бог, а религија је религија срца, или они уопште не постоје.

Снажно окретање религији се уочава и код Шелинга. Наиме, око 1804. године Шелинг долази до уверења да се свет не може естетски оправдати. Тиме се завршава његова фаза естетског идеализма, а на место естетске метафизике долази религијска. Како пише Мелис, са 1804. годином у Шелинговим размишљањима религијске идеје и појмови долазе у први план.<sup>1228</sup>

Важност религије и критика просветитељства као богоборства уочава се и код Ајхендорфа. Религија је за њега тачка са које осматра свет и са које критикује своје време, које је према његом мишљењу, посредством просветитељства и идеализма запало у идеолошке обмане. То је време које верује да може да ствара „ново“ и „боље“, али за такву грађевину „цигле су влажне и распадају се под рукама“. За духовну беду коју види око себе Ајхендорф познаје само један лек – религију, као што то каже гроф Фридрих, јунак једног његовог романа. „Мени се

---

<sup>1226</sup> Тако Бадер на једном месту каже да је централизација власти пантеизам државе, јер таква држава као и спинозистичка супстанца постаје све. Franz von Baader, „Über die Zeitschrift Avenir und ihre Prinzipien“, in: Sauter, *op. cit.*, S. 247.

<sup>1227</sup> Baader, „Sozialphilosophische Aphorismen“, in: Johannes Sauter (Hrsg.) *Franz von Baaders Schriften zur Gesellschaftsphilosophie*, no. 38. S. 391-392.

<sup>1228</sup> Mehli, *op. cit.*, S. 197.

чини да у овој беди, као и увек, нема друге помоћи осим религије.<sup>1229</sup> Религија је за њега оно средиште са кога се сва збрка света може јасно схватити и довести у живу целину. Сасвим логично, на крају романа Фридрих се повлачи у манастир.<sup>1230</sup>

Када би се романтика само задржала на критици просветитељства и одбацивању просветитељског деизма и пантеизма као криптоатеизма, тада између ње и старије традиције одбране вере у суштини не би постојала никаква разлика. Међутим, романтика већ од Шлајермахера креће другим путем. Наиме, иако своје време карактерише као „доба безверја“ Шлајермахер не жели да религију брани на стари начин, разумом, а још мање наметањем, цензуром или забранама. При томе он не скрива да у карактеру религије стоји настојање да се од неверника направе прозелити.<sup>1231</sup> Као добар верник он жели да мисионари и да од непријатеља религије и оних који је нису добро разумели, створи пријатеље. Такође, Шлајермахер наглашава се не слаже са гласовима који кукају због пропасти религије, јер не би знао да ли би неко друго доба за њу могло бити пријемчивије<sup>1232</sup> чиме јасно показује да своју одбрану религије жели да заснује на другачијим основима него што је старо туговање карактеристично за теологе.<sup>1233</sup> Ствар је у томе да чак и међу теолозима мало њих заиста схвата у чему је суштина религије. Тиме се Шлајермахер разрачунава са читавом просветитељском теологијом.

„Без сумње вам је позната повест људских глупости и прошли сте многе грађевине религије од најбесмисленијих бајки дивљих нација до профињеног деизма, од сировог празноверја нашег

---

<sup>1229</sup> Mann, *Weg und Irrweg des abendländischen Geistes*, S. 179.

<sup>1230</sup> На овом месту ипак треба бити пажљив. Фридрихов одлазак у манастир би се могао тумачити као одустајање и повлачење из света. Међутим, такво тумачење било би погрешно. Као што пише Клуцхон, Фридрих одлази као ратник, да би у вери пронашао нову снагу. Kluckhohn, *Die deutsche Romantik*, S. 234-235.

<sup>1231</sup> Schleiermacher, *Über die Religion*, S. 134.

<sup>1232</sup> Ibidem, S. 4.

<sup>1233</sup> Тиме се Шлајермахер оштро ограђује од покушаја „спасавања“ религије на начин на који је то мислио да оствари Велнер. Такође, према његовом мишљењу, религија се не сме наметати, поготово зато што се она, као уосталом ни уметност не може научити. „За онај коначни циљ религија не познаје никакво друго средство него само ово да се слободно искаже и саопшти. (...) Само тако, путем природних исказивања властитог живота, она жели подстаћи нешто слично, а где јој то не успе, она поносно презире сваки страни подстицај, сваки насилни поступак, умирена код уверавања да још није тренутак кад овде може настати нешто њој сестринско. (...) ми никада нећемо покушати да намећемо нашу религију, на било који други начин, ни овом ни будућем нараштају.“ Schleiermacher, *Über die Religion*, S. 134-136.

народа до лоше повезаних одломака метафизике и морала, које се назива разумско хришћанство, и све сте их сматрали бесмисленим и противразумским. Далеко сам од тога да у томе желим да вам се противим; још и више, ако тиме искрено мислите да и најобразованији религиски системи ову особину носе ништа мање него најсировији, ако сте само увидели да божанско не може стајати у реду чија су оба краја завршавају у нечем зловном и презривом, тако желим да Вас поштедим напора да ближе цените све што стоји између њих.<sup>1234</sup>

Онима који се противе религији, Шлајермахер поручује да с правом могу презирати разне догматске системе. „У свим тим системима које презирете, нисте према томе нашли религију, нити сте је могли наћи зато што она није ту, а када би Вам се показало да је она негде другде, били бисте још способни да је пронађете и да је поштујете.“<sup>1235</sup>

Шлајермахер сада религији прилази са друге стране, и смешта је у домен људских осећаја. Религија се код њега не може сводити на филозофију, метафизику, науку или морал. Тако он не жели да је мири са разумом, да нуди рационалне доказе Божјег постојања, нити да је сведе на етику. Заправо, Шлајермахер се имплицитно супротставља Кантовој филозофији религије, затим Фихтовој позицији, колико и просветитељским концептима природне религије.<sup>1236</sup> Другим речима, религију треба оштро разликовати и од практичног и од теоријског ума, нити се одатле може извести. У том смислу, његова религија блиска је Хамановој, Цицендорфовој и пијетистичкој религији срца. Овај утицај пијетистичког одгоја посебно се да приметити код Новалиса који каже да све наше склоности изгледа да нису до „примењена религија“, док за срце каже да изгледа тако рећи као „религиозни орган“.<sup>1237</sup> Он једнако наглашава да религија настаје из срца, када каже да оно осећа само себе и од себе ствара идеални предмет.

Исто тако, Шлајермахер не говори о религији кроз призму њене друштвене користи, него из перспективе личног искуства. Више није реч о теоријском оквиру, нити о одређеној цркви, него више о теологији осећаја. Религија је за

---

<sup>1234</sup> Ibidem, S. 25.

<sup>1235</sup> Ibidem, S. 26-27.

<sup>1236</sup> Miriam Rose, „Religion und politische Ordnung. Schleiermacher und Novalis zur Programmatik eines krisenhaften Verhältnisses“, in: Walter Pauly, Klaus Ries (Hrsg.), *Staat, Nation und Europa in der politischen Romantik*, Nomos Verlag, 2015, Baden-Baden, S. 242-243.

<sup>1237</sup> Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts (aus den Schlegel-Tieckischen Ausgaben)*, no. 373, S. 359.

Шлајермахера осећај, субјективни, интимни доживљај и инстинкт, мистично сједињење са бесконачним и са универзумом. Као таква религија је код Шлајермахера, као и код осталих романтичара, увек у блиском односу са маштом и фантазијом. „Њена суштина није ни мишљење ни деловање, него опажај и осећај. Она жели да посматра универзум у његовим властитим представама и радњама, она жели да га побожно послуша, жели да се у детињој пасивности захвати и испуни његовим непосредним утицајима.“<sup>1238</sup> Дакле, религија је посматрање и осећај за универзум, а то значи за бесконачност. У том смислу Шлајермахер даје своју дефиницију религије. „Пракса је уметност, спекулација је наука, религија је смисао и укус за бесконачно.“<sup>1239</sup> Шлајермахов смисао за бесконачно одговара ономе што Новалис назива „смисао за невидљиво“, односно за свето. Осећај се дакле појављује као услов сваке даље филозофске или теолошке рефлексије о питањима вере. Без дубоког, личног осећаја за бесконачно сви теолошки системи постају за Шлајермахера само празне конструкције. Религија се не своди на различита рационалистичка учења и правила. У души коју настањује, религија је непрекидно делотворна и жива и све чини својим предметом и темом своје небеске фантазије. Ова мисао се код Вакенродера заоштрава до те мере да он може рећи: „Ко верује у свој систем протерао је љубав из свог срца! Нетолеранција осећаја је подношљивија него нетолеранција разума; – сујеверје боље него вера у систем.“<sup>1240</sup> Нешто слично има у виду и Шлегел када у *Идејама* каже да је сваки појам Бога је празно брбљање, али идеја божанског је идеја свих идеја.<sup>1241</sup> Ни за њега се, дакле, Бог не спознаје разумом него помоћу осећаја и фантазије, при чему се Шлегел директно позива на Шлајермахера. „Разум, каже аутор *Говора о религији*, зна само за универзум; фантазија, каже, влада, па тако имате Бога. Сасвим исправно, фантазија је човеков орган за божанство.“<sup>1242</sup>

Тако се, према Шлајермахеру, извор религије налази у вези између коначног и бесконачног, човека и свемира. Оно што је за логику однос између садржаја и

<sup>1238</sup> Schleiermacher, *Über die Religion*, S. 50.

<sup>1239</sup> Ibidem, S. 52-53.

<sup>1240</sup> Wilhelm Heinrich Wackenroder, *Herzenergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders*, Verlag bei Eugen Dieberisch, Leipzig, 1904, S. 65-66.

<sup>1241</sup> Schlegel, *Ideen*, no. 15. S. 290.

<sup>1242</sup> Ibidem no. 8. S. 290.

форме, то је за религију однос између коначног и бесконачног. Само се у верском чину може обухватити бесконачно, а када управимо свој дух према бесконачном настаје вера.<sup>1243</sup> На другом месту он говори о религији као о осећају зависности.<sup>1244</sup> Човек је зависан од универзума те на тај начин осећа бесконачно. Тако се онда човек посматра као истовремено грађанин и оностраног и оностраног света. Другим речима, религија представља чежњу коначног ка бесконачном и ка јединству. Сличним путем се креће и Шлегел у својим *Идејама*, при чему се директно позива на Шлајермахера. Божанско се схвата као бескрајно, односно свеобухватајућа, бескрајна пуноћа, а Бог као бескрајни индивидуум, апсолутно изворно и највише.<sup>1245</sup> Сваки однос према бескрајном јесте религија.<sup>1246</sup> Иста ствар понавља се и у предавањима из Јене: „*Човеков виши унутрашњи живот мора бити повезан са целином. То је критеријум религије.*“<sup>1247</sup> Будући да божанско схвата као бесконачно Шлегел се, сасвим логично, ограђује од било каквог појма Бога, који би, као што смо видели, био само „празно брбљање“. Један одређен однос према Богу или један одређени појам Бога, морају, према Шлегелу, правом мистику, бити неподношљиви.<sup>1248</sup> Тако се и вечни живот и невидљиви свет требају тражити само у Богу. „У њему живе сви духови, он је abyssus индивидуалности, једина бескрајна пуноћа.“<sup>1249</sup> Будући да је религија однос ка бесконачном она је сама по себи бесконачна и неистражива, односно, како каже Шлегел, „по њој се може све дубље копати у бескрај.“<sup>1250</sup> Таква религија, као бескрајна пуноћа у себи уједињује све, па и све супротности. Она се схвата као истовремено и центрифугална и центрипетална сила у људском духу, односно као оно више треће у чему су обе ове силе спојене.<sup>1251</sup> На истом трагу је и Милер када полазећи од свог разликовања између идеја и појмова каже да ко је сазнао суштину идеје, тај је сазнао религију.<sup>1252</sup>

---

<sup>1243</sup> Walzel, *Njemačka romantika*, str. 50.

<sup>1244</sup> Као што пише Клуцхон, на овом месту поново долази до изражаја разлика између Фихтеа и романтичара. Док се романтичари осећају зависним од света, за Фихтеа је реч само о „не-ја“ које се схвата само као предмет активности „ја“. Kluckhohn, *Die deutsche Romantik*, S. 72.

<sup>1245</sup> Schlegel, *Ideen*, no. 47. S. 294.

<sup>1246</sup> Ibidem, no. 81. S. 297.

<sup>1247</sup> Schlegel, *Transzendentalphilosophie*, S. 52.

<sup>1248</sup> Schlegel, *Ideen*, no. 40, S. 293.

<sup>1249</sup> Ibidem, no. 6. S. 290.

<sup>1250</sup> Ibidem, no. 30. S. 292.

<sup>1251</sup> Ibidem, no. 31. S. 292.

<sup>1252</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 76.

Полазећи од религије као осећаја за бесконачност и односа коначног према бесконачном, романтичарска религија у свему коначном тражи бесконачно, а у свему појединачном целину. Религиозни човек све коначно и ограничено посматра само као симбол или као представу божанског и бескрајног. Тако дакле свака ствар, као симбол, може постати предмет религије и у свему се може наћи бесконачно или, како је говорио Мајстер Екхарт (Meister Eckhart), све ствари могу постати Бог.<sup>1253</sup> Другим речима, Бог је свуда и све је у Богу који је јединство свих ствари у бескарјној разноликости. Предмет религије је, у том смислу, мање закономерност, а више оно неправилно. Шлајермахер и романтичари са ових позиција сада приступју одбрани прогнаног чуда, али не на волфовској, рационалистичкој основи. За њега и остале романтичаре религија није ништа друго него потрага за чудесним и бескрајним.

„А шта је чудо! реците ми на ком то језику – не говорим на име о оним који су као наш настали након пропасти сваке религије – оно значи нешто друго, а не знак, наговештај? А тако и сви ти изрази не значе ништа друго већ непосредно одношење неке појаве на оно што је бесконачно, на универзум; али да ли то искључује могућност да постоји исто такво непосредно одношење на оно што је коначно и на природу? Чудо је само религиозно име за догађај; сваки, чак и најприроднији и најубичајенији догађај је чудо, уколико његово религиозно схватање може бити доминантно. Мени је све чудо, и чудо у вашем смислу, на име нешто необјашњиво и страно, није исто што и у мом. Што постанете религиознији то ћете више чуда свуда видети, и свака свађа ту и тамо о појединим догађајима, да ли они заслужују да се назову чудом, оставља на мене болан утисак колико је сиромашан и бедан религиозни смисао супротстављених страна.“<sup>1254</sup>

Уместо да протера чудо из света, Шлајермахер сада читав свет чини чудесним. Религиозном човеку који у свему коначном тражи бесконачно чудо је свуда око њега. Са друге стране, они који чудо желе да протерају из света, односно они који га очекују само на једном месту су сувише лоши посматрачи и имају сиромашан смисао за религију. Исто тврди и Новалис када каже „Чуда се измењају са природним деловањем: ограничавају се међусобно и заједно чине целину. Она су сједињена тако да се међусобно укидају. Нема чуда без природног догађаја и обрнуто.“<sup>1255</sup> Дакле, као што каже Арним, романтика је убеђена да је човек

<sup>1253</sup> Према: Mehlis, *op. cit.*, S. 274.

<sup>1254</sup> Schleiermacher, *Über die Religion*, S. 117-118.

<sup>1255</sup> Novalis, *Blüthenstaub*, no. 12, S. 113.



окожуен чудима и да је само питање да ли има довољно духовне снаге да их схвати.<sup>1256</sup> Доцније се овај осећај за чуда додатно наглашава и добија све јаснији религијски смисао, поготово у кругу романтичара који су пришли католичкој цркви, а посебно код Брентана.

Религија је дакле чежња за чудесним и натприродним, потрага за нечим што би се могло супротставити свему земаљском, одређеном и коначном. Унутрашња веза између индивидуалног и универзалног је оно што је својствено за романтичарско схватање религије. При томе се, у неким случајевима иде чак дотле да се тражи превазилажење оног коначног и индивидуалног и његово потпуно утапање у бесконачно и универзално. „Настојте према томе да поништите своју индивидуалност и у Једном и Свему да живите, настојте према томе да будете више него ви сами, да бисте мање изгубили, кад изгубите себе.“<sup>1257</sup> Тако се код романтичара поново уочава она чежња за нечим вишим, апсолутним и бесконачним или оно што Шлегел назива „чежња за изгубљеном слободом“. Религија је тако оно крајње јединство из чега све потиче и у чему се све завршава, коначно јединство и синтеза свих супротности. У религији човек се уздиже изнад граница земаљског живота, те тако и „ограничења личности морају отпасти и све се мора вратити у јединство.“<sup>1258</sup> На истом трагу је и Аугуст Вилхелм Шлегел када каже да је религија корен постојања. „Када би човеку било могуће да негира све религије, па и оне подсвесне и нехотичне, онда би он у целости постао сав од површинског и не би више имао унутрашњост. Када би се овај центар померио, морало би дакле и целокупно деловање душевних и умних снага да се другачије одреди.“<sup>1259</sup> Дакле, без религије, без осећаја за бесконачно и без чежње за бесконачним, без жеље за коначним сједињењем свих супротности човек уопште не би постојао.

Ова веза између коначног и бесконачног не може се досегнути разумом и умом. Кант је уништио стару метафизику са њеним спекулацијама о Богу, тврдећи да теоријски ум не може препознати Бога. Од њега и критичке филозофије

---

<sup>1256</sup> Према: Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 53.

<sup>1257</sup> Schleiermacher, *Über die Religion*, S. 132.

<sup>1258</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 11.

<sup>1259</sup> Аугуст Вилхелм Шлегел, „Предавања из драматургије“, стр. 81.

романтичари су научили да буду скептични према свим рационалним доказима божанског постојања, те су према томе и религију морали преместити у предкогнитивно стање.<sup>1260</sup> То је случај и код Гереса када супротставља свет знања и духовне слободе свету вере и несвесних душевних моћи.<sup>1261</sup> Рационализам се разуме само у анализу и растављање, те се помоћу њега никада не може стићи до бескрајног, вечног и бесконачног у коме је све сједињено. Тако се још једном анализа изједначава са уништавањем. Бесконачно је ствар осећаја, осећаја за нешто више, односно осећаја упућености и зависности човека од Бога – осећај сопствене немоћи и коначности те божанске бесконачности. Тако је принцип религије непосредна извесност и интуитивност. Овде се дакле поново осећа романтичарски дуг пијетизму и идеји непосредног, мистичног искуства Бога. Дакле, још једном се наглашава да се религија не може проучавати нити се може научити из књиге.

Везивањем религије за осећај, Шлајермахер успоставља везу између религије и уметности. Оне се дакле обе темеље на романтичарском схватању човекове индивидуалности, односно обе су везане за осећаје и интуицију и обе су упућене на бесконачност. У крајњој линији, обе представљају божански глас. Тако Шлајермахер каже: „Религија и уметност стоје једна поред друге као две спријатељене душе, чије унутрашње сродство им је непознато, иако га слуте.“<sup>1262</sup> Другим речима, уметничко дело изражава несвесну бесконачност. Као и код Хамана Бог говори кроз уметника. Говорник, песник, уметник и свештеник представљају Божје миљенике међу људима. Сви они онима који су навикнути на коначно и ниско представљају небеско и вечно.<sup>1263</sup> Исту везу између свештеника и песника уочава и Новалис, код кога се између њих успоставља идентитет. „Песник и свештеник су у почетку били Једно, и тек су се у каснијим временима раздвојили. Али прави песник је увек свештеник, као што је и прави свештеник је увек остао песник. И не би ли требало у будућности поново произвести старо стање?“<sup>1264</sup> Другим речима, свештеник и уметник су посредници између Бог и

---

<sup>1260</sup> Baumer, *op. cit.*, p. 278.

<sup>1261</sup> Joseph Görres, *Revolution und die Europa*, J. B. Metzler'schen Buchhandlung, Stuttgart, 1821, S. 12.

<sup>1262</sup> Schleiermacher, *Über die Religion*, S. 169.

<sup>1263</sup> Ibidem, S. 12.

<sup>1264</sup> Novalis, *Blüthenstaub*, no. 71, S. 126.

људи. На другом месту Новалис показује да су за њега вера и религијско искуство претпоставка песништва. „Што је код филозофа ум, то је код поета у ужем смислу вера. Слободна употреба вере. Државна религија.“<sup>1265</sup> Реч је о дубокој повезаности, јер за Новалиса смисао за поезију и није друго него смисао за непознато и тајанствено. Тако је у романтици религија заправо неодвојива од уметности и фантазије, при чему песникова фантазија није само способност поетског искуства, него дар тоталног искуства божанског бића. На истом трагу је и дефиниција фантазије коју даје Жан Паул по којој она од делова прави целину, од свих делова света светове, она све тотализује, она смртног човека приближава апсолутном и бесконачном.<sup>1266</sup> Романтичарски сликар Каспар Давид Фридрих се обраћа ономе ко жели да постане уметник: „пази на гласове своје унутрашњости; јер они су уметност у нама“, а затим наставља у истом тону, поручујући уметницима да затворе своје телесне и отворе духовне очи, јер божанско у нама нас води, а не заводи.<sup>1267</sup> Без унутрашњег осећаја за бесконачно, без духовних очију уметност је немогућа. Тако је за Вакенродера уживање у племенитом уметничком делу *молитва*. За њега је свако „профано брбљање“ о уметности и „одушевљењу уметника“ сагрешење, јер уметност, у крајњој линији, зависи од непосредне Божје помоћи.<sup>1268</sup> Његово одушевљење за немачку прошлост и уметност Нирнберга има религиозно утемељење.<sup>1269</sup> Тако Вакенродер сматра да уметничке теме требају бити религијске, као што је случај са Рафаеловим Мадонама, те и уметник треба да буде побожан и да служи својој уметности.<sup>1270</sup> Код њега нема самодопадања, сујете или чекања благонаклоности од публике. За Вакенродера, све је то грех према уметности.<sup>1271</sup> Другим речима, прави уметник није трговац. Исто сматра и Рунге. Према њему, уметничко дело настаје у оном тренутку када уметник јасно опази повезаност са универзумом<sup>1272</sup>, да би на другом месту још јасније рекао да тамо где уметност није једно и где није

---

<sup>1265</sup> Novalis, *Fragmente (Aus den Studienheften)*, no. 1141, S. 380.

<sup>1266</sup> Према: Mann, *Weg und Irrweg des abendländischen Geistes*, S. 164.

<sup>1267</sup> Према: Kluckhohn, *Die deutsche Romantik*, S. 274-275.

<sup>1268</sup> Wackenroder, *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders*, S. 11.

<sup>1269</sup> Baeumler, *Euthanasie des Rokoko*, S. 39.

<sup>1270</sup> За Вакенродера Рафаело је „светло Сунце међу сликарима“, односно „божански Рафаело“. Wackenroder, *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders*, S. 6-11.

<sup>1271</sup> Safranski, *op. cit.*, S. 97.

<sup>1272</sup> Гете, Рунге, Тик, „Одломци“ у: Зоран Глушчевић, *op. cit.*, стр. 95.

неодвојива од религије, она мора пропасти.<sup>1273</sup> Тако песник није онај који приказује, него онај ко тумачи живот, он је нека врста пророка и видовњака или посредника између људи и Бога, који руши преграде између овог и оног света. На овом месту треба бити посебно пажљив, јер као што показује Клуцхон, задатак романтичарског песника није у томе да изказује своја лична искустава и субјективне осећаје, него дело песника мора да служи заједници.<sup>1274</sup> Као што смо већ видели, заправо за романтичаре је песништво немогуће без заједнице, те тако и на овом месту романтичарска религиозност поново захтева заједницу верника – цркву. Спој између религије и песништва посебно долази до изражаја и у Шлегеловом *Разговору о поезији*, где се поезија схвата као медијум у коме се показује апсолутно биће, односно у коме се божанско биће објављује. Она је израз метафизичког доживљаја. Тиме што поезија постаје божанско откривење и откривење постаје поезија, а божански дух му се објављује у поезији. Свако уметничко дело посматра се као симбол бесконачног или према познатој Шелинговој дефиницији, лепота је бесконачно приказано као коначно.<sup>1275</sup> Пошто се бесконачно не може приказати другачије него помоћу симбола, задатак уметности је да приказује бесконачно на симболичан, односно алегоријски начин. Тако Шлегел пише: „Лепота је алегорија. Највише се управо зато што је неизрециво, може само алегиријски рећи.“<sup>1276</sup> На тај начин не само да се повезују уметност и религија него се и појам поезије проширује, тако да је она сада свуда где се показује божанско биће.<sup>1277</sup> Укратко, реч је о религијском схватању поезије. Човек је у стању да опази лепоту Божјег дела, односно како Шлегел каже „Божје песме“, зато што је и сам уметник и зато што у њему постоји иста искра вечног песника, зато што божански дух живи у нама. „У стању смо да чујемо музику бескрајне музичке кутије, да разумемо лепоту песме зато што један део песника, једна искра његовог стваралачког духа живи у нама и не престаје да сија (...)“<sup>1278</sup> Тако је сада песничка фантазија орган преко кога се опажа божанска поезија. „Само фантазија може схватити загонетку љубави и представити је као загонетку;

<sup>1273</sup> Према: Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 160, 167.

<sup>1274</sup> Ibidem, S. 176.

<sup>1275</sup> Schelling, *Sistem transcendentalnog idealizma*, str. 265.

<sup>1276</sup> Schlegel, *Gespräch über die Poesie*, S. 364.

<sup>1277</sup> Већ смо помињали слике Каспара Фридриха Давида на којима су пучина, измаглица ту да прикажу однос човека и бесконачности.

<sup>1278</sup> Ibidem, S. 339.

и та загонетност је извор фантастичног у свим формама поетског представљања<sup>1279</sup> У том смислу за романтичаре сада поезија постаје поезија чежње за бесконачним, поништавањем коначног, односно за животом после смрти. Уметници су они који се добровољно жртвују, они који се посвећују Богу.

„Тајни смисао жртве је уништење коначног зато што је коначно. Да би се показало да се то догађа само зато, мора се изабрати оно најплеменитије и најлепше; пре свега човек, цвет земље. (...) Дакле, човек може само сам себе да жртвује и тако и чини у свеprisутном светилишту од којег руља ништа не види. (...) У одушевљењу уништавањем објављује се најпре смисао божанског стварања. Само усред смрти пали се муња вечног живота.“<sup>1280</sup>

Посредник је дакле онај који божанско опажа у себи и који жртвује себе да би то божанско представио и саопштио. Тако је дело уметника двоструко – истовремено и самостварање и самопоништавање. Указујући синтетичку моћ религије Шлегел (барем у једном периоду) узор види у индијској религији, која је способна да у себе уједини најдуховније самопоништење и најбујнији материјализам. Ко хоће да се учи уметности нека иде за Италију, ко жели да се учи религији нека иде за Индију.<sup>1281</sup> Тако се Шлегел у потрази за својом поетичком, романтичком религијом окреће Индији и истоку<sup>1282</sup>, те путује у Париз како би тамо студирао санскрит. Међутим то га ипак не задовољава и он се окреће хришћанству.

Везу између религије и поезије посебно истиче Ајхендорф. „Кроз све народе и времена протиче непорециви осећај недовољности земаљске егзистенције и одатле дубока потреба за нечим вишим изнад овог живота, да се оностраност споји са оностраношћу, да се прошлост и садашњост чврсто измире са тајанственом будућношћу.“<sup>1283</sup> Та тежња према Ајхендорфу чини суштину религије. А где је религијски дух стварно жив он се неће задовољити самом

---

<sup>1279</sup> Ibidem, S. 371.

<sup>1280</sup> Schlegel, *Ideen*, no. 131. S. 303.

<sup>1281</sup> Schlegel, *Reise nach Frankreich*, S. 74.

<sup>1282</sup> „Који нови извор поезије би могао потећи из Индије кад би неки немачки уметници универзалношћу, дубином смисла и генијалношћу превођења, која је само њима својствена, имали прилику коју једна нација која постаје све тупља и бруталнија слабо разуме како да употреби. На истоку треба да тражимо најузвишенију романтичност, и тек када будемо могли да црпемо са тог извора онда ће нам привид јужњачког жара који нас сада узбуђује у шпанској поезији, поново изгледати западњачки и суздржан.“ Schlegel, *Gespräch über die Poesie*, S. 362.

<sup>1283</sup> Joseph von Eichendorff, *Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands*, in: Hartwig Schultz (Hg.), *Werke*, Band 6, Deutscher Klassiker Verlag, S. 820.

чежњом, него ће се појавити у свим сферама живота, а најодлучније у поезији „чији је задатак, иако на другом подручју и другим средствима, да се отворено поклопи са основном суштином религије, дакле она је у својој суштини и сама религиозна.“<sup>1284</sup> Другим речима, код Ајхендорфа је поезија у служби религије, она је огледало религије и то не било које него католичке. Тако је за њега романтична поезија исто што и хришћанска поезија, односно католичка поезија, којој је све нецрквено страна.<sup>1285</sup> Стога и песник, како га Ајхендорф види, представља преносиоца Божје поруке. Према томе, више се не може правити разлика између свештеника и уметника. Веза између песништва и религије још је чвршћа код Јакоба Грима који сасвим отворено каже да поезија долази из Бога.<sup>1286</sup> Снажна веза која постоји између религије и песништва је за романтичаре гаранција могућности религијске обнове.

Са друге стране, Шлајермахер не говори само о сродности религије са уметношћу, него и о задатку религије да уједини научно мудровање и чистоћу осећаја као два извора посматрања бесконачног. „Саставити их и сјединити у једном кревету, то је једино што религија, на путу којим ми идемо, може остварити (...)“.<sup>1287</sup> Религија је за романтичаре, дакле она највиша синтеза свих супротности. Оно прво из чега све извире и у чега се на крају све враћа. Религија је осећај за бесконачно, а у бесконачном може постојати једно поред другог све коначно. У њој више не постоје никаква одређеност и некакве границе. У том смислу религија је у стању да у себе уједини све – науку, филозофију, уметност... Она је за Шлајермахера противница сваке једностраности и педантерије. Ако је као што смо видели код Шелинга природа видљиви дух, а дух невидљива природа, онда се тиме успоставља и чврста веза између религије и науке. Религија се тако схвата као синтеза и спајање уметности, науке и филозофије која сваку једностраност враћа назад у хармонију целине, а без ње су човек и живот фрагментирани. Тако Шлајермахер каже да религиозни осећај, као „света музика“ треба да прати човека у свему што ради.<sup>1288</sup>

---

<sup>1284</sup> Ibidem, S. 820.

<sup>1285</sup> Martin, „Romantischer 'Katholizismus' und katolische 'Romantik'“, S. 28-29.

<sup>1286</sup> Према: Baeumler, *Euthanasie des Rokoko*, S. 41.

<sup>1287</sup> Schleiermacher, *Über die Religion*, S. 170.

<sup>1288</sup> Ibidem, S. 68-69.

Овакво синтетичко схватање религије појављује се и код Новалиса. За њега религија такође представља вишу синтезу. „Религија је синтеза осећања и мисли или знања. Учење о религији је, дакле, синтеза поетике и филозофије. Ту настају праве догме, прави искуствени ставови, то јест ставови који су уистину састављени од разумских ставова, филозофема и верских ставова, поема, и то не узајамно ограничени, већ пре узајамно ојачани и проширени.“<sup>1289</sup> Заправо, према Новалису мишљење је додир земаљског духа са небеским, ванземаљским духом.<sup>1290</sup> На истом трагу Новалис у *Хришћанству* такође указује на погубност одвајања, а затим упротстављање вере од знања, те пледира за њихово поновно јединство. Када се духовност и знање раздвоје међу њима избија рат који се води до уништења, све док сува ученост не потисне духовност.<sup>1291</sup> Из синтетичког карактера религије Новалис долази до још једног битног закључка. Наиме, ако је све повезано и стопљено у религији онда је и човеков живот могућ само у религији и кроз религију. Тако он каже: „Читав наш живот је служба Божја (Gottesdienst).“<sup>1292</sup> На истом трагу је и Арним када у једном писму каже да тамо где се сусрећу истине фантазије и истине разума, тамо је највиши људски осећај који називамо религија.<sup>1293</sup>

Будући да религија у себи спаја све, она се такође схвата и као основа и темељ образовања. Дакле, образовање се сада тумачи у религијском кључу, као „пут ка религији“. „Религија је свеоживљавајућа светска душа образовања, четврти невидљиви елемент уз филозофију, морал и поезију, који исто као ватра, тамо где је везана у тихој свеприсутности чини добро и само силом и преко спољне дражи избија у грозно уништење.“<sup>1294</sup> И овде поново до изражаја долази отклон од просветитељског схватања религије као слушкиње морала. Она је сада посебан елемент и душа образовања. Дакле, није религија изведена из морала, него је религија та која мора испуњавати дух моралног човека. „Религија мора испуњавати дух моралних људи, као његов елемент и тај светли хаос божанских

---

<sup>1289</sup> Novalis, *Fragmente (Aus den Studienheften)*, no. 1141, S. 379.

<sup>1290</sup> Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts (aus den Schlegel-Tieckischen Ausgaben)*, no. 155, S. 214.

<sup>1291</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, S. 32.

<sup>1292</sup> Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts (aus den Schlegel-Tieckischen Ausgaben)*, no. 373, S. 297.

<sup>1293</sup> Према: Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 147.

<sup>1294</sup> Schlegel, *Ideen*, no. 4. S. 289.

мисли и осећања називамо ентузијазам.<sup>1295</sup> Заправо, сада је морал могућ само у оквиру религије, јер човек има само онолико морала колико има поезије и филозофије<sup>1296</sup>, а то ће рећи само онолико колико је религиозан. На другом месту Шлегел у виду формуле пише морал : религија = поезија : митологија.<sup>1297</sup> Дакле, као што је песништву потребна митологија као основа, тако је религија нужна основа морала. У каснијим предавањима из Келна Шлегел ће на истом трагу рећи да се моралност уопште заснива на религији и вери.<sup>1298</sup> Наравно, ако је ентузијазам немогућ без религије онда ни уметност и филозофија више не могу постојати одвојено од религије. Тако су и код Шлегела поезија и филозофија само различите сфере односно различите форме религије, а покушај њиховог спајања произвешће ништа друго до религију.<sup>1299</sup> Према томе и уметник може бити само религиозан човек. „Уметник може бити само онај ко поседује религију, оригинално схватање бесконачног.“<sup>1300</sup> Као и Новалис и Шлегел поистовећује правог уметника и правог свештеника. Уколико свештеник од онога што је коначно покушава да направи вечно, он према Шлегелу и није ништа друго него уметник.<sup>1301</sup> Као што је уметност немогућа без религиозности тако се без божанског не могу досегнути ни дубине науке<sup>1302</sup> те тиме вера постаје претпоставка знања. С тим у вези, ни мало случајно, Шлегел у оквиру своје поделе друштва на сталеже у келнским предавањима учењаке и духовнике сврстава у исти сталеж, који има исти циљ више, етичко, уметничко и научно образовање човека. Подела између духовњака и учењака је неприродна, несврнисходна и највећма опасна. Без науке духовном сталежу би недостајао потпун увид и сазнање које им је неопходно за дугорочно одржање религије, као и за њену одбрану од скептицизма и безверја. Са друге стране, без вере и религијског осећаја, ученост се губи у мртвом цепидлачењу и грубим заблудама. Наука без религиозности и обичајности је једнострана, а њени закључци

---

<sup>1295</sup> Ibidem, no. 18. S. 291.

<sup>1296</sup> Ibidem, no. 62. S. 296.

<sup>1297</sup> Schlegel, *Philosophische Lehrjahre 1796-1806*, Teil II, no. 306. S. 34.

<sup>1298</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 138.

<sup>1299</sup> Schlegel, *Ideen*, no. 46. S. 294.

<sup>1300</sup> Ibidem, no. 13. S. 290.

<sup>1301</sup> Ibidem, no. 16. S. 290.

<sup>1302</sup> Ibidem, no. 68. S. 296.



претерани и погрешно схваћени.<sup>1303</sup> На истом трагу Шлегел и касније тврди да подела између вере и науке не само да није природна, него је новијег датума, односно да је то у основи протестантског порекла, те да је старија времена нису познавала и зато је са њом започела „нова епоха“.<sup>1304</sup> Наука одељена од вере све више је заузимала погрешан, антирелигијски курс. Уместо тога, Шлегел сматра да се знање и вера морају сагласити. У том смислу он на другом месту експлицитно тврди да свака наука и поетика морају имати своју теологију.<sup>1305</sup> Људски живот, људско образовање и све сфере живота распоређене су око једног средишта у коме стоји религија. Све што није везано са бескрајним и испуњено духом религије празно је и бескорисно. Тако он каже „Религија није само део образовања, део човечанства, него средиште свега другог, посвуда прво и највише, изворно као такво.“<sup>1306</sup>

Исто схватање налазимо и код Захариса Вернера који у једном писму које цитира Бакса на Шлајермахеровом трагу религиозност везује за бесконачност те каже да је свештеник онај који поседује смисао за бесконачно и који га побуђује у другима.<sup>1307</sup> У том погледу се ни Вернера свештенство не ограничава на духовништво, него су истовремено и уметник и државник, и херој и краљ у извесном смислу свештеници.

На блиској повезаности између религије и науке инсистира и Милер. Као и за остале романтичаре, за њега је наука неодвојива од религије.

„Зато што сам земаљске ствари разматрао са искрном намером, рано ми је постало јасно да се не могу лишити божанског. Осмотрите само мирним људским погледом резултате: ако се размотре те хроне, умируће, обездуховљене науке, које се увек изнова хвалишу својим напретком, док се практични живот, за чију корист се тврде да раде, све више распада у прашину: спашавају ли онда такве од Бога одвојене науке о држави државу; обogaћују ли је онда ти безбројни изуми природне

---

<sup>1303</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 148.

<sup>1304</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 560.

<sup>1305</sup> Schlegel, *Philosophische Lehrjahre 1796-1806*, Teil I, no. 749. S.91.

<sup>1306</sup> Schlegel, *Ideen*, no. 14. S. 290.

<sup>1307</sup> Према: Ваха, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, S. 129.

науке; помажу ли те финансијске науке финансијама; да ли ће се загонетка света објаснити и срце умирити напретком филозофије?<sup>1308</sup>

Сасвим очекивано, Милеров одговор је негативан. Свако безбожно настојање нужно ће пропасти, а у подручју науке мир, јасноћу и право богатство донеће тек врла односно хришћанска рука.<sup>1309</sup> При томе Милер даље наглашава да као што се земаљске ствари не могу посматрати одвојено од божанских, исто тако је погрешно и одбацавање земаљских ствари зарад божанских. „*Мој* свет, оно што ме весели, ови одређени предмети које волим, ова породица, ова кућа, ови пријатељи ова држава морају се слагати са божанским.“<sup>1310</sup> На другом месту Милер поново истиче чврсту везу између вере и знања, при чему се сада вера јавља као претпоставка постојања знања као таквог. Полазећи од учења о супротностима за Милера је знање немогуће без антизнања, односно без вере.

„Људска знаност је, према томе, само бескрајно сазнање супротности; а о самом знању знамо само уколико нам се оно појави у супротности према антизнању (*Antiwissen*). То антизнање, без кога као таквог, није могућ корак знања, које је друга нога која у сваком истраживању мора претходити знању је код незнабожаца антике, као и нашег столећа нагон, чежња за безусловним знањем: код хришћана је то вера.“<sup>1311</sup>

Дакле, не само да је знање немогуће без вере, него вера мора претходити знању. Другим речима, теологија сада код Милера ступа на прво место, као основа целокупне науке и сваког знања. Као и код Шлегела, свака наука и поетика морају као предуслов имати своју теологију. Исто мишљење заступа и Герес. Знање се на свету, као што смо видели, појавило са грехом, односно када је настао разум и када је старо, природно јединство било разбијено, међутим свако знање је ипак и божанског порекла. Према томе, и код Гереса је циљ поновно уједињење знања и вере, односно спајање религије, филозофије и морала. Зато и он када говори о сталешком систему има у виду јединство духовника и учењака у оквиру истог

---

<sup>1308</sup> Müller, *Zwölf Reden über die Beredsamkeit und deren Verfall in Deutschland*, in: Walter Schroeder, Werner Siebert (Hgs.) *Kritische / ästhetische und philosophische Schriften I*, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied, Berlin, 1967, S. 446.

<sup>1309</sup> Ibidem, S. 446-447.

<sup>1310</sup> Ibidem, S. 447.

<sup>1311</sup> Müller, *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften und der Staatswirtschaft insbesondere*, S. 181.

сталежа.<sup>1312</sup> Герес није усамљен у свом указивању на првобитно јединство између вере и знања. О поетичности сећања на прошлост говори и Новалис<sup>1313</sup>, а слично мишљење заступа и Шелинг када каже да сво филозофирање почива на сећању на стање када смо били једно са природом.<sup>1314</sup> Са овим се слаже и Бадер који такође тврди да су изворно религија, политика, наука и уметност ишле руку под руку, те да је њихово раздвајање новијег датума.<sup>1315</sup> То раздвајање је према Бадеру, слично као и код Новалиса, у основи дело немачких, протестантских теолога који су раздвајање науке и религије развили много темељније него Французи и Енглези. Како Бадер каже, они су били ти који су инсистирали на томе да религија у својој суштини није умна, а да је ум нерелигиозан. На основу тог принципа, у Немачкој је развијена она морална филозофија која се заснива на појму апсолутне аутономије, односно апсолутном суверенитету човека.<sup>1316</sup> Тако је дакле према Бадеру одвајање науке од религије са собом носило и тешке последице по људски морал, јер је одвајање између вере и ума довело у питање сваки ауторитет који не почива на уму, односно који није самоодабран, чиме је према Бадеру посејано семе уништења.

Из овог захтева за уједињењем религије, науке и филозофије под окриљем религије романтика је изводила логичне закључке. Тако већ Новалис у *Хришћанству* оправдава црквено потискивање научних открића која су опасна за духовни развој човека. Људски развој је морао бити уравнотежен, а црква је била та која се бринула за свеопшту хармонију и јединство.

„Мудри поглавар цркве са правом се супротстављао дрским изграђивањима људских склоности на штету светог смисла и безвременим, опасним открићима у домену знања. Тако је бранио дрским мислиоцима да јавно тврде да је Земља једна безначајна звезда луталица, јер је добро знао да људи са поштовањем према свом пребивалишту и земаљској отаџбини губе и поштовање према небеском завичају и своме роду и да када би давали предности ограниченом знању над вером и да

---

<sup>1312</sup> Joseph Görres, „Die künftige teutsche Verfassung“, in Jakob Baxa (Hrsg), *Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik*, Gustav Fischer Verlag, Jena, 1924, S. 408.

<sup>1313</sup> Novalis, *Blüthenstaub*, no. 109, S. 138.

<sup>1314</sup> Baeumler, *Euthanasie des Rokoko*, S. 42.

<sup>1315</sup> Baader, „Über die Verbindung von Wissenschaft und Religion“, in: Sauter, *op. cit.*, S. 84.

<sup>1316</sup> *Ibidem*, S. 71-72.

би се навикли да презиру све велико и чудесно те да их посматрају као мртве плодове законитости.<sup>1317</sup>

Овакво Новалисово схватање прихватају и остали романтичари. Тако на пример Милер 1826. године пише расправу *Процес Галилеу Галилеју, поново размотрен са освртом на увиде и стање деветнаестог столетја (Der Prozeß des Galileo Galilei, neuerwogen, mit Rücksicht auf die Ansichten und den Zustand des neunzehnten Jahrhunderts)* у којој оправдава поступак против познатог астронома. Милер то чини на трагу Новалисове аргументације.<sup>1318</sup>

Будући да се религија темељи на осећају, те да су осећања конститутивни део људске душе, за Шлајермахера је човек, као и за бројне претходнике, биће по природи способно за религију, односно, постоје људи са више или мање смисла за религију, као што постоје са мање или више смисла за уметност (Макс Вебер би говорио о религијској музикалности).

„Човек се рађа са склоношћу ка религији као и са сваком другом, и само када његов смисао насилно не потискује, само када свако заједништво између њега и универзума није запречена и забарикадирана – ово су два призната елемента религије – ова склоност би се морала у свакоме непогрешиво на свој посебан начин развити; али то је нажалост управо оно што му се у наше време дешава од детињства. Свакодневно гледам са болом како бес разумевања уопште не дозвољава осећају да се појави, и како се све уједињује да људе причврсти за коначно и сасвим мале тачке истог, да би му бескрајно што је даље могуће удаљили од очију.“<sup>1319</sup>

На исту мисао наилазимо код Новалиса који говори о човековом смислу за невидљиво, односно за свето. У том смислу он у *Полену* пише да је „највише најразумљивије“ те да несхватљивост која је и сама несхватљива потиче отуда што смо се одвикли од нас самих.<sup>1320</sup> Другим речима, човек је религиозно биће и само га спољње ствари одвикавају од њега самог. У том смислу, Шлајермахер сасвим логично пита ко су они који спречавају цветање религије. То нису ни ови који сумњају, нити они који јој се подсмевају, то нису чак ни безморални него разумни и практични људи, „они су у данашњем стању света противтежа

<sup>1317</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, S. 24.

<sup>1318</sup> Jakob Baha, „Romantik und konservative Politik“ in: Gerd-Klaus Kaltenbrunner (Hrsg.) *Konservatismus in Europa*, Rombach Verlag, Freiburg, 1972, S. 465.

<sup>1319</sup> Schleiermacher, *Über die Religion*, S. 144.

<sup>1320</sup> Novalis, *Blüthenstaub*, no. 11, S. 113.

религији, и њихова велика надмоћ су узрок зашто религија игра тако јадну и безначајну улогу.<sup>1321</sup> Они су дакле ти који потискују човекову тежњу за вишим и бескрајним. Реч је поново о оном рату романтичара против филистара о коме је већ било речи. Наиме, филистарска сконцентрисаност за практичну корист, дакле просветитељски еудемонизам и утилитаризам, гуши чежњу за бескрајним и религиозност код човека. Насупрот томе, Шлегел каже да се чежња за бескрајним треба развити у свим људима.<sup>1322</sup> За романтичаре, уметност је та која може да у човеку покрене замрли осећај за религију. У том смислу, полазећи од везе између уметности и религије, уметника и свештеника, религијска обнова може доћи само из уметности.

Везујући религију за осећај романтика индивидуализује, емоционализује и психологизује религију, чиме на видело излази романтичарски дуг пијетистичкој интроспекцији. Бесконечно се не тражи нигде другде него у човеку. „Погледајте само себе с непомичним напором, одвојите све што није Ваше Ја, идите увек тако даље с увек изоштренијим осећајем, и што више сами себи ишчезнете, тиме ће пред вама јасније стајати универзум, тиме ћете бити награђени за ужас самоуништења путем осећаја бесконачног у Вама.“<sup>1323</sup> Такође и Шелинг сматра да Бога и бесмртност не треба тражити изван човека. Нешто слично каже и Новалис када у *Полену* пише да тајанствени пут иде према унутра, те да се вечност са својим световима налази у нама.<sup>1324</sup> Сви путеви који воде у бесконачност приближавају човека Богу. Овде се тако поново појављује веза између човека и универзума о којој је раније било речи. У том смислу, религија за романтичаре представља самопотврђивање човекове изворне склоности или, како Шлегел још увек говори, тежње ка бескрајној пуноћи и бескрајном јединству.<sup>1325</sup>

Ако је религија осећај, онда, ма колико тај осећај био универзалан, то може бити само индивидуални осећај. Другим речима, колико је религија ствар срца, толико је онда носилац религијског осећаја увек појединачна личност у свој својој јединствености – овде се поново уочава снажан романтичарски осећај за

<sup>1321</sup> Schleiermacher, *Über die Religion*, S. 144-145.

<sup>1322</sup> Schlegel, *Transzendentalphilosophie*, S. 11.

<sup>1323</sup> Schleiermacher, *Über die Religion*, S. 166.

<sup>1324</sup> Novalis, *Blüthenstaub*, no. 16, S. 114.

<sup>1325</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 16.

појединачно. Тако се бесконачно може опазити на бесконачно много различитих, индивидуалних, коначних начина. У том смислу за Шлајермахера вера, у свом специфичном карактеру, зависи од правца људске фантазије.<sup>1326</sup> Исто тако је и откривење ништа друго него изворно и ново осматрање универзума, а свако сам зна шта је за њега ново и изворно.<sup>1327</sup> Другим речима, колико год има људи толико има и онога што Шлегел назива „оригинални увид у бескрајно“.<sup>1328</sup> Суштина религије лежи наине у моменту егзистенцијалног искуства, који се не може институционализовати, већ га може створити само живот појединца.<sup>1329</sup> Речју, за Шлајермахера нико нема привилегован приступ божанском и бесконачном и искуство целине свако стиче на свој посебан начин. С тим у вези ниједна посебна институција није исто што и религија. Ритуали могу бити и овакви и онакви, сакраменти могу, али и не морају постојати, ништа то, дакле, више није одлучујуће за религиозност. С тим у вези, Шлајермахер се поставља критички према институционалној црквености која не подразумева личну религиозност него веру у туђи ауторитет који не произлази из личног религијског доживљаја. Тако се у Шлајермахеровом схватању религије уочава једна снажна, субјетивистичка црта. Исти моменат се може уочити и код Новалиса, на пример када говори да на богослужењима свако треба да устане и да другима приповеда из блага свог искуства божанског.<sup>1330</sup> Реч је о остатку оног пијетистичког одгоја који је Новалис понео из родитељске куће.

Са друге стране, Шлајермахер говори о заједници верника која превазилази границе земаља и времена, религиозном свету као о „недељивој целини“ која значи невидљиву „стварну цркву“.<sup>1331</sup> Другим речима, права религиозност увек подразумева заједницу, јер човек жели да своје религиозно искуство подели са другима. Другим речима, Шлајермахер упућује на то да човек у себи има нагон да са другима уђе у дијалог и да им саопшти своје искуство и виђење бесконачног.

---

<sup>1326</sup> Schleiermacher, *Über die Religion*, S. 129.

<sup>1327</sup> Ibidem, S. 118.

<sup>1328</sup> Schlegel, *Ideen*, no. 13. S. 290.

<sup>1329</sup> Osinski, *Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert*, S. 35.

<sup>1330</sup> Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts (aus den Schlegel-Tieckischen Ausgaben)*, no. 351, S. 292.

<sup>1331</sup> Schleiermacher, *Über die Religion*, S. 187, 191.

„Сваки религиозни човек, који је свестан свог религијског индивидуалитета, а тиме и своје ограничености, тражи допуну и проширење преко другачије обликованих религијских перспектива различитих појединаца. Једна таква форма међусобног саопштавања за Шлајермахера се не може догодити преко текстова и књига, као ни у свакодневним разговорима, него је за то потребан сопствени, управо религијски контекст разговора. Тај сопствени религијски контекст разговора настаје само у посебној форми друштва, која је искључиво посвећена религији. Та форма друштвености почива на једнакој вредности свих учесника, тако да хијерархијски односи из других области живота овде не играју улогу.“<sup>1332</sup>

Дакле, Шлајермахер и даље рачуна са црквом, као заједницом верника. Религија јесте индивидуални осећај, али и на овом плану, у складу са романтичарском антропологијом, човек тражи допуну и оплодњу. Истина, Шлајермахерова заједница верника не прихвата постојање некаквих службеника. Међутим, упркос томе, Шлајермахер говори о стварном или вишем свештенство које настоји да пробуди успавану клицу бољег у човеку, упали љубав према вишем, оплемени живот и да децу земље помири са небом које им припада.<sup>1333</sup> Свака религијска мржња и фанатизам су тако јасни знаци антирелигијског става или, како Шлајермахер каже, човек треба све да чини са религијом, али ништа из религије.<sup>1334</sup> Ако се религија темељи на осећају за бесконачно и ако је бесконачно може опазити на бесконачан број начина, ни једна религија не може себе назвати апсолутном, односно свака мора научити и да поред себе трпи друге могуће начине посматрања бесконачног. Свет религије је, дакле, плуриверзум, а не универзум. У том смислу, Шлајермахер је у време писања *Говора* још увек на позицијама да држава и црква треба да буду одвојене, те тако експлицитно каже „дођавола дакле са сваком таквом везом између цркве и државе!“<sup>1335</sup> Главари државе и сви виртуози политике су удаљени од религије. Међутим, оно што он тражи није потискивање, него обнова цркве. Наиме, Шлајермахер је забринут за штету коју би држава и политика могле начинити религији тако што би је инструментализовале за сопствене циљеве. Он се одбацује могућност да црква постане орган државе, али не жели ни да се религија користи као инструмент за

---

<sup>1332</sup> Miriam Rose, „Religion und politische Ordnung. Schleiermacher und Novalis zur Programmatik eines krisenhaften Verhältnisses“, S. 244.

<sup>1333</sup> Schleiermacher, *Über die Religion*, S. 12.

<sup>1334</sup> *Ibidem*, S. 68-69.

<sup>1335</sup> *Ibidem*, S. 224.

реформу државе. При томе, како примећује Розе, Шлајермахер за злоупотребу религије криви искључиво политичку власт и не тематизира црквену злоупотребу државне силе или мешање религије у политички поредак.<sup>1336</sup> На овом месту примећује се колико је велики био хернхутски утицај на Шлајермахера, који је уосталом и сам о себи говорио као о „морављанину првог реда“.

Временом, ће се Шлајермахер у појединим сегментима одвојити од свог младалачког учења утолико колико ће све већу вредност приписивати формалној религиозности и институцији цркве, која се брани као историсјки настала институција. Са тих позиција, Шлајермахер и рани романтичари су показивали поштовање не само према Бемеу и мистицима, него су били у стању да и оне писце који су оптуживани за атеизам хвале као аутентичне, религијске мислиоце. Шлајермахер се прилично бунио због оптужби за пантеизам, чему свакако није помогло његово нескривено поштовање према Спинози. „Одајте самном поштовање души светог, изгнаног Спинозе.“<sup>1337</sup> Шлајермахер није био једини романтичар, који је, барем у почетку, хвалио Спинозу. Тако на пример Шлегел у *Разговору о поезији* каже да не разуме како је могуће бити песник, а не поштовати и не волети Спинозу.<sup>1338</sup> Као што су поштовали Спинозу, романтичари су у младости једнако поштовање гајили и према немачким следбеницима Спинозе, на пример према Лесингу. О Фихтеу, који је такође оптужен за атеизам, Шлегел каже: „Дакле, Фихте је, кажете напао религију? – Ако је интерес за натчулно суштина религије, онда је цело његово учење религија у форми филозофије.“<sup>1339</sup> Оштри напади на Спинозино учење међу романтичарима јавиће се тек нешто касније.

---

<sup>1336</sup> Rose, „Religion und politische Ordnung. Schleiermacher und Novalis zur Programmatik eines krisenhaften Verhältnisses“, S. 246-247. Реч је поново о важном моменту и тачки на којој се романтика супротставља просветитељству. Наиме, као што смо видели, просветитељи су нагласак стављали на црквене злоупотребе државе и државне власти. Основна интенција је да се држава и грађански поредак заштите од мешања цркве, при чему су свештеници виђени као они који покушавају да инструментализују државу. Насупрот томе, већ код Шлајермахера нагласак је на одбрани цркве од претензија државе. Он и сам каже да његови читаоци (а текст је, подсетимо, упућен образованима међу онима који презиру религију, дакле просветитељима) поплазе од претпоставке о одговорности религије. „Колико ви за супротна настојања и тужну судбину човечанства кривите религијска удружења, није потребно да понављам.“ Schleiermacher, *Über die Religion*, S. 176.

<sup>1337</sup> Ibidem, S. 54.

<sup>1338</sup> Schlegel, *Gespräch über die Poesie*, S. 360.

<sup>1339</sup> Schlegel, *Ideen*, no. 105. S. 300.



Међутим, иако делује да су на плану религије романтичари потпуни индивидуалисти, сконцентрисани једино на лични осећај и доживљај бесконачности, они су и по овом питању остали привржени заједници, као што је случај са Шлајермахером. Код њих од самих почетака постоји она црта која их упућује ка вишем јединству. Колико су песништво и стваралаштво уопште, могући само у заједници, толико је и религија ствар заједнице. Тако код романтичара ипак опстаје идеја о цркви, односно о посреднику између човека и Бога, што се најбоље може уочити код Новалиса.<sup>1340</sup>

„Ништа није нужније за праву побожност него посредни члан, који нас повезује с Божанством. Непосредно човек не може бити у истом односу. У избору тог посредног члана човек мора бити сасвим слободан. И најмања присила штети религији. (...) То је служба идола у ширем смислу, када тог посредника заиста сматрам Богом. То је религија заблуда (Irreligion), ако не претпостављам посредника; и тиме је и празноверје или служба идола и неверовање или теизам (...) обоје религија заблуда. Атеизам је насупрот томе само негација свих религија уопште те нема ништа са религијом.“<sup>1341</sup>

Тако још једном код Новалиса долази до изражаја супротстављање непосредној, просветитељској религиозности, иако он не одређује који је то посредник кога човек треба да изабере. Ипак, изгледа да је Новалис изабрао свог посредника. Такође, оно што је код Шлајермахера још била невидљива црква, већ код Новалиса постаје сасвим видљива црква. У *Хришћанству* он говори о духу хришћанства који све обухвата, као и о спасу Европе који треба да дође кроз цркву. „Хришћанство мора поново постати живо и делотворно и поново образовати видљиву цркву без освртања на границе земаља“.<sup>1342</sup> На истом трагу је и Шлегел када каже да се Бог не може непосредно осећати или непосредно

---

<sup>1340</sup> Ако је пантеизам као што пише Бајзер, егалитаристички, екуменистички и хуманистички, односно ако не прихвата никакву хијерархију, те према томе ни постојање црквене организације или свештенства, ако не прави разлику међу посебним групама и нацијама, него је Провиђење доступно свима, ако не прихвата постојање греха, те на послетку ако се одбија идеја чуда него се Бог манифестује у нужном поретку природе, те се према томе пориче на пример и божанско право краљева на престо, онда романтичари ипак нису били добри пантеисти, самим тим што задржавају идеју цркве, нуде посебно оправдање чуда, од почетка негују снажну аристократску црту и припадност одређеној, повесно насталој, конкретној групи стављају испред апстрактне припадности неиздиференцираном човечанству. Такође, као што ћемо касније видети, романтика експлицитно говори о владарима по милости Божјој. Види: Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 242-243.

<sup>1341</sup> Novalis, *Blüthenstaub*, no.74, S. 126-127.

<sup>1342</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, S. 45.

промишљати. „Бога не видимо, али посвуда видимо божансто.“<sup>1343</sup> Чак ни Шлајермахер не жели да пориче дух заједнице, нити негира историјски развој религијског живота који је природно прекорачио границе појединца.<sup>1344</sup> Посебно ће у својим каснијим радовима Шлајермахер развити један позитивни појам цркве. Дакле, више није реч о некаквој апстрактној заједници свих, него о конкретној, евангелесистичкој цркви. Није дакле чудно ни то што је Шлајермахер у каснијим издањима говора *О религији* преформулисао поједина места, али основу свог погледа на религију није довео у питање. Идеја о посредничкој улози цркве и духовничког сталежа посебно је развијена код Милера који у њој види посредника између националног и општег, пролазних политичких и вечних религијских форми грађанског живота.<sup>1345</sup> Код њега су заједница и религиозност међусобно неодвојиви. Према томе, без посредника, односно без „позитивне религије“ немогућ је однос између човека и Бога.<sup>1346</sup> Исто наглашавање конкретне, живе, позитивне и видљиве цркве срећемо и код Шлегела, који сасвим јасно говори против безобличног, чисто унутрашњег и неодређеног хришћанства, залажући се за позитиван садржај и чврсту форму.<sup>1347</sup> То дакле више није она невидљива црква, него црква као највиша и божанска корпорација.

Такође, у романтичарском схватању религије хришћанство је од почетка играло посебну улогу. У говорима *О религији* хришћанство је за Шлајермахера највиша форма позитивне религије, јер ту биће свих религија излази на видело. Исус као Божји син, схвата се као бескрајно које се упризорило у коначном.<sup>1348</sup> Заправо, Шлајермахерови *Говори* се завршавају апологијом хришћанства. Без обзира не сво нерасположење спрам позитивне религије, он се никада није заносио некаквом „природном религијом“. Њему је увек било јасно да је реч о апстракцији (природна религија којој недостаје доживљај заправо уопште није религија, она је дете досадног времена, јер јој, као што смо видели, недостаје смисао за чудо и за оно необично), те да у стварности могу постојати само позитивне религије са

---

<sup>1343</sup> Schlegel, *Ideen*, no. 44. S. 293.

<sup>1344</sup> Hartmann, *op. cit.*, S. 205.

<sup>1345</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 176.

<sup>1346</sup> *Ibidem*, S. 390.

<sup>1347</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 523.

<sup>1348</sup> Osinski, *Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert*, S. 36.

свим својим једностраностима.<sup>1349</sup> Искуство и посматрање увек морају узети форму неке позитивне религије. Као што сваки човек представља идеју човечанства на свој начин, тако исто и свака конкретна, историјски настала, позитивна религија на сопствени начин представља идеју религије. Такође, и Новалис је без сумње хришћанин, а његово хришћанство повезано је са целином његових погледа на свет, природу и човека. Хришћанска религија према њему значи превладавање смрти увођење човека у царство љубави и вечности.<sup>1350</sup> Овакав његов став можда најбоље долази до изражаја у *Химнама ноћи*, тачније у петој химни у којој Новалис приказује сумрак античких Богова и тријумфу хришћанства, које је надвладало смрт. За античку религију, која је сва била окренута животу смрт је била нешто страшно, док је према Новалису Христ измирио свет са мишљу о смрти. За Новалиса, како примећује Зафрански, Христ је ишао испред људског рода заплашеног смрћу, кроз смрт и ноћ и ускрснуће. Од тада је смрт могла да изгуби своју жаоку, уколико човек верује у магију крста и ускрснућа.<sup>1351</sup> Дакле, могло би се рећи да је са Новалисом романтика дошла на позицију да је Бог постао човек, како би човек постао Бог, односно како би се обожио. Новалис је несумњиво веровао у ускрснуће и победу вечног живота над смрћу. Као што смо већ поменули, за Новалиса је смрт нека врста самопобеде или самопревладавања после које настаје нови живот, односно нека врста преласка у нови облик постојања у коме дух постаје слободан. Тако Христ повезује човека са бесконачношћу.

Као и Новалис и Аугуст Вилхелм Шлегел прави разлику између хришћанске и античке религије. Он ову разлику прави полазећи од појма бесконачности, односно од схватања религије као корен постојања и потраге за бесконачним. Заправо Аугуст Вилхелм романтизује хришћанску религију када каже да је грчка религија уздигла природу на ниво апсолутног бића, док хришћанска религија тражи њено поништење у нашем духу. Тако он каже да је грчка религија била

---

<sup>1349</sup> Martin, „Das Wesen der romantischen Religiosität“, S. 388.

<sup>1350</sup> Новалис верује да ће након своје смрти бити сједињен са Софијом у вечности. Заправо, смрт веренице и мистично искуство на њеном гробу су кључни доживљаји код Новалиса. Тада он схвата да смрт није крај, него истовремено и почетак, растањак и спајање, што продубљује његову пијетистичку веру коју је понео из куће. Његов однос према природи, држави, песништву одређен је овим мистичним искуством.

<sup>1351</sup> Safranski, *op. cit.*, S. 123.

обожавање природних сила и земаљског живота, а грчки човек био је заокупљен границама пролазности. Хришћанство је поново родило већ исцрпљени стари свет.<sup>1352</sup> Оно се није задовољавало извесним спољашњим резултатима, као што је било богослужење, него је заокупљало целу човекову душу.

„У хришћанском посматрању све се окренуло: посматрање бесконачног уништило је коначно; живот је постао свет сенки и претворио се у ноћ и тек с оне стране рађа се вечни дан суштинског постојања. Таква религија мора пробудити слутње које се крију у осећањима и срцима, све до јасног сазнања да ни један спољни предмет никада неће испунити нашу душу у целости, да су сва живања само тренутно завањање.“<sup>1353</sup>

Тако насупрот античкој, хришћанска, романтичарска религиозност значи неограниченост, бесконачност. Слично као и код Новалиса, и овде хришћанство значи победу односно превазилажење смрти и ограничености, те наговештај вечног живота. На истом трагу је и Фридрих Шлегел када каже да античкој религији одговара природа, а да је у хришћанству љубав.<sup>1354</sup> Сличне мисли налазимо и код Милера који каже да се на крају старог времена налази разапети херој. Према њему, антика је била период у коме се образовао приватни живот, док је хришћанство човеку отворило очи за целину. „Стари су жртвовали земаљско да би од Богова и од Јехове за то поново добили земаљско; јер заправо нису познавали бесмртност.“<sup>1355</sup> Највећа и свеобухватна идеја целине је хришћанска религија. Тако је за Милера хришћанска религија идеја света (Welt-Idee) око које се све даље слаже, јер она је сама идеја светског поретка.<sup>1356</sup> Са њом долази и стварни приватни и национални живот.

Слично наглашавање хришћанства среће се и код Шелинга, код кога идентитет духа и природе не значи да су дух и природа апсолутно биће, него да су дух и природа манифестација апсолутног бића, при чему се оно сада схвата као Божја личност. Тај лични Бог за Шелинга је Бог хришћанске религије који се може искусити једино преко открочења у Библији као Божјој речи. За Шелинга, као и за

---

<sup>1352</sup> Аугуст Вилхелм Шлегел, „Предавања из драматургије“, стр. 81.

<sup>1353</sup> Ibidem, стр. 83.

<sup>1354</sup> Schlegel, *Transzendentalphilosophie*, S. 53.

<sup>1355</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 405.

<sup>1356</sup> Ibidem, S. 407.

Хамана, Хердера и зрелог Шлегела, откровење није ограничено само на Библију, него се Бог открива и у природи, савести и повести.<sup>1357</sup>

Такође, полазећи од уочене везе између уметности и религије, односно песника и свештеника, Брентано и још више Арним и Ајхендорф своју књижевност базирају на хришћанској вери. Са Арнимом и Ајхендорфом романтика постаје отворено покрет хришћанске религије и хришћанског етоса.<sup>1358</sup>

Тако су се временом сви романтичари јасно определили за хришћанство, позитивну веру у откровење и црквену религиозност. Као што је приметио Ајхендорф пишући о Шлегелу, овај је увидео да се романтичарска мисија освећења живота може испунити једино на темељу католичке цркве, која је тај постао обављала столећима пре раних романтичара и то много темељније и лепше.<sup>1359</sup> Тако ће касније интерпретације романтике и романтичарског песништва све више истицати да романтика почива на хришћанству и хришћанској љубави, односно да она заправо представља обнову хришћанско-германског обрасца, те да је у том смислу супротстављена античком и паганском обрасцу, односно његовој обнови у оквиру просветитељства.<sup>1360</sup> Заправо, може се рећи да у овом романтичарском окретању хришћанству и црквености има неке више логике, јер колико је романтика била покрет супротан просветитељству, толико је и просветитељство било покрет против цркве, а када се доведе до својих крајњих граница, као на пример у француском просветитељству оно је покрет против хришћанске натприродности.

Временом су романтичари све више постајали религијски филозофи и све везанији за институцију цркве. Тако се и овде примећује померање акцента са личности на заједницу или са субјективног на објективно. Оно што је у раној фази могло изгледати као естетско претеривање и сањарење биће, у случају Фридриха Шлегела, доцније јасно означено као непримерено играње формама. Његова потрага за јединством знања и љубави, односно за средиштем и чврстим

---

<sup>1357</sup> Mann, *Weg und Irrweg des abendländischen Geistes*, S. 181-182.

<sup>1358</sup> Ibidem, S. 180.

<sup>1359</sup> Eichendorff, *Über die ethische und religiöse Bedeutung der neueren romantischen Poesie*, S. 116.

<sup>1360</sup> Spann, *Die Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre*, S. 96. Linden, *op. cit.*, S. 244.

фундаментом одвела га је временом ка католичкој цркви. У време када у Келну држи предавања Шлегел каже да је Христ, као син Божји, основао цркву како би она одржала изворну чистоту откровења, водила људе као највишем циљу њиховог одређења.<sup>1361</sup> „Црква је безусловно друштво и заједница свих људи у њиховим односима са собом и са божанством, која се изван уских граница овог земаљског постојања бави *непосредно* обичајним образовањем људског рода као приближавањем највишем, најбезусловнијем од свих добара, сврси свих сврха.“<sup>1362</sup> Као безусловно друштво црква дакле нема једну посебну сврху, него је самосврха и има безусловну вредност у себи самој. Највише добро и сврха свих сврха је за човека спасење, а спасења нема без цркве. На другом месту Шлегел отворено изражава своје убеђење да се интелектуални, а тиме и морални мир за свет може наћи само у хришћанству.<sup>1363</sup> Другим речима, од тачке одакле је зло пошло (а то ће рећи одсупање од божанског откровења), одатле мора кренути и лечење. Лечење значи да све треба да буде засновано на хришћанским темељима и у хришћанском духу. Тако ће он пред смрт писати: „Ако истина треба да потпуно победи и хришћанство стварно тријумфије на Земљи и међу људским родом, онда морају и државе бити хришћанске и једнако и наука мора постати хришћанска.“<sup>1364</sup> На истом трагу је и Милер из чијег се писма Генцу јасно види да истинске религиозности нема ван црквености, а то значи без молитве, без сакраманта, без причешћа, те живе заједнице утехе и наде која не обухвата само савременике него и претке.<sup>1365</sup> Како је Шлегел говорио о „игрању формама“, тако и Милер делом коригује своје учење о поларитетима, где је, како сам каже истинско погрешно и погрешно истинско, зависи како се окрене.<sup>1366</sup> Тако и код Милера срећемо одустајање од „пантеистичког сна о љубави“ и „погрешне мистике“ код које се „Бог објављује и у добром и у лошем“.<sup>1367</sup> Уместо тих грешака Милер се потпуно везује за црквену догму. Тако временом оно што је раније деловало само као религија срца, допуњује се позитивном идејом

<sup>1361</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 46-49.

<sup>1362</sup> *Ibidem*, S. 143.

<sup>1363</sup> Friedrich Schlegel, *Geschichte der alten und neuen Literatur*, in: Hans Eichner (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 6, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1961, S. 415.

<sup>1364</sup> Schlegel, *Philosophie der Geschichte*, S. 417-418.

<sup>1365</sup> Müller, „Brief an Gents vom 1. 3. 1817.“ in: *Kronenbitter*, op. cit., S. 232.

<sup>1366</sup> Müller, *Die innere Staatshaushaltung; systematisch dargestellt auf theologischer Grundlage*, S. 248.

<sup>1367</sup> *Ibidem*, S. 249.

бесконачног или Божанства, а почетна безобална мистика се спаја са позитивном, догматском вером.

Када се религија схвати на романтичарски начин, као оно из чега све потиче и у чега се све враћа, те ако се видљиво и невидљиво, материјално и духовно, не могу одвојити и посматрати изоловано једно од другог, онда ни политика и држава не могу постојати независно од религије и цркве. Заправо, религија служи као легитимизација државе. Романтика чврсто верује да држава и друштво не могу постојати без једне заједничке слике света, коју могу обезбедити једино религија и црква. У том смислу, романтичари већ у раном периоду на кризу свог времена гледају као на резултат поремећеног односа између религије и политичког поретка, те сматрају да се побољшање политичког поретка може очекивати само кроз структурну промену његовог односа према хришћанској религији.<sup>1368</sup> Тако већ Новалис у *Веру у љубави* говори о краљу по милости Божјој, односно краљу као изабранику Провиђења. Ова упућеност државе на религију још јасније долази до изражаја у његовом есеју *Хришћанство или Европа* када примећује да се држава не може градити на просветитељском богоборству, те да се стабилност државе обезбеђује тако што ће се она везати за небеске висине, за свемир, а то значи за религију.

„Мирно и непристрасно разматра прави посматрач недавна времена државних преврата. Не делује ли му превратник као Сизиф? Сада је на врху достигао равнотежу и већ се моћни терет поново котрља доле на другу страну. Он неће никада остати горе, ако га на врху нешто не привуче ка небу. Све ваше потпоре су превише слабе, ако је ваша држава задржала тенденцију ка земљи. Али вежите је једном вишом чежњом за небеске висине, дајте јој везу са свемиром, тада ћете у њој имати опругу која никада неће попустити и видећете све напоре богато награђене.“<sup>1369</sup>

---

<sup>1368</sup> Rose, „Religion und politische Ordnung. Schleiermacher und Novalis zur Programmatik eines krisenhaften Verhältnisses“, S. 241. Међутим, Розе у свом тексту покушава да докаже да иако су Шлајермахер и Новалис долазили из исте пијетистичке традиције и били сложни у вези дијагнозе, њихови одговори на кризу били су потпуно различити. Грубо говорећи, она сматра да је Шлајермахер захтевао строго раздвајање између религије и политике, док је Новалис на уму имао надређеност религије политици, те би се могло рећи да је Шлајермахер, раздвајајући религију и цркву, припадао либералној струји у теологији, док је Новалис, који је тражио видљиву и институционализовану религијску заједницу припадао другачијој струји. Заправо, код Новалиса, религија и политика инструментализују једна другу. Такође, Розе сматра да се Шлајермахер и Новалис слажу у томе да је религија посредник између индивидуалитета и социјалног јединства, али да Шлајермахер примат даје индивидуалитету, а Новалис јединству (Ibidem, S. 257-263). По нашем мишљењу, Розе је пренагласила разлике између Шлајермахера и Новалиса.

<sup>1369</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, S. 36.

Тако се већ у овом тексту религија схвата као извор државног живота, а секуларизација политике постаје узурпација која не може бити дугог века. Другим речима, теза коју Новалис заступа је да када се потисне смисао за свето, и када превладају рационализам, користољубље и саможивост, тада за државу не постоји друга будућност осим сталних буна, насиља, револуција и немира. Једини лек је државу повезати са небом. Тако он наглашава да међусобно супротстављене световне силе не могу саме од себе доћи у равнотежу, него им је потребан још један елемент, световни и истовремено надземаљски, који једини може решити тај задатак.<sup>1370</sup>

„Међу силама које се боре немогуће је закључити мир, сваки мир је само илузија, примирје; са тачке гледишта кабинета, опште свести уједињење је немогуће. (...) Ко зна да ли је доста рата, али он неће никада престати ако се не посегне за палмином граном коју једино духовна моћ може понудити. (...) Само религија може поново пробудити Европу и учинити народе сигурним и поставити хришћанство са новом славом видљиво на земљи у његову стару миротворну службу.“<sup>1371</sup>

Дакле, само хришћанска религија и црква, које се уздижу из „стварне анархије“ могу разрешити борбу и успоставити хармонију између старог и новог, младости и старости, послушности и слободе, које су обе „непоречиве силе људске душе“ те тиме установити мир у Европи. У истом духу Новалис у једном фрагменту констатује нужност папе и концила за регенерацију Европе.<sup>1372</sup> Готово исту ствар поновиће и Шлегел више од двадесет година касније, када каже се спољашњи мир може осигурати само на темељу унутрашњег мира, а који долази само од Бога и који се може одржати само у вери.<sup>1373</sup> Шта је тиме желео да каже Шлегел још експлицитније ставља до знања када сасвим у Новалисовом духу пише да се проблем доба не може решити материјалним снагама и средствима, него је потребно више решење одозго.

---

<sup>1370</sup> Назнаке овог става могуће је пронаћи још у *Најстаријем системском програму немачког идеализма* у коме на крају стоји да ће виши дух са неба успоставити нову религију и хармонију на земљи. [Anon] „The Oldest Systematic Programme of German Idealism“, in: Beiser (ed.) *The Early Political Writings of the German Romantics*, p. 5.

<sup>1371</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, S. 42-43.

<sup>1372</sup> Novalis, *Fragmente (Aus den Studienheften)*, no. 821, S. 300.

<sup>1373</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 510.



„Решење великих проблема *не* лежи на *крајевима* и екстремима, *нити у средни*, него једино и само у *дубини*, и у *висини*: наине у дубини позитивно засноване државе (...) и у висини, или у светлу вере, (...) оног вишег мира, који није од овога света, али који заснива и одржава сваки други политички, кућни, интелектуални, спољни и унутрашњи мир на овом свету.“<sup>1374</sup>

Дакле, једини начин да се *изађе на крај* са једностраностима и аристократске и демократске партије је кроз институцију цркве. Речју, политика не може бити успешна ако се одвоји од религије и на њој засноване етике.<sup>1375</sup> Важно је подвући да иако цитирано место потиче из касног Шлегеловог периода, он већ у јенским предавањима из 1800-1801. године говори да су принципи политике зависни од морала и религије, али и да морал и религија без политике не би могли постојати.<sup>1376</sup>

У складу са овим повезивањем државе и неба, Новалис у својим фрагментима каже: „Држава и црква стоје и падају заједно. Филозофи или системсатични мислиоци су нужно монархисти и религиозни.“<sup>1377</sup> Држава и црква су дакле, део исте целине, и само кроз њихово међусобно преплитање могу се санкционисати институције, односно само је религија у стању да пружи гаранцију њихове трајности. Тако за романтичаре религија није приватна ствар<sup>1378</sup>, него јавна, што се поново среће и код Милера који већ у *Елементима државне уметности* каже да је без религије било каква „уметност државе“ немогућа.<sup>1379</sup> Дакле, немогућа је подела на политику и етику, чисто световно и чисто духовно, јер би то значило да политика има сопствену логику и сопствена правила одвојена и различита од општег, хришћанског реда. Насупрот таквој одвојености Милер каже: „Све лепо,

---

<sup>1374</sup> Ibidem, S. 575.

<sup>1375</sup> Шлегел није остао само на речима, него је за време своје краткотрајне дипломатске службе покушао и сам да води такву политику. Управо тиме Шлегел покушава да објасни неуспех своје дипломатске каријере. Наине, он је сматрао да га у Франкфурту нису разумели зато што је био хришћанин који није прихватао самовлашће политике која је била одвојена од етичког поретка усидреног у религији. Тако се може рећи да је Шлегел, који није ни могао, ни хтео да буде бирократа, заправо желео да води политику за коју није имао овлашћења. У том смислу и на овом месту поново се види да је Шлегел био много више него само Метернихов службеник, чак и на штету сопствене каријере. Wanning, *Friedrich Schlegel*, S. 141.

<sup>1376</sup> Schlegel, *Transzendentalphilosophie*, S. 56, 88.

<sup>1377</sup> Novalis, *Fragmente (Aus den Studienheften)*, no. 380, S. 226.

<sup>1378</sup> Ако се прихвати да је настанак модерне државе делом условљен, а делом праћен одвајањем државе од цркве, те премештањем религије у приватну сферу, онда се на овом месту поново увиђа романтичарска антимодерност. На крају крајева, као што ћемо видети, романтика не прихвата ни поделу на приватну и јавну сферу.

<sup>1379</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 76.

дуготрајно и велико у нашим грађанским односима (...) дугујемо хришћанској религији.<sup>1380</sup> Он, такође, каже да је оно „најсуштинскије“ код државе оно природно јединство државе и религије, те да се то јединство поново мора успоставити.<sup>1381</sup> Другим речима, држава мора бити испуњена хришћанском религијом, јер без религије, нема више ни државе. „Само религија, мајка свих идеја, може државама поново дати дух живота, који је из њих повукао: то је основна мисао читавог мог разматрања.“<sup>1382</sup> Дакле, још пре него што је наступио такозвани касноромантичарски период, у Милеровом схватању државе и политике налазимо снажне религијске моменте. Тако је њему јасно да када опада религија, односно када се она избацује из јавне у приватну сферу, тада пропада и држава и сваки облик заједништва. У том смислу Милер у својим предавањима о Фридриху II каже: „Да ли је било у његовој моћи да укине последице великих религијских и економских револуција из два претходна столећа? Идеје заједничког, корпоративног, националног биле су у међувремену ишчезле са религијом. У чега је човек требао да се узда него у себе, у појединца који се бескрајно богати?“<sup>1383</sup> Други речима, за њега, баш као и за Новалиса, свет и грађански поредак ствари почели су да пропадају када је нестало старо, религијско јединство Европе. Тада се рађа индивидуализам, а човек више нема на чега да се ослони него на себе и своје снаге. Милер у Новалисовом духу наставља: „где нема Богова, владају авети и идоли; а ред идола, све један поноснији и величанственији од другог, овај на научној, онај на политичкој позорници живота, мора пасти да би се у остављеном народу најзад снажно пробудила чежња ка невидљивом, ка једном Господину, ка националној повезаности посредством идеје.“<sup>1384</sup>

---

<sup>1380</sup> Ibidem, S. 179. Треба међутим рећи да без обзира на романтичарско инсистирање на значају религије, хришћанства и цркве за државу, нису сви конзервативно-хришћански аутори имали разумевање и симпатије према њиховим идејама. Напротив, за неке међу њима романтичари нису били стварни хришћани. Тако на пример Карл Лудвиг фон Халер, који се као и Милер покрестио и прешао у римо-католичку веру, оштро критикује његове *Елементе државне уметности* тврдећи да су владајуће идеје у тој књизи неспојиве са хришћанством. Ваха, „Adam Müller und die deutsche Romantik“, S. 146.

<sup>1381</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 135.

<sup>1382</sup> Ibidem, S. 201.

<sup>1383</sup> Müller, „Friedrich der Große und Preußen“ in: Rudolf Kohler (Hrsg.), Adam Müller, *Schriften zur Staatsphilosophie*, Theatiner Verlag, München, 1923, S. 118.

<sup>1384</sup> Ibidem, S. 118-119.

Милер тако уочава да су многи људи и државници можда препознали приватни карактер Христа, али не и политички. Они су лично можда хришћани, али су у политици пагани. У јавном животу је грчка и римска мудрост потиснула Христову веру. Тако он уочава несклад између „лично-хришћанске и политичко-паганске религије“.<sup>1385</sup> У том смислу он пише да је дух религије протеран из политике и јавног живота уопште.

„Већина наших влада не презире религију по себи. Оне јој чак допуштају да буде помоћница при управљању, која се не може презирати; али увек – како се то каже за жене, краљице чак и писце – под условом да се не меша у стварну политику. Таква религија која корача поред државе може служити томе, да ту и тамо спречи понеки капитални злочин, она може полицијски суделовати у томе да се неке зле жеље грађана држе у границама: међутим, она нема ништа заједничко са религијом у чије име прави законодавац извршава своје дело.“<sup>1386</sup>

За Милера је религија оно што превладава принудни карактер државе. Она чини да права државна уметност не буде учење о полицијској и војној дисциплини. „Оно што није дух и љубав, то је моћ и принуда.“<sup>1387</sup> Тек са Христом уздиже се стварна држава. У том смислу Милер говори о јединству државе и цркве, те у складу с тим захтева и посебно место за свештенство, које чини посебан државни сталез. О Милереовом схватању односа између хришћанства и државе говори и наслов 34. поглавља у *Елементима* где се каже да Христ није умро само због људи, него и због држава. Другим речима, Христ је спасилац како за људе (као појединце) тако и за државе, те је према томе Христ „једини стварни универзални монарх човечанства“, а његов закон треба да буде основа свих закона и уговора, рачунајући и уговоре међу државама.<sup>1388</sup>

Временом код Милера, као и код осталих романтичара овај религијски моменат све више добија на значају<sup>1389</sup>, што посебно долази до изражаја у периоду касне романтике. У том смислу Краус је у праву када каже да је касна романтика, када

---

<sup>1385</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 406.

<sup>1386</sup> Ibidem, S. 143.

<sup>1387</sup> Ibidem, S. 135.

<sup>1388</sup> Ibidem, S. 398.

<sup>1389</sup> Вероватно је реч и о утицају француских теократа, посебно де Бонала, са чијим радовима се Милер упознао 1810. године. Он је тада са запрепашћењем приметио бројна слагања између Бонала и својих *Елемената државне уметности*, али и значајне разлике међу њима. Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 79-81.

се бавила политиком то чинила као политичка теологија. „Њено мишљење је политичка теологија – и то (према важном одређењу Ернст-Волфганг Бекенфердеа) ’институционална политичка теологија’.“<sup>1390</sup> Све што је касна романтика имала да каже о легитимитету, задацима, статусу и структури политичког поретка, укључујући однос поретка према религији, темељило се на начелима њихове хришћанске вере. Тако у каснијим радовима Милер каже да је власт изводи из Божје милости, те да је Бог „завршни камен“ на своду грађанских институција. Без активне вере у живог Бога и без потчињавања откровењу, пише Милер, не може бити никакве сигурности и слободе.<sup>1391</sup> Тако он иде још даље када у истом списку каже да је Бог творац држава.<sup>1392</sup> То имплицира да без Бога нема ни државе нити науке о држави, односно да и унутрашњи поредак у држави, али и односи међу државама треба да буду уређени у складу са учењем цркве. У том смислу он експлицитно тврди да се одговарајући политички поредак може успоставити „једино кроз покоравање *ius divinum*, позитивним институцијама, заповестима и правилима највишег судије света и кроз подршку божанске милости“.<sup>1393</sup> Сасвим у духу схватања о човеку као микрокосмосу Милер изводи закључак да се сва појединачна домаћинства требају уредити у духу највишег, божанског домаћинства. На основу такве поставке Милер тврди да владавина, када се ослободи религије и духовности и поново преузме паганско наслеђе, тада на место Бога поставља сурогате као што су појмови државе, закона, народа у њиховом идолопоклоничком значењу.<sup>1394</sup> Без обмане о суверенитету човека, касније обмане о суверенитету кнеза или народа не би биле могуће. Будући да се једино помоћу религије превладава принудни карактер државе, одатле Милер закључује да што се вера и религија више потискују из јавног живота, тим постају нужније принудне и одбрамбене институције, које треба да дођу на место религије. „Са сваким следећим столећем, наводно повећане слободе губи се више и више сваке добровољности међу људима; све њихове службе морају се изнудити или платити.“<sup>1395</sup> Иста ствар се може рећи и другачије, на пример као

---

<sup>1390</sup> Kraus, „Politisches Denken der deutschen Spätromantik“, S. 30.

<sup>1391</sup> Müller, *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage*, S. 195.

<sup>1392</sup> Ibidem, S. 221.

<sup>1393</sup> Ibidem, S. 208.

<sup>1394</sup> Ibidem, S. 194-195.

<sup>1395</sup> Ibidem, S. 196.

када Бадер тврди да слабљење религије иде руку под руку са јачањем тираније до кога долази од почетка новог века.<sup>1396</sup> „Сва стварна деспотија и ропство произлазе, стога, из греха (ирелигиозитет), корене се у њему, оне су он сам и могу се само у моћи и снази греха ширити и јачати. Сама чулна страст је само пожуа за деспотијом и ропством.“<sup>1397</sup> Сасвим логично, до праве слободе се долази кроз ослобођење од греха, те се према томе ниједан проблем у грађанском друштву не може решити без духа религије, односно без хришћанске љубави која „поносне и деспотски оријентисане духове претвара у понизне, подле или ропски оријентисане у узвишене, непријатељске и злочиначке у нежне и добротворне, неподношљиве у мирне.“<sup>1398</sup> Тако је хришћанство за Бадера зато што је религија љубави истовремено и религија слободе.<sup>1399</sup> Реч је дакле о „етничкој снази хришћанства као религије“<sup>1400</sup> која од лажи води ка истини, од неслободе слободи, од мржње ка љубави. У том смислу, Бадер призива „стварну контрареволуцију“ засновану на духу религијске обнове. Штавише, Бадер уверење да се проблем грађанског друштва може решити без духа религије држи за апсурдно.<sup>1401</sup> Као и код Новалиса религијска обнова је и овде предуслов политичке обнове.<sup>1402</sup>

Романтичарско инсистирање на примату божанског поретка ствари заправо настоји да укаже на границе и недовољност државе и политике. На том трагу је и Шлегел када у предавањима из Келна каже да тамо где су држава и црква раздвојене, држава све више и више почива на страху, а када не би више уопште било вере, нестало би и страха и тада би се показала слабост и ништавност државне власти. „Одатле је сасвим објашњиво, то што је државна власт увек и свуда тако ревносно тражила санкцију цркве и духовног сталежа.“<sup>1403</sup> Другим речима, без религијске санкције држава не постоји или другачије речено, власт

---

<sup>1396</sup> Према: Kondylis, *Konservativismus*, S. 278-279.

<sup>1397</sup> Baader, „Über die Verbindung von Religion und Politik“, S. 58.

<sup>1398</sup> Ibidem, S. 60-61.

<sup>1399</sup> Ibidem, S. 55.

<sup>1400</sup> Kraus, „Politisches Denken der deutschen Spätromantik“, S. 32.

<sup>1401</sup> Baader, „Über die Verbindung von Religion und Politik“, S. 59.

<sup>1402</sup> Наравно, Бадерово хришћанство није пасивно, него активно и борбено. Ако је хришћанство религија слободе, односно ако не подноси никакву деспотију и ропство, онда се са њима мора и обрачунати. Витешки дух захтева храброст, љубав према добру и мржњу према злу, те је обавеза сваког хришћанина да се супротстави антихришћанству, ароганцији сваке врсте, била она монархијска, аристократска или демократска. Baader, „Über die Verbindung von Religion und Politik“, S. 61-62.

<sup>1403</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 122.

долази од Бога, а држава и црква се међусобно надовезују, подржавају и надопуњују. Овај став још снажније долази до изражаја у *Сигнатури века*, када Шлегел каже да су држава и црква са једне стране различите институције, али са друге стране сродне и повезане, тако да једна другој требају.<sup>1404</sup> Међутим, ако власт долази од Бога и ако се спољашњи мир не може достићи без унутрашњег, то заправо значи да се на тај начин и држава схвата као божанска установа иако, како то Шлегел каже на другом месту, држава и државна власт јесу од Бога, али држава није сакрамент као брак.<sup>1405</sup> И црква и држава раде на етичком развоју људи, само што је држава условно, а црква безусловно друштво. Држава се бави спољном, а црква унутрашњом страном обичајности (савесношћу, побожношћу). Дакле, држава се брине за јавни морал, као израз унутрашње моралности о којој брине црква. Према томе би се дало закључити да се у овом смислу држава може сматрати за средство или носиоца цркве<sup>1406</sup>, односно да црква врши неку врсту (моралне, неформалне, неинституционализоване) контроле над државом. Тако, будући да је црква безусловно друштво, она не може бити потчињена држави. „Црква, дакле као највише друштво, мора бити слободна и независна од условљене политичке државе. Та слобода цркве је нужна за њену суштину.“<sup>1407</sup> Другим речима, романтика, као што смо видели и код Шлајермахера, стоји у потпуној супротности са Јосифовим реформама и захтевима да држава цркву потчини себи, те да од ње створи државну институцију, а Шлегел се отворено залаже да се секуларизована имања врате цркви.<sup>1408</sup> Супротстављајући се апсолутистичкој држави романтика настоји да ојача институцију цркве, у складу са узором средњовековног поретка. Са друге стране, Шлегел, слично Шлајермахеру који је још у говорима *О религији* сматрао да су тежње за уплитањем у политику стране правој религији, настоји да цркву одвоји од мешања у световне ствари. „Црква као црква је потпуно духовно, то јест, етичко друштво: њена одговарајућа форма мора дакле такође бити потпуно етичка, она не сме ни у ком случају бити световна.“<sup>1409</sup> Тако Шлегел одбацује идеју о световној власти

<sup>1404</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 549.

<sup>1405</sup> Ibidem, S. 571.

<sup>1406</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 144.

<sup>1407</sup> Ibidem, S. 169.

<sup>1408</sup> За заслуге према цркви Шлегел је од папе примио изузетно високо одликовање Христовог реда. Wanning, *Friedrich Schlegel*, S. 140.

<sup>1409</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 170.

папе. Међутим, он тиме исто тако одбацује и идеју о апсолутној држави. На другом месту Шлегел је на истом трагу када каже: „Оно *хришћанско* нових држава је управо то да се држава не може узети као *апсолутна*, него да *сама држава нешто више изнад себе признаје*, чему се *жртвује* и због чега предузима највеће напоре.“<sup>1410</sup> То нешто више од државе може бити хришћанство, црква или чак одржавање европске слободе, али је и ово последње код Шлегела у крајњој линији везано са хришћанским карактером Европе, „јер спољна слобода и самосталност има вредност само због *унутрашње* слободе духа“. Исто мишљење Шлегел заступа и касније када каже да се хришћанска држава није развила нигде другде у толикој мери као у немачком царству. Зато ово царство незнабошци никада нису разумели. Када нестане царство, са њим нестаје и хришћански елемент.<sup>1411</sup> У том смислу, Шлегелу је јасно да у његово време ствар са хришћанском државом не стоји баш најбоље. Тако он у *Сигнатури* примећује: „Истина је и потпуно тачна чињенична примедба да су моћ религије, искуство законитог ауторитета и чврсто потчињавање оно што посвуда недостаје, и што свету као и државама измиче њихово тло и основу.“<sup>1412</sup> Према томе, обнова Европе и њено оживљавање према Шлегелу може се остварити само на хришћанским темељима и у складу са идејом царства.

Слично је говорио и Ајхендорф који однос између државе и цркве види као однос тела и душе. У вези с тим он каже да је држава „духовна заједница“, те да њене материјалне снаге имају значајну вредност утолико што брани и олакшава својствени развитак оног Божјег цвета, да се оно унутрашње дрво живота на пример овде не посече, тамо не калеми са страним изданком.<sup>1413</sup> Другим речима, тело треба да чува и помаже душу, а држава цркву. Према томе, секуларизована држава у којој је религија приватна ствар сваког појединца, била би, према Ајхендорфу, исто што и тело без душе. У том смислу он подвлачи да се дух лажи

<sup>1410</sup> Friedrich Schlegel, *Entwurf der historischen Betrachtungen*, in: Ursula Behler (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 22, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1979, no. 223, S. 49.

<sup>1411</sup> Friedrich Schlegel, „Zur Geschichte und Politik 1813 II“, in: Ernst Behler (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 21, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1995, no. 174, S. 33.

<sup>1412</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 540.

<sup>1413</sup> Joseph von Eichendorff, *Über die Folgen von der Aufhebung der Landeshoheit der Bischöfe und Klöster in Deutschland*, in: Hartwig Schultz (Hg.), *Werke*, Band 5, Deutscher Klassiker Verlag, 1990, S. 472-473.

може поништити само помоћу духа истине, помоћу хришћанства и његове вечне, унутрашње везе са државом. Само кроз хришћанство могуће је поновно рођење и подмлађивање народа те ако је то први и непорециви услов једног бољег времена, онда се, према Ајхендорфу, и утицај духовништва на световне ствари тешко може искључити.<sup>1414</sup> У том смислу он отворено критикује секуларизацију државе и духовничких имања те сматра да је у питању велика несрећа.

Исти дух осећа се и код Гереса у његовим минхенским данима када поручује да ништа не треба градити на песку људских мњења, него на Богу, а та порука се односи и на државу. Тако је и Гересова држава органска, хришћанска држава у којој сва власт потиче од Бога.<sup>1415</sup> У том смислу он преко часописа *Eos* настоји да цркву ослободи од доминације државе. Како пише Хубер, одустајање од либерализма и клерикализација Баварске, која се некада одликовала својим просветитељством, великим делом је заслуга Гереса и круга око њега.<sup>1416</sup> Такође, он узрок свим политичким немирима свога времена види у отпадништву Европе од хришћанства.<sup>1417</sup> Секуларизована држава је тако стална мета Гересових напада, а његова порука у основи је истоветна са Новалисовом, како ју је овај формулисао више од двадесет година раније. Без религије и враћања хришћанству неће бити мира ни у политици.

Исти дух опажа се и код Савињија. Наиме, ни он не прихвата оштру поделу између државе и религије, односно религије и политике. У том смислу и он себе види као борца за „хришћанску државу“. У складу са овим инсистирањем на неодвојивости државе и религије не треба да чуди што Савињи подвлачи да само хришћанин може бити пуноправни грађанин.<sup>1418</sup>

Ипак, иако су романтичари противници секуларизације државе, треба приметити да се њихова мисао ипак разликује од мисли француских ултраса, на пример Де Местра. Романтичари, као што видимо код Шлегела, никада нису тежили

---

<sup>1414</sup> Ibidem, S. 471.

<sup>1415</sup> Према: Dieter J. Weiß, „Joseph von Görres (1776-1848)“, S. 143-144.

<sup>1416</sup> Huber, *Nationalstaat und Verfassungstaat*, S. 112.

<sup>1417</sup> Према: Weiß, „Joseph von Görres (1776-1848)“, S. 153.

<sup>1418</sup> Kraus, „Begriff und Verständnis des 'Bürgers' bei Savigny“, S. 572-574, 575.



теократији, доминацији папе и спајању трона и олтара.<sup>1419</sup> Напротив, идеал који заступају Шлегел и Милер је међудејство између цара и папе. Уједињене царске и папске моћи представљало би катастрофу, па Шлегел експлицитно одбације идеју од општој, сопственој, световној власти папе.<sup>1420</sup> Моћ папе је морална, он је „морални цензор против неправде и насиља надмоћних“ или „увек будни народни трибун читавог хришћанства“, глас занемарених и потчињених.<sup>1421</sup> Исту полемику против француских ројалиста Шлегел наставља и у свом каснијем раду, у још оштријој форми.<sup>1422</sup>

Тако полазићи од свог схватања односа између религије и политике, односно цркве и државе, романтика говори о „хришћанској држави“ која стоји у супротности са „паганском“ односно „атеистичком“ државом просветитељства.<sup>1423</sup> Тако Шлегел пише да су религија и страх од Бога једини чврст темељ живота и државе.<sup>1424</sup> Са друге стране, држава која заборави на своје више порекло те тиме и на своје више обавезе, која се грешно посвети само овом свету и гомилању материјалних снага више за Шлегела није држава него је антидржава.<sup>1425</sup> При томе се, код Шлегела и након његовог преласка у католичку веру, хришћанска држава не изједначава са овом или оном конфесијом, него је он заинтересован за то да ли се принципи на којима држава почива, независно од „спољне црквене конфесије“ слажу са хришћанским духом или не.<sup>1426</sup> Он се дакле

---

<sup>1419</sup> Иако има речи хвале за Де Местра и његово дело, Шлегел не пропушта да му пребаци да своје идеје није добро повесно засновао. Наиме, према Шлегелу Де Местров проблем је у томе што није разумео средњи век и идеју немачког царства (Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 563). Са друге стране, ни Де Местр није био наклоњен романтичарима. Тако је четврто поглавље његовог списа *O nanu (Du pape)* у основи представљао одговор Бадеру који је критиковао „папски деспотизам“. Beume, *Konservatismus*, S. 77-78.

<sup>1420</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 170.

<sup>1421</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 589.

<sup>1422</sup> Ibidem, S. 563.

<sup>1423</sup> Управо на овој тачки се Шлегел и Милер значајно разликују од њиховог послодавца Метерниха, који је остао привржен рационализму касног просветитељства. Ово је такође значајна тачка одвајања и између Милера и његовог не превише религиозног пријатеља Генца. Ни Генц ни Метерних нису имали превише разумевања за романтичарско везивање државе за религију. Тако се Метерних дистанцирао од Шлегелове *Конкордије*.

<sup>1424</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 559.

<sup>1425</sup> „Погрешна држава или *антидржава* је она која само настоји тежи највећем могућем *нагомилавању материјалних снага*.“ Schlegel, *Entwurf der historischen Betrachtungen*, no. 18, S. 6. Како пише Кондилис, та Шлегелова антидржава је заправо нововековна држава, те када он захтева одвајање „негативне“ државе, од оне засноване на „божанском позитивном“ тада Шлегел заправо тражи укидање нововековне државе. Kondylis, *Konservativismus*, S. 274.

<sup>1426</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 565.

пита да ли је држава суштински хришћанска.<sup>1427</sup> Према њему, би чак и добро уређена паганска држава пре требала да се назове хришћанском него номинално хришћанске државе осамнаестог столећа, које су у стварности биле испуњене злим, немирним и разарачким духом и које се у својим поступцима нису слагале са учењем и принципима хришћанства. Тиме се још једном подвлачи супротност између просветитељства и хришћанства. Основна разлика је у томе што у хришћанској држави, суверена власт не припада ни апсолутном кнезу, нити народу, него само Богу. Дакле, апсолутна држава не може се сматрати хришћанском, као ни било који покушај државе да угрози аутономију цркве и да је стави под своју контролу, а хришћанска држава признаје вечно разликовање и поделу између световне и духовне власти.<sup>1428</sup> То разликовање је стварни темељ и карактеристика хришћанске државе.<sup>1429</sup> Спајање духовне и световне власти у једној тачки за Шлегела представља саму „суштину деспотизма“.<sup>1430</sup> Примере овог деспотизма Шлегел налази у време римског царства, арапског калифата и на крају код Наполеона. Такође, ако суверенитет припада Богу, то даље значи да држава мора да се заснива на учењу хришћанске религије, те да „избегава сваку повреду обичајних принципа“<sup>1431</sup>. У вези са овим, Шлегел даје још неке карактеристике хришћанске државе. Наиме, то је држава у којој не постоје робови и где се брак посматра као нешто свето; затим ова се у односу према другим државама одликује мировним тенденцијама, а њена хришћанска правда се заснива на правичности; она признаје правно постојање корпорација и сама почива на њиховом органском међудејству.<sup>1432</sup> Нагласак на признавању корпорација односи се пре свега на цркву, као на „на божанском ауторитету

---

<sup>1427</sup> Ипак, Шлегел на крају долази до закључка да његово виђење хришћанске државе ипак највише одговара католичкој држави, јер је ту сачувана моћ цркве као корпорације, док у протестантским државама црквени елемент недостаје или је слабо развијен. Управо зато је и дошло до револуције у католичким државама, али не зато што су биле превише, него зато што су биле премало католичке, односно зато што су се одрекле свог учења и окренуле „лажном просветитељству“, а што је виши и чистији ниво моралног поретка ствари, то је дубље, па и грозније изопачење. Ibidem, S. 590.

<sup>1428</sup> Самим тим, за Шлегела је уређење англиканске цркве где је краљ истовремено поглавар и цркве и државе „монструозно“ и „противприродно“, али и супротно духу протестантизма. Ibidem, S. 590.

<sup>1429</sup> Ibidem, S. 588.

<sup>1430</sup> Schlegel, *Philosophie des Lebens*, S. 267.

<sup>1431</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 569.

<sup>1432</sup> Ibidem, S. 567, 572, 583.

засновану, независну, духовну корпорацију<sup>1433</sup>. Она је дакле аутономна у односу на државу, али са разноликим моралним утицајем на њу, те међу њима нужно постоји међудејство. Такву, моралну моћ је у средњем веку поседовао папа. Тако романтичарска религиозност и њихово хришћанство добија наглашено политичко значење. Држава не само да је легитимизирана религијом, него је она треба бити устројена у складу са учењем цркве.

### 2.3.1. Романтичарско католичанство

Као што смо видели, романтичарско кокетирање са пантеизмом није било дугог века и назнаке пантеистичког става могле би се пронаћи само у раноромантичарском периоду. Међутим, у истом периоду, већ у Јени, романтичари откривају католичанство. Треба још једном нагласити да су на крају XVIII и почетком XIX столећа у литерарном свету католички верници сматрани за необразоване људе. Продуховљени људи нису могли бити католици. Важно је приметити да су европски просветитељи Фридриха славили не само као просвећеног монарха, великог дипломату и мајстора ратне вештине, него и као борца за духовни напредак, а против реакционарне, католичке Аустрије. Чак и да католичанство није било онако опасно каквим су га представљали Биштер и Николај, сматрало се да образован човек не може припадати таквој цркви и прихватати папско сујеверје. Тако у једном анонимном тексту из 1801. године стоји да римокатолички верски култ има у себи нешто заводљиво, али само за болесну, размажену фантазију и за унапред подмићени, пристрасни ум, јер у сваком случају, само људима грубих осећаја могу да се свиде церемонијални спектакли, док напротив људи танане осетљивости и стварно просвећене главе према њима осећају досаду, а не мрачан и сујеверан религијски осећај који одликује католике и њихове пријатеље. Другим речима, тврди се да католицима недостаје „унутрашњи дух“, а само он може да оправда сваки култ, уколико га оплемени за моралне циљеве.<sup>1434</sup> Све у свему, католичанство се међу просвећеним Немцима схвата као „варварство и тиранија“, а чак и лично дубоко религиозни лутеран Јакоби на католичанство гледа као на „безбожништво“<sup>1435</sup>. На традицију

---

<sup>1433</sup> Ibidem, S. 587.

<sup>1434</sup> Osinski, *Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert*, S. 25.

<sup>1435</sup> Према: Osinski, *Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert*, S. 58.

Николајевих оптужби са просветитељских позиција од времена ослободилачких ратова надовезаће се и оптужбе према католицима са националног становишта. Тако су се католици Баварске, Саксоније и Виртенберга, због своје природне везаности за Рим сумњичили за недостатак љубави према отаџбини, националну непоузданост, издају и шуровање са Наполеоном.<sup>1436</sup> Истовремено, као што смо већ нагласили, у време када се романтичари окрећу католичкој вери, ова црква се налазила у изузетно тешком положају, а њена будућност сматрала се неизвесном. Тако у тренутку када Новалис пише *Хришћанство или Европа* и хвали институцију папства већина у Европи је била убеђена у његов крај.<sup>1437</sup> Из ове перспективе постаје запањујуће како су то онда романтичари који нису били ни „мрачњаци“ ни људи „грубих осећаја“ могли гајити симпатије према католичанству, па чак и постати католици? При томе треба имати на уму да су романтичари припадали ономе што би се могло назвати протестантском немачком културом.<sup>1438</sup> Међу њиховим узорима и учитељима једва да се може наћи неко од католика. Као што је већ речено, за развој романтике много су били важнији пијетистички, дакле протестантски утицаји. Чак ни међу идеалистима нико није потицао из католичке средине. То дакле значи да је романтичарско окретање католичанству са собом носило окретање од сопственог протестантског наслеђа и супротстављање околини. Ипак, они су (иако не сви) прихватили католичанство као модел „универзалне хармоније“ који је потребно превести у стварност. При томе треба имати на уму да није реч тек о случајним одлукама, него о читавом таласу конверзија међу романтичарима, укључујући и неке од најмаркантнијих представника тог покрета. Ово романтичарско пристајање уз католицизам није лако објаснити. Наиме, један број католичких аутора (Карл Мут, Карл Шмит,

---

<sup>1436</sup> Osinski, *Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert*, S. 68. Парадоксално, неке од ових оптужби потицале су од Јозефа Гереса и његовог *Рајнског Меркура*. Герес је потицао из католичке породице, а сам је инспирисан просветитељским идејама поздравио француску војску када је ушла у његов град. Касније ће Герес постати патриота, а након тога ће се вратити вери у којој је рођен.

<sup>1437</sup> Те 1799. године постојали су добри разлози за таква предвиђања. У фебруару 1798. године су француске трупе ушле у Рим и похарале га, проглашена је република, а папа Пије VI је заробљен, да би мало затим преминуо у заробљеништву. Избор новог папе француске окупационе трупе нису дозволиле. Дакле, римска црква није била на удару само у Француској или у немачким земљама, него чак и у свом средишту.

<sup>1438</sup> Јута Озински помиње „идејно-повесну безначајност“ у коју је католицизам упао, при чему налази за фасцинантно да је у таквој ситуацији католицизам могао постати тема у литератури ране романтике и тиме прибавити непосредну поетолошку важност. Osinski, *Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert*, S. 11-12.

Алфред фон Мартин) стајао је на становишту да су католичанство и романтика непомирљиви, те да је романтичарски прелазак у католичку веру истовремено значајно и одрицање од романтике.<sup>1439</sup> Ово становиште се још више заоштрава те се одатле закључује да не само да романтика и католичанство нису иста ствар (што није спорно), него да романтика заправо штети католичанству. Оно што се назива романтичарским католичанством била би дакле само поза и претварање, плод романтичарског оцазионализма, те њиховог бежања од стварности и сопственог времена. Са друге стране Рикарда Хух, када говори о „процвату“ и „опадању“

---

<sup>1439</sup> Martin, „Romantischer 'Katholizismus' und katolische 'Romantik'“, S. 14-15, 18, 20, 23-25, 34. Како Мартин пише, католичанство је у романтици могло бити само под знацима навода и само удар, и обрнуто, у католичанству је присутна само „романтика“. Ствар је у томе што суштини и вредности католичког припада то да не подноси знаке навода и да не може постојати само као удар, а са друге стране, романтика када више није суверена и када прекида са оном „слободом“ која је „самовоља“, губи своје отровне зубе и тада се може појавити њено благотворно дејство. Отуда знаци навода у наслову Мартиновог чланка. Тако он прихвата Барандесов закључак да је романтика, упркос свим католичким тенденцијама остала пантеистичка. Зато је и за Мартина романтичар „рођени пантеиста“ или, најдиректније речено, романтика нема ништа са католицизмом. Штавише, када пређе меру романтика је отров, али је корисна у малим дозама. Али како онда објаснити прелазак романтичара у католичку веру? Мартин решење ове загонетке види у немогућности романтичности да буде трајно стање, а само они који су умрли млади, као Новалис и Вакенродер, могли су да понесу романтику у гроб. Остали су имали избор између „безбојног вегетирања“ (Аугуст Вилхелм Шлегел и Тик) и спаса у „објективним законитостима“ (Фридрих Шлегел, Вернер, Брентано). Ипак, када су се одлучили за ову страну, они су престали да буду романтичари. Мартин је децидан, дела касног Шлегела нису више романтика иако он у себи вероватно није превладао свој романтичарски карактер. И на другом месту Мартин инсистира на разлици између романтике и католичанства одобравајући Шмитово мишљење да је због свог осећајно-естетско-лирског карактера, свог поетизовања и сентиментализовања, своје фантазије и пасивности романтика сасвим некатоличка (*unkatholisch*). Зато је биће романтике супротно бићу католичанства. Романтичар, као пантеиста према Мартину никада не може бити католик, он може само постати католик, али тиме престаје да буде романтичар. „Где објективна мера добија нормативно важење, где се верује у божански ауторитет који је изнад све природе (...) и где се то добро једнако јасно и одлучно супротставља злу, ту је романтика превладана; јер она је увек убеђена у право и добро свега што расте и што је живо: Бог и природа су јој у крајњем једно.“ Мартинов напад на романтику достиже врхунац када каже да поетски субјективизам романтике не само да је стран католицизму, него и протестантизму. Она дакле стоји с оне стране католичанства и протестантизма те је у том смислу аналогна просветитељском рационализму чији је антипод. (Martin, „Das Wesen der romantischen Religiosität“, S. 370, 373-374, 416). Међутим, Мартин као да заборавља да романтика никада није била та „чиста“ романтика коју он има на уму. Она није била само субјективизам, те је поред жеље да све прими у себе, познавала и ону другу, да се веже са нечим објективним, вишим од себе, тако да је и овде реч само о промени акцента, о чему је већ било речи. Као што смо видели романтика никада није била чист сентиментализам. Уосталом, ако је подела између романтике и рестаурације тако оштра и ако између њих стоји непремостива провалија, као што тврди Мартин где је онда тачка која се може узети за вододелницу? У односу између романтике и католичанства ту тачку је немогуће наћи, што је вероватно било јасно и Мартину. Он сам каже да промена код Шлегела није била *пут за Дамаск*, него плод постепеног развоја, и да је он постао католик и пре него што се покристио, док је са друге стране, Милер у Мартиновој интерпретацији још дуго након преласка у католичку веру остао суштински некатолички романтичар, па ма колико о себи мислио као хришћанину и католику. У свом стилу Шмит на читаву расправу ставља тачку када каже да католицизам није нешто романтичарско. Без обзира колико често је црква била предмет интереса романтичара, изричит је Шмит, она никада није била субјекат и носилац романтизма. Schmitt, *Political Romanticism*, p. 50.

романтике њен наводни пад везује за пристајање уз католицизам.<sup>1440</sup> О чему је онда заправо реч? Да ли су романтичари преласком у католичку веру престали да буду романтичари или се ипак може говорити о католичкој романтици, односно о романтичарском католичанству?

Романтичарско окретање католичанству најбоље се може разумети из перспективе њихове критике просветитељства, јер када се немачки културни протестантизам са једне стране веже са просветитељством, а ово опет, са друге стране повеже са Француском револуцијом као својом природном последицом, онда се романтичарима просветитељство чини као естетски превазиђено и политички пропало.<sup>1441</sup> Ако је Волф заиста био Лутеров настављач и ако су се волфовци осећали као настављачи реформације<sup>1442</sup> – при чему се Лутер сматра као „зора ума“, а Волф као „подневно сунце“ – онда ни разрачунавање са Волфом и његовом заоставштином није могло бити ни комплетно ни успешно без враћања на Лутера. Самим тим, ни протестантизам више није у стању да се одржи и оправда. Дакле, поремећај односа између религије и политичког поретка, као корен проблема данашњице, има своје порекло у времену реформације. Тако романтичари сматрају да се корени револуције могу наћи у реформацији, при чему се појава просветитељства, а са њим и револуција схватају као последње и крајње консеквенце процеса који је започео реформацијом. Уосталом, веза између реформације, просветитељства и револуције није била непозната ни пре романтичара, а уочио ју је и Берк<sup>1443</sup>, иако он одатле није извео оне закључке до којих је стигла романтика. Међу романтичарима ова веза бива истакнута већ код Новалиса, да би код Милера, Шлегела и Гереса била доведена до свог логичног завршетка. У том смислу, Ајхендорф Шлегелово и уопште романтичарско пристајање уз католичанство вреднује позитивно. Оно за њега значи напуштање странпутице и „огромних заблуда“ и повратак извору<sup>1444</sup>, те је тако за Ајхендорфа

---

<sup>1440</sup> Сличан моменат појављује се и код Мајнекеа који говори о опадању Шлегеловог духа. Иако Мајнеке то не каже експлицитно, из његовог излагања стиче се утисак да се опадање Шлегеловог духа поклапа са преласком од „индивидуалистичке и слободне романтике“ на „политичку и за цркву везану романтику“. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, S. 83.

<sup>1441</sup> Osinski, *Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert*, S. 12.

<sup>1442</sup> Schoeps, „Philosophie und Religion der Aufklärung“, S. 112.

<sup>1443</sup> Edmund Burke, *Thoughts on French Affairs*, in: Daniel E. Ritchie (ed.) *Further reflections on the revolution in France*, Liberty Fund, Indianapolis, 1992, p. 208.

<sup>1444</sup> Eichendorff, *Über die ethische und religiöse Bedeutung der neueren romantischen Poesie*, S. 115.

реч о природном и логичном развоју романтике, а не о лому унутар ње. Може се дакле рећи да се један број романтичара приближио католичанству из протеста и критике протестантизма односно друштвених и политичких последица реформације.<sup>1445</sup>

Ипак, шта је оно што романтичарима посебно смета код протестаната? Пре свега протестантизам је романтичарима изгледао сувише индивидуалистички, јер је веровао да спас зависи само од самог верника, и сувише мало прихватао вредност заједнице и цркве. Као што смо видели, романтика се посебно одликовала осећајем за заједницу и сматрала је да протестантизам у себи носи екстремно индивидуалистичке, односно револуционарне елементе. Са друге стране, хијерархија римокатоличке цркве представљала је отелотворење заједнице за којом су романтичари чезнули. Ово је приметио још Ајхендорф који каже да је романтичаре из протестантизма ка католичанству водила носталгија за црквом и заједницом. Романтика је дакле дошла у сукоб са последицама реформације тиме што је свемоћном субјекту (како Ајхендорф даље каже, том „модерном сујеверју“) супротставила апсолутно, у облику позитивне религије. Она је, према Ајхендорфу, живот схватила као божанску објаву, цркву, државу и народ као рашчлањено јединство какво је постојало у средњем веку. Свој религиозни поглед на свет романтика је објавила у својој поезији, кроз хришћанству својствену љубав која мири разлике.<sup>1446</sup> У крајњем, реч је дакле о носталгији за црквом. Тако на једној страни стоји индивидуалистички протестантизам, а на другој католичанство са својим смислиом за заједницу. У том смислу Ајхендроф наставља:

„Видимо да је садржај романтике био суштински католички, знаменити знак једне носталгије протестантизма за црквом која је скоро несвесно избијала. Одатле дакле та, на први поглед чудна појава да је та модерна романтика управо на католичком југу нашла тек слабо одобравање, зато што је ту религијска поезија, коју су желели да призову, бар у народу, још увек живела; људи су се чудили или смејали тако луксузним напорима за нешто што се само по себи разуме. Насупрот томе у северној Немачкој којој су романтичари припадали, они су били скоро без изузетка

---

<sup>1445</sup> Парадоксално, Мартин у овој побуни против протестантизма уочава суштински протестантски карактер романтике, јер како пише романтика не би била *потпуни* протестантизам, када не би протествовала и против самог протестантизма. Martin, „Romantischer 'Katholizismus' und katolische 'Romantik'“, S. 21.

<sup>1446</sup> Eichendorff, *Über die ethische und religiöse Bedeutung der neueren romantischen Poesie*, S. 262.

протестантски школовани и одрасли у ванцрквеној науци и начину живота. Зато су прво морали сами себе превести на католички идиом који им није био матерњи језик; они су ту рано грицнули са дрвета знања и изгубили ону католичку непристрасност и невиност, која, зато што је целина једва да зна да је католичка; недостајало им је између осталог природног тла једног католичког *расположења*, које је једино било у стању да њихово убеђење прикаже на жив поетски начин. Одатле њихово несигурно држање, то вештачко, скоковито, форсирано католичанство које је увек незадовољно увек превазилазило само себе.<sup>1447</sup>

Потврда овог Ајхендорфовог мишљења може се наћи већ код Новалиса који уочава да католичкој хијерархији одговара монархија, односно владавина једног, епископалном устројству аристократија, а протестантизму демократија.<sup>1448</sup> У том смислу, већ он слугује постојање дубље везе између протестантизма и индивидуализма, односно реформације и револуције. Истовремено, код њега наилазимо на симпатије према католичкој цркви, њеној хијерархији, те хармонији и јединству какво је постојало током средњег века. Његов есеј *Хришћанство или Европа* почиње погледом у идеализовану европску прошлост.

„Била су то лепа, сјајна времена, када је Европа била хришћанска земља, када је *једно* хришћанство насељавало тај део света обликован људском руком; *један* велики, заједнички интерес повезивао је најудаљеније покрајне тог широког, духовног царства. – Без великих световних посуда *једна* врховна власт водила је и уједињавала велике политичке снаге. – Непосредно под њом стајао је бројни еснаф, коме је свако могао приступити и испуњавао сваку њену жељу и ревносно се трудио да ојача њену добротворну моћ. (...) Детињим поверењем људи су се везивали за њене објаве.“<sup>1449</sup>

Црква је за Новалиса модел заједнице која свим својим члановима пружа „утеху и помоћ, заштиту и савет“.<sup>1450</sup> Свештеници су би угледни и свуда цењени, они су заиста живели са народом који им се обраћао за утеху и помоћ, заштиту и савет и који се радо старао за њихове бројне потребе. Људи дакле нису били сами и остављени сами себи, негу су иза себе имали цркву и свештенство као оријентир и подршку. Самим тим, људи су гајили велико поверење према свештеничком staleжу. Живот тих обичних људи био је весео, јер су им свештеници припремали

<sup>1447</sup> Eichendorff, *Über die ethische und religiöse Bedeutung der neueren romantischen Poesie*, S. 269-270.

<sup>1448</sup> Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts (aus den Schlegel-Tieckischen Ausgaben)*, no. 387, S. 228.

<sup>1449</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, S. 22.

<sup>1450</sup> *Ibidem*, S. 22.



сигурну будућност и опраштали сваки погрешан корак. Новалис свештенике пореди са кормиларима на непознатом мору који су своју лађу сигурно водили ка обали „стварно отаџбинског света“. Ова стварна отаџбина није ништа друго него унутрашњи, духовни свет. Средњовековно свештенство бринуло се дакле за духовну страну људског живота, а када су људи били духовно стабилни они су могли весело да испуњавају своје земаљске задатке. У том смислу, црква је за Новалиса била заједница заснована на вери и љубави, а она гарант мира, јер како он пише, кнезови су износили своје сукобе пред оца хришћанства и послушно спуштали своје круне њему под ноге. Такође, кнезови су држали за славно да и сами постану део цркве, те да старост проведу међу манастирским зидовима.<sup>1451</sup> Ова похвала европском средњовековном поретку, институцији цркве, свештеничком сталежу и папској власти поклапа се са Новалисовом критиком реформације и протестантизма. Протестантизам је, сматра Новалис, довео до затварања цркве у оквиру државних граница и до рушења средњовековног хришћанског универзализма, а са тиме и то губитка миротворне и уједињујуће улоге цркве, те протестантски принцип одговара револуционарном принципу. Истина, Новалис није искључив и почетке кварења овог идиличног доба налази још пре реформације и појаве протестантизма. Опадање хришћанског идеала узроковано је код Новалиса трком за материјалним стварима, благостањем и задовољавањем најразличитијих потреба, при чему више не остаје времена за пажњу према унутрашњем свету. У новим околностима ни свештенички сталеж није оно што је некада био. Он је још инсистирао на својој важности, али су му лаици пред очима одузели искуство и ученост. Свештенички сталеж је заборавио смисао своје службе, да буде први међу људима у духу и образовању, дозволио је да му сопствене жудње дођу главе.<sup>1452</sup> Тако су постепено нестали поштовање и поверење, а тиме је поништен свештенички еснаф те тихо престала владавина Рима још пре него што је дошло до насилне побуне протестаната. Другим речима, кварење је започело унутар цркве. У том смислу Новалис признаје да је протестантизам учинио и неке добре ствари, али су на крају лоше последице ипак претезале над добрим намерама. „Они су исто тако поставили гомилу исправних принципа, увели гомилу похвалних ствари и укинули гомилу штетних прописа;

---

<sup>1451</sup> Ibidem, S. 24.

<sup>1452</sup> Ibidem, S. 26-27.

али су заборавили нужан резултат свог процеса; одвојили неодвојиво, поделили недељиву цркву и незаконито се отцепили из општег хришћанског друштва, кроз кога и у коме је једино било могуће стварно, трајно поновно рађење.<sup>1453</sup> Речју, протестантизам је тражећи више слободе отишао сувише далеко и уништио заједницу. Дух побуне је постао незауостављив и прелио се на све стране. Са појавом протестантизма нестало је јединство хришћанске Европе. У том смислу, реформација је на крају крајева ипак представљала велики грех човечанства. „Са реформацијом било је свршено са хришћанством. Од тада више није постојало. Католици и протестанти или реформисани стајали су у секташкој одвојености једни другима даље него мухамеданци и незнабожци.“<sup>1454</sup> Преостале католичке државе наставиле су да вегетирају, с тим што се и код њих осећао штетни утицај протестантизма. Ову духовну кризу искористили су кнезови како би се осамосталили од духовне власти Рима и постали апсолутни господари. Другим речима, када је нестало духовно јединство и када је разбијена црква дошло је и до политичке еманципације кнезова, односно до разбијања европске заједнице. Везујући протестантизам за протест и побуну, Новалис у *Хришћанству* каже да је политичка револуција у Француској имала своју претечу у Лутеровој револуцији у Немачкој неколико векова раније, те је револуција, у крајњем, само наставак реформације, а Французи заступници световног протестантизма. Тиме је дакле, Новалис у индивидуализму и рационализму, који се појавио са реформацијом, препознао основу за општу анархију до које је дошло током револуције.

Као и Новалис и Милер тврди да је реформација уништила духовно јединство Европе и хришћанског света, односно да је идеју цркве срозала на ниво појма. „Слово које са другом треба да живи у вези и међудејству, је потчињило дух.“<sup>1455</sup> Заправо, према Милеру, реформација је била напад на заједницу. Она је порицала постојање духовне заједнице са прецима, цркву је лишила њене посредничке функције, а религији одузела њен јавни карактер, њено „државноправно и међународно правно значење“, те је учинила једном искључиво приватном ствари.<sup>1456</sup> На место цркве, реформација је поставила „обичну приватну

---

<sup>1453</sup> Ibidem, S. 27-28.

<sup>1454</sup> Ibidem, S. 30.

<sup>1455</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 178.

<sup>1456</sup> Ibidem, S. 179.

установу“, да би се на крају и сам Христ свео на „приватну личност“ и „доброг учитеља морала“. <sup>1457</sup> Настанак реформације у временском смислу коинцидира са поновним откривањем римског, паганског наслеђа, растом трговине, открићем „обе Индије“, што је све погодновало изолацији приватног интереса и приватне својине, као и са изумом штампе који је погодновао приватном подучавању духа и „индивидуалном, ненационалном образовању срца“. Тако је и религија избачена из државе и јавне сфере и премештена у приватну. Из појма приватне религије потиче, према Милеру, тајна револуција. <sup>1458</sup> Реч је о тројству приватна религија – приватно право – приватна корист. У том смислу, протестантизам као приватна религија, чупа човека из заједнице и цркве. Тако Милеру није тешко да реформацију окриви за дух времена који влада у Европи, као и за разбијање црквеног јединства. Истина, он, као ни Новалис пре њега, не пориче да је пре реформације идеја вере и цркве била злоупотребљавана, те да је та чињеница прилично помогла реформацији, али уместо да обнови „безбројне лепе везе вере“ реформација их је просто сасекла. <sup>1459</sup> Другим речима, како год тешко стаће да је било и пре реформације она га је још додатно погоршала.

На овом трагу је и Герес који полазећи од свог схватања исконског јединства на протестантизам гледа као на разарање средњовековне хармоније и животног јединства. Тако је за њега реформација „нужни производ духа времена“, односно „политичка и религијска револуција“. <sup>1460</sup> Тако је у Гересовој интерпретацији протестантизам принцип који тријумфује у Француској револуцији. Као и остали и Шлегел сматра да је протестантизам сувише индивидуалистички, те да му мањка осећаја за цркву и заједницу. Да протестантизму недостаје идеја цркве, Шлегел увиђа већ у време својих предавања из Келна и од тога не одступа ни касније. Тако он каже да је протестантизам слободно унутрашње хришћанство, без позитивног закона вере, без стварне црквене силе која би тај закон могла засновати, иако не без сваке црквене форме. <sup>1461</sup> Такође, Шлегел је и раније тврдио

---

<sup>1457</sup> Ibidem, S. 428-429.

<sup>1458</sup> Ibidem, S. 183.

<sup>1459</sup> Ibidem, S. 181.

<sup>1460</sup> Према: Weiß, „Joseph von Görres“, S. 150.

<sup>1461</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 590.

да су дух протестантизма и полемика исто<sup>1462</sup>, а то значи да је протестантизам религија борбе и сталне промене, те на крају религија грађанског рата. Када тај протестантски принцип прекорачи подручје религије и зађе у грађански свет, он покушава са реформацијом читавог политичког уређења.<sup>1463</sup> Дакле, и Шлегелу је јасна веза између протестантског принципа и револуције.

Исто мишљење заступа и Ајхендорф који протестантизам схвата, пре свега, као револуционарни, религијски субјективизам, ароганцију воље за самоспасењем<sup>1464</sup> чиме се заправо, као код Милера указује на то да је протестантизам приватна религија. На истом трагу је и Бадер када критикује протестантско ослањање на текст Библије као на једини ауторитет. Наиме, будући да мртви текст не може бити никакав ауторитет, него му је потребан тумач, то заправо значи да је позивање на ауторитет списа у суштини значило позивање на „нецрквени ауторитет“, односно на ауторитет појединачног разума, на чега су се доцније надовезали деисти и атеисти.<sup>1465</sup> Речју, могућност да свако може сам да тумачи реч Божју водила је са једне стране утемељењу рационализма и ауторитета појединачног разума, а са друге стране разлагању цркве и заједнице. Тако је према Бадеру, реформацијом покренут процес атеизације. Такође, када је појединачни ум упостао ауторитет у питањима религије, поставља се питање зашто не би био и у питањима политике? Другим речима, поново се успоставља чврста веза између реформације и револуције. Дакле, протестантизам је дао храну људском поносу и хибрису.<sup>1466</sup> Побуна против цркве и њеног ауторитета, морала је дакле логично водити ка учењу о народном суверенитету, те према томе револуцији.

Такође, протестантизам је, сматрали су романтичари, сувише запао у апстракције и држећи се слова Библије (као што смо видели код Бадера) занемарио осећај за свето и скренуо у суви рационализам. Протестантско-просветитељска култура жртвовала је смисао за свету тајну и мистерију и својој рационалној теологији и

---

<sup>1462</sup> Schlegel, „Vom Charakter der Protestanten“, S. 86.

<sup>1463</sup> Ibidem, S. 89.

<sup>1464</sup> Martin, „Romantischer 'Katholizismus' und katolische 'Romantik'“, S. 31.

<sup>1465</sup> Franz von Baader, „Rezension der Schrift: Essai sur l'Indifférence en matière de Religion“, in: Johannes Sauter (Hrsg.) *Franz von Baaders Schriften zur Gesellschaftsphilosophie*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1925, S. 136.

<sup>1466</sup> Kondylis, *Konservativismus*, S. 280.

свом морализму. Уместо мистике, протестантизам је религију измешао са филологијом и сводио на религијску филозофију. Одустајући од мистике, протестантизам је изгубио и разумевање за религијску уметност, чиме се укида посредник између Бога и појединца, док је романтика инсистирала на тој посредничкој улози уметности. Дакле, протестантизам је тај који је занемарио поетску и креативну страну човека, претерано се везао за текст Библије и створио једну апстрактну религију. Као такав, он нема шта да понуди генерацији романтичара и они протестантизам критикују као сувише трезвену, нечулну, непоетичну (чак антипоетичну) и уметнички неинспиративну веру. Новалис тако каже да се Лутер самовољно опходио према хришћанству, занемарио његов дух и увео ново слово и нову религију. Он овде указје на Лутерово везивање за Библију и њено универзално важење, чиме се у ствари религије умешала страна, световна наука, филологија, која је заробила свети дух. Слово је дакле требало да замени живу веру, предање и традицију. То је управо и један од најпроблематичнијих резултата протестантизма, јер како каже Новалис: „Такав избор био је веома штетан за религијски суштину, јер ништа тако не поништава њен сензибилитет као слово.“<sup>1467</sup> Уосталом, романтика је на сваком месту јасно показивала своје непријатељство према појмовима и дефиницијама.

Према томе, протестантизам је можда у почетку показивао снагу небеске ватре, да би убрзо престао да буде надземаљска религија те код њега долази до губљења светости, а примат преузима оно световно, разумско. Романтичар Новалис не може а да не примети да губитаком осећаја за свето код протестаната опада и смисао за уметност. У оквиру протестантизма Новалис једино има разумевања за мистике као што су Беме и Цицендорф, при чему су заједнице које су они оснивали биле релативно краткотрајне.<sup>1468</sup> Слично мисли и Тик који као гласник „католичке уметности“ каже да протестант протестује против свега што је добро, а посебно против песништва.<sup>1469</sup> Ово место игра важну улогу и у Ајхендорфовој карактеризацији Шлегела. Наиме, романтика је желела да религијом посвети читав живот. Како пише Ајхендорф, Шлегел је уочио да се „дело посвећивања

---

<sup>1467</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, S. 29.

<sup>1468</sup> Ibidem, S. 29.

<sup>1469</sup> Према: Walzel, *Njemačka romantika*, str. 114.

живота већ дуже од хиљаду година лепше и темељније мирно деловало, те да романтика само тада може бити истинита и испунити своју мисију када од цркве прими благослов и оправдање.<sup>1470</sup> Другим речима, према Ајхендорфу, Шлегелова заслуга је у томе што је схватио да се свет може романтизовати и учинити чудесним једино када се тај подухват заснује на темељу хришћанске вере и католичке цркве. На сличан начин је и Brentano у крилу католичке цркве пронашао истинско чудо у лику Ане Катарине Емерих (Anne Catherine Emmerich), монахиње из реда августинаца која је имала мистичне визије. Наиме, она је тврдила да јој се јавио Христ, те да јој је предао своје ране – стигмате. Brentano је њој, њеним визијама и исповестима посветио огромну књигу од три тома. Дакле, пут ка стварном натприродном искуству водио је преко католичке цркве. Речју, ако је протестантизам био сува, рационална и трезвена вера у слова, романтичарима је католичанство било привлачно као вера пламеног жбуна у којој је још увек жив смисао за свето, за чудо, за божанску интервенцију. Оно је било вера која човека обухвата у целини, која не апелује само на ум, него и на осећања и која је стога у стању да га покрене и инспирише.

Полазећи од романтичарског синтетичког схватања религије, као јединства филозофије и уметности, односно од њиховог инсистирања на дубокој вези, чак истовретности између песника и свештеника односно религије и уметности, где се поезија схвата као језик религије, протестантско занемаривање уметности и филолошко тумачење Библије схвата се као отпадништво од вере. Насупрот томе, у католичанству лепо треба да велича божанско, те је самим тим развијен осећај за уметност. Божанско и Богом инспирисано мора бити лепо, а са друге стране, лепота и уметност морају бити свете и божанске. Како пише Озински, афинитет између католичанства и романтике лежи у пољу објашњења света. У католичком универзализму, односно у средњовековљу се открива хармонија и јединство религије, уметности и живота за којим је тежила романтика.<sup>1471</sup> Средњовековно католичанство је у својој свести одржавало чврсту везу са невидљивим светом и у њој је све било израз духа. Тако је захваљујући том смислу за више и невидљиво, католичка црква гајила не само осећај за уметност него и поштовање према

<sup>1470</sup> Eichendorff, *Über die ethische und religiöse Bedeutung der neueren romantischen*, S. 116.

<sup>1471</sup> Osinski, *Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert*, S. 28.

светим предметима, реликвијама, чиме је заправо постављан посредник између верника и Бога. Као што смо већ поменули, овај моменат је изузетно значајан романтичарима будући да је уметничко дело симбол и алегорија највишег и бесконачног. Другим речима, романтика изводи закључак да је протестантизам одговоран за раздвајање између религије и уметности, те тиме и за опадање уметности, јер као што смо видели, уметности је потребна митологија. Ако је Шлегел у *Разговору о поезији*, још увек желео да „производи“ митологију, другима тако нешто није падало на памет. Шлајермахер, који дели Шлегелово вредновање митологије у писму Бринкману (Gustaf von Brinkmann) из 1800. године каже да не види како би се митологија могла произвести<sup>1472</sup>, а у исто време могућност измишљања митологије одбацује и Шелинг.<sup>1473</sup> Уместо „измишљања“ сопствене митологије, требало се окренути митовима који су већ постојали, односно ономе што је подсвено и органски настало. Другим речима, као што каже Ајхендорф, то је значило напуштање покушаја кокетирања са паганством и прихватање хришћанства. Насупрот протестантизму, католичка црква је још увек имала живу митологију и била способна да на основу те митологије ствара уметност. Наиме, католичанство је неговало култ Богородице који је постао средишње место романтичарског идеалног света. Још пре него што је Шлегел уочи важност митологије за песништво, ту везу налазимо код Вакенродера и то у католичком контексту.

Наиме, године 1793. Тик и Вакенродер путују Франачком и откривају католички, немачки југ и његову уметност. У Нирнбергу они проналазе преживеле остатке касног средњовековља. Њих одушевљава католички свет, његове церемоније и процесije, његова религијска озбиљност, побожност, култуви, црквени празници и барокна раскош.<sup>1474</sup> Ту откривају Дирера и његово сликарство. Сада се по први пут немачко сликарство схвата као једнако вредно као и италијанско.<sup>1475</sup> Њима се у католичанству допада управо оно што су просвећени савременици осуђивали као бесмислену спољашњу форму. За разлику од онога што се могло прочитати код Мозера који је желео укидање државица којима су управљали бискупи, два

---

<sup>1472</sup> Linden, *op. cit.*, S. 254.

<sup>1473</sup> Schelling, *Sistem transcendentalnog idealizma*, str. 272.

<sup>1474</sup> Safranski, *op. cit.*, S. 99.

<sup>1475</sup> Kluckhohn, *Die deutsche Romantik*, S. 54.

пријатеља након посете Бамбергу верују да се „под бискупским штапом добро живи“<sup>1476</sup>. При томе ова два момка нису била онаква каквима су просветитељи сматрали људе пријемчиве за католицизам: пуни предрасуда, запали у болесну фантазију, нити људи грубих осећаја. Напротив, били су, млади, образовани и тананих осећања. Сасвим супротно од трезвеног протестантизма, католичанство које је деловало страно и егзотично, нудило им је ритуале и праксе, пуноћу мотива, који су већ у себи упућивали на виши, духовни смисао који поезија треба да објави: култ, литургија, сакрална архитектура и музика, облици народне побожности као што су ходочашћа и процесije, уздицање Марије, светаца и реликвија, папство, свештенство и моменат Божјег детињства били су мотиви који су се нудили за поетизацију.<sup>1477</sup> У католичком свету немачког југа романтичари уочавају ону везу између религије и уметности о којој ће пар година касније говорити Шлегел и Шлајермахер. Тако су Тиково и Вакенродерово заједничко дело *Изливи душе монаха љубитеља уметности*<sup>1478</sup> (*Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders*) као и Тиков роман *Путовања Франца Штернбалда* (*Franz Sternbalds Wanderungen*), односно *Маштања о уметности за пријатеље уметности* (*Phantasien über die Kunst, für Freunde der Kunst*) испуњене религијским, односно католичким духом. Како пише Винавер у *Штернбалду* је и прва критика штурог протестантизма, са гледишта сликарства.<sup>1479</sup> У *Писму једног немачког сликара из Рима своме пријатељу у Нирнбергу* (*Brief eines jungen deutschen Malers in Rom an seinen Freund in Nürnberg*) први пут је описан прелазак једног протестанта (сликара) у католичку веру. Тиков опис католичке службе и сликаровог доживљаја је врло жив. Конверзија се дешава у Риму, у катедрали Св. Петра, ту су слике светаца, а на атмосферу у цркви посебно утиче „свемоћна музика“<sup>1480</sup> – најромантичнија од свих уметности – праћена „латинским певањем“. Сликару „лупа срце“ и он осећа чежњу за нечим великим и узвишеним, музика продира коз њега и опија га. Народ клечи, крсти се, моли и прима причест

<sup>1476</sup> Safranski, *op. cit.*, S. 99.

<sup>1477</sup> Osinski, *Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert*, S. 25-26.

<sup>1478</sup> Реч је о роману којим, према Клуцхону започиње романтика. Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 8.

<sup>1479</sup> Винавер, „Сусрети са немачким романтичарима“, стр. 80. Реч је о роману који је снажно утицао и на остале романтичаре. Тако Винавер преноси Фридрихово писму брату Аугусту Вилхелму Шлегелу у коме овај хвали *Штернбалда* као „божанствену књигу“ и „први роман после Сервантеса који је романтичан“ те истичке да је због тога „далеко изнад Мајстера“.

<sup>1480</sup> Wackenroder, *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders*, S. 118.



окожуен моћим стубовима... Након службе, сликар није могао да напусти храм, него се бацио у један угао и плакао.<sup>1481</sup> Како сликар пише свом пријатељу након промене вере он у срцу осећа радост и лакоћу. Међутим, овде још увек није реч о промени религије из верских, него пре свега из естетских побуда, јер католичка вера се не процењује као „права“ или „истинита“. Она је „лепа“, „уметничка“, „мистична“. Сликари чезне за нечим већим свеобухватним са чим ће се сјединити. Сама црква са својим стубовима, сликама, музиком и читавом атмосфером, једна „тајна, чаробна моћ“ навели су га да постане католик.<sup>1482</sup> За конверзију није случајно изабран баш сликар, дакле уметничка душа. Њега је управо уметност одвела у другу веру и он је тек после тога може да каже да је заиста разуме и изнутра обухвата.<sup>1483</sup> Међутим, управо то је у романтици пресудно. Једна тако лепа вера као што је католичка, са израженим осећајем за уметност не може бити лажна, штавише из једне лажне вере не би могла настати тако узвишена уметност.<sup>1484</sup> Оно што је лепо за романтичаре је и истинито. Или како је рекао Новалис – „што поетскије, то истинитије“.<sup>1485</sup> У складу са романтичарским наглашавањем синтезе и спајања код сликара се спајају уметност, религија и живот. Другим речима, одушевљење за лепоту форме пробудило је код Тика и Вакенродера одушевљење за веру која је инспирисала стварање тих узвишених уметничких дела.

Овај естетски моментат поново се јавља и у Новалисовом вредновању католичанства, за кога је оно на првом месту лепо.<sup>1486</sup> Цркве су „пуне тајни“ (geheimnisvollen Kirchen), украшене су подстицајним сликама, испуњене слатким мирисом и оживљене светом, узносећом музиком.<sup>1487</sup> Ово узношење музике је од посебне важности, будући да је протестантизам избацио музику, односно хорова,

---

<sup>1481</sup> Ibidem, S. 120.

<sup>1482</sup> Osinski, *Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert*, S. 26.

<sup>1483</sup> Wackenroder, *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders*, S. 120-121.

<sup>1484</sup> На овом месту се вреди сетити Шелинга и *Филозофије уметности* у којој каже да истина која није лепа, није апсолутна истина. Шелинг, *Филозофија уметности*, § 20, стр. 97.

<sup>1485</sup> Novalis, *Fragmente (Nachlass von Bülow)*, no. 31, S. 11.

<sup>1486</sup> Управо ово „естетизовање“ католичанства је примедба коју фон Мартин упућује Новалису, тврдећи да њега католичанству не привлачи центар вере, који му је дубоко стран, него само оно периферно, односно ствари форме. Поетска лепота католичког ритуала и импозантно јединство склопа универзалне цркве. Према Мартину, Новалис се не диви ничем црквеном, црквено-политичком нити моралном принципу (као на пример *paх et justitia*). Martin, „Das Wesen der romantischen Religiosität“, S. 381.

<sup>1487</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, S. 23.

из цркве и преселио је у концертну салу, што су романтичари – чак и они који нису прешли у католичанство као Арним<sup>1488</sup> – видели као губитак и за уметност и за веру те су тражили повратак музике у храм. Новалис је такође дирнут католичким култуом Богородице – „свете, прекрасне госпе хришћанства“. Чување реликвија и обилажење светилишта коме се рационална теологија подсмевала за Новалиса је нешто фасцинантно. Оно у крајњој линији доноси мир душе и здравље тела. Тако је његова религија религија чуда и Божјих знакова преко којих се људима открива божанска свемоћ и доброта. У том смислу је за Новалиса католичка вера права вера. „Њена свеprisутност у животу, њена љубав према уметности, њена дубока хуманост, неповредивост њеног брака, њена човекољубива комуникативност, радост у сиромаштву, послушност и оданост чине је непогрешиво правом религијом и садрже темељне црте њеног уређења.“<sup>1489</sup> Из истих разлога и Фридрих Шлегел показује симпатије према католичанству још пре него што је променио веру. Он, као и Новалис, у католичанству препознаје дух уједињења, насупрот неприродном европском раздвајању класичног и романтичног. Католичка вера је до извесног степена успела да усвоји и да се споји са уметничким сјајем и привлачношћу, поетском разноликошћу и лепотом грчке митологије и обичаја.<sup>1490</sup> Доцније ће он отићи и даље, на пример када каже да позиција своје одређење добија тек у оквиру цркве, те да сва поезија мора бити *митолошка* и *католичка*.<sup>1491</sup> Такође, и Вернер пре него што је прешао у католичанство у овој вери види мајсторство људске уобразиље.<sup>1492</sup> Из истих уметничких побуда и Аугуста Вилхелма је привлачило католичко сликарство и поезија, те је и он давао предност католичанству у односу на протестантизам.

Жеља за тоталиним искуством бића водила је романтичаре ка католичком свету у коме филозофија, наука, уметност и религија нису биле раздвојене него су стајале у хармоничном јединству – *complexio oppositorum*. Тако Новалис каже да су се у време када је католички дух владао Европом уздизале људске снаге, цветале су

---

<sup>1488</sup> Код Арнима се сви протестантски секташи и сви рационалисти једнако боре против музике у име „разлога“. Винавер, „Сусрети са немачким романтичарима“, стр. 98.

<sup>1489</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, S. 44.

<sup>1490</sup> Schlegel, *Reise nach Frankreich*, S. 74.

<sup>1491</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 55.

<sup>1492</sup> Martin, „Romantischer 'Katholizismus' und katolische 'Romantik'“, S. 24.

науке и уметности и хармонично се развијали сви људски потенцијали.<sup>1493</sup> Другим речима, католичко време није познавало одвојеност између вера и знања, науке и религије. У том смислу, према Новалису католичка вера је заиста примерена унутрашњој природи човека. Слично тврди и Милер када каже да су у оквиру цркве били уједињени живот и наука.<sup>1494</sup> Али како пише Новалис, протестантизам је разорио то свето јединство везе и знања, учености и духовности, које су у „срећна времена“ биле уједињене под окриљем цркве. „Учењак је инстинктивно непријатељ духовности старог типа; учени и духовни сталеж, када су раздвојени морају водити рат до уништења; јер се боре за прво место.“<sup>1495</sup> Та подела постаје све уочљивија, а ученост све више потискује духовност. Тако на овом месту долази до изражаја Новалисова критика просветитељства. Оно је дакле продукт подвајања између знања и вере и доминације знања над вером. То је према Новалису најгора и најстрашнија последица реформације. Поново се на Новалиса надовезују и други романтичари, на пример Шлегел који такође указује да је подела између религије и науке новијег датума и протестантског порекла.<sup>1496</sup> На другом месту он о просветитељству говори као о „протестантизму знања“.<sup>1497</sup> На истом трагу је Милер који каже да оно што је у Немачкој познато као реформација и оно свестрано растварање католичког тела у Европи на своје елементе, полазећи са становишта филозофије, није ништа друго него продор антике. „Скептични дух старог света показује се јасно у нападима првих протестаната на католичку цркву, која је сада утолико остајала вернија својим догматским формама.“<sup>1498</sup> Грех реформације је дакле њено одвајање неодвојивог: деловања од знања, активности од мира, стицања од уживања, оружја од мира. Све је то изоловано у супротстављене облике.<sup>1499</sup> Дакле, реформација је покренула читав онај процес фрагментација људског живота коме се романтика толико противи.

---

<sup>1493</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, S. 24-25.

<sup>1494</sup> Müller, *Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur*, S. 69.

<sup>1495</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, S. 32.

<sup>1496</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 560.

<sup>1497</sup> Schlegel, *Philosophie der Geschichte*, S. 387.

<sup>1498</sup> Müller, *Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur*, S. 69.

<sup>1499</sup> *Ibidem*, S. 70.

На крају, као што је одвојио веру од знања, протестантизам се добрим делом сматрао одговорним и за секуларизацију државе, јер губитак осећаја за свето и невидљиво, од државе на крају ствара само земаљску установу. Према романтичарима, у време реформације почело се са рушењем везе између државе и цркве, односно створени су услови за осамостаљење државе од цркве и хришћанске истине. Како пише Новалис, када је реформацијом разорено хришћанско јединство Европе, црква затворена у државне границе није више могла да врши своју миротворну и уједињујућу улогу. Ову ситуацију искористили су кнезови који су се ослободили духовне власти и постали апсолутни господари.<sup>1500</sup> Исту ствар примећује и Шлегел када каже „појам *суверене* државне власти, као и она сама је савим проистекао из *протестантизма* и *религијског мира*“.<sup>1501</sup> Тако је на место јединства Европе ступила идеја равнотеже међу конфесијама. Штавише, није се остало само на одвајању државе од цркве, него је временом држава, као у англиканском случају, потпуно потчиничла цркву. У том смислу, не треба да чуди када Шлегел каже да у протестантским државама црквени елемент недостаје или је слабо развијен.<sup>1502</sup> У истом духу пише и Герес који такође указује да је раздвајање цркве и државе рационалистичка апстракција, која почиње са реформацијом и завршава се у револуцији. Слично Шлегелу и Герес сматра да у протестантским државама одвајање цркве и државе заправо води ка уплитању државе у црквене ствари, иако се формално признаје слобода савести.<sup>1503</sup>

Мање или више, романтика се протестантизму супротстављала на свим оним тачкама на којима се супротстављала и просветитељству, односно на оним тачкама на којима се супротставља модерни. Ова појава се доста јасно уочава код Гереса који појаву модерне у држави, друштву и култури назива протестантизмом, при чему, као што пише Хубер, није толико реч о нападу на протестантизам као конфесију, иако је реформација почетак сваког зла, него се под протестантизмом више подразумева начин модерног мишљења и

---

<sup>1500</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, S. 30.

<sup>1501</sup> Friedrich Schlegel, *Zur Geschichte und Politik*, 1826, in: Ursula Behler (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 22, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1979, no. 29, S. 232.

<sup>1502</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 590.

<sup>1503</sup> Према: Huber, *Nationalstaat und Verfassungsstaat*, S. 114.

деловања.<sup>1504</sup> Тако је дакле романтичарско супротстављање протестантизму по својој природи више естетско, филозофско или пак политичко него теолошко-догматско. Они се дакле са протестантизмом не обрачунавају као теолози, него као уметници и филозофи. Њих, примера ради, више боли протестантско потискивање уметности и што у црквама нема хорова, него питање целибата свештеника. Најједноставније речено, проблем са протестантизмом није у томе да ли верују у ово или оно, него су политичке, духовне и естетске последице модерне оно што заиста смета романтичарима. У том смислу они ни католичанство не прихватају са теолошког становишта. „Ни догма ни сакрамент, ни мистика ни откровење, уопште католичанство као религија није за романтичаре одлучујуће, њихов католишући покрет полази од уметности или духовног поретка и поретка заједнице. Вакенродер и Тик прилазе католичанству из естетско културних разлога, Новалис из социјално-идејних, Шлегел и Адам Милер, једнако као и Халер, из филозофских и политичких.“<sup>1505</sup> Све оно што је у католичанству сметало и иритирало просветитеље привлачило је романтичаре. Речено нешто оштрије, било је довољно да је Николај против католичанства и папства да би оно постало прихватљиво. Ово подвлачи и Саломон који каже да романтичарски католицизам пре свега покрет конвертита код којих није реч о религијској колико о уметничкој промени и промени у мишљењу.<sup>1506</sup> Укратко, може се рећи да су романтичари изградили своју представу о католичанству, иако се она често не поклапа са стварношћу.<sup>1507</sup> О стварности католичке цркве романтика је знала релативно мало. Као што је речено, међу њима је било мало рођених католика, од којих су неки као на пример Герес или Брентано током младости запоставили веру у којој су рођени те су морали да јој се враћају. Ајхендорф је дакле био изузетак. У том смислу, се романтичарско окретање католичанству може посматрати у знаку њихове чежње за заједницом, односно за филозофском, уметничком и политичком отаџбином, коју су пронашли у оквиру католичке цркве. Та црква прихваћена је као чувар средњовековног наслеђа и бастион одбране од модерности. Дакле, није реч толико о стварној институцији цркве, колико о католичкој култури католичком поретку. Тек временом ће од

---

<sup>1504</sup> Ibidem, S. 112.

<sup>1505</sup> Salomon, *op. cit.*, S. 61.

<sup>1506</sup> Ibidem, S. 60.

<sup>1507</sup> Osinski, *Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert*, S. 52.

романтичара који се буне против протестантизма и који из естетских и поетских разлога имају симпатије за католицизам настати стварно људи цркве који прихватају истину догме, а безобална романтичарска мистика ограничиће се у оквиру чврстих догми католичке цркве. Тако се романтика, у извесном смислу, може тумачити као покрет католичке обнове, а оно што је у почетку деловало само као уметничко-филозофски правац постаће религијски покрет. Може се рећи да је романтика на врата цркве и „старе вере“ стигла заоблилазним путем. Не преко своје ортодоксне и ревносне вере, него из своје потраге за тајним и чудесним.

Романтичарска наклоност према католицизму уочава се и у њиховим похвалама језуитском реду. У питању је важан моменат, јер је реч о истом оном реду на чији су се помен просвећени, протестантски и деистички кругови у Берлину стресали од ужаса. Оно друштво које је за њих било отелотворење најгорег мрачњаштва од чијих наводних завера се стрепело постаје за романтику последња одбрана једног бољег времена. Ту похвалу језуитима срећемо већ код Новалиса који каже да се овај ред наоружао новим оружјем у одбрану старог поретка, оснажио сву чудесност католичке религије, оживео папску хијерархију и проширио њено дејство од Америке преко Европе до Кине. Језуитски ред је за Новалиса нешто ново, а лутеранство није могло замислити опаснијег ривала.<sup>1508</sup> Они су се користили новим методама борбе оснивали су школе, држали катедре и бавили се штампом, били су песници, министри и мученици...

„Католичке државе и посебно папска столица имале су само њима да захвале за то што су задуго преживеле реформацију, а ко зна како би још свет изгледао да нису слаби врховници, љубомора кнезова и осталих духовних редова, дворске интриге и остале посебне околности прекинули њихов смели ход и са њима умало уништили ову поседњу одбрану католичког поретка.“<sup>1509</sup>

Иако језуитски ред види у бедном стању, Новалис ипак не искључује могућност да ће се он можда једнога дана поново појавити у новом облику. У контексту просветитељских напада на католичку веру, као и непрестане панике због наводних језуитских завера и инфилтрација ова похвала има специфичну тежину.

<sup>1508</sup> Истовремено, за Новалиса је језуитски ред мајка и модел за каснија тајна друштва, као што су на пример розенкројцери или масони.

<sup>1509</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, S. 32.

Ред кога се просвећени Берлин плашио као своје најгоре ноћне море, за Новалиса је последњи бастион католичког поретка и вере уопште. Исту похвалу језуитском реду проналазимо и код Фридриха Шлегела након његовог преласка на католичку веру. Тако је за њега једна од најаве предстојеће провале у Европи била укидање језуитског реда, подела Пољске и северноамерички рат.<sup>1510</sup>

„Друштво језуита било је сада срушено једним у тајности припремљеним ударом, чему је допринела љубомора осталих редова; ово друштво које је након што су други духовни институти већ дуго потонули у потпуно неактивност увек било активно за доборо цркве у Европи и у осталим деловима света и међу свима другима остало најделотворније, које је својим заслугама за науку и одгој највише одговарало потребама духа времена. Који други ред се сада још могао са правом надати да ће опстати потпуно непромењен, да ће се само за њега начинити изузетак; и каква промена у црквеном устројству је још сада могла изгледати неизводљива или изгледати сасвим тешка након што је једном успео тако велики ударац непријатеља?“<sup>1511</sup>

На другом месту Шлегел у истом духу назива укидање језуитског реда „првим и стварно епохалним догађајем“, без кога би пожар који је већ горео у Америци и који је већ био присутан у Пољској и Холандији тешко прерастао у свеопшту ватру. Поништење те духовне моћи која би чинила равнотежу, подстакло је Француску револуцију.<sup>1512</sup>

Оно што је у почетку било само кокетирање са католичанством постаће временом све озбиљније, па ће многи међу романтичарима и сами, из убеђења, прећи у католичку веру желећи да на тај начин посведоче своју приврженост цркви и вери. У том смислу важно је нагласити да се окретање католичанству у животима романтичара догодило, природно, постепено и без икаквих ломова. Овај процес покренуо је један човек који, иако је био песник, није био романтичар – гроф Фридрих Леополд Штолберг који је са супругом у Минстеру 1800. године примио католичку веру. Њихов потез узбудио је духове у Немачкој више него што је то био случај са другим конверзијама током XVIII столећа. Наиме, они који су као Винкелман (Johann Joachim Winckelmann) из професионалних разлога или из

---

<sup>1510</sup> Schlegel, *Vorlesungen über die neuere Geschichte*, S. 390.

<sup>1511</sup> Schlegel, *Vorlesungen über die neuere Geschichte*, S. 402-403.

<sup>1512</sup> Friedrich Schlegel, *Vorlesungen über Universalgeschichte*, in: Jean-Jaques Anstett (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 14, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1966, S. 238.

љубави према уметности мењали веру могли су рачунати са толеранцијом својих просветитељских пријатеља, али то већ није био случај са Штолбергом који се на овај корак одлучио из чврстог убеђења да је католичка вера истинска вера.<sup>1513</sup> Иако Штолберг није био романтичар након његовог преобраћања долази до читавог таласа конверзија. Тако је Милер био међу првима који је 1805. године у Бечу од протестанта постао римокатолик.<sup>1514</sup> Две године доцније исто је учинио и Карл фон Харденберг, Новалисов брат, а 1808. године покатоличио се Фридрих Шлегел и његова супруга Доротеа (ћерка Мозеса Менделсона)<sup>1515</sup>, чиме ће Шлегел окончати своју духовну потрагу.<sup>1516</sup> Након њега, 1810. године католичку веру прихватиће Цахаријас Вернер, који ће четири године доцније постати свештеник, али и швајцарски конзервативац Карл Лудвиг фон Халер, који се ни у ком случају не може назвати романтичарем.<sup>1517</sup> Клеменс Брентано будући да је

---

<sup>1513</sup> Osinski, *Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert*, S. 58. Пријатељи, или боље рећи бивши пријатељи су непријатно изненађени, пре свих Јакоби. Ретки су били они који су као Клаудијус и Хердер покушавали да разумеју грофа.

<sup>1514</sup> Милер је у тренутку конверзије имао непуних двадесет и шест година. Кум на крштењу био је Лоренц Леополд Хашка (Lorenz Leopold Haschka), који је саставио текст аустријске химне. О разлозима ове одлуке Милер се никада није изјаснио, али се може претпоставити да је био Штолбергов пример могао имати утицаја на његову одлуку. Чудно је и то што је Милер веру променио на сам дан свог одласка из Беча у коме је боравио од фебруара до краја априла, односно пред повратак на протестантски север. У том смислу, овај Милеров поступак се не може објашњавати жељом да се на тај начин обезбеди позиција у аустријској служби. У крајњој линији, Генц, који је у аустријској политици играо изузетно важну улогу није морао мењати веру. За сам чин није знало много људи, међу којима је био његов пријатељ Генц, а Милер се трудио да о својој конверзији не говори, што је разумљиво када се има у виду антикатоличка атмосфера на северу.

<sup>1515</sup> Њих је заједно са Доротејиним синовима Филипом и Јоханом Фајтом у Келну крстио романтичарима блиски Клеменс Марија Хофбауер који ће доцније бити проглашен за свеца. Под Хофбауреовим утицајем и Цахариас Вернер је прешао у католичку веру.

<sup>1516</sup> Истина, код Шлегела се приближавање католичанству може пратити још од почетка века, и формални прелазак у католичку веру 1808. године представљао је само резултат једног логичног развоја.

<sup>1517</sup> Да су овакви потези са собом могли носити и озбиљне последице сведочи не само Штолбергов случај него и каснија конверзија у католичку веру романтичара и Милеровог сарадника Лудолфа Бекедорфа (Ludolph von Beckedorff) који је 1827. године због тога отпуштен из државне службе у Пруској. Са друге стране, Ајхендорф није избачен из службе, али као католик није могао рачунати на напредовање. Милер који и иначе због опозиције Харденбергу није био превише омиљен у Пруској створио је себи многе непријатеље након што је, што тајно, што јавно, подржао мало војводсото Анхалт-Кетен (Anhalt-Köthen) у једном спору са Пруском. Ствар је отишла још даље кад су војвода Фердинанд Анхалт-Кетен и његова супруга прешли у римо-католичку веру, што је, како се веровало, учињено под Милеровим утицајем. Када је војвода обзнанио своју конверзију дошло је до снажне реакције међу немачким протестантима, а све је било још додатно компликовано чињеницом да је војвоткиња Јулија била полусестра пруског краља. Ово није немогуће будући да је Милер и свог пријатеља Генца покушавао да наговори на промену вере, а годину дана пре овог догађаја у католичку веру прешао је и Милеров посинак Алберт фон Хаца (Albert Ludwig von Haza-Radlitz). Милеров католицизам стварао му је силне проблеме и раније. Наиме, када је Милер издао једну кратку, приватно штампану, брошуру која је садржала неке отворене антипротестантске испаде реаговао је његов бивши сарадник Вилхелм Траугот Круг



рођен у католичкој породици није морао да мења веру, него се само вратио цркви, што је за њега значио повратак кући, односно смирењу за којим је чезнуо. Исто се може рећи и за Гереса који се након младалачког лутања такође вратио вери у којој је рођен<sup>1518</sup>, да би доцније постао утемељитељ политичког католицизма, кога су Брентано и Ајхендорф славили скоро као пророка.<sup>1519</sup> Ајхендорф је такође био рођен и одгојен у католичкој вери, коју никада није напуштао, није пролазио кроз кризе и није морао да тражи пут ка цркви, што се може рећи и за Бадера који је одрастао у католичкој атмосфери и стајао под утицајем антипросветитељских теолога. Мора се дакле рећи да су романтичари играли значајну улогу у оживљавању католицизма у Европи након Француске револуције.<sup>1520</sup> Сви они су имали свој сопствени пут према католичкој цркви. Тик, Вакенродер и назарени окренули су се католичанству због уметничког момента и естетског доживљаја, пре свега због католичког сликарства. Новалис је вредност католичанства уочио полазећи од своје светско-повесне концепције, Милера је у крило цркве вероватно довело његово учење о супротностима, док је Халер схватио да противљење револуцији не може бити успешно без супротстављања реформацији. Дакле, ни једна од ових конверзија није била изнуђена, нити је дошла одједном. Реч је о плоду природног развоја и снажнијем наглашавању елемената који су од раније били присутни у романтици. Или као што Саломон каже за Шлегела: „Његов ирационализам морао га је водити ка католичанству у коме су његови темељни погледи о тоталитету, организму, средишту (*Zentralität*) нашле реално испуњење. Раноромантичарско мишљење је, испуњено другим смислом, преузето.“<sup>1521</sup> Ово се

---

(Wilhelm Traugott Krug) једним жестоком полемичким списом и цела ствар је изашла у јавност. Ово наравно не би било толико страшно да Милер није био аустријски посланик у Лајпцигу, односно у протестантском делу Немачке. Тако је Милер због свог горљивог католичанства доспео у професионалне неприлике. Не треба посебно подвлачити да је Круг једва дочекао нову прилику да се по питању католичена војводског пара поново обрачуна са Милером и његовим католицизмом. Није било друге и Метерних је схватио да Милер не може остати у дипломатској служби.

<sup>1518</sup> Да је заиста реч о „повратку“ говори и чињеница да се 1801. године Герес венчао без црквеног благослова. Његова деца Софија (1802) и Гвидо (1805) крштена су тек 1807. године што јасно показује Гересову дистанцу према цркви и вери у којој је рођен. Свету мису Герес је заједно са породицом почео редовно да посећује тек 1821. године, а закључио је и црквени брак са својом женом, чиме је његов повратак цркви био званично окончан. Weiß, „Joseph von Görres“, S. 149, 152.

<sup>1519</sup> Ibidem, S. 147.

<sup>1520</sup> О замаху овог преобраћања говори чињеница да неки аутори говоре о томе како је преобраћање имало карактер епидемије. Baumer, *op. cit.*, p. 277.

<sup>1521</sup> Salomon, *op. cit.*, S. 67.

односи на појам љубави, односно појам хармоније које негују и рана и касна романтика. Такође, преласци у католичку веру и уопште повратак цркви у Европи није био само израз реакције, него дубока потреба генерације за миром, поретком и проналажењем сигурности након револуционарног и ратног хаоса. Тај центар, и тачку ослоњања нудила је црква.

Ипак, када говоримо о романтичарском католичанству треба бити опрезан и не посезати за генерализацијама. Романтику не треба изједначавати са католичанством, Шлајермахер (који се понекад назива и оцем политичког протестантизма<sup>1522</sup>), Тик, Вакенродер, Новалис, Шелинг, Савињи, Штефенс, Рунге, Арним, Аугуст Вилхелм Шлегел остали су протестанти без жеље да мењају веру.<sup>1523</sup> Неки међу њима су без сумње гајили поштовање према римској цркви, али јој ипак нису пришли, а себе су сматрали добрим и верним хришћанима. Дивљење према католичкој уметности које срећемо код Тика, Вакенродера и Арнима, још увек није значило и прихватање учења. Тако је Аугуст Вилхелм Шлегел отворено критиковао његове чланке које је Фридрих објављивао у свом листу *Конкордија* под именом *Сигнатура века*. При томе није била у питању само политичка разлика између Фридриха и Аугуста Вилхелма. Наиме у спису којим је критиковао брата, Аугуст Вилхелм се јасно определио за евангелистичку веру и породичну традицију, чиме се јасно одвојио од Фридриха и са њим прекинуо сваки даљи контакт.<sup>1524</sup> Чак је и Новалис који је започео рехабилитацију католичанства до краја свог (кратког) живота остао протестант који ни у *Хришћанству* не скирава поштовање које гаји према протестантским мистцима као што су Јакоб Беме и Цицендорф.

---

<sup>1522</sup> Насупрот Новалису, Шлајермахер је тврдио да је папство представљало кварење католичанства. Такође, није случајно зашто је Герес у својим каснијим списима са позиција политичког католицизма критиковао не само Хегелову филозофију државе, него и Шлајермахерово учење о држави које је произлазило из његове пијетистичке теологије. Дакле, политички ангажовани католик Герес морао се супротставити Шлајермахеровом политичком протестантизму. Huber, *Nationalstaat und Verfassungstaat*, S. 119.

<sup>1523</sup> Не само да нису сви романтичари постали католици, него нису ни сви католици са одобравањем гледали на романтичарско католичанство. Не само да је Халер за *Елементе државне уметности* тврдио да је књига чије идеје су неспојиве са хришћанством, него је све до XX века међу немачким католицима наставила да живи она струја која је у овој књизи видела Милеров „политички пантеизам“. Martin, „Das Wesen der romantischen Religiosität“, S. 406-407.

<sup>1524</sup> Wanning, *Friedrich Schlegel*, S. 142.

Чак су и романтичари који су постали католици и поред критике протестантизма били заступници идеје хришћанског јединства. Реч је дакле поново о романтичарској идеји синтезе и спајања поларитета у једном вишем трећем. Ова жеља за превладавањем супротности у оквиру више целине опажа се већ код Новалиса који и поред снажне критике протестантизма не негира да је опадање вере у извесном смислу почело и пре појаве реформације. Тако он, у одређеној мери, даје протестантима за право што су протествовали против сваке ароганције и дрскости у питањима савести. Они су повратили право на слободно истраживање религије, одређење и избор. Дакле, протестантизам се појавио са разлогом као отпор једној крутој и извитопереној структури. Међутим, тај отпор у свом коначном резултату није био благотворан и обнављајући, него по својим коначним последицама још разорнији. Када се деструктивне идеје доведу до краја, из тог хаоса и „стварне анархије“ настаће, према Новалису религијска обнова, а на путу те обнове предњачи Немачка.<sup>1525</sup> Тако је код њега је протестантизам функционално подређен католичанству. Он је оправдан само као протест против цркве која је постала окоштала и његов смисао је у томе да кроз одвајање на крају допринесе остварењу вишег јединства.<sup>1526</sup> Дакле, поново је реч о оном вишем трећем које се уздиже изнад поларитета. Та религија која ће се јавити је за Новалиса хришћанство у троструком облику. Хришћанство као елемент рађања, као радост свих религија. Друго – хришћанство као посредник, као вера у свемогућност свега земаљског, да буде вино и хлеб вечног живота. Трећи облик је вера у Христа, његову мајку и свеце. „Изаберите који желите, изаберите сва три, свеједно је, тиме постајете хришћанин и члан једине вечне, неизрециво срећне заједнице.“<sup>1527</sup> Старо католичанство одговарало је трећем облику. Међутим, њега је сада немогуће оживети. Нова религиозност и васкрсење хришћанства, о којима говори Новалис, не подразумевају просто поновно оживљавање историјског католичанства или једноставан повратак.

---

<sup>1525</sup> Није тешко уочити везу са чињеницом да је и реформација започела у Немачкој, те да се одатле проширила даље по свету. Такође, иако Новалис то не помиње, Немци су народ који је од доба реформације подељен на католике и протестанте и та религијска подела оставила је на Немце дубље последице него било где у Европи. Са друге стране, ако је револуција, као коначна последица дугог процеса опадања започела у Француској, остаје да из њој суседне и револуцијом погођене Немачке крене покрет обнове.

<sup>1526</sup> Osinski, *Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert*, S. 29, 70.

<sup>1527</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, S. 44.

„Његова случајна форма је скоро уништена, старо папство лежи у гробу, Рим је по други пут постао рушевина. Не би ли протестантизам требао коначно нестати и направити места једној новој, дуготрајној цркви? Други делови света чекају европско помирење и васкрсење како би се прикључили и постали суграђани небеског царства. (...) Хришћанство мора поново постати живо и делотворно и поново образовати видљиву цркву без освртања на границе земаља, која све душе жедне надземаљског прима у свој круг и радо постаје посредница између старог и ново света.“<sup>1528</sup>

Без поновног успостављања таквог духовног јединства европски мир је немогућ, закључује Новалис. Наравно, немогуће је предвидети када ће се тако нешто догодити, али у то треба веровати до смрти. Тако Новалис заправо заступа мисао о поновном уједињењу католичанства и протестантизма.

Мисао о поновном успостављању јединства између протестаната и римо-католика од Новалиса преузимају и остали романтичари. Тако Шлегел, у предговору за треће издање Лесингових изабраних дела под насловом *О карактеру протестаната (Vom Charakter der Protestanten)*, 1804. године, слично Новалису, предвиђа уједињење католицизма и протестантизма у једну вишу целину. И код њега је протестантизам функционално подређен католичанству. Тако је католицизам позитивна, а протестантизам негативна, полемичка религија; католицизам је поетска религија, а протестантизам религија филозофије.<sup>1529</sup> Шлегел слично Новалису изједначава протестантизам и протест те отворено каже да су полемика и дух протестантизма једно исто, називајући протестантизам још и религијом борбе и рата. Наравно, истинска полемика је бескрајна и незадржива, а протестантски начин мишљења је из сфере религије ступио у грађански свет, па је од религијског настао грађански рат. Он је, дакле, са једне стране желео реформацију читавог политичког уређења, „а на другој страни религију је до те мере прочистио и разјаснило да се она коначно сасвим распринула и од чисте јасноће нестала.“<sup>1530</sup> У том смислу, Шлегелу је јасно да се полемички дух протестантизма мора на крају окренути и против самог протестантизма, а као лек, он сасвим отворено промовише повратак старом, изворном и позитивном. „Извесно, изворно је најбоље у свим стварима, а свим новијим може се рећи ако сматрају, не без разлога, да је старо потребно одбацити: идите натраг још даље и

<sup>1528</sup> Ibidem, S. 44-45.

<sup>1529</sup> Schlegel, „Vom Charakter der Protestanten“, S. 86-87.

<sup>1530</sup> Ibidem“, S. 89.

поставите на место статог још старије, најстарије и прво и сигурно ћете пронаћи оно право и истинито.<sup>1531</sup> Ово начело повратка изворном, посебно важи за религију. То значи повратак у оно време када ни католицизам ни протестантизам као такви нису постојали, у уобичајеном смислу речи, него обоје истовремено, односно поновно уједињење у вишу целину. Позивајући се на Лесингову идеју о новом јеванђељу и трећем добу света, односно на његову веру у палингенезу религије, Шлегел такође верује у оживљавање вере.<sup>1532</sup> Иако Шлегел овде говори о Лесингу, у овом предговору се осећа дух Новалисовог есеја *Хришћанство и Европа*. У крајњој линији, ако су се Шлегел и романтичари залагали за помирење између вере и знања, односно између религије и науке, откровења и интелекта, на чиме се онда уопште могла правдати одвојеност између хришћанских конфесија, која је као што смо видели, за Новалиса и сама последица подвајања између вере и знања? Тако ни двадесетак година након чланка о Лесингу Шлегел не одустаје од идеја о јединству хришћана. Он каже да су мир у држави и животу могући само ако се поново успостави јединство у цркви. Ово јединство је, наравно, могуће једино на католичкој основи, јер као што смо видели, католичка држава је ближа идеалу хришћанске државе.

„Уопште више није време да се увек само догматски супротстављамо и све схватамо у форми старог црквеног сукоба; јер, узето светскоисторијски, сасвим нам се приближио тренутак када ће се јединство поново морати успоставити, онога што се никада није смело поцепати. (...) Сада жањемо плодове црквеног разарања; али када се зло највише уздигне, тада помоћ није далеко.“<sup>1533</sup>

На другом месту Шлегел такође пише о поновном уједињењу између протестаната и католика у Немачкој, у знаку једног обновљеног католичанства. Тако он у својим забелешкама говори о „плану Провиђења“; „све је припремљено за поновно уједињење протестаната са катол.[ичком] црквом и поновно рођење и тријумфалну епоху ове последње. (...) То чудесно уједињење цркава, чије назнаке се приближавају и гомилају, може се засновати и почети једино у Немачкој,

---

<sup>1531</sup> Ibidem, S. 89.

<sup>1532</sup> Ibidem, S. 93.

<sup>1533</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 591.

одакле је подела и почела и тако ће бити“.<sup>1534</sup> Дакле, као и код Новалиса поново учојавамо посебну немачку судбину и немачко духовно позвање. Ако је из Немачке кренула реформација, из Немачке ће доћи и ново хришћанско јединство.

У том смислу важно је нагласити и Шлегелово супротстављање сваком покушају да се католичанство сведе на партију. Црква је за њега много више него једна од партија. Тако се он супротставља онима који праведну ствар цркве посматрају само површно и који религију толико одвајају од сваког конкретного, догматског садржаја да све што кажу може важити за било коју религију, па чак и ону Далај Ламе, али се истовремено бори и против духа француских ултраса. Како он каже, цркви су страни одушевљени фанатици и вехабити. Тако је у Француској, где национални карактер погодује ултраштву и она најбоља партија, а то ће рећи партија бранитеља религије, и сама већим делом испуњена тим духом, тако да је тамо старокатоличко хришћанство прети да постане скоро као окамењена религија закона новог католичког јудаизма.<sup>1535</sup> У том мисли Шлегел је експлицитан када каже: „никада не треба да *будемо* партија, или да од Бога и његове ствари *правимо* партију, јер би то било велико и грешно скрнављење, ако би се на тај начин и последње лековито средство Божје милости и избављења претворило у земаљски отров.“<sup>1536</sup> Дакле, религија никада не треба да буде једна од страна него изнад њих. Исто тако она никада не може бити ни у служби политике, него изнад ње. Тако Шлегел, као романтичар који се свуда клонио „апсолутног принципа“ каже да се у религији и цркви треба највише плашити „безусловног и апсолутног чувства“ (Sinn).

У вези са питањем спајања протестантизма и католичанства говори и Милер који такође сматра да је прави дух протестантизма могућ само у оквиру цркве. Тако он у *Предавањима о немачкој науци и литератури* каже да је без обзира на све нечисте и ирелигиозне представе које су везане за појам протестантизма, он је, у изворној форми, суштински елемент свих религија.<sup>1537</sup> Тај вечни скептицизам

---

<sup>1534</sup> Friedrich Schlegel, „Zur Geschichte und Politik 1817 I“, in: Ernst Behler (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 21, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1995, no. 9, S. 227.

<sup>1535</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 521-522.

<sup>1536</sup> Ibidem, S. 520.

<sup>1537</sup> Müller, *Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur*, S. 69.

само чини веру још дубљом. Другим речима, црква може постојати само док у себи садржи и уједињује и католички и протестантски, и центрифугални и центрипетални елемент у живом јединству и што је снажнија борба међу њима то ће из ње излазити и снажнија црква. „Она је бескрајно чврста само уколико се појављује бескрајно отворена, у бескрајном покрету и проширењу. (...) Појединци се морају повезивати и раздвајати, да би се дубље повезали и тако у свакој вези као у цркви и држави до у бескрај.“<sup>1538</sup> Дакле, католичка црква треба у себе да интегрише протестантски елемент, који би кроз њу наставио да живи, а тиме и њој покренуо живо надметање поларитета. Грех реформације се поново види у раздвајању онога што по својој природи треба да буде спојено, као догматизам и скептицизам или као тело и дух. Иницијатива ка спајању раздвојеног, наравно, долази из Немачке. Исти мишљење Милер заступа и касније.

„Право, да се иступи из те цркве, не може дакле значити слободу вере; много више се та слобода показује у живом, својственом укључивању у њу. – Дакле, суштина истинског и божанског протестантизма не састоји се у одржавању религије и иступању из заједнице цркве (што је противречност), него у слободи да се хришћанство својствено утисне у посебном материјалу наше својствене природе и са тим индивидуалним изразом укључи у бесконачни живот свих посебних форми хришћанства око нас, дакле са слободом да се потчинимо општости тих форми или форми свих форми, цркви.“<sup>1539</sup>

Другим речима, прави протестантизам је неодвојив од правог католичанства.<sup>1540</sup> Слобода вере и слобода савести не подразумева слободу да се изађе из цркве, него је слободу у цркви и у заједници. То је слобода која увек и свуда тражи против-слободу.

Спајање католичанства и протестантизма предвиђа и Герес. Као што мора доћи до поновног успостављања јединства, измирења знања и вере, свесног и несвесног, тако Герес захтева и помирење међу конфесијама. И код њега католички принципи у цркви одговара монархистичком принципу у држави, а протестантски

---

<sup>1538</sup> Ibidem, S. 69-70.

<sup>1539</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 429.

<sup>1540</sup> Ипак, када говоримо о спајању католичанства и протестантизма, романтичари не мисле, на формално, механичко спајање и уједињење. Напротив. Одбрана против тог претапања и посебно долази до изражаја код Милера, који чак каже да му је дража садашња одвојеност од преурањеног, лакомисленог механичког сједињења и стапања, које ће покварити и последње трагове почетне величине. Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 433.

демократском. У складу са романтичарским учењем о синтези поларитета, и он тражи њихово уједињење.<sup>1541</sup> Све се, дакле, пре или касније мора вратити оном јединству одакле је и потекло.

У захтевима за поновним сједињавањем хришћана најдаље одлази Бадера, који не укључује само протестанте и католике, него у виду има и православне.<sup>1542</sup> Као и остали и он има у виду католички принцип као позитиван, али критикује традицију папства, које за њега значи одвајање од працркве.<sup>1543</sup> При томе, када говори о уједињењу, Бадер (као ни Милер) нема у виду некакво механичко спајање, него говори о срастању<sup>1544</sup>, односно како Тадић пише „уједињењу у духу, а не само по слову“. Тако је као организациони принцип према коме би се то уједињење имало спровести, Бадер пред очима имао принцип православне цркве.<sup>1545</sup> Знајући да би тако нешто морало бити у колизији са принципом папске суперматрије, Бадер се, барем извесно време, доследно залагао за еманципацију католичанства од Рима.<sup>1546</sup>

Тако романтичарско католичанство никада није било искључиво. Ајхендорф, који је као и остали говорио о уједињењу хришћана, односно о међусобном прожимању и оживљавању конфесија, уочава „славно католичанство“ и код *протестаната*, на пример код свог пријатеља Арнима, за чије песништво каже да је суштински више католичко него песништво већине његових католичких савременика иако је Арним био и остао протестант.<sup>1547</sup> Такође, као и Новалис и Ајхендорф у времену пре реформације препознаје трагове „протестантизма“. У складу са овом „неискључивошћу“ Шлегел који је променио веру на

---

<sup>1541</sup> Joseph Görres, *Deutschland und die Revolution*, Drei Masken Verlag, Münche, 1921, S. 121.

<sup>1542</sup> Тадић, *Традиција, легитимитет и револуција*, стр. 111. Ово не треба да чуди, јер је Бадер одржавао блиске контакте са представницима руског духовног живота, а његово учење имало је снажан утицај у Русији, чак и у круговина непосредно око цара. Наиме, Бадер је био у блиском контакту са Сергејем Уваровим, који је био министар образовања за време цара Николаја. Stammem, „Franz von Baader“, S. 254.

<sup>1543</sup> Osinski, *Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert*, S. 75.

<sup>1544</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 155.

<sup>1545</sup> У једном есеју о мисији руске цркве Бадер аргументује да је на западу религија у опадању. Ту он католицизму приписује диктатуру, а протестантизму анархију. У складу с тим, он сматра да је мисија руске цркве да врати спиритуализам у религију. Ова Бадерова мисао наишла је на плодно тло међу славенофилима, који су је додатно заострили. Beume, *op. cit.*, S. 76.

<sup>1546</sup> Stammem, „Franz von Baader“, S. 254, 271.

<sup>1547</sup> Martin, „Romantischer 'Katholizismus' und katolische 'Romantik'“, S. 33.



Тридесетогодишњи рат гледа као на „нехришћански догађај“.<sup>1548</sup> Такође, када брани католичку цркву од разних напада који долазе из различитих листова у Немачкој, Шлегел не остаје само на одбрани него изражава наду да ће Света алијанса поставити темеље хришћанске политике у Европи, те допринети приближавању међу хришћанима.<sup>1549</sup> На сличним трагу је и Герес када у контексту Свете алијансе помиње три гране исте хришћанске породице.<sup>1550</sup> Са друге стране, жељу за поновним уједињавањем хришћана налазимо не само код романтичара који су католици, него и код протестаната. Тако о превладавању поделе међу хришћанима пишу Штефенс, Арним, Шлајермахер...<sup>1551</sup>

Овај захтев за уједињењем код романтичара не треба дакле тумачити у догматском кључу, као некакав покушај да католици и протестанти некако „изгледе“ своје разлике и „испреговарају“ некакво „средње решење“, него као захтев за поништавањем модерне и њених последица. Када би се религијска схватања романтике морала описати у једној реченици онда би се морало рећи да је она представљала ново оправдање старе вере. То оправдање било је заиста ново. Романтика је религиозност везала за осећај и смисао за бесконачно, да би одатле, доспела не само до одбране традиционалне, позитивне, црквене религиозности.

---

<sup>1548</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 580.

<sup>1549</sup> Friedrich Schlegel, *Während der Frankfurter Bundestages. 1815-1818*, in: Ernst Behler (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 7, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1966, S. 455.

<sup>1550</sup> Према: Weiß, „Joseph von Görres“, S. 152.

<sup>1551</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 154-155.

## 2.4. Филозофија историје

Као што смо видели у поглављу у романтичарској филозофији природе, романтика је стално инсистирала на животу и вечитом постајању. Такође, у оквиру поглавља о романтичарској антропологији видели смо да је романтика представљала покрет бранитеља традиције пред нападима просветитељства. У том смислу, романтика је била принуђена да у опозицији према просветитељству формира и сопствену филозофију повести. Тако је питање повести постало једно од најважнијих тачака спорења између просветитеља и романтичара. Наиме, као што је писао Касирер, појстоје две тачке које су од битног значаја за борбу између романтизма и просвећености, од којих је прва ново интересовање за историју, а друго ново схватање и оцена мита.<sup>1552</sup>

Када је у питању интересовање за повест, уобичајено је мишљење да је XVIII век био неисторијско столеће и да се просветитељство није превише занимало за историју. Овакво гледање на ствари, иако поједностављено и претерано, није у потпуности без основа. У волфовској као и кантовској традицији, историји је одричан карактер науке зато што није поседовала универзалност и нужност математике.<sup>1553</sup> Волф је, на пример, тврдио да је историја најнижа форма знања, те да јој недостаје демонстративност.<sup>1554</sup> „Уосталом, рационализам се никада није одликовао наклоношћу према ономе што је непроменљиво, што је једном створено, што се позива на своју старост. У природи је рационалистичког става да више очекује од будућности него што се узда у прошлост.“<sup>1555</sup>

---

<sup>1552</sup> Касирер, *Мит о држави*, стр. 189.

<sup>1553</sup> „Супротстављајући историјско сазнање (*cognitio ex datis*) рационалном, тј. филозофском сазнању (*cognitio ex principiis*), Кант јасно даје до знања какав статус сазнање повести, без обзира да ли је реч о повести филозофије или о повести уопште, може да задобије у оквиру трансценденталне филозофије. Повесна сазнања се начелно одређују као 'субјективна', другим речима као потенцијално привидна, с тим што се ипак не проглашавају нефилозофским. Одређење 'објективности' се таквим сазнањима може приписати једино ако се за њих докаже да су црпљена из општих извора ума.“ Проле, *Унутрашње иностранство*, стр. 97.

<sup>1554</sup> Frederick C. Beiser, *After Hegel, German Philosophy 1840-1900*, Princeton University Press, Princeton, Oxford, 2014, pp. 134-135. Ово је изузетно важно место будући да Волф који је владао филозофијом, теологијом, правом, физиком и хемијом, није имао никакво знање о историји. Када је замољен да свој уџбеник међународног права допуни историјским примерима, Волф је објаснио да то не може учинити пошто нема довољно знања из историје. Schoeps, „Philosophie und Religion der Aufklärung“, S. 113.

<sup>1555</sup> Бурић, *Историја политичке филозофије*, стр. 307.

Међутим, оптужбу да је доба просветитељства било неисторијско, па чак и антиисторијско столеће не одговара сасвим истини, а Касирер мисли да је иза ње стајала сама романтика у својој борби против филозофије просветитељства.<sup>1556</sup> Ту оптужбу успешно је оповргао Дилтај у свом чланку *Осамнаести век и историјски свет*.

„Просветитељство 18. столећа, које се назива неисторијским, створило је једно ново схватање повести и Волтер, Фридрих Велики, Хјум, Робертс, Гибон су га спровели у сјајним историјским уметничким делима. У тим делима виђење солидарности и напретка људског рода шири своје светло над свим народима и временима. Сада први пут универзална повест добија повезаност изведену из самих емпиријских посматрања. Та спона је била рационална у повезивању свих догађаја у оквиру узрока и последице и критички супериорна у свом одбацивању сваког прекорачења дате стварности посредством оностраних представа. Њени темељи били су у сасвим безпредрасудној употреби историјске критике, која се није зауставала ни пред највишим светилиштима прошлости и метода упоређивања, која је обухватала све стадијуме човечанства.“<sup>1557</sup>

Дакле, ако под неисторијским столећем подразумевамо да се просветитељство није интересовало за прошлост, да ништа није допринело развоју историјске науке, односно да се књиге о историји тада уопште нису писале, таква оцена неће одговарати стварности. Међутим, ако под тим подразумевамо „тенденцију тога доба разума и просветитељства да своје идеје доживљава као апсолутну норму суђења и да прошлост уважава само у оној мери у којој се она може схватити као припрема за доба *les philosophes*“<sup>1558</sup> онда је просветитељство заиста било неисторијско. У том смислу Клуцхон каже да је просветитељство без сумње створило значајна историјска дела, али да није мислило историјски.<sup>1559</sup> Према томе, много је прикладније рећи да су просветитељи и романтичари из различитих углова гледали на повест од које су имали и различита очекивања. Из просветитељске перспективе прошлост се сагледава као мртва и завршена, а традиција као оптерећење које притиска наше мишљење. У том смислу превише историје је увек опасно. Са друге стране, за романтичаре, прошлост није нешто мртво и завршено, нити збирка успомена. За њих познавање прошлости

<sup>1556</sup> Касирер, *Филозофија просветитељства*, стр. 247.

<sup>1557</sup> Wilhelm Dilthey, *Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt*, S. 209.

<sup>1558</sup> Коплстон, *op. cit.*, стр. 138.

<sup>1559</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 107.

представља проширење сопственог бића. Све прошло и даље живи, а прошле идеје и мисли и даље делују.<sup>1560</sup> Другим речима, дух хеленства или дух средњовековља су и даље живи, а грчки филозофи ће вечно бити наши савременици.

Од Бејла и Монтескјеа, до Волтера и Кондорсеа просветитељи су били заинтересовани за питања повести. Они су желели да проучавање историје заснују као науку, при чему су се служили достигнућима XVI и XVII столећа, пре свега из области филологије и критичког вредновања историјских извора и докумената. И овде се просветитељство надовезивало на интелектуално наслеђе ранијих векова. Иако међу Немцима није настала национална историографија великог стила која би се могла мерити са радовима европских аутора, интересовање за повест је и тамо постојало. Пуфендорф одлази у Пруску да пише историју за Фридриха Вилхелма. „И Лајбницево столеће већ је створило план да овај огромни материјал уједињеним снагама претвори у једну велику немачку историју, која би у свим својим деловима била подржана оригиналним доказима. Хиоб Лудолф је у ту сврху радио на оснивању историјског рајхсинститута у чему му је Лајбниц пружао помоћ и савете.“<sup>1561</sup> Ни након Лајбница у немачким земљама не јењава интересовање за повест. Волфов ученик Јохан Мартин Хладенијус (Johann Martin Chladenius) настоји да историју заснује као науку у складу са строгим стандардима његовог учитеља „До средине XVIII столећа дошло је у Немачкој до огромне експанзије историјских истраживања, која су постајала све ригорознија и егзактнија. На теолошким и правним факултетима отварају се катедре за историју. Историја је расла јер се показала као вредно средство за легитимизирање цркве и државе.“<sup>1562</sup> Тако се на Универзитету у Гетингену формира позната школа за историју са Шлецером као једним од најмаркантнијих представника. Шлецер и остали историчари из Гетингена доследно се држе Хладенијусових методолошких упута.

Филозофи XVIII столећа теже да питања у историји постављају на исти начин као и у природним наукама те да примене исту методу „ума“. Ова жеља да се

---

<sup>1560</sup> Mehlis, *op. cit.*, S. 36.

<sup>1561</sup> Dilthey, *Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt*, S. 221.

<sup>1562</sup> Beiser, *After Hegel, German Philosophy 1840-1900*, p. 136.

повест посматра из позиције природних наука посебно је изражена код Кондорсеа. И у природним наукама и у историјском сазнању захтева се чисто „иманентно“ заснивање; у оба случаја тежња иде за тим да се природа и историја оставе у свом сопственом кругу и утврде у свом сопственом средишту.<sup>1563</sup> Нема дакле места ни за натприродно, за чудо или за надисторијско, а просветитељство жели да историју ослободи од туторства теологије. Исто тако тражи се потпуна објективност писца који треба да се ослободи сопствених предрасуда, наклоности ненаклоности. По Волтеровом мишљењу покретач историје је разум, а не Провиђење. Осим теологије, Волтер жели историју ослободити и од гомилања беспотребних чињеница, од митологизације и култа хероја.<sup>1564</sup>

Научно проучавање историје подразумевало је откривање у њој истих онаких закона који важе у физици. Самим тим што је човекова природа у свим временима и на свим местима једнака самом себи то мора бити случај и са човековом повешћу. У фокусу просветитељског схватања узрочно-последичног односа у историји, стоји појединац. Дакле, и у проучавању повести просветитељство чврсто стоји на свом индивидуалистичком и рационалистичком темељу. Појединац је једини истински (емпиријски доказиви) узрок, а његови поступци посматрају се као намерни и плански, као делатности које се могу разумети и које су вођене сопственим интересима. Појединец, дакле, не поступа у складу са неким силама којих није свестан. Просветитељство не зна ништа о унутрашњој повезаности појединаца унутар друштва, оно не прихвата постојање народа или државе као историјске величине.<sup>1565</sup> Једини покретачи повести су дакле појединачни интереси и појединачни разум. Из области општеважећих природних наука, њиховог законима повезаног универзума, долази појам солидарности и прогреса људског рода.<sup>1566</sup> Другим речима сви људи стоје под истим природним и истим повесним законима у једном општем јединству.

Идеја о постојању закона у историји излази на видело већ у наслову Монтескјеовог животног дела *О духу закона*. Ту читамо суштину програма

---

<sup>1563</sup> Касирер, *Филозофија просветитељства*, стр. 250.

<sup>1564</sup> Ibidem, стр. 271-272.

<sup>1565</sup> Dilthey, *Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt*, S. 265-266.

<sup>1566</sup> Ibidem, S. 223.

Монтескјеове филозофије повести, а то је да се у историји ништа не дешава случајно, него у складу са сасвим одређеним законима („нужни односи који произлазе из природе ствари“) који су слични онима који владају у природи. Тако у *Предговору* Монтескје пише:

„Испитао сам најпре људе и помислио да, у тој бескрајној разноврсности закона и обичаја они нису вођени само својим хировима. Поставио сам начела и увидео да им се појединачни случајеви подвргавају готово сами од себе, јер су историје свих нација само њихове последице, а сваки појединачни закон је повезан с неким другим законом, или зависи од неког општијег закона. (...) Своја начела нисам извео из сопствених предубеђења већ из природе ствари.“<sup>1567</sup>

Дакле, исту каузалност и протеривање случаја какво смо уочили у филозофији природе проналазио и у просветитељској филозофији повести. Тако Монтескје каже:

„Случај не господари светом. Питајте Римљане који су забележили непрекидни низ успеха док су били вођени извесним планом и стални низ пораза кад су се окренули другоме. Постоје општи узроци, морални и физички, који делују у свакој монархији, уздижу је, одржавају или обарају. Сви догађаји се налазе под утицајем ових узрока. И уколико случај неке битке – што је посебан узрок – доведе државу до пропасти, неки општи узрок довео је до тога да је било неопходно да држава нестане после само једне битке. Укратко, главни преокрет повлачи за собом све појединачне догађаје.“<sup>1568</sup>

Дакле, као и у природним наукама, акција изазива реакцију, а појединачни случајеви се могу подвргнути под опште законе, који важе без обзира на место и време. Истини за вољу, управо у *Духу закона* Монтескје и сам одустаје од овако крутог схватања закона у историји, тиме што одређену важност приписује факторима као што су клима, тло или политичке институције.<sup>1569</sup>

Ако је Монтескје био колико толико флексибилан, Волтер није. За њега је рад историчара исти као и рад истраживача природе, јер и један и други у збрци и променљивости појава траже скривене законе.<sup>1570</sup> Повест служи дакле само као материјал, на коме се ти закони могу уочити. Историјски догађаји нам служе као

---

<sup>1567</sup> Шарл де Монтескје, *О духу закона*, Завод за уџбенике, Београд, 2011, стр. 6.

<sup>1568</sup> Монтескје, *Разматрања о узроцима величине Римљана и њихове пропасти*, стр. 128.

<sup>1569</sup> Берлин, *Корени романтизма*, стр. 45-47.

<sup>1570</sup> Касирер, *Филозофија просветитељства*, стр. 275.

пример на коме се општи закони могу уочити те нам заправо знање историје може служити као упутство за садашњост и будућност. Тиме историја стварно постаје учитељица живота. Она је, како је сматрао Болинбрук (Bolingbroke), филозофија која подучава служећи се примерима.<sup>1571</sup> Другим речима, просветитељско изучавање историје тежи за тим да читаоца учини мудријим дајући му корисне информације о мотивима који су покретали друге људе. Историја чини садашњост схватљивом. Тако Монтескје у *Разматрањима о узроцима величине Римљана и њихове пропасти* пише да нам савремена историја пружа пример онога што се некада десило у Риму, односно како су људи одувек имали једнаке страсти, да су само поводи који су изазивали велике промене били различити, док су узроци увек били исти.<sup>1572</sup> Као и у природним наукама исти узроци ће увек производити исте последице.

Међутим, без обзира на сву критичност, научност и жељу да проучавање историје служи само истини, просветитељско проучавање повести заправо је стајало у функцији сопствене вере у напредак и визије будућности. Ово се може приметити код Монтескјеа који од историјског сазнања очекује стварање новог поретка.

„То је оно што га води ка филозофији историје: да од ње, да од сазнања општих принципа и покретачких снага историје жељно ишчекује могућност њеног сигурног будућег обликовања. Човек не подлеже једноставно нужности природе, него своју судбину може и треба слободно да обликује; он треба да себи приведе будућност која му је намењена и примерена. Међутим, сама жеља остаје немоћна ако је не води сигуран увид и ако њиме није прожета.“<sup>1573</sup>

Упознавањем закона повести може се предвидети ток догађаја у будућности, могу се поправљати садашње установе, а то је оно што просветитеље највише интересује. Повест дакле само даје податке на основу којих се даље изводе општа тврђења. Касирер добро уочава да за Волтера историја није сврха, него средство; инструмент самоваспитавања и самопоучавања људског друштва.<sup>1574</sup> Ако знамо узроке разних несрећа у прошлости моћи ћемо да их избегнемо у будућности, а наше данашње одлуке доносићемо имајући пред собом пример како су у сличним

---

<sup>1571</sup> Берлин, *Корени романтизма*, стр. 44.

<sup>1572</sup> Монтескје, *Разматрања о узроцима величине Римљана и њихове пропасти*, стр. 7.

<sup>1573</sup> Касирер, *Филозофија просветитељства*, стр. 268-269.

<sup>1574</sup> *Ibidem*, стр. 276.

ситуацијама поступали велики људи прошлих векова. Тако захваљујући познавању историје, човечанство стоји пред бољом будућношћу. Оваква прагматично-моралистичка схватања посебно долазе до изражаја код Волтера. Као што пише Берлин, Волтер задатак модерних историчара виде у томе да описују и славне тренутке високе културе и супротстављају их околној тами и варварским вековима вере, фанатизма, глупих и окрутних дела. Нема дакле смисла губити се у детаљима везаним за хронологију ратова или владара. Уместо тога потребно је причати причу о достигнућима људског духа, о обичајима, законима, манирима, трговини, развоју укуса. Потребно је изучавати историју како бисмо дошли до поучних истина, а то је могуће једино истраживањем врхунаца достигнућа људског духа.<sup>1575</sup> У повести дакле треба приповедати о врлинама и манама неке нације, онеме што ју је јачало и онеме што су је слабило, о настанку уметности, књижевности, науке... Тако повест почиње да у себе укључује културу, односно културни напредак. Волтеров погледе на културну историју делио је и Фридрих Велики.<sup>1576</sup> Тако код просветитеља и историја треба да се уклопи у општу утилитаристичку схему природних наука. Ако историја не пружа људима никакву корист онда је њена прича беспотребна.

Ако је, дакле, задатак историје да открива опште законе и слика напредак људског духа најпросвећенијих векова, филозофи просветитељства оцењују сопствено доба као врхунац напретка и цивилизације. Када историја показује напредак ума и његово постајање-прозирним-самом-себи<sup>1577</sup> јасно је да се данас налазимо на врхунцу развоја, а да ће будућност бити још сјајнија. Сва претходна повесна раздобља била су само припрема, само увертира за епоху разума. У складу са својим оптимизмом, Волтер о XVIII столећу говори као о зори ума<sup>1578</sup>, Шилер о „хуманистичком столећу“, Даламбер о добу филозофије, док је за Канта, иако још увек није реч о добу просвећености, сасвим сигурно реч о добу просветитељства.<sup>1579</sup> Дакле, ако још није просвећено, човечанство се налази у освиту нове зоре, оно непоколебљиво напредује путем просветљења. Шилер пише

---

<sup>1575</sup> Берлин, *Против струје*, стр. 96-97.

<sup>1576</sup> Dilthey, *Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt*, S. 228-229.

<sup>1577</sup> Касирер, *Филозофија просветитељства*, стр. 276.

<sup>1578</sup> Voltaire, *Filozof neznačica*, str. 201.

<sup>1579</sup> Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, S. 6.



да ако садашње доба упоредимо са оним наших предака, налазимо разлог да будемо захвални што живимо у данашње време.<sup>1580</sup> Код Канта појам напретка представља један од средишњих појмова његове филозофије, који се јавља у готово свим његовим списима.<sup>1581</sup> Наиме за њега је напредак у повести чињеница.<sup>1582</sup> Он је дело механизма природе. Такође, Кант види јасне наговештаје да сметње изласку из самоскривљене незрелости поступно постају све мање. Поред научног и културног, он претпоставља и морални напредак.<sup>1583</sup> „Смео бих, дакле претпоставити: да се људски род, будући да се у погледу културе, као своје природне сврхе, стално налази у напредовању, такође и у погледу моралне сврхе свог опстанка појми тако као да напредује према бољем, а да је, додуше, то напредовање до сада било *прекидано*, али никада *раскинуто*.“<sup>1584</sup> Или још јасније:

„Поврх свега, неки докази се могу извести о томе да је људски род у наше време, у поређењу са свим претходним временима, у целини стварно постигао знатно морално побољшање (краткотрајни застоји не могу доказати ништа супротно); и да вика о незадрживом кварењу људског рода, која се наставља, долази отуд што се, када се стоји на вишем ступњу моралности, гледа даље од себе, па ће и суд о томе шта човек јесте, у поређењу са оним што би требао бити, утолико бити све строжији, па према томе и наше самопрекореваче, ако смо у целини више ступњева моралности нама познатог, насталог светског тока већ прошли.“<sup>1585</sup>

Кондорсеа вера у напредак не напушта ни у време његовог тамновања где пише своју књигу о прогресу у историји. По његовом мишљењу људско друштво се стално креће напред, захваљујући нагону за свестраним усавршавањем, а тај нагон је својствен како човеку појединцу, тако и људском роду у целини.<sup>1586</sup> Тако су и могућности људског усавршавања бескрајне. Стога напредак може бити само бржи или спорији, али се никада не може преокренути. Према томе, људска повест за Кондорсеа представља постепен напредак од таме ка светлости и од

---

<sup>1580</sup> Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 91.

<sup>1581</sup> Проле, *Унутрашње иностранство*, стр. 94.

<sup>1582</sup> Kant, *Krakauer Fragment zum „Streit der Fakultäten“*, S. 169.

<sup>1583</sup> Ипак на овом месту треба бити пажљив. Нису сви просветитељи баштинили исту веру у напредак. Енглеско просветитељство није веровало у прогрес на начин на који су то чинили Тирго и Кондорсе. За њих је прогрес могућ, али не и нужан. Шкотски просветитељи су нешто отворенији према идеји прогреса, али ни за њих није реч о прогресу ума, него о напретку кроз игру самих интереса, мање кроз процес учења, а више кроз процес стицања, односно слободна игра снага на тржишту ствара напредак и благостање. Kluxen, *op. cit.*, S. 56-57.

<sup>1584</sup> Kant, *Über den Gemeinspruch*, S. 99.

<sup>1585</sup> Ibidem, S. 100.

<sup>1586</sup> Бурић, *op. cit.*, стр. 311. Condorcet, *op. cit.*, p. 2.

варварства ка цивилизацији, при чему се у будућности очекује још већи напредак. Дакле, верујући да се људско друштво, упркос повременим успонима и падовима, ипак стално креће напред просветитељство све претходне фазе историје посматра са сопствене разине сматрајући да је остварило највишу тачку развоја. Са те тачке оно проматра све друге епохе, али извлачи и сопствену веру у будућност. Филозофија XVIII века у повести сасвим јасно види скривени план природе, а циљ историје састоји се у остварењу слободе, мира, хуманости, толеранције и религијског просветљења. Другим речима, из ума се изводи повесно-политичка нужност. Просветитељство се за прошлост интересовало да би могло да предвиђа и мења будућност, односно како би могло да оправда своје нацрте сутрашњице. Оно што је изгледало као трошни и безоблични остаци прошлости требало је бити уклоњено, при чему се обећава хармонична будућност саграђена на принципима ума.<sup>1587</sup> Тако је на пример волфовска филозофија са једне стране представљала инструмент разумевања света, али са друге стране и инструмент за његово преобликовање. У том смислу филозофи XVIII века створили су мање или више разрађене визије будућности. Ово је јасно видљиво већ код Бејла. „Бејл је постао духовни вођ просветитељства – антиципирао је његову 'идеју опште историје усмерене на остварење светског грађанског поретка' и отеловио је у првом класичном примеру и обрасцу.“<sup>1588</sup> Кондорсе не само да је у стању да прошлост подели у фазе или епохе, него и да предсказује будућност, чак је и прилично детаљно описује.

Реч је дакле о надменом и арогантном односу према прошлости и традицији. Све што потиче из прошлости и што је засновано на повести, обичајност, религијска пракса, државне и друштвене институције, па чак и уметност прошлости – готско је синоним за варварско – требало је да нестане.<sup>1589</sup> Са оваквим програмом просветитељства средњи век пролази нарочито лоше. Људи просветитељства нису били способни за симпатетичко разумевање средњовековне културе и погледа на свет.<sup>1590</sup> О средњем веку се пише као о добу варварства, таме, незнања и

---

<sup>1587</sup> Jean-Jacques Langendorf, *Pamphletisten und Theoretiker der Gegenrevolution (1789-1799)*, Matthes und Seitz, München, 1989, S. 18.

<sup>1588</sup> Касирер, *Филозофија просветитељства*, стр. 261.

<sup>1589</sup> Langendorf, *Pamphletisten und Theoretiker der Gegenrevolution (1789-1799)*, S. 18.

<sup>1590</sup> Коплстон, *op. cit.*, стр. 139.

празноверја, а тиме је он и доба ропства – несхватљиве залуђености људског духа како је говорио Кант. Истовремено о папи се говори као о највећем деспоту, а о крсташким походима у најбољем случају као о сањалачком авантуризму. Ништа боље о овом раздобљу није мислио ни Гибон. За Фридриха II реч је о дванаест векова заглупљивања да би након тога Италијани, а затим Французи доспели до стадијума цивилизованог друштва.<sup>1591</sup> Чак је и Хердер, који је још био најмање нерасположен према средњовековљу, у својим *Идејама за филозофију повести човечанства* до извесне мере кокетирао са просветитељским схватањем средњег века. Тако на пример када говори о делатности људског разума на унапређењу хуманости вели: „Нека се буне попови, мекушци, занесењаци и тирани колико хоће! Они више никад неће вратити моћ средњег века!“<sup>1592</sup> Поред тога о средњем веку говори и као о сусрету и спајању немачког варварства и „варварства римског папства“, затим о „немачко-римском хаосу, устројству пуном противречности и несрећних спорова“ или када каже да се у Европи развило само оно што је могло да настане под притиском црквене хијерархије и феудалног система, те да је готском здању недостајала светлост<sup>1593</sup>, Хердер поново упућује на слику средњовековне тмине. У целини гледано, просветитељство је за витештво или религијско јединство у оквиру католичке цркве имало још мање разумевања него што га је имао Хердер. Са становишта најмаркантнијих представника просветитељства, једно тако „мрачно доба“ није вредано да се изучава и да се о њему било шта каже. Тако на пример Волтер саветује да млади људи започну са студијама историје од доба које постаје занимљиво, то јест од краја XV века.<sup>1594</sup> Речју, скоро све пре тога слободно се може препустити заборава. Са друге стране, витешки романи који су били популарни у немачким земљама крајем XVIII века нису имали за циљ да мењају или да поправљају већ створену слику о средњем веку. Они су се задовољавали тиме да описују авантуре храбрих витезова и нису улазили у питања суштине витештва, феудалног система или улоге религије у средњем веку. Овакав став просветитеља о средњем веку није без унутрашње везе са њиховим високим вредновањем сопственог доба, јер што се средњи век и прошлост представе мрачније, то ће садашњица изгледати светлија.

<sup>1591</sup> Sagave, „Friedrich der Große und die französische Aufklärung“, S. 132.

<sup>1592</sup> Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, S. 213.

<sup>1593</sup> Ibidem, S. 262, 263, 272-273.

<sup>1594</sup> Коплстон, *op. cit.*, стр. 140.

Руку на срце, ни читава немачка прошлост не пролази много боље. Гибон је хвалио високу културу Рима, а Волтер је врхунске домете духа тражио у Александровом добу укључујући ту и класично доба Атине, Августовом добу, Риму у његовим најсјајнијим временима царства и републике, ренесансној Фиренци или добу Луја XIV у Француској, чак у Кини или Индији. Није било готово никог ко би хвалио немачку повест. Изгледало је да у таквој конкуренцији Немачка нема шта да понуди. Она остаје безнадежно варварска земља унесрећена верским ратовима и фанатизмом. Ако већ сами нису оставили ништа вредно у историји Немцима остаје само вера да ће нешто велико направити у будућности. Међутим, то неће ићи без значајних промена код самих Немаца. Наиме, пре него што се докажу у будућности Немци морају усвојити норме универзалне цивилизације. „И нама ће сванути лепа дани, исто као и другима“, рекао је Фридрих II својим немачким поданицима.<sup>1595</sup> Тако он пише да су Немци касно дошли, али да је важно почети корачати напред. Да би је надмашила, Немачка претходно мора прихватити велику француску културу.<sup>1596</sup>

У истом том XVIII веку полако се рађа отпор просветитељској филозофији повести и то најпре у Немачкој. Фридрих Мајнеке сматра да је Јустус Мезер био први који је разбио рационалистички менталитет просветитељске историјографије.<sup>1597</sup> Већ код њега доводе се у питање и идеја прогреса и прагматичко-моралистичко схватање повести. За Мезера прошлост није нешто што је прошло и што је завршено, нешто што остаје иза и што живи само у сећању, него је интегрални део садашњости. У својој *Историји Оснабрика (Osnabrückische Geschichte)*, која је требало да представља „природну историју“ државе, Мезер у многим тачкама оспорава Монтескјеово учење. Насупрот Монтескјевом рационалистичком веровању да су политичке установе и закони резултат промишљености и далековидости намерних одлука принчева и министара, Мезер ствара нову концепцију. Он у први план ставља повезаност између историјског настајања политичких институција и свих осталих облика живота.<sup>1598</sup> Реч је дакле о „природној историји“ зато што настоји да порекло

<sup>1595</sup> Sagave, „Friedrich der Große und die französische Aufklärung“, S. 132.

<sup>1596</sup> Dilthey, *Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt*, S. 240.

<sup>1597</sup> Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, S. 325-326.

<sup>1598</sup> Dilthey, *Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt*, S. 250.

државе и њеног уређења објасни полазећи од природних узрока, одбацујући при томе опште концепције и „историјске законе“. Другим речима, институције су израз климе, језика, традиције, историје и религије једног народа. Између институција и ових фактора постоји органска веза. Дакле, више није реч о просветитељском аналитичком методу који полази од делова, него о погледу који је фокусиран на целину. Све што припада једном народу – обичаји, језик, религија, морал или облик владавине, све до најмистичнијих представа и обичаја – резултат је природне стваралачке снаге која делује унутар тог народа.<sup>1599</sup> Иако се спољни облици могу мењати током историје, стваралачке снаге које делују у оквиру једног народа су увек исте. Мезер од писаца тражи да проникну у дух обичаја и навика једног доба и да у складу са потребама времена посматрају односе који су у њему владали.<sup>1600</sup> На овај начин он раскида са идејом линеарног напретка. Мезер настоји да барата чињеницама, а не да историји учитава некакву метафизичку сврху. За њега је све увек истовремено и исто и различито. С обзиром на своју оријентисаност на целину и међузависност обичаја, језика, климе, историје и политичких институција он сматра да се оне не могу преносити са једног места на друго. Здравље једног народа као целине везано је за могућности природног развоја његових оригиналних склоности.<sup>1601</sup> У том смислу Мезер је представник идеје индивидуалности у историји. Он високо цени сваку посебну појаву која је настала током повести, ужива у тој различитости и не жели ништа да мења или да гуши. Све што се развило морало се развити баш такво какво јесте. Лепота грчке скулптуре налази се у њеној јединствености, а не у једнообразности.<sup>1602</sup> Ако се Волтер смејао Немцима зато што је неко ко је у једном селу могао изгубити спор, исти спор могао добити у другом селу само пар километара даље, Мезер у томе не само да није видео ништа смешно или жалосно, него израз органског историјског развоја.<sup>1603</sup> Заиста, оно што је добро у једној провинцији може бити штетно у другој. Било какав покушај уједначавања и

---

<sup>1599</sup> Dilthey, *Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt*, S. 250.

<sup>1600</sup> Justus Möser, „Das Recht der Menschheit: Leibeigenthum“ in: K. Brandi (Hg.), *Gesellschaft und Staat*, Drei Masken Verlag, München, 1921, S. 260.

<sup>1601</sup> Dilthey, *Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt*, S. 250-251.

<sup>1602</sup> Justus Möser, „Der jetzig Hang zu allgemeinen Gesetzen und Verordnung ist der gemeinen Freiheit gefährlich“ in: K. Brandi (Hg.), *Gesellschaft und Staat*, Drei Masken Verlag, München, 1921, S. 159-160.

<sup>1603</sup> *Ibidem*, S. 159.

поништавања такве, можда неудобне, различитости, био би према Мезеру супротстављање плану природе и према томе пут у деспотизам.

Полазећи од овог становишта Мезер у *Историји Оснабрика* у средиште повести ставља обичаног земљопоседника.<sup>1604</sup> „Промена у његовим правима, његовим обичајима и погледима под променљивим условима његове егзистенције, утицај владавине и великих политичких и ратних подухвата на овај развој fine, невидљиве везе која се протеже од обичне свакодневице привредног живота до највећих достигнућа културе: све то треба представити.“<sup>1605</sup> Појам прогреса који је био везан за схватање историје XVIII столећа код Мезера бива замењен идејом развоја (*Entwicklung*) за коју Дилтај тврди да ју је још Лајбниц конципирао, а сада Мезер плодно употребио.<sup>1606</sup> Повест, дакле, није прича о прогресу, него прича о животу нације. Дилтај наставља да нико ни пре ни после Мезера није људскије, живље и топлије представио повезаност између природних форми живота једног времена и среће унутрашњег задовољства појединаца који су подвргнути тим формама. Тиме је превладана она историјска метода просветитељства у складу са којом су сва ранија столећа мерена аршинима XVIII столећа. Свако време носило је за Мезера своју меру у себи. Оно што је просветитељима са позиције универзалног разума могло изгледати као „примитивизам“ и „варварство“ за Мезера је сасвим разумљиво уколико се посматра у контексту свог времена. Унутрашњи циљ, који је увек срећа, задовољство и друштвена хармонија је једина мера која се пре свега мора употребити на једној епохи.<sup>1607</sup> Тако се код Мезера наилази на одбијање просветитељске вере у напредак, као опасне обмане. Против прогреса се истиче потреба за прихватањем датих ограничења и усвајањем уређења и начина понашања који већ генерацијама, чак вековима постоје.<sup>1608</sup> У одбрани традиције Мезер настоји да покаже да она у себи садржи један дубљи смисао, те да преци нису били будале.<sup>1609</sup> Како сам каже, када год наиђе на неки стари обичај или навику која се не уклапа са данашњим схватањима, Мезер

---

<sup>1604</sup> Теба посебно нагласисти да Мезер не пише историју света, Европе, па чак ни историју Немачке, него се ограничава на историју свог малог града.

<sup>1605</sup> Dilthey, *Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt*, S. 256.

<sup>1606</sup> Ibidem, S. 257.

<sup>1607</sup> Ibidem, S. 257.

<sup>1608</sup> Јан Шапиро, *Морални темељи политике*, Филип Вишњић, Београд, 2008, стр. 145.

<sup>1609</sup> Möser, „Das Recht der Menschheit: Leibeigentum“, S. 260.

истражује проблем, сагледава га његовом историјском контексту све док не нађе разумно објашњење, да би се затим вратио онима незналицама које нападају старе обичаје. Преци су дакле кренули у једном правцу и потомци треба да наставе тим путем. Наравно, ми не можемо тврдити да су наше навике или обичаји истинити у смислу стварне истине, међутим они се морају прихватити као „формалне истине“, јер наша срећа зависи од њих.<sup>1610</sup> Другим речима, ако су обичаји, култура и традиција оно што нас одређује, онда би свако одвајање од традиције нужно произвело више штете него користи.

Разилажење са просветитељском идејом континуираног, линеарног напретка налазимо и код Винкелмана. Међутим, Винкелман није у првом реду историчар и до својих закључака не долази пишући историју свог града као Мезер, него залазећи у свет грчке уметности. Наиме, он је грчку културу и уметност претпостављао свему што је његов век могао да му понуди. Врхунац уметности се тако смешта у далеку прошлост, уместо у садашњост. Грчку уметност Винкелман тумачи у органској вези са условима у којима је створена.<sup>1611</sup> „Тако је описао дело грчке визуелне уметности као биљку која је настала, узрастала и прецветала под једним другим небом, где су тела другачије формирана, где је снага уобразиље другачије природе: непоновљиво највише остварење уметничког идеала. Овај поглед, као и целокупна Винкелманова појава, био је стран у свом времену.“<sup>1612</sup> Дакле, уместо општих закона развоја, Винкелман нам нуди повест нечег јединственог и непоновљивог. На Винкелмана ће се касније надовезати Хердер у свом тумачењу народних песама, као и Шлајермахер са својим схватањем религије. Од романтичара Винкелману се посебно дивио Шлегел, који је желео да напише историју грчке поезије, односно да за грчку поезију учини оно што је Винкелман урадио за грчку скулптуру.<sup>1613</sup> Тако је Шлегел дошао до закључка да је грчко песништво повезано са земљом, политичким, социјалним и културним односима.

---

<sup>1610</sup> Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 300.

<sup>1611</sup> Dilthey, *Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt*, S. 260.

<sup>1612</sup> Ibidem, S. 261.

<sup>1613</sup> Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 246.

У истом веку јавља се и Хердер, следећи велики предромантичарски представник противпросветитељске историје. Својом књигом *Још једна филозофија повести за образовање човечанства* Хердер прави прекретницу, те се ова књига сматра делом којим је зачет историзам.<sup>1614</sup> Ово дело се може сматрати првим систематизованим изразом његове филозофије иако је Хердер касније ублажио и променио своје ставове. Реч је о оштрој критици просветитељства, али и о књизи која ће значајно инспирисати романтичаре<sup>1615</sup> пре свега због рехабилитације средњег века, али и инсистирања на очувању националног карактера и посебности. Као што смо већ истакли, Хердер не верује у увек исту људску природу. Заправо, где је просветитељство тражило идентитет у историји Хердер сада тражи разлике и инсистира на аутентичности. За њега је повест позорница промене. Тамо где је просветитељство тежило апстракцији и занемаривало индивидуалност у корист општих закључака Хердер у први план ставља конкретне индивидуалности. У том смислу он остаје на трагу онога што је научио од Хамана који је презирао све генерализације и системе и тражио упознавање оног конкретног и непоновљивог. Тако и Хердер инсистира на индивидуалности сваке културе и сваког народа. Он не скрива своју одбојност према начину просветитељског писања историје. Тако се на више места прилично иронично осврће на Монтескјеа, Волтера, Хјума и уопште просветитељско писање историје.<sup>1616</sup> Поред тога, ако је просветитељство хтело да повест ослободи од теологије и религије, Хердер их сада, под Хамановим утицајем, враћа.<sup>1617</sup> За Хамана је повест Божје откровење, односно дело Провиђења. Хердер остаје на истом трагу када у *Још једној филозофији повести* говори о заједничком пореклу људског рода мислећи на Адама, односно када већ од прве стране пише о вољи Провиђења (*Vorsehung*) у повести.<sup>1618</sup> Ни касније, у *Идејама за филозофију*

---

<sup>1614</sup> Како пише Мајнеке, „Срж историзма састоји се у замени генерализујућег посматрања повесно-људских снага, индивидуалистичким посматрањем.“ Према Мајнекеу историзам је побуна против идеје да је човек у свим раздобљима био у основи исти. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, S. 2, 432.

<sup>1615</sup> У списку Новалисове библиотеке који нам преноси Хајлборн поред осталих Хердерових књига стоји и *Још једна историја*. Ernst Heilborn, *Novalis, der Romantiker*, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin, 1901, S. 222-223.

<sup>1616</sup> Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, S. 34, 37, 49, 55.

<sup>1617</sup> За Хамана је историја представљала тумачење Божије речи, односно његовог самоизражавања. Она, као и Свето писмо, има свој унутрашњи, мистички или „истински“ смисао, који нам открива Бог, а не стрпљива и неуморна делатност разума. Коплстон, *op. cit.*, стр. 116.



повести, Хердер не одустаје од Провиђења у повести. Тако експлицитно тврди: „Ако Бога има у природи, онда га има и у повести (...)“.<sup>1619</sup> У оној мери у којој је последњу реч у човековим стварима, у историји, препуштао Провиђењу, Хердер је био претеча романтичара.<sup>1620</sup>

Уз инсистирање на аутентичности код Хердера пратимо и страх од распада и губитка оригиналности, а с тим у вези и алтернативно схватање шта је напредак, а шта декаденција. Хердер показује да пут „напретка“ није једносмерна улица како су наивно веровали просветитељи, него да напредак на једној страни са собом носи и назадак у нечем другом. Тако већ у *Дневнику са путовања* Хердер изражава скепсу према превише култивисаним просветитељима. „Исти материјал који нам даје снагу и који од наше хрскавице прави кости, такође претвара на крају у кости и хрскавицу која је увек требала остати хрскавица: и исто усавршавање које је нашу руљу учинило цивилизованом, чини је такође на крају старом, слабом и безвредном. Ко се може супротставити природи ствари?“<sup>1621</sup> Превише цивилизације квари људе. Знакове ове декаденције Хердер препознаје код Француза. На истом трагу он остаје и у *Још једној филозофији* где се супротставља арогантним просветитељским историчарима који су своје доба прогласили врхунцем повести не обраћајући пажњу на слабост, изнуреност и безверје свог времена. Са друге стране, стара времена су била мање образована и мање просветљена, али су била робуснија и пунија живота.

„Мрачна страна овог доба појављује се у свим књигама: сваки класични хуманиста (Schöndenker), који полицијско управљање (Polizierung) нашег столећа држи за non plus ultra човечанства, има прилику да читава столећа снизи на варварство, жалосно државно право, сујеверје и глупост, недостатак морала и безукус – у школама, на властелинствима, у храмовима, у манастирима, у градским кућама, у занатлијским еснафима, у колибама и кућама – и да кличе пун хвале о светлу нашег столећа, то јест, о његовој немарности и разуданости, о његовој топлини у идејама и хладноћи у деловању, о његовој привидној снази и слободи и о његовој стварној смртној слабости и изнурености под безверјем, деспотизмом, луксузом. Тога су пуне књиге наших Волтера, Хјумова, Робертсона, Изелина, и настаје једна лепа слика како се просвећеност и побољшање

---

<sup>1618</sup> Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, S. 5.

<sup>1619</sup> Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, S. 205.

<sup>1620</sup> Види: Смиља Тартаља, *Скривени круг – обнова циклизма у филозофији историје*, Председништво Конференције ССОЈ, Београд, 1976. стр. 39.

<sup>1621</sup> Herder, *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, S. 90.

света изводи из тмурних времена до деизма и деспотизма душе, тј. до филозофије и спокоја – да се срце смеје свакоме ко стварно воли своје доба.<sup>1622</sup>

Са друге стране, дивљак је додуше ограничен, али здрав и ваљан човек на Земљи. Он су свом кругу размишља и изражава се истинитије и одређеније него „политичка и учена машина“.<sup>1623</sup> Тиме Хердер доводи у питање идеју линеарног напретка историје. Штавише, Хердер оптужује просветитељске историчаре да су фалсификовали повест, те да у њихове конструкције ионако нико не верује. У том смислу, просветитељска историја заправо представља самоидеализацију. Заправо, Хердер никада није престао да се подсмева просветитељском схватању напретка и самоуздизању.

„Ко је до сада предузео да развија *напредовање векова*, најчешће је на том путу имао омиљену идеју: *напредовање ка већој врлини и срећи појединачног* човека. У ту сврху су се онда чињенице *преувеличавале* или *измишљале*: противчињенице (Gegenfakta) *умањивале* или *прећуткивале*; читаве стране *покривале*; речи узимале за речи,<sup>1624</sup> *просвећење* за *срећу*, бројније и префињеније *идеје* за *врлину* – и тако су направљени романи *'о опитенапредујућем побољшању света'* – у којој нико није веровао, најмање стварни ученици повести и људског *срца*.“<sup>1625</sup>

Оно што за просветитеље представља напредак, за Хердера може изгледати као назадовање и пропадање. Међутим, треба приметити да иако пориче оптимистичну просветитељску представу о незаустављивом напретаку Хердер не упада у скептицизам (штавише већ у следећем пасусу критикује скептицизам у повести) нити оспорава развој и развитак друштва. Наравно, културе су се мењале и надовезивале једна на другу. Без Египта Грчка би била немогућа, без Грчке Рим... Тако, на пример, у *Идејама за филозофију повести* каже: „Целокупни човеков животни пут је мењање, сва његова животна доба приповедају о овоме и тако је цели род у непрекидној метаморфози. (...) Тако, људска повест, на крају, постаје позорница промена коју сагледава само онај ко прожима све ове творевине и у свима њима сам се радује и осећа их.“<sup>1626</sup> Дакле, човекова повест је повест промена, међутим у тим променама не треба тражити напредовање од

<sup>1622</sup> Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, S. 49.

<sup>1623</sup> Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, S. 112.

<sup>1624</sup> Ово је свакако грешка, те уместо „речи“ требало би да стоји „дела“, „ствари“ или „чињенице“, као што је предложено и у фусноти примерка који поседујемо.

<sup>1625</sup> Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, S. 37.

<sup>1626</sup> Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, S. 72.

горег ка бољем. Уосталом, промене сагледава само онај ко им се радује, ко има слуха и разумевања за сваку појединачну фазу. Историјске феномене дакле не треба посматрати у оквиру каузалне везе циљ – средство, него као изразе сталног развоја. Ако је тако, онда нема разлога зашто би се XVIII столеће сматрало „бољим“ од на пример XII века или зашто би детињство било „лошије“ од старости. У том смислу, Хердер просветитељима замера да су историји пришли са предубеђењима, односно да су желели да помоћу ње докажу сопствене концепције о напретку, кретању од празноверја и ропства, ка науци и слободи. Они су ликовали над мрачним моментима старих времена или су их чак и преувеличавали, заборављајући да су та времена имала и своје добре стране. Истовремено некритички хвалећи сопствено доба пропуштали су да уоче његове тешке мане. Говорили су о напретку науке и расту трговине, али су заборавили да спомену растући деспотизам, полицијско управљање, отуђивање и безверје.

Хердер прилази повести на сасвим другачији начин. Свака епоха као и сваки народ има сопствено средиште своје среће у себи самом. Према томе, ако процењујемо институције неког друштва или неког доба то можемо чинити само у складу са тим средиштем, односно у складу са идеалима и нормама те културе и тога доба. Ако желимо да разумемо неко време, морамо се уживети у њега. Тако је Хердер био први писац који је употребио појам дух времена (*Zeitgeist*).

„У ловоровом венцу или у погледу на бесловесно стадо, на брод с робом и заплењеним војничким знамењем не лежи ништа – али лежи у души којој је то било *потребно*, која је томе *тежила*, па то и *постигла* и није ни хтела ништа друго до да то постигне – свака нација има своје *средиште* среће у себи, као и свака кугла своје тежиште.“<sup>1627</sup>

То значи да се свака култура и њене тековине могу вредновати искључиво у складу са сопственим критеријумима. Младић није срећнији од невиног, задовољног детета, нити је мирни старац несрећнији од енергичног човека.<sup>1628</sup>

Берлин, у складу с тим, тврди да код Хердера пада читава идеја савреног живота, односно постојања некаквог идеала коме сви људи теже.<sup>1629</sup> Супротно просветитељству Хердер тврди да ако универзални одговори важе у физици,

<sup>1627</sup> Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, S. 35.

<sup>1628</sup> Ibidem, S. 38.

<sup>1629</sup> Берлин, *Корени романтизма*, стр. 77.

хемији и математици у етици и естетици то није случај. Речју, машта, укус, стваралаштво, све је то код Хердера повесно условљено. Он експлицитно замера човекољубивим филозофима свог времена који тако радо свакој удаљеној нацији и сваком најстаријем добу света прописују сопствене врлине и сопствене идеале.<sup>1630</sup> Његова претпоставка је да је разноликост, а не униформност основна карактеристика универзума. У сваком добу људски род за циљ има постизање среће, али у свако време на другачији начин.<sup>1631</sup> Придајући свакој историјској епохи инхерентну вредности и инсистирајући на томе да се срећа и савршенство могу достићи на различите начине, Хердер превазилази наслеђе филозофије повести XVIII столећа. Бити укоренењен у своме, остати свој и развијати своју посебност то значи напредак, док одвајање од свог средишта и прилагођавање нечем другом подразумева декаденцију. Тиме за Хердера ни XVIII век не представља више врхунац самооткривања ума, а његови стандарди престају бити универзални. Заправо Хердер нам показује да је поређење међу различитим народима и различитим временима немогуће.

„Све је то и тачно и нетачно. Тачно, ако као дете поредимо боју са бојом и увек желимо *бистрију*, *светлију* сличицу – у нашем веку, нажалост! има толико много светла! Нетачно, уколико се оно време посматра у својој суштини и својим сврхама, у свом уживању и обичајима, и посебно као *оруђе* (Werkzeug) у протоку времена (Zeitlaufe). Ту у тим наизглед насилним наступима и удружењима лежи често нешто *чврсто*, *повезујуће*, *племенито* и *величанствено* (Großherrliches), што ми са нашим, Богу хвала!, *префињеним* обичајима, (...) заиста нити осећамо, нити једва да више можемо осетити.“<sup>1632</sup>

Међутим, Хердер још увек није потпуно раскинуо са просветитељством. Он још увек задржава идеју постојања закона у повести. Ово се не односи на Хердера који пише *Још једну историју*, али важи за *Идеје за филозофију повести човечанства*. „Цела људска повест је чиста природна повест људских снага, радњи и нагона, сходно месту и времену.“<sup>1633</sup> На другом месту Хердер је још одређенији када каже да човек у својим најнеобузданијим скретањима и страстима, следи законе који нису ништа мање лепи и изврсни од оних по којима

<sup>1630</sup> Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, S. 36.

<sup>1631</sup> Herder, *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, S. 30.

<sup>1632</sup> Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, S. 49-50.

<sup>1633</sup> Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, S. 187.

се крећу сва небеска тела.<sup>1634</sup> Такође, он није потпуно раскинуо ни са идејом напретка, нарочито када говори о људском напретку према хуманитету иако, истини за вољу, више није реч о напретку у просветитељском смислу. Као што смо већ поменули, иако не верује у очигледан пут линеарног напретка, Хердер жели да избегне и скептицизам. „Други који виде замор овог сна (о сталном прогресу и побољшавању у повести прим Д. Д.) и не знају боље (...) они падају у вртлог, скептицизма према свакој врлини, срећи, одређењу човека у који су уплели сву повест, религију, етику (...)“.<sup>1635</sup> Уместо сумње Хердер нуди идеју о вишем божанском плану у повести, напретку у вишем смислу. Човек је прошао кроз различита доба и у свакоме је центар среће у њему самом и у сваком добу се остварило оно што се у датим околностима „могло остварити“. Он чврсто верује у људску доброту и у моћ усавршавања. Чак и његово позивање на деловање Провиђења у повести доводи до закључка да ће се човекове највише могућности пре или касније испунити.<sup>1636</sup>

У извесном смислу са Хердером се слаже и Виланд који не жели повратак у русоистичко природно стање, али ипак указује на одређене предности примитивних народа. Они су „снажнији“, „здравији“ и „невинији“ него цивилизовани људи, јер када се претера са цивилизовањем упада се у декаденцију. Тако је и он релативизовао просветитељске представе „напретка“ и „назадовања“.<sup>1637</sup>

За романтичарско схватање повести и историјског континуитета посебно је значајан Берк и његова рехабилитација традиције и наследства. За разлику од просветитеља који се одушевљавају новинама Берк каже да је дух новине обично резултат себичне нарави и уских погледа.

„Људи који се никад не осврћу на своје претке неће гледати ни унапред, према потомству. (...) Наш политички систем је постављен у потпуној сагласности и симетрији са поретком у свету и

---

<sup>1634</sup> Ibidem, S. 205.

<sup>1635</sup> Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, S. 37.

<sup>1636</sup> У вези са Хердеровим схватањем прогрес Коплстон разликује Хердера историчара који је склон „историцизму и релативизму“ и Хердера филозофа који верује у човекову природну доброту и способност усавршавања, као и у деловање Провиђења што га доводи до закључка да ће се човекове највише могућности на крају и остварити. Коплстон, *op. cit.*, стр. 150.

<sup>1637</sup> Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 346.

начином постојања који се прописује трајном телу сачињеном од пролазних делова, чија целина (...) ни у једном тренутку није ни стара, ни средовечна ни млада већ се у стању непроменљивог трајања креће променљивим правцем непрестаног распадања, пропасти, обнове и напретка. Тако, држећи се начина природе у вођењу државе, у ономе што унапређујемо ми никада нисмо у потпуности нови, док у ономе што задржавамо никада нисмо у потпуности застарели.<sup>1638</sup>

Тако су старе навике, традиције и предрасуде према Берку компас према коме се управљамо. Оне су можда ирационалног порекла, али захваљујући својој непрекидности и дугом трајању, навике, обичаји и институције поседују једно више значење и вишу сврху. Дакле, уместо просветитељског прогреса, Берк указује на органски принцип раста и развоја, односно повесног континуитета. Без континуитета, када би свака генерација чинила што јој је воља без обзирања на претке и потомке, људи, према Берку, не би били ни мало бољи од мува које живе само једно лето.<sup>1639</sup> На основу тога Берк са иронијом говори о „патриотским злочинима просвећеног доба“<sup>1640</sup>, јер доба које је себе стављало изнад и испред свих других, било је исто тако способно да у револуцији хладнокрвно чини најгоре злочине, убиства, мучења и понижавања. Такође, ако се прошлост презре и ако се принцип промене постави изнад принципа континуитета и традиције, било каква смислена људска активност постаје немогућа и све ће потонути у варваризам. Тако су за Берка „зла несталности и многостраности“ хиљаду пута гора од „зала тврдоглавости и слепе предрасуде“<sup>1641</sup>, а његова идеја промене је мењати да би се очувало, односно ако је промена потребна, онда треба мењати у духу предака, мудро и опрезно. „У ономе што чиним пратио бих пример наших предака. Извршио бих исправку што је могуће више у стилу старе грађевине.“<sup>1642</sup> Тако је Беркова идеја промене радикално супротстављена просветитељским идејама радикалне реформе и свесне конструкције.

Идеју о прогресу потпуно одбацује и Брандес који каже да можда постоји напредак у стандарду живота, али је он са собом донео и луксуз, екстраваганцију и неморал. За њега је прави прогрес могућ једино као индивидуално морално

---

<sup>1638</sup> Берк, *Размишљања о Револуцији у Француској*, стр. 44-45.

<sup>1639</sup> Ibidem, стр. 114.

<sup>1640</sup> Ibidem, стр. 89.

<sup>1641</sup> Ibidem, стр. 115.

<sup>1642</sup> Ibidem, стр. 284.

напредовање односно дубље схватање хришћанске истине. Уместо напретка, Брандес тврди да је реч о назадовању будући да свет пада у неморал и скептицизам. Тако по његовом мишљењу, само филистри могу веровати да је постојао културни напредак од старе Грчке до данас. Просветитељи нису произвели већу филозофију него Платон, нити написали бољу историју него Тукидид. Брандес превазилази Мезера и Хердера када каже да је вера у прогрес заправо разорна, јер представља сурогат за хришћанску веру у личну бесмртност, подрива хришћанску веру и људима пружа утопистичку веру у будућност у којој је све могуће.<sup>1643</sup> Другим речима, вера у прогрес је корен свих револуционарних заблуда.

Романтичари су од најранијих дана заинтересовани за изучавање повести, само што се за разлику од просветитеља повешћу баве из другачије перспективе. Наиме, романтичарско схватање повести одређено је њиховим схватањем природе, односно идејом организма и органског развоја, те идејом својствености и индивидуалитета. Као што је и у својој филозофији природе романтика стављала нагласак на живот, органски развој, на настанак и постајање, а исти акценат се уочава и у романтичарској филозофији повести. Захваљујући свом интересу за транцендентално и бесконачно, романтика ће у свом схватању повести инсистирати на вечном постајању и вечном развоју до у бескрај. Све што постоји схвата се не као статично, него као моменат у кретању живота, као нешто настало, али истовремено и у процесу настајања односно даљег развоја. Живот се дакле може мислити само у сталном развоју и покрету односно као континуитет, те је, како пише Мелис, циљ романтичарске филозофије био схватање тајне живота као тоталаног процеса у његовој целини и кретању.<sup>1644</sup> Романтика живот схвата у сталном покрету и као вечито постајање, где не познаје никакве оштре поделе, него све постепено прелази из једног у друго и све се налази у међусобној вези. Сви делови су међусобно уско повезани и природно прелазе један у другог. Будући да романтика животни принцип проналази у поларитетима и њихој борби, тако се деловање поларитета из којих проистиче живот препознаје и у повести. Другим речима, романтичари верују да су у свом учењу о супротностима и

---

<sup>1643</sup> Epstein, *op. cit.*, pp.75-76.

<sup>1644</sup> Mehliis, *op. cit.*, S. 123.

њиховом међудејству пронашли средство помоћу кога се могу објаснити и природа и повест. „Свако духовно врење, као и у хемији, произлази из судара и борбе супротности.“<sup>1645</sup> Тако је и повест исход и помирење супротности. Основна супротност, која све остале обухвата, је према Гересу она између света знања и осматрања и света вере.<sup>1646</sup> Вера одговара несвесним и мрачним моћима душе, а знање духовној слободи. У том смислу, захваљујући својој органицистичкој парадигми, романтичари су више него просветитељи били свесни да живе у свету који се стално мења.

Истовремено, у складу са својом жељом за сталим спајањем и превазилажењем раздвајања између човека и природе, субјекта и објекта духа и материје, романтика сада (слично Мезеру) инсистира на јединству прошлости и садашњости. Другим речима, ако се живот и повест схватају као стални развој, постајање и прелазак из једног стања у друго то значи да ништа не припада само прошлости или само садашњости односно будућности. Другим речима, прошлост није просто завршена и готова ствар (вода испод моста) него се прошлост, садашњост и будућност стално преплићу и утичу једна на другу. Дакле, романтика не допушта стриктну поделу на прошлост, садашњост и будућност, при чему се историја схвата као живи ток. Тако већ Новалис долази до става да се садашњост не може схватити без прошлости и без велике мере образовања, засићености највишим производима, најчистијим духом доба и оног што му је претходило.<sup>1647</sup> На другом месту он наставља у истом духу. „Ми носимо терет наших очева, као што смо примили и њихово добро, и тако људи заправо живе у читавој прошлости и будућности и нигде мање него у садашњости.“<sup>1648</sup> Тако већ код њега историја представља спој прошлости и будућности. Штавише, ако су ове три димензије времена неодвојиво повезане, тада будућност не може бити ништа друго него обновљена и подмлађена прошлост, или како каже Новалис: „ништа што је повест обухватила није пролазно, из безбројних трансформација оно увек изнова произлази обновљено у све богатијим облицима.“<sup>1649</sup> Другим речима, већ

---

<sup>1645</sup> Görres, *Revolution und die Europa*, S. 11.

<sup>1646</sup> Ibidem, S. 11.

<sup>1647</sup> Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts (aus den Schlegel-Tieckischen Ausgaben)*, no. 441, S. 315.

<sup>1648</sup> Novalis, *Fragmente (Nachlass von Bülow)*, no. 76, S. 23.

<sup>1649</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, S. 26.



Новалис предсказује време обнове и подмлађивања. Ова веза између прошлости, садашњости и будућности опажа се и код Шлегела када он каже: „Историчар је пророк окренут уназад.“<sup>1650</sup> На први поглед делује да је реч о бесмисленој изјави, али не ако претпоставимо да су прошлост и будућност нераскидиво повезане, односно ако је прошлост садржана у будућности, а будућност у прошлости. Зато историчар гледајући у прошлост може изводити закључке о будућности. Другим речима, све што је данас живо, живо је захваљујући коренима и све ново може настати само на темељу живе традиције. На истом трагу је и Милер када поставља питање: „Шта је прошлост друго него остарела младост: шта је будућност него бескрајно освежавање, подмлађивање, оживљавање и поновно рађање старог?“<sup>1651</sup> Другим речима, као што мало даље наставља Милер, то значи да је читав садашњи свет „велика традиција свих прошлих стања.“ Заправо, догађаји из прошлости могу бити још како живи и утицати на нас. „Ни један догађај повести није у свим институтима, у свим односима нашег садашњег живота тако свеприсутан као онај који лежи у темељу наше религијске заједнице.“<sup>1652</sup> Дакле, нешто се можда десило пре стотину година, али на нас још и данас делује снажније него неки ефемерни догађаји ту поред нас. Тиме је Милер јасно показао своје противљење свима онима који су се представљали као браниоци новог и савременог и који су занемаривали или оспоравали традицију. Другим речима, према Милеру повест није тек курс из експерименталне политике те су у заблуди сви они који сматрају да стоје не почетку времена, као да пре њих ништа није било и да од њих почиње повест, односно као да су они последњи и најмудрији људи који су скупили ум и искуство свих прошлих генерација и унапред знају шта све доноси будућност и после којих се ништа ново не може рећи.<sup>1653</sup> Човек се не може жалити и протестовати против онога што је последица вековног, повесног развоја. Милер тако разним теоретичарима поручује да свако стоји у средишту времена, са бескрајно великом прошлошћу иза себе, коју треба да поштује и једнако великом будућношћу за коју треба да се брине. Из те повезаности нико не може иступити.<sup>1654</sup> Речју, човек је укореењен у прошлости и

---

<sup>1650</sup> Schlegel, *Athenäumsfragmente*, no. 80, S. 215.

<sup>1651</sup> Müller, *Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur*, S. 85.

<sup>1652</sup> *Ibidem*, S. 88.

<sup>1653</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 21.

<sup>1654</sup> *Ibidem*, S. 22.

одређен њоме. Свако је производ сасвим конкретних традиција његове заједнице. Ово схватање пре Милера заступао је Новалис који отворено пита: „Шта чини човека него његова животна историја?“<sup>1655</sup> Слично су писали и Арним и Ајхендорф. Сва стварна будућност се корени у прошлости, али и даље води.<sup>1656</sup> Другим речима, не може се имати будућност без прошлости, али ни прошлост без садашњости и будућности. Зато је међу њима потребно пронаћи праву меру. Тако Герес говори о „правој средини где прошлост, која је такође некада била садашњост, чува своје право и где садашњост, која као прошлост наступа иза долазећих времена не сме да преда саму себе. Зато што из времена настаје повест, онај ко једно време негира, мора порицати сва, која му претходе.“<sup>1657</sup> Према Гересу, ко се искуључује из овог ланца времена према принципима погрешне теорије, може бити сигуран да је на погрешном путу.

Уверење да су прошлост, садашњост и будућност неодвојиво повезани, односно вера да прошлост утиче на нас водило је романтичаре сасвим логично ка рехабилитацији прошлости, традиције и обичаја. То сада више нису некакве бесмислене измишљотине и варватске заблуде, као што су веровали просветитељи<sup>1658</sup>, него све то у себи носи једну вишу истину. Њихов интерес за мит и религију водио је романтичаре ка све интезивнијем размишљању о коренима, односно о повести која носи човека. Као што је митологија неопходна за поезију, тако је и повест неопходна за живот, а за Гереса тајна света се посматра скривена у дубинама давнина. Митови далеке прошлости садрже више и дубље истине него сва наука, јер су ближе божанском извору. Они су остаци оног доба у коме је још постојало јединство између природе и света, односно вере и мишљења. Другим речима, све оно што се током повести једног народа даље развија све је то у симболичкој форми већ наговештено у митовима.<sup>1659</sup> Није дакле реч о обичном интересу за прошлост, као за некакву збирку поучних примера из

---

<sup>1655</sup> Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts (aus den Schlegel-Tieckischen Ausgaben)*, no. 441, S. 315.

<sup>1656</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 110.

<sup>1657</sup> Görres, *Deutschland und die Revolution*, S. 115.

<sup>1658</sup> Поново треба подвући да просветитељство није било само идејна формација, него још више и захтев за променом и реформом, односно лом са традицијом. Оно је, како пише Шнајдерс, процес, и то не само мисаони, него реформски процес. Укратко, просветитељство је било реформски покрет – духовни, морални, али и религијски и политички. Schneiders, *Das Zeitalter der Aufklärung*, S. 11-12.

<sup>1659</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 118-119.

којих се нешто може научити и применити у садашњости, него о једном посебном пијетету према прошлости. Романтичари не желе да се одвоје од повести, него да се што више повежу са њом. Они желе да поштују претке пре него да их исмевају. У историјској нацији они виде друштво са којим могу да се идентификују, чак и када је наставило да расте.<sup>1660</sup> Што је нешто старије тиме је то за романтичаре вредније, те је и најстарије доба најбоље, јер је најближе откровењу и божанском извору. Тако Герес подвлачи да је човек дубоким коренима утемељен у прошлости. Ти корени сежу до прадавних времена из којих ови вуку невидљиву снагу.<sup>1661</sup> Прошлост и традиција, дакле, нису терет него извор снаге. На истом трагу је и Милер који тражи савез са прецима, односно онима са којима се дели заједнички простор, ма колико се томе просветитељи смејали и изругивали, јер када се успостави савез са њима, неће недостајати ни стварног и дубоког савеза са савременицима.<sup>1662</sup> Солидарност са прецима омогућава солидарност са савременицима. Реч је дакле о чврстом уверењу да је заједница у садашњости могућа само на темељу заједничке прошлости односно заједничке традиције или другачије речено, што је живља традиција, то је заједница чвршћа. Зато се у истраживању повести и то пре свега сопствене, националне, немачке повести иде све даље и све дубље, као и у истраживању митова. Преци нису били незналице или будале, они су стајали ближе извору и ближе божанском светлу. За романтичаре се тако супстанца сопственог бића народа објављује у његовој повести, а кроз њу, преко дугачког ланца генерација долази се до самог извора живота. По сопственом признању, Герес међу мртвима тражи живот.<sup>1663</sup> Исту идеју понавља и Арним када у *Сиромаштву, богатству, греху и покајању грофице Долорес (Armut, Reichthum, Schuld und Buße der Gräfin Dolores)* каже да „само opak човек (Ruchlose) почиње један нови свет у себи, добро је било вечно“.<sup>1664</sup> У прошлости се дакле налазе живот и вечно добро. Није нужно да се сво то благо разуме, јер је оно благо чак и када га не разумемо. У истом духу Шлегел тврди да нам познавање прошлости омогућава поглед на садашњост, она је мера помоћу које можемо да ценимо садашњост, њену величину и да доносимо

---

<sup>1660</sup> Baumer, *op. cit.*, p. 295.

<sup>1661</sup> Baeumler, *Euthanasie des Rokoko*, S. 45.

<sup>1662</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 195-196.

<sup>1663</sup> Kluckhohn, *Die deutsche Romantik*, S. 125.

<sup>1664</sup> Према: *Ibidem*, S. 172.

суд о њој. Дакле уместо просветитељске жеље да се помоћу стандарда садашњице мери прошлост, сада се мера прошлости употребљава за садашњицу. Другим речима, као што пише Милер, ван повести нема никакве „архимедовске тачке“ са које би се могло приступити конструкцији државе. У том смислу, индивидуални ум мора одступити пред повесним развојем живота. Дакле, нема ауторитета ван повести и Бога. Другим речима, романтичари сматрају да будући да човек не може искорачити из своје повести он ван ње не може пронаћи никакву тачку ослонаца. Зато су традиција, навике, искуство и наслеђе предака, односно колективни, вековима формирани ум, бољи путоказ за будућност од варљивих представа појединачног ума. Дакле, када Милер у *Елементима* каже да жели да државу посматра у покрету и да ствари представља онакве какве су у времену он то чини из убеђења да прошлост указује на смер којим се треба кретати у садашњости и будућности. У том смислу, Милеров историзам није скептичан и релативистички, него има снажну нормативну базу.<sup>1665</sup> Он то уосталом ни не крије.

„Ми ступамо на један нови пут или, више, враћамо се након много забуна на пут природе и повести тако што узвишене предмете науке о држави не представљамо само онако какви они јесу, него упорно захтевамо да се посвуда обрати пажња како су они настали: то смо у једно прошлом делу учинили: њих треба схватити у покрету, у лету или истовремено са законима њиховог покрета; ствари посвуда представити какве су у времену; томе не припада ништа осим окретног ока, окретне душе, без којих се међутим, уопште не може замислити никакво право научно или практично настојање. (...) Хармонија теорије и праксе у државним стварима не може се успоставити, осим уколико се окретност практичног живота не саопшти науци. Желимо

---

<sup>1665</sup> Kondylis, *Konservativismus*, S. 338. Како пише Манхајм, историзам је изузетно комплексан и сложен феномен, како у погледу унутрашње структуре тако и у погледу друштвене основе. „У својим наважнијим тачкама он је конзервативног порекла. Он је свугде поникао као политички аргумент против револуционарног раскида са прошлостју. Пуко интересовање за историју постаје историзам када историјске чињенице нису само супротстављене садашњим чињеницама ради естетике, већ само када 'раст' као такав постане искуство. То је најтипичније значење Берковог 'континуитета', француског традиционализма и немачког историзма“ (Манхајм, *Конзервативно мишљење*, стр. 82). Постоје и другачија мишљења. Тако Бајзер истина каже да је романтичарски историзам конзервативан, односно да су конзервативци искористили историзам који су створили Мезер (дакле конзервативац) и Хердер, али да сваки историзам није нужно и конзервативан, на пример Хердеров (Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, 1992, pp. 5-6, 205-209). Бајзер не само да превиђа да је утемељитељ историзма био конзервативац, него такође и његову конзервативну сврху у оквиру конкретног контекста и конкретне борбе против просветитељског реформизма. Наиме, циљ је био да се наше конкретне и повесно настале традиције и обичаји сачувају пред налетом просветитеља и рационалиста.

кохерентније и темељније знати како су унутрашњи државни односи настали, да бисмо са вишом одређеношћу знали саопштити какви ће бити на дужи рок, и шта даље могу и требају постати.<sup>1666</sup>

Исто мишљења Милер се држи и у каснијим списима. Тако он себи поставља питање зашто још увек постоји извештан поредак ствари, и одмах затим одговара: „Зато што се скелет старе Европе који га одржава још није распао у прашину, јер тридесет година разуданости није могло потрошити стари капитал овог дела света, зато то што је моћ навике, љубави и оданости сталежу и држави вечно моћнија него сав либералитет теорија.“<sup>1667</sup> Дакле, традиција је та која одржава ред и која „преваладава сву дреку“ за уставом и једнакошћу, и обични, једноставни људи који се држе традиције су они који спасавају онај дух који је Европу учинио великом. Реч је дакле о Милеровој вери у „нормативну снагу фактичког“.<sup>1668</sup>

Сличан нормативни моменат уочава се и код Шлегела који у свом супротстављању просветитељском рационализму инсистира на очувању и развоју историски насталог. Тако он брани повесно развијене форме против обмане ума (*Vernunftsschwindel*), те болести XVIII столећа.<sup>1669</sup> Другим речима, као и код Милера и овде долази до изражаја уверење да се појединачни ум не може поставити као судија над животом и повешћу. Све што је током времена органски настало настало је с правом и баш такво какво треба да буде. На другом месту, Шлегел иде и даље када каже да је најстарије уређење, истинско и божанско.<sup>1670</sup> Дакле, није истинито оно што се као такво причањава појединачном разуму, него оно што долази из самих дубина прошлости, што је доказано искуством и што се прености светом традицијом. Ни мало случајно Шлегел најстарије уређење назива божански, јер на почетку повести не стоји човек него Бог. Традиција је дакле света, она је божанског, а не људског порекла.

Исто поштовање према прошлости и традицији срећемо и код Савињија који саветује да је боље сачекати пре него што се све што смо затекли прогласи за

---

<sup>1666</sup> Müller, *Versuche einer neuen Theorie des Geldes*, S. 46-47.

<sup>1667</sup> Müller, *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage*, S. 243.

<sup>1668</sup> Kraus, „Politisches Denken der deutschen Spätromantik“, S. 37.

<sup>1669</sup> Schlegel, *Vorlesungen über die neuere Geschichte*, S. 389.

<sup>1670</sup> Schlegel, *Vorlesungen über Universalgeschichte*, S. 63, 255-256.

трому навику и глупу затвореност, односно пре него што се хирушким ножем засече у здраво месо, које се не познаје.

Значај овог романтичарског обрта ка повести и традицији посебно долази до изражаја када се посматра у свом временосном контексту. Наиме, у време ове романтичарске одбране традиције у Европи се под утицајем Француске револуције и ратова све мења, а наслеђе је на лошем гласу. То посебно важи за две најстарије институције: католичку цркву, која се бори за опстанак и Свето Римско Царство које неповратно нестаје са историјске сцене. У том контексту романтичарско истицање значаја старине постаје још значајније. Оно се може читати и као свесни изазов духу времена.

Имајући у виду ову нормативну основу романтичарског историзма показује се да код њих не само да се повед не мери према апстрактним мерама разума, него се заправо повед узима као финални критеријум за процену политичке акције. У том смислу романтика одлази даље од Хердера када сматра да нема ауторитета ван повести. Дакле, само оно што је настало на традицији, оно што органски израста из повесног континуитета, у крајњем оно у чему делују поларитети, сматра се за добро и вредно. Ово примећује и Гадамер када каже, оно што је освештано традицијом и обичајима има безимени ауторитет, и наше коначно, историјски бивствовање одређено је чињеницом да и ауторитет оног што смо наследили – а не само оно што је јасно заснованао – увек има моћ над нашим деловањем и понашањем. Обичаји нису створени слободним увидом, нити су засновани на разлозима, те у том смислу оно што називамо традицијом важити без образложења. У том смислу, наставља Гадамер, романтизму треба да захвалимо за ту исправку просветитељства: да традиција има оправдање које је изван рационалног заснивања и да у великој мери одређује наше установе и наше понашање.<sup>1671</sup> Из те перспективе прекид континуитета и нормалног, еволутивног развоја и раста, раскид са традицијом и било какава револуција схвата се као нешто најопасније и најдеструктивније. Као што пише Мелис, оно што је постепено је за романтичаре органско, здраво и свето. Оно што је изломљено је насилно и болесно. Тако романтичари и у историјским догађајима вреднују

---

<sup>1671</sup> Гадамер, *Истина и метода*, стр. 364-365.

континуитет и са тог становишта боре се против пребрзих и насилних покрета историјског живота, а посебно против револуционарних, уколико је реч о материјалном покрету.<sup>1672</sup> Наиме, према романтичарима, друштвене и политичке револуције су вођене материјалним интересима, те су зато посебно опасне. Као што ћемо видети, тиме је умногоме већ врло рано одређен и романтичарски однос према Француској револуцији. У том смислу романтика стално захтева обнову и чвршће везивање за прошлост и традицију, посебно везевиње за наслеђе средњег века. Дакле, излазак из „револуционарног вртлога“ тражи се у сталном и јачем везивању за прошлост и традицију. Тако Милер пише да три последња столећа европске историје не треба посматрати као нормално стање, него као време огромних унутрашњих револуција, једно међувреме, интеррегнум током кога су се сфере европског утицаја прошириле на сва мора и делове света, робе и знање, духовне и физичке потребе човека повећале у огромној мери, а човечанство се оријентисало искључиво на поседовање и стицање, тако да су старе националне везе раскинуте. Зато Милер закључује да је задатак његовог времена превладавање тог интеррегнума, односно да се новим средствима у богатијим животним односима поново повежу те националне везе.<sup>1673</sup> Романтичари су једнако нерасположени и према великим просветитељским реформаторима као што су Јосиф II и Фридрих II. Према романтичарима, праве реформе не значе уништење старог него очување његовог духа у новој форми. Дакле реч је о обнови и враћању свега изопаченог свом изворном одређењу.<sup>1674</sup> Исто схватање срећемо и у једном од својих последњих Шлегелових текстова где тврди да је излаз из „револуционарног вртлога“ у повратку повести и повесним институцијама. Он каже да су стално надовезивање на историјски дато и утемељено и живи развој свега новог, што је неопходно, те посебна пажња према свему позитивном максиме које државно тело одржавају снажним и чврсто уређеним те спречавају револуције.

„Јер, у моралном свету као и у природи, само из живота може настати живот и само се на раније живо може надовезати живо у настајању (*werdende Lebendige*); само из стварно старог треба да произађе стварно ново. Али ако се допусти да старо одумре или ако га они који су позвани да га

---

<sup>1672</sup> Mehlis, *op. cit.*, S. 136.

<sup>1673</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 273.

<sup>1674</sup> Schlegel, *Vorlesungen über die neuere Geschichte*, S. 403.

одржавају живим, сами гурну на страну, тада и продор ка новом остаје без ослонаца и снаге која га органски образује и обликује. Ништа стварно ново и дугорочно живо не може настати из празнине.<sup>1675</sup>

Ново дакле органски произлази из старог. Оно не долази да би га укинуло, него се на њега надовезује, те старо наставља да живи у новом. Самим тим, у складу са романтичарским антирационализмом то ново се не посматра као плод појединачног ума, него као захтев живе повести. Овакво схватање новог долази до изражаја код Шлегела када каже:

„Богохулно је уверење оних присталица новог који само желе да униште старо или верују да се стварна новина може наћи негде ту и тамо у овом или оном систему, као изум неког појединца. Стварно ново не може настати и произаћи из појединца, па био он тако велики духом или снагом, него само из општег тока човечанства или, тачније речено, из вишег божанског Провиђења.“<sup>1676</sup>

Када се органски развој прекине све што преостаје су револуционарни немири, морална смрт и разарање свега постојећег. „Али када се једном конач прошлости прекине, тада се садашњости одузима сигуран ослонац, неизбежно се иде у сусрет олујној будућности и беспомоћно јој се предаје.“<sup>1677</sup> Револуција се дакле спречава тиме што се води рачуна о историјском континуитету, речју, тиме што се стално надовезује на старо и тиме што се ново увек развија повесно утемељено. Органски развој значи постепеност, а сваки насилни прекид континуитета је исто што и болест. Тако највећу претњу једној држави представља губитак везе са својом прошлошћу, односно њено занемаривање, јер се тиме остаје без ослонаца и путоказа у садашњости. На истом трагу је и Арним када каже да је Француска револуција омогућена тиме што су замрле народне песме.<sup>1678</sup> Наравно, овде није реч само о песмама, него о целокупној традицији, усменој култури, оном благу које се преноси са генерације на генерацију, с колена на колена, у крајњој линији о духу народа. Све је то угушено и затрпано рационализмом. Најједноставни речено, када су људи прекинули контакт са традицијом и усменом културом и окренули се системима појединачних филозофа засејано је семе револуције. Како пише Винавер: „Закључак се изводи сам по себи – мада га Арним не исписује.

<sup>1675</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 536-537.

<sup>1676</sup> Schlegel, *Vorlesungen über die neuere Geschichte*, S. 407.

<sup>1677</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 537.

<sup>1678</sup> Према: Винавер, *op. cit.*, стр. 99.



Исписујемо га ми: 'Сакупимо народно благо, народне песме, макар и у последњем часу – да бисмо спречили француску револуцију на свом огњишту.'<sup>1679</sup> Дакле, баштина прошлости и успостављање везе са наслеђем предака види се као чврста брана револуцији.

Слично је мислио и Ајхендорф који пише: „У повести не постоји ништа самовољно. Оно што се формирало као трајно није самовољни изум неколицине, него произлази из највеће дубине народа.<sup>1680</sup> Дакле, било шта трајно може се заснивати само на прошлости и традицији, а не на конструкцијама појединачног ума. Традиција, која је и сама схваћена као вечна представља тако гаранцију дуговечности. Исто мишљење Ајхендорф заступа на другом месту када каже да је доминација једне људске моћи, у овом случају разума, када захвати не једног човека, него читаву генерацију, води повест у неочекиваном и ненормалном правцу.<sup>1681</sup> Из овде две изјаве јасно се уочава супротстављање сигурног и трајног пута традиције и пропасти у коју води разуданост појединачног, апстрактног ума. Тако је и овде органски континуитет и жива повест и предачка традиција, а не разум, оно што одређује шта је нормалан, а шта ненормалан пут. У том смислу, романтика жели да врати повест са „ненормалног“ на прави пут континуитета.

Код Бадера се уочава исто залагање за „слободну еволуцију социјетета“. Наиме, он сматра да свако добронамеран мора желети крај револуционарних, деструктивних кретања.<sup>1682</sup> Позивајући се на Берка, Бадер говори о „континуитету еволуције живота“ при чему се супротставља не само револуционарним ломовима, него и сваком покушају да се запречи даљи развоји. „Влада дакле мора ништа мање штитити и бранити и право насталог и оног настајућег, а влада која се окрене искључиво прошлости води у окамењеност, као што и она, која

---

<sup>1679</sup> Винавер, *op. cit.*, стр. 99.

<sup>1680</sup> Eichendorff, *Über die Folgen von der Aufhebung der Landeshoheit der Bischöfe und Klöster in Deutschland*, S. 455.

<sup>1681</sup> Eichendorff, „Preußen und die Konstitutionen“, S. 613.

<sup>1682</sup> Franz von Baader, „Über das Revolutionieren des positiven Rechtsbestandes“, in: Johannes Sauter (Hrsg.) *Franz von Baaders Schriften zur Gesellschaftsphilosophie*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1925, S. 264.

искључиво, како кажу, одана духу времена, отцепљена од повести, окренута будућности, води у распад или нестајање.<sup>1683</sup>

Такође, ни Савињи не жели да традицију проглашава за „трону навику“ и „глупу затвореност“ нити да хирушким ножем засеца у здраво месо. Са друге стране и он, као и Бадер сматра да је будаласто предлагати повратак у неко прошло стање, „али нешто друго ће његову сопствену вредност свежим сагледавањем одржавати присутном и тако чувати од једностраности садашњег времена, а то је свакако могуће и лековито. Ако је историја уопште племенита учитељица и у младом добу народа, она онда у временима као што је наше има и једну другу и светлију дужност. Јер само помоћу ње се може стећи жива веза са првобитним стањем народа, а губитак ове везе мора сваки народ лишити најбољег дела његовог духовног живота.“<sup>1684</sup> Другим речима, одвајање од „првобитног стања народа“, односно од његове повести, те игнорисање прошлости опасно је за будућност сваког народа. Покушај да се прекину историјске нити и заснује нов живот почивао би на самообмани, јер нема ни апсолутног краја ни апсолутног почетка, постоји само развитак. Тиме се поново прошлост схвата као мера и путоказ који нам говори у ком правцу треба да се крећемо. За Савињија повест постаје судија, а не разум и његове универзалне норме. Дакле, Француска револуција се на пример може оправдати не тако што ће се позивати на природно право, него само тако што би се доказало да је она органски део повесног процеса.<sup>1685</sup> Тако и овде, као и код осталих романтичара историзам поседује једну нормативну основу. Напросто, што је прошлост живља и присутнија у садашњости то боље.

Ипак, треба бити посебно пажљив пре него што се романтика оптужи за жељу да се точак историје врати у натраг, односно за покушај рестаурације неког прохујалог времена. У складу са својом филозофијом сталног раста и промене, романтика је свесна да је буквални повратак у једно прошло време немогућ. Наглашавајући значај континуитета и органског развоја у повести, романтика заправо истовремено признаје нужност повесних промена, јер континуитет је

---

<sup>1683</sup> Franz von Baader, „Über das Revolutionieren des positiven Rechtsbestandes“, in: Johannes Sauter (Hrsg.) *Franz von Baaders Schriften zur Gesellschaftsphilosophie*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1925, S. 276-277.

<sup>1684</sup> Фридрих Карл фон Савињи, *Законодавство и правна наука*, ЦИД, Подгорица, 1998, стр. 97.

<sup>1685</sup> Reiss, *op. cit.*, p. 39.

могућ само у оквиру промене, а када је све увек исто и једнако самом себи, тада нема места ни за идеју континуитета или традиције, која у свом корену значи преношење. Зато, као што је писао Бадер, романтика не жели окамењеност. Напротив, она је заинтересована за органски раст, што значи праву меру између промене и очувања, између права старог, али и права новог. Реч је о ставу који заправо произлази из идеје о јединству прошлости, садашњости и будућности. Као што смо видели, њихова филозофија живота која свуда види покрет, раст и развој, борбу и измирење поларитета не дозвољава им да на повест гледају другачије него на постајање, које се никада не завршава, те би према томе жеља да се вечито остане закопан у једном тренутку значила смрт. Као што смо видели за романтику је кретање живот, а мировање значи смрт. Са тих позиција романтичари осуђују просветитељско занемаривање повести и традиције. Међутим, управо због овог става романтика не жели ни повратак у неко прошло време, што уосталом сматра за немогуће и узалудно или како Савињи каже будаласто. За романтичаре, сваки тренутак повести и свако доба имају вредност само релативно, као делови једног великог ланца. Као што ћемо доцније видети на примеру романтичарског односа према средњем веку, романтика не жели да апсолутизује средњи век, него да се након периода оштрог дисконтинуитета, успостави континуитет са прошлим временом, чиме би се поставила основа за даљи развој. Тако на пример и Шлегел каже да и његова хришћанска, сталешка, органска држава мора водити рачуна о свему историјски новом и чим се као такво докаже мора га признати и инкорпорирати у свој поредак, као што је то у германском уређењу средњег века био случај са градовима и занатима.<sup>1686</sup> Исто мишљење имају и други романтичари. Тако на пример Шлајермахер<sup>1687</sup>, Герес и Савињи јасно кажу да у људским стварима нема повратка. Такав став заступа и Новалис који у есеју *Хришћанство или Европа* на основу свог схватања повести заснива наду у обнову Европе из хришћанског духа. Клицу нове ере, Новалис је видео у Немачкој. Ту се већ виде трагови једног новог света, а Немац корача пред осталим европским народима. „Још увек су сви наговештаји неповезани и сирови, али историјском оку они показују једну универзалну индивидуалност, нову повест, ново човечанство (...) Новорођенче ће бити отисак свога оца, ново златно

<sup>1686</sup> Schlegel, *Philosophie des Lebens*, S. 277.

<sup>1687</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 109.

доба (...)“.<sup>1688</sup> Реч је дакле о великом измирењу и спајању свега раздвојеног, као што је било спојено и у оно некадашње време. Међутим, као што учава Краус, у Новалисовом есеју није реч о понављању старог обрасца златно доба – пад – повратак у златно доба, него о настанку нечег потпуно новог, што у себе прихвата добре елементе „златне“ прошлости и тим елементима на вишем нивоу даје нови живот.<sup>1689</sup> Другим речима, Новалис у овом програмском спису романтике не жели повратак у прошлост, нити рестаурацију старих форми, него доследно заступа романтичарско, органско схватање повести. Исту мисао прихвата и Герес који изричито каже да ни овде не треба робовати старом сујеверју нити одбацити сваку нову мисао.<sup>1690</sup> Уместо подражавања старих времена и повратка у прошлост, он сасвим у складу са оним што је Новалис рекао о обнови на један нов начин, сматра да се старе форме морају подмладити.

„Кажемо у подмлађеном, осавремењеном облику, јер се морамо подаље држати и од обмане да се прошло и протекло може успоставити онакво какво је било. Али ко поседује живо посматрање времена, ко уме да прошлост, садашњост и будућност види као једно, неће неговати такву обману, него ће само мислити на органско образовање последњег на два претходним, што је далеко од подражавања.“<sup>1691</sup>

Реч је дакле о живој традицији. Тако и Шлегел сматра да оно што је историјски настало увек мора бити бити живо и позитивно, а то значи одговарати новим друштвеним односима, иначе би било окоштало, и на тај начин би од позитивног настало негативно. Дакле, све што романтичари желе је органски раст, у складу са традицијом и у складу са духом прошлости, одржавање духа традиције, а не саме форме, или како је писао Савињи, откриће органског принципа према којем се оно што је још живо може одвојити од оног што је одумрло. На истом трагу Ајхендорф, који такође говори о подмлађивању.

„При борби старог и новог зло не лежи у томе што је старо уклоњено, него у заслепљености која је потценила велики смисао прошлости и зато се заваравала да је довољно учинила обичним уништењем. Једнако мало је лек у безусловном повратку старом, јер у светској повести не постоји

---

<sup>1688</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, S. 37-38.

<sup>1689</sup> Kraus, „Die Jenaer Frühromantik und ihre Kritik der Moderne“, S. 225.

<sup>1690</sup> Joseph Görres, „Die Zünfte und Innungen“, in Jakob Baxa (Hrsg), *Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik*, Gustav Fischer Verlag, Jena, 1924, S. 434-435.

<sup>1691</sup> Joseph Görres, „Der teutsche Reichstag“, in Jakob Baxa (Hrsg), *Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik*, Gustav Fischer Verlag, Jena, 1924, S. 422.

мировање. Међутим, непролазни дух свих времена, који није прикован ни у једној појединачној прошлој форми, вечно старо и ново истовремено, треба – изгледа да тако жели Провиђење – да божанском снагом сазнања постане свестан самог себе и подмлађен. Дакле, у наше време наука има једно више религијско значење.<sup>1692</sup>

У том смислу Линден у својој интерпретацији романтике греша када каже да је висока синтетичко-идеалистичка заправо права романтика, далеко од пренаглашеног субјективизма ране и реакције касне романтике.<sup>1693</sup> Његова грешка је у томе што са једне стране пренаглашава субјективизам ране, а са друге стране реакционарност касне романтике. Заправо, као што смо видели, нити је рана романтика била једнострано субјективистичка, нити је касна била реакционарна у смислу захтева за рестаурацијом прошлости. Тако нешто једноставно не припада романтици.

Романтичарско уверење о неодвојивости прошлости, садашњости и будућности, односно њихово схватање о органском току историје нужно је имало последице и на њихов начин мишљења. Наиме, код романтичара више нема места за просветитељски рационализам и аналитички приступ. Једнако као што су и природи прилазили као великој целини, интуитивно и са љубављу, романтика исти приступ користи и када је у питању повест. Као што је већ речено, главна особина њиховог органског мишљења је то да сваку појаву настоји да посматра као целину, те да не признаје једноставну релацију узрок – последица и уместо ње говори о органском, унутрашњем развоју, где је организам истовремено сам и узрок и последица. Све се дакле посматра из перспективе живота, односно сопственог раста и развоја. То подразумева такозвану историјску методу која полази од овог уверења о неодвојивости прошлости, садашњости и будућности, односно о живом и одређујућем деловању прошлости на садашњост и будућност, одакле следи закључак да ако се нека појава жели објаснити онда је то могуће само из перспективе његове прошлости, односно његовог развоја. Ово уверење долази до изражаја већ код Шлегела који у *Идејама* пише: „Не постоји самоспознаја осим историјске. Нико не зна шта је он, ко не зна шта су његови

---

<sup>1692</sup> Eichendorff, *Über die Folgen von der Aufhebung der Landeshoheit der Bischöfe und Klöster in Deutschland*, S. 509.

<sup>1693</sup> Linden, *op. cit.*, S. 275.

другови, пре свега челник савеза, мајстор мајстора, геније епохе.<sup>1694</sup> У каснијим радовима Шлегел понавља ову тврдњу када каже и у својој „практичној филозофији“ уместо математичке методе следи „вишу“ генетичко-историјску методу.<sup>1695</sup> Тако романтика држи да је њихова историјска метода боља од аналитичке, јер предмету прилази изнутра, а не споља. Она се бави оним што је јединствено, што је дистинктивно, а не оним што је опште. Као што смо видели, природа не познаје униформност, него разноликост, те зато пажњу треба усмерити не према општим законима, него према генетичком развоју посебности. Ако је живот вечито настајање, онда се на питање шта је нешто може одговорити само из перспективе његовог настанка и развоја. Реч је о изузетно важном моменту, јер ако је за просветитеље волфовске једнако као и кантовске традиције историја једва могла да се назове науком, сада се код романтичара она пење на прво место.<sup>1696</sup> У том смислу, Шлегел већ у *Разговору о поезији* каже да је наука о уметности њена историја.<sup>1697</sup> Доцније он одлази и даље када пише: „Зато што је сва наука уопште генетичка, следи да повест мора бити најуниверзалнија, најопштија и највиша од свих наука.“<sup>1698</sup> На другом месту он каже да свако право сазнање мора бити историјско, те да је повест највиша наука.

„Сва савршена наука је повест. Сврха свег знања је разумевање света, филозофија (*Weltweisheit*), једном речју повест; – уколико повест обухвата сво постајање. Али на највишој тачки постоји само *једно постајање*, дакле такође и само једна наука, повест, које се, међутим, дели у различите сфере. Оно што је у свој уметности и науци најопштије је историјско, историјски увид је највиши; такође и најразумљивији, као такав најпопуларнији, најопштији. (...) Повест је уопште најразумљивије, најприродније, најобјективније сазнање.“<sup>1699</sup>

Шлегел пише да повест настојањима ка вишем духовном образовању даје средиште и ослонац, те је и филозофија живота немогућа без познавања повести. Уосталом, ако ван повести и нема никаквог ослонца за човека, онда је историјско

---

<sup>1694</sup> Schlegel, *Ideen*, no. 139. S. 305.

<sup>1695</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 104.

<sup>1696</sup> На овом месту се поново уочава разлика између романтичара и Фихтеа. Наиме, док Фихте, како сам каже у једном писму Доротеји Шлегел, радије жели да броји грашак него да студира историју, дотле се код Шлегела већ у деведесетим годинама XVIII столећа опажа снажан интерес за повест. Wanning, *Friedrich Schlegel*, S. 122.

<sup>1697</sup> Schlegel, *Gespräch über die Poesie*, S. 343.

<sup>1698</sup> Schlegel, *Vorlesungen über Universalgeschichte*, S. 3.

<sup>1699</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 23-24.

знање највише и најпотребније. Зато је за Шлегела повест и сама филозофија. Такође, без познавања повести и уметност упада у опасност да остане безсадржајна игра.

„Насупрот томе, повест је и сама стварна филозофија, свима разумљива и сигурна, најпоучнија за различите примене, онда када не остаје тек при набрајању имена, година и осталих чињеница, када зна да ухвати и представи дух великих времена, великих људи и догађаја. (...) Смисао најизврснијих и највиших дела ликовне уметности и поезије постаје нам заиста јасан тек онда када знамо да се прилагодимо духу времена из кога су настала или који представљају. Ако се филозофија најпре бави разумом, лепе уметности осећајем и фантазијом, тако насупрот томе повест захтева учешће целог човека и све његове душевне снаге у истој мери, у најмању руку тако би требало да буде ако жели да одговара свом високом одређењу.“<sup>1700</sup>

Историја је дакле она духовна активност која превладава поделу између ума и осећања те према томе за романтичаре мора имати посебно место. У људском образовању историја је неопходна, она је услов за развој филозофије и уметности и она их међусобно повезује. Као што примећује Саломон, тако је са романтиком отпочела историзација свих духовних наука.<sup>1701</sup>

Исто схватање срећемо и код Милера који већ у *Учењу о супротности* долази до идеје да је читава филозофија заправо само историја, јер ако се јединство не може никако другачије представити него као разноликост, а разноликост никако другачије него као јединство, и оба само могу постојати и бити представљени једно у другом и једно помоћу другог, тада је каже Милер, филозофија једнозначна са општом повешћу.<sup>1702</sup> Исти ток Милер следи и доцније. Тако се његово бављење повешћу не може разумети као некакав покушај бега од стварности, односно бежање од садашњости у неко измишљено „златно доба“, него дословно извођење романтичарског, динамичког погледа на живот, према коме се стварност најбоље упознаје у покрету, односно у оквиру повести, или како каже Милер, „у покрету се најпре осећа вредност сталног и трајног“, а оно суштинско код државе најјасније излази на видело у покрету и рату.<sup>1703</sup> Будући да је за Милера читава повест један велики рат између човечанства из земље, то опет

<sup>1700</sup> Schlegel, *Vorlesungen über die neuere Geschichte*, S. 127.

<sup>1701</sup> Salomon, *op. cit.*, S. 86.

<sup>1702</sup> Müller, *Die Lehre vom Gegensatz*, S. 208.

<sup>1703</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 9.

са собом повлачи да се ствари најбоље разумевају из историјске перспективе. Тако и Милер пише да стварна наука стално тежи да се гарантује преко прошлости, историје и живог искуства. У том смислу, ако се присетимо Милеровог разликовања појмова и идеја, можемо рећи да се повест пре свега бави идејама. Исто тако и за Савињија повест није само „збирка примера“, него „једини пут“ ка стварном сазнању нашег стања.<sup>1704</sup> Из те перспективе, историја за романтичаре постаје најважнија наука.

Полазећи од оваквог схватања историје и њене методе, романтичари су сасвим природно, као уосталом и Хердер, морали бити незадовољни просветитељским начином писања повести. Такође, романтика коју је ка историји одвело пручавање религије и митологије, односно жеља да се сазна тајна света, није могла да се помири са просветитељским прогресивизмом и рационализмом. Ово незадовољство спрам просветитељске филозофије историје осећа се већ у извесној мери већ у Шлегеловој *Рецензији Кондорсеа*, да би доцније било све јасније артикулисано. Тако Милер пише: „Ми читамо повест, да би се скандализовали над прошлим временима, највећма да научимо шта треба да укинемо, а шта да мајмунски имитирамо (nachäffen), али не, као што јој припада, да нас одушеви идејно преко своје велике, свете везе која нам је преко религије постала позната.“<sup>1705</sup> Дакле, према Милеру, просветитељи не разумеју суштину историје, они је пишу како би се арогантно ругали прошлим временима и како би могли да снажније истакну своју наводну величину и супериорност. „Све чињенице у нашим књигама из историје су корумпиране; и како не би биле, јер исти трговачки разум, који квари наше државе, наше науке и све што нас окружује, такође под рукама има и историјске архиве и њихове изворе мути и боји како то захтевају потребе тренутка.“<sup>1706</sup> Дакле, као што је нововековна трговина ситни филистарски посао, тако је то случај и са просветитељском историографијом. Тако Милер нема никакве сумње у то где лежи корен проблема. Уместо пијетета

---

<sup>1704</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 111. Тако он историјски метод покушава да примени и у правној науци. О карактеру свог историјског гледишта Савињи каже: „Оно, напротив тежи за тим да сваку дату грађу прати до њеног корена и тако да открије извесно органско начело на основу којег се само од себе, оно што још има живота, мора одвојити од онога што је већ одумрло и припада само још историји.“ Савињи, *Законодавство и правна наука*, стр. 97.

<sup>1705</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 180.

<sup>1706</sup> Ibidem, S. 195.



према прошлости, код просветитеља је владао плитки и наводно прагматични рационализам. Тиме се у Милеровим речима осећа потреба за новим писањем начином писања историје. Слично незадовољство просветитељским начином писања историје среће се и код Шлегела који каже: „Када писац повести у својим представама пред очима има само предност једне посебне државе, неки циљ државе, а не општи развој људске судбине и људске суштине, тада је он можда вешт заступник, добар говорник, прворазредни политички писац, али ни у ком случају историчар.“<sup>1707</sup> Као и за Милера, и за њега је просветитељска историографија ситни, филистарски посао који треба да нам прибави некакву предност. Таква историја се не бави прошлошћу из љубави и пијетета према прецима, него из жеље жели прошлост упрегне у кола своје сопствене користи.

Као што је већ речено, захваљујући свом динамичком схватању природе и живота романтика је у повести стално наглашавала кретање и вечито настајање. Овај динамизам романтику одваја од просветитеља. Наиме, док је просветитељство за историју било заинтересовано претежно у моралистичко-прагматичном смислу као за пример, што посебно важи за Волтера, романтика ју је схватала као ток људске промене и развита.<sup>1708</sup> Ова разлика у приступу историји пада у очи већ у Шлегеловој рецензији Кондорсеове *Скице историјског прогреса људског ума*. Тако Шлегел сасвим јасно одступа од просветитељског појма повести. „Појам повести је потпуно нетачно одређен. (...) Предмет историје и чисте науке нису исти, него потпуно различити начини развоја. (...) *Постојане особине* човека су предмет чисте науке, на супрот томе, *промене човека*, једнако као појединца и као читаве масе, су предмет научне повести човечанства.“<sup>1709</sup> Тако се Шлегел сасвим јасно одваја од просветитељства, јер ако су просветитељи још од Монтеѕкјеа били сконцентрисани на оно што је у историји увек исто, опште и закономерно. Сада Шлегел инсистира да је предмет историје оно што је променљиво, појединачно, непоновљиво и јединствено. Другим речима и овде се осећа романтичарско непријатељство спрам сваке монолитности и униформности, те наглашавање разноликости. Као и у својој филозофији природе и овде романтика верује да се

---

<sup>1707</sup> Schlegel, *Vorlesungen über die neuere Geschichte*, S. 129.

<sup>1708</sup> Scheuner, *op. cit.*, S. 54.

<sup>1709</sup> Schlegel, [*Über*] *Esquise d'un tableau historique des progres de l'esprit humain*, S. 4-5.

јединство може представити само у разноликости, и разноликост само у јединству. Дакле и поред истицања индивидуалности европских народа, романтика не губи из вида значај европске заједнице која превазилази националне оквире. У том смислу, у романтичарском схватању повести су од почетка присутне универзалистичке црте. Тако се, како пише Шојнер, код романтичара повест посматра као пут постепеног развијања духа, једнако као израз универзалне идеје цркве и средњовековног царства, као и позадина образовања разноликости и индивидуалитета европских нација. Она добија свој садржај пре свега као универзална историја, којој су се окренули пре свега Шлегел и Герес.<sup>1710</sup> Ова тенденција је присутна код Шлегела већ у *Рецензији Кондорсеа* где он каже да повест човечанства још није пронашла свог Њутна.<sup>1711</sup> При томе он не мисли на неког ко ће открити „законе историје“ у просветитељском смислу, него на онога ко ће са „истом сигурношћу захватити скривени дух појединачног“ и истовремено бити оријентисан ка целини „ко непоколебљивим настојањем може показати опште гледиште у појединачном и из појединачног извести опште гледиште“.<sup>1712</sup> Оба захтева су дакле нужна. Са једне стране постоји тенденција према целини (као на пример у Новалисовом есеју *Хришћанство или Европа*) са друге жели се да се схвати дух појединачне епохе или појединачне заједнице.

Тако је и романтичарско схватање повести одређено њиховим схватањем својствености и индивидуалитета. Заправо, повест представља развој својствености. На трагу Хердера и Мезера романтичари су изоштрили смисао за својственост појединачних народа и у повести народа живо уочили његов дух.<sup>1713</sup> Потребно је дакле обухватити оно јединствено, стране и оно што се разликује. Самим тим никакве опште мере не могу важити у повести. Прошла времена могу се разумети само у светлу њиховог посебног духа и њихових идеја. Тако Шлегел већ у фрагментима из *Лицеума* пише: „Два основна начела такозване историјске критике јесу постулат простоте и аксиом обичности. Постулат простоте: све што

---

<sup>1710</sup> Scheuner, *op. cit.*, S. 56-57.

<sup>1711</sup> Како пише Ванинг, отворено је питање да ли је Шлегел у потаји надао да би он могао бити тај Њутн историје. Wanning, *Friedrich Schlegel*, S. 129.

<sup>1712</sup> Schlegel, [*Über*] *Esquise d'un tableau historique des progres de l'esprit humain*, S. 6-7.

<sup>1713</sup> Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 88-89. Адам Милер хвали „смисао за локално“ који уочава код свог презимењака Јохана фон Милера. Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 389-390.

је доиста велико, добро и лепо, невероватно је, јер је изванредно и у најмању руку сумњиво. Аксиом обичности: онако како је код нас и око нас, тако мора да је било свуда, јер све је то тако природно.<sup>1714</sup> Није тешко уочити паралелу између романтичарске филозофије природе, њихове етике и схватања историје. У сва три случаја јавља се интерес за необично, посебно и другачије и одбијају се објашњења заснована на законима и правилима. Циљ историје је да покаже настанак различитих индивидуалитета народа, култура и времена.

Дакле, колико је просветитељство веровало да се налази изнад свих осталих векова толико им романтика поручује да нису у праву. Захваљујући овом интересу за својственост и индивидуалитет, романтичари, као и Мезер, Хердер и Винкелман пре њих покушавају да свако доба и сваки народ посматрају у складу са његовим сопственим мерилима. Дакле просветитељско време и њихови стандарди не могу се узимати за меру читаве историје, свих народа и свих времена, јер не само да преци нису били будале, него свако време носи сопствену меру и сопствено средиште у себи. Тако Шлегел сматра да колико је отворена пристрасност опасна за писце историје, толико је још опаснија несвесна пристрасност, односно недостатак сензибилитета. „Људима је изузетно тешко да се истргну из круга својих навика. Оне, читава садашњост, наше доба са свим његовим невидљивим окружењем стварају око нас једну врсту духовне атмосфере која нам мора као у магли скривати облике прошлости. Одатле толико много погрешних или још више само слабих, нетачних, бездуховних погледа и ставова о давним великим временима, о људима и делима, који прелазе уобичајену меру.“<sup>1715</sup> У том смислу Шлегел у *Предавањима о универзалној историји (Vorlesungen über Universalgeschichte)*, каже да се једно доба може разумети само са аспекта владајућих идеја и мотива тог времена.<sup>1716</sup> Такође, када на другом месту каже да је морални развој предмет универзалне историје, Шлегел брзо додаје да то не значи да историчар треба да полази од неког „одређеног моралног принципа“ као мере којом би мерио прошла времена.<sup>1717</sup> Штавише, оно време које су просветитељи оцењивали као најбоље и као доба филозофије и ума,

---

<sup>1714</sup> Schlegel, *Lyceumsfragmente*, no. 25, S. 186.

<sup>1715</sup> Schlegel, *Vorlesungen über die neuere Geschichte*, S. 130.

<sup>1716</sup> Schlegel, *Vorlesungen über Universalgeschichte*, S. 226.

<sup>1717</sup> Schlegel, *Ibidem*, S. 6.

посебно у каснијим радовима романтичара, изгледа као болесно време и то управо због свог одвајања од прошлости и традиције и због свог заноса сујетом и ароганцијом појединачног ума. У *Предавањима о новијој повести (Vorlesungen über die neuere Geschichte)* Шлегел пише:

„Отров уништења који у наше време упропаштава државе и народе, као и појединце, није само разузданост, себичност и отупелост; он је позитивно зло, дух лажи је тај који је све затровао, не само у списима софиста и погрешном просветитељству, него такође и у јавном животу као у понашању и моралу појединаца. Тај дух лажи може победити само истина, где се у потпуности појављује. Ка томе води озбиљност неустрашивог убеђења и оно више, ка Богу усмерено сазнање, пред којим настаје сав сујетни занос ума.“<sup>1718</sup>

Дакле, када се над свиме као једина мера поставе појединачни ум и рационалистичка филозофија, када садашњост почне да се чисти од „ирационалне“ прошлости и традиција, тада то према Шлегелу није ништа друго него владавина „духа лажи“. На истом трагу је и Савињи. Ни он не верује да је садашњост нужно супериорна над свим пређашњим временима. Да је свако време позвано за све, за њега је то „најштетнија предрасуда“, те ако се у лепим уметностима мора признати супротно, зашто то не би важило и када је реч о стварању права и државе?<sup>1719</sup> Тако Савињи критички гледа на просветитељско писање историје када каже да је почев од средине XVIII столећа у целој Европи пробудио изванредан потпуно непросветљен нагон за образовањем. „Били су изгубљени смисао и осећај за величину и својственост других времена, као и за природан развитак народа и устројства, дакле, све што историја мора начинити лековитим и плодним: то место је заузело безгранично очекивање од савременог доба, за које се веровало да нипошто није позвано за нешто мање него да стварно представља апсолутно савршенство.“<sup>1720</sup> Од ове просветитељске ароганције, како сматра Савињи, штити нас историјско чуло.

„Осим тога, историјско чуло је једина заштита од једне врсте самообмане, која се код појединих људи, као и у целим народима и раздобљима, непрестано понавља: наиме, да оно што нам је својствено сматрамо за опште људско. (...) Чим нисмо свесни своје индивидуалне везе са великом целином света и његове историје, нужно морамо своје мисли видети под лажном светлошћу

<sup>1718</sup> Schlegel, *Vorlesungen über die neuere Geschichte*, S. 407.

<sup>1719</sup> Савињи, *Законодавство и правна наука*, стр. 47.

<sup>1720</sup> *Ibidem*, стр. 15.

општости и првобитности. Од тога нас штити само историјско чуло, а управо је његова најтежа примена да га окренемо против себе самих.<sup>1721</sup>

На темељу уверења да свако време има сопствене стандарде и да се његови учинци могу мерити само његовим сопственим, а не неким универзалним мерилима, романтика приступа и критици уметности. Како пише Аугуст Вилхелм Шлегел: наша стремљења су усмерена у том правцу да критику уметности – колико је то могуће – доведемо на историјско становиште, што значи да свако уметничко дело, мада је оно изнутра у себе затворено, посматрамо и у односу на друга дела у чији ред спада, према приликама у којима настаје и егзистира, као и да га схватимо из оног што је било пре њега и шта је дошло или ће још доћи после њега.<sup>1722</sup> Дакле, свако уметничко дело мора се посматрати у контексту времена и простора у коме је настало или како он каже „политичка историја и историја уметности једна другу осветљавају“.<sup>1723</sup>

Ово романтичарско инсистирање на индивидуалности сваког времена и сваког народа, њихова жеља да се све упозна у складу са својом својственом природом, те њихово одбацивање универзалних мерила у повести сасвим је у складу са њиховим антирационализмом и новим методским приступом. Наиме, ако су различита доба и различити народи несамерљиви, тада нам у проучавању прошлости разум и аналитички приступ не помажу много. Такође, рад историчара се у том случају не може сводити на набрајање чињеница. Напротив, историчар може разумети неко време једино ако се свом предмету приближи интуицијом и љубављу. Дакле као што су се романтичари могли уживети у свест другог човека, тако се могао уживети и у друго доба, што од историчара захтева одређен степен креативности и фантазије. У том смислу, повест за романтичаре представља синтезу науке и уметности. Дакле, романтика захтева једно креативно, уметничко писање повести. Управо такав приступ историји је посматран као недостатак романтике.

---

<sup>1721</sup> Ibidem, стр. 96.

<sup>1722</sup> Аугуст Вилхелм Шлегел, „Историја романтичне литературе“ у: Зоран Глушчевић (ур.) *Романтизам*, Обод, Цетиње, 1967, стр. 86.

<sup>1723</sup> Ibidem, стр. 87.

У мери у којој романтика није желела да се руга прошлости, него да се чвршће повеже са њом, у тој мери је одбаћивала и идеју прогреса у повести. Наиме, ако су прошлост, садашњост и будућност нераскидиво повезане, те ако се у историји цене својственост и индивидуалност, односно када се свако време процењује у складу са сопственим стандардима, тада више нема места за просветитељску идеју линеарног напретка. Шта би уопште значило напредак тамо где се будућност схвата као подмлађивање прошлости? Тако већ Новалис доводи у питање просветитељску веру у напредак. Он питању: да ли људски род напредује (*progrediendo*), које сматра филозофским питањем на које се не може одговорити, супротставља више питање, да ли се људски род мења.<sup>1724</sup> Дакле, реч је о значајној промени у односу на просветитељство, које је тврдило да су људи у свим временима и на свим местима суштински исти. Сада Новалис признаје могућност да се људска душа мења током повести, односно да су различити народи, односно људи, у различитим временима међусобно различити, да имају различите жеље, наде, вредности... Овакво схватање променљивости и различитости у складу је романтичарским осећајем за оно индивидуално и својствено, као и њиховим негативном оценом једнакости и једнообразности. Свака посебност и својственост која се развила током времена посматра се као позитивна. Одатле и код њега као и код Хердера, следи захтев да се стране и старе културе посматрају у складу са својим сопственим стандардима. Ипак, ово романтичарско одбаћивање идеје прогреса не треба схватати као њихово слепило за технички и интелектуални развој. Они су свакако били свесни чињенице да је научно знање њиховог доба било супериорније, а техничке могућности далеко изнад стандарда било ког ранијег времена и то нису порицали. Међутим, све је то за њих представљало материјални напредак, који као што смо већ видели није много тангирао романтичаре. За разлику од провеститеља романтика сматра да не постоји веза између моралног и интелектуалног напретка што видимо на пример и код Новалиса у фрагментима *Вера и љубав или краљ и краљица*. Наиме, Новалис прихвата да растућа култура чини да човекове потребе постају разноврсније те да све више расте вредност средстава за њихово задовољење, али додаје да морални став заостаје за овим процесом, а чулност је сувише брзо освојила огроман

---

<sup>1724</sup> Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts (aus den Schlegel-Tieckischen Ausgaben)*, no. 423, S. 311.

простор.<sup>1725</sup> Другим речима, Новалис сада побија тврдњу да напредовање културе води и моралном напретку. Генерално, Новалисов став је да се свет након средњег века променио на горе. Али из става да је „осцилација“ и „промена супротстављених покрета“ важна компонента повести, Новалис заснива своју наду за „ускрснуће и подмлађивање у новом облику“.<sup>1726</sup> Тако као што смо већ нагласили Новалис у будућности очекује подмађени дух прошлости. Другим речима, ако је повратак ка ономе што је некада било немогућ, он је уверен да ће се стари дух поново појавити на један нов начин, чиме се потпуно руши прича о линеарном напретку у историји. „Напредне еволуције која се увек све више повећавају су материјал повести. Оно што не достигне савршенство, достићиће је при будућем покушају или при следећем; ништа што је повест обухватила није пролазно, из безбројних трансформација оно увек изнова произлази обновљено у све богатијим облицима.“<sup>1727</sup>

Просветитељску веру у напредак одбацује и Шлајермахер који доводи у питање везу између техничког и моралног напретка човечанства. „Он презире род који се бесрамно хвалише поправљањем света и то поправљање види само у чулном благостању највећег броја људи.“<sup>1728</sup> Као што смо видели, романтика је велику вредност стављала на човеков унутрашњи живот, те према томе, технички или привредни напредак који не доприноси напретку унутрашње културе за романтичаре нема велики значај. Штавише, ово чулно поправљање света, тај технички напредак не само да не иде напореда са човековим унутрашњим развојем, него му ствара препреке. Тако не само да није реч о комплементарним процесима, него они умеју бити сасви супротстављени. Ни Шлегел још од својих раних дана не верује у просветитељско схватање напретка. Тако он у *Рецензији Кондорсеа* не дели Кондорсеов оптимизам када пише: „Учење о будућем бескрајном усавршавању људског рода аутор износи сасвим догматично. Али он ипак није дошао на чистац ни о нужности ни о сазнатљивости закона повести

---

<sup>1725</sup> Friedrich von Hardenberg, Novalis, *Glauben und Liebe oder der König und die Königin*, in: Jakob Minor (Hgs.) *Novalis Schriften*, Zweiter Band, Verlag bei Eugen Dieberichs, Jena, 1907, no. 30, S. 158.

<sup>1726</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, S. 26.

<sup>1727</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, S. 26.

<sup>1728</sup> Kluckhohn, *Die deutsche Romantik*, S. 69-70.

(...)“.<sup>1729</sup> Тиме Шлегел показује да просветитељска вера у прогрес стоји на стакленим ногама. Он Кондорсеу, о коме се иначе на другом месту похвално изјашњава, а тиме индиректно и осталим просветитељима, замера да нису дошли до онога што су тражили, а то су нужни закони историјског развика. Уместо тога њихове методе су мањкаве, а објашњења привидна. „Изузетно ретко се уздиже до нужног закона објашњених појава. Обично нам за цео разлог даје само повод или такође измишљени узрок. Посебна намера, посебан нагон појединаца у објашњењу појава повести човечанства је управо оно што је 'qualitas occulta' у физици.“<sup>1730</sup> Са друге стране, Шлегел пише да сам верује у законе људске повести, али сматра да Кондорсе није те законе засновао на разлозима, него је просто осећао да такви закони морају постојати.<sup>1731</sup> Важно је, дакле, учити разлику. Кондорсеови закони су механички, док романтика трага за законима органског развоја. Поред осталог Шлегел указује и на недостатке Кондорсеове периодизације. „Сукцесивна подела утемељена је на погрешном принципу. *Епохе* научне повести човечанства не морају се делити према срећним спољним подстицајима и значајним спољним револуцијама које одатле следе, него према нужним нивоима унутрашњег развоја.“<sup>1732</sup> Другим речима, Шлегел поново акценат ставља на унутрашњи, органски развој. Истовремено, Кондорсеова периодизација у којој новије значи боље не задовољава Шлегела. Такође, он слично као и Шлајермахер одваја морални од интелектуалног напретка.<sup>1733</sup> „Стварни проблем повести је неједнаки напредак у различитим саставним деловима општег људског образовања, посебно велика дивергенција у степену интелектуалног и моралног образовања“.<sup>1734</sup> За разлику од Канта, Шлегел не верује да је интелектуални напредак увек било праћен моралним напретком. Тако поново пада у очи одвајање од просветитељске традиције која је у моралном усавршавању видела само додатак интелектуалном развоју. И доцније Шлегел ће

---

<sup>1729</sup> Schlegel, [Über] *Esquiseer d'un tableau historique des progres de l'esprit humain*, S. 4.

<sup>1730</sup> Ibidem, S. 6.

<sup>1731</sup> Ibidem, S. 3.

<sup>1732</sup> Ibidem, S. 5.

<sup>1733</sup> Треба имати у виду да отприлике у исто време револуционар Герес још увек сасвим озбиљно верује у стални напредак људског рода према идеалима култури и хуманости, те према томе још увек више припада свету просветитељства него романтике. Joseph Görres, „Meine Glaubensbekenntnis“, in Jakob Vaxa (Hrsg), *Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik*, Gustav Fischer Verlag, Jena, 1924, S. 268.

<sup>1734</sup> Schlegel, [Über] *Esquiseer d'un tableau historique des progres de l'esprit humain*, S. 7.



посебно инсистирати да на томе да чињеница привредног напретка не доводи нужно и до културног напретка<sup>1735</sup>, штавише, он уочава опасност да превише снажна привреда и трговина потисну културу и уметност, о чему ће касније бити више речи. У једном каснијем тексту Шлегел иде и даље када одваја морални развој од техничког развоја. У том смислу он каже: „Зато је морални развој, где пре свега припадају такође и религија и политика, стварни предмет универзалне историје, али не и напредак човека у наукама и уметностима, као у техничким изумима; они могу само индиректно припадати универзалној историји, посебно последњи, само уколико је повезан са целином.“<sup>1736</sup> Другим речима, Шлегел тврди да технички изуми не припадају универзалној историји, а то се односи и на науке и уметности које не обухватају човека као целину, него само један његов део, наиме духовну активност, али не у читавом опсегу, него само један њен део и то онај који је најмање укључен у живот. Са друге стране, филозофија и поезија припадају универзалној историји уколико су повезане са религијом и политиком.<sup>1737</sup> Нема сумње да је за Шлегела историја пре свега духовна историја, те да за њега технички напредак не значи много.

Исти ток мисли опажа се и код Милера који покушава разобличити просветитељску веру у напредак тако што је везује за економизам и настојање за повећањем чистог прихода. Према томе, за њега је све што је речено о напретку столећа „само елегантна одећа, еуфемизам за онај економски појам.“<sup>1738</sup> Другим речима, прича о прогресу цивилизације је само маска којом се покривају материјалистички импулси. Тако и Милер поручује да економски, материјални напредак и раст није исто што и културни напредак, штавише, економски раст и материјализам често делују деструктивно на културу. То дејство духа користи на потискивање културе и фантазије јасно је уочио Шлегел током свог пута за Француску.

У каснијим Шлегеловим текстовима идеја прогреса се побија позивањем на религију, односно на основу његове (теолошке) антропологије. Тако у *Филозофији*

---

<sup>1735</sup> Schlegel, *Reise nach Frankreich*, S. 71-72.

<sup>1736</sup> Schlegel, *Vorlesungen über Universalgeschichte*, S. 3.

<sup>1737</sup> Ibidem, S. 3-4.

<sup>1738</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 164-165.

повести Шлегел каже да постоје два главна погледа на човека. Један који у њему види оплемењену животињу која се постепено уздигла до ума, и други који у човеку, његовој природи и одређењу види божанску слику. Наиме, прогрес важи само ако се човек посматра као животиња, јер је само животињи потребан стални напредак како би се приближила савршенству. Тада како каже Шлегел, културна историја нема другог садржаја до вечног напретка од једног до другог стадујума на путу вечитог усавршавања. За ово схватање Шлегел каже да је либерално, а оно нигде није толико чисто дошло до изражаја као код Кондорсеа.<sup>1739</sup> Али ако се човек посматра као боголико створење, тада одатле поизлази сасвим другачији поглед на светску повест. Како Шлегел каже, онда је чиватој људској повести нема другог предмета и садржаја до поновног успостављања божанске слике, чак и у његовој најдубљој свести.<sup>1740</sup> За ово је човеку потребна позитивна религија. Тако дакле прогрес више није ни пожељан нити могућ. Једини циљ је поновно успостављање божанске слике, а ка томе се доспева само кружним кретањем, или враћањем на почетак. Након Шлегела исто схватање заступа и Герес, који такође на основу свог убеђења у деловање Провиђења у повести одбија идеју прогреса.<sup>1741</sup>

На основу овог побијања идеје линеарног прогреса романтика се окреће старијем, цикличном схватању свестске повести. Тако већ рани Шлегел сматра да се иза онога што делује као неизбежна линеарност заправо крије циклични ток.<sup>1742</sup> Тако он у једном фрагменту каже: „Филозофија иде сувише равно, још није довољно циклична.“<sup>1743</sup> Реч је о сасвим логичној изведеници из идеје о нераскидивој вези између будућности и прошлости, односно о будућности као подмлађеној прошлости. Ту идеју Шлегел понавља и доцније када каже да се на почетку повести налази и њен крај, што јасну упућује на кружни ток.<sup>1744</sup>

---

<sup>1739</sup> Schlegel, *Philosophie der Geschichte*, S. 154. Тако се касни Шлегел из времена *Филозофије повести*, надовезује на своју рану *Рецензију Кондорсеа*.

<sup>1740</sup> Schlegel, *Philosophie der Geschichte*, S. 155.

<sup>1741</sup> Kondylis, *Konservativismus*, S. 344.

<sup>1742</sup> Wanning, *Friedrich Schlegel*, S. 132.

<sup>1743</sup> Schlegel, *Athenäumsfragmente*, no. 43, S. 210.

<sup>1744</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 34.

Оспоравање прогреса и строге закономерности у повести, али и доследно побијање просветитељских пројекција будућег стања, срећемо се и код Шелинга који је, за разлику од осталих романтичара, већ у својим јенским годинама створио систем филозофије повести.<sup>1745</sup> Није згорег нагласити да је Шелингов систем претходио Фихтеовом систему. У свом систему Шелинг покушава да реши проблем између нужности и слободе, односно случајности у историји. Тако он у *Систему трансценденталног идеализма* поставља питање „да ли низ догађаја без плана и сврхе уопће може да заслужи име повијести и не лежи ли у самом *појму* повијести већ и појам неке нужности, којој је чак и воља присиљена да служи.“<sup>1746</sup> Као што пише Мелис на ово Шелингово питање могућа су три различита одговора. Дакле, могуће је да је свет ирационално одређен слепом судбином. Овакво мишљење заступа фатализам који опет води квијетизму. Други могући одговор на светску историју гледа као на игру случајности и наглашава бесмисленост повести, што је становиште атеиста. Трећи могући одговор је Шелингов, који повест види као царство сврсисходних радњи у коме има места и за нужност и слободу.<sup>1747</sup> Штавише, повест је могућа само тамо где су слобода и нужност сједињене. Без нужности повест не би постојала, она би без мисли о неком нужном догађају, о неком крајњем циљу ка коме је развој усмерен изгубила свој смисао. Тада пада и појам историје који заступа остварење једног идеала као задатка људског рода.<sup>1748</sup> Без претпоставке о нужности (судбини, или Провиђењу) у историји херојска дела и саможртвовање појединаца постају бесмислена и необјашњива, а уметност трагедије се не би могла оправдати.

„Такво захваћање неке скривене нужности у људску слободу претпоставља не само трагична умјетност, чија се цијела егзистенција оснива на тој претпоставци, него се претпоставља чак у дјеловању и раду. То је претпоставка без које се не може хтјети нешто право и без које се ни једна

---

<sup>1745</sup> Може се заправо рећи да су прави оснивачи романтичарске филозофије историје Новалис и Шелинг. Шлегел се озбиљније посветио проучавању историје тек током свог боравка у Паризу, Белер сматра да је он тек у својим келнским годинама Шлегел постао историчар, будући да је тада у својим предавањима развио основе филозофије живота и универзалне историје, посебно се бавио теоријом језика и романтичарске поезије, а у то време је настало и његово дело *О језику и мудрости Индијаца (Über die Sprache und Weisheit der Indier)*, те се интензивније посветио проучавању историје и политике. Ernst Behler, „Einleitung“ in: Ernst Behler (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 7, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1966, S. XLVI.

<sup>1746</sup> Schelling, *Sistem transcendentalnog idealizma*, str. 234.

<sup>1747</sup> Mehliis, *op. cit.*, S. 249.

<sup>1748</sup> Ibidem, S. 248.

душа, која није посве незабринута за посљедице, не би могла одушевити да дјелује како дужност налаже.<sup>1749</sup>

Шелинг тврди да нема повести ни са апсолутном законитошћу, ни са апсолутном слободом, него само тамо где се неки идеал, под бесконачно много одвајања, реализује тако да с њиме, додуше, конгруира не оно поједино, али на сваки начин целина.<sup>1750</sup> Дакле, повести има само тамо где је реч о неком постепеном остваривању неког идеала који сама индивидуа није у стању да оствари, него је реч о континуитету међу индивидуама, о сукцесији, традицији, предању... На другом месту Шелинг каже да је повест непрекидно очитовање апсолутног које се постепено разоткрива.<sup>1751</sup> Дакле, људска повест се схвата као смислена целина и бесконачни развој духа.

Тако чувајући нужност у повести скопчану са слободом, Шелинг избацује законитости из историје. „Нужност, о којој је реч у повести, није нужност закона који је одређујући за природну науку. Такође, у повести немамо ништа са теоријом а priori, како ју је Кант поставио за математику и природну науку.“<sup>1752</sup> Шелинг експлицитно тврди да ништа што следи према неком одређеном механизму или има своју теорију *a priori*, није објекат повести. „Теорија и повијест потпуно су опречне. Човјек има повијест само зато што се оно што он чини не да, ни по којој теорији, унапријед прорачунати. Утолико је само воља божица повијести.“<sup>1753</sup> Тако, будући да повест на крају има свој смисао, сви се људи у својим радњама без своје воље, па чак и против своје воље крећу ка том циљу, ма колико разуздани били у својој самовољи.

„Но сама та нужност може се промишљати само помоћу апсолутне синтезе свих дјеловања, из које све што се догађа, дакле из које се развија и цијела повијест, и у којој је, будући да је апсолутна, све унапријед тако одвагнуто и прорачунато, да све што се год догодило, колико се год чинило противурјечним и дисхармоничним, ипак има и налази у њој свој основ сједињења.“<sup>1754</sup>

---

<sup>1749</sup> Schelling, *Sistem transcendentalnog idealizma*, str. 240.

<sup>1750</sup> Ibidem, str. 234-235.

<sup>1751</sup> Ibidem, str. 247.

<sup>1752</sup> Mehlis, *op. cit*, S. 249.

<sup>1753</sup> Ibidem, str. 235.

<sup>1754</sup> Ibidem, str. 243.

Другим речима, чак и оно што нам се на први поглед може чинити противречним има смисла са становишта апсолутне синтезе. Шелинг сасвим јасно одбацује предвиђање у историји, које иначе важи у природним наукама, као и појам закона. „Ми, дакле, не можемо помишљати никакво вријеме у којему би била потпуно развијена апсолутна синтеза, тј. ако се емпиријски изразимо, план провидности.“<sup>1755</sup> На тај начин Шелинг се одваја на овим двома битним тачкама од просветитељског писања историје. Овде дакле отпадају било каква прецизна предвиђања будућег стања каква налазимо код Кондорсеа на пример. Истини за вољу, да би очувао нужност у повести, Шелинг говори о постепеној реализацији идеала кога не може остварити један појединац, него цео људски род. Тиме он уводи настајање космополитског уређења као објект историје. „Ми се овдје, дакле, задовољавамо тиме да само још извучемо закључак да једини прави објект хисторије може бити само постепено настајање козмополитског уређења, јер је управо то уређење једини основ повијести.“<sup>1756</sup> Ако поставимо питање шта је мера напретка у повести, Шелингов одговор је приближавање остварењу правног уређења. Тако се, дакле, напредак у историји не мери ни напретком науке и уметности, нити моралним напретком. Космополитско правно уређење Шелинг не изводи ни из искуства, нити га *a priori* теоријски доказује, већ га сматра вечним чланком вере човека који делује и ради.<sup>1757</sup>

Оваквом Шелинговом схватању односа између нужности и слободе у повести блиско је и касније Гересово гледиште. Наиме, Герес такође сматра да у повести нема онаквих законитости какве можда могу да важе у природи. Човек је слободан да бира и добро и зло. Међутим, као ни Шелинг ни Герес тиме не тврди да не постоји виши, божански план. Наиме, човеков избор не доводи у питање Божје планове, те тако онај који чини добро свесно служи Богу, као што му служи и онај који чини зло, само што он то чини невољно и несвесно.<sup>1758</sup> Слични моменти везани за избор између добра и зла, односно схватање повести као сталне

---

<sup>1755</sup> Ibidem, str. 244.

<sup>1756</sup> Ibidem, str. 237.

<sup>1757</sup> Ibidem, str. 238.

<sup>1758</sup> Према: Kondylis, *Konservativismus*, S. 345.

борбе између божанског принципа и зла, која се на крају завршава победом добра налазимо и код Шлегела.<sup>1759</sup>

Слично побијање просветитељских пројекција неког будућег стања срећемо и код осталих романтичара, на пример код Шлегела који већ у *Рецензији Кондорсеа* показује да он цени прошлост због прошлости те да не жели да као просветитељи у прошлост гледа како би преко ње пројектовао визију боље будућности. Наиме, ако се повест бави оним што је индивидуално и ако се у њој не могу успоставити законитости сличне онима у математици, то значи да се она никада не може угурати у рационалистичке схеме и системе, као што је то уосталом случај и са природом. У том смислу, поново се доспева до везе између уметности и писања повести. Наиме, писање повести слично је поезији, где се догађаји описују уз помоћ аналогича. Дакле, као што је физика за романтичаре неодвојива од поезије исти је случај и са повешћу, која тако код романтичара добија контуре велике, бескрајне песме. Сличне идеје понавља и Шлегел у *Предавањима о новијој повести*, где поново долази до изражаја неслагање са просветитељским пројекцијама будућности. „Ниједан мислилац није толико проницљив да унапред тачно одгонетне ток повести, ниједан учењак тако свезнајући да може веровати да ју је исцрпео, да је у њој стигао до краја и, такође, ниједан владар тако моћан да сме занемаривати њене поуке.“<sup>1760</sup> Шлегел наиме подвлачи да као што се човек не сећа свог рођења односно не види свој крај те и једно и друго за њега остају тајна, исто тако људске очи не могу видети ни почетак повести нити до у њену најудаљенију будућност.<sup>1761</sup> Дакле, човек може говорити само о свом добу, односно о оном које му је непосредно претходило и ономе које непосредно долази и ништа преко тога. Према томе и све просветитељске наде у остварење људске среће, о новом времену у коме ће владати разум и незаустављивом усавршавању и просветљењу, пред ким ће сва зла рата и државе једном за увек нестати<sup>1762</sup> остају само варљиве наде и завршавају се ужасним потресима каква је била револуција у Француској.

---

<sup>1759</sup> Schlegel, *Philosophie der Geschichte*, S. 339.

<sup>1760</sup> Schlegel, *Vorlesungen über die neuere Geschichte*, S. 128.

<sup>1761</sup> Ibidem, S. 397.

<sup>1762</sup> Ibidem, S. 395.

Сличну ствар уочио је и Савињи. „Револуција је, наиме, у исти мах са старим устројством уништила и велики део грађанског права, и једно и друго више услед слепог нагона против постојећег, и са разузданим, бесмисленим очекивањима од неке неодређене будућности, него што је била вођена варљивом представом о неком одређеном стању које сматра извршним.“<sup>1763</sup> Из таквог стања Наполеонов деспотизам био је логичан излаз. Тако се просветитељи са њиховом погрешно схваћеном повешћу, из које су сасвим неутемељено успели да изведу пројекције срећне будућности, коју су затим пожурили да остваре одговорни за револуцију. И код Шлегела и код Савињија на светло излази чврсто уверење да се револуционарни хаос, ратови и деспотизам никада не би догодили да су људи имали праву представу о повести.

Романтичари своје схватање повести такође повезују са својом филозофијом религије, те повест поново, као код Хамана, постаје дело „Божјег откровења“. То је уосталом логична последица романтичарског синтетичког схватања религије по коме је она оно из чега све настаје и у шта се све поново улива. Када се са те позиције тврди да у повести нема никаквих закономерности, али да она ипак има некакав смисао, онда се он може тражити само у оквиру религије. Тако се према романтичарима Бог манифестује у повести, односно повест представља Божје откровење. Ово религијско схватање историје уочава се већ код Новалиса који каже: „Историчар мора у презентацији често бити говорник. Он презентује јеванђеље, јер читава повест је јеванђеље.“<sup>1764</sup> И на другом месту Новалис тражи да се повест третира као јеванђеље, а историчари као монаси.<sup>1765</sup> Повест је дакле Божја реч. Из те перспективе не треба да нас чуди када Новалис у *Хришћанству* у будућности предвиђа повратак религији и црквену обнову. Заправо, читава нововековна историја је за Новалиса историја хришћанске вере. Да повест није могућа без некакве везе са Богом јасно је и младом Шлегелу који већ у *Идејама* пише: „Симетрија и организација повести уче нас да је човечанство, за све време свог постојања и настајања, стварно било и постајало индивидуум, личност. У тој великој личности човечанства Бог је постао човек.“<sup>1766</sup> На другом месту Шлегел

<sup>1763</sup> Савињи, *Законодавство и правна наука*, стр. 54.

<sup>1764</sup> Novalis, *Fragmente (Nachlass von Bülow)*, no. 99, S. 25.

<sup>1765</sup> Novalis, *Fragmente (Aus den Studienheften)*, no. 718, S. 285

<sup>1766</sup> Schlegel, *Ideen*, no. 24. S. 291.

јасно каже да нам филозофија показује „натприродни почетак повести“, те да већ ту лежи „информација о крају повести“.<sup>1767</sup> Дакле, повест почиње и завршава се са Богом.

Такође, у Шелинговој филозофији повести уочава се религијски моменат, од кога је просветитељство тако силно желело да се ослободи. Повест је непрекидно очитовање апсолутног које се постепено разоткрива. Између фатализма и атеизма налази се права религиозност. „Уздигне ли се, пак, рефлексија до оног апсолутнога, што је заједнички основ хармоније између слободе и интелигенције, онда нам настаје систем провидности, тј. *религије* у једино истинитом значењу те речи.“<sup>1768</sup> Другим речима, Шелинг већ у *Систему трансценденталног идеализма* даје повести религијски смисао. Касније ће овај религијски моменат у романтичарском схватању повести бити све јаче наглашаван. Потребно је истаћи да до овог наглашавања религијског момената у повести долази и пре Милеровог, а након њега и Шлегеловог преобраћања у католичку веру.

Као и Шелинг и Шлегел у повести види виши божански смисао и божанско откривење. Она је за њега ток доба у коме се препознаје водиља Провиђења.<sup>1769</sup> Тако он у повести све јасније уочава тајни план Божје мудрости.<sup>1770</sup> Без Божјег духа и Божје снаге, повест би, сматрао је Шлегел, била загонетка без решења, лавиринт без излаза, хрпа шута и рушевина, а људски живот би био трагедија.<sup>1771</sup> У том смислу, када Шлегел говори о филозофији повести, као о духу или идеји повести која произилази из стварних историјских догађаја као њихов чисти резултат<sup>1772</sup>, тада му та идеја није дата посредством саме повести него, као што уочава Клуцхон, из религијског учења цркве.<sup>1773</sup> У својим фрагментима Шлегел говори о *филозофији* или *науци* повести, где је све повезано или сводиво на натприродне принципе, те се зато може говорити о *метафизици повести*.<sup>1774</sup>

---

<sup>1767</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 34.

<sup>1768</sup> Schelling, *Sistem transcendentalnog idealizma*, str. 246.

<sup>1769</sup> Osinski, *Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert*, S. 94.

<sup>1770</sup> Schlegel, *Philosophie der Geschichte*, S. 226.

<sup>1771</sup> Ibidem, S. 228.

<sup>1772</sup> Ibidem, S. 7.

<sup>1773</sup> Kluckhohn, *Die deutsche Romantik*, S. 135.

<sup>1774</sup> Schlegel, *Fragmente zur Geschichte und Politik, 1820-1828*, in: Ursula Behler (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 22, no. 97, S. 389.



Другим речима, тек када се оживи са теолошког извора и испуни „духом истине“ повест за Шлегела постаје наука. „Унутрашњи извор живота остаје при томе *више и одозго дато* θ [теолошко] знање.“<sup>1775</sup> Тако романтичарско учење о историји на крају постаје теолошко. Као што је већ речено и код Шлегела се Бог и Провиђење откривају кроз светску повест у складу са ставом да ко не жели да чује, тај ће осетити.<sup>1776</sup> У том смислу, циљ повести се види у поновном успостављању изгубљеног, човековог јединства, које је изгубљено услед греха. Тако у својој *Филозофији повести* Шлегел пише да је хришћанство повест ослобођења људског рода из непријатељских веза заводљивог духа који негира Бога.<sup>1777</sup> Људска повест је дакле борба против „кнеза овога света“ и повест повратка Богу. На овом месту се дакле поново уочава она цикличност у повести о којој је већ било речи. Тако је за Шлегела на крају читава повест света борба између прочишћујуће ватре божанског суда и политичког духа лажи у двоструком облику анархије и деспотизма који се увек изнова појављује.<sup>1778</sup> У том смислу, Шлегел очекује време божанске правде и Божјег суда, а „светски суд“ види као кључ „светске повести“.<sup>1779</sup> Ипак, Шлегел своју *Филозофију повести* заврашава надом у потпуни тријумф цркве и хришћанства у свим сферама живота.

У складу са својом теолошком антропологијом и очекиваним човековим повратком својој боголикости, Шлегел повест дели на три дела, од којих је сваки у знаку основа људске природе. Први је период речи када човек добија „реч вечне истине“ на чега указују „свето предање“ и божанско откровење. У другом периоду његове снаге достижу свој највиши развој који се такође може завршити разарањем, док ће у трећем периоду човек угледати светло „чисте истине“.<sup>1780</sup> Тако Шлегел дели повест на период речи, снаге и светла. Иако је свестан велике тајне повести<sup>1781</sup>, Шлегел покушава да одреди тренутак када ће наступити трећи период, за који је сигуран да је веома близу, при чему Француска револуција у овим разматрањима заузима значајно место. Наиме, како Шлегел каже у својим

<sup>1775</sup> Schlegel, *Fragmente zur Geschichte und Politik, 1820-1828*, no. 96, S. 388.

<sup>1776</sup> Schlegel, *Philosophie des Lebens*, S. 57.

<sup>1777</sup> Schlegel, *Philosophie der Geschichte*, S. 426.

<sup>1778</sup> Schlegel, *Philosophie des Lebens*, S. 155.

<sup>1779</sup> Тако Шлегел окреће Шилерове речи. Није дакле светка историја светски суд, него обрнуто.

Schlegel, *Fragmente zur Geschichte und Politik, 1820-1828*, no. 1, S. 123, no 110, S. 259.

<sup>1780</sup> Schlegel, *Philosophie der Geschichte*, S. 159.

<sup>1781</sup> Ibidem, S. 226.

фрагментима, трећи стадијум је непосредно пред нама, јер је револуција била *пуцање чира старих веза* и водила ка почетку новог, тј. последњег доба.<sup>1782</sup> Другим речима, након победе над револуцијом, односно самим антихристом, долази време Божје правде. То га води ка прорачунима времена када би се поновни долазак Христа и хиљадугодишње царство могли очекивати. Слично позивање на Провиђење у повести и слична тријадна шема где је на почетку Божја свемоћ, светло и чистота, у средини Божја љубав, подвајање и борба међу људима, те на крају Божја правда и повратак преображењу, среће се и код Гереса.<sup>1783</sup> Ипак, како уочава Кондилис, Герес је много опрезнији од Шлегела. Наиме, он не прави везу између пропасти револуције и почетка трећег доба, него каже да њему није познат ток будућих догађаја, те да је тачка краја повести „Божја тајна“.<sup>1784</sup> Милер је такође био надахнут религијом када је повест поделио на три дела. Прва фаза се поклапа са временом антике и она је фаза приватности, друга се односи на фазу јавног живота у оквиру нације и поклапа се средњовековљем, трећа доба треба да доведе до стварања савеза међу државама и то на хришћанским темељима.<sup>1785</sup> Наиме, будући да је идеја религије идеја свих идеја, односно светска идеја, само кроз њу је могућ стварни приватни односно стварни национални живот.

Тиме је и у својој филозофији повести романтика на свим кључним тачкама директно супротна просветитељству, што се пре свега односи на њихову рехабилитацију традиције, порицање идеје прогреса, ревалоризацију сопственог времена, везивање за циклично схватање повести, те на крају на повезивање историје и религије, при чему се историји даје религијски смисао. Овакво романтичарско схватање повести добило је свој конкретан изразу у њиховој рехабилитацији средњег века.

#### 2.4.1. Романтичарска рехабилитација средњег века

Тако долазимо до још једног важног места у романтичарској филозофији историје, а то је њихова рехабилитација европског средњег века. Наиме,

---

<sup>1782</sup> Schlegel, *Fragmente zur Geschichte und Politik, 1820-1828*, no. 31, S. 313.

<sup>1783</sup> Према: Kondylis, *Konservativismus*, S. 344.

<sup>1784</sup> Према: Ibidem, S. 345.

<sup>1785</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 401-404.

романтичарски историзам, као што смо видели, није био релативистички, него је од почетка садржао снажну нормативистичку црту. Такође, ако је религија основа романтичарског погледа на свет, тада се оно време које је најближе божанском сагледава као најбоље и најсрћеније, а то је за романтичаре био средњи век. Као што је речено, просветитељство је средњи век сматрало мрачним временом. Чак и писци који, као Јакоби, нису били просветитељи сматрали су да је средњовековље било доба „најдубљег и најкрвавијег варварства“<sup>1786</sup>. Једино је Хердер био способан да у средњем веку пронађе нешто иоле вредно. Ово се, пре свега, односи на младог Хердера када је писао *Још једну филозофију повести за образовање човечанства*. Тако он у средњем веку проналази нешто „чврсто, повезујуће, племенито и величанствено“.<sup>1787</sup> Навале Хуна, Гота, Франака, Англа, Вандала Словена, Бугара на Римско царство свакако су негативно утицале на развој уметности, науке и префињеност, али уместо да тугује Хердер мења перспективу. Да, они су презирали уметност, науку, обиље и префињеност, али су на место науке донели здрав северњачки разум, уместо уметности природу, чврст и добар, мада дивљи морал и обичај уместо префињености. Све то је заједно ферментирало и створило законе који су дисали мушком храброшћу, осећајем части, поверењем у разум, поштењем и богобојажљивошћу. Феудализам је створио здраве и тиме задовољне људе. Њихов каснији идеал превазилази потребе и иде ка чедности и части – оплемењивању најбољег дела човекових нагона.<sup>1788</sup> Хердер не само да указује на позитивне стране средњег века само како би исправио грешке и претеривања просветитељских историчара, него чини и више од тога. Када набраја врлине средњег века Хердер одмах затим истиче непостојање истих тих врлина у свом времену.

„Ко чита ову историју и често не дозива: склоности и врлине части и слободе, љубави и храбрости, љубазности и држања речи, где сте остали! (...) Како год да је, дајте нам нешто од ваше побожности и сујеверја, таме и незнања, нереди и сировости обичаја, и узмите наше светло и неверовање, нашу нервозну хладноћу и профињеност, нашу филозофску малаксалост и људску беду!“<sup>1789</sup>

---

<sup>1786</sup> Према: Osinski, *Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert*, S. 44.

<sup>1787</sup> Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, S. 50.

<sup>1788</sup> Ibidem, S. 41.

<sup>1789</sup> Ibidem, S. 52.

Иронично, Хердер жели да замени просветљеност свог хладног времена за таму осећајног средњовековља. И док су ова супротстављања светлости и таме, безверја и вере, сировог живота и мртве префињености код Хердера можда још увек били у функцији борбе да се ограничи просветитељска самоувереност, односно укаже на хладноћу машинерије просвећеног апсолутизма, романтичари ће похвале средњем веку узимати много озбиљније.

Поред разумевања за витештво, дух части и побожност који су владали у средњем веку, Хердерова наклоност према европском средњовековљу има још једну, значајнију страну. Наиме, Хердер који је високо ценио аутентичност и индивидуалност у средњовековном устројству Европе видео је јединство различитости. Њему се посебно допадала могућност да се створи духовно јединство, али да се истовремено негују све специфичности. Тако он у *Још једној филозофији* пише:

„Толико много братских нација и без монархије на Земљи! – Свака посебна *грانا* у одређеном смислу целина – и развија своје граници! све расту једна *пored* друге, преплићу се и мрсе, свака са својим соком. – То мноштво краљевстава! то *постајање-једних-пored-других* (Nebeneinandersein) *братских заједница*; које су све *немачког* рода, све устројене по *једном* идеалу, све верују у *једну* религију, свака у борби са самом собом и својим деловима и све покренуте *једним* светим ветром, папским угледом, скоро невидљивим али дубоко продирућим.“<sup>1790</sup>

Када каже да на Земљи није било монархије Хердер не жели да каже да нису постојале краљевине, што је јасно већ из следеће реченице. Он само жели да подвуче да у средњем веку није постојала једна светска држава која је би обухватала читаву Земљу. Јединство у различитостима постигнуто је заједничким духом, односно заједничком религијом и папским угледом. „Папство је са свим својим насиљем било машина у руци судбине за једно ’још више повезивање, за универзално признавање оних који треба да буду хришћани! браћа! људи!“<sup>1791</sup> Чак и касније у својим *Писмима за унапређење хуманитета* Хердер још увек указује на духовно уједињење хришћанских народа.

---

<sup>1790</sup> Ibidem, S. 54-55.

<sup>1791</sup> Ibidem, S. 55.

„Хришћанство је склопило савез међу народима, какав Александровим, римским или хунским освајањима никад није склопљен; по својој сврси *миротворачки* савез, колико год често било и прилика за расправу и кавгу или злоупотребу. У рукама провиђења поста истовремено и савез *културе, заједничке културе народа*. Узајамна права и обавезе, нису се додуше тиме уобичајила, али су дошла на светло дана, у увек изнова почињућу вежбу. Народи Европе постали су не само једни другима познатији, већ и због узајамних потреба, заједничким сврхама и настојањима једни другима неопходни; њихове тенденције посташе све више и више на једну тачку усмерене.“<sup>1792</sup>

Ова похвала средњем веку и његовом јединству у различитости оставиће јак утисак на романтичаре. Ово се посебно односи на истицање папског ауторитета.

И у *Идејама за филозофију повести човечанства*, коју је писао десет година након *Још једне историје* Хердер још увек уочава неке светле моменте у европском средњовековљу. Тако он хвали врлине витешког сталежа, његову учтивост према женама, оданост господару и дубоку религиозност. „Овим је успостављен витешки сталеж, који је слепо веровао у религију, показивао слепу оданост према господару, све док овај не би пожелео нешто супротно витешком еснафу, сталеж који је био учтив у служби и уљудан према женама, а осим ових врлина су глава и срце смели да остану слободни од поимања других ствари и дужности.“<sup>1793</sup> Поред тога што цени витештво Хердер високо вреднује и слободу расправе која је постојала у средњем веку.

„Неправедан је прекор који се упућује овој слободи расправе као сасвим бескорисној вежби у средњем веку, јер је баш тада ова слобода била непроцењива. Није ли сама реформација започела заклањањем иза закона о расправама и употребом њихове слободе као заштитом? (...) Дакле, захвалност дугујемо сваком средњовековном духу расправе и сваком владару које је створио дворце овако префињене грађе.“<sup>1794</sup>

Поред осталог он упућује и на значајне установе и открића оног времена. Тако на пример хвали средњовековне еснафе и гилде. „Према томе ни средњи век за њега више није био једноставно доба мрака и варварства него епоха у којој је пронашао високо развијену цивилизацију. Већ као младић скренуо је Гетеову пажњу на готску уметност као специфичну средњовековну уметност и прогласио је

<sup>1792</sup> Johann Gottfried Herder, „Haben wir noch das Publikum der Alten?“ in: Franz Schultz (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Vierter Band, Rütten & Loening Verlag, Potsdam, 1939, S. 319.

<sup>1793</sup> Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, S. 284.

<sup>1794</sup> *Ibidem*, S. 288-289.

највећим и најтипичнијим достигнућем немачке цивилизације.<sup>1795</sup> У складу са својим ставом да сваку историјску епоху треба посматрати према њеним стандардима, Хердер није могао просто да опише средњи век као што су то чинили просветитељи, али код њега још увек нема ни трага од оног романтичарског одушевљења за средњовековље. Насупрот томе, код Хердера можемо прочитати и својеврсну критику европског средњег века, што се пре свега односи на *Идеје за филозофију повести човечанства*. Тако он нема лепе речи за крсташке ратове, нити је склон пренаглашавању повезаности Европе у једну хришћанску републику. Хердеру такође посебно смета и доминација латинског језика. Он више није склон да тако једноставно пређе преко „пропасти наука и уметности“ у средњовековној Европи. „Науке и уметности су пропале, јер међу моштима мученика, звуцима звона и оргуља, испарењима тамјана и молитвама као у чистишту, не бораве никакве музе. Својим муњама је хијерархија уништила слободно мишљење, својим јармом је закочила сваку племениту радиност.“<sup>1796</sup> Ове замерке упућене су дакле пре свега цркви.<sup>1797</sup> Међутим и ову критику Хердер изриче без просветитељске острашћености и са извесним разумевањем за позицију цркве.

„Нерадо сам записао ово ограничење похвале средњег века. Потпуно осећам какву вредност за нас још имају многе установе хијерархије, видим у каквој су невољи оне тада биле засниване, и радо се задржавам у том страховитом сутону њених поштовања достојних установа и здања. Та хијерархија, као груба љуштура предања која је морала да одолева јуришу варварства, непроцењива је и управо указује како на снагу тако и на размишљања оних који су у њу унели то што је добро. Само, она тешко може да стекне трајну позитивну оцену за сва времена. Кад плод сазри, онда љуска пуца.“<sup>1798</sup>

---

<sup>1795</sup> Aris, *op. cit.*, p. 239. Млади Гете је још 1770. године написао хвалоспев Штразбуршкој катедрали и њеном градитељу Ервину фон Штајнбаху (Erwin von Steinbach), и тада је прогласио класицистичку уметност туђом немачком бићу. У то време он је безличном идеалисању Винкелмана супротставио готску „катактеристичну уметност“ као „једину истину“ (Винавер, *op. cit.*, стр. 71). Као што је познато, Гете се доцније развијао у сасвим другом правцу и дистанцирао се од тог младалачког германства и уместо средњег века изабрао грчку класику. Стога је за романтичаре Гете, коме су се дивили као песнику, ипак једним делом био отпадник и ренегат.

<sup>1796</sup> Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, S. 280.

<sup>1797</sup> Треба водити рачуна о чињеници да је Хердер ипак био протестантски теолог, те он о средњовековној црквеној хијерархији пише са позиција протестанта.

<sup>1798</sup> *Ibidem*, S. 270-271.

У истом духу Хердер закључује да је у средњем веку настало све што је могло настати под притиском свода хијерархије, ленске владавине и феудализма, па изгледа да је једино што је недостајало чврстом здању готског неимарства била светлост.<sup>1799</sup> Он са једне стране средњовековљу замера недостатак светлости, али се са друге стране ипак труди да пронађе извесно разумевање и за грубу римску хијерархију. Тако пише да је она била неопходан оков за сирове народе средњег века. „Без њега би Европа, вероватно, постала плен деспота, позорница вечитих раздора, или чак монголска пустиња.“<sup>1800</sup>

Као што видимо, Хердерова похвала средњег века није била без ограда, те и он с времена на време подлеже општеприхваћеној слици о тамном столећу. Можда средњи век није био толико мрачно доба, како су о њему писали просветитељи, али није био ни нешто вредно одушевљења. Хердерова заслуга је у томе што је указао на мањкавости и претеривања просветитељске слике средњег века и у томе ће га романтичари следити. Међутим, Хердеру није било ни на крај памети да европско средњовековље узима као некакав узор или да га представља као доба на које се треба угледати. Ово не само због његовог става према том добу као таквом, него још више због става да је и сама жеља за рестаурацијом прошлости погрешна односно немогућа. Већ у свом *Дневнику са путовања*, Хердер одбија могућност повратка у неко прошло време. „Људски род у сваком свом времену има за циљ срећу, само у сваком на различит начин; ми се одвајамо од нашег када, као Русо, хвалимо времена која више нису и никада нису била“.<sup>1801</sup> Овде Хердер не аргументује само против Русоовог повратка у срећно доба природног стања, ако је тако нешто уопште икада и постојало, него и против идеје повратка у прошлост уопште. Другим речима, своју срећу требамо тражити само у свом времену.

Међутим, без обзира на Хердера, доминантна слика о средњем веку није се променила. Истини за вољу било је још аутора који су у средњем веку могли да

---

<sup>1799</sup> Herder, *Ibidem*, S. 272-273.

<sup>1800</sup> Herder, *Ibidem*, S. 294.

<sup>1801</sup> Herder, *Journal meiner Reise*, S. 30-31.

пронађу нешто вредно.<sup>1802</sup> Тако је на пример Шилер писао о крсташким походима као трачку светла у тамном средњем веку.<sup>1803</sup> Мезер још више цени средњи век. Управо период између пада Рима и настанка царства Карла Великог је за Мезера „златно доба“, барем када је у питању његова саксонска домовина. То су била сретна времена у којима су доминирали слободни, самодовољни сељаци и у којима је још важило право песнице (Faustrecht). Ако су се просветитељи скандализовали због ове одбране тог „варварског права“, Мезер је спремно одговарао да је оно изазвало много мање патње него само једна војна кампања XVIII века.<sup>1804</sup> Другим речима, „варварски обичаји“ средњег века су у свој својој грубости ипак били много хуманији од цивилизацијских тековина модерне.

Све у свему, под крај XVIII века генерације младих Немаца још увек су на средњи век гледале као на период таме. Чак је и Шлегел, који ће доцније постати заговорник новог средњовековља, у почетку чезне за старом Грчком која за њега представља идеално доба, а за хеленство каже да „није ништа друго до виша, чистија човечаност“, док је грчка поезија за њега „максимум и канон природне поезије.“<sup>1805</sup>

Голо Ман сматра да је у промени става према средњем веку међу Немцима огромну улогу одиграо Берк, описујући какав је утисак Беркова књига о Француској револуцији оставила на младог Фридриха Генца.

„Може бити да је он имао претходнике у Енглеској, на континенту није имао ни једног; младом човеку који је до тада на Русоа и Канта гледао са поштовањем као на учитеље друштва, његова књига морала је изгледати као отварање једног новог, повесног, истинитог света. Од Канта је Генц чуо да је средњи век ’несхватљива залуђеност људског духа’, сада је он у свом начину изражавања, чија раскош је својим сјајем надмашивала оригинал, понављао Берково жаљење због пропадања витешког света.“<sup>1806</sup>

---

<sup>1802</sup> Заправо Кондилис указује да је до рехабилитације средњег века дошло нешто раније у Француској. Он пише да се већ у првој половини XVIII столећа у Француској појавило мноштво радова који су уздизали и хвалили средњовековље, између осталог и Буланвилје (Boulainvilliers) који је писао да је време Карла Великог било златно доба. Kondylis, *Konservativismus*, S. 159-161. Ми на овом месту не можемо улазити у то колико су ови радови уопште били познати романтичарима, односно колико су могли имати утицаја на њихово вредновање средњовековља.

<sup>1803</sup> Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 39.

<sup>1804</sup> Epstein, *op. cit.*, p.318.

<sup>1805</sup> Schlegel, *Ueber das Studium der Griechischen Poesie*, S. 130, 145.

<sup>1806</sup> Mann, *Friedrich von Gentz, Gegenspieler Napoleons, Vordenker Europas*, S. 40.



Ман свакако греши када каже да Берк на континенту није има претходнике, али не може се спорити да је Берков утицај на романтичаре превазилазио Хердера. При томе Берк је на својој страни имао једну значајну предност. Наиме, за разлику од Хердера, Берк није имао амбицију да буде историчар или филозоф повести, нити је желео да пише неку универзалну историју, нити пак повест средњег века. Он је писао један полемички спис против револуције и могао је себи допустити да се одушевљава средњовековним духом витештва, племенитости, религиозности и личне оданости без икаквих ограда, те да ту идеализовану слику средњег века супротстави хаосу револуције. Тако је његова похвала средњег века била у функцији борбе против револуције. Међутим, оно што су Новалис, Милер, Генц и остали прочитали код Берка било је подстицајније него све просветитељске историје. Ту није било речи само о похвали средњег века, него и страху од провале дивљаштва која ће неминовно наступити када остаци феудалног поретка, витешког духа и средњовековног морала буду ишчезли. У том смислу Берк каже:

„Али, време витештва је прошло. Дошло је време надри-мудраца, економиста и рачунџија, слава Европе се угасила заувек. Никада, никада више нећемо видети ту великодушну оданост положају и полу, то поносно поковање, ту достојанствену послушност, то потчињавање срца које је, чак и у ропству, одржавало у животу дух узвишене слободе. Чар живота која се не купује, одбрана народа која се не плаћа, неговање мушких осећања и херојски подухвати, све је то нестало!“<sup>1807</sup>

Са витештвом нестаје и част која је „оплемењивала све чега се дотакла“.

„Када стари феудални и витешки дух *верности* који је, ослободивши краљеве од страха, а краљеве и поданике ослободио од страха од тираније нестане из свести људи, заверама и убиствима претходиће превентивна смакнућа и превентивне конфискације и онај дугачак списак ужасних и крвавих максима које чине политички кодекс сваке силе која се не ослања на сопствену част и част оних који треба да јој се повинују. Краљеви ће бити тирани из политичких разлога када њихови поданици постану побуњеници из принципа.“<sup>1808</sup>

Феудални дух витештва, био је оно што је обликовало карактер Европе и разликовало је од Азије. Без тог средњовековног духа све остаје празно и обично – управо онакво какво према романтичарима не треба и не сме да буде. Краљ је онда само човек, а жена како каже Берк „само животиња, и то не највише врсте“.

<sup>1807</sup> Берк, *Размишљања о Револуцији у Француској*, стр. 92.

<sup>1808</sup> Ibidem, стр. 94.

Без витешког духа код жене нема ничега што би требало поштовати. Све је дакле једнако свему другом, а из света нестаје свака чаролија и узвишеност односно све се распршава пред „новом освајачком империјом просвећености и разума“. Из те перспективе, када се упореди са средњим веком, морал новог века делује као изопаченост и пропаст свих вредности. Све у свему, читање Берка је било довољно да романтичари који су од раније били пренеражени због смера просветитељске филозофије сада почну да маштају о обнови средњовековља, односно о чвршћем везивању за његове традиције.

Како пише Клухон, на формирање слике о средњем веку коју је Новалис изнео у есеју *Хришћанство или Европа* суштински су утицали Хердер и Берк, али не само они.<sup>1809</sup> Швајцарски историчар Јоханес Милер такође је показивао симпатије за средњовековни духовни поредак, католичанство, хијерархију и папство супротстављајући их захтевима просветитељства. Ова Милерова похвала долазила је у тренутку када је Јосиф II покушавао да потисне римокатоличку цркву у Аустрији и од ње начини инструмент државне политике. Посебно је занимљива Милерова похвала папству које је, као духовну моћ и моћ духа и вере, супротстављао сили оружја и ратничкој снази. И док Берк не хвали ни црквену хијерархију ни папство, дотле Милер више поштује духовну моћ цркве него световну силу витештва.<sup>1810</sup>

Поред чињенице да је читање различите лектире утицало на романтичарско превредновање средњег века, не може се порицати да је романтичарска похвала средњег века сасвим у складу са целином њихове филозофије, односно са идејом синтезе. Према романтичарима, средњи век је био доба апсолутне синтезе. То је оно чуме су се они претежно одушевљавали у европском средњовековљу и што је пробудило њихову симпатију за ово доба.<sup>1811</sup> Тада је читав духовни живот био оплемењен идејом религије, односно тада су религијски, политички и економски живот образовали јединство. То је дакле било време у коме су религија, филозофија, науке и уметност били једно, када међу њима није постојала разлика и када је религија представљала садржај уметничког израза, када је дух религије

<sup>1809</sup> Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 36.

<sup>1810</sup> Ibidem, S. 40-41.

<sup>1811</sup> Mehliis, *op. cit.*, S. 76-77.

испуњавао читав човеков живот и када се у свему могло пронаћи нешто више и божанско. Такође, то је било време у коме је постојала свест о једном вишем поректу и када се живело у складу са традицијом. Са ренесансом и реформацијом настаје аналитичко доба и стара хармонија бива разорена. Крајњу тачку овог процеса представља просветитељство. Са доминацијом разума долази до потискивања религије, одбацивања традиције и критике свих друштвених веза и обавеза. Филозофија је тако одвојена од религије, знање од вере, осећање од разума... С тим у вези, просветитељско доба се посматра као време где је све раздвојено и специјализовано, време нестанка заједнице, односно индивидуализма и атомизма, време духовног слепила и греха. Са друге стране, средњи век се посматрао као срећно време у коме је постојала хармонија између (нерационалистичке) индивидуалности и својствености и (католичког) универзализма, односно хармонија између заједнице и личности. Различитост европских народа била је уједињена у оквиру католичке цркве, а то јединство манифестовало се на безброј различитих начина. Као што је већ речено, романтика је желела да поново успостави синтезу и јединство у различитостима, па јој у том смислу средњи век служи као узор и образац.

За романтичарско окретање средњовековљу значајна је 1793. година. Два млада пријатеља, Тик и Вакенродер крећу на путовање по Франачкој.

„Може се без претеривања рећи да су Тик и Вакенродер били ти, који су тог лета први пут Франачку, са њеним средњовековним градовима, шумама, рушевинама замака, резиденцијама и рудницама, прогласили обећаном земљом немачког романтизма. (...) Осећали су се стварно враћени у Дирерово време. А онда, као контраст достојанственој озбиљности старог царског града, ведре бискупске резиденције у Бамбергу. Желели су да верују да се ’под епископским штапом лепо живи’, како се тада говорило. То је католички свет у коме их младе девојке подсећају на слике Богородице у црквама и манастирима. Човек је побожан, али и путен. Религиозни култови и црквени празници још увек шире барокну, шаренолику раскош.“<sup>1812</sup>

Двојица пријатеља одушевљени су Нирнбергом и Франачком. Вакенродер Немцима поново открива величину њихове уметности XV и XVI столећа, ренесансу и Дирера. Све то није било баш право средњовековље, али то и није

---

<sup>1812</sup> Safranski, *op. cit.*, S. 99.

било превише битно. Романтичари нису хтели да класификују и да се баве детаљним разликовањем између ренесансе и средњег века. Њима је било битно да Немцима покажу благо њихове прошлости и њихову високу уметност. Тако је откриће Дирера ипак индиректно утицао и на реафирмисање немачког средњег века. Као и Хердер и млади Гете пре њих и они се одушевљавају чудима готске архитектуре. Такође, Тик је имао суштинског удела у поновном откривању старих немачких народних књига, *Песме о Нибелунзима (Nibelungenlied)* и европског минезанга. Његов предговор минезенгерским песмама представља први покушај да се вреднује песништво средњег века, те да се користи као узор.<sup>1813</sup> Време у коме је изграђен Нирнберг, у коме је цветао тај мистични католички дух који привлачи Вакенродера, доба иза кога су остали толики чудесни споменици није могло бити безвредно, а још мање варварско. Чак и ако је било мрачно, у њему има нечег привлачног, мистичног и занимљивог. Као што смо видели, тама, магла и сутон привлачили су романтичаре. Тик и Вакенродер обилазе старе руднике, одушевљавају се старонемачком уметношћу, шаренилом католичких процесија, накићеним олтарима, иконским култом, црквеном музиком и хоровима. У јужној Немачкој се још могао срести народ у својим ношњама који заједно моли на улици, и могла се осетити дах живе традиције. Вакенродер, који је и сам желео постати музичар, али му то отац није дозволио, био је највише обузет црквеном музиком. Тик је ганут овом сликом католичког југа, оним што би за просветитељско столеће била празна помпа, заосталост и идолопоклонство. Јозеф Надлер види у овом католичком усхиту романтичара пре свега: како протестанти са колонијалног, штурог Севера, без велике ликовне и црквене традиције откривају, одједаред, у доба немачке слабосити, средњовековни југ из времена немачке славе и процвата и теже да обнове и прожму целу Немачку тим сазнањем, дахом, звуком и ликом тих светиња.<sup>1814</sup> Тако средњи век више не значи варварство. Напротив, из блиског контакта са остацима средњовековног света млади романтичари закључују да је средњи век био доба богатог културног живота. То што су једном ногом још остали у средњовековним традицијама није нешто због чега Немци треба да се стиде, он је сада време немачке моћи и уметности, те треба да служи за част и понос. Била су то сретна времена када су

---

<sup>1813</sup> Salomon, *op. cit.*, S. 46.

<sup>1814</sup> Винавер, *op. cit.*, стр. 74. Nadler, *Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften*.

Немци поседовали својствен и изражен карактер. Средњи век ходочасника и пустињака, мистика, сликара и музичара је златно доба, а стварна уметност не расте под италијанским небом и коринстским стубовима, него под готским торњевима.<sup>1815</sup> Тако Вакенродер и Тик представљају почетак великог романтичарског окретања Диреру, готици, католичанству и средњем веку. Готика се сада цени у складу са романтичарском идејом синтезе, па је за Тика готска архитектура „замрзнута музика“.<sup>1816</sup> Тако већ у *Изливима срца* Вакенродер пита обожаваоце класичне лепоте: „Зашто не проклињете Индијанце што говоре индијанским, а не нашим језиком?“ А ипак желите ли да проклињете средњи век што није градио храмове као у Грчкој?“ Он савременицима поручује да схвате да свако биће може стварати само из оних снага које је примило од неба.<sup>1817</sup> Према Тиковим речима, Вакенродер је испуњен страхопоштовањем према минулим временима у којима чује говор тајанствене силе. Треба истаћи да Тик и Вакенродер средњи век цене из естетских разлога. За њих је средњовековље пре свега лепо; оно је доба минензенгера, побожних сликара и мистичних јунака крсташких ратова. Пре свега, за Тика је средњи век доба које се одликује срдачним и пријемчивим смислом за песништво.<sup>1818</sup> Ако је неко доба погодовало развоју песништва, био је то средњи век у коме су сви певали, неки о вери, неки о љубави, неки о борбама и храбрости... Чак је и за Новалиса средњи век био „лепо време“.

Путем који су зацртали Тик и Вакенродер кренуће након њих и Шлегел, а затим и хајделбершки романтичари. Тако се у својим путовањима по Рајнској области Шлегел упознаје са готиком. Тај, од просветитеља презрен стил, постаје за Шлегела очаравајући. У готској уметности влада „германска фантазија“.<sup>1819</sup> Управо у готици долази до оног финог споја религије и уметности. Такође, Шлегел се у Келну 1805. године интензивно бави проучавањем средњег века, сакупљајући материјал за драму о Карлу V коју ипак није написао. Такође, читање Тика навело је Јакоба Грима да се заинтересује за средњовековну књижевност.

---

<sup>1815</sup> Salomon, *op. cit.*, S. 43.

<sup>1816</sup> Mehliis, *op. cit.*, S. 83.

<sup>1817</sup> Wackenroder, *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders*, S. 63-64.

<sup>1818</sup> Walzel, *Njemačka romantika*, str. 105.

<sup>1819</sup> Kluckhohn, *Die deutsche Romantik*, S. 55.

Захваљујући Тику и Арним и Brentano су се упознали са *Песмом о Нибелунзима* и средњовековном поезијом. Међутим, ако се Тик средњем веку дивио из естетских разлога, касније се акценат све више помера ка религијским и политичком моменту.

Међутим, за романтичарско вредновање средњег века пресудан је Новалис и његов спис *Хришћанство или Европа*. Наиме, Новалис је био присан пријатељ са Тиком, читао је Хердере, Беркове и Милерове текстове и на основу свега тога створио сопствену слику о средњем веку. Истина, та слика и није толико плод научног истраживања прошлости, колико је, у складу са оним што смо већ рекли о романтичарском методу писања повести, плод интуиције, слутње и чежње. Оно што је за Шилера била стара Грчка за Новалиса је био средњи век. То су била срећна времена када је још увек постојало оно јединство које у његово време више не постоји. Како пише Гадамер: „Насупрот просветитељству с његовом вером у савршенство, у остваривост коначног ослобођења од 'сујеверја' и предрасуда прошлости, сада древна времена, митски свет, свешћу-неразложен живот у 'самородном друштву', свет хришћанског витештва добијају романтичку чар, чак првенство истинитости.“<sup>1820</sup> Средњи век је био оно лепо време када је свет још увек био чаробан. Већ у првој реченици Новалис каже:

„Била су то лепа, сјајна времена, када је Европа била хришћанска земља, када је *једно* хришћанство насељавало тај део света обликован људском руком; *један* велики, заједнички интерес повезивао је најудаљеније покрајне тог широког, духовног царства. – Без великих световних посуда *једна* врховна власт водила је и уједињавала велике политичке снаге. – Непосредно под њом стајао је бројни еснаф коме је свако могао приступити, и испуњавао сваку њену жељу и ревносно се трудио да ојача њену добротворну моћ.“<sup>1821</sup>

Средњи век је дакле за Новалиса сретно време у коме су доминирале религија и духовност, када су кнезови добровољно постајли монаси. Он пише како је средњовековни поредак био добротворан и примерен „унутрашњој природи човека“, што се види по моћном уздизању свих људских снага и хармоничном развоју свих склоности. Појединци су достигали огромне висине у свим областима науке живота и уметности и свуда је цветала размена духовних и

<sup>1820</sup> Гадамер, *Истина и метода*, стр. 356.

<sup>1821</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, S. 22.

земаљских ствари.<sup>1822</sup> Ова идеализована слика средњег века потпуно је у складу са романтичарским схватањем човека као вишедимензионалног бића. Средњи век је узоран јер се тада ум није развијао на уштрб духовности, а наука и уметност били су неодвојиви од религије. Центар тог света налазио се у Риму. Рим је био Јерусалим, „света резиденција божанске владавине на Земљи.“<sup>1823</sup> Светновни кнезови признавали су духовни ауторитет „оца хришћанства“. Они су пред њега износили своје размирице, добровољно му спуштајући под ноге своје круне и своје господство. Такође, исти ти кнезови сматрали су славним да последње дане свог живота могу провести у контемплацији, унутар манастирских зидова као део високог, свештеничког сталежа.<sup>1824</sup> Средњи век је дакле био период када се световна власт и сила добровољно покоравала једној чисто духовној институцији. Другим речима, средњи век је разликовао *auctoritas* (који је припадао папи) и *potestas* (који је припадао цару, односно кнезовима). Ове две власти биле су раздвојене, али не и супротстављене, него су сарађивале и међусобно се помагале. Тако Новалис подвлачи да у средњем веку не само да није постојо сукоб између духовне и световне власти, него средњи век није познавао ни подвојеност између душе и тела, разума и осећања, материјалног и духовног. Према томе, средњовековље није познавало ни модерне болести – материјализам и егоизам. Уместо егоизма владала је етика љубави и дужности, уместо материјализма окренутост духовним циљевима. Духовност је људе водила једнако у манастире као и у крсташке походе. Уместо исцепканости и расутости постојала је црква као права заједница која је свима давала „утеху и помоћ, заштиту и савет.“<sup>1825</sup> Држава средњег века, била је за Новалиса нека врста породице која је испуњавала своју мајчинску или очинску улогу. Појединац није био препуштен самом себи и у оквиру државе, цркве и институција у које је био интегрисан могао се осећати као код куће, односно могао је према њима осећати емотивну приврженост. У том смислу, већ у Новалисовој слици средњег века садржани су сви елементи које проналазимо и доцније у оквиру романтичарског схватања државе. Укратко, за Новалиса је средњи век био време синтезе и јединства, равномерног човековог развоја, и време у коме је религија обухватала све сфере живота, време када је

<sup>1822</sup> Ibidem, S. 24-25.

<sup>1823</sup> Ibidem, S. 24.

<sup>1824</sup> Ibidem, S. 24.

<sup>1825</sup> Ibidem, S. 22.

човек био дубоко укоренен у заједници те напоследку време у коме су људски односи почивали не на хладним интересима и моћи, него на љубави, привржености, оданости, дужности и осећају личне части.

За Новалисом иде и Адам Милер. И за њега је средњи век период синтезе у оквиру цркве. „Сви родови живота и науке били су у такозваном средњем веку уједињени у телу католичке цркве: Она је образовала најједноставнију, најчистију, најживотнију целину.“<sup>1826</sup> Тако се средњовековље види као период када су све супротности биле у љубави уједињене у једну вишу целину. Заједница је била утемељена на узајамности, љубави и религијском осећају. Такође, Милер слично Новалису каже да је човек тада још увек представљао целину, његове унутрашње снаге нису биле расцепкане и одвојене једна од друге, он није био одвојен од заједнице и сведен на обичан атом. За Милера средњи век значи наглашавање квалитета грађанина државе и његовог живог индивидуалитета, против квантитета мртве гомиле.<sup>1827</sup> Другим речима, средњи век је представљао време када је човек заиста могао бити целовита личност.

На истом трагу је и Шлегел који такође подвлачи средњовековни дух љубави. У средњем веку божански принцип није се манифестовао као страх, него као љубав и то у толикој мери да је тим принципом све било одређено: религија, држава морал, култура и закони.<sup>1828</sup> Као што смо већ приметили, Шлегел је, као и остали романтичари, много више полагао на морал и духовност, него на технички напредак неког времена. Тако он каже да ни ученост, ни физичко-механичко знање није оно по чему се мера културе неке нације или времена може ценити. „Морални развој је једино према чему се вредност једног времена и нације исправно може ценити; политичко и морално уређење, које стоји у вези са религиозним је дакле оно што у првом реду треба узети у разматрање, науке и уметности, само уколико су у са њим у најужем односу.“<sup>1829</sup> Према, Шлегелу, када се средњи век мери овом мером он стоји високо над другим временима. „Средњи век сада стоји у моралном и политичком погледу више него свака друга маса у

---

<sup>1826</sup> Müller, *Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur*, S. 69.

<sup>1827</sup> Linden, *op. cit.*, S. 264.

<sup>1828</sup> Schlegel, *Vorlesungen über Universalgeschichte*, S. 251.

<sup>1829</sup> *Ibidem*, S. 166.



повести: та његова морална политичка величина је разјашњена из наше моралне филозофије.<sup>1830</sup> Чак и у техничкој сфери средњи век за Шлегела није био доба мрака и узмака. Напротив. „Све што је он преузео од антике, било је пажљиво очувано и увек увећавано, чак нека важна открића, која су постала извор великог дела нових изума, догодила су се управо у то доба, као нпр. компас, штампање књига, оптичко стакло итд.“<sup>1831</sup> У том смислу за Шлегела нема двојбе да је средњи век супериорнији од антике. Посебно је значајно што ова изјава долази управо од Шлегела који је у младости био одушевљен античком Грчком и њеном уметношћу. Такође, у овој изјави поново се огледа романтичарски сукоб са просветитељима, јер док је просветитељство своје узор тражило углавном у антици романтичари сада тврде да је средњи век далеко супериорнији.

Тако се у односу на антику средњи век из романтичарске повесне перспективе посматра као доба обнове и регенерације, при чему се реферише на Сеобу народа. Наиме, колико је Хердер успео да у Сеоби народа пронађе добре стране, то је сада још више случај са романтичарима. Према њиховом учењу, Сеоба народа није представљала пад и пропаст културе и уметности.<sup>1832</sup> Напротив, она је запањујући догађај неизмеран по својим последицама. У једном неутешном и безнадежном стању општег слабљења и пропадања, у време подјармљивања свега најбољег које је постојало у задњим данима римског опадања, на неочекивани начин појавио се спас, свет је био оплођен новом снагом, а земље које су још раније биле образоване изнова су процветале и ако нису постале образованије, постале су слободније, срећније и племенитије него раније.

---

<sup>1830</sup> Ibidem, S. 166.

<sup>1831</sup> Ibidem, S. 166.

<sup>1832</sup> Истини за вољу, Шлегел не спори да су, на пример, током Готских ратова уништени неки споменици уметности, али одмах додаје да се то дешавало и током унутрашњих немира у Риму и то како у доба царства, тако и у време републике. Такође, пропаст многих уметничких дела треба приписати другим временима, и другим узроцима. Многи пагански споменици срушени су када је хришћанство постало владајућа религија, што нема никакве везе са немачким варварством. Грчки и римски дух био је и пре доласка Немаца у себи уништен, а Немци нису могли уништити оно што и тако више није постојало. Тако је према Шлегелу слика о Немцима као уништитељима културе сасвим неоправдана. Управо су ти исти Немци преузели и очували и раширили римско знање и римску хришћанску литературу. Тако код Шлегела германски варвари не само да нису уништитељи, него постају спасиоци културе. Ову тврдњу он настоји да докаже тако што указује на римске провинције које су биле под немачком влашћу и које су ускоро доживеле оживљење, док су оне које су се убрзо нашле под грчком контролом наставиле да пропадају у слабост и беду. Тако он цитира грчког писца који каже да нису варвари, него сами Римљани упропастили Италију. Грчко царство је, каже Шлегел, најбоља апологија немачке нације и читаве Сеобе народа. Schlegel, *Vorlesungen über die neuere Geschichte*, S. 174-175, 183-184.

„Да се Сеоба народа није догодила, да немачком народу није успело да одбаци римски јарам, и више од тога, да је Рим припојио и остатак севера Европе, били би ту сатрвени слобода и посебност нација и у провинцијама би се свиме управљало са истом једноличношћу, тако се уопште не би појавило оно прекрасно надметање, онај богати развој људског духа код нових нација. А ипак је управо то богатство, та разноликост оно што Европу чини оним што јесте, што јој даје предност да буде на најистакнутијем месту у животу и образовању човека.“<sup>1833</sup>

Да није било Сеобе народа не би било ни такве Европе, а уместо ње постојао би само Рим у коме би се све стапало и растварало. Тако дакле, Германи не само да нису били уништитељи, него су били чувари и обновитељи културе у једном престарелом и склеротичном свету.

Фридрихов брат, Аугуст Вилхелм, такође говори о средњем веку као добу препорода. По њему, антички свет се већ био исцрпео, и била му је потребна нова религија, а то ће рећи хришћанство. Тада је та узвишена и добротворна религија поново родила већ исцрпени и потонули свет и постала водећи принцип нових народа.<sup>1834</sup> Као и за Хердера, и за њега су германски народи представљали физичку обнову старог света у један већ изопачени род унели нови елан. Обнова је дакле последица споја свеже германске крви и хришћанске религије. Како каже Аугуст Вилхелм, нико није тако дубоко и срдечно примио хришћанство као Германи и оно нигде није толико продрло у душу и проткало се са људским осећајима. Тако Германи који су постали хришћани стварају један нови, германско-хришћански свет. У том смислу, оно што обликује Европу у средњем веку су хришћанска вера и германско порекло народа, а витешка култура је синтеза између хришћанства и германског бића.

У оквиру ове романтичарске похвале свежој германској крви обновитеља, опажа се још један битан моменат, који ће бити значајан за романтичарско учење о народу. Наиме, романтичарско пристајање уз средњовековље подразумева и нов приступ немству и немачкој прошлости. Из ове перспективе средњовековно узорно уређење је немачко дело. Немци су ти који су од Европе направили оно што она јесте, при чему се сада немачко име проширује на све германске

---

<sup>1833</sup> Schlegel, *Vorlesungen über die neuere Geschichte*, S. 131.

<sup>1834</sup> А. В. Шлегел, „Предавања из драматургије“, стр. 81.

народе.<sup>1835</sup> Тако је код Аугуста Вилхелма средњи век у суштини спој Германа и хришћанства, док је његов брат тврдио да су Германи спасили Европу од римског јарма и учинили је великом. У оба случаја средњовековље се види као немачка ствар, те је свака похвала добу истовремено и похвала хришћанству и немству. У романтичарској перспективи средњи век и немство постају тако снажно повезани да је за Гереса то било време када се Немачка уздигла на положај „главе хришћанства“.<sup>1836</sup> Истовремено и он и Ајхендорф позивају на довршетак кенлске катедрале, највећег споменика готске архитектуре на северу Европе, чија градња је започета још 1248. године. При томе није реч само о довршетку великог грађевинског подухвата, нео и о задатаку од националног значаја.

На основу романтичарског учења о синтези, односно њихове похвале средњег века као времена у коме су владали љубав и оданост следи и њихово наглашено уздизање витештва. Као и код Берка, дух витештва и личне части је дивни плод средњовековне европске традиције, брана тиранији и оно што Европу одваја од Азије. Као што каже Аугуст Вилхелм, витешка култура представљала је спој између хришћанства и германства. „Из суровог, али ваљаног, јунаштва северних освајача настало је примесом хришћанских осећања витештво чија се сврха састојала у томе да светим и цењеним заветима сачува употребу оружја од свих сирових и ниских злоупотреба, чему је ова тако склона.“<sup>1837</sup> Ратништво се дакле оплеменило обичајношћу, а витешка врлина се спојила са новим духом љубави. Сада се и права женственост поштује као идеал човечанства и то у слици девичанског материнства Богородице. То је идеал који је поставила религија. Средњи век је, према Аугусту Вилхелму, уздигао и идеал части. „У неку руку једна земаљска етика поред религиозне, која се често потврђивала баш у супротностима са овом, али је ипак била сродна са њом у толико што никад није процењивала последице већ је безусловно славила принципе поступка, као верске истине узвишене изнад свих ситничавих испитивања разума.“<sup>1838</sup> Средњи век је тако за Аугуста Вилхелма време хришћанства и са њим повезаних витештва, љубави и части. Убеђење да постоји заједништво између витештва и цркве, које се

---

<sup>1835</sup> Scheuner, *op. cit.*, S. 58.

<sup>1836</sup> Görres, *Deutschland und die Revolution*, S. 124.

<sup>1837</sup> А. В. Шлегел, „Предавања из драматургије“, стр. 82.

<sup>1838</sup> *Ibidem*, стр. 82.

назире већ код Хердера, суштинска је новост романтике, посебно код Адама Милера.<sup>1839</sup> Милер за средњовековни дух витештва има само речи хвале, будући да је реч о споју највеће мушкости и највеће љубави. „Зато налазим да је витешко време већ по себи и за себе, без осврта на религију која га је оплемењивала, много хуманије од времена Грка и Римљана. Шта је друго дух побожне љубави, којом су средњовековни хероји били окићени, него највише развијена мушкост.<sup>1840</sup> У витештву су дакле спојени највећа храброст и највећа и најчаснија љубав према другом полу. У речи „галантан“ повезано је оно што спаја свет, храброст и љубав, узвишено и лепо. Тако је дакле у њој део божанског и део људског: нигде друго се јединство ова два не појављује у тој мери; на тај начин савршена мушкост претпоставља и једнако савршену женственост, према томе љубав. То је реч која сеже далеко више од обичног појма љубави међу половима.<sup>1841</sup> У Милеровим речима препознаје се утицај Берка који је тврдио да је витешки дух научио људе поштовању према женама. Према томе, онај женски принцип који у свом тексту о романтици спомиње Бојмлер<sup>1842</sup> има своје родно место у средњовековној, хришћанској традицији. Тако Милер отворено каже да је средњи век у свом законодавству показивао страхопоштовање према невидљивој сили коју је природа дала женском роду.<sup>1843</sup> Ова невидљива сила испољавала се кроз религију и обичаје. Другим речима, женски принцип се код Милера манифестује кроз моћ религије и обичаја, која је у средњем веку играла битну улогу. Из ове романтизације витештва и женског принципа следи и романтичарска одбрана племства о чему ће доцније бити више речи.

Уз похвалу витештва које у себи спаја снагу и љубав, храброст и побожност, силу и добровољно служење долази и романтизовање крсташких ратова. Тако већ Новалис говори о новом погледу на крсташке походе. „Настанак витешког духа у крсташким походима. У крсташким походима је Европа видљива. Нови поглед на крсташке походе.“<sup>1844</sup> Крсташки походи се сада виде као родно место толико цењеног витешког духа, будући да су у крсташким походима уједињени дубока

<sup>1839</sup> Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 41.

<sup>1840</sup> Müller, *Zwölf Reden über die Beredsamkeit und deren Verfall in Deutschland*, S. 441.

<sup>1841</sup> Ibidem, S. 441-442.

<sup>1842</sup> Baeumler, *Euthanasie des Rokoko*, S. 47-49.

<sup>1843</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 67.

<sup>1844</sup> Novalis, *Fragmente (Aus den Studienheften)*, no. 718, S. 285.

религиозност и снажна мушкост као симболи уједињења духа и тела, душе и снаге. Романтичари се диве крсташким витезовима као ратницима који су спремни да се добровољно ставе у службу једне више, божанске ствари. Речју, романтика код крсташа цени њихов идеализам. На истом трагу је и Ајхендорф када каже да су врлине које су средњи век учиниле великим биле: жеља за авантуром, храброст, оданост и спремност на жртвовање.<sup>1845</sup> Ако се присетимо романтичарске карактеризације филистинства и потраге за сопственом користи, сада се лик крсташа – витеза, види као морално супериоран у односу на лик филистра – трговца. Превредновање крсташких ратова налазимо и код Шлегела, за кога ту није реч о нападачким, него о неизбежним, одбрамбеним ратовима против упада, прво Арапа, а затим Турака.<sup>1846</sup> Ово тим пре што, према њему, арапска вера почива на принципу освајања и фанатизма. Речју, у питању су праведни ратови.

Романтичари не хвале само средњовековни дух витештва, него и на њему засновану феудалну државу. Тако је већ код Новалиса средњовековна држава виђена као узор. Она је породица у коју је појединац интегрисан и према којој осећа љубав и приврженост. То је држава која је и сама прожета духом хришћанства, одвојена од цркве, али у сталној сарадњи и међудејству са њом. Иста ова похвала средњовековној држави наставља се и код Милера, те он тако каже да у средњем веку и феудалном систему треба тражити клицу истинске државе.<sup>1847</sup> Ни Милер не сматра да је човек средњег века био препуштен сам себи, него је био интегрисан у живот своје заједнице. У том смислу, Милер посебно хвали средњовековно сталешко уређење. Наиме, он пише да средњи век није познавао апсолутну приватну имовину, али је знао за заједничку, корпоративну имовину и да све уклопи у лепу целину, будући да није познавао апсолутну поделу на јавно и приватно која је по њему А и Ω модерне државе.<sup>1848</sup> На корпоративној имовини почивало је духовно право, на породичној ленско, а на европској приватној својини градско право.<sup>1849</sup> Гилде и цехови који многи

---

<sup>1845</sup> Eichendorff, „Der Adel und die Revolution“, S. 172.

<sup>1846</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 579-580.

<sup>1847</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 166.

<sup>1848</sup> Ibidem, S. 192.

<sup>1849</sup> Ibidem, S. 181.

омаловажавају, за Милера су израз споја заната и живог духа, јер оно време није познавало арогантну разлику између уметности и заната. Свако занимање је цењено и поштовано због посебне заслуге коју врши за град. Више се водило рачуна о трајању него о удобности и спољашњој форми и свуда се презирао фушерај. Такође, цехови су били „лепа и делотворна противтежа“ оним несрећним последицама које са собом носи неизбежност поделе рада.<sup>1850</sup>

У истом духу средњовековно уређење хвали и Герес, који тврди да су тада све институције биле хармонично уређење и да су биле сједињене у оквиру здравог и цветајућег тела државе.<sup>1851</sup> Похвалу средњовековног уређења налазимо и код Шлегела. Према његовом мишљењу у средњовековном поретку сачуван и основни тип најстаријег система, који је видљив у индијском кастинском систему, у њему је осигурана дугорочна и законита слобода, аристокраја племства почивала је на врлини и моралу... Средњовековно уређење на најпотпунији начин спојило је у себи теократију односно власт просвећених над сировом гомилом, са хероизмом, односно природном предношћу оних који свој живот жртвују за опште добро. Теократски елемент није био тако строг као у Индији, Египту или код Јевреја, него је ублажен, исто као што хероизам није био суров него ублажен преко институције витештва.<sup>1852</sup> Овај моменат поново ћемо уочити када будемо говорили о Шлегеловој концепцији сталешког система. Наиме, теократски елемент огледаће се у духовничком сталежу, а херојски у аристократији. Дакле, јасно се види да је средњовековље служило као узор Шлегеловом сталешком моделу. Исту похвалу средњег века налазимо и касније код Шлегела, на пример када каже:

„Међутим извесно то политичко устројство средњег века у најбоље време истог, остаје највећма знаменита, сасвим хришћански својствена и на свој начин врло велика историјска појава; једнако снажно и вредно на монархијској страни, као и било где друго у најсјајнијим епохама светске повести, и још разноликије и богатије према унутрашњем развоју у републиканским чиниоцима и деловима, чак истински слободније него под оним најхваљенијим мешовитим конституцијама модерног времена.“<sup>1853</sup>

---

<sup>1850</sup> Ibidem, S. 192-193.

<sup>1851</sup> Görres, *Deutschland und die Revolution*, S. 108.

<sup>1852</sup> Schlegel, *Vorlesungen über Universalgeschichte*, S. 256.

<sup>1853</sup> Schlegel, *Philosophie des Lebens*, S. 260.

Дакле средњи век је према Шлегелу био време у коме је постојала жива синтеза између монархијског и републиканског принципа, о чему ће доцније бити више речи.

Као и Берк и романтичари средњовковно уређење супротстављају хаосу револуције и хијерархијски, корпоративни поредак револуционарном егалитаризму. У том смислу Шлегел пише: „Никада није било више слободе, једнакости и братства него у средњем веку – а ово је опет било најбоље у Немачкој – велики савези, подухвати сељака, Швајцарци, Ханза, царски сталежи, право песнице (Faustrecht). – Најбоље у држави била је *мушкост*, пријатељство.“<sup>1854</sup> Средњи век је дакле за романтичаре представљао време када је њихов идеал заједнице био остварен. Они га цене јер сматрају да је тада остварена хармонија између стабилности и промене, те да је у то време поредак био стабилан, али и способан за промене и живи развој. Истовремено, те промене су биле органске, природне у складу са традицијом и мудрошћу векова, а не последице рационалних планова филозофа или владара. Такође, што се романтика снажније везивала за хришћанство односно за католичку цркву, то је више ценила европско средњовековље које се апсолутизује као време светла и спаса. Реч је о добу које за садашњост треба да служи као узор у свим областима живота, па тако на пример и у архитектури, где се сада промивише неоготски стил градње, као на пример код Карла Фридриха Шинкела.

Ипак, када се на овај начин сагледа средњи век намеће се питање зашто се тако узвишено доба није одржало или како се из једног таквог процвата могло доспети до нечег сасвим другачијег? На ово питање покушава да одговори већ Новалис. Како он пише, једини проблем са овим сјајним добом био је тај што човечанство још није било зрело за њега, нити довољно образовано. Кварљива људска природа извела је човека из његовог златног доба. „Била је то прва љубав која је заспала под притисцима пословног живота, чије су успомене потиснуте себичним бригама и чија веза је касније извикана као обмана и илузија и процењивана према каснијим искуствима – заувек исцепана од све већег броја Европљана.“<sup>1855</sup>

---

<sup>1854</sup> Schlegel, *Philosophische Lehrjahre 1796-1806*, Teil I, no. 1255. S. 299.

<sup>1855</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, S. 25.

Новалис каже да култура или барем култура на одређеној разини, штети смислу за невидљиво при чему под смислом за невидљиво треба подразумевати религију. Наравно, оно што је битно за Новалиса је да се тај смисао не може трајно поништити, али се може пореметити, паралисати или потиснути другим значењима. Распадање срећног средњовековног поретка долази као последица ућуткивања оног вишег смисла за религију и невидљиво, односно са профанизацијом и секуларизацијом живота. Тако је из себичности и жеље да се задовољи нарастајући број потреба дошло до замирања духовног живота. Људи оријентисани на иметак и поседовање немају времена да се у трци за имањем посвете свом унутрашњем свету. Њима садашњи интереси изгледају ближи и битнији и тако опадају лепи цветови његове младости, вера и љубав и праве места горким плодовима знања и поседовање (Wissen und Haben).<sup>1856</sup> За овим унутрашњим расцепом следиле су ратови као његов спољашњи израз. Са појавом протестантизма нестало је јединство хришћанске Европе. „Са реформацијом било је свршено са хришћанством. Од тада више није постојало. Католици и протестанти или реформисани стајали су у секташкој одвојености удаљенији једни од других него мухамеданци и незнабожци.“<sup>1857</sup> Чак су и преостале католичке државе потпале под штетни утицај протестантизма. Као што смо видели, ова духовна криза и пад цркве искоришћена је од стране кнезова, који су се након еманципације од Рима изметнули у апсолутне господаре. Другим речима, кнежевски апсолутизам има свој корен у потискивању цркве и духовне власти, односно у разбијању духовног јединства Европе. Такође, протестантизам је допринео и раздвајању између вере и знања те изазвао рат до уништења између сталеза учењака и духовника. Даље потискивање вере водило је борбеној мржњи према религији која се јавља код просветитеља који уништавају сваки траг вере у један виши свет, истовремено се позивајући на толеранцију. Све у свему, кључни моменат у разарању средњовековног поретка представљала је реформација.

Сличан одговор даје и Шлегел који сасвим јасно каже да је средњовековни период био најбољи, те се поретку средњег века не може се ништа друго пребацити осим

---

<sup>1856</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, S. 25-26. Није тешко уочити да Новалис супротставља веру и љубав знању и поседовању. Између ова два пара он се опредељује за први.

<sup>1857</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, S. 30.



тога да је остао недовршен.<sup>1858</sup> На Новалисовом трагу Шлегел остаје и касније када у својом фрагментима пише о природном или умном развиту који је трајао негде до 1500. године. Затим долази до онога што он назива „демонско губљење ума“, које се одвија у два стадијума; у периоду 1500 – 1650. у оквиру цркве, а затим у периоду 1650 – 1800. у оквиру науке. Сасвим логично и обнова ће следити у два (или три и више?) стадијума. У једном у оквиру цркве и школе и науке, и у другом у оквиру државе и приватног живота.<sup>1859</sup> Јасно се види да се Шлегелова прва фаза опадања поклапа са појавом протестантизма, а друга са јачањем рационализма, односно просветитељства, тако да се поново успоставља континуитет између протестантизма, просветитељства и револуције која, сасвим логично, представља круну овог процеса. Такође, појава реформације или почетак времена опадања, поклапа се према Шлегелу, са све израженијим краљевским деспотизмом те потискивањем и пропадањем племства. Будући да се деспотизам и анархија међусобно подстичу и ојачавају, према Шлегелу је анархичност доба револуција након 1760. године природна последица њему претходећег деспотизма, јер анархија свуда води у деспотизам, а деспотизам у анархију.<sup>1860</sup>

На истом трагу је и Милер који пад средњовековног поретка види као последицу поремећаја оне живе равнотеже међу поларитетима која је до тада постојала. Тако он пише да докле год је модерни принцип племства био дорастао античком принципу слободе, они су се међусобно оплеменењивали у „племениту оданост према рангу и роду“ „поносно потчињавање“ „достојанствено покораване“. Доцније, са растућим процватом градова, превагом трговине и мануфактуре над земљорадњом, откривањем нових светова, бескрајним растом моћи покретне имовине, изгубљена је срећна хармонија германских држава. „Дух старог света постао је поново моћан и изгледало је као да је желео да поништи германски утицај са свим његовим институцијама.“<sup>1861</sup> Дакле, за поремећај равнотеже крив је нарасли материјализам до кога долази због пораста градова, градске привреде и

---

<sup>1858</sup> Schlegel, *Vorlesungen über Universalgeschichte*, S. 251.

<sup>1859</sup> Schlegel, *Entwurf der historischen Betrachtungen*, no. 247, S. 53. Сличну формулацију налазимо и у *Предавањима о универзалној историји*, где се такође каже да се новија историја може поделити у три периода 1500 – 1650, 1656 – 1740 и 1740 па надаље. Schlegel, *Vorlesungen über Universalgeschichte*, S. 225.

<sup>1860</sup> *Ibidem*, S. 232.

<sup>1861</sup> Müller, *Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur*, S. 29.

трговине, те услед повећаног прилива племенитих метала из новог света. Овај раст материјализма поклапа се са опадањем духовности, моћи цркве и вере, односно са превлашћу античког духа. Одатле долази и до растакања заједнице, односно слабљења веза међу људима. Ако је средњи век занемариовао „земаљске интересе“ и због тога није могао да се одржи, исто тако и доба које пренаглашава материјалне, земаљске интересе и занемарује духовно нема изгледа да се трајно одржи.<sup>1862</sup> У том смислу, Милер сматра за своју обавезу да покаже да „стање у Европи у последња три столећа ни у ком случају није био нормално политичко стање, као што велика маса верује, него да је то било време огромне унутрашње револуције, једно међустање, интеррегнум, током кога се европско дејство проширило преко свих мора и свих делова света, робе и знања, духовне и физичке потребе човека повећале су се у огромној пропорцији, човечанство се искључиво усмерило на преузимање, стицање и поседовање и тако су се раскинуле старе националне везе“.<sup>1863</sup> Он и на другом месту једнако каже да је су приватни живот, приватна култура и приватна религија непријатељи све слободе и националности.<sup>1864</sup> Са друге стране, обнова ових националних веза је, према Милеру, узвишени задатак државне уметности. Другим речима, „међустање“ и „интеррегнум“ о коме говори Милер поклапа се са успоном грађанства у Европи, образовањем модерне, суверене државе те реформацијом. Истовремено, реч је о процесу који је потребно превладати, односно из „интеррегнума“ модерности надовезати се на „нормално политичко стање.“

Да је пропаст немачког средњовековља последица поремећене равнотеже је и Гересово тумачење. Наиме, он у средњем веку види узвишену равнотежу између монархије и демократије, а када је та равнотежа поремећена, односно када се демократски принцип проширио на све стране читаво дело било је разорено. Слично Милеру и Герес опадање средњег века везује за изум барута који је учинио сувишним вазални систем, односно за откриће Америке и доток злата у Европу, чиме је земљишни посед губио на значају, да би на крају избила реформација чиме је и црква на крају била подјармљена. „Тако се царство распало

---

<sup>1862</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 365.

<sup>1863</sup> Ibidem, S. 273.

<sup>1864</sup> Müller, „Friedrich der Große und Preußen“, S. 88.

на гомилу већих и мањих тирана који су изнад себе толерисали само привид судије и поглавара, али су стално напредујући према доле поткопавали и савладавали демократски принцип.<sup>1865</sup> Тиме је дакле услед поремећене равнотеже нестало и јединства, али и демократије. На место царства дошле су суверене, територијалне државе, независне према споља и централизоване према унутра.

Слично размишља и Ајхендорф када каже да је међусобна религиозна оданост између вазала и ленског господара била је душа тадашњих светских догађаја. До промене долази након Тридесетогодишњег рата, те, како он каже, „трагедије средњовековља“, када су на место оданости ступиле материјалне, новчане снаге.<sup>1866</sup> Дакле као и Новалис, Шлегел и Милер пре њега и Ајхендорф пропаст средњовековног идеала везује са опадањем религиозности и снажењем рационализма и материјализма, секуларизацијом у држави, те комерцијализацијом. За све романтичаре је заједничка хришћанска религија оно што је „лепи свет“ европског средњовековља држало на окупу и када је она ослабљена уздрмани су темељи читаве грађевине.

Међутим код Новалиса и романтичара повест се не види само као повест кварења, него и као повест обнављања, подмлађивања и враћања у новом облику. Самим тим што се смисао за невидљиво не може поништити могуће је вратити се у изгубљени рај вере и љубави. Тако он мисли да тамо где је човечанство најдубље потонуло, где се са модерном државом отишло најдаље, тамо мора доћи и до устанка, до друге реформације. „Стварна анархија је елемент из кога се рађа религија. Из уништења свега позитивног уздиже своју славну главу као нови оснивач света.“<sup>1867</sup> Тек када се религија поново роди боље ће се учити и све деструктивне последице богоборства.<sup>1868</sup> Тако Новалис призива оживљавање и подмлађивање духа средњовековног, хришћанског поретка. С тим у вези је и његово преиспитивање Француске револуције и његово прихватање Беркових идеја. Француска револуција је дакле почетак стварне анархије из које треба да

---

<sup>1865</sup> Görres, *Deutschland und die Revolution*, S. 125.

<sup>1866</sup> Eichendorff, „Der Adel und die Revolution“, S. 172.

<sup>1867</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, S. 35.

<sup>1868</sup> Ibidem, S. 40.

настане нова религиозност. Борбу између слободе и послушности, старог и новог може разрешити једино трећа сила, истовремено и световна и надземаљска, а то је религија, која једина може пробудити Европу и успоставити мир.<sup>1869</sup>

У том смислу сасвим је јасно да романтичарска похвала средњем веку није могла остати без значајних политичких последица, о чему говори већ Новалисова идеја предстојеће обнове или подмлађивања средњег века. Средњи век није само прошлост, него и будућност, односно у крајњој линији политички програм. У том смислу се може тумачити веза и између Новалисових фрагмената *Вера и љубав* и есеја *Хришћанство или Европа*. Наиме, оно што је захтевао од владара у *Вери и љубави*, Новалис је у *Хришћанству* показао на примеру средњег века. Другим речима, све то је тражио од садашњих владара већ је постојало у средњем веку. Ако је некада у прошлости заиста постојала права држава, онда се може очекивати да се тај идеал поново претвори у стварност. Као што је речено, Новалис и романтичари су веровали да ништа што је део историје није заувек прошло. У том смислу се романтичари разликују од Берка који у полемици може да супротставља средњи век модерни и револуцији или да жали за старим временима, а да при томе остане довољно реалиста и да се уздржи од пророковања обнове средњовековног идеала. Романтичари су насупротив Берку озбиљно веровали у подмлађени средњи век и желели да се у тај посао активно укључе. Ово се сасвим јасно уочава код Шлегела који задатак политике види у поновном успостављању подмлађеног средњовековног поредка. „Задатак политике не може после свега овога бити ништа друго него да се средњовековни поредак, од кога је свакако остало још много тога што се никако не може разорити, а да је уједно не разори и образовање људског рода, које са једне стране треба поново успоставити, а са друге употпунити.“<sup>1870</sup> Наравно није реч о дословном копирању у свим појединостима и дословном повратку у прошла времена. Оно што Шлегел има на уму је успостављање историјско-политичког континуитета. Реч је о повратку на средњовековно уређење само у основним цртама, а то значи поновно успостављање сталешке монархије. Тако он дословце каже: „Може се наиме мислити о појединим модификацијама и према локалним

---

<sup>1869</sup> Ibidem, S. 42-43.

<sup>1870</sup> Schlegel, *Vorlesungen über Universalgeschichte*, S. 256.

околностима не само да су могуће него су и нужне. Основна схема, међутим, једна и вечно иста, било би једнако погрешно желети измишљати ново уређење као и нову математику.<sup>1871</sup> Иако је ово уређење остало недовршено у средњем веку оно је ипак било најбоље у читавој повести. У том смислу, Шлегел и остали романтичари били су у сопственим концепцијама сталешке, корпоративне државе инспирисаним наслеђем европског средњовековља. Тиме су све њихове концепције о уређењу државе добијале додатну снагу. Наиме, романтичари су увек могли да кажу да није реч о утопијама и маштаријама, него о надовезивању на традицију негеча што је у прошлости заиста и постојало. Будући да прошлост никада није сасвим завршена, све се то кад тад мора вратити, наравно у једном другачијем облику.

Из романтичарског схватања повести излази на видело њихова жеља да утичу на успоравање историјских трансформација, односно оног процеса који је након избијања револуције попримио до тада невиђене размере.<sup>1872</sup> За романтику је нестанак Светог Римског Царства представљао катастрофу и читава романтика тежила је ка успостављању континуитета, односно повезивању са традицијом. У његовом нестанку они виде прекид хиљадугодишњег трајања, што се осећа код Шлегела, Милера, Гереса и Бадера. У складу с тим, романтичари се залажу за обнову царства, о чему ће доцније бити више речи.

На овом месту потребно је поставити питање, да ли је романтичарско окретање средњовековљу значило одустајање од њихове филозофије повести?<sup>1873</sup> Треба ипак имати у виду да романтика и када цени средњовековље не говори о повратку у прошлост, него о повратку на пут нормалног развоја који је прекинут. Средњи век се слави управо зато што је у себи садржаво живост и што је у њему опстала

---

<sup>1871</sup> Schlegel, *Vorlesungen über Universalgeschichte*, S. 254.

<sup>1872</sup> Kraus, „Politisches Denken der deutschen Spätromantik“, S. 51.

<sup>1873</sup> Управо то тврди Фон Мартин да је романтика направила значајну промену тиме што се од свог „историјског смисла“ окренула „апсолутизовању средњег века“. По његовом мишљењу, историјски смисао значи смисао за живи ток повести и то – све повести. Насупрот томе, апсолутизовати једно одређено време, као на пример средњи век, могуће је само као неисторијско идеализовање, те према томе ту повесно-филозофско мишљење потискује повесно и ту „романтичар“, (који је тамо где филозофира филозоф природе), прави места за нешто друго. Исто тако, реч је о томе да су повест и традиција уздигнуте на ниво вредности, док је „повесни“ начин посматрања вредносно неутралан (wertfrei). Martin, „Das Wesen der romantischen Religiosität“, S. 373

жива и динамична игра поларитета. Дакле, романтика у свом окретању средњовековљу не одустаје од своје филозофије природе. Напротив, средњовековље се оправдава управо са позиција те филозофије. Тако повесност и традиција о којој говори романтика није окамењена традиција, него жива традиција и живи развој онога што се мења и кроз промену остаје исто као што је и било. Ово схватање јасно се показује код Милера који у поговору *Елементима државне уметности* каже да су му духовни и феудалистички елементи државе дражи од оних који тријумфују у његово време, при чему одмах додаје да је он у основи за међудејство и да је први који би се каменом бацио на идолопоклонство средњег века и строгу хијерархију. Другим речима, колико год да је против римског принципа који влада у његово време, Милер сам за себе каже да је довољно и сам римски и земаљски да би објавио рат духовном принципу када би овај желео сам да влада.<sup>1874</sup> Другим речима поново је реч о примени учења о супротностима. У том смислу Милер се изричито противи простом враћању у прошлост. „Међутим, хвале које су у овом предавању указане средњем веку не смеју се разумети као да је друштвено стање оног времена једно пожељно или као да је читав задатак уметности државе да се оно врати. Елементи свег политичког живота, речено је, могу се наћи у средњем веку.“<sup>1875</sup> Нажалост, ти елементи су тада били лоше повезани. Такође, да би се ценило средњовековље оно се мора са нечим поредити, дакле, антички свет је морао такође васкрснути. Мало затим Милер, мислећи на средњи век, додаје да сви животни елементи који су нам потребни и које треба да организујемо и хармонизујемо леже у повести чисто и јасно.<sup>1876</sup> Дакле његово схватање обнове средњовековног поретка значи обнову у духу, а не у форми, односно повезивање старих елемената на нов начин. Тиме се он јасно се ограђује од свих оних који просто желе да врате средњовековне форме и врло јасно каже да га не разуме онај ко не увиђа да обично укидање и поновно успостављање форми не помаже, те у истом смислу додаје да он настоји да пробуди дух односно идеју заједнице.<sup>1877</sup> Онај ко само жели да нешто укине или нешто врати задржава се према Милеру на спољашњостима, и суштински још увек остаје веран механичком погледу на државу. Дакле и Милер као и Шлегел

<sup>1874</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 437.

<sup>1875</sup> Ibidem, S. 190.

<sup>1876</sup> Ibidem, S. 196.

<sup>1877</sup> Ibidem, S. 200.

жели да се надовеже на средњи век и његову динамику, односно да се повеже са нормалним током повести који је нарушен почевши од негде XVI столећа. Није дакле реч о дословном повратку у прошлост, нити о формалној рестаурацији средњег века, него о успосваљању континуитета и надовезивању на живу традицију. Ако је средњи век био најбоље време то је било зато што је у њему оно најдревније и најбожанскије било највише присутно и јер су у њему највећма биле уједињене све супротности у међусобном међудејству и живој равнотежи. У том смислу када кажемо да је средњовековље романтичарски политички програм, то значи обнову тадашње живе равнотеже, обнову средњовековног духа, а не саме форме.

### 3. Романтичарска политичка мисао

#### 3.1. Романтичари и Француска револуција

Парафразирајући Отмана можемо рећи да је романтичарска политичка мисао, као уосталом и скоро свака рефлексija о политици произашла из искуства социјалне или политичке кризе.<sup>1878</sup> Неспорно је да су романтичари још у јенском периоду били свесни да су живели у време кризе и једног великог лома, при чему су корен тог поремећаја видели у погрешним односима између религије и политичког поретка.<sup>1879</sup> Израз и врхунац те кризе представља Француска револуција, која није само променила Француску него и читаву Европу. Наиме, револуција је била догађај који је изазвао снажна превирање у немачкој филозофији краја XVIII и почетка XIX stoleћа. Свака филозофија политике морала је прво заузети став према овом догађају. „Сваки појединачни политички мислилац деветнаестог stoleћа морао је дефинисати свој став према револуционарним идејама и читава историја немачких политичких партија је нераскидиво везана за ефекте које су те идеје имале на њихове вође.“<sup>1880</sup> Може се рећи да је револуција политизовала и поделила јавност у немачким земљама у мери у којој то никада раније није био случај.<sup>1881</sup> Већини писаца и интелектуалаца у немачким земљама било је јасно да су догађаји у Француској представљали прекретницу и почетак нове епохе.<sup>1882</sup> Тако су готово сви немачки писци од Канта преко Хердера и Гетеа до Хегела, препознали су револуцију као изузетно значајан догађај. Већ од првих дана немачке земље биле су преплављене памфлетима који су се бавили револуцијом и

<sup>1878</sup> „Као скоро све рефлексije о политици, тако је и класично политичко мишљење настало из искуства политичке или социјалне кризе. Не само из политике, него и из сваког мишљања о њој стоје муке и борбе за живот, страсти и интереси, те такође и њих треба обухватити када се жели схвати политичко мишљење једне епохе.“ Henning Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens: Die Griechen von Homer bis Sokrates*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart, Weimar, 2007, S. 2. У основи реч је о тези Ерика Фегелина, према којој политичка теорија настаје у време кризе.

<sup>1879</sup> Rose, „Religion und politische Ordnung. Schleiermacher und Novalis zur Programmatik eines krisenhaften Verhältnisses“, S. 241.

<sup>1880</sup> Aris, *op. cit.*, p. 16.

<sup>1881</sup> Наравно, и пре избијања револуције међу Немцима су вођене расправе о разним политичким, социјалним и религијским питањима, односно и пре избијања револуције водила се борба између просветитеља и конзервативаца, о чему уосталом сведоче и већ помињане студије Епштајна и Ваљавеца. Ипак, након избијања револуције те расправе су се интензивирале, постале су шире и у њима је учествовао све већи број писаца. Другим речима, револуција је учинила да се све више Немаца заинтересује за политичка питања, а да расправе постану све жешће.

<sup>1882</sup> Safranski, *op. cit.*, S. 31.



питањима које је она постављала. Значај револуције је такав да су чак и филозофи који су се пре тога релативно слабо интересовали за политичка збивања постали готово опседнути питањима револуције, њеним узроцима и последицама. „Готово сви списи Канта, Фихтеа, Шилера, Хумболта, Форстера, Јакобија, Хердера, Шлегела, Новалиса и Виланда у раним деведесетим годинама инспирисани су, било посредно или непосредно, револуцијом.“<sup>1883</sup> Тај појачани политички занос није остао скривен за савременике. Најбоље песме остају непрочитане, жалио се Архенхолц, људи само посежу за новинама и сличним памфлетима како би задовољили своју глад за политиком, док је *Берлински месечник* са нескривеном иронијом писао о благословеном добу у коме ће Немачка бити препуна политичара и генија.<sup>1884</sup> О тој политизацији на сопственом примеру говори и Новалис који у писму Шлегелу пише: „Сада је читав мој карактер добио политичко-филозофски подстрек, и то веома неприметно.“<sup>1885</sup> Не само да су се многи Немци све више занимали за политичка питања, него је револуција допринела и политизацији филозофије и живота уопште. У првим годинама револуције појављује се мноштво дела, драма, песама чије се најупадљивије обележје састоји у томе да су политички ангажоване, а често чак памфлетске или агитаторске.<sup>1886</sup> Другим речима, чак и оне апстрактне и на први поглед од политике удаљене области као што су естетика, етика или епистемологија постале су оружје за оправдавање или достизање политичких циљева.<sup>1887</sup>

Оно што у свим тим полемикама везаним за револуцију пада у очи је то да се врло често и пријатељи и непријатељи револуције у одбрани свог става служе истим појмовима. Скоро сви се позивају на законе природе, опште добро или на човечанство.<sup>1888</sup> О правима човека говоре и револуционар Фихте и либерални конзервативац Генц само што се под истим терминима подразумевају доста

---

<sup>1883</sup> Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, 1992, p.1.

<sup>1884</sup> Aris, *op. cit.*, p. 47.

<sup>1885</sup> Novalis, „Hardenberg an Friedrich Schlegel (1. 8. 1794)“ in: Schanze, *op. cit.*, S. 30.

<sup>1886</sup> Safranski, *op. cit.*, S. 36.

<sup>1887</sup> Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p.1.

<sup>1888</sup> Као пример за ову тврдњу могу да послуже Кантов и Генцов спис о миру. Обојица се позивају на природу и човека, само са потпуно другачијим значењима.

различите ствари. Зато је Бајзер у праву када каже да је деведесетих година Немачка узгубила своју интелектуалну невиност.<sup>1889</sup>

Дакле, политичка питања се у немачким земљама расправљају на филозофском нивоу. Као што смо видели дуго пре револуције у немачкој филозофији постављено је питање ауторитета разума. Али док су се некада питања о границама разума и условима знања могла сматрати чисто академским, теоријским питањима, након избијања револуције то постају и политичка питања првог реда. Наиме, није више реч само о томе да ли се разумом може демонстрирати постојање Бога или да ли је педантна Волфова метафизика ипак мањкава, односно могу ли се успоставити универзални стандарди критике. Сада је у питању ауторитет разума у стварима политике. Наиме, као што смо већ казали, просветитељство је веровало да је могуће стварни људски живот свести на опште и јасне појмове и одатле створити исто тако једноставне и правилне максиме за практично понашање. Дискурзивно мишљење је било средство помоћу кога је све могло да се схвати и све да се регулише.<sup>1890</sup> Полазећи од исте вере сада се револуција позивала на ауторитет разума, просветитељство, природно право и уговорну теорију државе. У име разума она је рушила стари, традиционални поредак који је дуго пре тога био дискредитован као неразуман и градила нови, рационални поредак слободе, једнакости и братства. У том смислу, рушење старог поретка било је морална обавеза. Они који су се супротстављали том новом поретку нису били само просто политички непријатељи, него и непријатљи ума, те су према томе, револуционари имали моралну обавезу да се против њих боре, чак и ако је то значило терор. У остварењу разумског поретка могло се служити свим средствима, што није ништа друго него усређивање људи на силу. Заправо, појава терора није нешто што је потпуно страни просветитељству, будући да се он спроводи у име прочишћења друштва и човечанства.<sup>1891</sup> Гледано из те

---

<sup>1889</sup> Ibidem, pp. 1-2.

<sup>1890</sup> Dilthey, *Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt*, S. 252.

<sup>1891</sup> Како пише Херман Либе (Hermann Lübbe), просветитељство је измислило терор, односно праксу масовног убиства у име чишћења друштва и човечанства. Терор је омогућен изумом гилотине, која је са техничке стране омогућавала да се релативно чисто, брзо и безболно уништи велики број људи. Гилотина је типичан просветитељски изум, јер је њена сврха хумано, брзо и безболно погубљење. У том смислу и терор и гилотина апелују на хуманост. Терор се правда убиством из милосрђа, из љубави према човечанству, при чему се користи аналогија са операцијом и хирургом који одстрањује болесни део ткива, да би тело могло да преживи. „Дакле

перспективе, непријатељи револуције морали су дати свој одговор и то не само на политичком, него и на филозофском плану.

Такође, ако је револуција стварала разумски поредак, могу ли Немци остати по страни, односно требају ли се и они прикључити револуцији? Тако се након избијања револуције, филозофске и политичке полемике<sup>1892</sup> из седамдесетих и осамдесетих година настављају и међусобно преплићу, с тим што политички моменат постаје све израженији. Тако на пример и Кант своју подршку револуцији, односно њеним циљевима, дедукује из своје филозофије<sup>1893</sup>, а исто (у прво време по избијању револуције) чини и његов ученик Генц. Ако разум влада у подручју морала, он мора владати и на терену политике. Како пише Зафрански, многи немачки интелектуалци су на револуцију гледали као на своју, јер су веровали да су је проузроковали. На таквом осећају духовног орташтва и саодговорности заснована је и Кантова симпатија према револуцији.<sup>1894</sup> Са друге стране, Мезер је од самог почетка противник револуције из истих разлога из којих се још од педесетих и шездесетих година XVIII века супротстављао и просветитељству и његовим заступницима на пољу филозофије, историје, естетике или религије. Држава се не може заснивати на разуму односно на правима човека, нити се историјске институције и традиције могу игнорисати.<sup>1895</sup> Зато што је био против апсолутизма, Мезер је био и против револуције. Из његове перспективе је јасно да је апсолутизам својим позивањем на уговор и природно право сам произвео револуцију.

---

прикладно је окарактерисати терор као политичку праксу која је својствена просветитељском добу.“ Hermann Lübbe, “Enlightenment and Terror –Historical-metaphysical prerequisites of totalitarian democracy“ in: Hans Maier (ed.) *Totalitarianism and Political Religions: Concept for Comparison of Dictatorships*, Routledge, New York, London, 1996, pp. 333-334.

<sup>1892</sup> Као што смо већ нагласили, Немци су још пре избијања револуције у Француској тражили спровођење одређених социјално-политичких реформи, односно постављали питање о потреби историјског и институционалног континуитета.

<sup>1893</sup> Тако је и Ребергова борба против револуције заправо наставак његове борбе против Канта. Реберг сматра да је Кантова етичка револуција пружио филозофски основ за идеологију револуције. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 307.

<sup>1894</sup> Safranski, *op. cit.*, S. 32.

<sup>1895</sup> Важно је међутим ипак приметити да Мезер нема ништа против самог чина насилне смене владара, уколико тај владар криши слободу и узурпира имовину потчињених. Он у том смислу остаје на линији средњовековне доктрине о праву на побуну против тиранина, чак и ако је он на легитиман начин дошао на власт. Међутим, промена уређења је недопустива, барем у оквиру старих европских држава. Justus Möser, „Wenn und wie mag eine Nation ihre Konstitution verändern?“ in: K. Brandi (Hg.), *Gesellschaft und Staat*, Drei Masken Verlag, München, 1921, S. 237-238.

Немачка јавност је на прве вести о револуцији реаговала са одушевљењем. Изузеци, као Мезер и Гете били су ретки. Ипак, то не важи само за Немце него се исто може рећи и за грађанство у Енглеској или Северној Италији. „Људи су дуго живели у ишчекивању велике промене; та промена сада је била ту. (...) Американци, много удаљенији и мање бројни су започели. Француска, велика и богата Француска је следила; што је Француска учинила, морале би убрзо учинити и остале европске нације.“<sup>1896</sup> Револуцију готово нико није доводио у питање. Деловало је као да долази до остварења дуго сањаног сна, ослобађања од последњих остатака средњовековља, те да човечанство коначно улази у нову еру, слободе, права и мира, те да револуција представља тријумф ума и филозофије. Слика о револуцији као о светлу дана или јутарњем руменилу налази се готово код сваког писца у раним деведесетим годинама.<sup>1897</sup> Међу онима који су одобравали револуцију били су чак и они који ће је доцније жестоко нападати. Кант, Хердер, Клопшток, Фихте<sup>1898</sup>, Шлецер<sup>1899</sup>, Гарве<sup>1900</sup> и Генц сви они позитивно гледају на револуционарна збивања у Француској.<sup>1901</sup> Легенда каже да су три цимера из Тибингена, Хелдерлин, Хегел и Шелинг 1793. године на обали

---

<sup>1896</sup> Mann, *Friedrich von Gentz*, S. 35.

<sup>1897</sup> Safranski, *op. cit.*, S. 32.

<sup>1898</sup> Како показује Бакса, Фихте се од својих младалачких револуционарних списа дистанцирао већ негде око 1799. године. Ваха, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, S. 148.

<sup>1899</sup> Шлецер је уз Виланда био међу првим Немцима који је још почетком 1790. године писао против догађаја у Француској, упозоравајући на опасност од охлократије, а своју првовремену подршку правдао непровереним и неправовременим информацијама из Француске. „Бастиљу нису освојили хероји него ју је једна бесна руља окупирала након мирне предаје, издајнички масакрирала комаданта, саму зграду без икакве потребе уништила. (...) 1. *Монархијски, аристократски* деспотизам је зло; али *охлократски* је такође или можда још веће зло. 2. Један стари, неподношљиви устав уништити у корену још увек не значи створити један нови, *срећнији*. Прелаз из депотизма у стварну слободу је вратоломан“ (August Ludwig von Schlözer, „*Französische Revolution*“ in: Claus Träger (Hrsg.) *Die Französische Revolution im Spiegel der Deutschen Literatur*, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975, S. 942-943). Ова Шлецерова изјава доказује да је он био човек који је стварао јавно мњење, а не човек који га је пратио.

<sup>1900</sup> Управо Гарве даје пример колико су многи у Немачкој били збуњени дешавањима у Француској. Наиме, он у прво време мишљење о револуцији мења на сваких пар месеци, али ће се на крају одредити против ње.

<sup>1901</sup> Међу онима који су подржавали револуцију било је чак и неких конзервативаца (Реберг, Брандес), који су се 1789-1790. године још увек надали да ће преврат у Француској водити само реформама и ограничењу монархије, на пример у складу са енглеским узором, односно обнови, а не укидању система, да би им најкасније до 1792-1793. постало јасно да је револуционарни раскид са прошлошћу много дубљи (Hans-Christof Kraus, „*Korporative Libertät und staatliche Ordnung. Zum konservativen Ordnungsdenken im Zeitalter der Revolution 1789-1850*“ in: Michael Großheim, Hans Jörg Hennecke (Hrsg.) *Staat und Ordnung im konservativen Denken*, Nomos Verlag, Baden-Baden, 2013, S. 22). То наравно није карактеристично искључиво за Немце. Чак је и чувени конзервативац Де Боналд у првом моменту подржао револуцију. Све у свему лета 1789. године контрареволуционари могли су се избројати на прсте једне руке. Langendorf, *Pamphletisten und Theoretiker der Gegenrevolution*, S. 19.

Некера посадила дрво слободе. Чак и ако је прича о дрвету измишљена, остаје чињеница да је Шелинг превео Марсељецу на немачки. Клопшток већ 1789. године пише песме посвећене француском ослобођењу у којима Французе назива браћом и призива олујне облаке у Немачкој<sup>1902</sup> истовремено жалећи што Немци нису у стању да изведу нешто слично. Хелдерлин инспирисан револуцијом такође пева химне човечанству и слободи, пребацујући Немцима да су богати у мислима, али сиромашни у делима. Неки од ових подржавалаца касније ће постати жестоки противници револуције. То је свакако случај са романтичарима, али не само са њима, него и Генцом и Хумболтом. Тако Генц у писму Гарвеу децембра месеца 1790. године пише:

„Уопште, нисам ничему мање склон него да сумњам у добру ствар. Пропаст ове револуције сматрао бих за најтежу несрећу која је до сада погодила човечанство. Она је први практични тријумф филозофије, први пример једне форме владавине (Regierungsform) која је заснована на принципима и консеквентном систему. Она је нада и утеха за толико много *старих* зала, под којима је човечанство уздисало. Ако би револуција вратила уназад (zurückgehen), тада би и сва ова зла постала десетоструко неизлечивија.“<sup>1903</sup>

Пропаст револуције значила би одлагање успостављања умне владавине за дуго времена, а човечанство би узалуд протраћило векове. Већ следеће године Генц у *Берлинском месечнику* објављује свој први чланак *О пореклу и највишим принципима права (Ueber den Ursprung und die obersten Prinzipien des Rechts)* у коме још више долази до изражаја његово одобравање револуције. Он се супротставља Мезеровом еволуционо-конзервативном схватању друштва и државе, при чему се у својој одбрани доктрине о правима човека ослања на Канта.<sup>1904</sup> Генцово одобравање револуције карактеристично је мање или више и за остале филозофе. Они који бране револуцију, бране је као космополити<sup>1905</sup> и као представници просветитељске филозофије. За све њих револуција је представљала

---

<sup>1902</sup> Friedrich Klopstock, „Kennet euch selbst“ in: Claus Träger (Hrsg.) *Die Französische Revolution im Spiegel der Deutschen Literatur*, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975, S. 27.

<sup>1903</sup> Gentz, „Brief an Grave vom 5. 12. 1790.“ in: Wittichen, *Briefe von und an Friedrich von Gentz*, Band I, S. 178-179.

<sup>1904</sup> Mann, *Friedrich von Gentz*, S. 35. Hans Jörg Hennecke, „Nachwort“ in: Hans Jörg Hennecke (Hrsg.), *Revolution und Gleichgewicht: Politische Schriften*, Manuscriptum, Waltrop und Leipzig, 2010, S. 379. Бајзер сматра да је у овом чланку Генц антиципирао каснију Кантову расправу из *Метафизике ђудопеђа*. Weiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 319.

<sup>1905</sup> Овај моменат се посебно уочава код Архенхолца и Форстера, о чему ће доцније бити више речи.

тријумф разума, жртвовање за ствар читавог човечанства и као таква имала је универзални значај. Тако је и Кант у револуцији видео потврду идеје прогреса у историји.<sup>1906</sup> Тако се код њега спајају одбрана Француске револуције и просветитељска, телеолошка концепција повести, што долази до изражаја у есеју *О општој изреци: То би могло бити исправно, али не вреди у пракси (Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis)*. Ако је највећи проблем за људску врсту, на чије решавање природа нагони човека, успостављање грађанског друштва којим ће се управљати према општем праву<sup>1907</sup>, као што је писао 1784. године, сада је деловало да је револуција решила тај проблем. Дакле, човечанство је било зрело за долазак новог доба, а револуција је последица развитка који је отпочео много раније. Она је дакле нужна поседица напретка културе и није се никако могла спречити. „Доктрине слободе, једнакости и права човека имале су дах повесне неизбежности. Деловало је да ће оне, пре или касније, бити успостављене и утврђене и у самој Немачкој.“<sup>1908</sup> Ако је тако, то би значило да је сваки отпор револуцији бесмислен. У том смислу не треба да чуди да су људи који су славили Фридриха II истовремено били и људи који су одобравали револуцију, и то из истих побуда. Заправо, немачки бранитељи револуције са поносом истичу сличности између Фридрихових реформи и пројекта *Општег земаљског права* са одлукама конститутивне скупштине у Паризу.<sup>1909</sup> Тако један део немачких просветитеља подржава револуцију верујући да Французи заправо желе онакво уређење какво је већ постојало у Пруској. Несрећна Француска није имала свог Фридриха као свог великог реформатора и зато је морала покренути револуцију, која стога не представља опасност за Немачку.

На највеће одобравање револуционарне идеје су наишле у круговима слободних зидара и сличним тајним или полутајним друштвима, дакле међу децом просветитељства. Истовремено, по немачким земљама кружи велики број књига и часописа у којима се револуција слави и одобрава. „Тако је Кристијан Шуберт

---

<sup>1906</sup> Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 36.

<sup>1907</sup> Immanuel Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* in: Otto Heinrich von der Gablentz (Hrsg.) *Politische Schriften*, Springer Fachmedien, Wiesbaden, 1965, S. 14.

<sup>1908</sup> Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 15.

<sup>1909</sup> То је на пример случај са Ернстом Фердинандом фон Клајном (Ernst Ferdinand Klein), који је био је и један од аутора *Општег земаљског права*.

највећи део свог листа *Chronic* (*Хроника*) посвећивао револуцији, док је хамбуршки трговац Хајнрих Зивекинг, 14. јула 1790. године, организовао прославу годишњице пада Бастиље. За ту прославу песник Клопшток саставио је оду посвећену револуцији.<sup>1910</sup> Широм немачких земаља организују се удружења по узору на јакобинске клубове. У клубовима се скупља најразличитији свет, тако у Мајнцу клубу припадају професори заједно са најнижим слојевима. Међу најгласнијим немачким заговорницима револуције налазе се и разни авантуристи или утописти, професори сањари попут рашчињеног свештеника и бившег професора Шнајдера<sup>1911</sup> или принца Карла хесенског.

Ипак, треба бити пажљив и приметити да је доста Немаца револуцију ипак одобравало са дистанце. Немачко просветитељство се и раније чувало револуционарне реторике и ослањало се искључиво на постепене реформе које су требале да дођу одозго. Тако на пример Хердер који је имао симпатије за револуцију подвлачи разлику између француског и немачког националног карактера и отворено каже да не треба копирати све што долази из Француске. Према Хердеру, Немци никада нису тако патили под својом влашћу као Французи. Немачке власти биле су праведније и боље него што је власт у Француској икада била. Он такође истиче и добровољну лојалност и готово слепо покорвање Немаца својим суверенима.<sup>1912</sup> У том смислу Немци могу посматрати Француску револуцију из сигурне луке као бродолом на отвореном, страном мору.<sup>1913</sup> За Хердера револуција у Француској је нешто као велики експеримент из кога се може доста тога научити, али само ако се стоји по страни и ако се пусти да се ствари саме одвијају.<sup>1914</sup> При томе он каже да је његов избор природна и умна еволуција, а не револуција, те да се помоћу такве еволуције револуција најбоље може предупредити. Дакле, иако је свакако било оних који су симпатисали револуцију, међу немачким просветитељима није било много оних који се могу

---

<sup>1910</sup> Попов, *Грађанска Европа*, стр. 136.

<sup>1911</sup> Управо је Шнајдер стајао иза револуционарног терора у Алзасу када је као део револуционарне власти у Стразбуру људе слао у смрт и за најмање ситнице. Epstein, *op. cit.*, p. 121.

<sup>1912</sup> Johann Gottfried Herder, „Briefe zu Beförderung der Humanität“ in: Claus Träger (Hrsg.) *Die Französische Revolution im Spiegel der Deutschen Literatur*, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975, S. 56.

<sup>1913</sup> Herder, „Briefe zu Beförderung der Humanität“, S. 57.

<sup>1914</sup> Herder, „Briefe zu Beförderung der Humanität“, S. 59-64.

назвати правим јакобинцима.<sup>1915</sup> Сви либерали, чак и радикални Форстер, били су обазриви када је у питању била примена револуционарних метода источно од Рајне и остали су склонији постепеним реформама одозго и образовању народа него оштрим револуционарним резovima.<sup>1916</sup> У једном писму он изричито каже да Немачка није зрела за револуцију.<sup>1917</sup> Вероватно најбољи пример таквог издиференцираног става представља Кант, који са једне стране показује наклоност према догађајима у Француској и одобрава њихове принципе, док са друге стране изричито негира право на побуну, и доследно заговара реформе одозго.<sup>1918</sup> Одобрвати принципе револуције је једна ствар, али сам се упуштати у такав подухват сасвим је нешто друго. Без обзира на сва та декларативна одобравања показаће се да револуционарни дух међу Немцима није ухватио корена. Заправо, немачки просветитељи су своје одобравање револуције и прихватање доктрине о суверенитету народа успели да повежу са смислом за реалност и стварне могућности.<sup>1919</sup>

Док је немачко јавно мњење углавном подржавало револуцију, а грађанство у њу полагало велике наде, немачки владари се нису били превише узбуђени због збивања у Француској. „Кад су у лето 1789. године почеле да стижу вести о

---

<sup>1915</sup> О томе сведочи и једна Брандесова изјава. Наиме у време избијања револуције он пише да га је искуство уверило да апстрактни принципи имају мало утицаја на људско делање, јер су они који су се најповољније изражавали о Француској револуцији истовремено били и они који су у сопственој земљи највише били противни тако нечему. Према: Jacques Droz, *Deutschland und die Französische Revolution*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1955, S. 6-7.

<sup>1916</sup> Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, pp. 24-25. Armin Mohler, Karlheinz Weissmann, *Die konservative Revolution in Deutschland, 1918-1932*, Ares Verlag, Graz, Stuttgart, 2005, S. 16. Kraus, „Kontinuität und Reform. Zur Geschichte des politischen Denkens in Deutschland zwischen Spätaufklärung und Romantik“, S. 183-203.

<sup>1917</sup> Forster, „Briefe an den Buchhändler Voß in Berlin (21. 12. 1792)“, S. 493.

<sup>1918</sup> О чему је заправо ствар? Да ли је Кант недоследан? Марксистички историчари су читаву ствар правдали немачком аполитичношћу, односно непостојањем револуционарне ситуације у Немачкој. Други су се разлог тражили у лутеранству, његовој политичкој пасивности, субмисивном и ауторитарном карактеру. Међутим није реч о томе. Код Канта није у питању никаква недоследност, нити је у питању претерана обазривост, него је реч о његовом принципијелном ставу. Наиме, према Канту, ако је политика подређена моралу, онда она мора бити јавна, те се више не може водити као тајна политика, нити могу постојати некакве државне тајне. Кант изричито тврди: „Сви поступци који се тичу права других људи неправедни су ако се њихова максима не слаже са публицитетом.“ То је његова трансцендентална формула јавног права, начело које није само етичко, него и правно. Ипак, овај принцип се не може користити против тајне, кабинетске политике, а да се не окрене и против превратника и револуционара. Тако Кант одбија право на побуну, јер се оно не слаже са принципом публицитета. Kant, *Zum ewigen Frieden*, S. 145-146.

<sup>1919</sup> Лењин је доста касније приметио да су Немци такви револуционари који би пре него што јурну у воз прво купили карте.



револуционарним збивањима у Француској, то као да није изазвало узнемирење немачких владара. У самом почетку изгледало је да се цар Јосиф II и пруски краљ, Фридрих Вилхелм II, чак и радују невољама и слабљењу супарничке силе.<sup>1920</sup> Ствари су почеле да се мењају тек када је постало јасно да револуција није натерала Французе да се баве сами собом, него да је револуционарна Француска почела да извози своје идеје. Такође, револуција наилази на добар пријем и код једног дела племства и државних званичника. Ово се посебно односи на племство које је још од раније било под великим утицајем просветитељства и француске културе, те у свему имитирало западне узоре. Ту чињеницу уочио је и Ајхендорф који каже да је заблуда сматрати немачко племство онога времена конзервативном партијом.<sup>1921</sup> Тако је на пример војвода Ернст од Саксе – Готе (заштитник Адама Вајсхаупта) био је одушевљен револуцијом. Краљ Фридрих Вилхелм II био је врло религиозан човек и није се слагао са револуционарним идејама, чак и када му је из политичких разлога слабљење Француске погодновало. Међутим, таква осећања нису делили сви у његовој околини.<sup>1922</sup> Није дакле чудо што су се поједини немачки противници револуције осећали позваним да бране принципе поретка, ако је потребно, чак и против самих кнезова који нису имали слуха за њихова упозорења.<sup>1923</sup> Када већ кнезови нису хтели да слушају или су супротно својим интересима били изманипулисани од свог окружења, и противници револуције морали су се окренути јавности. Тако су новине и штампа постали поприште идеолошког рата. У немачком односу према револуцији новине и памфлети играли су огромну улогу. Вести из Париза разликовале су се у новинама које су излазиле у републиканском Мајнцу од оних које су излазиле у око 200 километара удаљеном Гетингену. Помаму која је владала за новинама и вестима из Француске уочава Гете када са презиром каже да новине свуда стижу,

---

<sup>1920</sup> Попов, *Грађанска Европа*, стр. 135.

<sup>1921</sup> Eichendorff, „Der Adel und die Revolution“, S. 186.

<sup>1922</sup> Евалд Фридрих фон Херцберг (Ewald Friedrich Graf von Hertzberg) који је под Фридрихом II као и Фридрихом Вилхелмом II све до 1791. године служио као изузетно способан министар спољних послова, те важио за другог најмоћнијег човека Пруске у својим јавним предавањима односио се благонаклоно према револуцији. Та одбрана била је таква да је на њу морао реаговати и Берк. Aris, *op. cit.*, p. 38; Ewald Friedrich Graf von Hertzberg, „Vorlesungen über die Revolutionen der Staaten“ in: Claus Träger (Hrsg.) *Die Französische Revolution im Spiegel der Deutschen Literatur*, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975, S. 883-886.

<sup>1923</sup> Гролман на пример то отворено каже у уводнику часописа који је покренуо да би разоткрио заверу илумината. Epstein, *op. cit.*, p. 537.

те да су му оне најозбиљнији непријатељ.<sup>1924</sup> Колико су новине постале важне сведочи Тик који Вакенродеру пише да више не може бити срећан без новина.<sup>1925</sup> У писму Гарвеу, Генц који у том моменту још увек има симпатије за револуцију даје овоме за право да су вести које стижу из Француске углавном глупости и збрка, кривећи за то непоузданост и детињарије новина, уз тврдњу да Немачка новости о револуцији добија углавном од људи који јој нису склони, односно који су из страха од надређених приморани да скривају оно истински велико и лепо што би иначе саопштили и уместо тога сервирају лакрдије.<sup>1926</sup> Немачка јавност веровала је пре свега „ходочасницима револуције“ какав је био Јоахим Хајнрих Кампе (Joachim Heinrich Campe).<sup>1927</sup> Ово интересовање за новине и вести из Француске сведочи и томе колико су сада масе постале заинтересоване за политику и политичке догађаје. Да би завеле какав-такав ред неке немачке кнежевине уводе озбиљнију цензуру што је био случај у Хесен-Каселу. Па ипак, у почетку је то био више изузетак него правило.<sup>1928</sup> Иако је Пруска све до 1795. године била у рату са Француском она у том послу неће бити сувише ревносна.<sup>1929</sup> За разлику од Баварске у којој се власт настоји обрачунати са заговорницима револуционарних идеја у Прусској то неће бити случај.<sup>1930</sup> Краљ, који лично није

---

<sup>1924</sup> Safranski, *op. cit.*, S. 38.

<sup>1925</sup> Ludwig Tieck, „Tieck an Wackenroder (28. 12. 1792)“ in: Claus Träger (Hrsg.) *Die Französische Revolution im Spiegel der Deutschen Literatur*, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975, S. 376.

<sup>1926</sup> Gentz, „Brief an Grave vom 5. 12. 1790.“ in: Wittichen, *Briefe von und an Friedrich von Gentz*, Band I, S. 179. На овом примеру виде се размере некритичког одушевљења за револуцију које није карактеристично само за Генца. Не само да се сумња у објективно извештавање новина, у претеривања или повремена искривљавања стварности, него се претпоставља свесно лагање и скривање истинске величине и лепоте. Ако из Француске долазе лоше вести, то је зато што су они који извештавају о томе или непријатељи револуције или лажу из страха.

<sup>1927</sup> Такође не треба губити из вида да су немачки јакбинци Шнајдер и Кота из Стразбура ширили револуционарну и профранцуску пропаганду по немачким земљама. Француска амбасада у Базелу такође је била центар за ширење француске пропаганде. Epstein, *op. cit.*, p. 439.

<sup>1928</sup> Шлецер је сигурно претеривао када је тврдио да у Немачкој писци имају много више слободе него у другим земљама, те да не постоје забрана увоза новина, нити забране да се пише о одређеним догађајима (Schlözer, „Französische Revolution“, S. 944). Међутим, без обзира на Шлецеру претеривање, ипак је потербно ревидирати слику о цензури у немачким земљама крајем XVIII столећа. Она свакако није била превише оштра чим је у земљама које су биле у рату против револуције циркулисао тако велики број прореволуционарних новина и брошура. Можда апсолутне монархије нису желеле бити тако либералне, али оне једноставно нису биле припремљене за рат идеја.

<sup>1929</sup> Након пораза коалиционих снага код Валмија тек мали број пруских био је стварно ангажован у рату.

<sup>1930</sup> Бајзер пренаглашава моћ цензуре у Прусској, која ипак није била онолико оштра колико се то њему чини. Да је то био случај тешко да би се могао појавити Генцов спис у *Берлинском месечнику* који смо већ помињали. Такође, сам Бајзер помиње силну револуционарну литературу која је циркулисала Берлином. Заправо, Велнерови цензори више су били заинтересовани за

био наклоњен револуцији, уживао је у прилично неуредном љубавном животу и много више се занимао за питање деобе Пољске него за француску претњу. Након успешне поделе Пољске и значајних проширења краљ је у Базелу 1795. године закључио сепаратни мир са Французима, те на тај начин и практично оставио Аустрију да се сама бори против револуције. Након закључења мира Пруска ће чувати строгу неутралност, те се власт неће са превише жара обрачунавати са домаћим присталицама револуције.<sup>1931</sup> До промене долази тек 1797. године

---

религијска него за политичка питања, те је тако Хумболтов спис *Идеје за покушај одређења граница делотворности државе (Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen)* одбијен за штампу не због својих политичких идеја (које су за оно време биле прилично радикалне), колико због VII поглавља које се бави религијом. Поред тога, Велнерова политика цензуре нашла се суочена са значајним отпором унутар самог бирократског апарата, посебно међу службеницима које је именовао Фридрих II и који су свесно радили на подривању званичне политике. Па ипак што је револуција постајала радикалнија, то је и цензура постајала озбиљнија, али не и учинковитија. Тако је Фридрих Вилхелм 1794. године отпустио Велнера уз оптужбу да овај није био довољно оштар у борби против радикалних идеја. Са друге стране баварски покушаји заустављања револуције биће не само неуспешни, него и комични. Тако ће власт забранити све књиге у којима се спомиње револуција укључујући ту и Беркову књигу. Исто се дешава и у Аустрији након 1797. године када је цар отказао сву антиреволуционарну публицистику, да се преко ње не би ширили револуционарни принципи. Такође, у Аустрији је борба против револуције значила између осталог и забрану породицама да држе француске васпитаче, гувернанте и служавке. Све то само говори да власти нису биле спремне борбу идејама, те да је једино оружје које им је падало на памет била трапава цензура и забрана свега што је долазило из Француске, биле то новине или служавке. Види: Beiser, *Enlightment, Revolution, and Romanticism*, p. 49, 128, 130; Aris, *op. cit.*, p. 62; Weiß, „Die Reaktion auf Aufklärung und Französische Revolution“, S. 24. Поред тога, никако не треба сметнути са ума да су прогоњени једино заговорници револуције. Цензура је била оштра и према неким контрареволуционарима. Још пре револуције у Аустрији су забрањиване књиге које су се бавиле просветитељско-масонско-илуминатским заверама против трона и олтара. Да се много није променило ни након избијања револуције сведочи чињеница да је цар 1796. године забранио опширну књигу оца Аугустина Баруела (Abbé Augustin Barruel) која се бавила историјом јакобинства као сувише погрдно. Ништа боље није прошао ни антиреволуционарни часопис *Еудемонија*, који је створио себи моћне непријатеље када је 1795. године објављено да је главни бечки цензор Рецер (Retzer) члан илумината. Тако је *Еудемонија* забрањена империјалним декретом 1797. године. Aris, *op. cit.*, p. 60; Epstein, *op. cit.*, p. 545.

<sup>1931</sup> Мир у Базелу из 1795. године представља један од кључних тренутака. Овим миром Пруска се обавезала да Француској препусти поседе на левој обали Рајне, а потписивање мира између Пруса и Француза послужило је Канту као инспирација за спис *Ка вечном миру*. Такође, овај мир представљао је консеквентан корак, а његово закључење одговарало је расположењу народа. Међутим, он је истовремено представљао и прекршај према уређењу Царства, као и знак нелојалности према цару. Пруски краљ не само да је изневерио своје обавезе према цару, као његов потчињени, него је потписивањем мира признао револуционарну власт републике. Тако се мир из Базела може назвати почетком краја старог царства (Kraus, *Das Ende des alten Deutschland*, S. 26-27). Заправо, може се рећи да је овим миром Фридрих Вилхелм II који је важио за конзервативца и заговорника рата против револуције заправо издао конзервативце. Истовремено, мир је био знак да Аустрија, односно цар, нема снаге да спречи свог савезника да изађе из рата. Тако је дошло до парадоксалне ситуације у којој је Царство са једне стране у рату са Француском, али да су све северне територије Царства (а то ће рећи скоро половина Царства) заправо у пријатељским односима са Француском. Да ствар буде још невероватнија и сам цар ће само две године доцније потписати мир са Француском, али не у својству цара него аустријског краља, те тако штитећи интересе Аустрије занемарити интересе Царства, чиме је напустио себи лојалне

доласком на престо Фридриха Вилхелма III, иако је и он био краљ који је избегавао велике одлуке и у принципу се држао неутралне политике. Исто важи и за град Хамбург који је посебно био отворен за револуционарне идеје, те је наставио трговину са Француском чак и у време када је званично био у савезништву са антиреволуционарним снагама.<sup>1932</sup> Цар Леополд II у почетку се суздржан према револуцији и нема није имао намеру да озбиљније реагује. Тако је и у Аустрији владало уверење да је цензура сасвим довољна за сузбијање револуционарних идеја. Аустрија је постала нешто ревноснија у борби против револуционарних идеја тек од доласка на престо Франца II 1792. године, који се још пре свог ступања на престо залагао за оштрије мере, а посебно после открића Мартиновићеве „јакобинске завере“ 1794. године.<sup>1933</sup>

Истовремено у неким областима избијају и локални сукоби на улицама, у Шлезији и Саксонији морала је бити ангажавана војска како би се увео ред, а неред избијају и у Алзасу, Сару, Рајнској области.<sup>1934</sup> Ове случајеве треба третирати одвојено. До сељачких немира у Саксонији дошло је под утицајем догађаја у Француској. Са друге стране у неким случајевима (Вормс, Мајнц, Дортмунд, Стразбур) немачки бунтовници се сасвим јасно ограђују од догађаја у Француској.<sup>1935</sup> Све то доприносило је нестабилности немачких земаља и међу противницима подгевало страх од револуције.<sup>1936</sup> Тако је у фебруару 1793. године немачки Рајхстаг издао опомену својим поданицима да се не дају завести субверзивним и опасним политичким теоријама, те да се суздрже од неблаговремених расправа на улицама.<sup>1937</sup> Вреди приметити да је опомена стигла четири године после избијања револуције.

---

кнезове, који су се осећали изданим. Реч је дакле била о невероватној ситуацију у којој су и Беч и Берлин у миру са Француском, док је Царство са њом у рату. Истовремено, потписивање мира у Базелу довело је, дугорочно гледано, и саму Пруску у незавидну ситуацију, будући да се наша изолована и без савезника. Тако ће Француска временом све више и снажније угрожавати пруску неутралност, на чега ће Пруска озбиљније реаговати тек 1806. године.

<sup>1932</sup> Aris, *op. cit.*, p. 32.

<sup>1933</sup> Попов, *Грађанска Европа*, стр. 139.

<sup>1934</sup> Верује се да је и Хелдерлин вероватно био умешан у покушај успостављања револуционарне власти у Швабији. Weiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, pp. 9, 228.

<sup>1935</sup> Aris, *op. cit.*, p. 39-40.

<sup>1936</sup> У Шлезији је гроф Хојм (Неум) наредио да се похапсе сви који су причали о револуцији, без обзира да ли су били за или против.

<sup>1937</sup> *Ibidem*, p. 39.

Са друге стране ситуација се додатно компликовала развојем догађаја у Француској. Револуционарна власт и револуционарне новине са своје стране нису се суздржавале, него су још против себе изазивале европске монархије.<sup>1938</sup> Без много размишљања и заварани емигрантским причама о једноставном рату против ослабљене Француске у којој сви једва чекају да виде леђа револуционарима, владари Европе, рачунајући ту Прусију и Аустрију, крећу у рат за који нису били ни војнички ни морално припремљени.<sup>1939</sup> Европске монархије нису биле спремне за рат идејама, заправо нису имале појма о таквом рату нити су уопште имале свест о томе да за њим постоји потреба. Монарси су многоструко потценили значај духовне одбране коју су водили антиреволуционари<sup>1940</sup> и нису имали пропагандно оруђе које је могло парирати париском *Монитору* (*Le Moniteur Universel*). Такође нису биле морално припремљене за рат против Француске, како због тога што нису заправо познавале тамошње прилике, тако и због тога што су до пола имале симпатије према онима против којих су требали да се боре.<sup>1941</sup> Тако је 1792. године Прва коалиција објавила је рат, за који није била довољно припремљена. Још једном треба рећи да није била реч о „идеолошком рату“ између снага старог и новог, него су разлог за рат биле сасвим конкретне акције париских револуционара против Царства, односно анексије територије. У таквој ситуацији цару није преостало ништа друго него да уђе у рат. У оквиру пропагандног рата главнокомадујући коалиционих трупа војвода Карл Вилхелм Фердинад (Karl Wilhelm Ferdinand Braunschweig-Wolfenbüttel) објављује народу Париза *Манифест из Брауншвајга* (*Manifest des Herzogs von Braunschweig*). Међутим, у пропагандном рату који је намеравао да води војвода прави „грешку

---

<sup>1938</sup> Mann, *Friedrich von Gentz*, S. 41.

<sup>1939</sup> Међу противницима револуције нису се сви једнодушно залагали за рат против Француске. Треба нагласити да је либерал Шубарт је још почетком 1790. године говорио да би један такав рат био чиста лудост, те да је осуђен на пропаст. Christian Friedrich Daniel Schubart, „Chronik“ in: Claus Träger (Hrsg.) *Die Französische Revolution im Spiegel der Deutschen Literatur*, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975, S. 102.

<sup>1940</sup> Тако на пример Франц II који је био противник револуције не види користи коју би могао имати од Хофмана и његовог *Бечког часописа* тако да је и овај антиреволуционарни лист престао са излажењем 1793. године. Weiß, „Die Reaktion auf Aufklärung und Französische Revolution“, S. 23-24.

<sup>1941</sup> Mann, *Friedrich von Gentz*, S. 42. То је био случај и са царем Леополдом који је има разумевања за неке мере француске скупштине. Он се радовао када је Луј XVI прихватио устав из 1791. Са друге стране није био превише наклоњен својој сестри Марији Антонанети. Цар се дакле није плашио револуције и споро је схватао њен универзални значај. За њега је то све било чисто француска ствар. Epstein, *op. cit.*, pp. 467-468.

за грешком“.<sup>1942</sup> Несрећни *Манифест* само је додатно разјарио револуционаре и радикализовао револуцију. Она ратоборна страна међу револуционарима која је стално откривала међународне завере и све радила како би државу увукла у рат сада је мирне душе могла прогласити опасност и узурпирати сву власт.<sup>1943</sup> Бризо и Кондорсе објашњавају да Република води рат за одбрану слободе и у име човечанства<sup>1944</sup> – крсташки рат за слободу света. У складу са тим, Французи ће, по уласку у рат са суседима, позавати све народе света да се побуне против својих владара, а револуционарна војска неће се зауставити на границама Француске него ће кренути да „ослобађа“ и немачке градове (Шпајер, Вормс, Мајнц). Са друге стране, француски сељаци који су остали верни монархији подржаће Коалицију. Тако ће рат против револуције прерасти у међународни грађански рат баш као што је Берк предвидео.<sup>1945</sup> Тек погубљење краља Луја XVI схваћено је у Европи као напад на принципе поретка и монархије, те су се Царству у борби против револуције прикључиле и друге државе (Британија, Холандија, Шпанија, Португал, Пијемонт-Сардинија, Напуљ).

---

<sup>1942</sup> Kraus, *Das Ende des alten Deuteschland*, S. 25-26. Тај Манифест је одличан пример несналажења европских монархија у новим околностима. Тако се у *Манифесту* унапред претило бомбардовањем Париза уколико краљевска породица буде повређена. Не само да није постигао успех, чак је и сам војвода сматрао да је *Манифест* преоштар, него је против себе изазвао снажну реакцију и међу самим Немцима – Форстер, Хердер и Гете. Хердер се експлицитно изјашњава против страног мешања у француски експеримент, јер на крају крајева, ако се Немци умешају у догађаје у Француској они ће изгубити ону позицију неутралног посматрача из које су у могућности да објективно процењују ствари и прихватају оно што им се чини корисним. Herder, „Briefe zu Beförderung der Humanität“, S. 61-64.

<sup>1943</sup> Mann, *Friedrich von Gentz*, S. 42.

<sup>1944</sup> Kelly, *op. cit.*, p. 85.

<sup>1945</sup> Овај рат није био нешто на чега су револуционари били приморани, него нешто чему је револуција од почетка тражила како би постала целовита. Када је прогласила себе за заступника умне државе револуција се заиста није могла ограничити само на једну нацију и морала је испоставити универзалистичке захтеве, односно усрећити читаво човечанство као што је усрећила и Французе. Немци који су одобравали револуцију, одобравали су је баш због њене универзалности и борбе за општечовечанску ствар. Са друге стране, европски принчеви то уопште нису разумели. „Тај принцип није се само показао као разбијачки, зато што су около живели људи који га нису желели за себе; његово унутрашње биће – и то је уочио Берк већ на Русоовом примеру – циљало је више на разарање старог универзалитета, него на стварање новог.“ Mann, *Friedrich von Gentz*, S. 45.

Како је револуција узимала маха, јавно мњење у немачким земљама почиње да се хлади од револуционарног заноса.<sup>1946</sup> Еуфорију су замениле скепса, суздржаност и резигнација.

„У почетку готово једнодушно и с одушевљењем на страни Револуције, јавно мњење у немачким земљама током 1792. и 1793. године почело је да се од ње одвраћа, да јој окреће леђа и да је одбацује. Таквом преокрету немачког јавног мњења допринео је, с једне стране, радикализам Француске револуције, који је дошао до изражаја 1792, а с друге стране, пораст броја и утицаја конзервативних аутора и њихових списа усмерених против Револуције.“<sup>1947</sup>

На немачку јавност посебно је лоше деловао Септембарски масакр, када је париска светина побила скоро две хиљаде људи, а затим и погубљење краљевског пара. О тој промени расположења сведочи Вакенродер који Тику пише: „Погубљење краља Француске одвратило је читав Берлин од француске ствари; али мене није. О њиховој ствари ја мислим као иначе.“<sup>1948</sup> Па ипак, чак и он задржава одређену уздржаност према револуцији, будући да одмах пошто јој изрази верност, додаје ограду у вези средстава.

У сваком случају све што се дешавало у Паризу било је превише за већину некадашњих бранитеља револуције, Брандеса, Клопштока, Шилера<sup>1949</sup>, Виланда, Архенхолца... Они који су у револуцији до тада гледали само покушај ограничења

---

<sup>1946</sup> Шубарт се још 1790. године подсмевао неким немачким витезовима и дамама који су се толико пофранцузили да су једва умели да читају немачки, а који су одједном постали саркастични према француском народном представништву и почели уздизати своју домовину. Schubart, „Chronik“, S. 103.

<sup>1947</sup> Баста, *Фихте и Француска револуција*, стр. 11. Заправо, до појаве антиреволуционарне литературе у немачким земљама долази већ 1790. године. У памфлету *Филозофска размисљања о Револуцији* анонимни писац указује на професоре, као на најодговорније за револуционарна збивања. Аутор истиче да нико нема мање мудрости и знања о човечанству од немачких професора. Према овом писцу, који очигледно мисли на људе попут Шнајдера, професори носе терет кривице за све несреће. Тиме не само да се указује на Шнајдера и остале заговорнике револуције као на неодговорне сањаре, него се већ сасвим јасно спајају противљење револуцији, антипросветитељство и антиинтелектуализам. Научници и професори дакле престају бити носиоци знања и владарски саветници. Уместо тога њих се критикује као сентименталце и књишке мољце који не познају стваран свет. Aris, *op. cit.*, p. 43.

<sup>1948</sup> Wilhelm Heinrich Wackenroder, „Wackenroder an Tieck (5. 3. 1793)“ in: Claus Träger (Hrsg.) *Die Französische Revolution im Spiegel der Deutschen Literatur*, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975, S. 378.

<sup>1949</sup> У писму Аугустенбургу (Friedrich Christian von Augustenburg) Шилер пише да француски покушај није унесрећио само француски народ него и један знатан део Европе и читаво столеће вратио у варварство и ропство. Schiller, „Brief an der herzog Friedrich Christian von Augustenburg (13. Juli 1793)“, S. 265. Такође, у Шилеровој драми о Вилијему Телу јасно се препознају антијакобински моменти. Клопшток и Виланд славе Шарлоту Кордај (Charlotte Corday), која је убила Мараа (Jean-Paul Marat), као тираноубицу.

монархије и реформи у смислу енглеског уређења схватили су да су захтеви револуционара много радикалнији. Један за другим Хумболт, Гарве, Генц окрећу леђа револуцији. Према одређеним аспектима јакобинске политике критични су чак и Кант и Форстер, који су према њима иначе гајили симпатије, те у принципу остали верни револуцији.<sup>1950</sup> Чак ни Кант не може а да не осуди погубљење Луја XVI.<sup>1951</sup> Појава терора утицала је на Хердера да из *Писама за унапређење хуманитета (Briefe zu Beförderung der Humanität)* изостави одељке у којима је похвално говорио о револуцији. Јакобијев оптимизам у вези револуције прелази у неутешност и веру у Судњи дан.<sup>1952</sup> Чак и Форстер 1793. године из Париза прориче да свету тек предстоји тиранија ума, која ће можда бити најнеумољивија од свих. Што је ствар племенитија и што је изврснија то је скрнављење

---

<sup>1950</sup> За Канта је Терор ипак само успутни и неважан феномен и нема утицаја на суштину револуције. Његов став о револуцији долази до изражаја у *Спору о факултетима (Streit der Fakultäten)* из 1798. године где пише: „Револуција једног паметног народа, која нам се у наше време одиграла пред очима, може успети или промашити; може до те мере бити испуњена бедом и грозотама да се добронамеран човек, и кад би се смео надати да ће се она при другом покушају моћи с успехом извести, никада не би одлучио да по ту цену изврши тај експеримент – та револуција, кажем, у души свих посматрача (који сами нису уплетени у игру) наилази по њиховој жељи на такво *саосећање* које се скоро граничи с ентузијазмом и чије је испољавање чак скопчано са опасношћу, саосећање које, дакле, не може имати никакав други узрок осим моралне обдарености људског рода. Једна оваква појава у људској историји *више се не заборавља*, пошто је она открила одбареност и способност људске природе за боље, какву ни један политичкар није могао да измудрује на основу досадашњег тока ствари и пошто су само у њој природа и слобода сједињене у људском роду према унутрашњим принципима права.“ Immanuel Kant, *Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei? (Streit der Fakultäten, 2. Abschnitt. Der Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen in: Otto Heinrich von der Gablentz (Hrsg.) Politische Schriften, Springer Fachmedien, Wiesbaden, 1965, S. 157.* Такође из сведочења Кантових бивших студената и колега сазнајемо да је он и након 1794. године остао „потпуни демократа“, да је ужасе револуције правдао позивајући се на то да је деспотски режим чинио још веће страхоте, те да су јакобинци вероватно у праву. Сличну позицију заступао је и Форстер, који у периоду 1791. године признаје да су револуционари починили многе ужасе, али додаје да је то само природан резултат вековног живота под политичком опресијом. Он је чак изненађен француском умереношћу с обзиром на то колико дуго су живели под тиранијом. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 38, 171.

<sup>1951</sup> „Од свих грозота државног преврата побуном чак ни *убојство* монарха није најгора; јер може се замислити да га је народ починио из *страха* да ће монарх, ако остане на животу, поново прикупити снагу и одмјерити му заслужену казну, па то не би била одредба казнене правде, него пуко самоодржање. Формално *смакнуће* је оно од чега душу испуњену идејама људског права одмах подиђе језа када год замисли такав prizor попут судбине Карла I или Луја XVI. (...) Такво се смакнуће сматра злочином који је вјечан и некада се не може избрисати (crimen immortale, inexpiabile) те је сличан ономе што теолози називају гријехом који се не може опрстити ни на овом ни на оном свијету.“ Kant, *Metafizika ćudoređa*, str. 112.

<sup>1952</sup> Friedrich Heinrich Jacobi, „Briefe: An die Doktorin Reimarus in Hamburg (6. 8. 1792)“, in: Claus Träger (Hrsg.) *Die Französische Revolution im Spiegel der Deutschen Literatur*, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975, S. 357.



ђаволскије. Пожари и поплаве нису ништа према несрећи коју ће створити ум.<sup>1953</sup> Заправо, појава терора утицала је да се међу Немцима (и не само Немцима) просветитељске идеје све више и све опсежније доводе у питање. Револуција која је тврдила да само спроводи захтеве ума и остварује „слатке снове“, уствари је спроводила терор и насиље. Дакле нешто није било у реду или са просветитељским идејама или са њиховим извођењем. Чак и ако су се терор и насиље могли донекле и разумети као реакција на насиље старог режима, на тај начин нису се могле оправдати такве бесмислице као што су конструкција новог календара или нове религије. То више није имало никакве везе са гресима старог режима. Тако у светлу револуције све више на светло дана избијају критички или пак антипросветитељски ставови, који тврде да ум није свемоћан, те да се држава не може без остатка свести на принципе ума природних права и уговора.

Отприлике у истом перироду долази до заоштравања позиција и снажнијег бујања како леве, прореволуционаре, тако и конзервативне публицистике. О оштрини поделе међу немачким учењацима сведочи и Архенхолц, који у једном свом чланку пише:

„Тако да као што је некада, а нажалост делом и сада, хришћански филозоф који сумња у чудо, легенду, или временом санкционисано библијско тумачење, од немислећих (Undenkenden) људи сместа био прозван атеистом, тако се и сада онај, који који не хули против слободе народа и свега што је са њом у сродству сместа сматра подмуклим демократом или републиканцем, као што се и онај који све кораке француских реформатора без изузетка не посматра као најбоље могуће држи за аристократу.“<sup>1954</sup>

Мора се, међутим, нагласити да су и немачки револуционари (немачки јакобинци) као и они који су тврдоглаво бранили *status quo* чинили тек незнатну мањину која се кретала на маргинама немачког политичког дискурса.<sup>1955</sup> Дихотомија, револуционари на једној страни, борци против сваке промене на другој, не одговара суштини ствари. Већина немачких писаца залагала се за спој историјског

---

<sup>1953</sup> Према: Safranski, *op. cit.*, S. 34. Упореди: Droz, *Deutschland und die Französische Revolution*, S. 17.

<sup>1954</sup> Johann Wilhelm von Archenholtz, „Politisches Glaubensbekenntnis“ in: Claus Träger (Hrsg.) *Die Französische Revolution im Spiegel der Deutschen Literatur*, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975, S. 700.

<sup>1955</sup> Kraus, „Kontinuität und Reform. Zur Geschichte des politischen Denkens in Deutschland zwischen Spätaufklärung und Romantik“, S.184-185.

континуитета и реформи. Самим тим они су били несклони револуцији и њеним методама.<sup>1956</sup> Ово се односи на широки политички спектар од заступника раног умереног конзервативизма (Реберг, Брандес), до раних либерала (Шлецер, Архенхолц, Хумболт<sup>1957</sup>). Чак ни *Еудемонија* никада није тврдила да је стање у немачким земљама савршено, него је заступа мишљење да човек треба да научи да ништа људско не може бити савршено, да су потешне лагане и опрезне реформе у оквиру постојећег поретка, те да је боље живети у старој грађевини, него је срушити пре него што је саграђена нова.<sup>1958</sup> Наравно, ово никако не значи да је овај широки спектар био уједињен. То што су желели да избегну револуцију, и противили се тврдоглавом одржању постојећег стања не значи да су немачки писци стајали на истим позицијама. Напротив, немачки политички дискурс био је одређен спором о обиму, брзини, начину остварења и садржају социјално-политичких реформи, као о степену очувања историјског континуитета, односно задражавања постојећих институција и начина живота.<sup>1959</sup> Нити су сви желели да мењају исте ствари, нити на исти начин, нити истом брзином.<sup>1960</sup>

Ипак након 1973. године у борбу против револуције све више се укључује све већи број писаца широм немачких земаља. Као што је на почетку немачка јавност већински била на страни револуције, сада је већина против ње. Међутим, у табору оних који су одобравали револуцију било је различитих људи који су револуцију поздравили из различитих разлога. Иста та разноликост морала се пренети и на противнике револуције. Међутим, у поређењу са револуционарима и либералима, контрареволуционари били су изузетно разнолика скупина.<sup>1961</sup> Ту су француски емигранти и они који су се задовољавали тиме да оплакују судбину жртава

---

<sup>1956</sup> Арис на пример ову чињеницу не узма довољно у обзир те не прави разлику међу противницима револуције. Тако он у исти кош сврстава различите теоретичаре завере заједно са Архенхолцом и Шлецером, иако је једина сличност међу њима у томе што су били противници револуције, мада не на исти начин и не из истих разлога. Aris, *op. cit.*, pp. 43-44.

<sup>1957</sup> Хумболт је одбацивао политику Фридриха Вилхелма II, али је истовремено био против јакобинске политике и њихових метода. Ако су циљеви револуције и били прихватљиви они су се требали остварити постепеним реформама.

<sup>1958</sup> Epstein, *op. cit.*, p. 542.

<sup>1959</sup> Kraus, „Kontinuität und Reform. Zur Geschichte des politischen Denkens in Deutschland zwischen Spätaufklärung und Romantik“, S.185-203.

<sup>1960</sup> Позиција немачких либерала је у том смислу изузетно занимљива, јер као што уочава Бајзер, деведесете године сведочиле су не само цветање либералне традиције, него и њен пад. Многи либерали почели су да преиспитују сопствене ставове и да уочавају слабости у својим позицијама већ у тренутку њиховог зачетка. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, pp. 25-26

<sup>1961</sup> Langendorf, *Pamphletisten und Theoretiker der Gegenrevolution*, S. 12.

револуције и да за све невоље криве зле револуционарне вође без удубљивања у идеје револуције, разни хвалитељи немачког поретка и они којима је револуција изгледала као чисто француска ствар, затим они који револуцију објашњавају завером илумината и издајника (Баруел, Робинсон, Вајсенбах, Хофман, Штарк)<sup>1962</sup>, антипросветитељи који узрок револуције нису видели у завери него у глупости и обмани (Матијас Клаудијус), они који као Архенхолц<sup>1963</sup> још држе до изворних идеја револуције, али не одобравају јакобинску политику, терор, револуционарно претеривање, демократију и анархију, затим разни касни просветитељи (Гарве, Сфарец, Еберхард) и последњи остаци волфовске школе, круг око *Еудемоније* који за себе тврде да револуцију критикују са позиција „правог“ просветитељства, реформисти и либерали као Шлецер и Хумболт, прагматични и реформистички конзервативци као Генц, Брандес, Реберг, који се противе револуционарном деспотизму, дубоко религиозни аутори који су желели савез трона и олтара (Екартхаузен), те критичари просветитељства и апсолутизма као Мезер или Јакоби.<sup>1964</sup> Разлике међу овим противницима револуције су биле толике да често међу њима није било никакве сарадње, штавише, за Хофмана је и Шлецер био „опасни јакобинац“. Као што пишу Молер (Armin Mohler) и Вајсман (Karlheinz Weissmann): „Значај Француске револуције не лежи дакле у томе, да је она створила политичке доктрине него у њеном катализаторском дејству: она је присиљава на јасну одлуку за одређену позицију и на образовање партије утолико што присталице једног погледа на свет тера на спајање како би били способни за

---

<sup>1962</sup> [Anonymus], „Eine Rede über den Illuminaten-Orden gehalten in einer Freimaurer-Loge im Dezember 1793“ in: Claus Träger (Hrsg.) *Die Französische Revolution im Spiegel der Deutschen Literatur*, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975, S. 707-710. Они бивши језуити који су још пре избијања револуције говорили о завери просветитеља, масона и илумината да сруше цркву и политички поредак сматрали су да им је избијање револуције у Француској дало за право. Тако на пример Хофман не прави више разлику између јакобинаца и илумината. Завереничка литература имаће утицај на немачке романтичаре. Међутим, не треба заборавити да је Баруел након свог бекства у Енглеску тамо упознао Берка са којим је постао близак пријатељ.

<sup>1963</sup> Archenholtz, „Politisches Glaubensbekenntnis“, S. 700-702. Johann Wilhelm von Archenholtz, „Die Pariser Jakobiner. Ein Fragment“ in: Claus Träger (Hrsg.) *Die Französische Revolution im Spiegel der Deutschen Literatur*, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975, S.703-705.

<sup>1964</sup> Јакоби на пример уочава паралелу између деспотизма Јосифа II и Робеспјера. У оба случаја реч је о „тиранији разума“. Сличне паралеле између Фридриха II и Робеспјера могу се наћи и код Мезера, који је тврдио да се у оба случаја ради о жељи да се све униформише. Кондилис пише да су читаво столеће пре Токвила конзервативци препознали дубоку везу између апсолутизма и револуције. Kondylis, *Konservativismus*, S. 25. Борба против револуције природно се надовезала на борбу против апсолутизма.

деловање.<sup>1965</sup> Другим речима, ако се генеза настанка немачког конзервативизма може пратити негде од половине XVIII столећа, пре свега кроз његову полемику са просветитељством, у периоду револуције ова борба постаје огорченија<sup>1966</sup> и конзервативни табор постаје све организованији (оснивају се часописи, настају кључне конзервативне књиге...), тако да је револуција допринела ширењу конзервативних погледа у опсегу који се до тада није био могућ.<sup>1967</sup>

Ипак, међу овим различитим усмерењима временом се стварају две доминантне струје противника револуције. Један део противника револуције у основи је још стајао у просветитељској традицији. Они су веровали у моћ разума да створе моралне принципе људског понашања, али нису веровали да су обични људи способни да одлучују у политичким стварима, јер им је недостајало професионално знање и неопходно политичко искуство, те је зато је власт ипак боље препустити професионалним државницима. Када се власт препусти свима, демократија се претвара у анархију, а ови противници револуције су спремно указивали на сличне појаве у Француској. Другим речима, ова струја је одабрала да се против револуције бори у име разума. Реч је пре свега о кругу берлинских просветитеља за које је узор била владавина Фридриха II.<sup>1968</sup>

Друга струја била је много темељнија у својој критици револуције. Она то није чинила са просветитељских позиција, него управо са позиција критичара просветитељства. Они нису оспоравали само револуцију, него и њене просветитељске корене. Ослањајући се на Мезера, Јакобија и Хердера показивали су да се из разума не могу извести принципи људског деловања, те да не постоје универзални стандарди којима се могу вредновати институције неког друштва. Оне су продукт историјског развоја и детерминисане су климатским, економским и демографским условима. Према томе ни наводно рационални, природни и

---

<sup>1965</sup> Mohler, Weissmann, *Die konservative Revolution in Deutschland, 1918-1932*, S. 10.

<sup>1966</sup> Epstein, *op. cit.*, pp. 440-441. На овом месту нећемо се упуштати у питање корена конзервативизма. Потребно је ипак рећи да Кондилис рођење конзервативизма смешта много дубље у прошлост. Према његовом мишљењу конзервативизам се не формира тек у полемици са просветитељима, него у полемици са апсолутизмом.

<sup>1967</sup> Valjavec, „Die Entstehung des europäischen Konservatismus“, S. 153.

<sup>1968</sup> Реч је о ономе што Ваљаец назива „просвећеним конзервативизмом“ иако термин није најсрећније изабран. У питању је струја која по свом погледу на свет припада просветитељству, али је у политичком смислу конзервативна. До ове противречности долази услед деловања револуције. Ваљаец сматра да би и Волтер, да је дочекао револуцију, припадао овом табору. Valjavec, „Die Entstehung des europäischen Konservatismus“, S. 146.

универзални стандарди које је прокламовало просветитељство нису заиста универзални, него припадају одређеној култури. Стога сваки покушај да се друштво реформише у складу са неким наводно универзалним правилима ума или неким унапред конструисаним планом је већ у зачетку осуђен на пропаст. Романтичари не само да су припадали овој другој студији, него ће бити њени најзначајнији представници. У том смислу и Манхајм примећује да иако контрареволуција није настала у Немачкој управо тамо су њени слогани били најтемељније промишљени и доведени до својих логичних закључака. Тако је према Манхајму Немачка за идеологију конзервативизма постигла оно што је Француска урадила за просветитељство, а то ће рећи до краја искористила његове логичке закључке.<sup>1969</sup>

Кључна књига за немачко окретање против револуције, те према томе и за политичко позиционирање немачке романтике била су Беркова *Размишљања*. Објављена 1790. године у Енглеској ова књига брзо налази пут до немачких земаља и то наравно преко гетингеншког универзитета, односно преко Хановера. Генцу ју је прочитао 1791. године, да би се његов познати превод на немачки појавио појавио две године касније.<sup>1970</sup> Истини за вољу Генц, када је први пут прочитао Берка, није прихватио његове аргументе<sup>1971</sup>, али је убрзо пратећи

---

<sup>1969</sup> Манхајм, *Конзервативно мишљење*, стр. 23.

<sup>1970</sup> Генцов превод није био први превод Беркове књиге на немачки, него су већ постојала чак три превода, од којих се један појавио у Бечу већ 1791. године, мање од четири месеца након енглеског оригинала. Међутим, Генцов превод је свакако најпознатији, иако поједини истраживачи (Грин) у овом преводу уочавају озбиљне мањкавости те Генцов покушај да од Берка начини представника просветитељске и рационалистичке мисли. Како би од Беркове књиге начинио кохерентан филозофски систем, Генц се прилично слободно служио интерпретацијама у свом преводу, убацивао је и избацивао линије како би текст био „флуиднији“, избацивао сувишне пасусе који су ометали ток аргумената и стандардизовао употребу филозофских израза кроз читав текст. Такође, тексту је додао гомилу фуснота како би објаснио шта је Берк хтео да каже, али и како би изразио своје мишљење. Ипак, Генцов превод је био стилски бољи, а садржао је један опширан и надахнут увод уз још пет Генцових есеја, што је све чинило књигу у два тома од преко 650 страница, дакле дупло дужу од енглеског оригинала. Овај превод појавио се на тржишту јануара 1793. године, дакле у време када је краљ завршио на гилјотини. Већ наредне 1794. године следило је реиздање, а на тржишту су се нашла чак и пиратска издања. Процењује се да је продато више од 4.000 примерака што је приличан успех за немачке земље оног времена. Када је дефинитивно прешао на конзервативну страну Генц је наставио да преводи списе противника револуције. Jonathann Allen Green, „Friedrich Gentz’s Translation of Burke’s *Reflections*“ in *The Historical Journal*, Vol. 57, Issue 3, pp. 643-645, 650-659.

<sup>1971</sup> Тако Генц пише Гравеу априла 1791: „Беркове *Reflecons* имам сасвим случајно тек од пре неколико дана у рукама. Превод ми се није свидео. Мада тај човек заслужује да га се саслуша, као што је то увек заслужено кад се тако мајсторски *говори*. Читам ову књигу, ма колико сам против њених принципа, као и њених резултата (мада још увек нисам стигао сасвим до краја), са неизмерно већим задовољством него стотину лаких хвалоспева револуцији, као што уопште радије

догађаје у Француској и ескалацију насиља крајем 1791. године, променио мишљење и од заговорника револуције постао њен противник.<sup>1972</sup> Када је књига преведена уследиле су похвалне рецензије у часописима које су уређивали Реберг и Брандес, што је допринело Берковој репутацији међу Немцима, будући да су ова два часописа спадала међу читаније немачке листове.<sup>1973</sup> Како су догађаји у Француској потврдили Беркове тезе он међу противницима револуције у немачким земљама добија готово пророчки статус. Његове аргументе против револуције прихвата не само Генц, него остали немачки конзервативци, посебно поменути хановерски круг. Са друге стране ни браниоци револуције нису могли остати неми на ову књигу. У часописима као што је *Нова општа немачка библиотека* или *Нови немачки Меркур*, Беркова књига је негативно оцењена и одбачена као „реакционана тирада“ у чему учествује и Виланд.<sup>1974</sup> Такође, ни Хумболту се Берк није превише допао због његове „једностраности“ и „усијане главе“.<sup>1975</sup>

Беркова полемика против револуције имала је посебан значај за романтичаре. Новалис, Шлегел, Милер, сви се они позивају на Берка као на несумњивога

---

слушам противника мени омиљеног мишљења, само када он по себи нешто вреди, него бранитеља истог.“ Одмах затим Генц додаје да није задовољан сличним немачким писцима, на пример Брандесом. Gents, „Brief an Grave vom 19. 4. 1791.“ Wittichen, *Briefe von und an Friedrich von Gents*, Band I, S. 203-204.

<sup>1972</sup> Mann, *Friedrich von Gents*, S. 37-38. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 320.

<sup>1973</sup> Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 287. Бајзер међутим сматра да се често претерује када је у питању Берков утицај међу Немцима и да се он тешко може назвати оцем немачког конзервативизма. Иако су Генц, Реберг и Брандес били под Берковим утицајем, они се према Бајзеру ипак не могу назвати његовим ученицима, него су до својих основних закључака дошли независно од њега, а на више места видљиво је и њихово неслагање са Берком. Са овим се у основи слаже и Епштајн, који тврди да је Реберг своје погледе пре свега формирао под Мезеровим утицајем и пре него што је читао Берка. Заправо, према Бајзеру, Мезер има веће право да носи титулу оца немачког конзервативизма. При томе Бајзер ипак заборавља да Мезер никада није створио круг следбеника у правом смислу речи. Поред тога, Бајзер сматра да се претерује и са истицањем Берковог утицаја на немачки романтизам. На овом месту нисмо у могућности да улазимо у детаљнију расправу око Берковог значаја за немачки конзервативизам, па ћемо само указати да поједини писци као на пример Арис и Бакса указују на посебан положај који заузима Берк. Тако Арис на пример каже да се Берков утицај у Немачкој тешко може преценити, те да ниједан политички мислилац, осим можда Русоа није толико дубоко оставио трага у немачкој политичкој мисли. Према њему, Берк је био вођа немачког конзервативаца, а Милер најбољи Берков ученик на континенту. Са друге стране, Мезер је према Арису био сувише локална фигура да би се његов глас могао чути, док је Берк представљао моћну нацију. Огроман утицај Берка у немачким земљама спомиње и Бакса, при чему посебно подвлачи утицај на Новалиса, Милера и Бадера. Epstein, *op. cit*, p. 559. Aris, *op. cit*, pp. 251-255, 307-308. Ваха, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, S. 46-47, 59-60.

<sup>1974</sup> Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 288.

<sup>1975</sup> Ibidem, p. 256. Safranski, *op. cit*, S. 117.

ауторитета. Тако већ у *Полену*, 1798. године Новалис пише: „Много антиреволуционарних књига је написано за револуцију. Али Берк је написао револуционарну књигу против револуције.“<sup>1976</sup> Али, зашто су баш Беркова *Размишљања* за Новалиса револуционарна књига против револуције? Није ли Берк имао претходнике и као и имитаторе? Шта је то код Берка што је толико одушевило романтичаре? Уосталом, није ли статус револуционарног револуционара могао заузети и неки Берков истомишљеник из немачких земаља? У крајњем, како је текст који је за Виланда био само „реакционарна тирада“, а за Хумболта дело једне „усијане главе“ стекао готово култни статус међу романтичарском омладином? Ово питање посебно добија на значају када се има у виду да Новалис није био превише наклоњен „опскурантима“ нити се идентификовао са сваким нападом на револуцију. Међутим, оно што је романтичаре привукло Берку била је његова оштрина и дубина којом он полемише против револуције. Оно што Берка чини револуционарним је и оно што га разликује од већине контрареволуционарне литературе која се исцрпљује у развијању завереничке приче, одбрани старе политике просвећеног апсолутизма, или оплакивању ексцеса и претеривања револуције, без залажења у њене узроке. У свим овим случајевима таква литература није могла бити превише занимљива Новалису, будући да је била површна и задржавала се само код симптома, што долази до изражаја у једном фрагменту из *Полена*.<sup>1977</sup> Револуционарност Беркове књиге односила се на његову оштрину са једне стране, али и на критику континенталних држава којима је супроставио енглески модел, заснован на традицији.<sup>1978</sup> Самим тим, његова критика револуције била је и дубља и шира. То је била фундаментална и радикална, принципијелна и филозофска критика револуције, која се није ограничавала на критику револуционарне праксе, односно само на појединачне проповеднике или коловође револуције, него у једном фронталном нападу циљала на принципе, претпоставке и садржај револуције. Он наравно реферира на Француску и тамошње догађаје, али се истовремено развија и „филозофија контрареволуције.“<sup>1979</sup> Није више реч само о критици револуције

<sup>1976</sup> Novalis, *Blüthenstaub*, no.104, S. 136.

<sup>1977</sup> Novalis, *Blüthenstaub*, no. 104, S. 136-137.

<sup>1978</sup> Brinkmann, „Deutsche Frühromantik und französische Revolution“ in: *Wirklichkeiten: Essays zur Literatur*, S. 216.

<sup>1979</sup> Langendorf, *Pamphletisten und Theoretiker der Gegenrevolution*, S. 20.

као појединачног догађаја, него и о супротстављању филозофском софизму који је већ вековима суверено владао Европом. Берк је револуционаран јер нападајући револуцију напада на просветитељске заблуде и то много оштрије и много дубље од површног разрачунавања са „професорима“. То је сада била доследна и дубока полемика против конструктивистичких претензија у политици. Дакле, револуција није само лоша изведба по себи добрих рационалних принципа, него је од почетка представљала покушај успостављања погрешног поретка, који је супротстављен исправном. Револуционарна власт нема своје порекло ни у закону нити у нужди, они се не држе никаквог правила, закона и обичаја, те је она истовремено и узурпаторска, али и неограничена, тиранска власт – нелегитимна по пореклу као и по својим претензијама. С тим у вези њени ефекти морају бити поразни. „Побољшања која је извршила Национална скупштина су површна, док су њене грешке фундаменталне.“<sup>1980</sup> Такође, Берк је још једном указао на границе разума и на вредност историјских традиција. Револуционари су помислили да од њих почиње свет, сопствени разум су претпоставили искуству векова, што према Берку није само дрско него и опасно.<sup>1981</sup> Из перспективе критичара рационализма, он је у стању да укаже и на револуционарно гажење и занемаривање сопствених принципа, једнакости и људских права у чије име су започели своју рушитељску борбу.<sup>1982</sup> У том смислу, Берк није био бранилац наслеђа апсолутне монархије, нити је у стилу еудемонистичке литературе тражио бранио поредак старог режима.

У том смислу романтичарима је посебно интригантно то што Берк против револуције не полемише као „теоретичар“, него што се често позива на искуство повести и указује на емоционалну страну политике. Као критичар не само револуције него и читаве просветитељске традиције конструктивистичког рационализма, Берк као алтернативу револуцији и њеном волунтаризму не нуди

---

<sup>1980</sup> Берк, *Размишљања о Револуцији у Француској*, стр. 284.

<sup>1981</sup> „Не могу да објасним себи како је иједан човек мога да дозволи себи толику дрскост да помисли како је његова земља само неисписана хартија по којој може да шара шта год му падне на памет. Могуће је да човек који је испуњен топлим и мисаоним човекољубљем пожели да је његово друштво другачије конституисано, али добар патриота, и прави политичар, увек размишља о томе како да на најбољи начин искористи материјал који постоји у његовој земљи. Склоност да се сачува и способност да се унапреди, заједно, чине државника по мојој мери. Све остало је једноставно у замисли, а опасно у изведби.“ Берк, *Ibidem*, стр. 185.

<sup>1982</sup> *Ibidem*, стр. 205-211.



мутну и апстрактну причу о краљу службенику, него насупрот револуцији истиче конкретан пример Енглеске и њеног повесног искуства. Тако он пред собом као противмодел има енглески поредак са својим конкретним, историјски насталим правима и обавезама и својим очуваним средњовековним институцијама.

Полазећи од енглеског повесног искуства Берк заправо успева да појам револуције употреби против Француске револуције, што је из перспективе романтичарских читатеља могло деловати као револуционаран чин. Наиме, према старом тумачењу револуције, као и према англо-саксонском осамнаестовековном схватању повести он је политичку револуцију појмио потпуно у смислу традиционалног тумачења британске Славне револуције из 1688-1689, као чин повратка на закониту, уређену слободу након опасног интермеца нереда и одступања од претходног и тиме „исправног“ пута повесног развитка.<sup>1983</sup> Тако се револуција схвата не као раскид са старим и као почетак нечег новог, него као чин повратка у стање поретка и „нормалности“ након његовог једновременог прекида, односно као повесна негација негације. „Револуција је изведена да би се сачували наши стари, неоспорни закони и права и оно старо устројство владе које представља једину гаранцију закона и слободе. (...) Сама идеја о стварању нове владе је довољна да нас испуни гађењем и ужасом. У време револуције желели смо, а то и сада желимо, да порекло свега што имамо изведемо из наслеђа наших предака.“<sup>1984</sup> Берк показује да Француска револуција одступа од овог, конзервативног схватања револуције. Она није само усмерена против ранијег, конкретно постојећег поретка, него истовремено и против „вечног“ поретка ствари. Она је прекршила „вечни уговор“ међу генерацијама, и према светој ствари државе се односила као да је реч о уговору у послу са кафом.

Као доследан критичар не само револуције као појединачног догађаја, него као „филозоф контрареволуције“ односно критичар просветитељског, конструктивистичког рационализма, Берк много боље од површних критичара схвата да револуција у Француској није локални догађај те да она по својим последицама превазилази границе Француске. Као таква она за њега није чисто материјална, него и духовна појава.

<sup>1983</sup> Kraus, „Korporative Libertät und staatliche Ordnung. Zum konservativen Ordnungsdenken im Zeitalter der Revolution 1789-1850“, S. 23.

<sup>1984</sup> Берк, *Размишљања о Револуцији у Француској*, стр. 41, 42.

„Кад узмемо у обзир све околности, Француска револуција је нешто најнеобичније што се до сада догодило у свету. У много случајева се до најчудеснијих ствари долази најапсурднијим и најнеобичнијим путем, на најнеобичнији начин и по свему судећи уз помоћ инструмената достојних највећег презира. Све делује неприродно у овом необичном хаосу лакомислености и свирепости, у коме се мешају злочин и лудорије сваке врсте.“<sup>1985</sup>

У том контексту Берк је у стању да у свом пропитивању порекла револуције оде даље и дубље од других. Тако је посебно занимљиво да је већ код Берка истакнута паралела између реформације, просветитељства и револуције.

„Било је много унутрашњих револуција у владама земаља и против личности и против форми владавине, за које се суседне државе нису много или нису уопште бирнуле. (...) Садашња револуција у Француској изгледа ми сасвим другачија по карактеру и опису; и нуди врло мало сличности и аналогија са онима које су избијале у Европи на чисто политичким принципима. *То је револуција доктрине и теоретске догме.* Она има много више сличности са променама које су начињене на религијским основама, у којима дух прозелитизма чини одлучујући део. Последња револуција доктрине и теорије која се догодила у Европи је реформација. Моја намера није да да чиним било какве напомене везано за заслуге те револуције, него само и једино да известим о њеном дејству. То дејство је било да у *свим земљама uvede друге интересе од оних који се уздижу из логичних и природних околности.*“<sup>1986</sup>

Дакле, још 1791. године, пре интервенције и пре коалиционих ратова, док већина у Европи још није била свесна шта се дешава у Француској, Берк је готово пророчки уочио да се револуција неће зауставити само у границама Француске, као што ни реформација није могла бити само локални догађај. Као што протестантска доктрина није могла бити исправна у Немачкој, а погрешна негде друго, исто такав случај је и са доктрином француских револуционара. „Дух прозелитизма присутан је у духу фанатизма.“<sup>1987</sup> У оба случаја дух прозелитизма шири се на све стране и свуда долази до великих раздора. Тако Берк упозорава да револуционарни фанатици имају своја друштва свуда по Европи, те да свуда шире своје „семе раздора“ и своја начела. Ово Берково истраживање корена револуције, наглашавање њеног догматског и прозелитског карактера, те поређење револуције и реформације имаће доцније великог утицаја на романтичаре, посебно њихово

---

<sup>1985</sup> Ibidem, стр. 17.

<sup>1986</sup> Burke, *Thoughts on French Affairs*, p. 208.

<sup>1987</sup> Берк, *Размишљања о Револуцији у Француској*, стр. 181.

одбијање револуционарног духа који уочавају у протестантизму, о чему је већ било речи.<sup>1988</sup>

У том контексту, романтичаре је као и Генца, морала одушевити Беркова проницљивост и моћ предвиђања. Наиме, Беркова књига изашла је из штампе новембра 1790. године, дакле пре радикализације револуције. Он је још тада предвидео не само да ће се револуција нужно прелити ван граница Француске, него је још на почетку уочио да ће се у својим претензијама револуционари ићи не само ка смени власти него и ка „потпуном укидању хришћанства“, те да ће на место хришћанске религије увести „грађанско образовање“.<sup>1989</sup> Такође, он је предвидео да ће револуционарно разарање ауторитета водити хаосу из кога ће следити деспотизам и владавина силе и страха<sup>1990</sup>, те да ће се револуционарна демократија претворити у олигархију<sup>1991</sup>, а револуционарни занос претвориће се у јурњаву за (туђом) имовином. Напослетку, пре него што је ико и чуо за Наполеона Берк упозорава на опасности неконтролисане моћи војске. „Онога часа када се војска успостави као тело које расправља, она ће почети да поступа у складу са својим одлукама, па ће се *влада, каква год она била, одмах изродити у војну демократију* – неку врсту политичког чудовишта које је на крају увек прождирало оне који су га створили.“<sup>1992</sup> Тиме је Берк предвидео да ће у вакуму моћи, када нико више војску ефективно не контролише, неки генерал на крају преузети контролу над војском и тиме заправо постати господар у држави. Другим речима, Берк јасно показује да ће се револуција завршити војном диктатуром. У крајњем, овакав резултат и не чуди, с обзиром на сличност између апсолутне демократије и тираније, које је Берк итекако био свестан. Због свега овога Новалис је Берка назвао револуционарним писцем, а његово име ће у романтичарском пантеону имати посебно место. Тако се берковски утицај и касније примећује код Новалиса

---

<sup>1988</sup> Ипак треба подвући да Берк из ове паралеле није извукао закључке до којих ће доћи романтичари. Он није променио веру, остао је до краја живота протестант („Ми нисмо протестанти из равнодушности већ из одушевљења“) и није имао посебних симпатија према католичанству, а још мање према папској политици кроз историју. Ibidem, стр. 19, 21, 39, 109.

<sup>1989</sup> Ibidem, стр. 175.

<sup>1990</sup> Јер, када се униште све старе традиције, предрасуде, обичаји, наклоности и када се убије свако поштовање и приврженост, једино што остаје као средство да се људи држе на окупу је сила.

<sup>1991</sup> „Не знам у коју бих категорију сврстао садашњу власт у Француској. Она наступа као чиста демократија, иако ја мислим да је на правом путу да ускоро постане погубна и срамна олигархија.“ Ibidem, стр. 147-148.

<sup>1992</sup> Ibidem, стр. 246.

на пример у есеју *Хришћанство или Европа*, иако га Новалис тамо експлицитно не спомиње. Исти утицаји приметни су и код Шлегела и Бадера, а у највећој мери код Милера, који је још од студентских дана велики Берков поштовалац и Генцов блиски пријатељ. Тако Шлегел у својим фрагментима одаје признање Берку да је са дистанце боље схватио шта се дешава у револуцији од многих који су били у Паризу.<sup>1993</sup> Приврженост Берку ће код Шлегела трајати до краја живота, па га он у једном од последњих дела назива зачетником „боље школе политике“, коме је сваки једностран систем стран и празне теорије непријатељске, али који је зато осећао све снаге живог политичког искуства.<sup>1994</sup> Тиме је Берк, како каже Шлегел, отпочео борбу против заблуда револуције, у чему га је у Немачкој следио Генц. Исто одушевљење Берком дели и Милер, који у *Елементима државне уметности* Берка назива највећим државником оног времена у рангу са Макијавелијем и Гроцијусом<sup>1995</sup>, односно „највећим државником кога су створила три последња века“<sup>1996</sup>, а позивања на Берка и његов пример провлаче се кроз читаву књигу. Такође у *Дванаест говора о беседништву и њеној пропасти у Немачкој*, Милер поново, не без извесног претеривања, наглашава Берову величину<sup>1997</sup>, док у предавањима о Фридриху II Берка чак назива последњим пророком.<sup>1998</sup>

Тако је Генц својим преводом Беркових *Размишљања* не само обогатио немачку науку, него је и романтичарима створио апостола науке о држави, чије су име уздигли на својој застави и на чији су се ауторитет позивали.<sup>1999</sup> Истини за вољу, као што то примећује и Бакса, романтичари су се позивали на Берка чак и онда када више нису баш у потпуности следили његови пут, односно чак и када су га

---

<sup>1993</sup> Schlegel, *Philosophische Lehrjahre 1796-1806*, Teil I, no. 508. S.71.

<sup>1994</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 561.

<sup>1995</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 16.

<sup>1996</sup> Ibidem, S. 395.

<sup>1997</sup> „Као што је познато, британски парламентарца *Едмунд Берк* био је први човек у Европи који је уочио карактер Француске револуције, који је још онда (...). њен правац и њене последице не само уочио него и изрекао. Желим рећи да је он, у том тренутку велике опасности која је претила његовој отаџбини и овом делу света, био једини стражар који је био на своме месту.“ Такође, Берк је „краљевски говорник“, „заступник *невидљиве* Енглеске, видовњак њене повести и пророк њене будућности“. Müller, *Zwölf Reden über die Beredsamkeit und deren Verfall in Deutschland*, S. 367, 375.

<sup>1998</sup> Müller, „Friedrich der Große und Preußen“, S. 109.

<sup>1999</sup> Ваха, „Adam Müller und die deutsche Romantik“, S. 131.

претекли и кренули у свом смеру за њих је Берк остао један од неупитних ауторитета.<sup>2000</sup>

Ипак, без обзира на снагу Берковог утицаја романтичарски однос према револуцији се не може свести на рецепцију једне књиге, ма колико она значајна била. У том смислу, остаје отворено питање шта су они сами мислили о револуцији, односно како је дошло до фасцинације Берком, те како се њихово мишљење о револуцији кретало независно од Берка? Другим речима, са којих позиција су романтичари посматрали Француску револуцију? Ово питање постаје компликованије ако се има на уму да се међу романтичарским изјавама, писмима и фрагментима може наћи доста материјала којим се може поткрепити било која теза.<sup>2001</sup> То дакле значи да се одговор на питање какав је био однос романтичара према револуцији може дати само ако се њихове изјаве тумаче у контексту, и то

---

<sup>2000</sup> На овом месту нећемо улазити у питање колико су романтичари исправно схватили Берка, а колико су настојали да га искористе за циљеве који више нису били његови. Довољно је рећи да по овом питању не постоји општа сагалност, мада је сигурно да су романтичари отишли даље од Берка. Тако на пример Манхајм сматра да је Берк био далеко од оне представе у коју су веровали Генц и Милер, те да је Милер од њега направио „контрареволуционара“, иако је Берк, мада изузетно конзервативан, задржао доста од концепта слободе (Манхајм, *Конзервативно мишљење*, стр. 23). С тим у вези поједини аутори иду чак толико далеко да тврде да Берк никада и није био конзервативац, него либерал, те да је његов конзервативизам дело касније интерпретације (Richard Bourke „War Edmund Burke ein Konservativer? Notizen zum Begriff des Konservatismus“ in *Leviathan*, 44/1, Nomos Verlag, Berlin, 2016, S. 65-96). Са друге стране, Грин има супротно мишљење и на основу анализе Генцовог превода тврди да је овај од Берка правно рационалисту (Green, „Friedrich Gentz's Translation of Burke's *Reflections*“).

<sup>2001</sup> Већ су француски конзервативци, као на пример Морас у романтици видели разарање сваке форме. У том смислу, она је за њих представљала субјективизам и анархизам, те је заједно са реформацијом представљала изворе и претече револуције. За Мораса је очигледна веза између Француске и класицизма са једне стране и германства, реформације и романтике са друге стране. Оно што је за Мораса била оптужба и погрда, изнешена у оквиру конкретне политичке борбе једног француског националисте са источним суседом, за новије истраживаче постала је похвала. Тако се на пример Бајзер из све снаге труди да докаже да рана романтика није била конзервативна, напротив, да је била пријатељски настројена према револуцији и њеним циљевима, односно да се из раноромантичарских текстова не могу извући политичке идеје касније романтике. У ту сврху он приступа доста смелом, али ипак натегнутом тумачењу Шлегелових и Новалисових текстова (Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, pp. 227-229, 238. Beiser, *The Early Political Writings of the German Romantics*, pp. xiv-xv). Исти је случај и са једним бројем новијих немачких аутора. Рихард Бринкман са своје стране покушава да докаже да Новалис и рани Шлегел, као најмаркантнији представници романтике, нису били ни „конзервативци“, „антиреволуционари“ или „реакционари“. Према Бринкману они су револуцију одобравали са становишта филозофије повести као акт ослобођења и у њој видели подстрек слободи и једнакости, али нису били спремни да игноришући реалност у немачким земљама сами крену револуционарним путем. Реч је о „телеологији револуције“ (Brinkmann, „Deutsche Frühromantik und französische Revolution“, S. 196-220). Са друге стране, у старијим интерпретацијама на пример код Баксе, Клуцхона и Билова, којима се у новије време придружује Краус, инсистира се на романтичарском противљењу револуцији и њеним идејама. Ваха, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*; Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*; Below, „Zum Streit um die Deutung der Romantik“, S. 135-144; Kraus, „Die Jenaer Frühromantik und ihre Kritik der Moderne“, S. 225-230.

како временском, тако и идејном. Другим речима, потребно је водити рачуна о томе ко је од романтичара шта рекао и у ком тренутку, као и шта та изјава може значити у светлу њихове филозофије.

Један могући одговор покушао је да пружи Шмит. Полазећи од свог разумевања романтике као субјективистичког оцазионализма, он пише да се романтика може комбиновати и са револуционарним и контрареволуционарним мишљењем. „Докле год је присутна револуција, политички романтизам је револуционарна. Са окончањем револуције она постаје конзервативна и у изразито реакционарној рестаурацији она уме да и у њој уочи романтичарске аспекте. Од 1830. романтика поново постаје револуционарна“.<sup>2002</sup> Када се прихвати Шмитово становиште не треба много времена пре него што се романтичари оптуже за превртљивост, опортунизам и одсуство политичке одговорности.<sup>2003</sup> Па ипак, Шмитова интерпретација романтичарског односа према револуцији није ништа мање проблематична од његове основне тезе о романтичарском субјективистичком оцазионализму. Наиме, као што смо видели, почетно одобравање револуције није било карактеристично само за романтичаре, него и за изразите конзервативце, чак и за Де Бонала, кога Шмит иначе изузетно цени. Могуће је поставити питање зашто би прелазак из револуционарног у контрареволуционарни табор био проблематичнији у Шлегеловом него рецимо у Генцовом случају, односно да ли је готово целокупна немачка јавност са краја XVIII столећа била само група неозбиљних опортуниста? И не само немачка, јер као што смо видели скоро половина Европе је поздравила револуцију. Са овом интерпретацијом постоји још један проблем, наиме, ако су већ били опортунисти, зашто су романтичари стављали главу у торбу у борби Наполеона; није ли било логичније претпоставити да ће се прикључити његовој победоносној армији, као што су то учинили неки међу немачким просветитељима? Није ли се Герес разочарао у револуцију у време када је француска моћ била на врхунцу? Ни део који се односи на романтичарску наводну револуционарност након 1830. године, није ништа мање проблематичан, будући да Шмит може да се ослони само на поједине моменте код Бетине и Ахима фон Арнима. Међутим, то је период када су и Милер и Шлегел као главни

---

<sup>2002</sup> Schmitt, *Political Romanticism*, p. 115.

<sup>2003</sup> Тадић, *Традиција, легитимитет и револуција*, стр. 95-96.

представници романтичарске политичке мисли већ покојни, док су Герес, Ајхендорф, Бадер или пак Шелинг и Савињи далеко од било каквог револуционарног духа. Штавише, читав тај круг је одлучно стајао на конзервативним позицијама. Чак и ако се романтика схвати нешто шире, те се под њу подведу и касније струје новошелингијанаца и романтичарских хегелијанаца (Гешел) тада је романтика још удаљенија од револуције.<sup>2004</sup>

Бајзер нуди нешто другачији одговор. Наиме, он тврди да романтичари у раним годинама нису били ни револуционари нити реакционари, него су једноставно тражили реформе у умереној, класичној традицији Шилера, Хумболта и Виланда, те да у том контексту романтичарског реформизма треба посматрати и њихов естетизам.<sup>2005</sup> Укратко, уметност је инструмент образовања, па према томе и кључ за социјалне и политичке реформе, те су у том смислу, романтичари према Бајзеру били верни Шилерови следбеници. Другим речима, романтичари су желели да путем уметности инспиришу људе и покрену политичке и социјалне реформе и то у правцу остварења револуционарних циљева, слободе, једнакости и братства. Најједноставније речено, њихови циљеви су се поклапали са циљевима револуције, али не и средства. Бајзерова интерпретација није много прихватљивија од Шмитове. Наиме, велико је питање шта он подразумева под речју „реакционар“. Ако се под тим мисли на повратак на стање пре саме револуције, романтичари сасвим сигурно нису реакционари, будући да би то значило одржавање апсолутизма. Међутим, ако би „реакционарно“ значило надовезивање на још старију традицију, која претходи времену просвећеног апсолутизма, а то ће рећи успостављање чврсте везе са средњовековним поретком, онда постоји много разлога да се романтика назове реакционарним покретом. Ништа мање није проблематично ни Бајзерово истицање романтичарског реформизма, јер поново није јасно шта би то могло значити. Као што је речено, немачки јакобинци, као и они који су тврдоглаво бранили *status quo* чинили тек незнатну мањину, а већина писаца у немачким земљама залагала се за некакав спој историјског континуитета и реформи. У том смислу ни романтичари нису представљали никакав изузетак. Наравно, када бисмо

---

<sup>2004</sup> Below, „Zum Streit um die Deutung der Romantik“, S. 141.

<sup>2005</sup> Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 229.

поставили питање садржаја или обима реформи видели смо да су се у том погледу „реформатори“ прилично разликовали међу собом, те да оно што је тражио на пример Хумболт не одговара ономе што је тражио Шлегел. Бајзерово мишљење да су романтичари били поборници циљева, али не и метода револуције такође представља проблем. Наиме, као што ћемо детаљније покушати да образложити у поглављу везаном за романтичарско схватање корпоративне, сталешке монархије, романтика под слободом не подразумева оно што подразумевају просветитељи, односно револуционари. Истовремено, када се слобода схвати на начин како то чине романтичари, она се налази у супротности са појмом једнакости, што су и сами романтичари уочили још у раној фази. У том смислу, тешко да се може говорити о реомантичарима као заступницима револуционарних циљева, чак и када сами говоре о слободи. Такође, романтичарско схватање повести и њихово инсистирање на традицији садржало је у себи снажне антиреволуционарне импулсе.

О романтичарском односу према револуцији се са сигурношћу може рећи да је револуција међу њима пробудила интерес за политику и политичка питања. Без искуства револуције, свих промена и ратова које је она донела са собом, те кризе дотадашњег света романтичари се вероватно не би толико предано посветили размишљањима о политици. Наиме, у време избијања револуције романтичари су скоро дечасти, данас би се рекло тинејџери. Па ипак, они схватају да живе у једном важном историјском моменту и убеђени су да је револуција огроман догађај у европској повести. Њима је већ тада јасно да револуција представља повесну прекретницу у повести. У складу са својом наклоношћу за све изванредно, велико и необично, ови младићи су више из естетских, него из политичких разлога били привржени револуцији. Ако је револуција представљала покушај да се политички и друштвени поредак преобликује у складу са захтевима теорије, односно да се пракса подвргне теорији, романтичари су из своје немачке домовине са пажњом пратили којим током је ишао тај покушај. Као млади људи, без политичког искуства, они на вести из Француске реагују емотивно.

У прво време романтичари су скоро без изузетка били одушевљени револуцијом. Наравно, то одушевљење, као ни интересовање за револуцију ипак не треба



пренаглашавати, јер као што смо видели у прво време међу Немцима није било много оних који су били непријатељи револуције, те у том смислу романтичари не представљају изузетак. Ако су романтичари дискутовали о револуцији, пратили штампу и чекали вести из Француске по томе се нису много разликовали од своје околине. Без обзира на просторну удаљеност романтичари, као и многи други Немци, револуцију осећају као своју. Ипак, романтичарска наклоност према револуцији, уопште узев, разликује се од онога што је био главни ток немачког јавног мњења. Наиме, чак и након Септембарског масакра, односно убиства краљевског пара, револуционарног терора и француске инвазије на немачке градове око Рајне, када су се као што смо видели многи међу Немцима већ постајали скептични, ако неки и изричито противници револуције и њених циљева, међу романтичарима се симпатије према револуцији још увек могу уочити. Какав је био утицај револуције на генерацију романтичара види се на Шелинговом примеру, који одустаје од студија теологије, жели да умакне из земље попова и писара, и чезне за слободним ваздухом Париза.<sup>2006</sup> Ипак, ово одушевљење револуцијом не треба апсолутизовати. На крају крајева романтичари се сами нису превише ангажовали на страни револуције. Такође, велико је питање колико су Хелдерлин или Шелинг који су по свој прилици припадали тајним револуционарним организацијама заиста познавали идеје револуције, а колико су у ствари само тражили промену постојећег стања. Романтичарске симпатије према револуцији као великом и изванредном догађају не треба бркати са романтичарским одушевљењем за идеје француских револуционара и њиховим циљевима. Једина додирна тачка међу њима би била тежња за слободом, али су под овим појмом револуционари и романтичари разумели сасвим различите ствари. Младе романтичаре фасцинира револуција као што их интересује и све посебно, необично и неправилно. Други извор романтичарског одобравања револуције треба тражити у њиховом незадовољству спрам апсолутистичке, бирократске, државне машинерије. Свет који су познавали млади романтичари је свет просветитељске државе у коме се они не осећају добро, те се стога радују променама. Из своје антиапсолутистичке перспективе, романтичари су револуцију посматрали као мање или више оправдану реакцију против неподношљивог

---

<sup>2006</sup> Brinkmann, „Deutsche Frühromantik und französische Revolution“, S. 190.

механичког управљања државом. Ако је романтика на државу гледала као на органску заједницу и ако је апсолутизам представљао опадање и изопачење, онда је таква држава морала нестати. Посао тог уништења обављала је револуција, која је истина рођена из истог просветитељског духа из кога је проистекла и апсолутистичка држава. Међутим, чињеница да су романтичари и револуционари имали заједничког непријатеља, не говори у прилог тези да су се слагали у својим циљевима. Напротив, што су је боље упознавали, романтичари су се са њом мање слагали.<sup>2007</sup>

Згодан пример оваквих романтичарских симпатија за револуцију налазимо у Тиковом писму Вакенродеру из 1792. године.

„Ништа не говориш о Французима? Не желим да се надам да Ти је постало свеједно, да се стварно за то не интересујеш? Ох, да сам Француз! Не бих тад седео овде, тада бих - - - али, нажалост, рођен сам у монархији која се бори против слободе, међу људима који су још довољно варвари да презиру Французе. Веома сам се променио, сада нисам срећан кад не могу имати новине. Ох, бити у Француској, то мора да је велико осећање, борити се под Домурјеом и робове терати у бег, чак и пасти – шта је живот без слободе? Са усхићењем поздрављам генија Грчке, кога видим како се њише над Галијом. Француска је моја мисао и дању и ноћу – ако је Француска несрећна, онда презирем читав свет и сумњам у његову снагу, онда је за наше столеће сан био сувише леп, онда

---

<sup>2007</sup> Такво објашњење усталом нуди и Тик у својим касним списима, када тридесетих година XIX века води борбу против немачких либерала који су му, као и осталим романтичарима, пребацивали да је издао своје младалачке идеале. Тако на једном месту Тик пише да делом добро разуме младе либерале, јер како каже „и ми смо били на том месту“. „Тада, када је Француска револуција најпре почела, привлачила је као свежи дах пролећа над свим духовима у Европи. Ужасна представа се тада још није развила, а једна одушевљена обмана била је дозвољена, чак нужна. Сви ми смо болесно живели тупу тромост; из те трезвености продрмани смо једном појавом, тако великом и блиставом какву свет до тада још није видео.“ Међутим, како Тик пише, доцније се показао „ужас ироније судбине и сиромаштво људског рода, који је желео да створи поновно рођење човечанства“. Тада се „пробудила мисао, уплашена тим фанатичним деспотизмом, који се називао слобода. Научили смо осећати оно што смо поседовали у нашој дивној отаџбини, шта су њене институције још увек могле значити и како су код нас кнез и краљ, упркос људским слабостима, упркос њиховим манама и многој кратководности, још увек очински владали на стари германски начин.“ Тик каже да се испрва само слутило, а онда је осећај постао јаснији те је на крају у свести постало јасно и уздигло се на ниво политичког увида да може постојати једна права, стварна слобода, која се не састоји у исписаним системима, цифрама и картама, него се као света, стварна, германска, невидљива, религијом посвећена може јавити у сваком уређењу у коме постоји немачки краљ као гарант и заштита поданика од дрскости и ароганције племства, као и против дрских демагога и филозофске руље.“ Ludwig Tieck, „Aus der Reifezeit“ in: Jakob Vahs (Hrsg), *Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik*, Gustav Fischer Verlag, Jena, 1924, S. 490-491.

смо изопачена, страна бића, који више ни по чему нису сродни са онима који су некада пали код Термопила, онда ће Европа сигурно бити тамница.<sup>2008</sup>

Тик чезне за Француском те нема никаквих резерви према догађајима на Западу. Немце, који су у рату са Французима назива варварима, револуционарну Француску доводи у везу са Грчком, наглашавајући да од судбине револуције и Француске зависи и судбина читаве Европе. Међутим, истовремено се уочава да Тик више фантазира него што рационално брани циљеве револуције. Он машта о томе како би било да је Француз, да учествује у тим великим догађајима и да тера робове у бег. Реч је, дакле, више о романтичарској фантазији, интересу за нешто велико и необично, него о стварном прихватању револуционарних идеја. Тако ће доцније и сам Тик признати да је по среди била младалачка забуна.

Међутим, већ Вакенродеров одговор показује изванредан мањак ентузијазма у односу на Тика, и то не само због тога што, као што сазнајемо из Тиковог писма, Вакенродер раније није говорио о Француској. Наиме, у првом делу писма Вакенродер свом пријатељу даје за право. „Још раније сам се чудио да ме ништа ниси питао шта мислим о Французима. О њима мислим потпуно исто што и Ти и од свег срца се саглашавам са Твојим ентузијазмом, то Те уверавам.“<sup>2009</sup> Након тога Вакенродер пише да он о догађајима у Француској не разговара са људима, нити чита новине, него вести сазнаје од других људи. Разлог томе што људи о великим делима Француза причају са осмехом, односно подсмехом. „И ко са тим осмехом говори о томе, одмах пожелим да му ударим ћушку.“<sup>2010</sup> Међутим, након ове хвале и слагања Вакенродер одлази у неочекиваном смеру. „На крају био бих, да сам Француз, тако поносан на моју отаџбину и моју нацију, међутим извесно не бих постао војник и сабљу или пушку узео у руку, зато што свој живот и своје здравље сувише волим, и сувише мало поседујем телесне храбрости.“<sup>2011</sup> Вакенродер, наравно, уочава напетост у својим речима, али додаје да се херојство и храброст не могу очекивати од свакога, а уметничка лепота је омиљени предмет

---

<sup>2008</sup> Tieck, „Tieck an Wackenroder (28. 12. 1792)“ in: Träger, S. 376.

<sup>2009</sup> Wilhelm Heinrich Wackenroder, „Wackenroder an Tieck (Januar 1793)“ in: Claus Träger (Hrsg.) *Die Französische Revolution im Spiegel der Deutschen Literatur*, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975, S. 377.

<sup>2010</sup> Ibidem, S. 377.

<sup>2011</sup> Ibidem, S. 377.

његовог духа. Он није очаран када у новинама прочита нешто о француском или пруском заузимању овог или оног места, то му је све удаљено и далеко од идеалистичког тока његове фантазије. Наравно, Вакенродер се не изјашњава против револуције, управо супротно он Тику даје за право, али се његова изјава може тумачити као иронична, јер све је то безначајно када се упореди са уметношћу и светом духа. Он који жели да лупа ћушке онима који се подсмевају француским успесима, у војном подухвату не би учествовао. Зашто? Зато што једноставно није храбар човек, он је уметник коме је све то удаљено и који политици претпоставља лепоту и уметност. Дакле, уместо да говори о својој скепси према револуцији, или чак политици уопште, Вакенродер револуцију приказује као изузетну, а себе као недовољно храброг и одважног да би у тако узвишеном подухвату учествовао. У сваком случају резултат је исти, јер он револуцију не посматра са онаквим одушевљењем какво налазимо код Тика. Вакенродер не машта о томе како би било херојски бити Француз и терати робове, јер је његова фантазија окупирана другим стварима. Можда је револуција заиста велика, а догађаји у Француској њеним становницима служити на понос, али њега ипак више занима да свој живот посвети уметности и лепоти, него политици. Као што смо већ поменули, након погубљења краљевског пара у Француској, Вакенродер изражава извесну суздржаност по питању метода који су коришћени. Да ли су при томе коришћена одговарајућа средства, то он не може да каже, јер како признаје, мало зна о историји.<sup>2012</sup> У сваком случају код Вакенродера и Тика одобравање револуције има више везе са романтичарским одушевљењем за непознато и романтичарском фантазијом, него са стварним прихватањем револуционарне политике и њених циљева. Штавише, Вакенродер јасно показује да на листи његових приоритета нема места за револуционарни ангажман.

Такође, не само да се Тик доцније одрекао својих младалачких заблуда, него већ 1798. године у роману *Путовања Франца Штернбалда* када говори о држави одбацује идеју о њој као о средству за остварење слободе.<sup>2013</sup> Ако не раније сасвим сигурно већ од 1798. године, Тик не одобрава револуционарне идеале.

---

<sup>2012</sup> Ibidem, S. 378.

<sup>2013</sup> Ваха, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, S. 262.

У истом периоду, Шлајермахер је мање скептичан од Вакенродера. Тако он проклиње деспотске намере европских кнежева који теже да угуше револуцију и пита се шта су те главе смислиле против једног доброг народа.<sup>2014</sup> Под тим Шлајермахер има на уму владаре Пруске и Аустрије и њихов састанак у Пилницери. У писму оцу из 1793. године Шлајермахер се не устручава признати да Француску револуцију, уопште узев, веома воли.<sup>2015</sup> Међутим, у истом писму Шлајермахер тврди да не одобрава све нити хвали све што се догодило у револуцији, нити жели њено подражавање. Он краљеву смрт назива „несрећном“, тај догађај му је душу испунио тугом, јер је краља сматрао добрим и невиним (unschuldig) и јер се грози сваког варварства.<sup>2016</sup> Тако Шлајермахер генерално одобрава револуцију, али уз снажну ограду према методама, њеном насиљу и варварству, а посебно краљеубиству због кога веома жали. Истовремено, присутна је и друга снажна ограда, јер он слично Хердеру и многим другим Немцима и када у принципу одобрава револуцију у Француској, не жели револуцију у Прусској. Ипак, ако прихватимо ове две Шлајермахерове ограде поставља се логично питање са чиме се он то слаже када је револуција у питању, односно шта је оно што он код ње воли? Он то не саопштава, али као и код Тика и Вакенродера мало је вероватно да је Шлајермахер начисто са политичким идејама револуције, те је изгледније да он воли њену величину. Такође, када говори о смрти Луја XVI Шлајермахер пише да се не слаже ни са онима који краљево погубљење правдају политиком, нити са онима који се позивају на краљево помазање. Као што сам каже у писму, он не може да се избори са странчарењем и једностраношћу људи. Он се не идентификује ни са револуционарном, нити са противреволуционарном странком, тако да га демократе сматрају бранитељем деспотизма, а ројалисти у њему виде јакобинца.<sup>2017</sup> Према томе, ако не раније онда од 1793. године ни Шлајермахер није непоколебљиви присталица револуције, пре свега зато што он не жели преношење и подражавање револуције у Немачкој. Временом,

---

<sup>2014</sup> Friedrich Schleiermacher „An seinen Freund Catel (29. 8. 1791)“ in: Claus Träger (Hrsg.) *Die Französische Revolution im Spiegel der Deutschen Literatur*, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975, S. 363.

<sup>2015</sup> Friedrich Schleiermacher „An seinen Vater (14. 2. 1793)“ in: Claus Träger (Hrsg.) *Die Französische Revolution im Spiegel der Deutschen Literatur*, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975, S. 363.

<sup>2016</sup> Ibidem, S. 364.

<sup>2017</sup> Ibidem, S. 365.

Шлајермахер ће све више страховати да ће револуција на крају уништити сав поредак и водити ка општој анархији.

Сличног расположења био је и Новалис, само што је њега револуционарно расположење држало нешто дуже. У вези са његовим почетним одобравањем револуције не може бити сумње. Тако у писму једном свом пријатељу, Новалис осврћући се на свој рани период каже да га је демократска мода оних дана, окренула против аристократске вере.<sup>2018</sup> Године 1794, дакле након убиства краљевског пара и почетка јакобинског терора, он у писму Шлегелу пише како чезне за браком и потомством, а затим додаје: „Када би небеса хтела да моја брачна ноћ буде Вартоломејска ноћ за деспотизам и тамнице, тада бих славио срећне брачне дане.“<sup>2019</sup> Новалису владавина терора не смета превише и он се више концентрише на величину непоткупљивог Робеспјера. У свом ентузијазму према револуцији Новалис је види као почетак нечег новог и указије на величину промене коју је револуција донела са собом када каже: „Данас ипак не треба бити сувише расипан с насловом сан – реализују се ствари које су још пре десет година биле упућиване у филозофску лудницу.“<sup>2020</sup> Дакле, човечанство се налази на прагу доба када је све могуће и када се све границе које се постављају машти показују као трошне и највећма привремене. Према томе, и ово Новалисово одушевљење револуцијом не потиче из слагања са њеним принципима, него је поново везано за романтичарску фантазију. Тај ентузијазам Новалиса не попушта ни касније. У време док је боравио у Тенштету он се жали да му недостаје *Монитор* који је био официјелни глас револуције. Како сведочи породични пријатељ Јуст (Just), Новалис је све негде до 1797. године и ступања на престо Фридриха Вилхелма III био склонији републици него монархији и супротно своме оцу подржавао револуционарну страну. Међутим, већ од 1797. Новалис више није републиканац, него монархиста.<sup>2021</sup> Из његовог *Дневника* сазнајемо да исте године чита

---

<sup>2018</sup> Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 265.

<sup>2019</sup> Novalis, (Friedrich von Hardenberg), „Hardenberg an Friedrich Schlegel (1. 8. 1794)“ in: Helmut Schanze (Hrsg.) *Die andere Romantik. Eine Dokumentation*, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1967, S. 31.

<sup>2020</sup> Ibidem, S. 31.

<sup>2021</sup> Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 49-50.

Клаудијуса, и да су му се многе ствари свиделе.<sup>2022</sup> Он не само да није републиканац, него се у фрагментима из 1798. године декларише као противник револуције. Овај Новалисов критички став према револуцији формиран је претежно под Берковим утицајем, те он у фрагментима из *Поле* отворено исказује своју наклоност према Берковом делу. Такође у фрагменту број 77 из *Поле*, Новалис спаја своју одбојност према филистрима са одбојношћу према револуцији, када каже да су најлошији међу филистрима револуционарни филистри, они похлепни и користољубиви, где припада и гомила напредних глава.<sup>2023</sup> Тако је већ у то доба Новалис мање или више начисто са уверењем да је револуција ствар користољубиве, похлепне и грубе малограђанштине, продукт најгорег филисинизма и ништа друго. Нема ту, дакле, онога што би загрејало машту, јер у корену читавог подухвата стоји само голи лични интерес. Када је реч о *Поле*, потребно је разјаснити још једну ствар. Наиме у фрагменту 104 Новалис револуцију пореди са пубертетском кризом.

„Већина посматрача револуције, посебно они паметни и отмени прогласили су је по живот опасном и заражном болешћу. Они су остали код симптома и ове су преокретали и тумачили на разне начине. Неки су је држали за чисто локалну болест. Најгенијалнији противници захтевали су кастрацију. Они су добро приметили да је ова наводна болест ништа друго до криза наступајућег пубертета.“<sup>2024</sup>

Ово месту често је узимано за доказ да је Новалис био прогресиван и пријатељ револуције (Маркузе, Бајзер). О чему је заправо реч? Иако на први поглед може деловати као одбрана револуције, тако нешто би било у супротности са похвалом Берку са једне и критиком револуционарног филистизма са друге стране. Оно што Новалис жели да каже постаје јасније када се узме у обзир његово повезивање младости и републике, односно младости и револуције, које ћемо сретати и касније. Револуције је, дакле, пубертетска криза, односно лудорија, необузданост

---

<sup>2022</sup> Novalis, (Friedrich von Hardenberg), *Journal* in: Jakob Minor (Hgs.) *Novalis Schriften*, Zweiter Band, Verlag bei Eugen Dieberichs, Jena, 1907, S. 87-88. Наравно, само читање Клаудијуса не мора ништа да значи (или барем не више него читање *Монитора*) па чак ни то што су му се „многе ствари свиделе“ нам још увек не говори ништа о томе које су ствари у питању, односно да ли је реч о Клаудијусовим политичким убеђењима или о нечем другом. Међутим, помињање Клаудијуса значи да је Новалис најкасније у то време долазио у контакт са конзервативном и противреволуционарном литературом, те да ју је познавао из прве руке.

<sup>2023</sup> Novalis, *Blüthenstaub*, no. 77, S. 130-131.

<sup>2024</sup> Novalis, *Blüthenstaub*, no. 104, S. 136-137.

и неумереност, те једно неуобичајено стање које не може дуго трајати. Када је та криза мало озбиљнија, она има исте симптоме као и болест, али као и свака младалачка, пубертеска лудорија и револуција ће временом морати да прође и све ће се поново вратити у нормалну, као што је било и пре револуције. Новалис, дакле, револуционаре и бунтовнике види као трагичне пубертетлије који ће се временом охладити од револуционарне температуре. Шта ће бити када пубертет и температура прођу? На то ће Новалис одговорити у есеју *Хришћанство или Европа*.

На истом трагу Новалис остаје и у фрагментима *Вера и љубав или краљ и краљица* где експлицитно одбацује револуционарне идеје. „Трон који се руши је као брдо које пада, које размрскава равницу и оставља мртво море тамо где су некада била плодна земља и весела станишта.“<sup>2025</sup> При томе, су море и равница симболи за једнакост и слободу. Реч је дакле о одбацивању револуције која руши природан поредак у коме једни поред других постоје и планина и равница и море, односно и виши и нижи слојеви. Дакле, природан поредак је хијерархијски. Тако се свака насилна и нагла промена заправо схвата као уништење природног поретка што на крају доводи до „мрвог мора“ насилног изједначавања. Истини за вољу, Новалис нема ништа против тога да се брдо мало изравна, на чему ће и „море“ бити захвално, али одмах затим упозорава да се случајно не стане на налазиште пирита који би могао покренути вуклан<sup>2026</sup>, чиме се заправо поново изјашњава о опасностима једнакости и демократије. Новалис наставља у истом духу када каже:

„Они који у наше дане декламују против кнежева као таквих, и нигде не виде спас осим у новом, француском маниру, и уочавају републику само под репрезентативни обликом и аподиктички тврде да је република само тамо где постоје уставне и изборне скупштине, директоријум и савети, општине и дрво слободе, они су мизерни филистри, празни духом и сироти у срцу, буквалисти који своју плиткост и унутрашњу голотињу покушавају сакрити иза шарених застава тријумфалне моде, под импозантном маском космополитизма, који заслужују противнике као што су опскуранти, да би рат између жаба и мишева постао сасвим опипљив.“<sup>2027</sup>

---

<sup>2025</sup> Novalis, *Glauben und Liebe oder der König und die Königin*, no. 5, S. 148.

<sup>2026</sup> Ibidem, no. 6, S. 148.

<sup>2027</sup> Ibidem, no. 17, S. 152-153.



Ове речи уперене су пре свега против револуционара и демагога. Тако, дакле, за Новалиса и одушевљени револуционари, као и њихови противници опскуранти, приврженици старог апсолутистичког модела, заправо припадају истом филистинском друштву које ништа не разуме. Револуционари су буквалисти ништа мањи од апсолутиста који не схватају да стварна република може и мора постојати заједно са правом монархијом, те да оне једна другу претпостављају, а не искључују. Тиме Новалис, као и Шлегел пре њега, заправо одступа од револуционарног схватања републике, о чему ће доцније бити више речи. У даљим фрагментима Новалис додаје: „Можда ми сви у извесним годинама волимо револуције, слободну конкуренцију такмичења и сличне демократске појаве. Али, те године код већине прођу – и осећамо да нас привлачи мирољубив свет, где коло води централно сунце и човек радије постаје планета, уместо да води уништавајућу битку за коловођу.“<sup>2028</sup> Дакле, поново се револуција схвата као младалачко бунтовништво ради бунтовништва и узалудна, „уништавајућа битка“, а Новалис се показује као бранитељ (традиционалног) поретка који одувек постоји и који је заправо једини могућ. Тако у једном другом фрагменту Новалис поново спомиње револуцију када говори о дејству комета на универзум, при чему каже да „друге врста комета периодично револуционаризују и подмлађују духовни универзум“. „Духовни астроном одавно је приметио утицај такве комете на осматрани део духовне планете који називамо човечанство. Моћне поплаве, промене климе, колебања тежишта, опште тенденције ка разливању, необични метеори су симптоми тог снажног подстицања, чије последице ће одредити садржај новог еона.“<sup>2029</sup> Дакле, Новалису је јасно да револуција представља епохалан догађај у светској повести, али са друге стране, он жели да оде иза њених појавних форми и да зарони дубље у њене духовне узроке. Њега не занима сам чим колико оно што стоји иза револуције. Ако су разградња, поплаве и поремећаји само симптом, Новалиса жели да продре до узрока, што је тенденција коју показује и у *Полену* када указује на површност појединих тумачења револуције. При томе, он и на овом месту даје до знања да револуционарно разарање, које је раније поредио са пубертетом, не може бити трајно стање.

---

<sup>2028</sup> Ibidem, no. 55, S. 169.

<sup>2029</sup> Ibidem, no. 15, S. 150-151.

„Колико год можда било нужно да се у одређеним периодима све доведе у стање тока, да би се створила нова, неопходна мешавина и подстакла једна нова, чистија кристализација, тако је једнако неопходно да се та криза ублажи и спречи тотално разливање, како би преостао корен, језгро на које се нова маса припаја и око кога се образује у новим лепим формама. Чврсто се спаја још чвршће да би се смањила преостала топлота (Wärmestoff), и ниједно средство не сме остати неискоришћено како би се спречило омекшавање костију и растапање карактеристичних влакана.“<sup>2030</sup>

Дакле, Новалис не жели промену суштине поретка, он жели да се језгро очува упркос разарајућем дејству револуције. Сасвим у складу са романтичарским схватањем повести, Новалис прихвата постојање промена, али не као тоталне промене која „смекшава кости“. Револуција је, према томе, за њега без икакве сумње негативна сила, која се истина као каква комета можда не може избећи, али се зато не сме жалити ниједно средство за њено обуздавање, ограничење и смиривање. Потпуно је јасно да је Новалис удаљен од сваке идеје преношења револуције на Пруску.<sup>2031</sup> Када говори о чвршћем спајању око једног језгра, Новалис у овом фрагментима мисли на окупљање око краља и краљевског дома, као средишта живота државе, што се види већ у наслову, а о чему ће у наставку бити више речи. Ипак, потребно је још једном нагласити да Новалис као противник апсолутизма не жели одржавање апсолутне монархије и њеног окошталог поретка. Када он одбија револуцију, он то не чини зато што жели да одржи *status quo*. У том смислу он не жели кастрацију пубертетлије. Као романтичар који све посматра у току и развоју, односно кроз синтезу супротстављених принципа Новалис нема намеру да негира снаге које стоје иза револуције, али свеједно осећа потребу за њиховим обуздавањем, смиривањем, те је свестан њиховог разорног дејства. Као што смо видели, он сматра да је нагон за слободом и самопотврђивањем снажна сила у људским грудима, али да поред ње постоји и она друга, која упућује на ред, поредак, послушност и приврженост целини и повести. Са Новалисовим идејама из *Вере и љубави* слаже се и Шлегел.

---

<sup>2030</sup> Ibidem, no. 15, S. 151.

<sup>2031</sup> По овом питању се он ипак разликује од Хердера. Наиме, иако Хердер каже да је против опонашања револуције у немачким земљама она је за њега ипак „велики експеримент“ у који се не треба мешати, него га посматрати са удобне удаљености. То имплицира постојање могућности да експеримент ипак на крају успе, те да се одатле „нешто може научити“ те можда и применити у немачким земљама. Међутим, за разлику од Хердера, Новалису је јасно да из тог „експеримента“ не може настати ништа чврсто и стабилно.

„Са твојим идејама о монархији сам у суштини, т. ј. у целини потпуно јединствен. Налазим да су врло филозофске и то од историјске филозофије.“<sup>2032</sup>

Своје противљење према револуцији Новалис исказује и у есеју *Хришћанство или Европа*, који представља супротстављање не само Француској револуцији, него и читавом европском нововековном развоју. Ту се он супротставља макијавелистичком схватању политике<sup>2033</sup>, реформацији, просветитељству, те овај есеј у извесном смислу представља и антиципацију Свете алијансе. Поједини истраживачи овај Новалисов есеј сматрају једним од најважњих докумената контрареволуције.<sup>2034</sup> Суочен са хаосом који је у Европи оставила револуција, Новалис се, као што смо већ видели, у *Хришћанству* снажно окреће повести, хвали средњовековље, традицију, црквеност, веру и оданост, брани корпоративни поредак, католичку хијерархију, језуитски ред, а критикује модерну расцепканост филозофије и науке, те лажну филантропију просветитељства. Она његова жеља да се позабави изворима револуције, да се одвоји од њених симптома и да проникне у саме корене, коју срећемо у *Полену* и *Веру и љубави* овде је доведена до краја. Према Новалису, корени револуцији се могу тражити у време реформације, а револуција је само последњи стадијум у развоју ирелигиозности, индивидуализма и аморалности. Религијска побуна, и подвајање на терену вере изазвало је научну побуну, и на крају довело до политичке побуне. Тако се појава револуције уклапа се у његово схватање повести и то као крањи, коначни стадијум кварења и пропадања. Када је све позитивно уништено, долази до стварне анархије из које се рађа религија. Као и у *Полену* и у *Веру и љубави* и у *Хришћанству* се револуција и анархија схватају као нешто што је у извесном

---

<sup>2032</sup> Brinkmann, „Deutsche Frühromantik und französische Revolution“, S. 211.

<sup>2033</sup> Ово је још једно место где се (рана) романтика слаже са старијим конзервативцима. Наиме, стари конзервативизам је већ давно пре Новалиса указивао на „сатанистички“ карактер макијавелизма, као што је доцније инсистирао и на истом карактеру револуције. Kondylis, *Konservativismus*, S. 140.

<sup>2034</sup> Aris, *op. cit.*, p. 274. Оригинално, ово је уочио још Дилтај (Дилтај, *Доживљај и песништво*, стр. 234). Након њега, Новалисов есеј као духовну претечу Свете алијансе виде и Мајнеке и Клуцхон (Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, S. 75, Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 95). Маркузе, а у новије време и Бајзер покушали су да овакву интерпретацију доведе у питање, те да укаже да је у време писања *Хришћанства* Новалис још увек привржен идеалима револуције (Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, pp. 275-277). Међутим, таква интерпретација је доста проблематична. Као што је већ било речи Новалис је још пре писања *Хришћанства* раскрестио са свим симпатијама које је имао према револуцији, а у овом есеју показује снажно противљење духу револуције.

смислу неопходно, како би се процес раздвајања довео до краја, те да би се затим могло успоставити једно више јединство. До те потпуне пропасти мора доћи тамо где се и најдаље отишло на путу модернизације, а као што смо већ нагласили, Французи су према Новалису, били заступници световног протестантизма. Када је успоставио везу између протестантизма и протеста, односно реформације и револуције, Новалис и у *Хришћанству* јасно наглашава да револуција, која значи протест и побуну није у стању да успостави ред, пошто је протест увек побуна против реда. У том смислу су и сва настојања револуционара да успоставе нови поредак унапред осуђена на пропаст, што је такође идеја коју код њега пратимо још од *Полена*. Сада Новалис експлицитно каже да је превратник Сизиф.<sup>2035</sup> Ред и поредак могу се дакле успоставити само ако се врати извору и држава повеже са религијом. Самим тим што каже да на путу ове духовне обнове предњачи Немачка<sup>2036</sup>, а не револуционарна Француска, Новалис још једном ставља до знања на којим позицијама он стоји. Дакле, након пубертета револуције који је спомињао у *Полену* Новалис будућност види као ново, подмлађено средњовековље и повратак религији. Све у свему, све од 1797. године Новалис је доследан противник револуције и у том смислу код њега нема никаквих промена.

Шлегелов случај је донекле посебан самим тим што он у првом тренутку не показује већи интерес и одушевљење за револуцију и збивања у Француској.<sup>2037</sup> Штавише, Шлегел је по свом пореклу и васпитању био конзервативац. Заправо, све до 1793. године Шлегела политика превише не занима и тек услед познанства са Каролином Бемер он почиње да се интересује за политичка питања.<sup>2038</sup> Преко ње Фридрих долази у контакт са Форстеровим идејама. Познанство са Каролином чини да се Шлегел почиње интересовати за политику. Као што нас обавештава

---

<sup>2035</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, S. 36.

<sup>2036</sup> Ibidem, S. 37-38.

<sup>2037</sup> Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 245.

<sup>2038</sup> Мало је жена које су имале толико велики значај на духовну повест као што је случај са Каролином Бемер. Клуцхон каже да оно што је Гетеов *Мајстер* романтичарима значио као књига, то им је Каролина значила као човек. Кћерка гетингеншког професора Михаелиса и пријатељица Георга Форстера, Каролина је активно учествовала у стварању Републике Мајнц и због тога је била осуђена на робију. Из тамнице је избављена захваљујући Аугусту Вилхелму Шлегелу, за кога ће се касније удати. Након њеног пуштања из тамнице о њој се бринуо Фридрих Шлегел. Каролина ће се доције развести од Аугуста Вилхелма и удати за Шелинга. Реч је о изузетно способној и продорној жени која је имала не малог удела у друштвеном успеху Аугуста Вилхелма. Kluckhohn, *Die deutsche Romantik*, S. 33-34.

Бајзер, Шлегел ипак све до пред крај 1793. године није сигуран да ли је за или против револуције. Чињеница да у својим писмима Реберга назива „софистом“ – као што је то чинио и Фихте – још увек не говори о њему као некоме ко верује у ствар револуције.<sup>2039</sup> До 1796. године Шлегел је одабрао страну и постао заступник републике, али не нужно и револуције. У свој познатом тексту из исте године *Оглед о појму републиканизма*, који се генерално узима као пример „другачије“ односно либералне романтике<sup>2040</sup>, Шлегел не говори директно о револуцији и догађајима у Француској. Заправо, реч је о његовој рецензији Кантовог списа *О вечном миру* у коме Шлегел заступа републиканске идеје. Међутим, његова одбрана републиканског принципа и залагање за директну демократију мање је инспирисано револуционарном Француском, а више античким полисом и идеалом *res publice* у традиционалном смислу.<sup>2041</sup> Шлегел је наине, у младим годинама био познат по одушевљењу грчком културом и грчким републикама, те ту треба тражити извор његовог републиканизма. Па ипак, слободно се може рећи да је у погледу Шлегелових демократских захтева, реч о једном од најрадикалнијих списа из деведесетих година XVIII столећа у Немачкој. Ако је Кантов *Вечни мир* представљао републикански спис, Шлегел је ишао још даље. Он се супротставља Канту тврдњом да република нужно мора бити демократска. Шлегел полази од тога да се република темељи на концепту опште воље. „Једнакост и слобода захтевају да *општа воља* буде основа свих посебних политичких делатности (не само закона, него и примењених судова и извршења). Ово је управо обележје *републиканизма*.“<sup>2042</sup> Међутим, Шлегел сматра да се апсолутно општа воља не може појавити у подручју искуства, па у помоћ позива „емпиријску вољу“ као „сурогат апсолутно опште воље“, те се у том смислу задовољава „апроксимацијом“ опште воље.<sup>2043</sup> Једноставније речено, Шлегел каже да воља већине треба да се цени као сурогат опште воље, и због тога је његов републиканизам нужно демократски. „*Република је дакле нужно*

---

<sup>2039</sup> Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 246.

<sup>2040</sup> Helmut Schanze (Hrsg.) *Die andere Romantik. Eine Dokumentation*, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1967.

<sup>2041</sup> Kraus, „Die Jenaer Frühromantik und ihre Kritik der Moderne“, S. 226. У том смислу можда је ипак претерано Шлегела и у том периоду називати јакобинцем као што то, на пример, чини Арис. Aris, *op. cit.*, p. 281.

<sup>2042</sup> Schlegel, *Versuch über den Begriff des Republikanismus; veranlaßt durch Kantische Schrift zum ewigen Frieden*, S. 15.

<sup>2043</sup> *Ibidem*, S. 16.

демократска, а недоказиви парадокс да је демократија нужно деспотска не може бити тачан.<sup>2044</sup> Занимљиво је да се Шлегел супротставља Канту и по питању идеје о подели власти. Наиме, Шлегел се следећи античке узоре залаже за непосредну демократију. Његов нормативни идеал је античко политичко устројство које не познаје поделу власти. Такође, Шлегел је радикалнији од Канта и када је у питању проширење бирачког права на жене и сиромашне, те каже да вероватна подмитљивост и вероватна слабост не могу бити разлог да се неко искључи из бирачког права.<sup>2045</sup> Једине групе којима Шлегел ускраћује брачко право су деца и злочинци. Оно што овај есеј повезује са револуционарним збивањима у Француској је, пре свега, Шлегелово инсистирање, супротно Канту, на томе да је побуна понекад потребна за успостављање републике.

„*Инсурекција* није политички немогућа или апсолутно правно неприхватљива. (...) Дакле, *оправдана* је само она инсурекција којој је мотив уништење конституције, а чија је влада само привремени орган којем је сврха организација републиканизма. – Други ваљани мотив оправдане инсурекције је *апсолутни деспотизам*, тј. такав облик који није провизоран и условно може бити допуштен, него такав облик који настоји уништити и докрајчити републикански образовни принцип (...) и његову тенденцију, па је дакле апсолутно недопустив, тј. општа воља га никада неће допустити.“<sup>2046</sup>

При томе се апсолутни деспотизам назива противдржавом, односно већим злом него што је и анархија. Дакле, иако не говори о догађајима у Француској и иако полази од традиционалне републиканске концепције полиса, Шлегел ипак оправдава побуну у име републиканских идеала. Заједно са Кантом и Шлегел верује да је постојање универзалног републиканизма нужно за остваривање идеала вечног мира.<sup>2047</sup>

Међутим, као што ћемо касније видети, и у овом спису који се често узима као пример романтичарске верности принципима револуције, видљиви су елементи који ће Шлегела временом одвести на страну конзервативаца. Тако је и Шлегел демократа забринут због охлократских тенденција у демократији. Иако се не осврће на револуционарне догађаје, Шлегел свакако зна шта се све догађало на

---

<sup>2044</sup> Ibidem, S. 17.

<sup>2045</sup> Ibidem, S. 17.

<sup>2046</sup> Ibidem, S. 24-25.

<sup>2047</sup> Ibidem, S. 22.

француским улицама, тако је за њега охлократија „тиранија већине“ и „од сви политичких наказа највеће зло“.<sup>2048</sup> Поред тога, већ у овом спису могу се осетити аристократски моменти, на пример када Шлегел каже да је начело да се важност гласова одређује не према броју, него према тежини, заправо спојиво са начелом једнакости.<sup>2049</sup> Такође, занимљиво је да Шлегел полазећи од античког схватања републике као пример државе која је најдаље отишла у слободи и једнакости не узима Француску него Британију. „У погледу *заједнице обичајности* (Gemeinschaft der Sitten), политичка култура модерне још је у стању детињства у односу на старе, а ниједна држава није постигла већи квантум слободе и једнакости него *британска*.“<sup>2050</sup> Оваква изјава тешко би се могла очекивати од једног „јакобинца“, тим ако се води рачуна о временском контексту. Наиме, ако је почетком деведесетих година британско уређење међу немачким раним демократама и либералнима још увек посматрано као узор (Кант, Форстер, Ребман) од почетка коалиционих ратова и конфликта између Француске и Британије међу немачким пријатељима револуције мења се и однос према Енглеској и њеној политици, па она од узора постаје „претња слободи европских народа“.<sup>2051</sup> Овакав развој опажа се и код Канта и код Форстера. Са друге стране, либерали који су били разочарани развојем догађаја у Француској своје наде сада полажу пре свега у Енглеску (Клопшток).<sup>2052</sup> Дакле, од једног пријатеља револуције би се тешко могла очекивати некаква похвала енглеском уређењу. У сваком случају, ако се држава схвата као етичка заједница, заједница обичајности, онда се у том смислу идеал републиканства не треба тражити у Француској, него у феудалним традицијама. Све у свему, за Шлегела се може рећи да је у време

---

<sup>2048</sup> Ibidem, S. 19.

<sup>2049</sup> Ibidem, S. 17.

<sup>2050</sup> Ibidem, S. 18.

<sup>2051</sup> Обрнут развој се опажа код конзервативаца. Наиме, пре 1789. године Француска аристократија није превише благонаклона према Енглеској и њеном племству. Међутим, са избијањем револуције ствари се мењају. Емигранти су упознали Енглеску и закључили да тамо можда и није тако лоше. Поред тога, Енглеска је перципирана као савезник против Наполеона. Због истог антиреволуционарног расположења Енглеска се цени и међу немачким конзервативцима. На ову конзервативну похвалу Енглеске не мало је допринела и рецепција Берковог дела, који је енглеско уређење интерпретирао са конзервативних позиција. Тако од избијања револуције Енглеска за конзервативце постаје узор органског развитка који се сада испоставља као могућ, па из те перспективе револуционарни раскид са традицијом делује још горе. Дакле, похвала Енглеске прихвата се не толико као искрена жења за реформом, него више као полемичка теза против револуције. У то време међу Немцима енглеско уређење цене Реберг, Брандес и Штајн, а од романтичара посебно Милер. Kondylis, *Konservativismus*, S. 314-315.

<sup>2052</sup> Valjavec, *Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland*, S. 250-254.

писања *Огледа* склон републиканству и демократији, али не и да је био горљиви присталица Француске револуције.

У фрагментима из *Атенеума* Шлегел на неколико места помиње револуцију, али и даље за њега као и за Новалиса, без сумње важан догађај (ни Шлегел није просто негатор револуције), али се истовремено у његовим речима осећа и све већа дистанца према њој.<sup>2053</sup> Као аргумент за Шлегелово револуционарно расположење често се наводи следећи фрагмент: „Француска револуција, Фихтеово *Учење о науци*, и Гетеов *Мајстер* су највеће тенденције нашег доба. Ко негодује спрам овог низа, коме ниједна револуција не изгледа важна, ако није бучна и материјална, тај се још није уздигао до високог и широког гледишта повести човечанства.“<sup>2054</sup> Шта је Шлегел заправо желео да каже? О вези између свог *Учења о науци* и Француске револуције писао је и сам Фихте. Тако он свој систем назива првим системом слободе. Као што је француска нација ослободила човека спољних ланаца, тако је његов систем, каже Фихте, ослободио човека ланаца ствари по себи и човека учинио самодовољним бићем.<sup>2055</sup> На сличном трагу је и Шлегел који сасвим у романтичарском духу наглашава унутрашњу повезаност везу између између филозофије, уметности и политике. Међутим, није тешко уочити да је политика за њега у овом односу слабија страна. Како пише Поле (Richard Pohle), ту се револуција појављује као реторичко узимање политике у службу уметности и филозофије, дакле у службу оних „малих књига“ које, упркос томе што их гласна гомила не узима у обзир, из светско-историјске перспективе представљају важније револуције.<sup>2056</sup> Ни Шлегела, дакле, не занима површна и бучна страна револуције, него њени дубљи слојеви, односно оно што стоји иза револуције. У том смислу, он је на овом месту сличан Новалису, а

---

<sup>2053</sup> Заправо, у време *Атенеума* Шлегел није скептичан само према револуцији, него према политици уопште. Њега тада више занима свет духа, уметност и наука, него политика. Из тог периода потиче већина његових изјава које се сматрају за доказ романтичарске аполитичности, као на пример чувена порука Новалису да не расипа веру и љубав на свет политике. Тако да у из тог времена постоји релативно мало фрагмената који се односе на политичка питања.

<sup>2054</sup> Schlegel, *Athenäumsfragmente*, no. 216, S. 236.

<sup>2055</sup> Epstein, *op. cit.*, p. 449.

<sup>2056</sup> Richard Pohle, „Als Poesie gut“ – Utopien von Staat und Gemeinschaft in der politischen Romantik“ in: Michael Großheim, Hans Jörg Hennecke (Hrsg.) *Staat und Ordnung im konservativen Denken*, Nomos Verlag, Baden-Baden, 2013, S. 46. Поле у свом тумачењу такође експлицитно каже да Шлегелово упућивање на величину револуције никако не треба схватати као израз његовог пристајања уз јакобинство.



донекле и Берку, будући да у револуцији не види само тек једну обичну побуну него духовни феномен великог историјског значаја, који се не може ограничити на границе Француске. Другим речима, и Шлегел види да је револуција општеевропска тенденција. Јасно је, дакле, да је Шлегел сматра епохалним догађајем, али да ли то значи и да је одобрава? На другом месту Шлегел је одређенији када каже да је природно да што Французи донекле доминијају у тој епохи. „Они су хемијска нација, код њих је хемијско чуло најопштије покренуто, а и своје опите у моралној хемији врше они увек на ономе што је велико. Ово раздобље је исто тако хемијско раздобље. Револуције су универзални, не органски, већ хемијски покрети.“<sup>2057</sup> Кључна тачка је Шлегелово схватање револуције не као органског, него хемијског покрета – великог експеримента. Она са собом носи разлагање оног органског и повесно насталог, његово свођење на саставне елементе, а затим њихово конструктивистичко спајање у нову целину. У хемијском добу другачије не бива, те се револуција поново води као велика тенденција доба, која се логично и појавила тамо где су те тенденције највише дошле до изражаја, у оквиру француске нације, у чему се Шлегел поново слаже са Новалисом. И на другом месту он везује револуцију за особине француског карактера.

„Француска револуција се може посматрати као највећи и најзнаменитији феномен државне историје, као готово универзални земљотрес, као неизмерна поплава у политичком свету; или као прототип револуције, као револуција као таква. То су уобичајена становишта. Али она се може сматрати и средиштем и врхунцем француског националног карактера, где су сви парадокси заједно сабијени; као најстрашнија гротестка доба, где су најдубље предрасуде и најнасилније казне заједно смешане у један ужасан хаос, исплетене што је бизарније могуће у једну ужасну трагикомедију човечанства. За извођење ових историјских погледа могу се наћи само још појединачне црте.“<sup>2058</sup>

Шлегел, дакле, каже да се револуција може посматрати са различитих страна, при чему је индикативно његово везивање револуције за непогоде као што су земљотрес или поплава. Такође, он је свестан свих могућих критика револуције, али још увек не стаје на ту страну, барем не отворено. Међутим, као и код Новалиса, све критике револуције биће недовољне ако не препознају

<sup>2057</sup> Schlegel, *Athenäumsfragmente*, no, 426, S. 282.

<sup>2058</sup> *Ibidem*, no, 424, S. 281.

универзалност тог земљотреса. Другим речима, Шлегел далеко превазилази оквире завереничке, противреволуционарне литературе. Када би револуција била само плод локалних прилика, завере илумината и завођења смутљиваца полицијске акције које се спроводе у Немачкој биле би довољне за неутралисање њеног утицаја. Међутим, ако је реч о универзалном земљотресу, чак тенденцији доба, политичком изразу истог оног духа чији је израз и Фихтеово *Учење о науци*, онда је ствар знатно компликованија. То дакле значи да се револуција неће зауставити на границама Француске, него да неће стати све док не промени читав поредак у Европи. Прво, против тенденције доба не помажу обичне полицијске мере и цензура, те битку треба водити на другом фронту. Друго, потребно је дубље заронити у историју у потрази за коренима револуције. У сваком случају у фрагментима из *Атенеума* видљива је све већа скепса, те чак и критика револуције. Истовремено, он више није ни онако убеђени демократа<sup>2059</sup>, него је све склонији аристократском и монархијском принципу.<sup>2060</sup>

Временом сумње у револуцију се додатно продубљују па Шлегел у *Идејама* пише:

„Нема веће потребе времена од духовне противтеже револуцији и деспотизму који она испољава над духовима, сажимајући највише светске интересе. Где да тражимо и нађемо такву противтежу? Одговор није тежак; непосредно, у себи, а ко је ту досегао центар људскости, тај ће управо ту у исти мах наћи и средиште образовања и хармонију свих до сада одељених и сукобљених наука и уметности.“<sup>2061</sup>

Иако још увек није отворени противник револуције, Шлегел у њој уочава деспотизам. Он не позива на војно и политичко супротстављање револуцији, него да се средиште образовања, тражи у човеку и његовој индивидуалности. Ипак, реч је о важном месту јер се у револуцији препознаје исти онај принцип опште нивелације и општег уједначавања какав је стајао и иза апсолутне монархије. Другим речима, и револуција се схвата као иста претња романтичарској слободи и разноликости као што је то случај и са апсолутном монархијом. Овај аргумент ће се и касније све више истицати против револуције. Чињеница, да Шлегел противтежу револуцији тражи у „себи“, „средишту образовања“ и „хармонији

<sup>2059</sup> Ibidem, no. 81, S. 215; no. 212, S. 236.

<sup>2060</sup> Ibidem, no. 214, S. 236.

<sup>2061</sup> Schlegel, *Ideen*, no. 41. S. 293.

свих наука и уметности“ показује оно одустајање од дневне политике у име света духа, што се иначе романтици често ставља на терет. Ипак овом месту треба бити опрезан, а у светлу овог фрагмента треба читати и већ поменути Шлегелов савет Новалису да не расипа веру и љубав на свет политике, као и остале његове аполитичке фрагменте. Међутим, као што показује Бакса, није реч о томе да Шлегел нема осећаја за политичка питања. Он ипак верује да се проблем револуције и њеног деспотизма не може решити у домену политике и војне интервенције, него у домену духа, науке и уметности.<sup>2062</sup> Такво тумачење се слаже и са познатим местом из *Атенеума* када Шлегел говори о револуцији као тенденцији времена. Дакле, бука дневне политике се и даље схвата као нешто што је подређено духовним стварима (филозофији и уметности), те се сасвим логично ни против револуције, која се схвата као духовна појава, не могу користити материјална средства. Такође, овде се још једном се опажа сличност са Новалисовим погледима.

Из Шлегелових бележака из периода 1796-1799. године ово Шлегелово окретање од револуције и улгедање на средњовековље постаје још уочљивије. Тако Шлегел каже да никада није било више слободе једнакости и братства него у средњем веку.<sup>2063</sup> Тиме се Шлегел надовезује и на својој став из *Огледа* да је највиши ниво слободе и једнакости остварен у Британији. Дакле, ако је револуција заиста желела праву слободу и право братство, она је радила све погрешно. Истовремено Шлегел показује све више разумевања за критичаре револуције и то оне који је се „гаде као дијаболичног хаоса“ који му изгледају далеко бољи од оних који се упуштају у принципе.<sup>2064</sup> На другом месту за револуцију каже да је „трагична арабеска времена“.<sup>2065</sup> У истим белешкама наилазимо и на Шлегелове похвале Берку. Иако Бакса сматра да је у ово време Шлегел дефинитивно раскрстио са револуцијом, Белер мисли да је мања или већа наклоност према републиканским идејама код Шлегела опстала све до његовог пута у Париз који представља

---

<sup>2062</sup> Ваха, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, S. 72.

<sup>2063</sup> Schlegel, *Philosophische Lehrjahre 1796-1806*, Teil I, no. 1255. S. 299.

<sup>2064</sup> Ibidem, no. 591. S. 77.

<sup>2065</sup> Ibidem, no. 380. S. 57.

прекретницу у његовим политичким погледима.<sup>2066</sup> Коју год интерпретацију да прихватимо остаје сасвим сигурно да он није одушевљени републиканац, нити се га импресионира револуционарна Француска. Када Шлегел говори о француској армији као о „пријатном призору“<sup>2067</sup> реч о естетском доживљају (озбиљност на лицима младих ратника, у њима има нешто амбициозно и пркосно), нечем што се иначе не може видети у главном граду Француске. Критикујући стање поквареност и палост европског човека Шлегел каже да не треба критиковати француски покушај револуције, али одмах затим додаје да се том подухвату не може прорећи срећан исход.<sup>2068</sup> Такође, у Паризу за кога каже да је „*la capitale de l' Univers*“<sup>2069</sup> Шлегел се све више осећа као Немац и све се више интересује за немачку повест.<sup>2070</sup>

Уз Хелдерина, који је можда био умешан у покушај успостављања револуционарне власти у Швабији, Герес је од свих романтичара вероватно најдаље отишао у свом одушевљењу револуцијом и у свом активном ангажману за њене циљеве. Наиме, он је лично учествовао у револуционарним догађајима, иако ће доцније и он прећи на конзервативне позиције.<sup>2071</sup> Као житељ Рајнске области Герес је био много ближи догађајима у Француској него остали романтичари до којих су вести из Француске дуже путовале. Своју списатељску славу стекао је као сатирични критичар старог режима и „деспотије“ те као противник *Еудемоније*. Међутим, Герес се у то време тешко може назвати романтичарем, а његов поглед на свет је скоро у потпуности просветитељски. Тако он у то време пише да верује у стални напредак људског рода према идеалима културе и хуманости, при чему каже да је државно уређење „услов могућности оног напретка ка бољем“.<sup>2072</sup> Међутим, он исто тако признаје да

---

<sup>2066</sup> Behler, „Einleitung“, S. XXXIX. Овакав развој код Шлегела уочава и Бајзер, иако додаје да све до 1804, дакле чак и у време предавања из Келна, Шлегел није „реакционар“ него је наставио да „афирмише идеале слободе и једнакости“, што је прилично невероватна тврдња. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, pp. 260-263.

<sup>2067</sup> Schlegel, *Reise nach Frankreich*, S. 68.

<sup>2068</sup> Ibidem, S. 77.

<sup>2069</sup> Ibidem, S. 73.

<sup>2070</sup> Harro Zimmermann, *Friedrich Schlegel oder die Sehnsucht nach Deutschland*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, München, Wien, Zürich, 2009, S. 321.

<sup>2071</sup> Као седамнаестогодишњак Герес напушта гимназију и прикључује се јакобинском клубу у Кобленцу и укључује се у пропагирање јакобинских идеја.

<sup>2072</sup> Görres, „Meine Glaubensbekenntnis“, S. 268.

верује да време још увек није зрело за демократију, нити ће бити у скорије доба. У том смислу, Герес отворено каже да верује да је француски устав, уз неке модификације, најпримеренији његовом добу, те да се само на тај начин може осигурати људски напредак.<sup>2073</sup> Слично Канту и Шлегелу и Герес верује да ће просвећивање и републиканско уређење на крају довести до вечног мира, те да ће ширење моралне културе временом искоренити зло. Исту веру Герес поклања и људима који владају у Француској, те свој чланак о миру посвећује „француској нацији“. У време када је већ одустао од револуционарног заноса Герес такође признаје да је у младости идеје републиканства и поправљања политичког положаја човечанства и његових друштвених односа „стопио са читавим својим бићем“.<sup>2074</sup> Као горљиви заговорник револуције он поздравља улазак француске армије у Кобленц и слави пропаст Светог Римског Царства чак и пре него што је оно формално нестало. Такође, као космополита отворено се залагао да немачка насеља на левој обали Рајне припадну Француској.

Међутим и у његовом односу према револуцији долази до промене. Наиме, 1800. године у Кобленцу излази његов спис *Резултати мог послања у Париз бримера осме године (Resultate meiner Sendung nach Paris im Brumaire des achten Jahres)*, у коме Герес изражава своје „горко искуство“ и „болно разочарење“ догађајима у Француској. Пут у Париз био је његов пут у Дамаск. На промену његовог политичког става није утицало читање Берка, него сопствено искуство. Наиме, Герес је у Париз пошао као убеђени републиканац у оквиру делегације која је дошла да би изразила своје жалбе на поступке француских власти у Рајнској области, те да издејствује припајање свог завичаја Француској. Међутим, оно што је видео у Паризу није одговарала Гересовим представама о слободи. „Видео сам глумце свучене иза кулиса. Људи су имали толико много да ураде, да се међусобно посматрају, они су престали да се сами чувају. Страсти, ослобођене ланца, у који их је друштвена пристојност оборила, бауљале су около по празној бини и мало пажње обраћале на непристране гледаоце који су у чуду посматрали баханалије.“<sup>2075</sup> Револуционарни Париз био је посве другачији од онога што је

---

<sup>2073</sup> Ibidem, S. 269.

<sup>2074</sup> Görres, *Resultate meiner Sendung nach Paris im Brumaire des achten Jahres*, S. 273.

<sup>2075</sup> Ibidem, S. 271.

млади идеалиста из Кобленца замишљао. Тамо је на сцени била огољена борба за власт, положај и личне интересе која се водила мимо свих правила. Победиле су интриге и подметачине. Нестали су и трагови друштвене пристожности и свуда су тријумфовали егоизам, лукавство и похлепа, а важећи принцип постао је онај: „ко није са нама тај је против нас“. Видевши све то он каже да су „садашње генерације изгубљене за слободу“.<sup>2076</sup> Уз све критике на рачун старог режима (двор као организована пропаганда корупције) он ипак признаје да је већна народа у моралном смислу можда била запуштена, али не и покварена, односно сувише доброћудна да би била сасвим зла и одвећ лакомислена да би била сасвим добра.<sup>2077</sup> Тиме што је политику оголила и демистификовала, револуција је заправо довела до пада морала код обичног народа. Према Гересу опадање морала последица је све огорченије борбе за власт, јер тамо где продире самоодржање, нестају друштвене врлине и кидају се везе добротинства.<sup>2078</sup> Такође, слично Берку и Герес увиђа да се револуција није могла ограничити на Француску, те да мисао која је захтевала општу једнакост, човечанство прогласила Богом, а светску републику својим циљем, није могла ништа друго него да објави рат свима другима, односно „свим деспотима“.<sup>2079</sup> Заправо, Герес показује како се, суочено са спољним и унутрашњим отпором, јакобинство одлучило за страх и терор у остварењу својих „од природе постављених циљева“. „Смрт је дакле решење против унутрашњих, смрт против спољних непријатеља. Тако је тероризам постао регулатив начина деловања јакобинаца.“<sup>2080</sup> Другим речима, јакобински теророр према Гересу није представљао некакву аномалију или деформацију, него логичну последицу просветитељске вере у „точак природе“ који се врти без обзира на отпоре и појединачне људске патње. Герес такође приказује и Наполенов долазак на власт и прелазак револуције у диктатуру. Поново није реч о нечем случајном, него о природној последици и једином могућем одговору на хаос који је створила револуција. Некадашњи јакобинац из Кобленца нерадо пише да републике не умиру случајно, већ у складу са законима природе. Није Сијес желео осамнаести

---

<sup>2076</sup> Ibidem, S. 273.

<sup>2077</sup> Ibidem, S. 319.

<sup>2078</sup> Ibidem, S. 321.

<sup>2079</sup> Ibidem, S. 309.

<sup>2080</sup> Ibidem, S. 310.

бример, желела га је природа.<sup>2081</sup> Наполеон је успео да успостави ред и мир.<sup>2082</sup> Тако је Герес један од првих писаца који уочава да је Наполеон истовремено престављао наследника и ликвидатора револуције. Такође, Герес сада отворено каже да револуција није остварила своје циљеве, који су уосталом и сами били неоствариви.

„И већ након десет година морало се одрећи лепог сна, и после немира без примера при коме су сви принципи и сва начела били сломњени у метежу догађаја; (...) На крају пута морало се на костима палих подићи олтар слози, и на њему принети на жртву последње остатке слабо очуване слободе, само како се десет година касније без добитка пола генерације више не би нашло на Голготи.“<sup>2083</sup>

Од 18. бримера са револуциом је било готово, она је постала војна диктатура, а борба за човечанство прешла је у борбу за Француску. Да би осигурала своју егзистенцију, која јој је била угрожена са свих страна, Француска је учинила оно што је морала, она је одабрала најснажнијег из свог крила, дала му у руке своју судбину и на тај начин се спасила понора који је претио да је прогута. Међутим, тиме је и ступила у редове осталих држава и њена револуција изгубила је општи, космополотски интерес који је пре тога прогласила за ствар свих народа на Земљи.<sup>2084</sup> Дакле, ако је некада била општељудска обавеза свих да подрже Француску док се и она бора за општу слободу, у тренутку када је она постала држава као и свака друга, која се бори за своје самоодржање и своје интересе, таква обавеза више не постоји. Дакле, ако се Француска води сопственим интересима то треба да чине и остали народи. На тај начин Герес истина не каже сасвим отворено да је некадашња профранцуска политика међу Немцима западно од Рајне, у којој је и сам учествовао, од самог почетка била погрешна, али ипак доноси закључак да би у садашњим околности уједињење са Француском било грешка, јер интереси његовог завичаја не би били очувани.

---

<sup>2081</sup> Ibidem, S. 335.

<sup>2082</sup> Током свог боравка у Паризу Герес је срео првог конзула Бонапарту и након тог сусрета својим земљацима упутио пророчке речи: „Брзо узмите у руке Северија, јер Август је припремљен“. Ваха, „Romantik und konservative Politik“, S. 449.

<sup>2083</sup> Ibidem, S. 331.

<sup>2084</sup> Ibidem, S. 332.

Све у свему, Герес више није пријатељ револуције. У том смислу он каже: „Али је такође беспоговорно извесно да је сврха револуције потпуно промашена.“<sup>2085</sup> Иако, му то вероватно није било лако да призна, Герес каже да Французи у револуцији нису достигли циљ који су прокламовали. Заправо, револуција вероватно и није могла остварити своје циљеве.

Касније, када се победоносна савезничка војска приближавала Паризу 1814. године, Герес у свом *Рајнском Меркуру* пише да у томе налази извесну вишу правду, јер је реч о граду из кога је много несреће претило другим народима, а сада и њему прети несрећа, као нека врста казне за његова непочинства.<sup>2086</sup>

Такође Герес више ни није космополита и сада наглашава супротности између француског и немачког карактера. Њихови карактери, обичаји, и закони су међусобно неспојиви. Французи су окретна, лако запаљива, нестабилна и површна нација. Они уживају у брзим променама, те се одликују и ентузијазмом према револуцији. Немци су, према Гересу, потпуно другачији. Њима су непознати тренутни изливи снаге, они се жилаво држе старих форми и све се дешава лагано и постепено. Французи су заинтересовани за богатство, корист и спољашњу културу, Немци за унутрашњу.<sup>2087</sup> Из ове перспективе Герес је у стању да објасни зашто се револуција одиграла баш у Француској и то на начин на који се одиграла. Како Герес каже, француска нација се годинама пре револуције играла луткама, а онда је поверовала да је прерасла то играње и определила се за слободу.<sup>2088</sup> С тим у вези он сматра да је револуција од почетка била ствар осећаја и страсти. Она је отпочела са ентузијазмом и пијанством, борила се са злом и јадом који је произвела, да би завршила у равнодушности и гнушању.<sup>2089</sup> Истовремено позивање на национални карактер објашњава и зашто револуција није пријемчива Немцима, те да због тога Немци и Французи не треба да се уједињују, па, према томе, ни Рајнска област не треба да припадне Француској. Касније ће одвајање Рајнске области од остатка Немачке Герес оценити као „националну издају“ и насиље, иако му је претходнио један привидни уговор, те

---

<sup>2085</sup> Ibidem, S. 330.

<sup>2086</sup> Scheuner, *op. cit.*, S. 37.

<sup>2087</sup> Görres, *Resultate meiner Sendung nach Paris*, S. 340-344.

<sup>2088</sup> Ibidem, S. 303.

<sup>2089</sup> Ibidem, S. 305.



ће позивајући се на разлике и непомирљивост међу националним карактерима тврдити да је припајање немачке Рајнске области Француској ништавно. Пар речи једног мировног инструмента не могу раздвојити оно што је природа од прадавних времена спојила.<sup>2090</sup> Речју, Герес тврди да се Немци у Рајнској области не могу одвојити од целине немачког народа.

Једини романтичар који се већ почетком деведесетих сасвим отворно и јасно изјашњавао против револуције био је Аугуст Вилхелм Шлегел. Тако у једном писму Фридрих Шлегел прекоревач свог брата због „мржње према Французима“, а у другом га назива контрареволуционаром.<sup>2091</sup> Међутим, Аугуст Вилхелм у свом противљењу револуцији није превише оригиналан и следи линију критике коју је поставила Хановерска школа.

Уз Аугуста Вилхелма Милера је такође противник револуције. Као геттингенски студент и Херенов<sup>2092</sup> (Arnold Hermann Ludwig Heeren) и Хугоов (Gustav Hugo) ученик, он већ 1797. године у круговима својих колега држи предавања против Француској револуцији, на трагу Беркове књиге.<sup>2093</sup> Тако се за њега може рећи да је од самог почетка своје каријере противник револуције и велики поштовалац Берковог дела.

На основу овог приказа романтичарског односа према револуцији до 1800. године може се уочити неколико важних момента. Прво, романтичарска наклоност према револуцији није била последица њиховог прихватања револуционарних идеја. Као што смо видели, једино је Герес стварно прихватао циљеве револуције, док је Шлегелов републиканизам потекао из другог извора, односно из његовог одушевљења грчким полисом. Чињеница да романтика говори о слободи и противи се кнежевском апсолутизму као деспотизму и тиранији не прави од њих нужно баштинике револуционарних идеја. Као што ћемо касније видети,

---

<sup>2090</sup> Joseph Görres, „Die Verhältnisse der Rheinlande zu Frankreich“, in Jakob Baха (Hrsg), *Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik*, Gustav Fischer Verlag, Jena, 1924, S. 369-383.

<sup>2091</sup> Brinkmann, „Deutsche Frühromantik und französische Revolution“, S. 192, 195.

<sup>2092</sup> Колико је велики био утицај Арнолда Херена на његовог студента види се већ по томе што му је овај посветио своје најважније дело *Елементи државне уметности*. Од свог професора Милер је усвојио идеје о суштини и настанку друштва. Такође, Херен није утицао само на Милера, него и на Савињија.

<sup>2093</sup> Ваха, „Romantik und konservative Politik“, S. 446.

романтичарско схватање слободе посве је другачије од просветитељског и револуционарног. Парола „смрт тиранима“ узета сама за себе и није баш некакав политички програм.

Друго, романтику револуција интересује пре свега као нешто ново, необично и велико. Као што смо видели, свима у немачким земљама је јасно да се на западу дешавају чудне и велике ствари о којима се у немачким земљама води интензивна полемика, око којих се сви свађају и расправљају од продаваца на трговима до филозофа на страницама журнала. Једни је славе, други је се плаше. Романтичари ни сами нису могли остати хладни према таквом догађају. Та велика и чудна револуција је догађај који, као што смо видели, код Тика буди машту. Она је без сумње за романтичаре епохалан догађај и то ће остати и касније, без обзира на то да ли се тај догађај вреднује позитивно (као код Тика) или негативно (као код Новалиса). Они међутим, желе да револуцији приђу са друге стране. Не у њеној појавности, него да је препознају као духовни феномен. Романтику је увек више занимало оно духовно од оног појавног.

Треће, видимо да романтичарска наклоност револуцији нити је била толико снажна, нити толико дуготрајна као што се понекад претпоставља. Она је трајала негде до 1797. односно 1798. године, а у неким случајевима и нешто дуже. Негде, као код Милера, таква наклоност никада није ни постојала. Ипак у целини гледано, када романтичари почњу да стварају сопствену теорију државе они се дефинитивно окрећу од револуције, јер она ипак није испуњавала њихове захтеве. Баш зато што парола „смрт тиранима“ не може бити политички програм, када се романтика сконцентрисала на оно што хоће, а не оно што неће, односно када је почела да ствара сопствени политички програм она се одвојила од револуције. Како пише Бакса, романтичари су упознали тајну револуције, они су са ње подигли покривач и згрозили се оним што су тамо видели<sup>2094</sup>, што уосталом произлази и из доцнијег Тиковог признања.<sup>2095</sup> Тако романтичаре брине хаос који се појавио након што је револуција разорила старе институције, као и раст атеизма и материјализма који виде у Француској. Аристократизам који је од

---

<sup>2094</sup> Ваха, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, S. 46.

<sup>2095</sup> Tieck, „Aus der Reifezeit“, S. 490-491.

самих почетака постојао међу романтичарима није могао са одобравањем да гледа на изливе беса париске руље.

Четврто, и у овом периоду док су романтичари били наклоњени револуцији, већ постоје они моменти који ће их касније одвести на конзервативну страну (скепса према демократији, аристократизам и страх од владавине руље што се све налази већ код Шлегела, затим свест о потреби очувања језгра поретка и реда коју налазимо код Новалиса) једнако као што ће и у конзервативном периоду романтика остати супротстављења краљевском апсолутизму и политици одржања *statusa quo*. У том смислу Линден у раноромантичарском периоду уочава напетост у оквиру романтике.

„Фихтеов систем и распад просветитељског света у револуцији, њена ерупција у неспутаном индивидуализму су велики утисци младе романтичарске генерације; тај потпаљени *продор слободе субјекта*, и истовремени нагон да се заснује један свеобухватни свесвет, један животни тоталитет, су одређујуће тежње. *Субјективизам* и *универзализам* чине темеље раноромантичарског света, али сваки од њих у свом до сада непознатом порасту и тиме су доведени до прејакe и катастрофалне напетости.<sup>2096</sup>

Из ове напетости, наставља Линден, романтика ће изаћи преко идеје вишег јединства у религијско-ирационалном тоталитету. Што се код романтике више буде јачао осећај за историјско и органски настало, то ће се више обуздавати и ограничавати њен субјективизам. Тако ће субјективизам бити зауздан романтичарским осећајем за повест, традицију и прошлост. Она цени старо и повесно настало не желећи да нарушава ток повести. Све налази своје место у поретку универзума, односно у заједници и повести народа. На сцени је дакле поново оно померање акцента између личности и заједнице, с тим што сада више нема места за револуцију.

Пето, изузимајући Гересов и (претпостављени) Хелдеринов ангажман пада у очи да чак и у време у док су одобравали револуцију, романтичари нису намеравали да подижу револуцију. Нико од романтичара не жели да револуцију пренеси у

---

<sup>2096</sup> Linden, *op. cit.*, S. 251-252.

немачке земље. Ово је важан моменат посебно ако се упореди са романтичарским активним учешћем у немачком ослобођењу и борби против Наполеона.

Дакле, прича о тобожњем одушевљењу ране романтике за револуцију и њене идеје не стоји, а рана романтика никада није била револуционарна. Такође, све оне елементе које срећемо у периоду до 1800. године срећемо и у каснијим романтичарским списима, само додатно разрађене и јасније артикулисане, те снажније повезане са целином романтичарске мисли.

Када се окренемо романтичарској мисли након 1800. године видимо да се из угла романтичарског схватања повести као природног, органског развоја, револуција морала посматрати као скретање са пута и као катастрофа. Она је неприрода и према томе посматра се као нека врста болести, делиријума или лудила.<sup>2097</sup> Револуција је опасна јер се са презиром односи према прошлости и нема разумевања за традицију. Такође, она подразумева владавину материјалних сила. Тиме што је устала против традиције и повесног континуитета, револуција је према романтичарима напала на она идеална добра човечанства. Тако романтика, полазећи од свог схватања природе, односно своје филозофије повести, а у складу са сопственим искуством, долази до закључка да ће дисконтинуитет проузрокован револуцијом довести до застрањивања прво на једну, а затим на другу страну. Корени овог схватања такође се уочавају већ код Новалиса или код Шлегела у *Атенеуму*, а можда најјасније код Гереса. Другим речима, романтичари наглашавају да ће револуционарно нарушавање природног тока до кога долази услед њихових захтева за анархичном, безобручном слободом и рушењем свих институција, за последицу имати прво анархију из које после може настати само најбруталнија деспотија. Како пише Милер, револуција у крајњем заправо није имала ништа са слободом, него се у бити радило о укидању слободе.<sup>2098</sup> Заправо, револуција је под слободом подразумевала само интересе и доминацију трећег

---

<sup>2097</sup> Код Гереса наилазимо на једно тако снажно поређење. „Револуције су као смрт, пред којом оклевају само кукавице, и са којом се само лакоумност усуђује да се игра. Толико грозног значења су ове катастрофе у повести и тако озбиљног дубоког садржаја, да само луди или очајни могу да их призивају. Државни преврат може једино бити дело страсти.“ Görres, *Deutschland und die Revolution*, S. 103-104.

<sup>2098</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 95.

сталежа.<sup>2099</sup> Према томе, револуционарној идеји слободе, према Милеру, недостаје идеја поретка, а уколико нема поретка, уколико нема противслободе, тада, како сматра Милер, нема више никакве слободе и остаје само гола доминација једне стране. Дакле, терор је природна последица револуције. Исто мишљење дели и Герес који у каснијим радовима истиче да развој од анархичне револуције ка диктаторском деспотизму није био случајан него логичан след догађаја. Бес револуције, прошао је корак по корак кроз читав ток људског злочина, срушио је све постојеће, све чврсто смрскоао, све високо порушио, сав посед заменио.

„Али када се на такав начин природа исцрпи у анархичном гневу, наступи као нужна супротност поново владавина јединства, која на почетку лако савлада уморне снаге, а затим, зато што су у дубини узбурканог живота пробуђене велике противречности и најсилнији центрифугални правци, обухватајући масу оштро и блиско, пење се више и више до највишег *деспотизма* и изнова пролазила кроз други, супротани, след злочина, до на крају једне спољне и унутрашње катастрофе, сада је читав ток завршен, екстремни поново усмерени према средини.“<sup>2100</sup>

За Гереса није у питању случајност него правило, јер такав је био след ствари и у Енглеској, и у Француској, па ни немачка револуција, према томе, не би била изузетак. Деспотизам као крајњу последицу револуционарног хаоса уочава и Шлегел. Наиме, у складу са својом вером у снагу повести, традиције и разборитости, Шлегел сматра да се старе неправде морају укидати постепено, те да би тренутно укидање старог зла и успостављене неправде са собом носило бројне опасности, а неретко може да изазове и нове неправде супротне врсте.<sup>2101</sup> У том смислу деспотизам и нове неправде представљају логичан закључак револуционарне анархије која руши све старо. „Уобичајени и природни ток и прелазак из народне анархије је, када је довољно дуго трајала, такорећи стишала се и себе у самој себи исцрпела, у апсолутну владавину, или сталну диктатуру, под чиме увек за једну форму, али без више и божанске санкције.“<sup>2102</sup> Кад револуционарно зло доживи највиши степен, каже Шлегел, појављује се срећни узурпатор, као на пример Август у Риму, али исто тако, анархију одоздо може заменити војна диктатура или анархија одозго. Под овом анархијом одозго

---

<sup>2099</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 173, 188.

<sup>2100</sup> Görres, *Deutschland und die Revolution*, S. 105.

<sup>2101</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 568.

<sup>2102</sup> Schlegel, *Philosophie des Lebens*, S. 261.

Шлегел мисли на Наполеона. У једном ранијем чланку он такође каже да је Француска држава у којој се развио „*револуционарни и разарајући систем милитантног деспотизма*“<sup>2103</sup> и којој се влада меша у сваки детаљ у животу својих грађана. Није реч само о Наполеону и његовој власти, нити о другим појединачним личностима, него о револуционарном систему који се у Француској развио и пре Наполеона, тако рећи од првог дана револуције. Циљ револуционара је успостављање универзалне власти, укидање наследног племства, поништење и последњих трагова духовне власти, односно независности и слободе цркве и духовног сталежа и укидање последњег остатка сталешког уређења. Другим речима, према Шлегелу, циљ револуције је потпуна државна контрола сваког сегмента људског живота и поништавање свих институција осим државе. Тако, према Шлегелу, не само племство, него и обични, богатији и мање богати грађани, као и сељаци, требају да се плаше за своја добра, крв, имовину, слободу и живот под револуционарном, наполеоновском владавином, јер је од избијања револуције искуство показало да имовина вредних и штедљивих грађана и сељака није ништа сигурнија и мање на удару револуционара, него имовина њихових богатих сународника. Дакле, револуционарна, деспотска власт прети свим сталежима, а не само аристократији. Штавише, чак ни врли републиканци који под слободом подразумевају владавину правде, не могу се сложити са плановима француске власти.<sup>2104</sup> У сличном контексту и код Гереса се у чланцима из *Рајнског Меркура* могу пронаћи поређења између Наполеоновог централизма и азијске деспотије, што уосталом наглашава и Бадер, који у Наполеону види отелотворење духа деспотије и греха.<sup>2105</sup>

На основу схватања револуције као најгоред у најопаснијег деспотизма, романтичари су се отворено залагали за интервенцију и рат против револуционарне Француске. Тако Шлегел се који је у периоду *Атенеума* био скептичан према политици, па самим тим и према интервенцији као средству за решење револуционарног питања, доцније отворено залаже за стварање коалиције држава против Француске, земље за коју има мало наде, будући да је у њој „све

---

<sup>2103</sup> Schlegel, „Über eine merkwürdige Verteidigungsschrift der französischen Grundsätze“, S. 95.

<sup>2104</sup> Ibidem, S. 87, 89-92.

<sup>2105</sup> Baader, „Über die Verbindung von Religion und Politik“, S. 63.

добро сувише искорењено<sup>2106</sup>. То је, уосталом, у складу са његовим све већим инсистирањем на религијском пореклу, али и религијским задацима државе. Другим речима, романтичарски захтеви за интервенцијом против Француске утемељени су у њиховом схватању о јединству религије, етике и политике, односно на њиховом одбацивању или барем значајном релативизовању идеје суверенитета.

Ипак, романтичарско схватање револуције као дисконтинуитета и поремећаја нормалног тока ствари, те према томе као катастрофе, двоструко је значајно. Са једне стране, оно имплицира потребу за поновним успостављањем континуитета, стварањем равнотеже и повратком традицији, док са друге стране поставља питање корена револуције. Наиме, поновно успостављање нарушене нормалности немогуће је ако се пре тога не истраже корени поремећаја, односно ако се не утврди тачка на коју се треба надовезати. Није дакле реч о превладавању саме револуције, као појединачног догађаја, него читаве једне епохе која је довела до револуције и чија је она само највиша тачка. Како Шлегел каже да је читава историјска епоха била обликована *револуционарним духом*.<sup>2107</sup> То је из Шлегелове перспективе значило да је самим тим, епоха обликована револуционарним духом истовремено и најгора и најопаснија у повесети. Тако се и критика револуције није могла сводити на просто негирање. Шлегелу, као и осталим романтичарима стало је до тога да открију корене револуције. Другим речима, упркос негативном ставу према револуцији, романтика настоји да револуцију разуме у њеном историјском значењу, односно у оквиру повесног континуитета.

У свом разматрању револуције романтика је, као што смо већ видели од почетка сконцентрисана на идејне и духовне корене револуције. Она се посебно концентрише на паралеле између револуције у науци и политичке револуције у Француској, што се појављује већ код Шлегела у *Атенеуму*. Исти ток мисли опажа се и код Новалиса у *Хришћанству*, али и касније код Шелинга или Милера. Као што смо видели, просветитељство је за романтичаре такође значило ненормалност и превагу једностране рефлексije. То је било доба празног разума,

---

<sup>2106</sup> Schlegel, *Vorlesungen über Universalgeschichte*, S. 246.

<sup>2107</sup> Ibidem, S. 252.

које је занемаривало дубље снаге у човеку, поткопавало религију и морал, те водило атомизму, материјализму и општој површности. Из такве духовне основе дошла је и револуција. Тако, на пример Шелинг, који је као студент поздравио револуцију до својих *Предавања о методу академског студија (Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums)* мења однос спрам револуције. У том спису он настоји да филозофију одбрани од оптужбе да је она опасна за државу и религију. Међутим, таква његова одбрана филозофије могућа је само утолико уколико се филозофија одвоји од просветитељства. Тако он говори о идејној празнини која се назива просветитељство, односно о празном и шупљем резонувању. Та погрешна и површна култура, стајала је, према Шелингу, иза револуције. Револуција, дакле, није тријумф ума и филозофије, него њихова карикатура. У том смислу за Шелинга је просветитељство заправо највећма супротстављено филозофији, а свакојаки француски просветитељи и нису друго него узурпатори имена филозофије.

„Мора се признати да ниједна нација није у овом уздизању резонујућег разума над умом отишла даље од француске. То је према томе највећа, чак и историјска бесмислица рећи: филозофија је опасна за одржање правног стања (јер желим да се овако изразим пошто би могла постојати уређења и стања истих, за која филозофија додуше није опасна, али не може бити ни повољна). Управо она нација, ни у једној епохи, а најмање оној која је претходила револуцији, није имала филозофије, изузимајући неколико појединаца из ранијих времена (којима се извесно никакав утицај на политичка дешавања каснијих времена не може приписати), дала је пример преврата који се одликовао сировом грозотом са истом грешношћу са којом се затим вратила новој форми ропства.“<sup>2108</sup>

Ову везу између просветитељства и револуције Шелинг наглашава када каже: „Уздизање обичног разума на ниво судије у стварима ума савим нужно узрокује охлократију у царству науке и са тим пре или касније опште уздизање руље.“<sup>2109</sup> Другим речима, охлократија у наукама временом води охлократији у држави. У складу са тим је и Шелингов закључак да се против лажне филозофије треба борити правом, а против обичног разума умом и идејама. „Ако нешто може да заустави струју која избија, која све јасније меша високо и ниско од када се руља

<sup>2108</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, in: Otto Weiß (Hrsg.) *Werke, Auswahl in drei Bänden*, Band II, Fritz Eckardt, Verlag, Leipzig, 1907, S. 588-589.

<sup>2109</sup> *Ibidem*, S. 589.



подигла до писмености и сваки плебејац уздигао до ранга судије, ако нешто може спречити негативни утицај, то је филозофија чији су природни мото речи: *Odi profanum volgus et arceo*.<sup>2110</sup> Тако Шелинг узима Хорацијеве речи (мрзим светину и држим се подаље од ње) као девизу читаве филозофије.

На истом трагу је и Милер у свом *Учењу о супротности (Die Lehre vom Gegensatz)*. Већ у свом првом филозофском делу он показује своју ненаклоност према сваком облику револуције. Тако он већ у уводу говори о неподобним револуцијама у друштву и науци којима се одликује његово доба. „Велики, час удаљени, час близу скривени, увек нејасни циљеви ових револуција леже оборени и заборављени, а на њихово место уздигли су се непријатељски (*unfreundliche*) ауторитети. На место, које је требало бити припремљено за равнотежу и поредак, ступила је хладна владавина револуције, која је концентрисана у појединим главама.”<sup>2111</sup> Речју, револуције у друштву и науци донеле су са собом само хаоси беспоредак. Није тешко уочити да Милер мисли на Француску револуцију и њене последице, као и на просветитељство на које су се револуционари позивали. Такође, већ у уводу Милер се обрачунава са револуционарним егалитаризмом и индивидуализмом, за кога сматра да уништава целину те да подгрева космополитске снове.<sup>2112</sup> Милер жели да понуди свој одговор и антитезу револуцији, при чему се ослања на Берка и Гетеа. Дакле, поново се револуција схвата као производ погрешне и површне филозофије, коју треба заменити бољим увидом, а то је задатак Милеровог учења о супротности. Укратко, његов аргумент је да су револуционари све француске институције, као што су племство, свештенство, парламенти, односно читаво уређење француске монархије посматрали као нешто вештачко, измишљотине и плод нечије самовоље. Они у томе нису препознали постепено и органски настало дело природе. На тим делима природе природа је требала да се освети, а та освета се појавила као незапамћена самовоља и највећа разуданост оног вештачког. Хиљадугодишња дела природе су оборена да би на њихово место дошле јадне измишљотине и творевине тренутка.<sup>2113</sup> Тако заправо Милеров аргумент почива на Шелинговој филозофији

---

<sup>2110</sup> *Ibidem*, S. 591.

<sup>2111</sup> Müller, *Die Lehre vom Gegensatz*, S. 195.

<sup>2112</sup> *Ibidem*, S. 197.

<sup>2113</sup> *Ibidem*, S. 229-230.

природе, јер када се природно и вештачко, природа и човек, природа и уметност оштро одвајају уместо да се посматрају у међудејству у оквиру једне више, органске целине, револуционарна самовоља у име природе долази као логична последица. Револуција се дакле, сасвим у складу са романтичарском филозофијом повести, схвата као ометање природног, органског тока развоја, а у њеном корену стоји погрешна филозофија. Касније у *Елементима државне уметности* Милер остаје на истом трагу. Он не само да следи Берков ток размишљања него јасно успоставља везу између револуције и просветитељског учења о држави. Прва грешка Француске револуције била је њен индивидуализам и конструктивистички рационализам, који је наследила од просветитеља. Просветитељски теоретичари државе понашали су се као да стоје на почетку или на крају времена, као да од њих почиње повест и као да су се државе тек сада појавиле на свету, односно као да су они последњи и најмудрији људи који унапред знају шта све доноси будућност и после којих се ништа ново не може рећи.<sup>2114</sup> Од просветитељских теоретичара потиче и несрећна претпоставка револуције да човек може изкорачити из државе и да се друштво може побољшавати и мењати у складу са жељама и плановима појединаца, да је држава само људски изум и нужно зло.<sup>2115</sup> Милер такође указије на дубље корене револуције и када каже да је револуционарно зло последица одвајања од идеје личности, односно последица одвајања приватног и јавног живота, „изолације приватног интереса и приватне имовине.“<sup>2116</sup> Тако се револуција види као логична последица једне изопачене филозофије и погрешне антропологије, која је човека кидала и одвајала од заједнице и историје. Тај процес, према Милеру, започео је још са увођењем римског појма својине на место средњовековног, о чему ће и касније бити више речи. Тако је за Милера Француска револуција била реакција римског схватања својине на средњи век.<sup>2117</sup> Милерова критика римског схватања својине је у својој основи, као што ћемо касније показати, заправо критика индивидуализма. Када су на основу те апстрактне, односно индивидуалистичке слике човека почели да се стварају апстрактни планови о држави и друштву „какво би оно трбало да буде“ револуција је постала неизбежна. Дакле, револуција није само појединачни

<sup>2114</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 21.

<sup>2115</sup> Ibidem, S. 22-23.

<sup>2116</sup> Ibidem, S. 179.

<sup>2117</sup> Ibidem, S. 106.

несрећни догађај, него има много дубље корене, то је париски експеримент у коме се покушало да се држава конструише на принципима разума. Она је последица стварања мртвих и вештачких појмова о држави, праву итд. Заправо, револуција је показала да тамо где се мртвим појмовима остави довољно велики простор за деловање они не могу ништа друго да раде осим да убијају и уништавају.<sup>2118</sup> Речју, јакобински терор је природна последица и права слика просветитељске, либералне идеологије која је почивала на апстрактним појмовима природног права, напретка, слободе, једнакости... Сада су се тих идеја дочепали фанатици и револуционари и у њихово име почели свој уништитељски посао. Тако се једна генерација одметнула од свих претходних генерација (Raumgenossen) и за то је страшно осуђена, али јој се казна исплатила будући да је захваљујући њој дошла до нових увида у учењу о држави, а откриће те „духовне Индије“ припада Берку.<sup>2119</sup> Другим речима, према Милеру, револуција је само крајња тачка једног дубљег процеса, који у ствари није ништа друго, него стварање модерне државе.

На сличним позицијама су и остали романтичари. Тако Бадер уочава паралеле између француске револуционарне праксе и немачке теорије. Иако признаје да се не може се порицати да су Немци у пракси револуције заостајали за Французима, Бадер истичке да су бројни и значајни учењаци (писци и јавни учитељи) у Немачкој, делом појединачно, делом повезани, образовали теорију те „лоше праксе“ и то темељније, а тиме и злочиначкије, него њихови западни суседи.<sup>2120</sup> Овим је Бадер, као што смо већ истакли, мислио на немачке протестантске теологе, али и на Канта, Фихтеа и Хегела. Према Бадеру, сви они су у крајњој линији атеисти, односно „немачки филозофски санкилоти“.

На сличном трагу био је и Шлегел у својим предавањима која је држао у Келну. Као и Бадер и он у идеализму види теорију револуције. Наиме, за њега је идеализам значио систем у коме је дух потпуно изолован и у коме су покидане све веза између њега и света.<sup>2121</sup> Другим речима, и немачки идеализам и револуција стајали су на истим индивидуалистичким позицијама. Сличне позиције Шлегел

---

<sup>2118</sup> Ibidem, S. 30.

<sup>2119</sup> Ibidem, S. 41.

<sup>2120</sup> Baader, „Über die Verbindung von Wissenschaft und Religion“, in: Sauter, *op. cit.*, S. 70-71.

<sup>2121</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 12, S. 151.

заступа и у *Сигнатури века*.<sup>2122</sup> У основи Шлегел се овде надовезује на своја схватања из *Атенеума* и паралелу између Фихтеовог *Учења о науци* и револуције. Не само што и даље верује у везу између идеализма и револуције, него поново подвлачи да је идеализам важнији, одређујући елемент, те је као такав и озбиљнији, односно опаснији.

У тражењу духовних корена револуције романтичари иду још даље и још дубље. Њима је свакако било јасно да се индивидуализам и рационализам нису појавили тек са идеализмом, односно просветитељством. Као што смо видели, већ је Новалис успоставио везу између револуције и реформације, односно између поткопавања средњовековног духовног јединства и револуције, у чему га следе и остали романтичари. На истом трагу креће се и Милер када каже да се револуција заправо своди на борбу између заблуда народа и заблуда кнезова, анархије и деспотизма, односно прауговора и државног резона.<sup>2123</sup> Другим речима, револуција се поново схвата као последња фаза једног процеса који је отпочео још давно одвајањем од средњовековља и настанком модерне државе. Тако Милер јасно каже да три последња века европске повести не треба посматрати као „нормално стање“ него као време „огромних, унутрашњих револуција“, једно међувреме и „интеррегнум“.<sup>2124</sup> Као и за старије конзервативце и за романтичаре су и апсолутизам и револуција представљали одвајање и побуну против Божјег поретка. Корен проблема је заправо секуларизација и одвајање човека од религије и Бога, при чему је учење о државном разлогу први корак у настанку атеизма. Из идеје о суверенитету човека, дошла је она о суверенитету краља, да би се на крају дошло до идеје о суверенитету народа. Дакле, кнежевска самовоља произвела је самовољу народа, односно централизација је била увод у демократизацију. У том смислу, Милеру није тешко да као и Новалис успостави паралеле између реформације, као „тајне револуције“ (која је као што смо видели од религије начинила приватну ствар) и Француске револуције као „спољашње“, те да би било боље када би се учинио крај овој првој, тајној, кваритељској, римској.<sup>2125</sup> Тако једнако као што је Новалис сматрао да се без помоћу више, небеске силе не може

---

<sup>2122</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 511.

<sup>2123</sup> Müller, *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage*, S. 197.

<sup>2124</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 273.

<sup>2125</sup> *Ibidem*, S. 184.

очекивати мир и хармонија у Европи, и Милер двадесет година доцније остаје на истом трагу, када у једној фусноти сасвим на Новалисовом трагу каже: „Повест Француске револуције је током 30 година изведени доказ, да човек из себе самог и без помоћи религије не може разбити ланце који га притискају, а да не падне још дубље у ропство.“<sup>2126</sup> Дакле, превратник се поново схвата као Сизиф и тако ће бити све док се човек не врати религији.

Исто мисли и Герес, за кога је реформација представљала „политичку и религијску револуцију“. Тако су и за њега као и за остале романтичаре реформација и револуција узрочно повезани догађаји исте врсте. Реформација је разорила духовно јединство хришћанског света, а „политички протестантизам“ узрок је пропасти Царства.<sup>2127</sup> У том смислу, романтичари наглашавају да се борба против револуције, пре свега, мора водити на духовном плану.

Тако Шлегел у *Сигнатури века* пише да зло као такво не лежи само у појединачним чињеницама и личностима, не у појединачним партијама, у погрешним или кваритељским теоријама, те да борба против револуције не значи борбу против видљивог непријатеља од крви и меса, него је реч о борби против невидљивих, интелектуалних сила.<sup>2128</sup> Револуција се, дакле, као и раније сагледава као духовни феномен. Као и код Новалиса, револуција је условљена раздвајањем између знања и вере, науке и религије. То протеривање вере, за романтичаре је значило и опадање морала, раст егоизма и користољубивости. Како пише Шлегел: „Револуције, анархија и најизразитији деспотизам чине карактер последње епохе, ипак, они су само развој онога што је већ раније било припремљено. То су природне последице до тада стално растуће опште моралне пропасти.“<sup>2129</sup> Све у свему, романтичарма је стало да покажу да је морални пад из кога је проистекла револуција почео још давно пре 1789. односно 1776. године. Дакле, пре него што је дошло до општег револуционисања свих односа, темељи поретка били већ одавно ослабљени. Како Шлегел пише, период од 1763-1789. године представљао је припрему и први стадијум зла, када је дошло до *моралног*

---

<sup>2126</sup> Müller, *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage*, S. 232.

<sup>2127</sup> Према: Weiß, „Joseph von Görres“, S. 150.

<sup>2128</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 492.

<sup>2129</sup> Schlegel, *Vorlesungen über Universalgeschichte*, S. 237-238.

разарања сваког ослонца, савеза и свих односа, како у политичком, тако и у интелектуалном свету. При томе он указује на „егоизам тренутка“, који је повредио принципе старог поретка и правде на до тада незамислив начин.<sup>2130</sup> Како каже, у свим класама је преовладао луксуз и морални пад, а посебно у вишим. При томе Шлегел употребљава и доста снажну реч „морално труљење“, мада уз ограду да такво стање пре одговара условима у Француској него у Немачкој. И овде је кључна реч егоизам као кључ пропасти, о чему је већ било речи, а на кога је у контексту револуције указивао и Герес. Ако је револуција последица моралног пада и раста егоизма, њу су једнако морали и могли прихватити пре свега они безморални и егоисти. Ово подвлачи Шлегел када каже да власт револуционара и „револуционарни и разарајући систем милитантног деспотизма“ могу прихватити само они који у свему гледају само сопствену корист, сопствени профит и који не држе озбиљно ни до каквих принципа, ни до којег морала, заповести или религије. Тако се присталице француске власти могу поделити на малодушне егоисте, похлепне егоисте и безверне фанатике који су испуњени мржњом према религији, чији је циљ уништење свега старог.<sup>2131</sup> Они своје циљеве не саопштавају јасно, него се скривају иза космополитиског просветитељства и образовања, који се представљају тако привлачим да се за њих може жртвовати националност, национални карактер, или стара династија. Фанатике који мрзе религију и чији циљ је опште уништење, Шлегел препознаје у „секти илумината“.<sup>2132</sup> Тако се код романтичара примећују и трагови утицаја завереничке литературе, па тако на пример Шлегел сматра да корене револуције, барем једним делом, треба тражити у масонерији.<sup>2133</sup>

Исти ток мисли може се пратити и код Бадера који каже да је са духом религије, ушчезла и истинска узвишеност и усправна покорност, те да је на њихово место ступила дрска разузданост са најнижом нискошћу, и док је политика свих осталих држава била само земаљска, револуционарна влада је отворено и дрско најављивала не само да ће се одвојити од религије, него јој је објавила рат.<sup>2134</sup>

---

<sup>2130</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 499-500.

<sup>2131</sup> Schlegel, „Über eine merkwürdige Verteidigungsschrift der französischen Grundsätze“, S. 93-95.

<sup>2132</sup> Ibidem, S. 95.

<sup>2133</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 596.

<sup>2134</sup> Baader, „Über die Verbindung von Religion und Politik“, S. 62.

Другим речима, револуција је за Бадера до крајњих граница изведено богоборство.

Са друге стране, револуција се не посматра само као последица „погрешне филозофије“ и апстрактних просветитељских идеја. Када романтика корене револуције везује за почетке стварања модерне државе и реформацију, она тиме заправо даје до знања да је она истовремено и логична последица праксе апсолутистичке државе. У том смислу, она је заиста била неизбежна као што је уочио и Новалис. Овде се романтика директно надовезује на Јакобија који је подвлачио сличност између апсолутизма и револуције, односно између политике Јосифа II и Робеспјера. У оба случаја на власти је конструктивистички рационализам, који све нивелише, те који не показује ни мало поштовања према традицији и било чему повесно насталом. На истој вези инсистирају сви романтичари. Тако Шлегел говори о револуцији као симптому једне дубље кризе и каже да револуционарно зло не треба посматрати као појединачну чињеницу нити се сме приписивати само једној нацији или једној личности. Све европске државе и све европске нације, у мањој или већој мери, криве су за револуцију.

„Читава чињеница такозване Француске револуције, колико год да су неизмерне биле последице те чињенице, остаје ипак само појединачни симптом, партикуларни избијање једне прве кризе; јер очигледно материјал и склоност ка револуционарном злу били су присутни *знатно раније* и на многим другим местима, да не кажем у *читавај основи цивилизованих држава Европе*; тако да у том погледу скоро као случајно делује да се прво избијање управо овде догодило, иако је оно свакако имало своје добре разлоге.“<sup>2135</sup>

Исто тако, за Шлегела се револуционарно зло не може посматрати као нешто што је поникло чисто из француске нације иако је непоречива чињеница да је Француска још одавно деловала међу хришћанским европским државама сасвим егоистично, реметилачки и рушилачки. Када каже да је Француска деловала егоистично, Шлегел мисли на то да је своје тренутне интересе претпостављала принципима, односно да се у својој политици није руководила добром европске заједнице хришћанских држава, правдом и принципима поретка. Другим речима, модерна спољна политика види се као зло које је довело до револуције, чиме

---

<sup>2135</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 489.

заправо и Луј XIV у извесном смислу постаје претеча револуције. Речју, разбијањем европског средњовековног поретка почео је пут ка револуцији. Као што смо већ нагласили, до сличне идеје дошао је још Новалис у *Хришћанству*, када је говорио од кнежевској еманципацији од Рима. Такође, када Шлегел говори о униформишућим и нивелизирајућим тенденцијама револуције, односно када тврди да је она је желела да поништи све својсветено, локално и повесно настало, он одмах затим додаје да је у том смислу револуција представљала радикализованог и разузданог наследника просветитељског апсолутизма или како каже, „револуције одозго“.

„Ако се жели схватити оно што је заправо теорија, оно што је чисто у револуционарним принципима, тада се мора сасвим апстраховати од свега личног, неправилног и криминалног у примени; и тада се, као суштинско у тим принципима, проналази систем чисто математички, чисто механички и машински, у крајњој линији, ипак само динамички поглед на државу, поступање са државом и управљање државом, које ни у ком случају није ограничено на период европских националних ратова (од 1792-1815), него је примењивано већ једно или више десетлећа раније, чак је и сада још често и већином владајуће; према коме су и саме најлегитимније владе у управним процесима у новије време поступале; као што су многи други приметили и на чега је горе укратко подсећено. Наравно, остаје при томе врло велика разлика. Зато што је, наиме, свака легитимна влада везана чврстим позитивним ограничењима, која се не смеју превидети, а да не покопа сопствену животну снагу и сигуран континуитет у будућности; тако не може ни сама погрешна теорија, која смера да поништи лично, локално, и све самосталне корпорације и која иде са математичком једнакошћу у опхођењу са читавом државном масом, а да при томе не поштеди ни светост хришћанског приватног и породичног живота, нити од Бога дате слободе цркве, ипак никада не може деловати са разорним последицама. (...) Они динамични процеси у маси, и експериментисање са људима, провинцијама, појединим сталежима и читавим нацијама и земљама, као они које само доживели, могу само потицати од држава, које не само да су у себи прихватиле погрешну, штетну теорију, него су саме скроз на скроз постале револуционарне; ако је сасвим научно посматрано, такође у историјској појави можда један и исти принцип, оно што ствара хронично зло, или што лежи у основи акутне болести.“<sup>2136</sup>

Дакле, ако је зло постојало и пре револуције, оно се ипак, колико толико, држало у неким (каким таквим) оградама које је револуција порушила. Његову оцену дели и Арним када пише: „Како је богато био испуњен свет пре него што је општа револуција која је име добила од Француске, срушила све форме; како је

---

<sup>2136</sup> Ibidem, S. 513-514.



униформно сиромашан постао! Чини се да су од оног времена протекли векови и само се с муком сећамо да су наше ране године припадале њему.<sup>2137</sup> Дакле, ма колико је апсолутистички систем пре револуције и сам наметао једнообразност и затирао повесно настале посебности, према Арниму, све је то било још срећно доба разноликости када се упореди са неизмерном тежњом револуције да све униформише и укалупи. Ипак, нема сумње да је „математички принцип“ који је у револуцији доведен до крајности и раније владао државама.

На истом трагу је и Бадер када каже да свака револуција може потицати или од власти или од народа, а затим у фусноти додаје да је, историјски посматрано, „она револуција која је полазила одозго имала иницијативу“, будући да је кнез постао револуционаран „тако што је трон који му је поверен желео да заузме у своје име и као имовину“.<sup>2138</sup> Међутим, Бадер примећује да оба типа револуције, и она одозго и она одоздо, полазе од једне „духовне моћи“. Та духовна моћ је просветитељско уверење да је могуће укинути постојећа права и инситуције да би се уместо њих могло успоставити ново стање, осмишљено у теорији. Ово првенство теорије у односу на стварност, према романтичарима, представља тачку на којој се додирују револуција одозго и она одоздо. Дакле, поново је реч о ономе што Шлегел назива „математичким принципом“.

Сличне моменте срећемо и код Ајхендорфа који без устручавања каже да иако се врло стари људи још сећају добрих, старих времена, при чему мисли на време пре револуције, та времена нису била ни стара, ни добра, него само још карикатура старог добра.<sup>2139</sup> При томе, код Ајхендорфа није реч толико о математичком принципу колико о деградацији и декаденцији аристократије и средњовековног витештва, тако да је некадашњи господар замка постао пензионисани хусарски пуковник. У том смислу, добра стара времена су за Ајхендорфа средњовековна времена, негде до Тридесетогодишњег рата, али не и предреволюционарно време, које се као и код осталих романтичара схвата као доба кварења.

---

<sup>2137</sup> Safranski, *op. cit.*, S. 201.

<sup>2138</sup> Franz von Baader, „Über die Zeitschrift Avenier und ihre Prinzipien“, in: Johannes Sauter (Hrsg.) *Franz von Baaders Schriften zur Gesellschaftsphilosophie*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1925, S. 245.

<sup>2139</sup> Eichendorff, „Der Adel und die Revolution“, S. 171.

Ова спремност да се предреволюционарни период изложи критици, као стадијум кварења, је оно што романтичаре одваја од француских ројалиста и емиграната који су склонији идеализацији предреволюционарног стања.<sup>2140</sup> Управо то представља једну од најважнијих тачака на којој се романтичари, пре свега, Милер, Шлегел и Бадер, разликују од француских конзервативаца као што су Де Местр и Де Бонал, па чак их и отворено критикују. Овакав став се може приметити већ код Новалиса у *Хришћанству*, где он нема намеру да и поред свих примедби на рачун револуције брани стари режим. Мањкавост и немаштина старих државних институција је за Новалиса манифестовала као „грозан феномен.“<sup>2141</sup>

На истом трагу је и Милер који каже да су масе које у Француској револуцији реаговале једна против друге биле једнако искварене и беживотне. Сви су били једнаки у томе да су тражили живот у мртвом поседовању. Они који су наводно бранили феудализам или неједнакост позивали су се на право које је у њиховим рукама постало мртво право, док су, са друге стране, они који су нападали феудализам и позивали се на једнакост заправо тражили исто само мртво право и беживотан посед и ништа више. Зато је, закључује Милер, потпуно погрешно када се претпоставља да су се у Француској револуцији сукобила два међусобно супротстављена система.<sup>2142</sup> Суштински, обе стране су биле исте јер су обе биле заинтересоване само за посед и сопствену корист. Обе стране су исте јер су се одвојиле од традиције и традиционалног схватања државе. Дакле, оно што Милер покушава да каже је да су легитимисти и револуционари исто по томе што деле заједничко просветитељско, модерно порекло. У крајњој линији, ако се сетимо да је према Милеру спољашњој револуцији претходила унутрашња, римска, која је европско племство већим делом одвукла на своју страну.

---

<sup>2140</sup> Како пише Кондилис, Де Бонал и други конзервативни аутори након револуције нуде бесконфликтну слику предреволюционарног времена, зато што племство и краљ сада имају истог противника. Они чак хвале и Луја XIV. Такође, након свих катастрофа које су следиле једна за другом, међу француским емигрантима шири се једно *mea culpa* расположење. Тамо је након револуције успевало не само романтично идеализовање институције монархије, као гаранта поретка и хијерархије, него и узношење погубљеног краљевског пара, што је било у супротности са предреволюционарним потцењујућим ставовима многих племића према краљу Лују XVI и његовој духовној тромости, односно са исмевањем Марије Антоанете. Kondylis, *Konservativismus*, S. 216, 238.

<sup>2141</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, S. 42.

<sup>2142</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 163-164.

Сличне мисли налазимо и код Бадера који каже да у Француској и ројалисти и либерали деле једну заједничку црту – деспотизам. У том смислу, он указује на заједничке корене „полупротестанстке“ монархије Луја XIV и његову везу са просветитељством и јакобинизмом.<sup>2143</sup> Исто сматра и Шлегел који отворено критикује француске ултрасе због њихових похвала на рачун Луја XIV. Према Шлегелу Луј сасвим сигурно није био пример узорног владара, пре свега услед његових моралних особина, вођења неправедних ратова, гажења међународног права, својих грехова према хришћанској религији, његовог безграничног властохлепља...

„Када данашњи бранитељи легитимних принципа управо овог владара бирају за кључну реч и симбол њихове партије, као да се не би могло бити против њега, а да се истовремено не вређа ствар монархије и религије, то је такође вредан пример сада владајуће нејасноће и конфузије појмова, помоћу којих партије све мешају и саму ствар правде доказују на примеру бестидника.“<sup>2144</sup>

На другом месту он у складу са тим каже да француски ултраси под религиозном политиком подразумевају нешто сасвим другачије од онога што он мисли, те да су примили револуционарни карактер.<sup>2145</sup> Просветитељство, либерализам, али на крају и традиционализам ултраса, једнако су супротстављени су органском принципу. Како каже, исти разорни принципи и елементи растварања често се срећу у истој мери код потпуно супротстављених партија, или чак истовремено и независно један од другог избијају на међусобно удаљеним местима.<sup>2146</sup> Наиме, и ројалисти и религиозни писци своју позицију сматрају за апсолутну, а апсолутно је, као што смо видели „неорганично“, „елемент разарања“ и „непријатељ људског рода“.<sup>2147</sup> При томе је свеједно да ли се ради о апсолутној слободи, или о апсолутном јединству. Тако Шлегел у *Сигнатури века* указује на то да се „чист математички поглед на државу“ уочава не само међу републиканским и либералним партијама и сектама, него и код легитимиста. Реч је о склоности ка

---

<sup>2143</sup> Franz von Baader, „Über die Zeitschrift Avenir und ihre Prinzipien“, in: Johannes Sauter (Hrsg.) *Franz von Baaders Schriften zur Gesellschaftsphilosophie*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1925, S. 238-239.

<sup>2144</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 551.

<sup>2145</sup> Schlegel, *Entwurf der historischen Betrachtungen*, no. 227, no 232. S. 50.

<sup>2146</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 495.

<sup>2147</sup> *Ibidem*, S. 519.

централизацији и систематском стапању и истребљењу свега локалног и корпоративног.<sup>2148</sup> Другим речима, и једни и други полазе од истог појма државе и њене сврхе, јер и једни и други у њој виде машину која сав живот треба да уреди и организује. Француски ултраси, као на пример Де Местр, су тако за романтичаре и даље у основи блиски рационалистичком начину мишљења, док романтичари полазећи од свог схватања поларитета, мисле органско-историјски.

Тако је у складу са својим схватањем револуције као епохалног и духовног феномена, који превазилази оквире појединачног догађаја, него обликује читаву епоху, Шлегел и након Наполеоновог пораза и рестаурације и даље песимиста у вези са револуцијом. Можда је револуција у Француској поражена, али то свакако није одлучујуће и не подразумева да је поражен и дух револуције, као ни оне снаге које су га створиле. Тако он пише да је основна грешка веровање да је револуција завршена, која уосталом још мало кога може заварати. „Она главна заблуда доба, да је револуција већ завршена и *окончана*, једва да може још неког заварати, или негде наићи на поверење; јер су овде дело и време сами извели противдоказе.“<sup>2149</sup> Варали су се они који су пред рушење „европског непријатеља“ говорили о „почетку краја“, реч је била о „крају почетка“.<sup>2150</sup> Окончан је, дакле, само први чин велике драме. Заправо, за Шлегела су либерални принципи и убеђења само „другачије обликован повратак револуције“.<sup>2151</sup> Дакле, за Шлегела је револуција још увек не само важан него и епохални догађај, као што је то била и деведесетих година. Као и за Канта, она је за њега феномен који се „не заборавља“. Чињеница да је Кант на њу гледао позитивно, а Шлегел и романтичари представљају њене противнике не пориче њихово слагање у томе да се такав догађај више не може избрисати из сећања. Управо зато, као што је и Кант тврдио да ће незаборавна револуција увек бити могућа, са тим мора да се сложи и Шлегел. Са њом никада неће бити свршено. Иако се више по улицама не воде борбе, њени принципи и даље делују. Другим речима, као што се и корени револуције много дубљи него што се то обично мисли, исто је случај и са њеним

---

<sup>2148</sup> Ibidem, S. 495.

<sup>2149</sup> Ibidem, S. 488.

<sup>2150</sup> Ibidem, S. 489.

<sup>2151</sup> Schlegel, *Philosophie der Geschichte*, S. 411.

последницама. Тако он и постреволуционарно доба посматра као време унутрашњег немира и спољњег мира.<sup>2152</sup>

„Било је то дубоко и сасвим опште зло; јер се опајало у сваком великом и малом односу. Посвуда је било видљив одређен непријатан расцеп, скривена потиштеност и расцеп, притајени немир који је продро више или мање у све кругове људског живота до у најсрдачније породичне односе, чак и сваког појединца у сопственим грудима довео са самим собом у сукоб и унутрашњи немир.“<sup>2153</sup>

Према Шлегелу резултат епохе мира након 1815. године је тај да је сваки сталеж, свака држава испуњена унутрашњим немиром. У том смислу, за Шлегела је револуција парадигма стања непоретка у коме не постоји ништа чврсто и стабилно. Тако он говори о „хаотичној поплави“ мишљења и партија, сећајући се при томе поретка и правде која је постојала у ранијим временима.<sup>2154</sup> Другим речима, револуцију није довољно победити само у њеној спољној манифестацији, тако што ће се Наполеон поразити на бојном пољу, него ју је потребно поразити у њеном корену. Немир који се осећа и пет година након пропасти револуције последица је, према Шлегелу, зла које „још постоји у својој пуној снази“ и које је било скривено, али постаје све видљивије.<sup>2155</sup> Самим тим, и постреволуционарна епоха је према Шлегелу пролазна и краткотрајна, јер је разапета између унутрашњег немира и спољашњег, политичког мира.

Исту борбу против револуционарних принципа и након Наполеоновог пораза, настављају да воде и остали романтичари. Тако Милер пише да је најотровнији плод тог дрвета које је породило еволуцију побеђен код Лајпцига и Ватерлоа, али је стабло остало, поново зелени и даје нове плодове.<sup>2156</sup> Речју, и Милер указује да су снаге које су створиле револуцију још непоразене и да борба са револуцијом као духовним феноменом још није готова, а ствари се нису вратиле у нормалу ни после Наполеоновог пораза. Исто убеђење дели и Герес који у спису *Немачка и револуција* отворено критикује ондашње стање и указује на одговорност власти.

---

<sup>2152</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 483.

<sup>2153</sup> Ibidem, S. 484.

<sup>2154</sup> Ibidem, S. 499.

<sup>2155</sup> Ibidem, S. 487.

<sup>2156</sup> Adam Müller, „Die heutige Wissenschaft der Nationalökonomie kurz und faßlich dargestellt“ in: Jakob Vaxa (Hrsg.), *Ausgewählte Abhandlungen*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1921, S. 21.

Ова критика је била толико оштра да се он пред пруском истрагом морао склонити у Стразбур.

Самим тим, повесна тачка на коју романтичари желе да се надовежу није предреволюционарни период, него се противтежа духу револуције и Наполеоновом деспотизму тражи у дубљим слојевима повести, на пример у времену владавине Карла V, као што чини Шлегел у *Предавањима о новијој повести*, који и на овом месту остаје на трагу из периода пре 1800. године, када је говорио да никада није било више слободе и једнакости него у средњем веку. Такође, Шлегелово реферирање на Карла V посебно добија на значају када се сетимо да је овај владар био одлучни борац против протестантизма. Дакле, поново се тражи копча са временом пре реформације.

Ипак, и такву револуцију која се схвата као дисконтинуитет природног развоја романтика некако мора уклопити у своје схватање повести. Што је то схватање бивало више одређено религијом, односно вером у активно деловање Провиђења у повести, то ће се револуција, револуционарно зло и посебно онај постреволуционарни немир, више схватати као, са једне стране Божја казна, а са друге Божја лекција. Уосталом, као што смо већ видели у поглављу о романтичарској филозофији повести, Бог је човеку оставио могућност да се определи за добро или за зло, а шта год човек одабере не доводи у питање Божји циљ, с тим што пут до тог циља може бити лакши или тежи. Тако Шлегел у *Сигнатури века* пише:

„Као што је појединац у животу већим делом потпуно одгојен тек кроз бол и различите патње и једном вишом руком вођен према бољим циљевима његовог унутрашњег савршенства; није ли замисливо, да и човечанство у целини, нације и државе, као и читаво доба треба да буду вођени од стране Провиђења истом вишом методом одгоја и кроз дуги низ непријатних и притискајућих, али плодних и исцељујућих стања и искустава доведено до спознаје праведног, као и ка самом исправном животу?“<sup>2157</sup>

Тако се револуција не схвата као природан догађај и редован ток ствари, него као дело Провиђења. Она је још увек огроман, епохалан догађај, и на крају се уклапа у

---

<sup>2157</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 486.

Провиђењем вођени ток повести, али не као зора или почетак новог доба. Уместо тога, она је божанско срдство људског одгоја. Истини за вољу, реч је о непријатном и мучном средству, али она служи да човечанство врати на пут божанског поретка, са кога је скренуло. Слично као и код Новалиса у *Хришћанству*, ни код касног Шлегела нема ништа од европског мира без повратка вери. Тако је револуција истовремено и казна за погрешан ток развоја којим се ишло и пре 1789. године, али и смерница, припрема за поновно успостављање реда. Она је краткотрајна катастрофа, након које треба да дође до поновног успостављања божанског поретка. Дакле, ако је револуција толико грозно дело, и ако је Бог свемоћан као што је одувек и био, тада се мора претпоставити да ће на крају ипак све доћи на своје, добро ће победити, и у складу са Божјом вољом, поново ће се успоставити ред. У крајњој линији, Шлегел нема никакве сумње у то да је победа над Наполеоном извојевана Божјом руком.<sup>2158</sup>

Сличне мисли срећу се и код Бадера. Револуција је представљала концентрацију зла, греха, деспотије и ропства, али она мора изазвати и противконцентрацију духа истинске слободе односно религије.<sup>2159</sup> Дакле, поново је револуција схваћена као најдубљи пад и казна, али и као средство које народе у Европи треба да размрда и врати на прави пут. Као што смо већ видели, за Бадера је тај прави пут пут хришћанства. Тако је, према Бадеру, револуцијом отпочела нова ера за хришћанску религију. Њоме је коначно обустављен процес лаганог пропадања, односно избацивања хришћанских елемената из државе, при чему он сада прижељкује обрнути процес, и снажније христијанизовање државе и политике, односно моралну обнову.<sup>2160</sup>

Тако на крају можемо констатовати да не само да рана романтика никада није била револуционарна, него да ни касна романтика никада није стала на страну апсолутне монархије, него је остала критична не само према предреволуционарном добу, него и према легитимистима. Нема, дакле, ни трага од некакве романтичарске превртљивости или учесталог мењања позиције.

---

<sup>2158</sup> Schlegel, *Fragmente zur Geschichte und Politik, 1820-1828*, no. 31, S. 313.

<sup>2159</sup> Baader, „Über die Verbindung von Religion und Politik“, S. 65.

<sup>2160</sup> Baader, „Über die Verbindung von Religion und Politik“, S. 67-68.

Напротив, романтичарски однос према револуцији у потпуности је одређен њиховим схватањем повести, религије и државе.



### 3.2. Романтичарско схватање државе

Када се говори о просветитељском схватању државе, готово је опште место да је политички рационализам XVIII столећа на крају произвео Француску револуцију. Међутим, као што смо видели у претходном поглављу, на просветитељско природно право позивали су се и неки међу противницима револуције који су се залагали за очување апсолутне монархије. О чему је заправо реч и зашто су романтичари трагајући за коренима револуције морали ићи много даље од 1789? Дакле, и романтичарско схватање државе и њихов однос према револуцији, може се реконструисати једино ако се прво обрати пажња на просветитељство и просветитељско схватање државе.

Просветитељска филозофија државе почивала је на модерној природно-правној теорији. Ова доктрина темељи се на претпоставци да је човек повезан са спољном природом, те да њени закони важе и за њега, односно претпоставља се постојање природног стања (*status naturalis*) које претходи држави. У природном стању човек се појми као слободна, изолована индивидуа, обдарена специфичним нагонима, жељама и инстинктима и покренута снагама објективне природе<sup>2161</sup>, дакле, као аутономно и рационално биће. Из концепције природног стања следи учење о постојању природног права (*jus naturale*) које постоји у природном стању и претходи свакој власти. Пошто је човек биће обдарено умом, ум постаје човекова природа, а природно право умно право. „Садржај појма права као такав не темељи се у сфери пуке моћи и воље, него у сфери чистог ума. На ономе што тај ум схвата као 'бивствујуће', на ономе што је дато у његовој чистој суштствености, ништа се не може променити или добити врховном одлуком.“<sup>2162</sup> Према томе, природно право претпоставља постојање једног скупа норми који је независан од власти, времена и простора. Човек је, као умно биће обавезан да га поштује у сваком тренутку. Штавише, природно право које почива на уму није независно само од власти, него и од самог Бога. Дакле, просветитељско природно право је модерно и секуларизовано, те га не треба мешати са средњовековном

<sup>2161</sup> Франц Нојман, *Типови природног права*, Досије, Београд, 2013, стр.12

<sup>2162</sup> Касирер, *Филозофија просветитељства*, стр. 298.

концепцијом природног закона (*lex naturalis*) нити са идејом божанског закона (*lex divina*). Природно право, како га просветитељи схватају, независно је од Бога и окровења и важило би чак и када Бог не би постојао.

Са друге стране, држава и законодавац подређени су идеји права и правде која је старија од сваког конкретног правног поретка. Она је обавезујућа норма за сваког појединачног законодавца, а сваки позитиван пропис вреднује се према мерилима природног права. Будући да се човек схвата као рационално биће, одатле следи тврдња о суштинској једнакости свих људи, о чему је већ било речи. Према томе и природно право је универзално, али и индивидуалистичко будући да је носилац права појединац, као човек, а не као део колектива. Оно је по својој природи, умно, вечно и непромељиво, важеће за све људе и за сва времена. Тако је природно право непријатељ сваког традиционализма, будући да се свака конкретна институција може критиковати са природно-правног становишта. Тако је помоћу природнонаучног метода рационалистичко и индивидуалистичко природно-правно мишљење постало легитимацијска форма грађанског друштва.<sup>2163</sup> На том темељу створено је учење о људским и грађанским правима. У том смислу, влада уверење да акти америчке и француске револуције којима су се гарантовала људска и грађанска права представљају плод филозофске мисли XVII и XVIII столећа.

На основу овакве природно-правне теорије изводи се уговорна теорија државе. Према овој теорији, свака људска заједница, па тако и држава, почива на споразуму.<sup>2164</sup> Рационални људи носиоци природних и неотуђивих права међусобним уговором стварају државу.<sup>2165</sup> Уговор се склапа зато што појединци, као рационална бића, сматрају да је неопходно да живе у заједници са другим људима. Дакле, поново је реч о просветитељском индивидуализму, будући да уговор склапају појединци, те да су сви односи које уговор треба да регулише

---

<sup>2163</sup> Kluxen, *op. cit.*, S. 49.

<sup>2164</sup> Тако је Дидро говорио да пошто ниједан човек нема по природи право да заповеда другом човеку, ауторитет (као заповедање) се може конституисати на двојак начин: или (илегитимно) *насиљем*, или (легитимно) *друштвеним уговором*. У другом случају суверен више није ауторитет над људима, чим су га сами људи њему поверили. Према: Тадић, *Традиција, легитимитет и револуција*, стр. 21.

<sup>2165</sup> Клухон у том смислу цитира Хуфеланда који каже „Поданик је само онај који се изричито или прећутно сагласио.“ Према: Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 79.

односи између појединаца. Они склапају уговор и стварају друштво како би се могли боље заштитити од разних опасности, омогућити себи срећнији живот са више добара, односно како би очували и заштитили своја природна права. Према томе, држава представља творевину разума, односно људски проналазак. Она је секундарног и инструменталног карактера. Такође, ако кажемо да држава настаје уговором то значи да веза између људи и државе лежи у препознавању личног интереса и уочавању да се тај интерес поклапа са интересом других. Другим речима, држава не настаје ни из љубави, нити из солидарности, него се темељи на личним интересима појединаца, и ни о каквим другим везама између људи и државе не може бити речи. У том смислу, држава је интересно удружење, нека врста осигураваћег друштва које гарантује остварење тих интереса, што посебно долази до изражаја у познатој Шлецеровој дефиницији. Уговором о стварању државе успостављена су једном за свагда одређена права и обавезе свих чланова заједнице. Будући да су човекова природна права постојала и пре настанка државе и друштва, држава је дужна да та права штити и гарантује.<sup>2166</sup> На основу тога се код Холбаха изводи и не само учење о владару као о слуги друштва, него учење о томе да друштво може, када то захтева његов интерес, опозвати владу односно променити облик своје владе.<sup>2167</sup> Тако се међу просветитељима јавља идеја о томе да је друштво надређено власти. Тиме је просветитељство државу свело на „спољашње узајамно деловање индивидуализованих монада без истинских међуљудских односа, на слепо оперисање функционалних шрафова државне машинерије правно организованог грађанског друштва.“<sup>2168</sup>

Немачко просветитељство се на свој специфичан начин уклапа у ово општепросветитељско учење.<sup>2169</sup> Само по себи је јасно да у зависности од схватања човека и његових природних права зависи и крајњи исход, односно теорија државе. Са једне стране, Немци су створили сопствену верзију учења о природним правима и на основу ње своју верзију уговорне теорије државе. Ово

---

<sup>2166</sup> Наравно, ову надређеност права држави код неких просветитеља, на пример Волфа, треба узети условно, јер постоје ситуације у којима држава не мора следити норме природног права.

<sup>2167</sup> Holbach, *Sistem prirode*, str. 288.

<sup>2168</sup> Предраг Крстић, „Просверећност“, стр. 191.

<sup>2169</sup> Секуларизовано, природно право Немци су прихватили тек у последњој четвртини XVII столећа. До тада је у немачкој мисли доминирало традиционално, аристотеловско схватање политике. Па чак и касније, код Немаца се мешају остаци аристотеловске традиције са модерним природним правом, што уосталом важи и за Волфа.

прихватање природно-правне, просветитељске теорије државе долази до изражаја у владајућим дефиницијама државе са краја XVIII столећа. Тако Фон Мартини (Karl Anton von Martini) пише да је држава удружење слободних људи који се због своје сигурности подвргавају заједничкој врховној власти.<sup>2170</sup> У својој дефиницији државе Шлецер такође понавља кључне тачке просветитељског учења када каже: „Држава је I проналазак: људи су је створили за своје добро, као што су измислили осигурање за случај пожара итд. Најпоучнији начин да се разматра наука о држави је када се држава сматра вештачком, крајње сложенем машином, која треба да иде ка одређеном циљу. Али, II то је прастари проналазак: налазимо га већ код најранијих почетака повести.“<sup>2171</sup> Међутим, са друге стране рано немачко просветитељство није желело да доводи у питање поредак у немачким кнежевинама. Тако се међу Немцима уговор посматра пре свега као инструмент за успостављање апсолутистичке власти, а не као средство њеног ограничења, као што је то, на пример, био случај код Лока. Циљ државе ће за већину немачких просветитеља стајати између пружања сигурности грађанима и унапређивања среће и благостања појединца.

Наиме, немачко просветитељство надовезало се на Фајта Лудвига Зекендорфа и његово патријархално, морално схватање државе, као „хришћанске полицијске државе“<sup>2172</sup> која је пре свега заинтересована за благостање својих грађана, те додатно разрађује његов патернализам.<sup>2173</sup> У том смислу, немачки просветитељи, почевши од Томазијуса до Волфа који се сматра највећим теоретичарем просвећеног апсолутизма на немачком простору, уобличили су доктрину просвећеног апсолутизма, какву ће касније практиковати Фридрих II у Пруској и у већој мери Јосиф II у Аустрији.<sup>2174</sup> Због свог оправдавања апсолутистичке и патерналистичке државе, учење раних немачких просветитеља на први поглед доктрина подсећа на мисао Бодена (Jean Bodin) и Босијеа (Jacques-Bénigne Bossuet). Међутим, они ипак представљају и претече грађанске мисли. У том

---

<sup>2170</sup> Према: Scheuner, *op. cit.*, S. 7.

<sup>2171</sup> August Ludwig Schlözer, *Allgemeines StaatsRecht und StaatsVerfassungslere*, Göttingen 1793, S. 3, према: Scheuner, *op. cit.*, S. 7.

<sup>2172</sup> Ritter, *Europa und die deutsche Frage*, S. 16.

<sup>2173</sup> Познато је да је Томазијус високо ценио Зекендорфово учење. Hammerstein, „Christian Thomasius“, S. 135.

<sup>2174</sup> Преко Волфовог ученика Карла Антона Мартинија Волфово учење о природном праву имаће велики утицај на јозефинско законодавство.

смислу је Ваљавец у праву када каже да је из немачког просветитељства настао немачки либерализам.

Рано немачко просветитељство полази од Пуфендорфовог учења о дужностима (дужности према себи, према Богу и према другима) и од повезаности између дужности и права. Право је корелат дужности, односно обавезе (*correlatum obligationis*). Будући да су људима као људима, прописане дужности, они истовремено морају поседовати и одређена права која омогућавају извршење тих дужности. Према Волфу, основна људска обавеза која постоји у природи је да се ради на усавршавању себе и свог стања. Међу обавезе спада и она да људи служе другима.<sup>2175</sup> Заправо, уговор којим се ствара држава се и закључује да би људи могли испуњавати своје обавезе, односно подстицати и унапређивати заједничко добро<sup>2176</sup>, а циљ државе је заједничко благостање. Ако су људи обавезни да служе унапређују туђе благостање и савршенство, они истовремено имају и право да неко други унапређује њихову срећу, а тај неко је држава. Другим речима, према немачким просветитељима, онај који се брине за опште благостање, то чини тако што ради на усређивању осталих чланова заједнице.<sup>2177</sup> „Идентит између учења о обавезама и учења о сврси државе гарантује по Волфу, јединство природног и позитивног права, док једна против државе усмерена теорија људских права тендира ка противречности између две врсте права.“<sup>2178</sup> Држава се, дакле, не посматра из перспективе конфликта права појединца и интереса државе, односно конфликта између природног и позитивног права, него из перспективе њихове усклађености и хармоничности. Према томе, држава није она сила која угрожава права, него гарант испуњења тих права, јер како се сматрало, интереси владара и интереси народа не могу бити у супротности. У случају колизије, напетост између природног и позитивног права укинута је практично у корист позитивног, а

---

<sup>2175</sup> „Човек је обавезан да својом имовином, својим радом, својом помоћи и својим примером служи другима на много начина. И обавезе према другима, које се обављају *морално*, подржавају тако нешто у потпуности. (...) Много више су људи обавезни да живе једни поред других и једни са другима, како би свако могао подстицати срећу другога, онолико колико је до њега.“ Wolff, *Deutsche Politik*, § 1, S. 67.

<sup>2176</sup> „Када се људи међусобно сложе, да заједничким снагама своје добро унапређују, они једни са другима образују друштво. Тако, према томе, друштво није ништа друго него уговор једног броја особа да заједничким снагама унапређују своје добро.“ Wolff, *Deutsche Politik*, § 2, S. 67-68.

<sup>2177</sup> Ibidem, § 245.

<sup>2178</sup> Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens, Die Neuzeit, Von Machiavelli bis zu den großen Revolution*, S. 421.

теоријски у корист природног.<sup>2179</sup> У сваком случају, тачка од које полазе Волф и немачки теоретичари просвећеног апсолутизма је појединац, индивидуа која поседује природна права и обавезе.

Тако и немачки просветитељи одбацују идеју о божанском извору владарске власти. Уместо тога они државу изводе из уговора, тако да држава и политика имају земаљске основе. Стране које склапају уговор су појединци, као аутономне личности, те владавина почива на вољи уговорних страна. Према Волфу, између власти и поданика се ствара уговор којим се власт обавезује да ће све своје снаге и вредноћу усмеравати на унапређење општег добра и сигурности, док се потчињени са своје стране, обавезују да ће испуњавати налоге власти.<sup>2180</sup> У складу са учењем о дужностима, циљ власти и политике је да успоставе општу и приватну срећу, односно опште добро *bonum commune*. Да би остварење среће<sup>2181</sup> уопште било могуће потребно је да се претходно успостави мир. Полазећи од својих ставова о људској природи Томазијус закључује да се мир, а самим тим и срећа не могу сами од себе успоставити, те је зато неопходна државна власт. Када би свуда владао мир не би били потребни кнезови.<sup>2182</sup> Такође, важно је подвући да се ови циљеви могу остварити помоћу ума и рационалних принципа. Одговоран кнез испуњава своје дужности тако што се брине за добру управу, поштовање закона и одгој својих подника.<sup>2183</sup> Да би могао испуњавати ове задатке кнез мора располагати одговарајућим средствима, а то значи апсолутном влашћу и силом која је неопходна да би се обезбедио унутрашњи и спољашњи мир. Поданици су дужни да му се покоравају као лојални сарадници у оквиру својих задатака.<sup>2184</sup>

---

<sup>2179</sup> Frank Grunert „Vollkommenheit als (politische) Norm; zur politischen Philosophie von Christian Wolff (1679-1754)“ in: Bernd Heidenreich, Gerhard Göhler (Hrsg.), *Politische Theorien des 17. und 18. Jahrhunderts; Staat und Politik in Deutschland*, Verlag von Philipp von Zabern, Darmstadt, Mainz, 2011, S. 173.

<sup>2180</sup> Wolff, *Deutsche Politik*, § 230.

<sup>2181</sup> Сада се треба сетити просветитељске, еудемонистичке етике, о којој је већ било речи, а према којој је циљ људског деловања сопствена срећа и благостање. Ако је Бог створио човек да би овај био срећан, та срећа се остварује преко државе. Такође, потребно је подвући да се већ сада ради о секуларизованом и индивидуалистичком појму среће. Реч је, наиме, о оностраној, земаљској срећи, која се остварује не у религијској, него у економској и политичкој сфери. Према томе, држава се више не меша у религијске ствари и не брине се за душе својих поданика, него се стара о овоземаљском животу својих поданика. На овом месту пада у очи разлика у односу на средњи век.

<sup>2182</sup> Hammerstein, „Christian Thomasius“, S. 127.

<sup>2183</sup> Ibidem, S. 138.

<sup>2184</sup> Како Мартини каже, уз власт иде и обавеза да се она поштује, јер у противном она не би била делотворна. „Зато престају све природне слободе у погледу оних радњи над којима, регент, као

Тако је Томазијус кнеза начинио свемоћним, како би могао да га касније употреби против свих злоупотреба у држави и цркви.<sup>2185</sup> Дакле, ако апсолутна држава и тежи концентрацији моћи, она то не чини ради моћи саме, него како би боље и ефикасније могла да одговори на своје обавезе, јер само је моћна држава могла бити праведна. Према томе, уместо религијске легитимације апсолутна држава се легитимише својим обећањем да ће гарантовати мир, сигурност и благостање својим поданицима, а у овој еудемонистичкој легитимизацији државе налази се снажан индивидуалистички моменат.<sup>2186</sup> То је значајна разлика у односу на старије учење, на пример Лутера, који је такође заговарао покорност кнезу и држави, али са религијским оправдањем – служити држави значи служити Богу, будући да је и држава Божји инструмент.<sup>2187</sup> Тако је краљевска власт рационализована, секуларизована и ослобођена од мистично-сакралног карактера божанске милости. Тако је код Фридриха краљ постао службеник, први слуга државе.

Дакле, моћни краљ који се налази на челу државе се у просветитељској концепцији не схвата као претња слободи – напротив. Међу Немцима током XVIII века влада опште мишљење, које заступају и Томазијус и Фридрих и Сфарец, да кнез, уколико има исправне концепције, не може имати интересе који су различити, а камоли супротни са интересима народа. Другим речима, сопствени интерес тера кнеза да се понаша као доброхотни, просвећени владар. Фридрих наглашава да је рационални систем власти свагда монархија, односно владавина једног човека.<sup>2188</sup> Поново, дакле, није реч о некаквом емотивном односу између краља и народа. Гаранција добре владе није краљевска љубав према народу, његова приврженост, међусобна оданост, побожност, традиција или исти дух. Оно

---

такав, има право.“ Karl Anton von Martini, *Von der Gesellschaft überhaupt*, in: Zwi Batscha, Jön Garber (Hg.) *Von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft: Politisch-soziale Theorien im Deutschland der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt am Main, 1981, § 686, S. 53.

<sup>2185</sup> Hammerstein, „Christian Thomasius“, S. 123-124.

<sup>2186</sup> Као што опажа Кондилис, овај индивидуализам садржи клицу из које ће се касније развити либерализам, који ће се истина борити против апсолутизма, али не и против нововековне, суверене државе. Kondylis, *Konservativismus*, S. 78.

<sup>2187</sup> За Лутера су владари Божији „батинаши“, „целати“ и „пандури“, а ове „полицијске функције највише власти подвргнуте су божанским законима. Тадић, *Традиција, легитимитет и револуција*, стр. 41.

<sup>2188</sup> Према: Barbara Stollberg-Rilinger, *Der Staat als Maschine: Zur politischen Metapolitik des absoluten Fürstenstaats*, Dunker & Humblot, Berlin, 1986, S. 72.

што краља и народ веже је чисти, рационални интерес. Са друге стране, ако се кнез не понаша као добротни владар, то је доказ или његове слабости или глупости и у том случају краљ постаје деспот (владар који следи своју субјективну вољу, а не интерес државе) и тиме губи морално право да влада. Ипак, уместо да одатле изведе либералне закључке, Сфарец се концентрише на образовање владара (како би он препознао сопствене интересе) и на владарска добровољна самоограничења.<sup>2189</sup>

Будући да кнез, у циљу остварења општег добра, сам по својој вољи издаје и мења законе он њима није ограничен и може их кршити или их укидати по својој вољи. Како пише Волфов ученик Мартини: „Међутим, зато што ти закони зависе од његовог нахођења, он их може мењати, укидати те према томе он није њима ограничен.“<sup>2190</sup> Закон је упут владара и поданици су дужни да према њему ускладе своје понашање.<sup>2191</sup> Међутим, будући да се свако друштво ствара ради остварења заједничког добра, владар према Мартинију ипак не сме доносити законе који не унапређују добро друштва, нити сме прекорачити уговором постављене законе, јер уговори се не смеју кршити<sup>2192</sup>, а као што смо видели краљевска власт је утемељена на уговору, те би и краљ који крши уговор заправо угрожавао државу. Другим речима, у зависности од тога да ли се владар придржава услова уговора или не, немачка природно правна теорија XVIII века ипак разликује легитимног од нелегитимног владара, при чему је централна категорија сврха државе. Владар који не унапређује опште добро је деспот. Разлика између тиранина и краља је разлика између неправда и права, између злоупотребе и употребе.<sup>2193</sup> Тиме је чак и

---

<sup>2189</sup> Epstein, *op. cit.*, pp. 375-376. Ово поверење у добровољно самоограничење монарха стоји у блиској вези са просветитељским деистичким схватањем Бога који се такође добровољно уздржава од интервенција у механизам природе. Слика коју је немачко просветитељство XVIII столећа изградило о Богу поклапа се са њиховом сликом апсолутног монарха.

<sup>2190</sup> Martini, *Von der Gesellschaft überhaupt*, § 686, S. 53.

<sup>2191</sup> Томазијус иде дотле да тврди да ће одани поданик послушати наређење свог владара иако већ види да је оно супротно његовој личној користи. Сличног мишљења је и Мартини који каже да када да су обавезе према друштву надређене обавезама које чланови друштва имају према себи (Martini, *Von der Gesellschaft überhaupt*, § 671, S. 49.) И не само то, Томазијус сматра да поданици морају издржати чак и неправде које им власт наноси, чак пре и напустити земљу него узети оружје против владара који је отац отаџбине. Hammerstein, „Christian Thomasius“, S. 130.

<sup>2192</sup> Martini, *Von der Gesellschaft überhaupt*, § 687, S. 53.

<sup>2193</sup> Потребно је међутим подвући да се ова апсолутна власт која се свуда меша и свуда интервенише не схвата као деспотска. Управо супротно. Разлика између легитимног и нелегитимног владара није у обиму власти која се поседује, него у циљевима за које се та власт користи. Тако на пример Евалд Фридрих фон Херцберг у време Француске револуције пише, да



у немачком апсолутизму краљевска власт ипак у одређеном смислу остала ограничена.

У просветитељској уговорној теорији уочавају се, дакле, два битна момента. Прво, држава је људског порекла и друго, она настаје са тачно одређеном сврхом коју треба да оствари. У складу са тим, као што увиђа Барбара Штолберг-Рилингер (Barbara Stollberg-Rilinger), просветитељство у супротности са другим традиционалним метафорама које су политичко схватале у оквиру односа између кормирала и брода, односно између лекара и тела, државу посматра као машину. Док се у старим метафорама подразумева некакво мудро деловање кормилара или лекара, сада се пред очима има успостављање или стварање. „Машина претпоставља произвођача, који ју је створио за унапред одређену сврху, од одређеног материјала, по некаквом плану и према одређеним правилима производње.“<sup>2194</sup> Дакле, док кормилар или лекар не стварају брод или тело, сада се пажња усмерава на конструкцију. Процес стварања се завршава тиме што се тако креирана машина пушта у рад, и она тада као некакав сатни механизам, испуњава своју функцију сама од себе. Није тешко уочити паралелу између просветитељског схватања државе и њиховог схватања природе.

Када се држава посматра као механизам, подразумева се да мора постојати некаква сврха због које држава настаје, односно фактор који читав систем држи на окупу. За просветитељске теоретичаре државе, сврха државе произлазила је из природноправног учења и теорије уговора. Њен циљ је да штити од унутрашњих и спољних непријатеља, односно да чува „интересе народа“ и „опште добро“. Реч је дакле о томе да је држава само средство за достизање одређеног циља. Ако је тако, онда је потребно да се држава организује на најрационалнији начин, или да се, како пише Јусти (Johann Heinrich Gottlob von Justi), одстрани све оно што не доприноси остварењу циља.<sup>2195</sup> Другим речима, све што не доприноси срећи и

---

пруска влада, која се на основу предрасуда и мањка знања у иностранству проглашава за деспотску, није таква у правом смислу речи, него је једна од најнежнијих и најправеднијих које постоје. Hertzberg, „Vorlesungen über die Revolutionen der Staaten“, S. 886.

<sup>2194</sup> Stollberg-Rilinger, *Der Staat als Maschine: Zur politischen Metapolitik des absoluten Fürstenstaats*, S. 20.

<sup>2195</sup> Ibidem, S. 113.

снази државе посматра се као сметња. Тако сврсисходност постаје мера свих институција.

У мери у којој је просветитељска држава машина, краљ се сагледава као стваралац машине и неко ко том машином управља, односно онај ко је помоћу закона навија.<sup>2196</sup> Ако у природи владају јасна правила, не би ли тако требало да буде и у држави? Ако исти закон гравитације влада свуда на планети, не би ли било логично и да у читавој држави владају исти закони? Волтер се подсмевао Немцима јер нису имали тако рационално уређену земљу, него су једни закони могли да важе у једном селу, а само неколико километара даље сасвим други. Али сада просветитељи и у овој области желе да заведу ред. Манифестације те жеље за редом је *Onime земаљско право (Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten)* из 1794. године којим је требало да буде уређено све – приватно право, јавно право, кривично право. Овде поново долази до изражаја механицистички поглед на државу, будући да је Фридрих намеравао да законик буде крајње једноставан, популаран и истовремено материјално потпун, тако да би се судијски посао могао састојати у некој врсти механичке примене.<sup>2197</sup> Заправо, просветитељство и законодавство стајали су у нужној, унутрашњој повезансти,

---

<sup>2196</sup> Готово класично осамнаестовековно схватање владара (Politicus) као неке врсте механичара може се наћи код Готфрида Ахенвала (Gottfried Achenwall) када каже: „Држава је, наиме, из много делова и институција сасвим вештачки састављена машина. Сваки део, свака институција је у одређеној вези како са државом као целином, тако и са многим другим деловима државе. Политикус треба да истражи по каквим правилима је најприкладније изградити ту велику машину и управљати њоме.“ Да би дошао до тих правила, политикус треба да познаје сваки део државне машине, као и сврху коју држава треба да испуњава (према: Stollberg-Rilinger, *Der Staat als Maschine*, S. 98). Није дакле случајно што се говори о математичкој држави. Стваралац држава израчунава како полазећи од расположивог материјала (људи и људска природа, ресурси...) обезбедити досезање општег добра.

<sup>2197</sup> Савињи, *Законодавство и правна наука*, стр. 77. Као што је требало скинути чини са природе, желело се да се демистификује и право. Савињи цитира владин указ из 1780. године у коме стоји да ако се постигне намеравани циљ, многи правници ће услед поједностављивања ствари изгубити свој тајанствени углед и бити лишени целог свог чачкања по суптилностима, а цео еснаф досадашњих адвоката постаће непотребан. Али, насупрот томе, моћи ће се више очекивати од спретних трговаца, фабриканата и уметника од којих ће се држава надати већој користи. У складу са тим Фридрих је желео да забрани сваку судску интерпретацију и цепидлачење, а да се код сумњивих и недовољно јасних места питања, у сваком појединачном случају, упућују законодавној власти. Ово истицање веће користи до кога доводи поједностављивање закона, односно поједностављивање државне машине сасвим добро илуструје смисао просветитељске теорије државе. Међутим, у коначној верзији *Земаљско право* ипак није испунило овакве Фридрихове тежње и положај судија био је сасвим другачији од онога што је он желео. Како пише Савињи, више научни, а мање механички.

као и просветитељство и васпитање.<sup>2198</sup> Законодавство и васпитање служе да обликују и усмеравају људе, при чему се васпитање пре односи на децу, а законодавство на одрасле. На овом месту није тешко уочити везу са учењем о човеку као перфектабилном бићу, које ће постати боље када се унапреде његови закони и институције. У том смислу, осећа се промена у погледу схватања закона, који се више не посматра као гаранција очувања поретка, него инструмент његове промене. Према томе, све претходне правне праксе и обичаји морали су или да нестану или да се уклопе у општу, рационалистичку схему. Овакво рационалистичко и конструктивистичко схватање закона непријатељски је оријентисано према обичајном схватању закона.

Полазећи од учења о дужностима и надовезујући се на Зекендорфа, немачко просветитељство сматра да кнезови имају обавезу да се старају о добру и срећи својих поданика.<sup>2199</sup> Они под државом сматрају инструмент, машину, која треба да обезбеди благостање својим поданицима и осигура њихов живот и имовину. Будући да су поданици као деца и не знају сами шта је за њих најбоље они имају потребу за очинском влашћу. Тако Волф експлицитно каже: „Владајућа личност понаша се према поданицима као отац према деци.“<sup>2200</sup> Отац се брине да ли деца имају сва средства која су им потребна како би унапредили савршенство свог унутрашњег и спољашњег стања, док су деца обавезна да раде оно што им родитељи заповедају.<sup>2201</sup> Поред сигурности и заштите имовине држава, односно кнез, дужна је да се брине о духовном и физичком благостању и усавршавању својих потчињених, што је подразумевало ширење просветљења, али и бригу о поштовању религије, интервенције у економији и у образовању, подизање нивоа

---

<sup>2198</sup> Voigt, „Gesetzgebung und Aufklärung in Preußen“, S. 140.

<sup>2199</sup> Треба нагласити да Јусти на пример прави разлику између „среће поданика“, „благостања и снаге државе“ и „благостања и величине владара“, али сматра да међу њима постоји веза. Тако он говори о срећи државе. За њега су срећа делова и срећа целине међусобно условљени, односно срећа делова је претпоставка за срећу целине и обрнуто. Stollberg-Rilinger, *Der Staat als Maschine*, S. 110-111.

<sup>2200</sup> Wolff, *Deutsche Politik*, § 264.

<sup>2201</sup> Реч је о специфичности немачког просветитељства. Наиме, под Лутеровим утицајем у немачком просветитељству задржала се аналогија између краља и оца, која се иначе још од Локове критике Филмера (Robert Filmer) сматрала за превазиђену. Ипак, иако се Волф служи овом аналогијом, он не прихвата њено значење, будући да у својој теорији ствара слику једне модерне, рационалне владавине. Самим тим што полазе од уговорне теорије државе, ни немачки просветитељи не могу озбиљно рачунати са схватањем које поданике третира као децу. Grunert „Vollkommenheit als (politische) Norm; zur politischen Philosophie von Christian Wolff (1679-1754)“, S. 171.

јавног здравља...<sup>2202</sup> Тако чак и Шлецер наглашава да држава, односно владар, поред негативне има и позитивну функцију, те да је дужна да све своје снаге употреби за постизање тог позитивног добра.<sup>2203</sup> О каквој је очинској бризи реч види се код Лајбница који истинско благостање види у „доброј савести“, што би значило да владар својим поданицима не би требало допустити да имају сувише слободе, али ни да сувише уживају у обиљу, јер би и једно и друго могло бити штетно за њих.<sup>2204</sup> Држава – машина се при томе посматра као средство за достизање овог циља. Код Волфа се држава растеже на све стране. Она брине о будућим мајкама, о минималној плати, утврђује цене производа, стара се о одгоју и образовању свих поданика, о потребном броју апотека и болница, о јавном моралу, проституцији, браколомству, пијанству, редовном посећивању богослужења...<sup>2205</sup> Овакво схватање државе међу Немцима изражава се у појму полиције, а у немачким државама развијен је строг систем надзора грађанског живота који је контролисао све до најситнијих појединости. Просветитељи, као што су Волф или Шлецер (пре свега у својим раним списима), посебно инсистирају на образовним задацима државе, односно њеној обавези да унапређује врлину код грађана, те утиче на њих да избегавају пороке. Дакле, грађанска слобода се препознаје као онај остатак који није обухваћен државном влашћу. Овакво схватање јасно се уочава и код Мартинија.<sup>2206</sup>

---

<sup>2202</sup> Ова брига о духовном благостању изузетно је значајна у немачком контексту. Како пише Ритер, често се превиђа важна особина немачке старије повести, наиме, да је тамо снажније и дуже него било где у Европи, политичка тежња за моћи покривена или чак ограничена натполитичким, духовним циљевима. Нешто од тог, старијег наслеђа сачувало се и међу просветитељима. Отац Фридриха II још је стајао у тој традицији и у својој спољној политици био прилично конзервативан и, како пише Ритер, више заинтересован за очување породичних посела и сопствене „репутације“ него за експанзију. Тако је он у свом тестаменту заклео своје наследнике да Бога ради не започињу никакав „неправедан рат“ и мир претпоставе насилним освајањима. Његов син га ипак није у свему послушао. Ritter, *Europa und die deutsche Frage*, S. 16, 21.

<sup>2203</sup> Stollberg-Rilinger, *Der Staat als Maschine*, S. 112-113.

<sup>2204</sup> Молнар, *Расправа о просветитељству либерализму и национализму у Прусији*, књига I, стр. 106.

<sup>2205</sup> Из једног писма Карла Готлиба Сфареча (писца *Општег земаљског законика*) може се видети шта је све монарх дужан да ради за добробит поданика. Он је дужан да се брине о сталном поретку у целој државној управи, најоштријем надзору над брзим и непристрасним судством, да будно брине да сталези, класе или народи један другом не угрожавају права, да сиромашније и ниже слојеве не тлаче богатији и моћнији суграђани, затим треба да се брине за оснивање и подршку служби од општег добра, којима се може унапредити благостање појединаца и поспешити земљорадња, мануфактуре и фабрике, поштовање грађанских слобода, права и својине поданика, напослетку најсавршенија слобода религије и вероисповести. Молнар, *Расправа о просветитељству либерализму и национализму у Прусији*, књига II, стр. 94.

<sup>2206</sup> Martini, *Von der Gesellschaft überhaupt*, § 670, S. 49.

Да би владари лакше препознали опште добро, односно да би препознали и сопствени интерес, те најбоље начине његовог остварења, њима је, према учењу немачких просветитеља, потребна помоћ учењака. У том смислу, просветитељи се залажу за активну сарадњу између учитеља и кнеза, двора и универзитета. „Тако закони морају бити написани од оних личности које за то имају довољно знања, и након тога предани претпостављенима да их ови признају или потврде. (...) Они који законе састављају нису законодавци него саветодавци закона.“<sup>2207</sup> Волф се чак залаже за оснивање нове службе за истраживање државних послова у земљи, како би се на основу експертиза те службе унапредило благостање.<sup>2208</sup> Са друге стране, Томазијус као противтежу апсолутизму уводи универзитете као центре реформи и уопште академску јавност. За духовни развој и реформу државе нема бољег средства од слободе учења и истраживања.<sup>2209</sup> Волф одлази још даље сматрајући да и краљеви морају понешто знати о филозофији. Реч је дакле о реформско-просвећеном апсолутизму, који је у складу са Волфовим и општепросветитељским, апсолутним сазнајним претензијама, будући да се стварно сазнање претвара у исправну, усређитељску политику, као његову примену. Тако Волф наглашава да, на крају крајева, срећа људског рода и свих сталежа зависи од добро устројене академије наука.<sup>2210</sup> Тиме је, у крајњој инстанци, и просветитељских захтев за слободом мишљења и истраживања оправдан државном сврхом. На овој основи почивају реформски планови Фридриха и Јосифа. Сам Фридрих сматра да је филозофија основа сваке духовне делатности, а његов идеал је врлина у античком смислу речи. Он сам жели да буде ваљани кнез, отелотворење врлине.<sup>2211</sup>

Ипак, у немачким земљама се оно што може изгледати као строг патерналистички модел временом мења. Утицај просветитељства на апсолутну монархију све јасније показује тенденције ка њеној рационализацији, ако не и ограничењу. Самим тим што се владар више није могао позивати на власт по вољи Божјој, него

---

<sup>2207</sup> Wolff, *Deutsche Politik*, § 406.

<sup>2208</sup> Grunert „Vollkommenheit als (politische) Norm; zur politischen Philosophie von Christian Wolff (1679-1754)“, S. 176.

<sup>2209</sup> Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens, Die Neuzeit, Von Machiavelli bis zu den großen Revolutionen*, S. 416.

<sup>2210</sup> Grunert „Vollkommenheit als (politische) Norm“, S. 177.

<sup>2211</sup> Sagave, „Friedrich der Große und die französische Aufklärung“, S. 131-132.

на уговор који није смео кршити, немачко просветитељство је у извесном смислу ограничило краљевску власт. Можда нам се то ограничење може учинити малим, али оно ипак није било безначајно. Такође, као што смо видели, просветитељство се залагало за верску толеранцију, што је подразумевало да се држава не може мешати у питања вере. Тако већ Томазијус из надлежности државе искључује религијска питања, Волф се снажно залаже за слободу истраживања, да би Фридрих, који још увек стоји у патерналистичкој традицији, државу дефинитивно одвојио од цркве и одустао од мешања у питања савести својих грађана. Фридрихова Пруска била је апсолутна монархија, али сразмерно умерена и толерантна. Међутим, треба одмах подвући да циљ и смисао ових ограничења није био либералан. Наиме, ту није била реч о заштити грађанске слободе, него се ова ограничења власти траже због повећања ефикасности и рационалности државе. Тако, дакле, у овим захтевима за смањењем обима државне власти немачко просветитељство заправо не одустаје од својих темељних поставки. Са стране владара, реч је о „добровољном“ ограничењу, односно о „самоограничењу“. У складу са овим самоограничењем је и Фридрихово уверење да само праведан краљ може бити велики владар. Он је чврсто веровао да владарска позиција не значи легализовану самовољу, него је владарску службу разумевао у функцији захтева за праведном владавином.<sup>2212</sup> У сваком случају, од Фридриховог времена пруски апсолутизам је најмање арбитран, а Пруска је се креће ка модерној, правној држави.<sup>2213</sup> У складу са учењем о дужностима, међу Немцима се прихвата Фридрихова формула по којој владар није господар, него само први слуга државе. Такође, пруска бирократија себе схвата као слугу закона и општег добра, а не као инструмент краљеве воље. Фридрих је у извесном смислу гарантовао аутономију појединца, принцип једнакости грађана пред судом, а сам се придржавао се важећих прописа...<sup>2214</sup> Према стандардима оног времена, пруско правосуђе било је можда најнезависније у Европи. Тенденције ка ограничењу арбитраности и рационализацији управе посебно се испољавају

---

<sup>2212</sup> Детаљније: Huber, *op. cit.*, S. 40.

<sup>2213</sup> Ово добровољно ограничавање краљеве самовоље не треба схватати другачије него искључиво као рационализацију владавине. Нити Фридрих, нити било који други владар не размишља о подели власти, нити о било каквим контролим институцијама. Тако и уздржавање од мешања у судске одлуке нема за циљ одвајање извршне и судске власти, него искључиво рационализовање судства. Stollberg-Rilinger, *Der Staat als Maschine*, S. 71.

<sup>2214</sup> Sagave, „Friedrich der Große und die französische Aufklärung“, S. 133.

деведесетих година XVIII века током израде *Општег земаљског права*, неке врсте устава, који је требало да рационализује и централизује правни систем Прусије, који је до тада био прилично хаотичан и где је свака област имала своје посебне законе.<sup>2215</sup> Чувајући идеју самоограничавања краљевске власти законик је садржао одређене либералне мотиве<sup>2216</sup> и реформисао земљу у правцу правне државе и поштовања појединца. Примера ради, закон није предвиђао казне за оне који би критиковали или исмевали закон и поредак у држави, такође, полазило се од премисе о природној људској слободи која може бити ограничена само ако се то захтева у сврху друштва, односно унутрашње и спољне сигурности...<sup>2217</sup> Речју, закон се држао просветитељског учења о природној слободи човека да тражи и унапређује сопствено добро, ако тиме не угрожава права других. Другим речима, схватање државе као механизма и даље је опстајало под Фридрихом Вилхелмом, колико и под просвећеним Фридрихом, а закон је представљао оно „добровољно ограничавање“ апсолутног владара о коме је говорио Сфарец. Будући да законом нису (потпуно) укинута гилде и кметство (то ће учинити Штајн 1807. године) нити је уведена (потпуна) једнакост грађана пред законом (опстале су неједнаке казне за уверду аристократе и обичног грађанина), либерали су били незадовољни овим законом.<sup>2218</sup> Са друге стране, ни конзервативни кругови му се нису радовали, будући да су у њему видели суптилан продор просветитељских принципа<sup>2219</sup>, односно истих оних идеја на којима је почивала и Француска револуција.

Без сумње, Пруска представља готово савршени пример механицистичког схватања државе. Пруска војска својим редом и поретком импресионира савременике који кретање њених батаљона пореде са механизмом часовника.

---

<sup>2215</sup> Пруска се састојала од великог броја провинција под влашћу династије Хоенцолерн. Ове провинције имале су различите правне системе, засноване на мешавини обичајног права и римског права. Поред тога, постојале су различите сталешке и локалне привилегије. Потреба за рационализовањем и поједностављивањем овог система осетила се још у Фридрихово време када је и почео рад на изради јединственог пруског законика.

<sup>2216</sup> Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 127. Још једном је важно поменути да увођење општег законика није значило довођење у питање принципа да краљ стоји изнад закона.

<sup>2217</sup> Voigt, „Gesetzgebung und Aufklärung in Preußen“, S. 148.

<sup>2218</sup> Важно је истаћи да овај закон није предвиђао учешће грађана у власти.

<sup>2219</sup> Шнајдерс сматра да је овај *Законик* био продукт просветитељства, а Фоигт да је реч о „једином целовитом закону на свету у коме се манифестовао дух просветитељства“. Schneiders, *Das Zeitalter der Aufklärung*, S. 85, 114. Voigt, „Gesetzgebung und Aufklärung in Preußen“, S. 140.

Исти случај се и са пруском управом.<sup>2220</sup> Савременици Фридриха II слажу се да израз „државна машина“ (израз који је сам Фридрих често користио) најбоље пристаје уз његову државу. Управо због тога је Пруска била узор свим другим немачким земљама. Пруски пример није служио само „рго погта“ за аустријске реформе, него је практично и теоријски важио као образац уопште, као што се жалио највећи оновремени критичар монархијског апсолутизма, Фридрих Карл фон Мозер.<sup>2221</sup> Ова механизација и централизација пруске државе у великој мери била је условљена пре свега војним потребама, те веза између војске машине и државе машине никако није случајна.

Из данашње перспективе може се рећи да је апсолутистичка држава, нарочито у мери у којој се повезала са просветитељском теоријом природног права, полако саму себе доводила у питање. Наиме, савез између просветитељства и апсолутизма био је могућ само дотле док се просветитељство задовољавало подређеном улогом и док је још у друштвеним слојевима постојала одређена супстанца вере у ауторитет. Међутим, обе ове претпоставке постепено су нестајале почев од средине XVIII века, те од тог периода постаје приметно радикализовање просветитељства.<sup>2222</sup> У почетку је деловало да просветитељство подржава циљеве апсолутне државе, односно да ради на увећању њене војне и привредне моћи тако што је правдало ограничавање моћи племства, уједначавање правног система, ограничавање утицаја цркве... Међутим, правдајући апсолутну власт рационалношћу, парадигма државе машине постала је норма којом се просуђивала свака владавина.<sup>2223</sup> Ако је држава машина, онда се требамо питати о

---

<sup>2220</sup> Никако не треба губити из вида да у оно време постоји суштинска, могло би се чак казати и нераскидива веза између уређења државе и уређења војске. Kraus, *Das Ende des alten Deuteschland*, S. 19.

<sup>2221</sup> Stollberg-Rilinger, *Der Staat als Maschine*, S. 62-63.

<sup>2222</sup> Valjavec, *Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland*, S. 22.

<sup>2223</sup> Као што пише Карл Шмит схватање државе као механизма логично води до појма правне државе, односно из идеје о држави као машини настаће и идеја ограничењу власти, јер најбоља је она машина која ради сама од себе. Ако се Бог не меша у функционисање природе и њених закона, онда се, по аналогiji, ни владар не треба мешати у деловање закона државе. „Држава која је настала у XVII веку и онда се проширила по европском континенту, у ствари је људско дело и различита је од свих ранијих врста политичког јединства. Може се посматрати као први производ техничког доба, као први модерни механизам великог стила (...) Право постаје позитивни закон, законитост постаје легалитет, легалитет позитивног модуса функционисања државне машинерије. (...) Али ова озакоњеност, као свако технизирање, такође води у нове прорачунљивости, и зато отвара нове могућности овладавања овом машином, тако да се коначно појављује један нови особити појам, појам 'правне државе' којим се означава такво функционисање државе које је



мери њене ефикасности. Тако императив ефикасности постаје ограничавајући фактор краљевског апсолутизма. Дакле, није довољно да власт обавља свој посао, него се пита о квалитету и брзини обављеног посла, односно о утрошеним ресурсима. Такође, апсолутистичка држава је поговорила развоју једне „аутономне“ интелигенције, самосвесне администрације која себе види као државне, а не краљеве службенике, те добродостојећег грађанства. Све ове групе временом су захтевале све више слободе, што је опет са собом носило и промену представе о држави и њеној сврси. Просветитељство је било грађански еманципаторски покрет који је захтевао прво интелектуалну, а затим и политичку аутономију појединца, те према томе нужно морао доћи у конфликт са монархистичким захтевима за апсолутном влашћу, односно, као што је тврдио Аретин (Karl Otmar Freiherr von Aretin), просветитељство и апсолутизам се у последњој инстанци међусобно искључују.<sup>2224</sup> Као што је већ наглашено, током XVIII столећа у немачком земљама се формира критичка јавност, окупљена око гомиле часописа, а учешће у дискусијама од јавног значаја је, тако рећи, редовна активност професора, свештеника, саветника, па чак и неких племића. Тако се супротстављање између просветитељства и апсолутизма може пратити у немачким земљама мање или више током читавог XVIII столећа. Као што пише Ваљавец, из немачког просветитељства током друге половине XVIII столећа готово неприметно настају либерализам и демократизам.<sup>2225</sup> Тако се у периоду седамдесетих и осамдесетих година XVIII века, поред патерналистичке струје у немачком просветитељству лагано јављају и либералне идеје.<sup>2226</sup> Оно што је заједничко за обе ове струје је да су у суштини остале рационалистичке и индивидуалистичке, те да су државу посматрале у светлу уговорне теорије. И једна и друга су могле да говоре о природним правима, али да под тиме подразумевају другачије ствари. Истине за вољу, трагови учења о преддруштвеним, неускративим људским правима могу се пронаћи већ код

---

одређено законима.“ Carl Schmitt, „Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes“ in: Carl Schmitt, *Staat, Großraum, Nomos*, Duncker & Humblot, Berlin, 1995, S. 145.

<sup>2224</sup> Наведено према: Stollberg-Rilinger, *Der Staat als Maschine*, S. 16.

<sup>2225</sup> Valjavec, *Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland*, S. 15.

<sup>2226</sup> Одређени утицај Лока може се препознати још код Волфа, као и код касних немачких просветитеља и популарних филозофа, на пример код Гарвеа. Scheuner, *op. cit.*, S. 23-24. Поред тога на немачке либерале утицао је и Монтескје, а на неки начин и Русо.

Томазијуса и Волфа.<sup>2227</sup> Сада се све више јавља идеја да природна права опстају и након оснивања државе. Ова права се проширују и снажније наглашавају, а на њих се надовезује идеја о држави као заштитнику права, која не сме да се уплиће у приватни живот грађана, а неограничена кнежевска власт се одбације као деспотска. Тако већ код Јустија наилазимо на наглашавање очувања грађанске слободе у оквиру апсолутне монархије.<sup>2228</sup> Дакле, у једном случају природна права се уклапају у апсолутистичку теорију државе, док се у другом случају може говорити о знацима либерализма. Реч је дакле о развоју идеје природног права који ће свој врхунац доживети код Канта, односно код Фихтеа.<sup>2229</sup> Као и свуда у Европи и у немачким земљама либерализам је рођен из просветитељства. Настанак либералних идеја међу Немцима везан и за схватање да се опште добро не остварује посредством свесне делатности доброхотног владара, него да оно настаје из слободног такмичења самих грађана, што за собом повлачи одбацивање старих, патерналистичких схватања. Речју, нити је просвећена интелигенција, нити добростојеће грађанство било спремно да пристане да на себе гледа као на децу, која не знају шта је за њих добро док им не каже отац – владар. Исто тако нису били спремни ни да прихвате да у свакој ситници зависе од државе и њене бирократије, будући да је самосвесно грађанство веровало да је у стању да само прибави скоро све оно што му обезбеђује држава, те да би тај посао урадило и брже и ефикасније. Дакле, уместо да се држава стара за благостање својих грађана, сада се наглашава чисто негативна држава која служи за то да грађанима обезбеди мир и сигурност, док ће се за све остало најбоље побринути они сами. Либерално крило немачких просветитеља инсистира на томе да ауторитет државе почиви на заштити приватне сфере, а не на остваривању било какве позитивне идеје добра. Током седамдесетих и осамдесетих година ове идеје, са Кантом као својим најмаркантнијим представником, све више добијају на значају. Истовремено, са истог становишта либерална струја немачког просветитељства

---

<sup>2227</sup> „Томазијус је први који учење о дужностима проширује за теорију о урођеним правима (*iura connata*). Обавезе и права деле се на урођена и стечена.“ Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens, Die Neuzeit, Von Machiavelli bis zu den großen Revolution*, S. 418.

<sup>2228</sup> Stollberg-Rilinger, *Der Staat als Maschine*, S. 137-149.

<sup>2229</sup> Арис сматра да учење о природном праву свој врхунац достиже код Канта. Данило Баства је другачијег мишљења и тврди да врхунац модерне природно-правне теорије представља Фихтеово учење. Ми се на овом месту нећемо упуштати у ово питање. Aris, *op. cit.*, p. 68. Баства, *Фихте и Француска револуција*, стр. 91.

све снажније критикује оно што сматра владарским деспотизмом и захтева више слободе од државе, што се пре свега односи на слободу штампе. Такође, већ током XVIII столећа у немачке земље продиру идеје о подели власти. У складу са својом механичком филозофијом природе, либерална струја у просветитељству и у питањима политике и државног уређења прихвата мотив баланса и равнотеже. У том смислу, и овде још увек опадају просветитељско схватање државе као машине, с том разликом што се сада краљ не схвата као једина покретачка сила у држави, него се инсистира на систему тежа и противтежа којима би се ограничила краљевска моћ. При томе, већина ових, либералних просветитеља инспирацију налази у енглеском уређењу. То важи за Канта,<sup>2230</sup> Шилера, Јакобија, Виланда, Шлецера, чак и за Форстера. Свима њима је узор систем поделе и равнотеже власти. Ипак, најбољи познавалац и најагилнији заступник енглеског уређења међу Немцима био је конзервативни Брадес. Поред енглеског утицаја, немачки либерални просветитељи стајали су и под утицајима из Француске. Међутим, и поред свог позивања на Француску, немачки либерали задржали су једну црту просветитељског учења старог, немачког типа. Тако и немачки либерали грађанина посматрају у оквиру простора неполитичке индивидуалне слободе и снажније наглашавају негативно схваћену слободу.<sup>2231</sup>

Ипак, најснажнија критика кнежевског апсолутизма у немачким земљама није настала на просветитељском идејном наслеђу. Наиме, општа критика просветитељства следствено се ширила и на критику просветитељског учења о држави. Тако већ у XVIII столећу просветитељска слика државе почиње да се суочава са значајним изазовима. Дакле, као што је романтика у свом схватању човека, религије и повести, могла да се надовеже на једну старију традицију мишљења која је била у опозицији према просветитељству, тако је то био случај и када је у питању схватање државе.

Поред механицистичког схватања државе, међу Немцима је, мање или више развијено, опстајало и схватање државе као неке врсте проширене породице. Таква поређења се с времена на време могу приметити и код просветитељских

---

<sup>2230</sup> Kant, *Metafizika ćudoređa*, , str. 107-110.

<sup>2231</sup> Scheuner, *op. cit*, S. 65.

филозофа, па тако Томазијус говори о владару као о оцу породице. Чак и Фридрих II на једном месту каже да би краљевство у коме се добро влада морало бити као породица и поново прави паралелу између владара и оца.<sup>2232</sup> Ипак, просветитељство се овом аналогijом служило само условно не прихватајући дословно њено значење. Они имају пред собом слику модерне, рационалне државе, а не проширене патријархалне породице. При томе су се немачки противници просветитељства поново могли позвати не само на Лутера, него и на „невољне савезнике“ на пример Хјума. Наиме, већ у XVIII столећу уговорна теорија државе почиње да се доводи у питање. Тако већ Хјум одступа од уговорне теорије, а Фергусон наглашава да је породица слика и темељ државе. Схватање породице као основе државе хвата корена и међу Немцима, чему је посебно поговарала пијетистичка атмосфера. Пијетизам, који је наглашавао емотивну страну човекове личности и као што смо видели инсистирао на значају заједнице, није могао да прихвати да држава почива само на интересним односима међу људима. У складу са својим антрополошким премисама, пијетисти уместо интереса наглашавају душевну повезаност и љубав међу члановима заједнице, односно везу која се темељи на вери и љубави. Тако се, на пример, код Карла фон Екартсхаузена говори да је љубав једини и стварни модел владања.<sup>2233</sup> Другим речима, ако је ум подређен срцу, онда ни држава не може бити разумска творевина, већ ствар срца. Овде се, дакле, аналогija између државе и породице схвата сасвим озбиљно и одатле ће се изводити значајне последице. Наиме, када се држава схвата као породица, онда она више не почива само на личним интересима грађана.

Критика модерне државе може се пронаћи и код Хамана у облику напада на фридриховску државу и „политичку аритметику“. На истом трагу је и Јакоби који каже да је држава у старо време образовала своје грађане, док се нова, модерна држава исцрпљује у потрази за богатством и чашћу. Како пише Бајзер, Јакоби је већ седамдесетих година XVIII века дошао до идеје да се покушај стварања државе у складу са принципима рационалистичког природног права мора

---

<sup>2232</sup> Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 30.

<sup>2233</sup> *Ibidem*, S. 31.

завршити у тиранији.<sup>2234</sup> Уместо државе засноване на разуму, Јакоби упућује на државу засновану на хришћанској религији. Другим речима, Хаманова и Јакобијева критика рационализма иде руку под руку са њиховом критиком кнежевског апсолутизма. Преношење рационализма из филозофије на политику, сматрали су Хаман и Јакоби, морало је имати катастрофалне последице. Тако најжешћи напади на механичку државу као на најгори деспотизам долазе управо са традиционалистичких, сталешких позиција.

Најзначајнији искорак у одвајању од уговорне теорије државе међу Немцима прави Јустус Мезер, без сумње један од најоригиналнијих политичких мислилаца међу Немцима у XVIII столећу.<sup>2235</sup> Он, истина, користи појам уговора, али не у оном смислу у коме се он јављао од Хобса.<sup>2236</sup> Реч је о уговору који се успоставља међу поседницима земље (домаћинима), који међусобно закључују уговор ради заједничке одбране и стварају државу. Он експлицитно каже да се држава заснива на земљишном поседу (*Landeigentum*), а не на људским правима.<sup>2237</sup> Другим речима, само су земљопоседници пуноправни грађани државе. Невласници нису у истој позицији што се тиче права и дужности као и власници земље, и са њима се закључује нека врста секундарног уговора. За њих Мезер користи израз *Nebenbewohner*, или у буквалном преводу они који живе поред. Они нису дужни да доприносе јавном добру колико и пуноправни грађани, али зато немају иста права. У том смислу, држава се схвата као нека врста акционарског друштва, у коме су земљопоседници акционари.<sup>2238</sup> Чак је само Божје Царство засновано на

---

<sup>2234</sup> Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 141.

<sup>2235</sup> Треба међутим имати у виду да Мезер није био професор и теоретичар, него службеник у Оснабрику, а његово учење се заправо састоји од хрпе краћих списа које је писао у слободно време.

<sup>2236</sup> Према Кондилису, Мозерова теорија акционарског друштва није уступак уговорној теорији, јер и он, као и остали конзервативци, говори о „природном социјалном одређењу човека“. Заправо, он развија сопствену уговорну теорију како би апсолутистичким и другим непријатељима *societas civilis*-а, испод ногу извукао теоријски темељ. Он дакле разрађује „добар“ уговор, како би „лош“ избацио из игре. Његов уговор жели да оспори да једна нација ствара право *ex nihilo*. Зато његов уговор није уговор између појединаца, него између старешина *oikos*-а. У том уговору учествују поседници земље, а не и грађани. Другим уговором регулише се однос стваралаца друштва са каснијим генерацијама. Тиме се објашњава зашто сви становници земље немају иста права. Тако према Кондилису, Мезер не стоји на позицијама нововековне, него аристотеловско-схоластичке теорије уговора. Kondylis, *Konservativismus*, S. 269.

<sup>2237</sup> Möser, „Über das Recht der menschheit, insofern es zur Grundlage eines Staates dienen kann“, S. 232.

<sup>2238</sup> Наравно, поред акција у земљи Мезер ипак прихвата и акције у новцу. Када су трговина и индустрија нарасли до мере да се више нису могли игнорисати земљопоседници су престали да

акцијама, јер „ко не поседује акције, наине веру у Исуса Христа, искључен је из њега, као што је познато.<sup>2239</sup> Држава, дакле, подразумева разликовање између акционара и оних који не поседују акције. Самим тим, према Мезеру, држава се никада не може заснивати на неком концепту људских права, и сви људи који насељавају државну територију нису грађани у истом смислу. Вечна људска права су за Мезера бесмислен концепт, а Лок и Русо су природу и историју окренули наглавачке. Другим речима не претходе права држави, него се права стичу чланством у држави, односно некој другој организацији. У том смислу, Мезер пре Берка узима за пример *Habeas Corpus Act*, који за њега не представља израз људских права, него утврђује посебна права Енглеза, која се не односе на оне који нису грађани, односно акционари.<sup>2240</sup>

Мезерова концепција уговора важна је и због његовог схватања међугенерациског односа. Наине, код Мезера је реч о двоструком уговору, који прво закључују земљопоседници, али са друге стране постоји и уговор прве генерације земљопоседника са каснијим генерацијама којим се потомци обавезују на то да ће радити на земљи првих генерација.<sup>2241</sup> На овај начин Мезер заправо жели да заштити традиционални поредак од превратничких настојања, односно да заштити право предака од узурпације потомака. Као што ћемо видети, врло слични моменти могу се пронаћи код романтичара, пре свих код Милера.

Иако се Мезер позива на неку врсту уговора, његова концепција државе је у основи органска. Он само користи језик уговорне теорије, али је заправо прилично далеко од ње. Држава је за њега организам, који расте и развија се током историје. Тако он порекло друштвених односа смешта у оквир породице, те повлачи паралеле између односа деце и оца и кметова и њиховог господара, при чему каже да је реч о „природним односима“.<sup>2242</sup> У складу са својим схватањем човека као бића којим више владају емоције него разум, Мезер и државу посматра

---

буду једини акционари државе, него се тај статус проширује и на богате беземљаше, на пример индустријалце.

<sup>2239</sup> Möser, „Über das Recht der menschheit, insofern es zur Grundlage eines Staates dienen kann“, S. 234.

<sup>2240</sup> Ibidem, S. 235-236.

<sup>2241</sup> Möser, „Wenn und wie mag eine Nation ihre Kostitution verändern?“, S. 238.

<sup>2242</sup> Möser, „Das Recht der Menschheit: Leibeigentum“, S. 261-262.

кроз призму личних, емотивних односа. Поданици треба не само да се покоравају наредбама свога кнеза, него да према њему осећају љубав и поверење према државним службеницима. Такође, иако каже да се држава темељи на власништву, Мезер је, као што ћемо касније видети, далеко од модерне идеје власништва. Без обзира на то што говори о уговору, Мезер тврди да држава није производ људске воље и људског разума, него природно настао, исторојски производ и израз културе, традиције, језика и религије једног народа. Држава, дакле, нити је настала у складу са некаквим рационалистичким планом, нити се њоме на тај начин може владати.<sup>2243</sup> Тако се и код Мезера осећа одбојност према рационализму и просветитељској представи о држави као машини која се покреће са једног места. Подвргавање свих у држави истим, апстрактним правилима, према Мезеру, значи супротстављање плану природе, њеном богатству и разноликости, те на крају крајева, пут у деспотизам или како Мезер каже: „што закони постају једноставнији и правила општија, то држава постаје деспотскија, сувља и беднија.“<sup>2244</sup> Према Мезеру, приватни уговори, навике и договори вреде много више него провинцијална правила, а та провинцијална правила више него закони државе. Тако се већ овде уочава схватање по коме у основи сваког права и правила стоји један појединачан случај, што ће касније тврдити и романтичари, пре свега Милер. Као што уочава Епштајн, иако је романтика Мезера сматрала сувише „прозаичним“ писцем да би га уврстила међу своје претходнике, између Мезеровог и Милеровог учења постоје бројне паралеле.<sup>2245</sup>

Ако је Мезер још задржао језик уговорне теорије, код Реберга то више није случај. Он експлицитно одбацује уговорну теорију, и то не само као неисторијску, него и као у себи контрадикторну, односно супротстављену појму „опште воље“. Такође, Реберг потпуно одбацује и појам суверенитета као производ уговорне теорије са којим се ништа не може урадити. Поред тога, он не верује ни у постојање било каквих природних права, те сматра да се никакава организација не може заснивати на начелу апсолутних права. Штавише, потпуно је немогуће да

---

<sup>2243</sup> Justus Möser, „Über Theorie und Praxis“ in: K. Brandt (Hg.), *Gesellschaft und Staat, Drei Masken Verlag, München, 1921, S. 256-259.*

<sup>2244</sup> Möser, „Der jetzig Hang zu allgemeinen Gesetzen und Verordnung ist der gemeinen Freiheit gefährlich“, S. 160.

<sup>2245</sup> Epstein, *op. cit.*, pp. 297-298. Треба још једном подвући да је Мезер утицао не само на романтичаре, него и на Аугуста Вилхелма Реберга и такозвану хановерску школу.

било која држава буде заснована на тај начин. У критици апсолутистичке државе машине, Реберг углавном следи Мезера.

Снажну критику апсолутизма и политике која државу уређује као фабрику или радни логор налазимо и код Хердера, пре свега у његовој критици Фридрихове владавине. Заправо, Хердера иритира готово све оно на чега су пруски просветитељи били поносни. Он не воли Фридриха II (који га подсећа на Пира) и његове Французе, презире војнички дух и деспотизам који су владали у „северној Спарти“, те жестоко критикује Академију у Берлину сматрајући да је она снизила ниво немачког духа.<sup>2246</sup> Хердер такође оспорава уговорну теорију државе. Тиме што истиче да је друштвено стање природно стање за човека<sup>2247</sup>, Хердер негира теорију друштвеног уговора показујући да се већ у првим периодима људске историје могу наћи почети институције владавине, односно државе. Уместо из уговора, Хердер владавину изводи из породице. Она постоји већ у стању првобитног друштва, и Хердер је назива „*првим ступњем природних владавина*“.<sup>2248</sup> Ова природна форма владавине је Хердеру и најближа, те је истовремено и највиши и последњи стадијум владавине. У *Још једној филозофији историје*, Хердер говори о „златном добу детињства човечанства“ када је човек био истовремено отац породице, регент и свештеник.<sup>2249</sup> С тим у вези он исмева просветитеље који верују да су покретачке силе државе новац и страх и који занемарују религију и част.<sup>2250</sup> Тиме он указује да држава не може почивати само на интересу, упућујућујући на везу између државе и религије. На другом месту када говори о отаџбини Хердер њено порекло поново изводи из породице. „Наша отаџбина је дакле очева кућа (Vaterhaus), очево поље (Vaterflur), породица.“<sup>2251</sup> С тим у вези, за Хердера би најбоља била она држава која би била најсличнија великој породици, а то ће рећи она у којој влада један национални карактер. Оно што везује људе нису уговори или апстрактни закони, него заједнички језик, историја, обичаји, религија... Тако су за њега, у крајњој линији, народно јединство

<sup>2246</sup> Herder, *Journal meiner Reise*, S. 82-83.

<sup>2247</sup> Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, S. 113.

<sup>2248</sup> Ibidem, S. 113.

<sup>2249</sup> Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, S. 9.

<sup>2250</sup> Ibidem, S. 71-72.

<sup>2251</sup> Johann Gottfried Herder, „Haben wir noch das Vaterland der Alten?“ in: Franz Schultz (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Vierter Band, Rütten & Loening Verlag, Potsdam, 1939, S. 335.



и заједнички дух основа државе. Према томе, велика царства су према Хердеру „мртве машине“ које у себи немају националног карактера, док је просветитељски апсолутизам „суро̀ва тиранија“ која од људи прави машине.<sup>2252</sup> Деспотизам, који Хердер напада, представља за њега „изрођавање људске владавине“.<sup>2253</sup> Просвећени апсолутизам који је обећавао људима срећу, према Хердеру, није у стању да испуни своје обећање, будући да је за Хердера срећа унутрашња ствар и да се не налази споља, него се налази у грудима сваког појединачног бића. Другим речима, у складу са својим веровањем да не постоји увек иста људска природа, Хердер сматра да не постоји ни некаква универзална мера среће, него је сваки народ, свака група и свако време разумева на свој начин. Самим тим држава која тврди да брине о срећи својих поданика заправо чини насиље гурајући их у сопствене калупе. Све у свему, може се рећи да Хердер није превише држао до државе (посебно апсолутистичке, централистичке и бирократске машине), а касније ће бити више речи о његовом разликовању између државе о отаџбине.<sup>2254</sup> Међутим, Хердер никада није тврдио да не треба да постоји владавина и да владавина не потиче из породице. У том смислу, он је ипак утицао на романтичарску теорију државе.<sup>2255</sup> За њега владавина постоји од када постоји и човек и постојаће све док буде и човека.

Поред Хердера и Гете је критичар механицистичког схватања државе. Тако он у *Вертеру* показује нескривени презир према ситничавости бирократије која је у стању да цепидлачи око сваког зареза.<sup>2256</sup> Бирократија је та која убија сваку креативност и осећајност у човеку и своди га на ниво машине. Такође, Гете описује „беду бирократије“ у којој се све своди на форму и „церемонијал“, где владају „најјадније и најкукавније страсти“, жеља да се макар за једну столицу приближи „прочељу стола“, те опседнутост рангом и положајем до те мере да већ и писарске кћери умишљају да припадају некаквом племству.<sup>2257</sup> „Будале једне, не

---

<sup>2252</sup> Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, S. 117.

<sup>2253</sup> Ibidem, S. 115.

<sup>2254</sup> Истини за вољу, Хердер није тако једнозначно непријатељ државе. Тако на пример он о држави говори и као о „најфинијем делу људске умешности“. Ibidem, S. 115.

<sup>2255</sup> Сличности између Мезера и Хердера ипак не треба пренаглашавати. Они су уједињени у свом одбацивању државе машине, апсолутизма и опсоравању уговорне теорије, али су ипак сасвим другачији мислиоци, већ тиме што Хердер не дели Мезеров сталешки идеал, бар не у потпуности.

<sup>2256</sup> Гете, *Јади младог Вертера*, стр. 85-86.

<sup>2257</sup> Ibidem, стр. 87.

виде да није ствар до места, и да онај који притежава прво место, тако ретко игра баш и прву улогу.<sup>2258</sup> Гете такође уочава самовољу која влада у апсолутистичкој држави где неки сесоски кмет и некаква лакомислена попадаја једним потезом обарају велелепне орахе, и уклањају старе традиције.<sup>2259</sup>

Одбојност према државној машинерији је уочљивија и код Шилера који сматра да је у поређењу са природом грчке државе, модерна пала на ниво обичне и грубе, вештачке машинерије која за појединце зна само као за делиће.<sup>2260</sup> Она вреднује само оне који су у стању да извршавају просте задатке које им поставља, а кажњава сваку креативност. Та машинерија је ефикасна само у експлоатисању својих грађана, те им она постаје туђа.<sup>2261</sup> Тако се ствара раздор између оних који владају и оних којима се влада, а држава се претвара у инструмент једне од сукобљених страна уместо да служи остварењу општег добра. „На крају исцрпљено од подношења једне везе коју му је држава тако мало олакшала, позитивно друштво (што је већ одавно судбина већине европских држава) распада се у једно морално природно стање, где је јавна моћ само *joist* једна партија, коју мрзе и варају они који је чине неопходном, а поштују они који могу без ње.“<sup>2262</sup> Другим речима, Шилер тврди да је просветитељска држава оманула управо у остваривању онога што је прокламовала као свој циљ, а то ће рећи у превладавању природног стања и остварењу општег добра. Ово Шилерову виђење модерне државе касније ће прихватити романтичари. Међутим, након искуства са догађајима у Француској, код Шилера, који се обично сматра једним од претеча немачких либерала, осећа се и својеврсна скепса према настајућем либерализму, односно еманципацији човека, која је за њега такође само беживотна апстракција. За слободе једноставно још није време све док се „не укине раздвајање у човеку и његова природа не развије у потпуности“.<sup>2263</sup> Шилер отворено каже да тамо где „природни човек“ злоупотребљава своју самовољу, ту једва да му се сме указати на његову слободу. Само културно и уметнички одгојен човек, дакле онај код кога више нема поделе на главу и срце, заслужује слободу. „Поклон либералних

---

<sup>2258</sup> Ibidem, стр. 89.

<sup>2259</sup> Ibidem, стр. 114-116.

<sup>2260</sup> Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, S. 385.

<sup>2261</sup> Ibidem, S. 386-387.

<sup>2262</sup> Ibidem, S. 387.

<sup>2263</sup> Ibidem, S. 391.

принципа постаје издаја целине, ако се споји са снагама које су још у врењу, а још увек надмоћној природи пружи појачање; закон саглашавања постаје тиранија против појединца, ако се повеже са владајућом слабошћу и физичким ограничењем и на тај начин угаси и последњу тињајућу искру самоактивности и имовине.<sup>2264</sup>

Настављајући овим путем, Виланд потпуно одбацује теорију друштвеног уговора. За њега је контрактуализам само друго име за доктрину народног суверенитета, те са собом носи анархистичке импликације. На крају крајева, Виланд тврди да је нешто као друштвени уговор неприменљиво у пракси.<sup>2265</sup>

Такође, на овом месту треба поменути и Берка који је говорио о присним, личним везама између владара и слуге, те да монархија почива на љубави према владару. Тако је и за Берка држава утемељена у породици, а „наше јавне наклоности почињу у породици“, те „ниједан неосетљив рођак није одушевљени грађанин“.<sup>2266</sup> Из породице се дакле, наклоности даље шире на суседство и тако даље све до нивоа државе. Према томе, ни влада се не прави на основу природних права.<sup>2267</sup> Тиме Берк сасвим јасно критикује просветитељско схватање државе. Уместо просветитељског рационализма, он се позива на традицију, обичаје и искуство векова.

„Наука о изградњи политичке заједнице, или њеној обнови или реформи, као и свака друга експериментална наука, не треба да се учи *a priori*. Исто тако, кратко искуство не може да нас поучи тој практичној науци, јер прави ефекти моралних разлога не наступају увек одмах (...) У државама често постоје нејасни и скоро латентни узроци, ствари које на први поглед имају веома мали значај, а од којих можда битно зависи њихов напредак или назадовање.“<sup>2268</sup>

Другим речима, друштвени поредак се не може просто дедуковати из првих принципа. Дакле, пошто је ове латентне узроке тешко препознати, и пошто ниједан човек не може за живота сакупити потребну количину искуства и мудрости, па ма колико он паметан био, Берк просветитељским реформаторима

---

<sup>2264</sup> Ibidem, S. 391.

<sup>2265</sup> Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 351.

<sup>2266</sup> Берк, *Размишљања о Револуцији у Француској*, стр. 230.

<sup>2267</sup> Ibidem, стр. 74.

<sup>2268</sup> Ibidem, стр. 75.

саветује опрез у приступу реформама и ослањање на проверене моделе и узор. Његов идеал промене је мењање у циљу очувања. Другим речима, ко се не држи сигурних упута традиције, упада у опасност да државу одведе у катастрофу. Када се традиције, повест, морал и разборитост игноришу и када се са државом поступа по аритметичким и геометријским принципима, то ће на крају довести до разбијања државног јединства. Тако, Берк указује и на моћ ирационалног, на значај предрасуда, емоција и љубави у политици.<sup>2269</sup> У том смислу, већ код њега наилазимо на јасан став да је заједница осећања или заједнице убеђења услов постојања државе.

„У шуми *њихове* академије, и на крају сваког видика виде се само вешала. Не остаје ништа што побуђује наклоност политичке заједнице. По принципима ове механичке филозофије наше институције никада не могу бити отелотворене, ако могу да употребим тај израз, у личностима које би изазивале нашу љубав, поштовање, дивљење или приврженост. Али, та врста разума која одагнава осећања не може да заузме њихово место. Та јавна осећања су, заједно са манирима, потреба некад као допуна, некад као коректив и увек као помоћ закону. (...) Да би нам земља била мила, она мора бити умилна.“<sup>2270</sup>

Просветитељи и револуционари су потпуно занемарили значај ових осећања. За одржавање државе нису дакле довољне тренутне користи и интереси, него и снажан заједнички осећај привржености. Тако Берк читав просветитељски покушај констукције државе сматра за нешто што је од почетка осуђено на пропаст. У том смислу, он оповргава постојање апстрактних „права човека“<sup>2271</sup> и на њихово место поставља, конкретна, традиционална, наслеђена „права Енглеза“ која су као очевина наслеђена од предака.<sup>2272</sup> Одатле следи и његова одбрана обичајног права, које је, за њега, велики и темељни „део закона природе“<sup>2273</sup> и

---

<sup>2269</sup> Наравно, не може се рећи да је Берк био први који је све ово открио. О моћи ирационалног у политици могао је и Макијавели доста тога да каже пар стотина година пре њега. Такође, ни просветитељи нису били потпуно слепи за ове чињенице. Међутим, док су државници и политичари ову људску особину желели да искористе, односно док су просветитељи на то гледали као на срамоту људског рода коју је некако потребно превазићи, Берк са симпатијама гледа на појаву емоција у политици. Оно што је просветитељима деловало као људска слабост, код Берка је снага и мудрост, јер као што смо видели, предрасуда је добра. Овај став заступа и Мајнеке. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, S. 136-137.

<sup>2270</sup> Берк, *Размишљања о Револуцији у Француској*, стр. 94.

<sup>2271</sup> „Тобожња права ових теоретичара су крајности, а у мери у којој су метафизички истинита, она су морално и политички лажна.“ Ibidem, стр. 77.

<sup>2272</sup> Ibidem, стр. 43.

<sup>2273</sup> Ibidem, стр. 179.

када се обичај уздрма, уздрмани су и темељи имовине и сваког правила, и на крају државе. Такође и Берк, као и романтичари, посвећује државу тако што је везује са религијом. Свакако, Берку су све теократске претензије стране, али не и указивање на важност цркве за очување државног јединства.

Побијајући идеју о друштву као резултату уговора, Берк долази до идеје континуитета. Држава и државни поредак схвата се у оквиру историјског развоја једног народа. Ако би друштво стварно и било уговор, онда то није онакав уговор каквим га замишљају заступници природно-правне теорије. Тако и Берк, као и Мезер, чак и када говори о уговору стоји насупрот теоријама друштвеног уговора, односно поново се супротстављају „право“ и „погрешно“ схватање уговора.

„Друштво је заиста уговор. Мање важни уговори о стварима од тренутног интереса могу се поништити по вољи – али државу не треба сматрати као да није ништа боља од партнерског споразума у трговини бибером и кафом, памуком или дуваном или неком другом ствари од малог значаја, које људи закључују због уских приватних интереса и који развргавају по вољи страна. На државу треба гледати с посебним поштовањем, јер то није партнерски однос у стварима које се тичу само грубе анималне егзистенције привремене и пролазне природе. Она је партнерство у свој науци, партнерство у свој уметности, партнерство у свакој врлини и свом савршенству. Пошто се ти циљеви таквог партнерства не могу остварити ни кроз више генерација, она постаје партнерство не само између живих већ и између оних који су умрли и оних који ће тек бити рођени. Сваки уговор сваке конкретне државе представља само једну клаузулу у великом првобитном уговору вечног друштва, повезујући нижу природу с вишом, повезујући видљиви и невидљиви свет, у складу са утврђеним уговором, потврђеним неприкосновеном заклетвом која све што је физичке и моралне природе држи на месту које му је одређено.“<sup>2274</sup>

Дакле, чак и ако је друштвено настало уговором, тај уговор се више не може раскинути. Доцније се романтичари надовезују на Берка и у држави виде исти континуитет, односно ланац генерација, повезан духовном везом. Међутим, битно је истаћи да већ Берк указује на етичку страну државе, односно да је реч о партнерству у врлини и савршенству. Такође, држава се брине за науку и уметност. Другим речима, то више није држава која се задовољава чисто негативном улогом обезбеђена сигурности. Тако су са Берком оспорене готово све главне тачке просветитељског учења. Међутим, колико год је Берк

---

<sup>2274</sup> Ibidem, стр. 115-116.

романтичарима послужио као инспирација, они ће у својој борби са просветитељством отићи много даље од њега.<sup>2275</sup>

Инспирисан критичарима просветитељства и Хумболт почетком деведесетих година XVIII века пише да се држава и устав не могу заснивати на чистом разуму, већ се у обзир морају узети и веровања, традиција и обичаји народа, њихови социјални и економски услови те њихова повест.

„Ум је способан да уобличи постојећи материјал, али нема снаге да ствара нешто ново. Та снага лежи само у суштини ствари: и оне делују; истински мудар ум само их подстиче на акцију и настоји их водити. При томе, он остаје да скромно стоји поред. Устави се не могу калемити на људе као младице на дрвеће. Где време и природа нису обавили припреме, ту је то као везивање цветова концем. Прво подневно сунце их спржи. (...) Само, за један на голим принципима разума систематски пројектован устав, ни једна нација никада неће бити довољно зрела.“<sup>2276</sup>

Па ипак, иако одбацује просветитељско везивање државе за разум, Хумболт и даље остаје веран либералној концепцији државе. Чак и у свом антирационализму Хумболт не иде далеко колико Берк. Ипак, код Хумболта се осећају трагови органске концепције државе, будући да код њега устав израста из веровања, обичаја, традиција и повести једног народа. Ствари делују саме, а истински мудар ум се у тај процес не меша.

---

<sup>2275</sup> Иако Бајзер тврди супротно, ми смо ближи мишљењу да је Берков утицај био изузето значајан за настанак романтичарске органске теорије државе. Према Бајзеру, романтичарска органска теорија не настаје као реакција на Француску револуцију и као конкурентски модел у односу на револуционарно природно право, него као „израз револуционарних идеала“. Он, такође, даље тврди да су романтичари ишли стопама Канта, Фихтеа и Хердера који су се користили метафором организма у истом смислу. Међутим, као што смо видели у претходном поглављу, романтичарске симпатије према револуцији нити су биле дугог века, нити су почивале на одобравању циљева револуције, док са друге стране, изградња модела органске државе напредује паралелно са романтичарским одбацивањем револуције. Позивање на Канта и Фихтеа, је такође натегнуто, јер се органска метафора сретала и раније, на пример код Фенелона (François Fénelon) и то без икакве везе са одбраном револуционарних идеала – напротив. Читава старија конзервативна мисао је током своје борбе против просвећеног апсолутизма заступала врло сличне ставове онима које су заступала и романтичари, иако се при томе није користила метафором организма. Поред тога, није до краја јасно шта је Бајзер желео да докаже позивањем на Хердера и његову *Још једну филозофију историје*, будући да се ова књига не може узети као одбрана идеала револуције, већ из разлога што је изашла 1774. године. Штавише, будући да је реч о спису у коме се Хердер жестоко обрачунава са просветитељством, било би доста тешко тумачити је као некакав револуционарни манифест. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 239.

<sup>2276</sup> Wilhelm von Humboldt, „Ideen über Staatsverfassung durch die neue Französische Constitution veranlasst“, in: Alexander von Humboldt (Hrsg.) *Wilhelm von Humboldts gesammelte Werke*, Band I, G. Reimer, Berlin 1841, S. 304-305.

До велике промене у политичкој метафорици XVIII столећа долази са употребом појма организам, која се из филозофије природе проширује на схватање државе. Истина, органска метафора користила се и раније, на пример као органско уређење код Фенелона. Међутим за нас је интересантно како се појам организма појављује код Канта. Он у *Критици моћи суђења* пише:

„Тако се нека монархија замишља као одуховљено тело ако се у њој влада по унутрашњим народним законима, а ако у њој влада нека појединачна апсолутна воља, онда се она замишља као проста машина (као рецимо неки ручни млин), али се у оба случаја она замишља само *симболички*. Јер, заиста, између једне деспотске државе и једног ручног млина нема никакве сличности, али постоји сличност између оних правила по којима треба размишљати и о њима двома и о њиховом каузалитету.“<sup>2277</sup>

Тако је код Канта држава схваћена као механизам синоним за деспотију. Насупрот механизму, Кант у истом делу афирмише своје схватање организма. Тај нови појам организма Кант примењује на државу.<sup>2278</sup> Другим речима, код Канта држава више не треба да буде механизам (деспотија), него организам (република). За Кантом иде и Фихте у чијим *Основиама природног права према принципима учења о науци (Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre)* наилазимо на поређење државе са дрветом, где сваки део одржава целину, а на тај начин и самог себе.<sup>2279</sup> За разлику од Канта који сврху државе посматра у успостављању правог стања, Фихте прави значајнији отклон од просветитељске традиције тиме што државу посматра као самосврху. Поред тога, његов значај у

<sup>2277</sup> Кант, *Критика моћи суђења*, § 59, стр. 233.

<sup>2278</sup> Kaufmann, *Über den Begriff des Organismus in der Staatslehre des 19. Jahrhunderts*, S. 6-7. Stollberg-Rilinger, *Der Staat als Maschine*, S. 216-223.

<sup>2279</sup> „Успостављени појам (државе) се згодно може објаснити преко једног органског природног производа: на пример *дрвета*. Ако би сваком појединачном делу дали свест и вољу, тако да он мора желети одржање дрвета, као што извесно жели своје сопствено одржање, јер је његово сопствено самоодржање могуће само под тим условом. (...) Али део не жели да *ниједан* део од свих *делова*, ма који он био, буде повређен, зато што би при повреди једног другог дела и он сам патио. (...) Једнако као што у производу природе сваки део може бити оно што јесте само у тој вези и ван те повезаности једноставно не би постојао (...) једнако и човек само у државни добија своје одређено место у реду ствари, тачку ослонца у природи; (...) У органском телу сваки део стално одржава целину и тиме што што је одржава, одржава и себе; исто тако понаша се и грађанин према држави“ (Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, in: Immanuel Hermann Fichte (Hrsg.) *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, III Band, Verlag von Veit und comp, Berlin, 1845, S. 203, 208, 209). Фихте своју заслугу види у томе што још нико није ову методу користио да би објаснио „целину грађанских односа“, односно он тражи да се надлежност државе прошири и даље од свега што је икада тражио неки професор, односно даље од онога што је икада постојало у неком уређењу. Међутим, не треба губити из вида да се он још увек креће на терену уговорне теорије државе, те да у свом разматрању државе полази од природног права.

контексту романтике лежи и у томе што је сва преддруштвена права човека прогласио за фикцију.<sup>2280</sup> У том смислу, Фихте се одваја од либералног схватања државе као гаранта сигурности и природних права. Кантов идеал није и Фихтеов идеал. Он пред очима нема друштво у коме би сви могли сами трагати за својом срећом без мешања других људи, него заједницу у којој би сви радили на постизању заједничког добра, при чему основни услов самоиспуњавања људи није да их се просто остави на миру, него њихова сарадња у заједници. Дакле, држава има задатак да задовољи све потребе свих, а да би то чинила, она сада, код Фихтеа, има право да ограничи слободу појединаца. У том смислу, бројни писци од Шпана, преко Баксе до Билова склони су да у Фихтеу виде писца који је превладао просветитељски рационализам и индивидуализам, те у његовим *Основиама природног права* виде извор романтичарског учења о друштву.

Све у свему, међу млађом генерацијом непријатељство према држави машини и апсолутизму расло је до те мере да је повремено прелазило чак и у непријатељство према држави уопште, као на пример у *Првом системском програму немачког идеализма*, где се каже да држава треба да нестане будући да је механизам, а не идеја.<sup>2281</sup>

Као што примећује Шојнер примена антрополошких и природних представа у схватању државе имала је дугу традицију, међутим тек са романтичарима таква схватања постају раширенија и утицајнија.<sup>2282</sup> Међутим, ни Кант ни Фихте не могу се сматрати писцима који су суштински утицали на романтичарску слику државе. Наиме, без обзира на употебу органске метафоре обојица су још увек делимично везани за природно право и уговорну теорију државе. Штавише, Фихте је на пример у *Прилогу исправљања судова јавности о Француској револуцији (Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über Französische Revolution)* довео природноправну теорију до својих коначних консеквенци. Овај његов спис „био је у ствари прилог дефинитивном довршењу (и тиме испуњењу) нововековне уговорне природноправне теорије. У томе се састоји његов теоријски значај. И више од тога: у томе је кључ за његово истинско разумевање, за

<sup>2280</sup> Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, S. 112.

<sup>2281</sup> [Anon] „The Oldest Systematic Programme of German Idealism“, pp. 3-4.

<sup>2282</sup> Scheuner, *op. cit.*, S. 31.



интерпретацију његовог смисла и његове сврхе.<sup>2283</sup> Чак и доцније у *Основиама природног права према принципима учења о науци* Фихте и даље говори о уговору, односно компликованој структури од чак четири уговора. Морамо се, дакле, сложити са Клуцхоном када се супротставља интерпретацији коју дају Бакса<sup>2284</sup>, Биллов<sup>2285</sup> и Шпан. Када Фихте говори о држави као дрвету или када је пореди са људским телом, реч је само о метафори, о слици. Он никада у томе не иде дубоко колико иду романтичари. Такође, Фихте је тек временом успео да измири свој индивидуализам, са једне стране, са инсистирањем на заједници која потчињава своје чланове, са друге стране. До његовог схватања људског индивидуалитета у заједници и схватања појединачних народа као индивидуалитета дошло је тек када су романтичари већ изградили своју теорију државе, па се не може говорити о томе да су то учинили под Фихтеовим утицајем.<sup>2286</sup>

Из истог разлога не можемо ни Шелинга означити као творца романтичарске, органске теорије државе, иако ју је и он у каснијем периоду (око 1803. године) прихватио. Није реч само о механицистичком схватању државе на које наилазимо у *Најстаријем системском програму*, односно о индивидуализму уговорне теорије који избија у *Новој дедукцији природног права (Neue Deduktion des Naturrechts)* из 1796. године. Чак и доцније су код Шелинга видљиви остаци природноправног и механицистичког погледа на државу. Тако он још 1800. године (дакле, након Новалиса и Шлајермахера) у *Систему трансценденталног идеализма* полазећи од природног права на државу и даље гледа као на механизам, говори о подели власт као и светској федерацији – „држави држава“.<sup>2287</sup> Држава је тада за њега још увек била плод природне нужности и као таква пролазна. Тако је дакле чак и Шелинг који је још раније у својој филозофији природе одбацио просветитељско наслеђе у свом учењу о држави још увек стајао под снажним утицајима просветитељства. Међутим, већ само пар година касније у

---

<sup>2283</sup> Баста, *Фихте и Француска револуција*, стр. 91.

<sup>2284</sup> Ваха, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, S. 19-28.

<sup>2285</sup> Bülow, „Einleitung“, S. XXXVIII.

<sup>2286</sup> Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 44-45. Романтичарски утицај на старијег Фихтеа помиње и Рајс. Reiss, *The Political Thought of the German Romantics*, p. 11.

<sup>2287</sup> Schelling, *Sistem transcendentalnog idealizma*, str. 230-233.

*Предавањима о методу академског студија*, Шелинг значајно мења свој поглед на државу. До ове промене вероватно је дошло под утицајем романтичара.

Од ових својих претходника романтика је наследила супротстављање просветитељском апсолутизму и одбацавање уговорне теорије, те поређење државе са великом породицом, односно са организмом. Такође, романтичари су од претходника преузели и извесну скепсу према либералним идејама.

Као што смо видели у претходном поглављу, Француска револуција и све оно што је она донела са собом подстакла је романтичаре на размишљање о проблемима политике и државе. Тако већ Новалис пише да се политички проблем може посматрати као један од главних проблема чије ће истинско решавање повући за собом и друга решења, те имати знатни утицај на све науке.<sup>2288</sup>

У свом учењу о држави, романтичари полазе од свог учења о природи и појма организма онако како је схваћен код Шелинга, као и од свог схватања људске природе. Као што је већ речено, они превладавају поделу између природе и духа те човека посматрају у тоталитету. У том смислу, будући да не праве поделу између човека и природе код романтичара нестаје и подела између природног и политичког поретка, што другим речима подразумева да се ни држава не схвата као вештачка ствар коју је створио сам човек, него као нешто природно, као организам који природно настаје и развија се. Овакво романтичарско схватање државе као организма слаже се и са романтичарским погледима на човека. Наиме, за њих је човек биће одређено за живот у заједници и истовремено одређено својим животом у заједници. Такође, самим тим што тврде да човек није само рационално биће, романтичари заједно са пијетистима и Берком наглашавају улогу осећања и емоција у политици и држави. Према томе, ни држава се не може темељити на чисто рационалним, формално-правним односима, него она укључује и односе љубави, вере, привржености и оданости. У складу са тим, романтика се од самог почетка окренула против рационалистичког природног

---

<sup>2288</sup> Novalis (Friedrich von Hardenberg), *Das Allgemeine Broullion; Materialien zur Enzyklopädistik 1798/1799*, Hans-Joachim Mähl (Hg.), Felix Meier Verlag, Hamburg, 1993, no. 661, S. 393. Како пише Бакса, већ само ова изјава довољна је да се заувек одбаци бајка о романтици која није имала разумевања према политици. Ваха, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, S. 78.

права и уговорне теорије државе, која ју је представља као вештачки, људски изум.<sup>2289</sup> Тако је романтика још од свог раног периода испуњена чежњом за животом у правој заједници. Као што смо видели, на питање како је настала држава просветитељство је посезало за старом причом о природном стању и друштвеном уговору. Према Бакси, то је најбољи пример каузалног, механичког начина мишљења.<sup>2290</sup> Међутим, романтика је од Шелинга усвојила „органску методу“ и његово схватање организма у коме не важе механички односи. Тако сада романтика тврди да држава није могла бити производ разума, као што су то тврдили просветитељи, она није људски производ, њу нико није изумео него је, напротив, одувек постојала. Она је, дакле, исконска заједница, утемељена у људској природи односно жељи за превазилажењем сопственог ја. Дакле, романтичари на рачун уговорне теорије изричу две основне замерке које су заправо међусобно повезане. Прво, држава није вештачки, односно плански створена, интересна заједница, него природно, органски односно историјски настала заједница, један живи, духовни организам, који израста из живота и који се развија према својим унутрашњим законим; и друго, она није утемељена и не почива на разуму, интересима, правним односима и сили, него на чврстим личним везама, вери, обичајности, међусобној љубави, оданости и лојалности, односно на заједничком духу, култури, обичајима и језику. У том смислу, држава је живи производ самосвесног духа. Ако, као што смо видели, постоји несклад између воље и знања, разума и срца, односно ако људи мисле оно што желе, а не желе оно што мисле, ни држава се не може заснивати на разуму, него на срцу. Као што је већ речено, љубав је била главни доживљај у животу романтичара и главна тема њиховог песништва, постајући истовремено и битан моменат у њиховом разматрању политике. Ни мало случајно Новалис је своје фрагменте којима се славио долазак Фридриха Вилхелма III на престо назвао *Вера и љубав или краљ и краљица*. У том наслову садржан је готово целокупан политички програм романтике и готово све што је чинила каснија романтика било је артикулисање и разрада тих идеја. Вера се односи на поверење у краљевску мудрост и врлину, а љубав на обострану посвећеност и наклоност и краља према народу и народа

<sup>2289</sup> Арис запажа да су Новалисови погледи на политику и државу, у суштини представљали само примену његових филозофских и историјских убеђења. Aris, *op. cit.*, p. 275.

<sup>2290</sup> Ваха, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, S. 42.

према краљу, као и свих грађана међусобно. У том смислу, Новалисова вера и љубав супротстављени су просветитељском позивању на знање (Wissen) и имање (Haben), а то ће рећи разум и интерес.

У том смислу, романтика напада просветитељско схватање државе на свим његовим кључним местима. Наиме, ако је просветитељство полазило од претпоставке о постојању предржавног, природног стања романтика сада тврди да тако нешто никада није постојало, нити би се уопште дало замислити. Као што су личност и заједница за романтичаре неодвојиви и међусобно условљени исто се може рећи и за однос између човека и државе. Онај принцип заједништва који је чинио битан моменат у романтичарским размишљањима о човеку и његовом стварању, постаје политички принцип романтике и то један од њених темељних принципа. Заправо, романтичарски дубоки доживљај заједнице, брака, породице и цркве проширује се и на државу, која се схвата као проширена, патријархална породица.

Тако већ Новалис не одваја човека од државе чиме се супротставља просветитељском индивидуализму. „Потреба државе је најхитнија потреба човека. Да би човек постао човек и то остао, потребна му је држава. Држава, природно, има права и дужности, као и појединац. Човек без државе је дивљак. Свака култура проистичке из односа човека са државом. Што је човек образованији, то је више члан образоване државе.“<sup>2291</sup> Другим речима, већ Новалис инсистира на томе да човек не постоји изван државе, те да му је држава неопходна за његов развој. На другом месту Новалис подвлачи да савршен грађанин живи сасвим у држави, те да нема својине осим државе<sup>2292</sup> односно да све што има, има од државе.<sup>2293</sup> На тај начин, већ Новалис одбацује просветитељску идеју о постојању природног стања које је претходило држави. Према њему, из природног стања никада неће настати држава, али из државе може настати природно стање.<sup>2294</sup> Оно се, дакле, схвата као изопачење, односно пад у хаос и анархију. Тако се заправо долази у позицију која је апсолутно

---

<sup>2291</sup> Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts (aus den Schlegel-Tieckischen Ausgaben)*, no. 295, S. 272.

<sup>2292</sup> Ibidem, no. 289, S. 270.

<sup>2293</sup> Novalis, *Fragmente (Aus den Studienheften)* no. 726, S. 286.

<sup>2294</sup> Ibidem, no. 529, S. 260.

супротна просветитељству и то већ у периоду ране романтике. Наиме, већ код Новалиса се стиче утисак да је оно што су просветитељи називали природним стањем заправо изопачење, дакле неприродно стање, док је живот у држави заправо за човека природан. Самим тим, романтика је далеко од било какве идеје о повратку у природно, односно са њене тачке гледишта неприродно, стање.

Неодвојивост између човека и заједнице, односно државе уочава се и код Шлегела још у његовом раном периоду када јасно каже: „Начело: Ја треба да будем; гласи у овом посебном одређењу: *Заједница човечанства треба да буде, или Ја треба бити саопштено.*“<sup>2295</sup> Другим речима, да би човек постојао потребна му је заједница, чиме се заправо већ у *Огледу* одбацује идеја о постојању преддржавног, природног стања.

Исто сматра и Милер, који је такође тврдио да природно стање нити је постојало, нити може постојати, односно, како он каже, држава је постојала међу свим народима и у свим временима. Као што је већ истакнуто, за њега се човек не може мислити ван државе.<sup>2296</sup> Дакле, ако се човек не може мислити ван државе то значи да је држава стара колико и човек. Према Милеру, то је оно што просветитељство није било у стању да схвати. Управо у том веровању да су пронашли тачку ван државе, налази се, према Милеру, основна заблуда савремених теоритичара државе. Како он даље пише, држава није некаква кућа у коју човек може кроз отворена врата улазити и излазити.<sup>2297</sup> У том смислу, човек се код Милера и романтичара схвата као политичка животиња. Будући да се човек може мислити само у оквиру рода, односно само у заједници, романтика овде јасно стаје насупрот просветитељском индивидуализму и атомизму. Реч је о кључној разлици, јер као што смо видели, просветитељство у свом размишљању о држави полази од изолованог појединца у природном стању, док романтика полази од заједнице. Истовремено, реч је о промени односа између ума и државе. Наиме, ако је просветитељство полазило од ума и на њему градило државу, романтика већ од Новалиса тврди да је држава потребна човеку како би он постао човек. Према томе, ум се може образовати само у оквиру заједнице, односно државе. У истом

<sup>2295</sup> Schlegel, *Versuch über den Begriff des Republikanismus*, S. 15.

<sup>2296</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 23.

<sup>2297</sup> Ibidem, S. 27.

смислу и Шлајермахер сматра да образовање државе није спољашње у односу на човека и његов ум, него управо њихова претпоставка. Како пише Миријам Розе, за Шлајермахера је веза између државе и ума унутрашња и реципрочна.<sup>2298</sup> Реч је дакле о органској вези, а не о каузалном односу.

Како примећује Кондилис, теза да *societas* постоји одувек није чисто историјска, него имплицира и да људи не могу сами себи створити или изменити заједницу, односно државу. Дакле, ако је држава одувек постојала она мора постојати у својој дугорочно познатој форми, а то је *societas civilis*, и не може постојати у неком другом облику. Ако постоји пре било какве социјалне и политичке активности човека, значи да она свој облик није добила од човека, него од неке више силе, чиме се заправо доказује независност њеног облика.<sup>2299</sup> Другим речима, држава која је независна од човека, и која је производ неке „више силе“ постаје божанска творевина и тиме се повезује са религијом, добијајући своје место у оквиру метафизичког поретка. Такође, тиме отпада потреба и за посебном легитимацијом државе. Када се она схвата као природна чињеница, односно божанска творевина, њој онда није више потребно никакво посебно оправдање.

Одбацујући причу о природном стању, романтика истовремено негира и постојање природног права. Сасвим логично, ако је држава одувек постојала, не може се замислити никакво право које би као такво претходило држави. Такође, као што смо видели, нововековно природно право утемељено је на уму, али сада романтика тврди да је држава претпоставка образовања ума. Према томе, ни умно право не може постојати пре државе. Тако већ Новалис тврди да људи по природи нису ни једнаки ни слободни.<sup>2300</sup> Самим тим, већ Новалис одбија идеју о постојању било каквих природних права човека.<sup>2301</sup> Истовремено, ако човек нема својине осим државе, и све што има има од државе, то имплицира да без државе не постоји ни имовина, односно да је она могућа само ако већ постоји држава.

---

<sup>2298</sup> Miriam Rose, *Schleiermachers Staatslehre*, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen, 2011, S. 85.

<sup>2299</sup> Kondylis, *Konservativismus*, S. 261.

<sup>2300</sup> Novalis, *Fragmente (Nachlass von Bülow)*, no. 490, S. 108-109.

<sup>2301</sup> Бакса чак иде толико далеко да на основу овог места тврди да се Новалис показује као прави „реалиста“, повезан са стварношћу и супериоран у односу на доктринаре демократије. То вероватно представља јединствену похвалу романтичарском осећају за стварност, с обзиром да су они уобичајено представљени као све само не реалисти. Ваха, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, S. 81.

Како Новалис каже, имовина је за њега позитивни појам, који нестаје у стању варварства.<sup>2302</sup> Тако се већ на овом месту романтика јасно супротставља идеји о држави која постоји да би штитила права и имовину, јер као што видимо, пре државе никаква права и никаква имовина не могу постојати.

Истина, Шлегел у време писања *Огледа* из 1796. године још увек кокетира са природноправним представама, те свој републиканизам заснива на слободи и једнакости, односно русоовској концепцији „опште воље“.<sup>2303</sup> Међутим, већ у овом делу он, као што смо видели, показује знакове одвајања од природноправног учења, на пример већ онда када тврди да су појединац и заједница неодвојиви. Из ове напетости, Шлегел ће у каснијим радовима изаћи тако што ће потпуно напустити сваку везу са природним правом. У том смислу, он ће се касније отворено противити теорији природног права. Тако он каже да се појмови *породице* и *републике* не могу извести из појмова права, јер стоје много више. Истовремено, Шлегел сумња и да је *природно право* наука.<sup>2304</sup> Дакле, већ до 1801. године Шлегел је раскрстио са природним правом. Исто мишљење се код Шлегела јавља и касније, иако у нешто измењеном облику. Тако нас може зачудити да Шлегел у својим предавањима из Келна говори о природном стању и природном праву, те да га разликује од умног права. Ово тим пре, што је још раније показивао извесну суздржаност у вези са идејом природног права.<sup>2305</sup> Међутим, његово природно право и природно стање су нешто сасвим друго од онога што је под тиме подразумевало просветитељство. Заправо, може се рећи да је Шлегел употребио просветитељски речник против просветитељства. У том смислу он каже: „Природно право је оно, што се односи на читав природни нагон и природне нужности. Већина осталих права се заснивају на вештачким институцијама, које по себи и за себе нису циљ и нису нужне.“<sup>2306</sup> Тако он не говори ни о једнакости, ни о слободи природног стања, нити је његово природно стање индивидуалистичко. У вези са природним стањем он не помиње ни уговор,

<sup>2302</sup> Novalis, *Fragmente (Aus den Studienheften)* no. 8, S. 161.

<sup>2303</sup> „Једнакост и слобода захтевају да *општа воља* буде основа свих посебних политичких делатности (не само закона, него и примењиваних судова и извршења). Schlegel, *Versuch über den Begriff des Republikanismus*, S. 15.

<sup>2304</sup> Schlegel, *Transzendentalphilosophie*, S. 44.

<sup>2305</sup> Ваха, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, S. 36-37.

<sup>2306</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 105.

ни имовину, него као три природноправна односа разликује брак, очинску власт и крвну освету. Стога већ на овом месту није тешко уочити везу између породице и државе. Слично краљу и отац је за децу симбол Бога. Такође, за Шлегела у природном стању постоји неједнакост између мушкарца и жене.<sup>2307</sup> Поред свог схватања природног права, Шлегел разликује и умно право које на Фихтеовом трагу и слично ономе што је и сам писао у *Огледу*<sup>2308</sup>, базира на слободи, а из појма слободе „узете уопште, апстрактно и негативно“ изводи једнакост свих. Међутим, ту Шлегел стаје са извођењем, јер су апстрактна слобода и апстрактна једнакост све што се из умног појма права може извести. На основу такве слободе, схваћене као независност нема ничега на чему би се могле засновати заједница и друштво. Заправо, ако се крене тим путем друштво се појављује као зло. „Дакле, следствено би се требала претпоставити потпуна изолација људи од друштва, као што је то Русо поставио.“<sup>2309</sup> Сасвим логично, из умног права се не може извести ни теорија државе, а још мање учење о имовини и уговору, који се заснивају на заједници и друштву. Ако је тако, онда то значи да се друштво и заједница морају перетпоставити као емпиријска датост.<sup>2310</sup> Тако и Шлегел доспева на исту позицију на којој су и остали романтичари. На индивидуалном уму, слободи и једнакости не може ништа настати, било која заједница или држава не настају уговором из некаквог природног стања, нити се било шта може равнати према „умном праву“.

На истом трагу је и Милер, који тврди да када би држава била људски изум, тада би се морало претпоставити да је постојало неко време које је претходило држави, односно природно стање и природно право које би позитивно право морало да се угледа.<sup>2311</sup> Међутим, за Милера и романтичаре природно право, које би морало да важи за сва времена и све случајеве, је само апстракција и химера, која је створена зато што се идеја државе није схватила на прави начин. Оно, дакле, представља право пре права и изван права.<sup>2312</sup> Тако су, према Милеру, филозофи у природном

---

<sup>2307</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 104-107.

<sup>2308</sup> Schlegel, *Versuch über den Begriff des Republikanismus*, S. 15.

<sup>2309</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 110.

<sup>2310</sup> Ibidem, S. 110.

<sup>2311</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 28-29.

<sup>2312</sup> Ibidem, S. 29.



стању нашли ону „архимедовску тачку“ за коју су веровали да се налази ван државе и из које су државу могли померити из свог лежишта.

„Из тог сасвим неприродног настојања да се конструише природно право, настала је несрећна мешавина и замена природног и вештачког. Зато што се једном пошло од тога да се сво позитивно право посматра као чисто вештачко и неприродно и још више да позитивно треба да се дедукује из природног и њиме оправдава: тако на крају нико више није знао шта је стварно позитивно, а шта вештачко право“.<sup>2313</sup>

Дакле, према Милеру, не постоји никаква разлика између природног, нормативног и позитивног права. „Ми можемо, дакле, поуздано порицати свако природно право ван, или изнад или пре позитивног права; ми можемо свако позитивно право признати за природно, зато што сви бескрајни локалитети из којих проистиче позитивно право истичу из природе.“<sup>2314</sup> Нападе на природно право Милер наставља и у свом каснијем периоду, истина са нешто другачијих позиција. Он, наиме тврди да је природно право настојало да потисне „позитивне и објављене Божје законе, неопходно и незаменљиво *ius divinum*, зато што је генерално живело само од негирања слабљења и уништења позитивног закона.“<sup>2315</sup> Тако је за њега нововековно природно право „узурпација свих узурпација“.

На Милеровом трагу је и Савињи када каже да право нема засебно постојање, него да је његово биће живот самих људи, посматран с једне посебне стране.<sup>2316</sup> Другим речима, поново се понавља идеја да не постоји право ван права, односно право ван живота народа.

Ово одбацивање природног права код романтичара доводи и до релативизације односа између права и дужности у оквиру државе. Другим речима, права и

---

<sup>2313</sup> Ibidem, S. 29.

<sup>2314</sup> Ibidem, S. 37. У свом оспоравању природног права романтичари су имали претходнике, тако је, на пример, гетингеншки професор Густав Хуго био противник учења о природном праву. Милер био је Хугов студент, те своје порицање природног права темељи на учењу свог професора на чију се изјаву да је „природно право филозофија позитивног права“ поред осталог позива. Исто одбијање разлике између природног и позитивног права понавља се код Милера и на другим местима. Ibidem, S. 80. Такође и Савињи признаје заслуге Хуга и Мезера. Савињи, *Законодавство и правна наука*, стр. 23.

<sup>2315</sup> Müller, *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage*, S. 208.

<sup>2316</sup> Савињи, *op. cit.*, стр. 35.

дужности се не могу апстрактно одредити у складу са некаквим принципима слободе и једнакости, него се посматрају искључиво у оквиру конкретног органског живота државе. Дакле, као што ћемо видети у следећем поглављу, права нису апсолутна и универзална, него зависе од конкретног државног поретка, односно права и дужности се посматрају у складу са функцијом коју носилац тих права обавља у оквиру државе.

Тако, уместо апстрактног, природног права романтичари афирмишу историјски настало право. У том смислу право се пореди са језиком што посебно долази до изражаја код Савињија.

„Као што не постоје пруски и баварски језик или литература, него само немачки, тако је и са древним изворима нашега права и са њиховим историјским истраживањем; ниједан владар није својом самовољом постигао да то буде тако, и нико то не може спречити, само што се то може превидети; а свака заблуда у погледу онога што уистину припада нацији, а погрешно се третира као да је својствено неком поједином племену, доноси пропадање.“<sup>2317</sup>

Самим тим, долази до промене и у схватању појма и порекла закона. Ово посебно долази до изражаја код Милера. Уместо просветитељске идеје о закону као средству васпитавања људи, коју сматра једностраном, Милер сада каже да специфичности и својствености људи повратно делују на законе.<sup>2318</sup> Другим речима, закони и правне установе не могу променити живот и природне склоности људи. Сличан отклон од просветитељског схватања закона уочава се и код Савињија када пише о томе да су се просветитељски „нагон за образовањем“, односно њихова жеља за конструисањем и губитак смисла и осећаја за величину и својственост других времена, као и природан развитак народа испољавали и у праву. „Захтевани су нови законици, који би својом потпуношћу требало да правосуђу обезбеде механичку сигурност, па би судија, ослобођен обавезе да сам суди, био ограничен само на буквалну примену; они би у исти мах требало да се уздрже од свих историјских особености и да у чистој апстакцији буду подједнако употребљиви за све народе и сва времена.“<sup>2319</sup> У складу са романтичарским схватањем права, закон се не посматра као творевина државног законодавца, коју

<sup>2317</sup> Савињи, *op. cit.*, стр. 122.

<sup>2318</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 437.

<sup>2319</sup> Савињи, *op. cit.*, стр. 16.

овај ствара са извесном намером, него као нешто повесно настало, те као најјачи израз индивидуалности једног народа, односно израз духа тог народа.<sup>2320</sup> Закони, дакле, нису рационалистичке конструкције, него израз пулсирајућег живота и непредвидивог тока повести. Као и држава ни закон није нешто направљено (*gemacht*), него настало (*geworden*). Милер пише да државник не посматра закон у његовој апстрактној снази, него према положају ствари у коме је настао, он увиђа како је он произашао из повести; он се према закону односи као према души чије се тело састоји из једног поглавља националне повести.<sup>2321</sup> Где постоји један позитиван случај, то се јављају закон и право и није битно да ли је то право записано или не или је право живо представљено у личности патријарха или монарха. „Ко мисли на право, мисли непосредно један одређени локалитет, један одређени случај, због кога право постоји; то је природни, лепо продор живог човека ка живом сазнању.“<sup>2322</sup> Законе дакле не треба посматрати само формално, само по ономе што у њима пише, него у њиховој употреби, у покрету, јер као и држава и право и закон су идеје, те према томе никада нису завршени и готови, него су у сталном бескрајном живом ширењу. Будући да се право и закон темеље на појединачном случају, то значи да као и држава и право постоји од када постоји и човек и свуда где живе људи постоји право.<sup>2323</sup> Дакле, поново се наглашава да се право није нешто направљено, нити се може направити, оно једноставно *јесте*. „Чим је природа мисао човека створила у два различита облика или рода (...) одмах постоји и однос између та два човека или та два рода; постоје услови њиховог живота једних поред других; постоји један друштвени закон и тај закон мора бити жив, покретан зато што је однос међу људима жив и покретан; укратко, идеја права је настала.“<sup>2324</sup> Тако на пример Милер говори о правној држави, мада оно код њега нема данашње значење.<sup>2325</sup>

У том смислу и закон и право није ништа друго него традиција, неодвојива од обичајности и религије. Према томе, потребно је разликовати закон од декрета,

---

<sup>2320</sup> Scheuner, *op. cit.*, S. 60. Посебно треба обратити пажњу да је Милер ово схватање уобличио пре Реберга и његове књиге из 1814. године у којој овај напада Наполеонов грађански законик. Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 133.

<sup>2321</sup> Ibidem, S. 43.

<sup>2322</sup> Ibidem, S. 30.

<sup>2323</sup> Ibidem, S. 30.

<sup>2324</sup> Ibidem, S. 35.

<sup>2325</sup> Ibidem, S. 123.

који је просто изваз воље законодавца, те самим тим не представља прави закон и право. При томе, није битно да ли је тај законодавац апсолутни монарх или народ, као што није битно да ли је такав декрет дело најмудријег законодавца или самовоља неког деспота, он је према живом животу једнако тирански.<sup>2326</sup> У том смислу, Шлегел пише: „*Право*, вечно и неписано <света традиција> треба разликовати од *закона*.“<sup>2327</sup> Они су, дакле, потребни само зато што људи нису прави чланови државе, потпуно прожети јединственим духом целине, обичајношћу и традицијом. Тако се Милер позива на времена када закон није био записан, него је постојао „у срцу народа као невидљива легислација обичаја“, односно на средњовековље када није постојао зид између закона и обичаја.<sup>2328</sup> На овом месту се препознаје снажан Берков утицај на романтику. Закони су дакле производ искуства и мудрости генерација, они су дело живе традиције и повести, а не самовоље доктора и адвоката.

Исти став опажа се и код Савињија који критикује идеју о кодификацији права и стварању јединственог немачког законика. Свако право, дакле, настаје као обичајно право, њега ствара обичај и народно веровање, а не самовоља законодавца.<sup>2329</sup> Право је историјска, културна и духовна творевина, оно је настало органски, као плод унутрашњих сила у народу, те као такво неодвојиво је од осталих елемената народног живота и његовом повешћу. У том смислу, Савињи сматра да је за доброг правника неопходан смисао за историју, како би оштро схватао оно што је својствено сваком добу и свакој правној норми и системски смисао како би сваки појам и сваку поставку гледао у живој вези и у узајамном дејству са целином.<sup>2330</sup> Наравно, Савињи сматра да су обе ове особине недостајале правницима XVIII столећа, који су били под превеликим утицајем Волфове филозофије. Анализирајући дотадашње покушаје кодификације Наполеонов *Code Civil*, пруско *Опште право* и аустријски *Грађански законик*, Савињи закључује да су се сви такви покушаји показали лошим.<sup>2331</sup> Дакле, и овде поново долази до изражаја органски приступ романтике. Такође, поново на

---

<sup>2326</sup> Ibidem, S. 107.

<sup>2327</sup> Schlegel, *Entwurf der historischen Betrachtungen*, no. 230. S. 50

<sup>2328</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 67.

<sup>2329</sup> Савињи, op. cit, стр. 23.

<sup>2330</sup> Ibidem, стр. 49.

<sup>2331</sup> Ibidem, стр. 53-91.

видело избија романтичарско супротстављање појмова и рационалистичких конструкција са једне, и живота са друге стране.

Када се пође са романтичарског становишта према коме законе не треба посматрати само формално, него у њиховој употреби и покрету, не као појмове, него као идеје, односно живу традицију која се никада не завршава, него је у сталном додиру са животом народа и у сталном ширењу, јасно је зашто су романтичари, а посебно Савињи ужаснути просветитељском идејом механичке примене закона. Судија, дакле, не може буквално примењивати закон, него се увек јавља као тумач и посредник.

Утолико што негирају природно стање, романтичари негирају и концепт друштвеног уговора и са њим повезану идеју да је могуће створити државу. У својим предавањима из Келна Шлегел се бави пореклом државе. Он поставља себи питање на чему се заснивају моћ и сила државе. На физичкој сили може почивати владавина појединца над појединцем, али не и велика моћ и сила појединаца над читавим мноштвом. Такође, према Шлегелу, држава не може почивати ни на уговору, јер је то нешто подређено, провизорно, некомплетно и сам претпоставља нешто неетичко. Такође, сваки уговор захтева гаранцију, али пита Шлегел, како до ње може доћи у погледу државне власти?<sup>2332</sup> Исту ствар ће касније приметити и Шлајермахер у својим предавањима о држави. Држава не може почивати на уговору, јер постојање уговора већ претпоставља одређену форму заједништва и свест о чланству унутар исте заједнице. То би, дакле, значило да друштвени уговор претпоставља постојање државе. Како Шлајермахер сам каже, уговор не може постојати пре државе.<sup>2333</sup> Према томе, држава у овој или оној форми постоји од када постоји и човек и од када људи имају свест о томе да припадају један другом.

Критику уговорне теорије срећемо и код Милера који каже: „Морамо пре свега исправити ствари теорије, јер нам је стало до тога да их помиримо са праксом.“<sup>2334</sup> Лоше стране теорије односе се заправо на читаво просветитељско схватање

---

<sup>2332</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 122.

<sup>2333</sup> Rose, *Schleiermachers Staatslehre*, S. 83.

<sup>2334</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 33.

државе. За Милера теоретичари друштвеног уговора су „несрећни апостоли слободе“ који су погрешно разумели и шта је народ и шта је сувереност и из тога извели погрешне претпоставке о држави и уговору.<sup>2335</sup> Када пише о свепристуном, радикалном разарању и уништавању државе и јавног живота, Милер указује да се то дешава посредством три једноставна појма: прво, појма строге приватне својине, друго појма приватне користи, односно строге поделе приноса и приватизовања свих пословања у животу, и треће помоћу појма приватне религије који се развио посредством реформације.<sup>2336</sup> Није тешко уочити да су два од ова три појма већ експлицитно садржана у оквиру теорије друштвеног уговора. Код Милера се супротстављање уговорној теорији среће и у каснијој фази. Он тада тврди да идеја о друштвеном уговору заправо почива на човековој самовољи и то је учење које сви који не могу да поднесу Божју руку у грађанским односима морају прихватити.<sup>2337</sup> Тиме он јасно указује на нововековно порекло уговорне теорије. Милер, заправо, каже да ако власт не долази од Бога, онда она једино може почивати на људској вољи, односно самовољи. Истовремено, он као и Шлајермахер указује на то да уколико две стране закључују уговор међу њима мора постојати некаква заједничка основа, као што и два броја која се збрајају морају имати заједнички именилац. Другим речима да би уговор могао бити закључен међу странама већ мора постојати нешто заједничко, док се са друге стране тврди да заједница настаје уговором. „Услов могућности уговора изгледа, дакле, да настаје тек из уговора.“<sup>2338</sup> Самим тим, уговорна теорија је за Милера „чудна и ништавна конструкција“ и „помагало у невољи коначног ума, који се не може одлучити за покорност божанском откривењу“. У вези са тим, Милер такође тврди да је погрешно очекивати да би човек ослобођен од партикуларних везе времена и простора (историје и друштва) уопште могао конструисати државу према својој мери. Дакле, апстрактни човек просветитељства нити постоји, нити би он могао својевољно устројити државу у складу са властитим идејама.

„Одређење просвећености преко способности човека да се издвоји из матичног друштва и историје и да на тај начин превазиђе епохалне предрасуде и аутономно устроји односе у

---

<sup>2335</sup> Ibidem, S. 92-93.

<sup>2336</sup> Ibidem, S. 183

<sup>2337</sup> Müller, *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage*, S. 215.

<sup>2338</sup> Ibidem, S. 219.

заједници, Милеру изгледа у тој мери апстрактно и гордо да на крају не представља ни учење, већ пре један рђав 'менталитет', који превиђа произведеност људи историјом и политиком, за рачун њиховог произвољног произвођења наводно слободном свешћу и вољом некаквог самовласног субјекта.<sup>2339</sup>

У том смислу, романтика се супротставља просветитељском схватању о држави као машини, односно о држави која је изум створен према одређеној идеји и са одређеним циљем. Наиме, Милер сматра да када би држава била само проналазак и када би се по вољи могла установити, онда би се она по истој логици могла и укинути онда када човечанство смисли нешто боље што би испуњавало сврхе државе. Такође, када би држава била само машина која служи општој сигурности, онда и њена основа лежи у грешној природи човека. Али, када би се човечанство у једном тренутку морално поправило, тада би и држава постала сувишна. Наравно, Милер је далеко од тога да озбиљно поверује у ову могућност, него само жели да укаже на мањкавости просветитељског схватања. Тако он показује да је према просветитељском схватању држава–машина само згодан инструмент. Истовремено, Милер указује да ако се држава схвата само као вештачка „штака“ за наше слабости, она тиме пада у руке онима које је Берк називао шепртљама, онима који би да поправљају свет, пројектантима и алхемичарима. Дакле, у том случају би се државом могло владати рутински, као било којом другом ствари.<sup>2340</sup> Ипак, она за Милера није тек средство за остварење циљева који се налазе ван ње. Тако он пише да држава није само један од многих корисних изума, смишљен на корист и задовољство грађанског живота, него је она сам грађански живот, нужна самим тим што постоји човек и неизбежна, заснована у људској природи, тако да су људска и грађанска егзистенција једно те исто.<sup>2341</sup> Према томе, о држави се не може мислити само као о нужном злу.

На исти начин и Шлајермахер већ у *Монолозима* иступа против идеје да је најбоља држава она која се најмање опажа. „Ко тако најлепше човеково уметничко дело, преко кога он треба доспети на највиши ниво свога бића, посматра само као нужно зло, као неопходну машинерију, да би се сакриле њене

---

<sup>2339</sup> Предраг Крстић „Рана конзервативна критика просветитељства“ у: *Годишњак Факултета политичких наука*, бр 13, Факултет политичких наука, Београд, 2015, стр. 207.

<sup>2340</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 28.

<sup>2341</sup> *Ibidem*, S. 22-23, 129, 225.

слабости и учиниле нешкодљивим, тај мора осећати само као ограничење, оно што је одређено да му омогући највиши степен живота.<sup>2342</sup> Напротив, држава је претпоставка људског живота, јер када људи више не осећају друштвене везе, односно државу, тада им све недостаје. Она је потреба свих потреба срца, духа и тела.<sup>2343</sup> Од када је света и века, човек без државе не може да чује, види, мисли, осећа и воли. Према томе, људско и грађанско друштво је једно те исто.<sup>2344</sup> Другим речима човек не може и никад није могао живети ван заједнице са другим људима односно ван државе. У том смилу, ако се присетимо Шлецерове дефиниције државе, о којој је већ било речи, видимо да Милер у својим *Елементима* одбацује све њене кључне елементе, као и њене последице.<sup>2345</sup> Он, дакле, тврди да нити постоји било какво (фиктивно или реално) природно стање или природно (вандржавно) право, да држава није људски изум, машина и средство за остварење појединачних циљева, њена сврха се не исцрпљује у томе да пружи сигурност, те на крају не само да није постојало стање без државе, него се нестанак државе или њена замена нечим не може очекивати ни у будућности. Другим речима, романтичарско одбијање уговорне теорије државе са собом носи и схватање према коме је држава нужна и трајна. Речју, као што нема свој почетак у времену исто тако се не може замислити ни крај државе, односно постдржавно стање.

Ако човек не постоји без државе, односно ако су људска и грађанска егзистенција иста ствар, одатле следи још један важан моменат. Наиме, тада се држава више не може посматрати као пуко средство за остваривање неког интереса, односно као заједница заснована искључиво на разуму и интересима. Другим речима, ако држава одухвата читаву човекову егзистенцију, онда се онда је она много више него обично интересно удружење. Али шта је онда оно на чему држава почива и што је држи на окупу? Да би се одговорило на ово питање потребно је присетити се романтичарске антропологије. Наиме, романтичари су, као што смо видели, и у својој антропологији наглашавали значај емотивне и душевне стране и

---

<sup>2342</sup> Schleiermacher, *Monologen*, S. 59.

<sup>2343</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 24.

<sup>2344</sup> Ibidem, S. 37, 38.

<sup>2345</sup> Милер је у Гетингену био Шлецеров студент, али се није угледао на свог професора, кога је и тада посматрао са подсмехом. Може се рећи да је Шлецер негативно утицао на Милера који је у филозофији државе тврдио све супротно од свог професора.



критиковали једнострано свођење човека на његову рационалну страну. Исту критику рационализма срећемо и у романтичарском учењу о држави. Романтичари се слажу да рационализам нужно води схватању по коме је држава само механизам. У том смислу, Ајхендорф експлицитно критикује доминацију разума у нововековном размишљању о држави: „Видимо у свим модерним државама потпуно превладавање разума коме се све безусловно треба подчинити.“<sup>2346</sup> Будући да се људски живот не може исцепкати и изделити то онда значи да се ни политика не може сводити само на хладно прорачунавање интереса. Оно што људе везује и што држи државу на окупу није уговор, интерес и разум, него љубав.

Као што смо већ видели за романтичаре је љубав била главни доживљај, централна тема њихово поезије и оно што ствара сваку заједницу. Као код Новалиса, она је схваћена као Бог и праузрок. Она је сила измирења и уједињења супротности. Као што смо видели, романтичари тврде да се свака заједница заснива на љубави, те је то случај и са државом. Такође, љубав са собом носи и оданост и дугорочну приврженост. Тако је, дакле, за романтичаре држава заједница која почива на осећањима, моћима човекове душе, а то значи на вери, љубави, обичајима, моралу, спремности на жртву, побожности, осећању части, љубави и оданости према отаџбини... Однос између човека и државе посматра се као интиман и дубоко личан. У том смислу, већ Новалис у својим фрагментима *Вера и љубав*, који се могу сматрати првим пробојем романтичарског учења о држави, пише:

„Ни једном државом није се више управљало као фабриком него Пруском од смрти Фридриха Вилхелма Првог. Колико год једна таква машинска администрација можда може бити неопходна за физичко здравље, јачање и окретност државе, тако држава у суштини пропада када се третира само на тај начин. Принцип старог, чувеног система је да свакога помоћу личне користи веже за државу. Мудри политичари имали су пред собом идеал државе где би интерес државе, себичан као и интереси поданика, са овима био тако вештачки повезан, да би се оба међусобно подржавала.“<sup>2347</sup>

---

<sup>2346</sup> Eichendorff, *Über die Folgen von der Aufhebung der Landeshoheit der Bischöfe und Klöster in Deutschland*, S. 482.

<sup>2347</sup> Novalis, *Glauben und Liebe*, no. 30, S. 157-158.

Новалис циља на Фридриха II и његовог наследника. Они су државом управљали као фабриком, односно бирократски и централистички. Управљати државом као фабриком значи бити оријентисан на сврсисходност државе, на ефикасност и прорачуљивост, она постаје машина, при чему се губи оно важније, а то су срце и душа државе, те је према томе фабричко управљање државом значи атрофију државног живота. Такође, фабричко управљање државом, при чему се једино води рачуна о прорачунљивости, захтева свеошту нивеалацију и уједначавање, јер је рачунање могуће само са истим квалитетима. Другим речима, држава машина све своди на меру интереса, неосетљива је за вредност појединца, његову посебност и својственост и своди га на ниво обичног зупчаника. Зато је таква држава за Новалиса и романтичаре само мртви механизам. Исто мишљење Новалис понавља и у *Хришћанству* када спомиње „мањкавост и немаштину старих државних институција“ која се манифестовала као „грозан феномен.“<sup>2348</sup> Међутим, Новалис иде и даље када каже да је Фридрихов идеал државе политичка квадратура круга. Себичност је неизмерна, она се не може ограничити и, према томе, нужно је антисистемска.<sup>2349</sup> Уместо да спаја она људе, она разара везе међу људима. Управо је прихватање егоизма као принципа, сматра Новалис, држави причинило неизмерну штету, и ту лежи клица револуције. Нису ли, дакле, револуција, анархија и насиље у Француској логична последица вере у уговорну теорију државе? Као што се јасно види, Новалис се на овом месту сасвим надовезује на старију, конзервативну критику просвећеног апсолутизма и физиократизма, какву срећено још код Мезера, Реберга и Брандеса<sup>2350</sup>, односно у нешто другачијем облику код Хердера или Шилера.

За Новалисом иде и Шлегел који такође сматра да су корени револуције у егоизму. Француски оријентисани (*Französischgesinnten*) су сви они који ништа не знају о љубави према отаџбини и одушевљењу за слободу и религију (којих су се ослободили сви *досадашњи* велики људи) без обзира у којој земљи живели и без обзира да ли су своје принципе нашли у француским или немачким књигама; „сви они којима учење егоизма важи за највећу мудрост; на крају сви који било у рату

<sup>2348</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, S. 42.

<sup>2349</sup> Novalis, *Glauben und Liebe*, no. 30, S. 158.

<sup>2350</sup> Pohle, „Als Poesie gut’ – Utopien von Staat und Gemeinschaft in der politischen Romantik“, S. 58.

или у администрацији, у васпитању или владању народом уопште не разумеју и не умеју да употребе *моралне* покретаче, и верују да се све може постићи помоћу обичне, механичке вештине и прорачуна, што, тамо где влада егоизам непогрешиво мора водити до међусобног исцрпљивања и потпуног распадања.<sup>2351</sup> Иако Шлегел то не каже отворено, јасно је да и он мисли да је механичко схватање државе на крају довело до револуције. „Досадашњи великани“ су се ослободили од „слабости“ као што су љубав према отаџбини и религиозност, те су према томе саодговорни за револуцију. Тако он јасно прави разлику измеђи механичког схватања државе из XVIII века и онога што назива старим схватањем.

„Старије државно уређење и државна уметност почивале су, мање или више, на темељу религије, на, националним обичајима, укратко на моралним покретачима. Са осамнаестим столећем појавила се нова уметност државе, која није рачунала са неодређеним дејством моралних покретача, него је најпре калкулисала развој материјалних снага државе, и веровала је да ће се тим прорачуном и његовом најпажљивијом употребом најсигурније усавршити механика вештачког уређења државе.“<sup>2352</sup>

Циљ ове нове државне уметности Шлегел види у томе да се материјалне снаге државе што је могуће више затегну и дотерају до врхунца, будући да су државне машине међусобно у конкуренцији и надмећу се једне са другима. Тако је XVIII век занемарио моралне снаге државе и подчинио их материјалним.

„Зло није лежало у вештачком прорачуну и коришћењу материјалних снага државе, него у томе што се поредак ствари преокренуо, моралне снаге државе су подређене материјалним или потпуно жртвоване, тако да је дух држава све више нестајао, док се тело истих, али не као живо тело, већ као мртва машина, стално покушавало усавршити. Богатство физичких снага је дивно и велико када служи духу; искварено, када је дух у том богатству пригушен и заборављен.“<sup>2353</sup>

Исти став срећемо и у Шлегеловим фрагментима када просветитељску, апсолутну државу назива „погрешном“ односно „антидржавом“. За њега је то она држава која тежи гомилању материјалних снага.<sup>2354</sup> Верујући да су материјалне снаге дужне служити духу, а не обрнуто, Шлегел закључује да математички и

<sup>2351</sup> Schlegel, „Über eine merkwürdige Verteidigungsschrift der französischen Grundsätze“, S. 96.

<sup>2352</sup> Schlegel, *Vorlesungen über die neuere Geschichte*, S. 398.

<sup>2353</sup> Ibidem, S. 399.

<sup>2354</sup> Schlegel, *Entwurf der historischen Betrachtungen*, no. 18, S. 6-7.

материјалистички поглед на државу стоји у супротности са моралним и чини морално здање друштва нестабилним. У том смислу он критикује Јосифа II на исти начин као што то Милер чини са Фридрихом. Јосиф је само деловао у складу са својим временом, али на тај начин, из најбоље намере створио бројне невоље.

„Колико год да су извесне реформе биле неизбежне, толико би такође могле бити лековите, када се не би само старо уништавало и склањало, него и ново прилагало, да се само много доброг у постојећем препознано и разумело; а све изопачено и распуштено вратило свом изворном одређењу, активност снажно подстакла, дух оживео, да се целина свуда према промењеним околностима времена свуда сврсисходније уколпила.“<sup>2355</sup>

То би дакле за Шлегела биле стварне реформе, које захтевају много напора, али дух времена нагони ка пуком поништавању, без да се нешто постави на упражњено место. Исти став опажа се и код Шлегела у његовој касној фази. Он и тада корене револуције и проблематичног стања у Европи види у материјалистичком и апсолутистичком погледу на државу, односно у спајању духовне и световне власти, цркве и државе. Према Шлегелу, само њихова подела може омогућити стварање хришћанске државе, док њихово спајање води потпуној деспотији и стварно антихришћанској владавини.<sup>2356</sup> Са тим у вези, он на више места критикује не само револуцију, него и предреволюционарно стање у Европи (1763-1789), као први стадијум моралног кварења. То је био период припреме свег оног зла које се касније испољило и који се показао у том, првом стадијуму у *моралном разарању* сваког ослонца, савеза и свих односа, како у политичком тако и у интелектуалном свету, чиме је постављена основа за касније последице.<sup>2357</sup> Оно што је омогућило ово разарање и растакање био је „егоизам тренутка“. Међутим, критикујући апсолутизам и механичко схватање државе, Шлегел иде још даље. Наиме, он тај „чист математички поглед на државу“ не налази само међу републиканским и либералним партијама, него и код легитимиста. Реч је о склоности ка централизацији и систематском стапању и истребљењу свега локалног и корпоративног<sup>2358</sup> о чему ће више речи бити у следећем поглављу. Овде није реч само о Шлегеловој потреби да се дистанцира од француских

---

<sup>2355</sup> Schlegel, *Vorlesungen über die neuere Geschichte*, S. 403.

<sup>2356</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 588.

<sup>2357</sup> Ibidem, S. 499.

<sup>2358</sup> Ibidem, S. 495.

ултраса, него о до краја изведеном принципијелном ставу да се држава не може посматрати као машина, односно да се централизација, рационализација и систематско поништење свих својствениости не може прихватити, чак ни онда када се такве мере правдају по себи прихватљивим циљевима као што су заштита поретка или борба против револуције. Зато он каже да су појам државе и њене сврхе исти код револуционара и њихових непријатеља. И једни и други у њој виде „сведиригујућу и свевладајућу машину закона (Gesetzmaschine) чија суверена власт све божанско и људско савија пред собом, ка себи и у себе вуче, у свом апсолутном средишту уједињује и претапа и одатле поново треба да одређује, води, и управља.“<sup>2359</sup>

Исте нападе на механицистичко схватање државе налазимо и код Адама Милера.<sup>2360</sup> За њега је Фридрих II први и највећи механичар државе (Staats-Mechaniker) кога је свет икада видео<sup>2361</sup>, а то значи да је са људима поступао као са обичним бројевима. Он такође пише да је раздвојеност између слободе и закона, приватног и јавног, у Фридриховој монархији изведена дубље него било где друго, те је, према Милеру, Фридрихова држава била „ништа друго него само највише могуће савршена машина у руци највише власти.“<sup>2362</sup> У том смислу,

---

<sup>2359</sup> Ibidem, S. 546.

<sup>2360</sup> Када се ова критика Фридриха и његове политике посматра у контексту времена постаје јасно да су оптужбе на Милеров рачун за опортунизам на стакленим ногама. Наиме, након Четвртог коалиционог рата, пруског пораза код Јене из 1806. и мира у Тилзиту из 1807. Године, Пруска се налазила у изузетно тешкој ситуацији. Она је изгубила готово половину своје територије, а и оно што је остало било је у доста тешком стању. Када је Наполеон ушао у Берлин искористио је прилику да у Потсдаму посети Фридрихов гроб и ту је својим генералима рекао: „Да је овај човек жив, не бих ја овде стајао.“ На сличан начин су краљ и многи у Прусској гледали на ствари. Тако су се у тим околностима Пруси окренули идеализованом сећању на Фридриха. Његово време представљало се као срећно доба и време пруске ратничке славе. Преовладало је мишљење да је потребан спасилац који ће умети да води државу онако како је то чинио Фридрих. У таквим околностима Милер се у својим предавањима у сред Берлина усудио да и поред многих похвала које је упутио Фридриху овога ипак подвргне жестокој критици. Није била реч само о критици Фридриха, него и апсолутизма уопште. Другим речима, угледање на Фридриха, према Милеру, не може бити пут оздрављења државе. Са друге стране, Милеру који је баш у то време, будући да је пре тога журно напустио Дрезден, покушавао да нађе намештење у пруској државној служби свакако је било јасно да се Харденбергу и пруској власти оваква предавања неће превише допасти. Уместо угледања на Фридриха и његов просвећени апсолутизам Милер спас види у оживљавању пруских сталеча. Такође, и касније ће се због критике Харденбергове политике Милерове *Берлинске вечерње новине (Berliner Abendblätter)* које је издавао заједно са Клајстом често бити на мети разноразних критика и државне цензуре. Ваха, „Romantik und konservative Politik“, S. 456-458. Ваха, „Adam Müller und die deutsche Romantik“, S. 153-156. Поред тога вреди нагласити да је противљење економском либерализму и Харденберговој политици Милера коштало професуре.

<sup>2361</sup> Müller, „Friedrich der Große und Preußen“, S. 110.

<sup>2362</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 203-204.

Милер тврди да када је јавни живот ништа друго него огромни, вештачки механизам у рукама највише власти, тада је и владање ништа друго него рачунање. Као што ћемо касније видети за Милера је владање више уметност, него прорачунавање и математика. Такође, поступање са човеком као са бројем, као са обичном масом Милеру, као и осталим романтичарима који се свуда држе свог принципа својствености, делује као светогрђе. Наиме, механичка наука о држави није у стању да препозна постојање различитих квалитета, те је слепа за „свету природу“ тла и жена, која се не може свести на маханичке законе и бројеве.<sup>2363</sup> Са друге стране, како пише Милер, дух жели да човек истакне своју личност.<sup>2364</sup> Дакле, од човека се не тражи квантитативна, него квалитативна индивидуалност. Милеру, дакле, треба држава која подстиче и помаже развој човекове личности, а не она која га своди на зупчаник и точак у великој машини. Такође, као што смо већ споменули, и Милер сматра да се држава не може темељити на разуму, односно на појмовима, што се види на примеру Француске револуције.<sup>2365</sup> Ипак, он иде знатно даље од Француске револуције и супротставља се заправо читавом развоју модерне државе. За њега је тврдња да је управљање државом „разумски посао“ или да духовна моћ нема шта да тражи у световним пословима само „јефтина максима“.<sup>2366</sup> Рационалистичка наука о држави заправо ни не слуги где лежи суштина државне повезаности, а за њих је заједнички дух, који је стварно средство повезивања, које појединачном апарату даје сопствену вредност све више скривен у тами.<sup>2367</sup> Тако се опет јасно уочава да држава не почива на заједничком интересу појединаца који се механички спаја, него у том духу заједништва. То, у крајњој линији, значи да судбина државе зависи од оног духа који у њој влада, више него од њених материјалних снага. Милеру је сасвим јасно да се држави – машини даје само оно што се мора и колико се мора, те да се за њу нико неће жртвовати нити ће јој се предавати читавим својим бићем како то чине људи у Британији. Тај дух заједнице је оно што је то „срећно остврво“ избављало из криза, од којих би и најмања сломила континенталне државе и зато је Енглеска за Милера „прва међу свим

---

<sup>2363</sup> Müller, „Friedrich der Große und Preußen“, S. 121.

<sup>2364</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 327.

<sup>2365</sup> Ibidem, S. 30.

<sup>2366</sup> Ibidem, S. 182.

<sup>2367</sup> Ibidem, S. 182.

хришћанским државама“.<sup>2368</sup> У том смислу Милер наглашава да је „стварна држава више него маса.“ Она не допушта масу изнад себе. Када се то заборави, тада се интерес државе види само у аритметичком повећању масе, односно повећању територије, становника, трупа, прихода...<sup>2369</sup> Управо то је оно што је у Пруској радио механичар Фридрих и његова управа, која се бринула за увећање територије, становништва, прихода, производа и највише новца.<sup>2370</sup> У том смислу, Милер критикује поделу Пољске као израз тог несрећног, механицистичког схватања државе.<sup>2371</sup>

Као и Новалис и Шелинг иступа против државе машине због „затирања индивидуалности“ до кога долази услед тежње за општом прорачунљивошћу. Он каже: „У једној таквој држави све има вредност само уколико се може очекивати са сигурношћу и прорачунати. Сваки механизам поништава индивидуалност, живо не улази у њега и није му ништа. Међутим, све велико и божанско догодило се само кроз чудо, то значи да оно не следи по општим законима природе, већ само кроз закон и природу индивидуума.“<sup>2372</sup>

Уместо „чувеног система“ и државе као машине, Новалис и романтичари ће заступати нешто сасвим другачије.

„Најбољи међу бившим француским монарсима решио је учини своје поданике толико имућним, да сваки од њих сваке недеље може да на сто изнесе кокошку са пиринчем. Не би ли ипак била пожељнија влада под којом би сељак радије јео парче буђавог хлеба, него печење под неком другом, и Богу срдачно захваљивао на срећи што се родио у тој земљи?“<sup>2373</sup>

Као што не верује да се држава може заснивати на интересима, и у складу са својим одбацивањем среће као највишег људског циља, Новалис одбацује и идеју да држава треба да унапређује срећу својих поданика. Права држава, дакле, није она која нешто даје, него она за коју човек жели да се жртвује, и коју воли чак и у свом сиромаштву. Дакле, веза између државе и поданика није чисто интересни,

---

<sup>2368</sup> Ibidem, S. 169.

<sup>2369</sup> Ibidem, S. 126.

<sup>2370</sup> Ibidem, S. 204.

<sup>2371</sup> Као што смо видели и Шлегел поделу Пољске види као најаву и припрему револуције.

<sup>2372</sup> Према: Kraus, „Die Jenaer Frühromantik und ihre Kritik der Moderne“, S. 227.

<sup>2373</sup> Novalis, *Glauben und Liebe*, no. 2, S. 147.

уговорни однос где се размењује услуга за услугу, него дубоко емотиван однос личне лојалности. Исто мишљење дели и Шлајермахер који уочава да је плод очинске, еудемонистичке политике утилитаристичко варварство која свуда тражи корист за себе.<sup>2374</sup> Тиме је, дакле, за Шлајермахера једнако као и за Новалиса, еудемонистички патернализам одговоран за слабљење осећаја за религију међу људима, а према томе и разлог моралног пропадања и растакања заједнице. Исто одбацивање еудемонизма и утилитаризма срећемо и код Милера који такође тврди да држава није ту тек да би унапређувала срећу својих поданика. Напад на егоизам, односно просветитељаки рационализам и утилитаризам налазимо и код Бадера који у њему види принци неслободе односно деспотизма<sup>2375</sup>, као и код Шелинга. Наиме, иако Шелинг тврди да филозофија није штетна за државу, он међутим указује да су за државу штетни празно резоновање и принцип користи. Дакле, једнако колико је празно резоновање супротстављено правој филозофији, толико је и штетно за државу. „Наиме, са празним појмом разума може се држава градити једнако мало колико и филозофија и нација која нема приступ идејама, чини добро, када макар њихове остатке тражи по рушевинама некадашњих форми.“<sup>2376</sup> Из овог одбацивања рационализма, следи и Шелингово одбацивање утилитаризма. Тако он сматра да када се принцип користи погласи за највишу меру свега, па тако и државног уређења, тада нема променљивије сигурности од тога да оно што је данас корисно сутра може бити штетно и обрнуто.<sup>2377</sup> Другим речима, државно уређење засновано на користи мора водити општем растакању.

„Ако од свега користност највише стоји на цени то ће из ове срамотне себичности државе на крају настати иста себичност појединаца и још ће себичност постати једина веза, која државу држи на окупу и која појединца везује за њу. Сада на свету нема случајније везе него што је та. Свака истинска веза која ствари или људе уједињује мора бити божанска, тј. таква где је сваки члан слободан, зато што сваки жели само безусловно.“<sup>2378</sup>

Ипак, треба приметити да Новалис нема на нишану само Фридриха апсолутистичку државу, него једнако и Канта и његово учење. Колико је

---

<sup>2374</sup> Schleiermacher, *Über die Religion*, S. 155.

<sup>2375</sup> Baader, „Über die Verbindung von Religion und Politik“, S. 55.

<sup>2376</sup> Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, S. 589.

<sup>2377</sup> Ibidem, S. 589.

<sup>2378</sup> Ibidem, S. 590.



Новалису сметало Фридрихово машинско управљање, толико му је сметала и идеја по којој државни живот треба да се подведе под апстрактна и за све важећа правила.<sup>2379</sup> Тако он експлицитно одбацује правни формализам и легализам у схватању државе када каже: „Наше државе нису готово ништа друго до правни институти, ништа до само одбрамбене установе. Васпитни институти, академије и уметничка друштва оне, на жалост, нису, или су то бар веома оскудно. То, дакле, људи морају још додати путем посебних друштава.“<sup>2380</sup> На другом месту Новалис је на истом трагу када каже: „Држава се као и брак, закључује под црквеном санкцијом – то је лична повезаност.“<sup>2381</sup> Наиме, романтичари су веровали да би држава која би била се темељила само на правним односима не би била у стању да развије никакав осећај заједништва међу људима, него би се односи међу њима сводили на апстрактна, формална права и обавезе. Као и у случају апсолутне државе, ни овде не остаје места за квалитативне разлике, односно недостаје осећај за својственост. Самим, тим за романтираче је неприхватљива и либерална држава, која се брине само за сигурност својих поданика. Како би се превладала равнодушност, па чак и непријатељство које грађани гаје према држави Новалис захтева активан рад на снажењу привржености и љубави према држави. „Држава се код нас премало објављује. Треба да постоје гласници државе, проповедници патриотизма. Сада је већина држављана у врло непријатном, скоро непријатељском односу са њом.“<sup>2382</sup> Будући да је за њега „хероизам темељ патриотизма“<sup>2383</sup> то значи да проповедање патриотизма значи проповедање хероизма и саможртвовања за отаџбину. У једном другом фрагменту Новалис такође захтева да грађани осећају љубав према својој држави, када каже да грађанин треба да плаћа порез држави као што даје поклоне својој љубави. „Само ко не живи у држави, у оном смислу у којем човек живи у својој драгани, жалиће се на дажбине. Давати дажбине представља највеће преимућство.“<sup>2384</sup> Плаћање пореза, дакле, више не почива на правној обавези, него на љубави и осећању привржености. Исто наглашавање љубави срећемо и у још једном фрагменту када

---

<sup>2379</sup> Ни на овом месту не може се занемарити утицај старије конзервативне мисли на пример Мезера.

<sup>2380</sup> Novalis, *Fragmente (Nachlass von Bülow)*, no. 367, S. 74.

<sup>2381</sup> Novalis, *Fragmente (Aus den Studienheften)*, no. 726, S. 286.

<sup>2382</sup> Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts (aus den Schlegel-Tieckischen Ausgaben)*, no. 291, S. 270.

<sup>2383</sup> Novalis, *Fragmente (Aus den Studienheften)*, no. 357, S. 223.

<sup>2384</sup> Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts (aus den Schlegel-Tieckischen Ausgaben)*, no. 295, S. 272.

Новалис каже да што је држава поетичнија то јој је потребно мање закона, јер ће свако радосније ограничавати своје захтеве и пристајати на жртве из љубави према великој и лепој индивидуи.<sup>2385</sup> Дакле, поново је реч о оном заједништву које се не може сводити на формална права и обавезе. Што је држава поетичнија, пунија духа и грађани више и дубље прожети јединственим духом целине, обичајношћу и љубављу, то им је потрено мање закона и правила. Такође, ако је срце „религијски орган“ као што смо видели код Новалиса, оно се не може просто искључити из политике. Другим речима, већ Новалис заступа мишљење да без љубави као везивног ткива долази до атомизације и распадања друштва. Тако и у *Хришћанству*, када говори о сретним временима средњег века, Новалис примећује да је оно царство, као и свако друго, почивало на „поштовању и поверењу“<sup>2386</sup>, дакле поново је реч о вери и љубави.

Према томе, ако је људска природа састављена из разума и осећања, из физичког и моралног, романтичари извлаче закључак да се држава не може старати само о спољним потребама човека, и узимати у обзир само његове поступке. Напротив, држава се, како пише Милер, брине како за спољашњи, тако и за унутрашњи живот човека. Држава се бави моралом исто онолико колико и правом.<sup>2387</sup> У њену надлежност спада духовни и морални живот исто колико и телесни. Другим речима, Милер у држави види моралну, етичку заједницу. Исто тако и срце појединачног грађанина треба да прискочи држави у случају рата и опасности, а грађанин треба да буде у стању да све да и жртвује држави.<sup>2388</sup> Држава је тако код Милера повезаност између суверена и народа на живот и смрт, срећу и несрећу, а не случајна установа сигурности за физичко здравље, од које сваки појединац, зато што захтева трошкове, из свих снага покушава да умакне.<sup>2389</sup> Такође, на Новалисовом трагу Милер захтева радосно извршавање својих обавеза према држави. Ако су грађанска и људска егзистенција иста ствар, тада заправо нема разлике између мог интереса и интереса државе. Свака стварна вредност изведена је из националне снаге, и сваки стварни добитак појединачног грађанина је

---

<sup>2385</sup> Novalis, *Blüthenstaub*, no. 137, S. 144.

<sup>2386</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, S. 27.

<sup>2387</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 25.

<sup>2388</sup> Ibidem, S. 25.

<sup>2389</sup> Ibidem, S. 324.

истовремено и добитак државе, те када држава губи, губи и сваки поједнац.<sup>2390</sup> У том смислу ни за њега држава није институција принуде (Zwangsanstalt), него „сфера љубави и слободе“<sup>2391</sup>. Како наводи, држава је „предмет бескрајне љубави“, те он сам каже да је његов циљ да је у својом предавањима тако и прикаже.<sup>2392</sup> При томе, Милер има у виду две врсте љубави – љубав међу савременицима, и љубав међу генерацијама. Први облик љубави је љубав међу половима, други облик љубави је она између малих и великих, слабих и јаких, односно деце и родитеља.<sup>2393</sup>

Такво исто одбацивање правног формализма налазимо и код Шлегела када државу одређује као заједницу обичајности (Gemeinschaft der Sitten).<sup>2394</sup> Већ у *Огледу* млади Шлегел пише да се држава не може схватити као чисто правна творевина, коју на окупу држе апстрактни закони, него она мора бити испуњена истим, заједничким духом и истим моралом. Дакле, поново се инсистира не на механичким везама међу грађанима, него на личној наклоности и љубави и једном јавном духу који прожима све грађане. Тако он каже да је „*владајућа моралност*“<sup>2395</sup> Шлегел и касније остаје на истом трагу, чак и у време када је одустао од младалачког републиканизма. Тако он и у предавањима из Келна понавља идеју о држави као о моралној индивидуи. „Што нација има одређеније и чвршће обичаје, то је савршенија држава. Јер држава не треба да буде ништа друго до велика морална индивидуа. То је позитивна страна државе, и одатле се она може темељити једино на цркви.“<sup>2396</sup> У том смислу, он истрајава у уверењу да држава не може почивати само на (формалном) праву, које се истина може силом изнудити, али му свакако недостаје чврста подршка. Ту подршку право и држава могу имати једино у обичајности, а то ће рећи у оданости и самоограничавању сопствене самовоље из љубави и дужности. Речју, поново се инсистира на неодвојивости права,

<sup>2390</sup> Ibidem, S. 225.

<sup>2391</sup> Müller, „Friedrich der Große und Preußen“ in: Rudolf Kohler (Hrsg.), Adam Müller, *Schriften zur Staatsphilosophie*, Theatiner Verlag, München, 1923, S. 89.

<sup>2392</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 134.

<sup>2393</sup> Ibidem, S. 158.

<sup>2394</sup> Schlegel, *Versuch über den Begriff des Republikanismus*, S. 18.

<sup>2395</sup> Ibidem, S. 22.

<sup>2396</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 142.

обичајности и религије. „Чак и најстрожи прописи неће предупредити честе повреде, и вештачке установе неће спречити коначни пад свих грађанских односа, који се најпре заснивају на оданости и љубави.“<sup>2397</sup>

Поред оданости и љубави и Шлегел говори о вери као основи државе. „Држава почива на вери. Вера да држава поседује силу и да је поседује са правом, – то јој даје реалну моћ, и одатле онда следи и физичка сила.“<sup>2398</sup> Према Шлегелу, реч је о принципу који важи без обзира на то на који начин држава употребљава своју моћ, односно тај принцип важи и за добре колико и за деспотске државе. Оне се једним делом могу темељити на страху, али не сасвим, те према томе и деспотија претпоставља одређену веру. Став да држава почива на вери, те да је свакој држави потребна религијска санкција, Шлегел повезује са ставом да сва власт долази од Бога.<sup>2399</sup> Исто мишљење Шлегел заступа и у каснијем периоду. Тако он у *Сигнатури века* признаје да оно што недостаје у његово време јесте између осталог страхопоштовање пред ауторитетом и чврста послушност, да би одмах затим устврдио да не постоји послушност која сасвим и потпуно почива на сили и која на њој на дужи ток може почивати, односно која се у последњој инстанци не везује за позитивну веру, која опет почива на позитивној љубави. „Али вера и љубав ће се само помоћу вере и љубави пробудити и одржати, или раширити; где онда непослушно држање нестаје само од себе, а да за то нису потребне вруће борбе речима.“<sup>2400</sup> Према томе, Шлегел и у раном и у касном периоду верује да државна власт и послушност, у крајњој линији, зависе од вере и љубави. Такође, он у своја разматрања уводи и истинољубивост. Без истинољубивости, или искрености људи једних према другима ни једна заједница, па ни држава не би била могућа. „Човек је човеку дужан истинољубивост. Свака заједница и друштвеност и са њима повезан морални развој човека биле би недостижне без снажне истинољубивости у свим стварима.“<sup>2401</sup>

---

<sup>2397</sup> Ibidem, S. 143.

<sup>2398</sup> Ibidem, S. 122.

<sup>2399</sup> „Из претпоставке да сва државна власт почива на вери може се објаснити и смисао става да државна власт долази од Бога.“ Ibidem, S. 122.

<sup>2400</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 541.

<sup>2401</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 138.

На сличан начин однос љубави и личне оданости између кнеза и поданика предвиђа и Шлајермахер. Бадер такође остаје на истом антиформалистичком курсу те и он инсистира на љубави као основи на којој почива свака заједница, при чему се позива на хришћанску заповест, љуби Бога изнад свега, и свог ближњег као самог себе.<sup>2402</sup> Овом принципу Бадер супротставља егоизам и самољубље као основу сваке деспотије оличен у принципу „воли себе самог изнад свега, а Бога и твоје ближње само ради себе самог“. Зато што повезује људе, љубав је код Бадера „органиски и организациони принцип“. Када љубав почне да се гаси друштво се одваја према половима. Са једне стране је тада обест, а са друге нискост које се међусобно мрзе.<sup>2403</sup> Будући да је мржња принцип дезорганизације, то значи да се без љубави држава распада. Ропство и деспотизам су, дакле, последица греха, односно недостатка религије и немања љубави. Такође, у држави која је схваћена као механизам не само да недостаје љубав у међуљудским односима, него је такву државу – машину немогуће волети и немогуће јој је служити из љубави.<sup>2404</sup> Будући да је код Бадера Бог љубав, односно да су љубав и религиозност неодвојиви, он, једнако као и остали романтичари, долази до закључка да се проблем грађанског друштва не може решити без духа религије.<sup>2405</sup>

Наглашавање љубави и оданости у држави налазимо и касније код Ајхендорфа, који говори о историјском саживљавању (Ineinanderleben) између краља и народа у нераздвојиву националну целину, „сталећима у заједничком задовољству и невољи доказаној вези узајамне љубави и оданости“. Како он даље пише, ту није реч о апстрактном појму краља који треба да влада над бројевима, него о „живом индивидуалном краљу, који не може бити ово или оно, него је у сваком смислу *наш краљ*“.<sup>2406</sup>

Исти став о дубокој и присној вези између народа и владара налазимо и код Гереса. „Владарски родови, који су са народом изашли из дубина векова, са њим

---

<sup>2402</sup> Baader, „Über die Verbindung von Religion und Politik“, S. 55.

<sup>2403</sup> Ibidem, S. 56.

<sup>2404</sup> Baader, „Sozialphilosophische Aphorismen“, no. 38. S. 391-392.

<sup>2405</sup> Baader, „Über die Verbindung von Religion und Politik“, S. 59.

<sup>2406</sup> Joseph von Eichendorff, „Über Garantien“, in: Hartwig Schultz (Hg.), *Werke*, Band 5, Deutscher Klassiker Verlag, 1990, S. 677.

су једно и повезани следом толико много генерација, не треба да владају као императори бајонетима, мртвим словима, забранама и кабинетским наредбама; него као очеви у породичном кругу.<sup>2407</sup> Под тим Герес подразумева страхопоштовање према старости, љубав према рођацима по крви, поверење, доказану мудрости и правду, поштовање према моралном достојанству и благодот срца. Оваква владавина Гересу не делује немогућа. Напротив. „То су мотиви за које је садашње време сасвим способно, када се поново једном успостави поверење.“<sup>2408</sup> Али, одмах додаје Герес, у њима једва да има трага бруталном сујеверју, које очекује од ограничене људске мудрости да буде свезнајућа, нема трага ни неправди да се све може чинити нити оног нагона личне части који захтева непогрешивост.

Овај романтичарски антиформализам и наглашавање љубави у друштвеним односима није нешто превише ново, барем у контексту конзервативне мисли. Како показује Кондилис, супротстављање између „љубави“, која је постојала између властелина и кмета, и „мртвог закона“ и формализма који влада у модерној, нововековној држави, заправо представља стари аргумент свих антиапсолутистичких конзервативаца још пре револуције.<sup>2409</sup> Тамо где међусобни односи почивају на љубави има места за милост, коју правни формализам не познаје. Тај дух осећа се и код Шлегела када говори против идеје „строгог или апсолутног права, које почива на слову закона и које би примењено на велике светске односе произвело само опште разарање и вечни рат свих против свих.“<sup>2410</sup> То строго право, је апстрактно, изведено из појмова и оно никада не узима у обзир оно што постоји у стварности, односно слепо је за околности. Уместо тог строгог права, Шлегелова правда подразумева правичност (*Billigkeit*). То право правичности није ни дословни правни формализам, нити самовољно заобилажење права него „својствена виша врста права“, која не почива на осећају, него на промишљеном друштвеном принциппу и принциппу мира.<sup>2411</sup> Оно у обзир узима околности, „читав положај ствари и својствени однос“, а да при томе не одустане

---

<sup>2407</sup> Görres, *Deutschland und die Revolution*, S. 174.

<sup>2408</sup> Ibidem, S. 174.

<sup>2409</sup> Kondylis, *Konservatismus*, S. 173.

<sup>2410</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 572-573.

<sup>2411</sup> Ibidem, S. 572.

од правног погледа и праведног става, који је шири од обичног појма права и крутих слова закона.<sup>2412</sup> Како је за романтичаре заједница у крајњој линији заснована на љубави, то је дакле случај и са правичношћу. Она је виша врста права, јер се темељи на љубави. Заправо, правичност је сам дух права. Она је увек историјско, на постојећим, својственим обичајима и локалним односима засновано право. Правичност утемељена на љубави је вечна, док су формално право и закон пролазни.<sup>2413</sup> Сличне мисли срећемо и код Бадера који такође тражи законе испуњене љубављу.<sup>2414</sup> Све у свему, реч је о доследној романтичарској борби против нововековне, модерне државе, односно о привржености старијој, конзервативној традицији *societas civilis*-а. Самим тим, романтика више није у стању да прави разлику између приватног и јавног права.

Када се држава, као код Шлегела, назове заједницом обичајности, односно када се у име личне оданости и љубави пориче правни формализам и легализам, једнако као и просветитељски еудемонизам и утилитаризам, тада се долази до још једног битног момента романтичарске мисли. Наиме, као што је већ речено, романтика тврди да сврха држава није просто у томе да пружа сигурност својим грађанима, односно да се она, као потреба и душе и тела не може свести само на заштитничку или како су они говорили „негативну“ установу. Таква, негативна држава која штити животе и имовину, није она „божанска установа“ која своју санкцију добија од цркве и која једнако као и црква ради на етичком развоју људи, о чему је већ било речи у поглављу о религији. Дакле, држава сада има и моралну функцију, а романтика подвлачи да нема легалитета који би могао бити раздвојен од морала. На то је мислио већ Новалис када каже да држава није само „одбрамбена установа“, односно када државу сматра и васпитном установом. Држава која би само пружала сигурност била би држава која гуши борбу, а тиме и развој, те стога потхрањује лењост.

„Човек се трудио да од државе начини јастук за лењост, док држава ипак треба да буде нешто супротно: она је оружје напете делатности; њена сврха је да човека начини апсолутно јаким, а не апсолутно слабирим, да од њега начини не највећма лењо, него највећма делатно биће. Држава не

---

<sup>2412</sup> Ibidem, S. 581.

<sup>2413</sup> Ibidem, S. 581.

<sup>2414</sup> Baader, „Sozialphilosophische Aphorismen“, no. 56. S. 421.

лишава човека ниједног напора, напротив, она увећава његове напоре до бесконачности; додуше, то не чини, а да и његову снагу не увећава до бесконачности.<sup>2415</sup>

Дакле, поново се уочава антиутилитарно и антиеудемонистичко схватање државе. Она није ту да човека учини срећним и да уместо њега обавља ствари, него да га учини бољим и снажнијим. Та држава је и даље патерналистичка, али на један другачији начин од просветитељског, јер сада као у породици држава и краљ схваћен као отац не обавља послове уместо својих поданика, него их образује тако што им издаје нове и нове задатке. Држава, дакле, испуњава своју моралну и образовну улогу тако што не да човеку да се опусти и улењи, него га тера да што више развија своје потенцијале. Другим речима, формула романтике је јака држава – јак човек, односно држава је човеку неопходна ради његовог образовања. Важно је уочити да већ Новалис наглашава образовну улогу државе када у већ цитираном фрагменту каже да је држава човекова потреба, да је човек без државе је дивљак, те да свака култура проистичке из односа човека са државом. „Што је човек образованији, то је више члан образоване државе.“<sup>2416</sup> Према томе, Новалис у држави види спој негативног принципа (сигурност) са позитивном принципом (проширење или сигурност у вишем смислу). Тако се код њега ова два принципа прожимају у лику полиције и политике.<sup>2417</sup> Ово инсистирање на образовној функцији државе није ни случајно, ни својевољно, него је чврсто утемељено у романтичарском принципу јединства и целине, односно у њиховој антропологији. Наиме, ако се на човека гледа као на тоталитет различитих сила, и ако се свако одвајање и раздвајање духа и материје, душе и тела, разума и осећања итд, схвата као опасна једностраност, онда се ни овде не може одржати раздвојеност између света политике и света духа. Одвојеност између политике и образовања би тако представљала подвајање човековог бића на некакве две сфере и спадала би у оне поделе које романтика настоји да превазиђе. Дакле, држава и образовање морају ићи заједно. У том смислу, слично Новалису и код Шлајермахера који предвиђа оснивање државних школа среће се идеја о образовној функцији државе.

---

<sup>2415</sup> Novalis, *Fragmente (Aus den Studienheften)*, no. 288, S. 270.

<sup>2416</sup> Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts (aus den Schlegel-Tieckischen Ausgaben)*, no. 295, S. 272.

<sup>2417</sup> Novalis, *Fragmente (Aus den Studienheften)*, no. 653, S. 277.



Исти задатак држави поставља и Милер, који сматра да је она ту да свим својим деловима обезбеди развој њихових различитих снага.<sup>2418</sup> Као што смо видели, тај развој је могућ само кроз борбу супротности. Тако у складу са Новалисом и Милер каже да срећа није у сигурности, добрима и мировању, него у расту, стицању добара и борби.<sup>2419</sup>

Према томе, романтика се од почетка морала борити на два фронта. Са једне стране била је супротстављена апсолутистичком схватању државе, а са друге није се могла сложити ни са либералима. Другим речима, још од првих дана романтичарска критика апсолутизма не креће се у либералном правцу. Надовезујући се на Берка, романтичари тврде да је држава нешто много више него установа која служи за пружање имовинске сигурности. Они на њу не гледају као на нужно зло, нити сматрају да се минимална држава, која се повлачи из живота својих поданика и која се најмање опажа, најбоља држава. Напротив, већ код Новалиса јасно се захтева да држава постане видљивија.

Овај захтев за етичком државом, која има моралну и образовну улогу, уочава се код романтичара доста рано. Наиме, већ код младог Шлегела држава се не схвата као институција која треба да пружа сигурност, него као самосврха. „Свако људско друштво, коме је сврха заједништво човечанства (сврха по себи, или чија је сврха људско друштво) зове се држава.“<sup>2420</sup> На истом трагу Шлегел остаје и у каснијим радовима. У предавањима из Келна он каже да тиме што се у држави види само установа која служи да грађанима обезбеди сигурност и заштиту, и коју ови порезима плаћају из ње нестаје све свето и морално. На тај начин се регент спушта на ниво слуге појединаца и обичног службеника коме се плаћа за његов рад и који им је, према томе, суштински једнак.<sup>2421</sup> Заправо, такво размишљање води погрешном одређењу државе, односно ка успостављању владавине новца. Насупрот томе, држава која се схвата као етичка заједница има обавезу да штити не само имовину, него и част својих грађана. Тако Шлегел каже да казне за повреду части морају бити строжије него оне за повреду имовине, самим тим што

---

<sup>2418</sup> Müller, „Die heutige Wissenschaft der Nationalökonomie kurz und faßlich dargestellt“, S. 19.

<sup>2419</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 108.

<sup>2420</sup> Schlegel, *Versuch über den Begriff des Republikanismus*, S. 15.

<sup>2421</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 129.

је част више добро него имовина.<sup>2422</sup> Такође, ако држава почива на вери и оданости, она је дужна да штити истинољубивост и да прогони лаж. „Лажју се дакле општа имовина, морално добро грађана једнако повређује, као на пример лажним кованицама чулно добро.“<sup>2423</sup> У том смислу, Шлегел у *Предавањима о новијој повести* тврди да циљ државе није очување имовине него правда, односно развој духовног и унутрашњег живота заједнице.

„Тај живот није због државе и вештачке државног уређења и просто присутан као њен материјал и средство, него много више саму државу пре свега треба хвалити ради развоја тог духовног живота као добру и корисну. У њему, а не у себи самој, држава има своју сврху. Ако би се застало само код ближих циљева државе, онда је, без сумње, то правда.“<sup>2424</sup>

Такође, као и код Новалиса, држава је неопходна због образовања, будући да је оно немогуће у оном стању које Шлегел назива стање слободе. Ниједан човек није способан сам да сазна истину и када ступи у поље сазнања на сваког делују прошле и будуће генерације. Тако држава служи „вишем, невидљивом циљу духовне заједнице, чија се нит простира од почетка светске повести кроз сва стања и времена до последњег разарања људског рода.“<sup>2425</sup> На другом месту он каже да држава не може остати само при негативном задатку, заштити и сигурности, него има и позитиван, који циља на обичајност, односно по свом вишем одређењу држава треба да ради на унапређењу образовања и развоја људског рода. „Држава има, као што је већ више пута речено, *негативан* карактер, који се односи на заштиту и сигурност за образовање нужне имовине и егзистенције уопште, и *позитивни* карактер, који се односи на образовање грађана за неопходне сталеже и на одржавање и заснивање јавних обичаја (Sitten).“<sup>2426</sup> Држава, дакле, као што каже Шлегел, не ствара моралног човека као таквог, него образује грађана у неком сталежу и бави се одржавањем јавног морала, као израза унутрашње моралности.

У крајњем и апсолутистичка и либерална држава су за Шлегела иста ствар, јер се базирају на материјалистичком и механицистичком погледу на државу, односно

---

<sup>2422</sup> Ibidem, S. 135.

<sup>2423</sup> Ibidem, S. 138.

<sup>2424</sup> Schlegel, *Vorlesungen über die neuere Geschichte*, S. 396.

<sup>2425</sup> Ibidem, S. 397.

<sup>2426</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 144.

изостављају из вида морални аспект. Другим речима, у оба случаја реч је о „погрешној“ односно „анти-држави“.

„Погрешна држава или *антидржава* је она која само тежи највећем могућем нагомилавању материјалних снага. – Погрешна подврста државе је она, која себи за циљ поставља апстрактну правду <боље; *апстрактни појам правде*>, такозвану *сигурност људи и имовине*; и тако почива на једном обичном *негативном* појму државе и њене сврхе, мира, тако што она сама позитивно не унапређује мир, него само жели да одбије и казни оне грубе, спољашње повреде мира. Тај погрешни и негативни појам државе врло лако води поново ка антидржави – жељи за освајањем, чему такође припада *унутрашња похлепа, нагомилавање великих материјалних снага*. – Примењен на спољне односе овај негативни појам води – *ка истребљујућима ратовима*.“<sup>2427</sup>

Ово Шлегелово доследно одбацивање и апсолутизма и либерализма, као и покушај да се они сведу на исту основу заправо указује да је романтика у том погледу остала верна себи. И код Новалиса и код касног Шлегела уочава се доследна борба против просветитељског наслеђа у теорији државе.

Исто мисле и остали романтичари. Тако Шелинг, који је некада и сам у држави видео само средство, временом мења мишљење.

„Ако се овај циљ постави у општу срећу у задовољавање друштвене тежње која је својствена људској природи, или у нешто сасвим формално, као што је коегзистенција слободних бића у условима максималне слободе, онда је у том погледу потпуно свеједно; јер је у сваком случају држава схваћена само као средство, као нешто условљено и зависно. Свака права творевина по својој природи је апсолутна и увек само окренута Једном, чак и у посебној форми.“<sup>2428</sup>

Према Шелингу, сада држава у себи обухвата извршење свих циљева, чиме он долази на позиције раног Шлегела, јер ако држава служи свим циљевима, тада служећи свему она постаје самосврха.

Ипак, најмаркантније место налази се код Милера који изражава кључну мисао романтике када каже: „Држава није обична мануфактура, сеоско газдинство, осигуравајуће или трговачко друштво; *она је унутрашња повезаност свих физичких и свих духовних потреба, свих физичких и духовних богатстава, целокупног унутрашњег и спољашњег живота једне нације у једну велику*

<sup>2427</sup> Schlegel, *Entwurf der historischen Betrachtungen*, no. 18, S. 6-7.

<sup>2428</sup> Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, S. 646.

енергичну, бескрајно покретну и живу целину.“<sup>2429</sup> При томе овај покрет унутар неких граница треба схватити као раст, односно као тежња за тоталитетом, а не као „обично увећање суме“.<sup>2430</sup> Држава се тако код романтичара не схвата као мировање, него као покретна и као динамична, она је стално у покрету, односно у складу са романтичарском органском концепцијом покрет државе се може назвати растом, о чему ће касније бити више речи. Тако Милер каже: „Држава (...) је вечно покретно царство идеја“.<sup>2431</sup> Нешто касније он додаје: „Држава је тоталитет људских ствари, њихово повезивање у једну живу целину.“<sup>2432</sup> Држава се, дакле, схвата као тоталитет целокупног живота, као идеја заједнице као такве. Она обухвата и физички и духовни живот, односно у себи уједињује свестрани развој свих животних снага. Како каже Хубер, држава се схвата као „тоталитет политичке егзистенције“.<sup>2433</sup> На сличан начин, Милер је и раније говорио о држави. Тако на пример у *Предавањима о немачкој литератури и науци*, он пише о „немачком појму државе као једном великом органском телу кога образују друштво и његови целокупни спољни и унутрашњи интереси.“<sup>2434</sup> Држава се, дакле, схвата на стари европски, предмодерни начин, као заједница у пуном смислу те речи, односно као *societas civilis*.<sup>2435</sup> Другим речима, појединац је потпуно интегрисан у државу, прожет духом целине и не може јој прописивати сврху и циљ, те на тај начин држава, престаје да буде средство, већ у складу са органском парадигмом постаје самосврха. Она служећи сама себи служи свим сврхама.<sup>2436</sup> Другим речима, јасно је да се држава схваћена, као вечна „пуноћа

---

<sup>2429</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 27.

<sup>2430</sup> „У држави која тежи само обичном увећању стварни животни принцип се још није појавио, или је већ одумро: она може, кажем, увећати своју масу; али маса непогрешиво слаби, тако сада и већа маса која током времена није изостајала.“ Ibidem, S. 127.

<sup>2431</sup> Ibidem, S. 32.

<sup>2432</sup> Ibidem, S. 33.

<sup>2433</sup> Huber, *op. cit.*, S. 54.

<sup>2434</sup> Müller, *Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur*, S. 94.

<sup>2435</sup> Kraus, „Die politische Romantik in Wien: Friedrich Schlegel und Adam Müller“, S. 41. О романтичарском и уопште конзервативном схватању државе у смислу *societas civilis* видети: Kondylis, *Konservativismus*, S. 16, 25, 80. На овом месту треба указати на грешку коју прави Тадић када каже да Милер „употребљава сасвим модеран појам ’грађанско друштво’ и онда када се бори против његових начела“. Тадић превиђа да Милер не разликује грађанско друштво и државу, тако да појам „грађанско друштво“ за њега нема модерно значење, него представља превод *societas civilis* који тако постаје *Bürgerliche Gesellschaft*. Тадић, *Традиција, легитимитет и револуција*, стр. 106.

<sup>2436</sup> Важно је нагласити да Милерово схватање државе као тоталитета нема ништа заједничко са модерним тоталитаризмом, нити се Милер и романтичари могу тумачити као некакве претече и заговорници тоталитаризма. Милерова држава пре свега није модерна држава која се меша у све

живота“, не може се посматрати као средство у функцији остварења неког издвојеног циља, јер се тиме претпоставља да постоји нешто ван државе.

„Поредак, слобода, право, сигурност, срећа све су узвишене идеје за онога ко их схвата као идеје; држава, колико год велика и узвишена била, колико год све обухватала, колико год почивала на и у самој себи, не одбацује да се каткад схвата као да је ту само због једног од ових циљева, али она је превелика, превише жива да би се, по жељама теоретичара, предала искључиво једном од ових циљева, она им сужи свима, она служи свим замисливим циљевима зато што служи себи.“<sup>2437</sup>

Држава, дакле, за романтичаре служи свим сврхама, односно служи самој себи. Међутим, међу свим тим сврхама, Милер највише говори двома, праву и користи односно економији. На истом трагу Милер доцније критикује Фридриха да није схватио шта је сврха државе зато што је, полазећи од владајућих представа времена у коме је живео, веровао да је сврха држава да произведе што већи број Александара, Цезара, Вергилија и Цицерона, односно највећи могући број виртуоза. Како каже Милер, Фридрих је цвет и плод дрвета помешао са његовом сврхом.<sup>2438</sup>

Слично одређење налазимо и код Ајхендорфа, који такође одбацује уговорну теорију и на њој засновано схватање државе као институције која служи за осигурање имовине.

„Многи су озбиљно мишљења да је држава удружење већег броја људи које је настало једним не знам када и не знам како закљученим уговором ради заштите њихове земаљске имовине. Према томе, прилична класа сиромашних, као и многи одлични немачки људи, који имају несрећу да све своје носе са собом, били би заправо сасвим у стању бесправне слободе (Vogelfrei) и изван државе.“<sup>2439</sup>

Његова логика иде за тим да ако држава штити имовину, они без имовине остају заправо ван државе. Насупрот таквом схватању државе, Ајхендорф о њој говори као „духовној заједници за највећма савршени живот кроз развој духовних и

---

области живота. Напротив, романтичарска идеја је само то да укажу да не може постојати област живота која се може посматрати сама за себе, независно од живота целине. Романтичарски тоталитет државе не пориче слободу делова, него управо настаје из слободе и међусобног сукоба, односно динамичне равнотеже међу деловима целине.

<sup>2437</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 34.

<sup>2438</sup> Müller, „Friedrich der Große und Preußen“, S. 117.

<sup>2439</sup> Eichendorff, *Über die Folgen von der Aufhebung der Landeshoheit der Bischöfe und Klöster in Deutschland*, S. 472.

душевних снага у народу, која се може назвати самим животом“.<sup>2440</sup> Материјалне снаге имају само толико вредности колико штите и олакшавају посебан развој сваког Божијег цвета, јер тело треба да служи души. Дакле, држава је ту да помаже етички развој човека. На тај начин романтика успоставља јединство између етике и политике, односно политика треба да испуњава етичке задатке.

Када се држава схвати као „заједница обичајности“, „духовна заједница која се може назвати самим животом“ односно као „тоталитет људских ствари повезан у живу целину“, тада се на тај начин јасно укида и подела између државе и друштва. Дакле, и овде до изражаја долази романтичарско одбијање модерне државе. Ово неразликовање између државе и друштва среће се већ доста рано. За младог Шлегела држава и друштво су синоними, а то ће доцније бити случај и са осталим романтичарима. Као што смо видели, већ код Шлегела је држава схваћена као људско друштво коме је сврха заједништво, а чији је услов владајућа моралност. У том смислу, Милер пише да се људски живот не може поделити на приватну и јавну сферу, на спољно и унутрашње, физичку принуду и моралну слободу.<sup>2441</sup> На исти начин он одбија и поделу на приватно и државно право. У том смислу Милер појмове држава и грађанско друштво користи као синониме. Уосталом, Милер јасно каже да се не могу служити два господара, те да нема ни слободе, ни независности тамо где су приватни и јавни живот раздвојени, а срце подељено.<sup>2442</sup> У том смислу, Милер говори о хармонији приватног и јавног живота, тако да „приватни живот није ништа друго него национални живот посматран одоздо, а јавни живот ништа друго него национални живот виђен одозго.“<sup>2443</sup> Тако се више не служи различитим господарима, него једном, који се схвата као идеја (у Милеровом смислу), односно више треће које у себи уједињује и хармонизује нагон са обавезом, тренутно са трајним. Исту критику поделе на приватни и јавни живот налазимо и од Шелинга.<sup>2444</sup>

Како се укида разлика између државе и друштва, односно будући да се успоставља идентитет између људске и грађанске егзистенције тиме се заправо

---

<sup>2440</sup> Ibidem, S. 472.

<sup>2441</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 24.

<sup>2442</sup> Müller, „Friedrich der Große und Preußen“, S. 93, 99.

<sup>2443</sup> Ibidem, S. 104-105.

<sup>2444</sup> Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, S. 643.

тврди да ван или назависно од државе ништа не може постојати. Ниједан тренутак човековог живота не може бити недотакнут државом или одвојен од државе. Укидајући поделу између државе и друштва, односно између приватне и јавне сфере, романтика показује да њена намера није да човеку остави било какав слободан простор у коме би он био препуштен самом себи. Дакле, човек је, као што видимо већ код Новалиса, потпуно интегрисан у државу. Он пише да је сваки грађанин државни службеник, те да само као такав добија своје приходе<sup>2445</sup>, те у том смислу он тражи да се уведу униформе и одликовања за све грађане, како би држава постала видљивија.<sup>2446</sup> Сваки грађанин је прожет духом целине, односно како каже Новалис: „из сваког правога грађанина исијава геније државе, као што се и у религијској заједници лични Бог појављује у хиљаду облика“.<sup>2447</sup> Држава се, дакле, појављује у безброј облика и на безброј начина, односно сваки грађанин изражава идеју државе на свој начин. Тиме Новалис настоји да помири својственост сваке личности и идеју заједнице. Готово исте речи понавља и Милер када каже да сви грађани треба да буду представници идеје целине или бесмртне заједнице.<sup>2448</sup>

Ако не постоји подела на приватно и јавно, то даље значи да не постоји ништа ван државе нити се било која област људског живота може посматрати као аутономно од ње, па тако ни култура, наука или филозофија. Држава је одговорна за одржавање религије, дистрибуцију имовине, као и индивидуални развој својих грађана. Другим речима, држава према романтичарима постаје највиша земаљска заједница која обухвата и читав духовни, правни, морални, уметнички и научни живот. Она се не може посматрати одвојено од осталих сфера живота. Такве идеје уочавају се још код Новалиса који је жалио што су државе превише правне институције и тражио да оне постану васпитни институти, академије и уметничка друштва. „Народ је као дете индивидуални педагошки проблем. Овај и онај народ, као ово и оно дете има један изврстан таленат.“<sup>2449</sup> Другим речима, о образовању народних талената брине се држава, као васпитна установа. У истом

---

<sup>2445</sup> Novalis, *Glauben und Liebe*, no. 12, S. 150.

<sup>2446</sup> Ibidem, no. 13, S. 151.

<sup>2447</sup> Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts (aus den Schlegel-Tieckischen Ausgaben)*, no. 292, S. 271.

<sup>2448</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 176.

<sup>2449</sup> Novalis, *Fragmente (Nachlass von Bülow)*, no. 471, S. 104.

духу и Шелинг пише: „Оно у чему се наука, религија и уметност живо прожимају, постоју једно и у свом јединству објективно је држава.“<sup>2450</sup> Дакле, уметност, религија и наука налазе свој израз у држави, они живе у држави. Наука кроз законодавство (које је само највиша филозофија, при чему се Шелинг позива на Платона), религија кроз јавну обичајност и хероизам једне нације, а уметност кроз креативни дух који лебди над целином и који је на уметнички, не машински, начин испуњава.<sup>2451</sup> Реч је, дакле, о спајању државе, уметности, науке и религије. Милер сматра да је реч о обмани и заблуди физиократа и енциклопедиста односно „читаве секте филозофа“ да се држава може користити за њихове експерименте, те да је „република учењака“ независна од државе, чак и важнија од ње.<sup>2452</sup> Није реч само о техничко-организационим повезивању науке и државе, него и о много дубљој вези у сазнајно-теоријском смислу. Насупрот просветитељима, Милер верује да наука пропада чим иступи из савеза са државом и пожели да сама влада, јер она не може да створи ништа друго него само појмове. Ниједна појединачна наука не може опстати, ако је одвојена од друштвеног живота. Држава и наука су и треба да буду као душа и тело.<sup>2453</sup> Другим речима, немогућа је било каква научна делатност ван свеобухватног живота друштва, једнако као што се не може посматрати ни одвојено од религије. На овом месту није тешко препознати одјек Берковог става према коме је држава партнерство у науци, уметности и савршенству. Исто мишљење заступа и Шлегел. Када тврди да ниједан људски дух није способан да сам и изолован пронађе истину, да на свакога, ко једном уђе у круг сазнања, утиче читав свет предака и већи део савременика, иако он тога није свестан.<sup>2454</sup> Дакле, без државе није могуће ни сазнања, те се одатле поново изводи закључак о њеној неопходности у служби невидљивим сврхама духовне заједнице. Ово инсистирање на зависности сазнања, науке и филозофије од државе и заједнице наравно није случајно, него је поново у функцији романтичарског обрачуна са наслеђем просветитељства. Другим речима, према романтичарима, наука не може доносити последњу реч у стварима које се тичу државе и политике, нити се држава може конструисати полазећи од научних

---

<sup>2450</sup> Према: Ваха, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, S.122.

<sup>2451</sup> Mehlis, *op. cit.*, S. 255.

<sup>2452</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 32.

<sup>2453</sup> Ibidem, S. 32.

<sup>2454</sup> Schlegel, *Vorlesungen über die neuere Geschichte*, S. 397.



појмова, чиме се романтика поново супротставља идејом наслеђу констуктивистичког рационализма. Не треба губити из вида да је при томе заправо реч само о доследној примени романтичарског учења о заједници. Као што смо видели, већ у раном периоду романтичари су сматрали да су поезија, наука и филозофија могуће само у заједници.

Међутим, романтика не повезује државу само са науком, филозофијом и културом, него и са религијом. Заправо, веза између државе и Бога, односно божанског поретка логична је последица тезе да *societas* постоји одувек. Држава је можда највиша земаљска заједница, али изнад ње стоји Бог. Као што смо видели, држава за романтичаре није људска творевина, него божанска. Тако се у романтичарском учењу о држави осећају трагови платонизма и то већ код Новалиса<sup>2455</sup>, везано за његову идеју о аналогiji између макро и микрокосмоса. Према Полеу, Новалисова идеја о држави као великом човеку (*Макроanthropos*) односно „алегоријском човеку“<sup>2456</sup>, сасвим је платонистичка. Исти призвук платонизма среће се и доцније код Шелинга. Тако он, на пример, каже да је државно уређење слика уређења царства идеја<sup>2457</sup>, односно да је држава формирана према праслици света идеја.<sup>2458</sup> Снажније окретање Платону среће се и код Милера у његовој каснијој фази, посебно када говори о „непроменљивом, природном поретку ствари“<sup>2459</sup>. Полазећи од идеје о метафизичком поретку ствари, романтичари изведе и своје разликовање између погрешне, апсолутистичке и револуционарне државе и праве, односно хришћанске или Божје државе. Таква романтичарска држава, дакле, није секуларизована држава, јер као што смо видели религија и држава се не могу одвојити. Када подела на јавну и приватну сферу више не постоји, тада ни религија више не може остати приватна ствар. На овом месту нећемо понављати оно што смо већ рекли у поглављу које се бавило романтичарским схватањем религије. Биће довољно рећи да се веза између религије и државе у романтичарској мисли временом све више наглашава, тако да што се више у романтици хвали средњовековље тиме се

---

<sup>2455</sup> Pohle, „Als Poesie gut“ – Utopien von Staat und Gemeinschaft in der politischen Romantik“, S. 56-57.

<sup>2456</sup> Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts (aus den Schlegel-Tieckischen Ausgaben)*, no. 290, S. 270.

<sup>2457</sup> Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, S. 590.

<sup>2458</sup> Ibidem, S. 612.

<sup>2459</sup> Müller, *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage*, S. 204.

истовремено све више инсистира на хришћанском карактеру државе. Не само да се указује на божанско порекло власти, него се од државе тражи да буде устројена у складу са хришћанским принципима. Тако Милер престаје да основу државе тражи у свом учењу о супротностима, него сада основу државе и права тражи у Богу, те се тако на крају залаже за државу Божју, (*Gottesstaat*), што посебно долази до изражаја у његовом тексту *О нужности теолошке основе читаве науке о држави и посебно државне привреде (Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften und der Staatswirtschaft insbesondere)*. Као што је речено, политичка мисао касне романтике постаје политичка теологија.

Када се заједница и држава схвате на овај начин, као апсолутни услов свих услова човековог постојања, тада није тешко разумети ни романтичарско инсистирање да се у случају опасности све жртвује држави и њеном опстанку. Такође, не треба да нас чуди када Шлегел за све злочине који су опасни по државу и који су у супротности са јавном сигурношћу и сврхом државе, односно за све злочине против државе и поретка, тражи да се суде по ратном праву, и да се за њих изриче смртна казна.<sup>2460</sup>

Када се говори о држави као о природној заједници, која је стара колико и човек, те која почива на љубави, вери и оданости, треба се поново присетити романтичарске антропологије. Наиме, као што смо видели, романтичари су инсистирали не само на томе да је човек незамислив ван заједнице, него су, као на пример Милер, ишли још даље тврдећи да човек као такав ни не постоји, него да постоје само мушкарац и жена који заједно чине породицу. Тако је брак за романтичаре био модел заједнице. Како је држава свака заједница у којој долази до интеракције међу људима, односно како су брак и породица примери заједнице у којој међусобна љубав највећма долази до изражаја, то је за романтичаре и држава у суштини обликована по моделу породице, односно схвата се као проширена породица. У складу са романтичарским антииндивидуализмом, држава се не састоји од појединаца, него од породица, а породица се схвата као основа и ембрион државе. Тако већ Новалис каже: „Брак је за политику оно што је

---

<sup>2460</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 131-132.

полуга за механику. Држава се не састоји од појединаца него од парова и друштава. Стање брака је стање државе: жена и мушкарац. Жена је такозвани необразовани део.<sup>2461</sup> Тако се већ на овом месту држава изводи из породице, односно посматра се као проширена породица, што се у крајњој линији поново поклапа са пијетистичком традицијом у којој су романтичари одрасли. На другом месту Новалис наставља ово поређење брака и државе када каже да се држава, као и брак, закључује под црквеном санкцијом, те да је ту реч о личној повезаности.<sup>2462</sup> Тиме се дакле поново наглашава став да држава није интересна заједница, него да почива на љубави и личној оданости. У том смислу, Новалис пише: „Несебична љубав у срцу и њене максиме у глави, то је једина, вечна основа сваке стварне, нераздвојиве повезаности, а шта је друго државна повезаност него брак?“<sup>2463</sup> На истом трагу је и Шлајермахер, који након што у *Монолозима* брак назове „најлепшим савезом човечанства“, односно закључи да ништа не чини човека срећним толико као могућност жртвовања за другог, прелази на разматрање о држави и пита где је та снага која треба да човеку дарује највиши степен егзистенције, где је љубав према том новом, самоствореном постојању, која би радије жртвовала свој живот него отаџбину.<sup>2464</sup> Другим речима, као и код Новалиса и овде се подвлачи да држава, као највиши степен људског постојања, почива на љубави која се манифестује као спремност за жртву зарад целине. Ако је држава као породица то даље значи да у њој владају лични односи, а не апстрактна правила. Тиме се схватање државе као проширене породице поклапа са романтичарским одбијањем формализма и легализма. У том смислу, већ код Новалиса се образци за изградњу државе види у породичном животу, те је тако и модел државе за који се он залаже патријархијархална монархија. Он породичну форму државе, односно монархију назива најлепшом, поетском и најприроднијом формом – „више господара – више породица – један господар – једна породица.“<sup>2465</sup> На челу те државе налази се краљевски пар, представљени као отац и мајка нације. Зато и кнез без породичног духа није монарх.<sup>2466</sup> Тако се и

---

<sup>2461</sup> Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts (aus den Schlegel-Tieckischen Ausgaben)*, no. 294, S. 271.

<sup>2462</sup> Novalis, *Fragmente (Aus den Studienheften)* no. 726, S. 286.

<sup>2463</sup> Novalis, *Glauben und Liebe*, no. 30, S. 159.

<sup>2464</sup> Schleiermacher, *Monologen*, S. 57-58.

<sup>2465</sup> Novalis, *Glauben und Liebe*, no. 54, S. 169.

<sup>2466</sup> *Ibidem*, no. 51, S. 166.

двор посматра као велики узор домаћинства.<sup>2467</sup> Када пише о породичном моделу краљевства, Новалис посебно пред очима има новог краља Фридриха Вилхелма III и краљицу Луизу који су иначе важили за узоран брани пар.

Поређење државе са браком и породицом није карактеристично само за Новалиса. На истом трагу је и Милер који сматра да тајна државног савеза лежи у његовој сродности са браком и породицом<sup>2468</sup>, односно да, како на другом месту каже, свако учење о држави мора почети са теоријом породице, за коју додаје да је прва и најједноставнија држава.<sup>2469</sup> Учење о породици, дакле, служи као увод за теорију државе, јер без познавања породице и односа који владају у њој, не може се разумети ни држава. Држава је, дакле, поново схваћена као велика породица у којој морају бити присутне и „видљива и невидљива моћ“, и „сила и љубав“, и „строгост и благод“.<sup>2470</sup> Тако Милер на другом месту говори о аустријској монархији као о великој родитељској кући (Vaterhaus).<sup>2471</sup> Такође, као за Новалиса и за Милера је држава састављена од породица, а не од појединаца. У том смислу Милер каже:

„Држава је често поређена са породицом и представљана као агрегат више породица. Када се ово поређење врти око унутрашње суштине породице, онда се мора разјаснити да држава није ништа друго него проширена породица и да је прва основна проба свих уређења и закона истраживање да ли и у којој мери су они усклађени са породичним односима и да ли читаво законодавство једнако прожимају оба односа из чијег унутрашњег сједињавања се састоји породица, односа старих и младих на једној, и мушког и женског рода на другој страни.“<sup>2472</sup>

Као и у породици и у држави мора владати дух заједништва и солидарности. Ако су извесна подела послова и департаманизација већ неопходне, потребно је ипак сузбијати сваки партикуларизам.<sup>2473</sup> У том смислу, Милер говори да сваки министар увек мора пред очима имати целину. Према томе, исти онај егоизам који

---

<sup>2467</sup> Ibidem, no. 23, S. 155.

<sup>2468</sup> Müller, *Versuche einer neuen Theorie des Geldes*, S. 38.

<sup>2469</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 65.

<sup>2470</sup> Ibidem, S. 69.

<sup>2471</sup> Adam Müller, „Über die Errichtung der Sparbanken“ in: Jakob Vaxa (Hrsg.), *Ausgewählte Abhandlungen*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1921, S. 64.

<sup>2472</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 59.

<sup>2473</sup> Милер се тако позива на срећни пример Енглеске за коју каже да је у њој остало сачувано старо германско законодавство, те да тамо не постоји департаманизација у немачком смислу речи. Тамо закон и богатство, правда и финансије, племство и грађанство не стоје једно према другоме као појмови, него као идеје у вечном саобраћају. Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 48-49.

сузбија код појединаца, Милер и романтичари сузбијају и у оквиру државне администрације. Милерово поређење породице и државе иде и даље, јер као што се породица не обухвата само оне ко тренутно живе, односно не само једну генерацију, исти случај је и са државом. Тако Милер каже да држава представља бесмртну породицу.<sup>2474</sup> Другим речима, и породица и држава су заједнице у времену и носе у себи идеју континуитета.

Исто мишљење понавља и Шлегел када каже да се држава темељи на породичној власти.<sup>2475</sup> Пред крај живота он у својим забелешкама говори о распаду држава. „Сада се распадају државе зато што су *сасекле* корене свог успеха, *душевне везе обичаја*, које све почивају на *породичном осећају*. – *Страхопоштовање, оданост и љубав према владујућим породицама* је у старим монархијама мање или више покопана и избрисана. – Једнако поштовање према *родитељима* код деце, према власти код народа итд.“<sup>2476</sup> Оно што уништава државе је егоизам, трка за имовином и новцем.

Исто схватање заступа и Герес када да су кућни односи основа свих грађанских односа, те да је немогуће очекивати благостање на једној страни, а да на другој недостаје ред.<sup>2477</sup> Тако је, за њега, породични живот заправо школа обичајности (Sittenschule). Када се држава схвати као заједница обичајности, тада се, дакле, породица поново посматра као школа и узор државе. Исто схватање државе као велике породице, која се и сама не састоји од појединаца, него од породица срећемо и код Савињија.<sup>2478</sup>

Потребно је посебно нагласити да, за разлику од онога што смо видели код једног броја немачких просветитеља, за романтичаре није реч о згодној метафори, него они заиста државу посматрају на предмодеран начин као велику породицу, а краља као оца и домаћина. О овом романтичарском схватању монархије и краљевске очинске власти биће више речи у наредном поглављу.

---

<sup>2474</sup> Müller, *Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur*, S. 101.

<sup>2475</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 549.

<sup>2476</sup> Schlegel, *Fragmente zur Geschichte und Politik, 1820-1828*, no. 93, S. 212.

<sup>2477</sup> Joseph Görres, „Die künftige teutsche Verfassung“, in Jakob Baxa (Hrsg), *Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik*, S. 417.

<sup>2478</sup> Kraus, „Begriff und Verständnis des 'Bürgers' bei Savigny“, S. 568.

Поред тога што просветитељима замера занемаривање емоција и вере у политици, романтика такође наглашава да је просветитељско схватање државе као машине аисторијско. Наиме, Шелинг је тврдио да ништа што следи према неком одређеном механизму, или има своју теорију *a priori*, није објекат повести, а теорија и повест су потпуно су опречне.<sup>2479</sup> Према томе, ни држава машина не може имати повест. Основна карактеристика просветитељске државе је у томе да она увек остаје иста. За државну машину свака промена значи ометање нормалног деловања. Такође и револуционари у Француској су се с правом могли позвати на просветитељско схватање државе као машине, да би оправдали разарање несавршеног механизма на чије место треба да ступи један нови, ефикаснији и бољи. Револуција је дакле била ту да исправи грешке и поправи машинерију. У оба случаја претпоставља се постојање једног идеалног државног уређења које би се базирало на апстрактним правилима и које би важило за сва времена и све народе. Према просветитељима, до таквог идеалног уређења је могуће доћи правилном употребом разума, и још важније, то уређење се може успоставити. Али како пише Милер, та аисторијска слика државе је погрешна и у случају просветитеља и у случају револуционара. За њега држава није појам него идеја, дакле не нешто мртво и за сва времена скамењено, него нешто живо и, захваљујући поларитетима који у њој делују, нешто што се стало развија. У сваком тренутку се све мења и налази у покрету и подсмева се „нашим системима и свакој геометрији“. „Шта је дакле природније, него да ми такође морамо проучавати ту промену и замену људских ствари онолико колико и њихову мирну појаву.“<sup>2480</sup> Дакле, држава која постоји од када постоји и човек налази се у сталној промени, покрету и расту, те се због тога никада не може сместити у рационалистичке шеме и дефиниције. „Држава и све велике људске ствари по себи имају ту карактеристику да се њихова суштина не може у потпуности изразити и сабити у речи и дефиниције. Свака нова генерација, сваки нови велики човек даје јој другу форму, која се не уклапа у стара објашњења.“<sup>2481</sup> Зато што држава стално мења своју форму, креће, шири, развија се и расте она се не може угурати у круте и једном за свагда створене појмове. Она никада не мирује и

---

<sup>2479</sup> Schelling, *Sistem transcendentalnog idealizma*, str. 235.

<sup>2480</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 45.

<sup>2481</sup> *Ibidem*, S. 16.

стално се налази у динамичном односу са другим државама, под чиме се подразумевају и ратови.<sup>2482</sup> Како Милер каже, природа тражи идеју, а не појам државе, и зато је створила више држава. „Природа непрестано захтева од сваке појединачне државе да се пронађе у идеји тј. да се изрази као живо, покретно биће, да се стално са другим државама пореди и мери.“<sup>2483</sup> Тако, према Милеру, оно суштинско у држави од чега зависи њено постојање, најјасније излази на видело покрету, и у рату.<sup>2484</sup> Одмеравање међу државама, односно рат, то је оно што држави даје њене обресе, њену чврстину, индивидуалитет и личност.<sup>2485</sup> Реч је, дакле, о преношењу Милеровог учења о супротности на учење о држави.

Међутим, ратови нису једини покретач државе, будући да у свакој држави делују различите силе. Према Милеру, свака држава се састоји из две различите класе. Младих, који су оријентисани на стицање и старих којима је стало до очувања стеченог. Младост је неумерена и она из своје тежње за богатством и због своје амбиције законске и обичајне препреке доживљава као терет који жели да сруши. Старост, са друге стране, све више поштује законе и ограничења и што јој више опадају физичке снаге све се више брине за своје потомство и настоји да очува стечено. Оба ова настојања су, према Милеру, природна и оба неопходна, штавише, она се међусобно претпостављају. „На тај начин природа чини да држава нити стоји (што би се десило када би само стари задржали право), нити се руши (што би се сигурно догодило, када би, као што смо то доживели, младост и младалачи погледи на свет једном однели безусловну превагу), него иде умереним, тихим сигурним кораком.“<sup>2486</sup> Другим речима, у држави делују супротности младости и старости, мушког и женског, слободе и закона, које она мири и које држи у динамичкој равнотежи. На исту динамичку равнотежу у оквиру државе Милер мисли и када говори о њој у контексту уговора. Међутим, то није просветитељски уговор, који је једном заувек успостављен. Милер се

---

<sup>2482</sup> „Са стајалишта држава ратови су нарочити покрети, при којима политички живот учи да сам себе препознаје и осећа, при којима држава постаје свесна своје засебне природе, целина првенствено испитује своје снаге, јер види себе насупрот исте такве целине.“ Ibidem, S. 52. Према томе, ратови су по природи нужни и неодвојиви су од суштине државе, те стога и свака мисао о вечном миру постаје беспредметна.

<sup>2483</sup> Ibidem, S. 50.

<sup>2484</sup> Ibidem, S. 9.

<sup>2485</sup> Ibidem, S. 296.

<sup>2486</sup> Ibidem, S. 60.

позива на уговор управо како би нагласио динамичку, покретну страну државе, те је зато његов уговор није „не знам када и не знам где закључен“ него „идеја увек изнова и на свим местима закљученог уговора, који се у сваком моменту и на свим местима обнавља и тако одржава“. „Уместо живе идеје уговора свих уговора апостоли *contrât social* и *common-sense* претпоставили су један одређени уговор између оног ефемерног облика народа и суверена“. <sup>2487</sup> У таквој, органској држави, какву Милер има пред очима, уједињени су монархијски и републикански принцип, о чему ће касније бити више речи. <sup>2488</sup>

Уместо појма о држави, Милер говори о идеји државе, која није једном за свагда дата, него се мења, креће и расте на исти начин на који то чини држава. Појмови су мртви, неупотребљиви и непрактични, они не могу да држе корак са животом, они увек долазе прекасно и будући да су сами мртви, они једни могу уништавају и убијају. „Све што је у држави или у животу саграђено на појмовима и принципима пропада током времена. Какво је још дејство остало од свих познатих максима кардинала Ришелјеа? Идеја је међутим вечна; јер она јесте, она живи.“ <sup>2489</sup> Наглашавање раста и развоја државе истовремено подразумева и истицање повесно насталих форми и облика. Држава органски расте што је последица повесних кретања и у себи носи један виши разум и више значење.

То представља нову тачку у развоју теорије о држави. Држава се, дакле, више не посматра у категоријама природноправне, уговорне теорије, као рационална и сврсисходна творевина која је ту да обезбеди грађанима сигурност, односно

---

<sup>2487</sup> Ibidem, S. 93.

<sup>2488</sup> Као што смо већ нагласили, Милер у свом приступу држави полази од свог учења о супротности, а та своја схватања покушао је да заступа и у пракси. Познати случај када је Милер у Берлину министру Харденбергу нудио да оснује два листа, један владин и други опозициони у коме би писао анонимно, често је навођен као пример Милерове непринципијелности (*Schmitt, Political Romanticism*, pp. 39-46), односно као нешто најупитније што је Милер учинио (*Huber, op. cit.*, S. 56-57). Међутим, реч није о непринципијелности, него о Милеровој основној идеји, а то је учење о сталном сукобу и надметању супротности. Да би помогао стварање динамичке државе у Прусској која се реформисала, Милер је желео да помаже и владину и опозициону страну. Његова идеја је била да помогне стварање националног јавног мњења. Не траба заборавити да је Милер на крају нешто слично и учинио. Наиме, он је у Лајпцигу између 1816. и 1818. године издавао први општенемачки орган политичког легитимизма. Међутим, међу познатима ауторима нису се налазили само и искључиво конзервативци. Тако су за Милерове новине писали и Шлегел, али и лајпцишки либерал Вилхелм Траугот Круг (који ће касније жестоко нападати Милера) и Фридрих Буххолц чије напада на аристократију је Милер неколико година раније побијао.

<sup>2489</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 18.



благостање. Уместо тога, држава се посматра из перспективе повести, као повесно настала форма људског живота. Такође, ово увођење повесног момента у теорију државе подразумева и динамичност, односно променљивост облика државе.<sup>2490</sup> Као и право и држава је један велики, одређени локалитет.<sup>2491</sup> Другим речима, и Милер понавља мисао о држави која није апстрактна општост, него органски индивидуалитет, који следи своје сопствене законе развитка.

У складу са тим, Милер инсистира на томе да се држава најбоље може схватити када се посматра у покрету, односно да њена природа најјасније излази на светло дана у покрету, а то значи у време ратова и револуција.<sup>2492</sup> Сви велики мајстори науке о држави упознали су је само у покрету, животу и у олуји. Као што човек самог себе може упознати само у сталном покрету и у опхођењу са себи једнаким другим људима, исто тако и држава јединственост, своју физиогномију, своју снагу и упознаје једино у сталном, борбеном и мирном опхођењу са другим државама.<sup>2493</sup>

---

<sup>2490</sup> Романтичарско увођење повесног момента у теорију државе имало је велики значај за њен каснији развој. Тако на пример гетингеншки професор, либерал Фридрих Кристоф Далман (Friedrich Christoph Dahlmann) (који је својевремено заједно са Клајстом планирао покретање часописа *Германија*) пише да држава није изум, није машина није производ ни невоље, ни вештине, није дело уговора и није нужно зло, него један изворни поредак и нужни поредак. Он протестује против антиуставних мера хановерског краља, и у својој *Политици (Die Politik, auf den Grund und das Maaß der gegebenen Zustände zurückgeführt)* на посебан начин спаја органско схватање државе за конституционалистичким захтевима, што се може схватити као политички програм историјског или сталешког либерализма међу Немцима. Као и код романтичара и код Далмана држава настаје из породице. Слично је о држави под утицајем романтике мислили и Фридрих фон Савињи оснивач историјске школе и Леополд Ранке. Scheuner, *op. cit.*, S. 7-8; Mohler, Weissmann, *Die konservative Revolution in Deutschland*, S. 18; Rose, *Schleiermachers Staatslehre*, S. 97-99. Реч је о посебној грани немачког либерализма. Наиме, док је јужно-немачки либерализам по свом карактеру био демократски и почивао на просветитељском наслеђу, док се северно-немачки више угледао на Енглеску. Ова грана либерализма у основи је била блиска конзервативцима и често се назива романтично-сталешким, односно историјским либерализмом. Историјски либерализам се у својим захтевима за народним представништвом не позива на рационалистичку конструкцију људских права, него на конкретна, историјска права. У том смислу, историјски либерализам се не надовезује на наслеђе Француске револуције. Напротив, он се противи револуцији и покушава да се заснује на традицији немачког средњовековље. Поред Далмана, овом кругу био је блиска и браћа Грим. Према томе, Саломон је у праву када каже да су између романтичара и либерала, стоје историјски либерали. Salomon, *op. cit.*, S. 78-79.

<sup>2491</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 30.

<sup>2492</sup> Оно што је у миру може сакрити и затајити избија на видело у време рата. Ратови такође државе чине делотворнијим и дуготрајнијим, јер заједничка невоља и сузе боље и чвршће спајају него срећа. Ibidem, S. 52.

<sup>2493</sup> Ibidem, S. 11.

Поред Милера, исто схватање заступају и остали романтичари. Тако Шлајермахер такође напада геометре и инжињере који су државу третирали само као објект на коме су показивали своју генијалност, а никада у њој нису видели историјско настало дело природе. Као и Милер и он инсистира на променама и развоју. Тако је и за њега биће државе њена промена, а држава је држава која се мења и обрнуто, држава која се не мења престаје да буде држава.<sup>2494</sup> Та промена, или боље речено, развој државе, према Шлајерхахеру, није случајна него је тај развој у вези са природом народа и примерен повесним нужностима, које је опет одредило Провиђење.<sup>2495</sup>

Посматрајући државу као заједницу у времену, која се током времена мења, расте и развија романтика долази до идеје континуитета, односно схватања државе као међугенерациске заједнице. Ово схватање среће се већ врло рано код Шлегела у *Огледу*. Он и тада говори да „држава обухвата непрекидно *мноштво*, коегзистентни и сукцесивни *континуум* људи, њихов *тоталитет* који стоји у односу физичког утицаја, као што су на пример сви становници једне земље или потомци неког племена.“<sup>2496</sup> За Шлегела је континуитет оно што разликује државу од других политичких удружења који имају неку посебну сврху. Та друштва, наиме, не обухватају масе, нити целовити континуитет, него само обједињују поједине раштркане чланове. Такође, континуитет је оно што прави разлику између републике и деспотије (квази-државе или изрода државе), јер свака држава која има посебну сврху је за Шлегела деспотска, иако ова сврха у почетку може изгледати недужна.<sup>2497</sup> Тиме се већ у овом раном периоду код Шлегела осећа напетост између уговорене теорије државе и државе као континуитета.

Идеја континуитета понавља се и код Милера који се у свом разликовању савременика (*Zeitgenossen*) и оних који деле исти простор (*Raumgenossen*) позива на Берка. „Држава није тек повезаност мноштва породица које живе једне поред других, него и мноштва породица које следе једне за другима; она не треба да буде само бескрајно велика и дубока у простору, неко такође и бесмртна у

---

<sup>2494</sup> Rose, *Schleiermachers Staatslehre*, S. 106.

<sup>2495</sup> Ibidem, S. 109.

<sup>2496</sup> Schlegel, *Versuch über den Begriff des Republikanismus*, S. 15.

<sup>2497</sup> Ibidem, S. 16.

времену. Учење о повезаности генерација које следе једне за другима је празан лист у свим нашим теоријама државе<sup>2498</sup>. Зато што не познају ову повезаност, владајуће теорије нису у стању да схвате вредност наследног племства које је средство повезивања прошлих и садашњих генерација. Када би се ова генерацијска повезаност превидела и када би се држава бринула само за садашње генерације, њихове потребе жеље, то би значило западање у егоизам. Француска револуција је казна за ону генерацију која је помислила да се може одвојити од свих претходних, али је истовремено та казна дошла са на овим новим увидом у науци о држави, а Берку припада награда за откриће ове „духовне Индије“. Трајање и континуитет сада се схватају као услов сваке среће. „Што се оданије и дубље прикључим ономе чија је дуготрајност проверена, то се више могу надати да ћу и ја сам трајати.“<sup>2499</sup> Тиме Милер заправо поручује да су појединци пролазни и смртни, а да је држава вечна, те у том смислу тако схваћена држава надређена је појединцима. Тако он очекује да ће се у Прусској поново образовати јавно мњење и једно убеђење, „да се сваки посебни интерес поново мора подредити општем и домаћа врлина (häusliche Tugend) јавној“<sup>2500</sup>.

Милер, који је читао Адама Смита, човекову везаност за државу и повест образлаже позивајући се на борбу између човека и Земље. „Са овом планетом је људски род у борби; он покушава да отме све што може; он покушава да је укроти и све њене плодове, све њене снаге да укључи у интересе грађанског друштва.“<sup>2501</sup> У овом рату Земља се, наравно, брани. Она је над човеком у предности због своје дуготрајности и због тога што су њене снаге уједињене, док је људски род подељен у незбројено много људи који умиру и рађају се, док природа увек остаје. Овај рат зове се светска повест, а међусобни савез људи против Земље зове се држава. Дакле, борба против Земље се може водити само колективно, а то значи да је могу водити само људи који су привредно и правно организовани током времена. „Зато што се читав живот састоји у овом непрестаном, тајном и јавном рату са Земљом, људски живот се не може замислити без међусобног савеза људи и тако се и из ове сасвим различите перспективе испоставило да се

<sup>2498</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 40.

<sup>2499</sup> Ibidem, S. 45.

<sup>2500</sup> Müller, „Friedrich der Große und Preußen“, S. 77.

<sup>2501</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 37.

човек не може замислити ван државе и да су људска и грађанска егзистенција једна те иста.<sup>2502</sup> Тако је, заправо, светска повест истовремено и правна и ратна повест, али то такође значи да су друштво и држава одувек постојали. У борби са Земљом развија се снага људског друштва. Преко овог човековог рата против планете поново се долази до човекове интегрисаности у друштво и повест, будући да је „вечна алијанса“ људи двоструке природе. Прво, она је савез савременика (*Zeitgenossen*) свих оних људи који у овом тренутку живе и који су спојени у борби против заједничког непријатеља и тај вид савеза признају све теорије државе. Међутим, држава је истовремено и савез прошлих и будућих генерација, дакле не само савременика, него и оних који деле исти простор (*Raumgenossen*).<sup>2503</sup> Тако држава добија елемент трајања. Она је носилац повесне традиције и гаранција будућности.

Идеју континуитета државе подвлачи и Бадер и то такође у контексту аналогije између државе и организма. Према Бадеру, живот сваког организма, те према томе и сваке државе, је „стално самоуравнотежење и самопомирење прошлости са будућношћу“.<sup>2504</sup> Реч је, дакле, о „континуитету еволуције живота“ односно „слободној еволуцији социјетета“. При томе се и Бадер, као и Милер, изричито позива на Берка, за кога каже да је „без сумње најтачније схватио идеју друштвеног уговора тиме што је рекао да је социјетет у сваком тренутку друштвени уговор живих са онима још нерођеним, као и са преминулима.“<sup>2505</sup>

Посматрајући државу у континуитету, у сталном покрету и развоју романтика, у складу са својом органском парадигмом, стиже до идеје о држави као о организму вишег реда. Суштински, она има све карактеристике организма. Онај концепт организма који је разрађен у Шелинговој филозофији природе преноси се на политику, државу и привреду. Тако је, као што смо видели, држава „пуна живота“, односно као живи организам она расте и развија се посредством оних поларитета који у њој делују. Као и сваки организам и држава се састоји од различитих органа који сви заједно служе себи, једни другима и целини. Дакле,

---

<sup>2502</sup> Ibidem, S. 38.

<sup>2503</sup> Ibidem, S. 40.

<sup>2504</sup> Baader, „Über das Revolutionieren des positiven Rechtsbestandes“, S. 276.

<sup>2505</sup> Ibidem, S. 277.

део се не губи у целини, него у њој и захваљујући њој, чува своју својственост. Ти органи нису повезани механички, својим егоистичним интересом, него вишим и дубљим везама, или како би романтичари рекли љубављу. Дакле, држава схваћена као организам је виша целина, тоталитет, те много више него збир делова који је чине. Она има предност над деловима, а делови се могу схватити само из перспективе целине или, како сматра Милер, целина је више него сума њених делова, држава више од суме појединачних приватних људи, а јавно мњење више од суме појединачних приватних мишљења.<sup>2506</sup> Такође, држава није створена и вештачки конструисана, него израсла сама из себе. Она је просто природна и као и читава природа, она је организам. На крају, она нема никакав циљ или сврху ван себе. Развијајући се према сопственој логици, у складу са сопственим животом и условљена сопственом повешћу, свака држава развија сопствени карактер и својственост, те је свака, према романтичарима, индивидуа за себе. Тако и овде делује онај принцип својствености који смо већ упознали у романтичарској филозофији природе, односно у њиховој антропологији. Као и човек, свака држава има своје тело, дух и душу. Дакле, Милерова динамична држава која је увек у покрету више није објект, него јој се приписује живот и она постаје субјект. То је логична последица идеје да не постоји архимедовска тачка ван државе.

Основу романтичарске органске концепције држава срећемо већ код Новалиса.<sup>2507</sup> У складу са својим схватањем о аналогiji између марко и микрокосмоса романтика на државу гледа као на органску творевину, аналогно човечијем организму, односно као на великог човека. Тако Новалис каже да је сваки човек мало друштво, али и да је друштво недељива мисаона и осећајна особа.<sup>2508</sup> Оно што он жели да каже је да човек мора бити организован као друштво, а друштво као човек, јер у противном, никакво друштво не би било могуће, будући да исто може образовати само исто. На другом месту Новалис изражава своју жељу да се

---

<sup>2506</sup> Müller, „Friedrich der Große und Preußen“, S. 86.

<sup>2507</sup> Заправо, према Клуохону први заступници органског схватања државе били су Новалис и Шлајермахер, иако истина они реч „органски“ још нису користили, а и Милер је у *Елементима* тек ретко употребљава. Њу је први употребио Шелинг, али упркос томе Клуохон сматра да се због тога Шелингов значај за романтичарско учење о држави не треба прецењивати. Као што смо рекли, он је годинама након што су Новалис и Шлајермахер поставили основе органске теорије на државу и даље гледао као на механизам. Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 58, 84.

<sup>2508</sup> Novalis, *Blüthenstaub*, no. 44, S. 120.

од државе као „ломљиве машине“ начини „живо, аутономно биће“.<sup>2509</sup> Такође, већ Новалис говори о држави као о особи. „Држава је особа, као индивидуум. Што је човек себи самом, то је држава човеку. Државе ће остати различите докле год су људи различити. У свему битном је држава, као и човек увек иста.“<sup>2510</sup> Другим речима, различите државе представљају различита органска бића, оне су и саме личности и као и људи међусобно су различите. Као велика индивидуа, држава је много више него збир њених грађана. То такође значи да је држава надређена грађанима, те да они за њу нису везани само својим интересима, него и душевним везама, речју љубављу, поверењем, захвалношћу. Као и човек тако се и држава развија и расте. Она је дакле целина, условљена својим повесним настанком. Тако већ Новалис посматра државу аналогно организму када говори о болести државе, духу државе, животу државе, физиологији државе, државном деловању, заједници и међусобној размени свих делова<sup>2511</sup>, односно о души државе<sup>2512</sup>. Такође, он већ у *Полену* експлицитно говори о органима државе. „Судови, позориште, двор, црква, власт, јавни скупови, академија, колегије и др. су тако рећи посебни, унутрашњи органи мистичне, државне индивидуе (Staatsindividuum).“<sup>2513</sup> Дакле, већ код Новалиса, грађани нису партнери повезани уговором, него делови, такорећи ћелије, великог организма.

Поред Новалиса, о држави као индивидуи говори и Шлајермахер имајући у виду посебни карактер сваке државе. Тако се он у *Монолозима* пита где је тај посебни карактер сваке државе и где су дела кроз која се он објављује.<sup>2514</sup> Дакле, свака држава представља индивидуалну, повесну и својствену целину.<sup>2515</sup> Доцније се код њега органски концепт државе чврсто везује са идејом нације, о чему ће касније бити више речи. Исту идеју налазимо и код Шлегела у његовим келнским предавањима. „Свака држава је самостална за себе постојећа индивидуа, безусловно је свој сопствени господар, поседује својствени карактер и влада се

<sup>2509</sup> Novalis, *Blüthenstaub*, no. 137, S. 143-144.

<sup>2510</sup> Novalis, *Fragmente (Aus den Studienheften)* no. 627, S. 273.

<sup>2511</sup> Ibidem, no. 1018, S. 357.

<sup>2512</sup> Ibidem, no. 386, S. 228.

<sup>2513</sup> Novalis, *Blüthenstaub*, no. 65, S. 124.

<sup>2514</sup> Schleiermacher, *Monologen*, S. 58.

<sup>2515</sup> Rose, *Schleiermachers Staatslehre*, S. 112.

према својственим законима, моралу и обичајима.<sup>2516</sup> Другим речима, романтичарско схватање посебности и индивидуалности и својствености преноси се и на државу. Ако је држава јединствена, ако свака поседује сопствени карактер и у себи носи законе свог развјетка, онда то значи да не постоји универзално уређење које би било најбоље за себе државе, чиме се романтика поново супротставља просветитељском учењу.

Схватање о држави као о организму налазимо и код Шелинга који је назова „организмом слободе“<sup>2517</sup>, који се при томе позива на Фихтеа и његово *Природно право*, као први покушај да се држава конструише као реална организација.<sup>2518</sup> Држава код Шелинга, као организам, представља највећи израз јединства. Тако он говори о савршенству државе, при чему је сваки њен део, тако што је средство за целину, истовремено и циљ себи самом. „Управо тиме што је посебно у себи апсолутно, оно је такође поново у апсолутном и његов интегрални део и обрнуто.“<sup>2519</sup>

Ово органско схватање државе најјасније излази на видело код Милера који на Новалисовом трагу такође понавља идеју о држави као о „великој индивидуи“, „личности“, односно целовитом и узвишеном човеку.<sup>2520</sup> Ипак, Милер се у својим предавањима о Фридриху хвалио да је у *Елементима државне уметности* био први који се бавио животом државе, те да је први који је државу посматрао као живу целину и представио је у покрету.<sup>2521</sup> За Милера је држава „потпуни човек“<sup>2522</sup> те она и треба бити организована као човек. „Апсолутно чист ум не може владати над бићима чији живот се састоји у томе што су помешане од ума и осећања. Непрестани сукоб међу њима потребан је држави за њено постојање исто

---

<sup>2516</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, S. 164.

<sup>2517</sup> Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, S. 642.

<sup>2518</sup> Ibidem, S. 646.

<sup>2519</sup> Ibidem, S. 562.

<sup>2520</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 112.

<sup>2521</sup> Ваха, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, S. 185. Слично место, иако не тако експлицитно, налази се и у самим *Елементима* (Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 33). Како закључује Клуцхон, ово само значи да Милер у време писања *Елемената* није познавао Шелингова новија дела, односно да није знао за схватање државе са „природнофилозофског“ становишта. Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 65-66, 69.

<sup>2522</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 112.

као и појединачном човеку.<sup>2523</sup> Исту аналогију између организације човека и организације државе налазимо и у каснијим Милеровим радовима. Тако он пише: „Најпре што се тиче састава и делова, држава (status) једног човека састоји се из особа и ствари у оном смислу наиме, као што се човечије тело састоји из органа, који су као мишићи и чула више зависни од воље целине, дакле стварни и из органа који су као срце, желудац, јетра, утроба, од ње независнији, дакле више налик на особе.<sup>2524</sup> Тако су за Милера универзум, држава, породица и човек, сви заправо организми различитог реда.<sup>2525</sup> Мушкарци и жене се организују у виши организам – породицу; земљопоседници и непоседници организују се у државу; трговина и пољопривреда налазе се у равнотежи у оквиру вишег организма.<sup>2526</sup> Као и у сваком организму, према Милеру, и држава настаје из борбе поларитета. „Сваки откривени закон, свака истина је виши организам, произашао из борбе више закона и истина.<sup>2527</sup> То је случај и са државом у којој се стално надмећу младост и старост, односно мушки и женски принцип. Када говори о органској држави, Милер наглашава да је реч о држави која се састоји од више појединачних држава као својих појединачних органа.<sup>2528</sup> У том смислу, Милер истичке потребу да сваки грађанин, сваки чиновник и сваки департман не представља само своју браншу, него читаву целину, односно читав организам. Дакле, као и код Новалиса и код Милера у оквиру државе, схваћене као организам, делују посебни органи. Као што ћемо касније видети, у оба случаја се мисли на сталешку монархију.

Исто инсистирање на аналогији између државе и организма налазимо и код Бадера.

„Заправо, у основи постоји дубока (...) истина те паралеле јавног друштва или државе са стварним организмом и тиме што се човек одавно назива малим светом, тј. малим парцијалним друштвом,

---

<sup>2523</sup> Ibidem, S. 107.

<sup>2524</sup> Müller, *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage*, S. 223.

<sup>2525</sup> Stollberg-Rilinger, *Der Staat als Maschine*, S. 241.

<sup>2526</sup> Adam Müller, „Vom Antorganismus“, in: Walter Schroeder, Werner Siebert (Hgs.) *Kritische / ästhetische und philosophische Schriften II*, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied, Berlin, 1967, S. 273.

<sup>2527</sup> Müller, „Vom Antorganismus“, S. 273.

<sup>2528</sup> Müller, *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage*, S. 192-193.



било се у најмању руку ближе увиду да се опште друштво или велики свет може схватити само органски тј. једнако као велики човек (*homme général*) а не *per aggregationem* или механички.<sup>2529</sup>

Уочавајући огроман значај појма организма и органске целине за државу, Бадер истиче да је потцењивање органске природе свих стварних асоцијација, као и њихово схватање као механичких, неорганичких агрегата проузроковало много штете како у теорији, тако и у пракси.<sup>2530</sup> Тако су, према његовом мишљењу, сви револуционари и либерали у основи номиналисти, који као и атомисти у физици, појединца у његовој апстракцији држе за реалност, а све везе, асоцијације, друштва, корпорације сматрају за неважне и подређење људској самовољи.

Романтичарско схватање државе као организма, односно инсистирање на аналогiji између организације човека и државе поново доводи романтичаре у оштру опозицију спрам просветитељства и то поново по питању романтичарског схватања својствености. Наиме, романтика замера просветитељству да је у свом механицистичком погледу на државу скривала и жељу за свеопштом нивелацијом и уједначавањем. Том просветитељском механизму романтика супротставља идеју својствености која долази до изражаја у оквиру органског посматрања државе и то у двоструком смислу. Прво, реч је о својствености унутар државе, односно истицању специфичности и посебности сваког појединачног органа државе, које Милер види као „државе у држави“, односно о Шлегеловој жељи да све локално и повесно настало заштити од бирократизације централизације. Друго, када се држава схвати као организам, односно индивидуа то са собом носи и посебност, односно својственост сваке појединачне државе у односу на све друге. Свака држава има свој посебан развој, свој посебан живот, своју сопствену повест, те на крају крајева, свој сопствени карактер. Ако је тако, то значи да не постоји некакво државно уређење *a priori*, које би по себи било најбоље, независно од околности, те, према томе, које би важило за сва времена и све народе. То истовремено значи и да се државно уређење не може измишљати, конструисати, својовољно мењати, нити да се институције могу по вољи увозити са стране. За Милера је велика грешка ако се државе посматрају као машине, које се помоћу полуге могу пометати и поставити у прави положај, или да се болесне

<sup>2529</sup> Baader, „Sozialphilosophische Aphorismen“, no. 53. S. 417.

<sup>2530</sup> Baader, „Sozialphilosophische Aphorismen“, no. 7. S. 347.

државе могу излечити преписаним рецептима.<sup>2531</sup> Он једнако сматра за погрешно настојање да се поредак или закони једне државе схватају само као гардероба, која се може по вољи мењати.<sup>2532</sup> Институције нису производ, као што је намештај производ столара, па да се међу њима могу бирати најмодерније и најудобније.<sup>2533</sup> Држава као механизам подразумева да се на њу гледа као на ствар, састављену од више малих ствари, при чему се у обзир узима само оно видљиво, док се оно најважније код државе не препознаје или се потцењује. Насупрот томе, сваки елемент државе има свој посебан, лични, тајанствени живот и своје посебно кретање. Другим речима, будући да је држава увек у покрету и у сталној промени опште мудрости о држави, општи лекови, општа правила, који тобоже важе у свако време и на сваком месту постају немогући.<sup>2534</sup> Једнако као што се због сталне промене околности не могу копирати поступци великих државника из прошлости и просто преузимати готова решења из повести, исто тако се не могу преузимати ни институције и правила других држава. Ово произлази из схватања државе као организма, јер ако је свака држава индивидуални организам, онда је јасно да оно што је добро за једну државу не мора нужно важити и за другу. Тако Милер каже да ће се велика и лепа монархија, уздићи из свог положаја можда чак и једнако брзо као што је у њега доспела, када при својој реорганизацији пажњу усмери на оживљавање старог осећаја сопствене вредности, који је давно у великим и тешким борбама задобила, а са самоосећајем долази и владавина идеје. Са друге стране, само би је непријатељи могли саветовати да на место старог права уведе ново, на место старих институција нове, прилагођене духу времена,

---

<sup>2531</sup> Поређење између државника и лекара ипак није нешто што Милер сасвим одбацује. Прави лекар и прави државник не намеће болесној држави некакв општи идеал, него сваком пацијенту, односно свакој држави прилази као својственој и посебној. Није дакле реч о здрављу „као таквом“ него својственом здрављу тог тела које се може досегнути. Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 112.

<sup>2532</sup> Ibidem, S. 8. Исто поређења налазимо и код Савињија. Савињи, *op. cit.*, стр. 135.

<sup>2533</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 22.

<sup>2534</sup> Управо зато што претендују да важе свуда и увек, таква учења о држави не одговарају ниједном времену, ниједном месту и ниједном читаоцу. Насупротно томе, оно што је ваљано и тачно речено о одређеном времену и у одређеној прилици то припада свим временима. Државна уметност може се студирати само у контексту времена и простора. Правила у приручницима су ништа. То је, наиме, замерка коју Милер упућује свим теоретичарима, па чак и Адаму Смиуту, према коме иначе има највише симпатија, супротстављајући им Берка као узор. Adam Müller, „Studium der positiven Wissenschaften“ in: Walter Schroeder, Werner Siebert (Hgs.) *Kritische / ästhetische und philosophische Schriften II*, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied, Berlin, 1967, S. 259-260.

да преузме стране административне установе и да одатле очекује избављење.<sup>2535</sup> Према томе, права реформа се састоји у оживљавању старог духа, дакле у обнови и чвршћем везивању за повест и традицију, а не у прилагођавању духу времена. Тако Милер каже да услед „бродолома грађанског живота“ једини спас може доћи од духа предака, који је извор „стварне државне мудрости“.<sup>2536</sup> Потврду овог традиционалистичког става налазимо и касније код Милера када се пита зашто упркос духу времена још увек постоји известан поредак ствари и одговара:

„Зато што се скелет старе Европе, који је носи још није распао у прашину, зато што 30 година разузданости није било у стању да проћерда стари капитал тог дела света и зато што је моћ навике, љубави, припадности сталежу и држави вечно моћнија него сав либералитет теорија. Она тихо превладава сву вриску столећа за конституцијом и једнакошћу.“<sup>2537</sup>

Тако према Милеру једноставни земљорадник под сталним утицајем годишњег доба и Божјег благослова, тихи занатлија и различити делови заједнице су они који одржавају сталеже и слободе и спасавају оно становиште које је Европу учинило великом. Тако се и на овом месту кроз супротстављање рационализма и живе традиције опажа снажан берковски утицај на романтику.

У складу са овим традиционализмом, код Милера се мења и поглед на државника, при чему се поново препознаје снажан романтичарски антирационализам. Тамо где се има посла са различитим квалитетима, тамо више нема места за рационалистичку „науку“, која се може научити и шаблонски примењивати, него је реч о уметности. Овакав став налазимо већ код Новалиса када каже: „Стварни кнез је уметник уметника“<sup>2538</sup> или када експлицитно политику назива „историјском науком“ и „уметношћу“<sup>2539</sup>. Такође, када Новалис говори о краљу као о уметнику, то са собом носи и свест о својствости и индивидуалности сваке државе. Наиме, ако се уметност схвати као „одражавање индивидуалности у објективном“, како је то мислио Шлајермахер, односно ако и је свако уметничко дело и само самостална, жива, органска целина, која води сопствени живот, тада указивање на краља као највишег уметника заправо представља

---

<sup>2535</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 56.

<sup>2536</sup> Ibidem, S. 189-190.

<sup>2537</sup> Müller, *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage*, S. 243.

<sup>2538</sup> Novalis, *Glauben und Liebe*, no. 33, S. 162.

<sup>2539</sup> Novalis, *Fragmente (Aus den Studienheften)*, no. 822, S. 300.

наглашавање индивидуалности и живог карактера сваке државе. Као што је свака песма жива индивидуа, то је онда случај и са државом.

Исти став понавља и Милер који каже да се уметност државе не учи из књига и календара, него из живота.

„Ученик државне уметности мора се прво вратити у стварност, ка искуству; он мора закон, институцију посматрати неко време у слободном животу и слободном покрету; у њему се мора створити осећај вредности и значења као и стварне употребе закона, што ће о ствари више рећи него најтемељнији механичарски разум. Као све узвишене науке, тако и наука о држави хоће да доживи, а не просто да сазна и проучава.“<sup>2540</sup>

Тако за романтику државник није виђен као велики законодавац, односно монтер државне машине, него се однос између државника и држава пре сагледава у оквиру старије метафоре између брода и кормилара. При томе, романтика у складу са својом идејом синтезе захтева сједињавање праве теорије и праве праксе, што се поново уочава код Милера. Наиме, из супротности теоретичара и практичара, духа и ума са једне, и искуства и физичких потреба са друге стране, Милер извлачи свој захтев за њиховим уједињењем. Из њихове супротности и одвојености и борбе нико не губи више него несрећна држава, али нико ни не добија више него стварни и непристрасни научник и државник који оба екстрема јасно пред собом види и које настоји да избегне.<sup>2541</sup> Милер тако тражи уједињење и савез теорије и праксе, јер када би стварна теорија и стварна пракса биле међусобно непријатељски супротстављене биле би немогуће и наука о држави и државна уметност.<sup>2542</sup> Тиме Милер настоји да државу посматра са ове, више, треће позиције, те да на тај начин избегне и маштарије и чежње теоретичара, као и педантерију практичара. При томе му поново као узор служе Берк и његово дело. Он је државник великог формата какви су Гроцијус, Макијавели или Вилијем

---

<sup>2540</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 14.

<sup>2541</sup> *Ibidem*, S. 13.

<sup>2542</sup> Другим речима, поново се одриче могућност да се пракса изводи из теорије, односно да пракса буде само примена теорије на конкретну ситуацију. Тиме се Милер супротставља оној позицији коју је заступао Кант у свом тексту о односу теорије и праксе. Ипак, Милер такође не жели ни да теорију једноставно подреди пракси, него се залаже за њихово уједињење у оквиру више целине. Из овог начелног става о потреби сједињења теорије и праксе може се тумачити и Милерова блискост са државницима и политичарима. Наиме, Милер није желео да буде обичан учењак, једностран теоретичар и зато је настојао да одржава контакт са политиком као праксом.

Сесил.<sup>2543</sup> Ваља запазити да Милеров узор нису ни Фридрих, ни Јосиф, него управо два Британца, Сесил и Берк. Тако је за Милера Берк, пре свега, представља спој државника и научника државе, код кога долазе до изражаја како практични живот, тако и дух и теорија, страхопоштовање према старини, и брига за будућност. Живо посредовање између прошлости и будућности, права и економије, закона и користи, између тренутка и вечности, младости и старости, представља задатак правог државника. Између ових вечних супротности прави државник се увек налази, на вишој, трећој позицији и служи као „посредник међу њима“<sup>2544</sup>. Уместо да од повести или великих историјских личности тражи готове одговоре које треба да копира и примењује, прави државник се саветује са повешћу. Он „стоји у средишту своје нације и времена“, преплиће прошлост и будућност, тако што „законе трајања уводи у своје калкулације“.<sup>2545</sup>

На истом трагу је и Ајхендорф када каже да је задатак уметника државе да реши загонетку времена и да вољу и тамну чежњу народа изнесе на видело. Али, наставља Ајхендорф, то није апстрактна игра према формулама алгебре, него жива *уметност*.<sup>2546</sup> Ово поређење између политике и уметности које срећемо код Новалиса, Ајхендорфа и код Милера (већ у наслову његовог најважнијег дела) није ни мало случајно. Реч је о логички изведеном романтичарском принципијелном ставу да држава није машина, да државник није монтер и да према томе ни политика није исто што и машинство или геометрија. Као што видимо, реч је о ставу који се такође може пратити од Новалиса, односно од ране, па до касне романтике.

Романтичарско наглашавање органског карактера државе представља, заправо, још један аргумент против просветитељског рационализма, а особито против револуције. Наиме, ако је држава као и човек организам, то истовремено значи да је немогуће створити државу баш као што је немогуће конструисати човека. Другим речима, сви револуционарни покушаји стварања држава у складу са некаквим унапред смишљеним планом осуђени су на неуспех. Такође, ако се

---

<sup>2543</sup> Ibidem, S. 16.

<sup>2544</sup> Ibidem, S. 46.

<sup>2545</sup> Ibidem, S. 43-44.

<sup>2546</sup> Eichendorff, „Preußen und die Konstitutionen“, S. 617.

држава схвати као организам онда она подлеже еволутивним, постепеним променама, она расте и развија се, као и сваки други организам, те је према томе свака револуционарна промена ништа друго него самовољно насиље према животу које ће нужно имати катастрофалне последице. Тако је органски концепт државе постао једно од најважнијих места немачког конзервативизма и једно од најважнијих оружја против револуције. Такође, схватање државе као организма превазићи ће оквире романтике, те се оно појављује и касније код Хегела<sup>2547</sup> и у читавој немачкој теорији државе XIX столећа.

Као што је већ речено, романтичарско супротстављање апсолутистичкој држави не иде у либералном правцу. Одбијајући сваки механицистички приступ држави, романтика се супротставља и идеји поделе и равнотеже власти, као нечем механичком и неорганском. Ако прихватимо Кондилисово мишљење да модерна, суверена држава и подела власти наступају заједно<sup>2548</sup>, онда се и романтичарско противљење доктрини подели власти може подвести под њихов општи антимодерни поглед на свет. Уосталом, као што смо видели у делу који се бавио романтичарском филозофијом природе, њихова мисао била је синтетичка и нигде није могла да прихвати трајну и оштру поделу, а да за њом одмах не следи уједињење у једној вишој целини. Самим тим, романтичарима ни идеја о подели власти и систему тежа и равнотежа није могла бити пријемчива. То романтичарско противљење идеји поделе власти и одвајању законодавне од извршне власти среће се код Шлегела у *Огледу*. Већ тада Шлегел, који је у то време заступао чисту непосредну демократију, тврди да је подела између законодавне и извршне власти немогућа, јер се, према његовом мишљењу, идеја репрезентације и поделе власти међусобно не слажу.

„Како се слаже тврдња: ’Републиканизам је државни принцип издвајања извршене власти од законодавне’ са раније наведеном дефиницијом и реченицом ’да је републиканизам могућ помоћу репрезентативности’? – Не би ли онда читава државна власт била у рукама народног заступника,

---

<sup>2547</sup> „Држава је организам, то значи, развитак идеје према њеним разликама. (...) Природа организма је та да ако сви дијелови не прелазе у идентитет, ако се један поставља као самосталан, све мора пропасти. Са предикатима, начелима итд., не стиже се далеко у просуђивању државе која мора бити схваћена као организам, као што је кроз предикате једнако мало схваћена природа Бога, чији живот ја, штавише, морам опажати у самоме себи.“ Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, § 269, str. 384-385.

<sup>2548</sup> Kondylis, *Konservativismus*, S. 110-123.

али подељена између наследних владара и наследног племства тако да би прва имала извршну, а друга законодавну моћ; тако, без обзира на ту поделу, уређење не би било репрезентативно, дакле (према објашњењу самог аутора) било би деспотско, јер је наследство државника неспојиво са републиканизмом.<sup>2549</sup>

Штавише, он каже да чак иако су законодавац, представник извршне власти (и судија) су стварно различите *политичке* особе, али физички могуће да једна *физичка* особа у себи обједини те различите политичке особе.<sup>2550</sup> У каснијим годинама када је одустао од републиканизма и демократије, Шлегел је остао неповерљив према идеји поделе власти.

На истом трагу је и Милер који сасвим јасно пише да се Монтеѕкјеова идеја поделе власти, као ни Смитова идеја поделе рада не могу узети у заштиту.<sup>2551</sup>

„Оно на чега Монтеѕкје полаже тако велику вредност, механичка подела власти, вештачко ограничење суверенитета зарад слободе је по нашем искуству потпуно непрактично, куриозитет и антиквитет.“<sup>2552</sup> При томе, Милер против Монтеѕкјеа позива за сведока енглеско уређење. Наиме, управо је Енглеска, која је Монтеѕкјеу била узор за доктрину о подели власти, за Милера пример против исте доктрине, јер како Милер верује, тамо подела власти не постоји. „Моћ није подељена, него су прастаре супротности у грађанском друштву, из чијег међудејства тек произлази сва истинска и једноставна моћ у Енглеској поштеђене, освећене и оснажене временом и оданом истрајношћу нације.“<sup>2553</sup> Надовезујући се на своје *Учење о супротности* Милер ову механичку идеју поделе жели заменити живим јединством поделе и јединства државе који потичу из истог извора. Његова идеја је да ништа не повезује тако добро као сама стварна подела.

„Сва конституционална извештаченост нашег времена није дакле ништа друго него увек несретни покушај да се пронађе сурогат за сталешке односе средњег века. Подељене су и сецкају се појединачне функције и квалификације суверенитета, на начин мануфактуре деле се суверене воље и суверени посао, што је немогуће. Природе, чији конфликт и баланс су чинили државу и породицу, су од природе – у држави и у породици – већ стварно подељене. На сазнању ове поделе,

---

<sup>2549</sup> Schlegel, *Versuch über den Begriff des Republikanismus*, S. 13.

<sup>2550</sup> Ibidem, S. 13-14.

<sup>2551</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 39

<sup>2552</sup> Ibidem, S. 441.

<sup>2553</sup> Ibidem, S. 441.

прописане од вечног, божанског закона, почива сва наука о облицима владања; она се такође слаже са идејом државе, док све поделе по функцијама полазе од појма и живе делове државе трансформише у мртве и хладне појмове.<sup>2554</sup>

Другим речима, Милер говори о химери „неограничене моћи“ са једне стране, и о бајкама о „вештачком ограничењу моћи“ са друге стране.<sup>2555</sup> Реч је само о мртвим појмовима моћи, закона и слободе, те о њиховом механичком спајању. Са друге стране, органски закон учи да моћ настаје кроз ограничења и кроз плодну борбу са другим моћима, што механицистичка политичка теорија није у стању да уочи. Дакле, подела власти у извесном смислу постоји и код Милера, само што то није функционална подела на законодавну, извршну и судску власт, него подразумева поделу између различитих актера, као на пример власт државе и власт цркве, власт краља, власт оца... Шта су друго корпорације него подела? Ове различите врсте власти налазе се у сталној борби и надметању и поравњавању и на тај начин настаје закон и слобода. Заправо, према Милеру држава и није „фиксирани појам“ него „систем држава“ односно различитих корпорација и породица. У том смислу, за њега држава није „безусловно суверено биће“.<sup>2556</sup> Самим тим, за Милера је функционална подела власти вештача и механичка, док је његово схватање подле власти органско. Како сам каже, код њега није реч о подели масе, него о различитим природама, реч је о њиховој живој и продуктивној равнотежи, односно реч је о њиховом јединству.<sup>2557</sup> Дакле, као што примећује Кондилис, напад на доктрину поделе власти представља заправо напад на нововековну идеју суверенитета у њеном револуционарном издању.<sup>2558</sup> Ово је сасвим у складу и са Милеровим мишљењем да су државни и народни суверенитет само сурогат за заборављеног Бога. О романтичарском схватању проблема суверенитета биће више речи у наредном поглављу.

Исто сматра и Шлегел који у *Развоју филозофије у дванаест књига (Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern)*, такође одбацује поделу власти, а исте идеје заступа и у *Сигнатури доба*. „Подела државне власти на више грана, да

---

<sup>2554</sup> Ibidem, S. 117.

<sup>2555</sup> Ibidem, S. 116.

<sup>2556</sup> Müller, *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage*, S. 179.

<sup>2557</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 117.

<sup>2558</sup> Kondylis, *Konservativismus*, S. 232.



би се тиме успоставила равнотежа је једнако недопустива. Краљевска власт мора бити недељива. Само у том савршеном јединству свих њених саставних делова може почивати њена истинска моћ и снага.<sup>2559</sup> Краљ је или све или ништа. Према Шлегелу, систем поделе власти значи одузимање моћи краљу, и поделу између краља и његових министара, чиме се формално чува достојанство идеје краљевства, док министри имају реалну моћ.<sup>2560</sup> Како на другом месту пише, принцип поделе власти је за Шлегела републикански принцип<sup>2561</sup>, те према томе неспојив са монархијским уређењем. С тим у везу, подела власти на законодавну и извршну је за Шлегела „врло опасна“, „својевољна“ и „неоснована“. Он тврди да ће увек једна имати превласт над другом. Када је превласт на страни извршне власти погрешно се мисли да што је снажнија држава то боље и запада се у деспотизам, односно када је превага на страни законодавства опет се греша када се мисли да је боље имати што више закона и тако се запада у анархију.<sup>2562</sup> Такође, подела власти је „неприродна“ и она разлаже унутрашњи живот државе. Свака вештачка равнотежа која цепа државну власт тако што је дели на више елемената, заправо само слаби државу и тако у себи носи клицу неслоге и пропасти. Како у једном каснијем тексту пише, историјско искуство је јасно показало како су у тој „динамичној држави, која почива на подели власти и њиховој вештачкој одмереној равнотежи“ углавном само министри и опозиција ти који саму државу, најважније одлуке и моћ међусобно кидају и развлаче тамо и овамо, док фигура наследног монарха служи томе да се партије у његовој сенци осећају удобније и ту могу да воде своје бескрајне свађе.<sup>2563</sup> Дакле, доктрина поделе власти служи, заправо, томе да се стварна моћ прикрије и помери у сенку суштински развлашћеног краља. Уместо ње, Шлегел подвлачи да ограничење државне власти које се намерава спровести раздвајањем власти треба тражити на другој страни. Полазећи од поделе на сталеже коју сматра основом стварне монархије, он истиче да негативна моћ која, ако буде неопходно треба да ограничи државну власт, мора бити у рукама „највећег и најзначајнијег сталежа“, а то ће рећи у рукама духовног сталежа, који по својој природи не може имати

---

<sup>2559</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 159.

<sup>2560</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 531.

<sup>2561</sup> Schlegel, *Philosophie des Lebens*, S. 250.

<sup>2562</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 126.

<sup>2563</sup> Schlegel, *Philosophie des Lebens*, S. 260.

никаву другу спољну моћ него само негативну.<sup>2564</sup> У том смислу Шлегел указује на вечно разликовање световне и духовне власти као „својствени фундамент и карактеристичну особину хришћанског појма државе“.<sup>2565</sup> Духовништво, дакле, поседује негативну, а држава позитивну моћ. На другом месту, у складу са својим корпоративним схватањем, Шлегел разликује три врсте власти у „људском животу и људском друштву, које имају симболично значење и карактер светости и које почивају на божанском основу“. Само што је овде реч о сасвим различитом разликовању од онога што је Монтескје имао на уму. Наиме, Шлегел не говори о законодавној, извршној и судској власти, него о власти оца, духовној или свештеничкој и краљевској или државној власти.<sup>2566</sup> Није дакле реч о различитим функцијама у оквиру државе, него о различитим квалитетима. Такође, Шлегел сматра да је органска, сталешка држава, онаква каква је постојала у историји хришћанског Запада, у којој делују слободне корпорације и у којој црква има утицај на практичан живот и где је представљала моћан политички орган, далеко боља и животнија, него вештачки систем поредле власти, тежа и противтежа.<sup>2567</sup> Сасвим логично, за њега је и политичко уређење средњег века слободније од много хваљених мештовитих устава модерног времена који подразумевају поделу власти.<sup>2568</sup> Са Милером и Шлегелом слаже се и Бадер који такође сматра да подела власти није исто што и њена контрола.<sup>2569</sup>

Сасвим логично, романтичарска органска теорија државе, са својим израженим антиформализмом и антилегализмом, није склона ни идеји (писаног) устава и конституционализма.<sup>2570</sup> Иако романтичарска идеја синтезе републике и монархије, о чему ће бити речи у наредном поглављу, може на први поглед

---

<sup>2564</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 171.

<sup>2565</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 588.

<sup>2566</sup> Schlegel, *Philosophie des Lebens*, S. 246.

<sup>2567</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 529.

<sup>2568</sup> Schlegel, *Philosophie des Lebens*, S. 260.

<sup>2569</sup> Baader, „Über das Revolutionieren des positiven Rechtsbestandes“, S. 278-279.

<sup>2570</sup> Истини за вољу, рана романтика барата појмом конституције, што се уочава у Шлегеловом *Огледу*, да би га доцније одбацио и сам Шлегел (Schlegel, *Versuch über den Begriff des Republikanismus*, S. 18). Са друге стране, када Милер помиње устав и конституцију то нема исто значење са уобичајеним схватањем конституционализма, будући да Милер има у виду пре свега сталешко уређење. „Тежња нашег столећа ка уставима и конституцијама има додуше дубок и сасвим реалан разлог: то је захтев да се ослободи од универзалног деспотизма новца и да се врати у оно једино природно стање где пољопривреда и на њој заснована лична и духовна снага човека стоји у равнотежи са механичким и земаљским нагонима новца.“ Müller, „Die heutige Wissenschaft der Nationalökonomie kurz und faßlich dargestellt“, S. 21.

изгледати као залагање за уставну, умерену монархију, то ипак није случај. Већ и одбацивање уговорене теорије, односно поделе власти показује романтичарско нерасположење спрам конституционалистичке механике. Уставна монархија је за романтичаре вештачка и крхка машина. Такође, ако се држава схвата као динамична, природно настала заједница која се вечно налази у процесу раста и развоја, односно ако је она утемељена на истим уверењима, истом моралу и истом духу који прожима све делове целине, у чему је онда поента устава? Када се држава схвати као велика породица у којој владају вера и љубав устав постаје вишак, па чак и сметња природном току ствари. Романтичари су дакле више заинтересовани за идеал, или за један етос, него за форму. Устав тако постаје обичан папир који је не само непотребан, него и штетан, јер зауставља и кочи даљи слободан развој и развитак заједнице. Државно уређење, односно устав, не пише се *a priori*, већ је дело историје. Заправо, он се никада и не може написати. Идеје да се устав може декретирати, или још горе, да он може бити универзалан је, према романтичарима, плод дрске, нарцистичке гордости просветитеља и ужасна бесмислица.

Таква схватања осећају се већ код Новалиса у *Веру и љубави*. Држава не почива на „папиру“, него на вези и љубави, односно, она је заједница љубави између краља и народа. „Што се мене тиче можда је сада дошло време слова. То није велика хвала времену, да се толико удаљило од природе и да је толико без смисла за породични живот, да је толико несклоно најлепшој, поетичној форми друштва.“<sup>2571</sup> У истом фрагменту Новалис говори како ће папирна веза једног дана пасти у прашину. Другим речима, међусобна љубав и исти дух, а не некакав „папир“ је оно што даје гаранцију за хармонични живот државе.

„Стварни краљевски пар је за читавог човека оно што је устав за обичан разум. За устав се може занимати само као за слова. (...) Шта је закон ако није израз воље вољене, уважаване особе? Није ли мистичном суверену, као и свакој идеји, потребан симбол, а који симбол је достојнији и погоднији од љубазног, изванредног, човека? Краткоћа израза ипак нешто вреди, а није ли човек лепши израз духа него колегијум?“<sup>2572</sup>

---

<sup>2571</sup> Novalis, *Glauben und Liebe*, no. 10, S. 149.

<sup>2572</sup> Ibidem, no. 9, S. 148-149.

Такође, Новалис поручује да понашање државе зависи од јавног духа, односно јавног убеђења, а да краљ и краљица, као такви, могу и морају бити принципи тог убеђења.<sup>2573</sup> Дакле, понашање државе не зависи од устава, слова и папира, него од јавног духа који влада у држави. Ајхендорф следи Новалиса, те као и он полази од државе схваћене као велика породица у којој владају међусобна љубав и поштовање и одатле изводи закључак да као ни породици, ни држави није потребан некакав уговор односно устав. „Као што се у неизопаченој породици само по себи разуме да отац сина благо усмерава ка најбољем и да син поштује оца, тако ни здравом државном односу није потребан уговор, та медицина оболеле оданости.“<sup>2574</sup> Заправо, устав као обичан папир, не пружа никакву гаранцију одржања уређења. Снага и светост ниједног уговора не почива на словима, него у међусобној оданости и вољи да се обавезе испоштују.<sup>2575</sup> Самим тим, ако те моралне воље и међусобне оданости нема, устав више нема никаквог смисла. Дакле, оно од чега зависи одржање форме државе је дух заједнице, уверење или како Ајхендорф каже народни осећај.<sup>2576</sup> Будући да их устав не може створити, односно да дух заједнице и „народни осећај“ или постоје, или не постоје без обзира на конституцију, и сам устав је излишан.

Такође, ако је држава један велики организам, писани устав је једнако непотребан. Тако Новалис пише да је савршени устав (Konstitution) – одређење тела државе, душе државе и духа државе – чини све изричите законе сувишним. „Ако су делови тачно одређени, закони се разумеју по себи. Све док делови још увек нису савршени делови, још не тачно одређени, закони морају постојати. Са истинском културом се смањује број закона.“<sup>2577</sup> Другим речима, здравом организму није потребан устав који би органима прописивао њихова права и дужности, те тако што су и грађани више прожети духом заједнице, то су им мање потребни закони.

Исти ток мисли може се пратити и код Шлегела, који у свом *Огледу* не показује превелики интерес за питање устава и институционалног аранжмана у оквиру републике. Пар година доцније у својим белешкама које су настале око 1799.

---

<sup>2573</sup> Ibidem, no. 22, S. 155.

<sup>2574</sup> Eichendorff, „Über Garantien“, S. 677.

<sup>2575</sup> Ibidem, S. 670.

<sup>2576</sup> Ibidem, S. 671.

<sup>2577</sup> Novalis, *Fragmente (Aus den Studienheften)*, no. 386, S. 228.

године он иде чак дотле да каже да је устав био најсмешнија страна Француске револуције.<sup>2578</sup> Одбацујући уставно ограничење власти као вештачко и смешно, Шлегел пише да сталешко уређење једино садржи истинско, етичко и чврсто засновано ограничење краљевске власти. У том смислу, сваки други, вештачки покушај да се до таквог ограничења дође му је највећма сумњив, што се пре свега односи на конституционалну монархију. „Посебна форма конституционалне монархије (...) већ је по себи и за себе за осуду.“<sup>2579</sup> Зато је и за Шлегела устав поново само папир или карта. За Шлегела устав представља карту у буквалном смислу, он је инструмент у политичкој игри, на који се позива час ова, час она партија. Он није израстао из повести, није живо заснован, нити је истински органски рашчлањен. Уместо тога, устав се састоји из апстракција, форми и формалности.<sup>2580</sup> Тако Шлегел, правећи разлику између праве и лажне „државе светла“ (Lichtstaat), каже: „Садашња конституционална држава са слободом мишљења и толеранцијом треба да буде као просвећена умна држава, држава светла – али то је погрешно, неправо светло; право светло треба тек да дође.“<sup>2581</sup> Није случајно што Шлегел конституционализам повезује са просветитељством, слободом мишљења и толеранцијом. Према њему, они почивају на истом духовном основу, на лажном просветитељству и погрешним представама о човеку и заједници. Тако се и идеја конституционализма посматра само као државна механика.

У истом духу пише и Милер.

„Према теорији наших политичкара нарано не, али да у природи, у стварном животу, у стварној науци моћ не настаје другачије него кроз ограничења и из плодне борбе моћи са препрекама, идеја органског закона, која је дакле једно са идејом грађанског закона, која се исто тако живо ствара из борбе моћи или приватне слободе са ограничавајућом антимоћи или антислободом других приватних лица и расте до у бесконачност.“<sup>2582</sup>

Увођење устава значило би да се живот подвргне мртвим појмовима, чему се романтичари противе на сваком месту. Зато Милер, као и Новалис пре њега,

<sup>2578</sup> Schlegel, *Philosophische Lehrjahre 1796-1806*, Teil I, no. 602, S. 243.

<sup>2579</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 158.

<sup>2580</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 528.

<sup>2581</sup> Schlegel, *Fragmente zur Geschichte und Politik, 1820-1828*, no. 19, S. 412.

<sup>2582</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 116.

сматра да је краљ бољи представник идеје права него што је то случај са законом. Са друге стране, стварна ограничења краљевске власти неће створити некакав мртви закон, него сам живот кроз борбу поларитета.

„На први поглед изгледа да слово закона има ту предност да је трајније у односу на живог човека; али то је једнако круто и – дозволите ми да се тако изразим – гњецави живот и ништа друго: духом пуни, кључајући национални живот разбија све те мртве везе и стеге, док ограничења стварне монархије истовремено саме расту и шире се са плодом који у себе укључују.“<sup>2583</sup>

На истом трагу је Милер и када наглашава да нешто што је рационално измишљено никада не може заменити оно што је створила природа<sup>2584</sup>, односно повест и дух народа. У својим предавањима о Фридриху он каже: „Државна уређења се не могу измислити; најпаветнији прорачун је овде једнако беспомоћан као и потпуно незнање: за душу народа, за снагу и поредак који одатле произлази не постоји сурогат, чак ни у најинтелигентнијим главама, чак ни код највећих виртуоза.“<sup>2585</sup> Државно уређење је дакле конкретна форма индивидуалности неке државе и као такво оно се не може свесно производити. На другом месту, Милер одлази и даље. „Живи живот не може никада бити вечно подвргнут мртвим ограничењима и у том смислу било би сасвим свеједно да ли би правило за подчињене природе било самовоља тиранина или крута слова најмудријег закона.“<sup>2586</sup> Тако сада Милер заправо прави преокрет и конституционализам проглашава не за ограничење апсолутистичке самовоље, што је он по својој идеји требало да представља, него за исту ту самовољу само у другом облику, јер, како пише Милер, суштински не постоји разлика између чисте самовоље и апсолутног правног стања, будући да су и једно и друго стање једнако супротстављени пулсирајућем животу. Према Милеру, тежити апсолутном миру или апсолутном правном стању знак је погрешног разумевања државе, које не узима у обзир борбу сила, и слободу као њен мотив. Дакле, било би то слепо и ропско покораване свих различитих природа једном „појму права“, при чему се „стварно“ и „живо“ право избацује из државе. Такав мир како у држави, тако и ван ње, значио би

---

<sup>2583</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 109.

<sup>2584</sup> Ibidem, S. 112.

<sup>2585</sup> Müller, „Friedrich der Große und Preußen“, S. 107.

<sup>2586</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 107.

покораване свих једноме, односно у крајњем, право јачег, и у таквом стању недостајао би сукоб међу снагама, односно слобода.<sup>2587</sup>

„Још и у данашње време говори се у неограниченим монархијама о подвргавању суверена под закон; претпоставља се борба између закона и представника закона. Закон, како је ту изражен у словима због своје крутости и беживотности не може да влада; зато је потребан један извршилац закона, једна стварна суверена личност. Овај због своје променљивости и људске слабости не би требао другачије да влада него са сталним освртањем на закон. Дакле, нити би суверен требало, нити закон може да влада сам; према томе влада стварно трећи, виши, који у сваком тренутку произлази из конфликта закона са сувереном и од суверена добија живот, а од закона трајност; а то је идеја права.“<sup>2588</sup>

У том смислу, Милер се окреће наслеђу средњег века, јер као што смо видели, за њега је сва „конституционална извештаченост“ само „несретни покушај да се пронађе сурогат за сталешке односе средњег века“.<sup>2589</sup>

Исту романтичку одбојност према писаном уставу и крутом шематизму појмова налазимо и код Ајхендорфа, који тврди да слово убија увек и свуда, а „педантна идолатрија“ са својим општим појмовима, када се непосредно и без историјског посредника примени на јавни живот нужно води ка карикатури или тиранији, као што је то показала и Француска револуција, где су се под „светим окриљем ума“ сасвим озбиљно спроводиле најсмешније бесмислице.<sup>2590</sup> У складу са својим антирационалистичким ставом, и Ајхендорф се насупрот уставу као лакомисленој конструкцији појединачног ума, позива на виши ум повести:

„Устав никада не може бити *направљен* (gemacht werden), јер самовоља остаје самовоља и катастрофална је, одакле год да долази; једнако је самовољно ако се људима каже: ви не треба да budete слободни, или: ви требате и морате бити слободни управо на овај и ни на један други начин! Ни свакодневно бесмислено брбљање, нити мишљење учењака или мишљење било које касте не сме одлучивати по овом питању, него само унутрашња нужност, као резултат посебног, националног развоја.“<sup>2591</sup>

---

<sup>2587</sup> Ibidem, S. 108.

<sup>2588</sup> Ibidem, S. 36.

<sup>2589</sup> Ibidem, S. 116.

<sup>2590</sup> Eichendorff, „Über Garantien“, S. 665.

<sup>2591</sup> Eichendorff, „Preußen und die Konstitutionen“, S. 643.

Инсистирање на *прављењу* устава тако, за Ајхендорфа, не значи слободу, него као и код Милера, управо супротно „либералну деспотију“ која је неподношљива колико и било која друга тиранија тиме што „свежи живот“ фанатично преграђује испразним гаранцијама.<sup>2592</sup> Насупрот овој либералној самовољи, Ајхендорф устав везује за својствени национални живот и повесни развој сваке нације. Устав би, дакле, требало да обухвата све елементе народног живота. Према Ајхендорфу, реч је о „физиогномским изразу индивидуалитета одређеног народа“. Устави се, дакле, не могу преузимати и преписивати, па се ни енглеско устројство, као израз посебног историјског развоја не може накалемити на Пруску.<sup>2593</sup> Устав, расте из повести и заједно са повешћу једне нације. На овом месту се Ајхендорф служи органском метафором. Устав је израста из повести, органски, као дрво, чија је срж у небу окренутој крошњи, које само себе одржава и штити тло у коме је укорено.<sup>2594</sup> Према томе и вредност сваког устава је само релативна, јер он није хипотеза, него резиме свих индивидуалних и унутрашњих искустава и убеђења једне нације.<sup>2595</sup> Речју, устав се не измишља, он је живи производ повести. Као и држава он просто *јесте*. На истом трагу је и Савињи који каже да је државно уређење суштина саме нације и њене повести.<sup>2596</sup>

Још пре Ајхендорфа слично мишљење је заступао и Шлегел који у *Филозофији живота*, након што одаје признање енглеском уређењу и његовој историјској условљености, одмах затим исказује не малу скепсу према сваком покушају пресликавања енглеског модела. Оно на свом правом историјском месту, може дакле и ово уређење наћи своје савршено задовољавајуће објашњење и оправдање, чак заслужити највећу пажњу, признање и само дивљење. Сада, међутим, управо зато што је ту све тако сасвим индивидуално и историјско треба

---

<sup>2592</sup> Eichendorff, „Über Garantien“, S. 670.

<sup>2593</sup> Ајхендорфово позивање на енглески устав није случајно. Наиме, реч је о његовом супротстављању покушајима након 1815. године да се у Прусској уведе дводомни систем по енглеском моделу. Што су у оно време заговарали не само либерали, него и поједини пруски конзервативци. У својим расправама о питању устава Ајхендорф истиче да је енглески устав израз енглеске својствене повести (још од времена норманске инвазије) коју Немци нити желе да понављају. Дакле, самим тим, према Ајхендорфу, такав систем није примерен Прусској. У том смислу, овде романтичарско учење добија своје значење у оквиру конкретног политичког сукоба. Ibidem, S. 666.

<sup>2594</sup> Eichendorff, „Preußen und die Konstitutionen“, S. 643.

<sup>2595</sup> Ibidem, S. 644.

<sup>2596</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 116.



се добро чувати примене уставног обрасца у на другим местима и у другим околностима.<sup>2597</sup> Дакле, другом путем и другим речима Шлегел поручује исто што и остали. Уређење државе је органски и повесно настало и не да се просто пресадити са места на место. Ако је енглески дводоми систем добар за Енглезе, он не мора нужно бити добар и за Прусе или Аустријанце. Вреди приметити да и на овом месту романтика посеже за аргументима старије, конзервативне мисли, које срећемо, на пример, код Мезера и Берка.

Исто мишљење заступа и Герес, када 1814. године у време сазивања немачког Рајхстага и расправа о будућем уређењу тражи од изасланика да их повезује једно темељно познавање повести отаџбине, односно немачког језика и обичаја. Он пише да се немачко уређење не сме образовати како се последњих деценија мислило да се уређења могу образовати. Наиме, тада се веровало да је довољно имати опште појмове и варало се у уверењу да ће из тих мисли нужно следити стварност.<sup>2598</sup> Уместо општих појмова и почињања изнова, Герес тражи надовезивање на прошлост и традицију. Стари законодавци су, сматра Герес, знали да на старом граде ново и нису рушили оно што је требало да остане. Овде он још једном понавља убеђење свих романтичара да је човек усидрен дубоким коренима у прошлости, те да се ти корени шире даље испод површине у прадавна времена, из којих се црпи невидљива снага. „Народ који одбацује своју прошлост разголићује своје животне нерве пред свим олујама променљиве будућности.“<sup>2599</sup> Државно уређење је, дакле, увек израз индивидуалности и својствености једног народа. Зато је потребно да у Рајхстагу буду људи који познају немачки народ и његову повест, да би се старе форме појавиле у подмлађеном облику. С тим у вези, Герес не скрива ни своје незадовољство новим француским уставом из 1814. године, дакле, након рата и пада Наполеона. Према Гересу, је реч је о неодређеном уставу, где ништа није јасно изражено. Краљ нема моћ, па самим тим она није ни органичена, постоји двоструко племство (старо и ново), двострука законодавствна власт, где једна половина не зна шта да ради са другом, и где је задржан докони сенат. Најважније, француски устав, према Гересу, не показује

---

<sup>2597</sup> Schlegel, *Philosophie des Lebens*, S. 272.

<sup>2598</sup> Görres, „Der teutsche Reichstag“, S. 419.

<sup>2599</sup> *Ibidem*“, S. 419-420.

никакве знаке националне својствености.<sup>2600</sup> Не без ироније, Герес примећује да је Богу било потребно шест дана да створи свет, а Французима пет да напишу такав устав, те да се сада може достићи хиљадугодишње царство. Романтичарско одбијање конституционализма пада у очи и када Герес пореди писање устава са покушајем да се од читавог вола направи пар фунти желатина.<sup>2601</sup> Дакле, поново се осећа романтичарско неповерење према појмовима у које се жива, разнолика и динамична стварност не може сабити.

Као што пише Краус, романтичарско супротстављање конституционализму није само израз њиховог противљења оновременом либерализму, него почива на органском начину мишљења романтике, које увек полази од идеје политичког поретка, који се повесно лагано развија.<sup>2602</sup> Другим речима, романтичарско одбијање устава није просто реакција на захтеве либерала, него је условљено њиховом филозофијом живота који се схвата као стално постајање и кретање, те који никада не мирује, једнако колико и њиховим схватањем државе као великог организма.

Према Томасу Велдону (Thomas D. Weldon) све теорије о држави могу се поделити у две категорије. У једну спадају сви они који на државу гледају као на организам, док су у другој они који је виде као неку врсту машине.<sup>2603</sup> Чак и ако ви се Велденова подела моралу узети условно, те ако се подела на схватање државе као механизма и као организма не може идентификовати свуда и увек, она потпуно одговара разлици између просветитељства и романтике. Готово на свакој тачки увиђа се супротност између просветитељског и романтичарског схватања државе. Од природног права, уговора, интереса као основе државе, односа између државе и друштва, па до погледа на устав и поделу власти, романтика експлицитно одбацује све оно што просветитељство заговара. Заправо, чак и када се супротставља либералном схватању државе, романтика у ствари стално има много више на уму. Њен непријатељ је сама модерна држава, била она апсолутистичка, Фридрихова држава машина, Шлецерова држава заштитник или

---

<sup>2600</sup> Joseph Görres, „Übersicht der neuesten Zeitereignisse im April 1814.“, in Jakob Vaxa (Hrsg), *Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik*, Gustav Fischer Verlag, Jena, 1924, S. 388.

<sup>2601</sup> Ibidem, S. 392.

<sup>2602</sup> Kraus, „Politisches Denken der deutschen Spätromantik“, S. 43.

<sup>2603</sup> Thomas D. Weldon, *States and Morals*, J. Murray, London, 1946, pp. 26, 45.

Кантова република. Романтика свему томе супротставља предмодерну Европу и дух подмлађеног средњовековља.

Суштина овог романтичарског схватања државе можда нигде не долази тако добро до изражаја као у једној размени мишљења између фелдмаршала Аугуста Најдхарта фон Гнајзенауа (August Neidhardt von Gneisenau) и краља Фридриха Вилхелма III из августа 1811. године, дакле у време када је Наполеонова доминација у немачким земљама била на врхунцу и када је требало одлучити како да се Пруска избави из једног понижавајућег положаја. Наполеон се спремао за поход на Русију и од Прусије се тражило да се и она прикључи тој кампањи. Како би избавио земљу из нежељеног савеза, Гнајсенау се краљу обратио једним меморандумом у коме је предлагао народни устанак против француске окупације, по моделу који је већ виђен у Тиролу и Шпанији. Предлог се базирао на спремности за жртву и одушевљење, те је све будуће привилегије племства и грађанства доводио у везу са њиховом учешћем у овом рату. Чак је и за свештенство „свих хришћанских конфесија“ предвиђао посебну улогу која се састојала у снажењу духа отпора активним проповедањем патриотизма. Међутим, краљу се предлог његовог војсковође није превише допао и на њега је има низ примедби. Најзанимљивије је што је поред одељка који се односио на свештеничко проповедање патриотизма само дописао: „Добро као поезија“. Гнајзенауов одговор говори колико и краљева лаконска примедба. „Религија, молитва, љубав према владару, према отаџбини, према врлини нису ништа друго него поезија и срце се не може покренути без поетског расположења. Ко делује само према хладним рачунима постаје егоиста. На поезији се заснива и сигурност вашег трона.“<sup>2604</sup>

Како пише Поле, Гнајсенау није био романтичар (што се уосталом тешко и може очекивати од једног пруског фелдмаршала), али је у његовој реплици изражен романтичарски став према држави који ни Новалис или Шлегел не би боље формулисали. Међутим, једнако је карактеристична и краљева оцена. Наиме, романтичарско разумевање државе често се критиковало као сувише удаљено од

---

<sup>2604</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 128; Scheuner, *op. cit.*, S. 46-47; Pohle, „Als Poesie gut“ – Utopien von Staat und Gemeinschaft in der politischen Romantik“, S. 41.

стварности и нереалистичко, при чему му се стављало на терет да је у најбољем случају добро као поезија, али неупотребљиво у стварном свету политике.

### 3.3. Корпоративна, сталешка монархија

У својој књизи о старом режиму Токвил је приметио да су политички системи француских просветитеља били изузетно различити, али „када се одстране све појединости не би ли се доспело до кључних идеја, лако је открити да се аутори тих различитих система слажу у погледу једне врло опште замисли до које као да је сваки од њих без разлике дошао. Изгледа као да је та замисао у његовом духу постојала пре неголи све појединачне идеје, те као да представља заједнички извор свију њих. (...) сви мисле да једноставна и елементарна правила, изведена из разума или природног закона, ваља ставити на место сложених и традиционалних обичаја који управљају друштвима њиховог доба.“<sup>2605</sup> Филозофи просвећености који су тражили једноставна и општа правила, са презиром су посматрали компликован систем посебних права и привилегија, „корпоративно шаренило неједнакости“ (Кант) и установе чије се порекло скривало у далекој прошлости. Решење су видели у томе да се та стварност промени у складу са рационалним плановима које су, вођени сопственим мислима сами зацртали, односно да се нешто од тога реформише, а нешто просто укине. На место старих институција требао је да дође једнообразни и једноставни друштвени поредак. Дакле, не треба да чуди што Токвил Фридриха назива претходником револуције, човеком који унапред дела у складу са њеним духом, па чак у извесној мери и њеном покретачком силом.<sup>2606</sup> Овај реформаторски потенцијал опажа се међу немачким просветитељима већ код Волфа, када он каже да је филозофија наука о могућем, уколико оно може бити. Та изјава нема само метафизичке, него и практичне, односно политичке импликације, будући да не полази од датог стања ствари, него полазећи од ума и у принципу прихвата могућност промене. Тако већ Волфов појам филозофије располаже просветитељским потенцијалом политичке критике.<sup>2607</sup> Другим речима, ако се политичке институције једног друштва слажу са просветитељским захтевима ума, онда су оне и саме умне, али ако се не могу

---

<sup>2605</sup> Алексис де Токвил, *Стари режим и револуција*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Нови Сад, Сремски Карловци, 1994, стр. 146.

<sup>2606</sup> *Ibidem*, стр. 33. На овом месту треба се сетити и свих оних пруских просветитеља који су избијање револуције у Француској дочекали са уверењем да Французи на улици траже оно што су Пруси већ имали захваљујући свом Фридриху.

<sup>2607</sup> Grunert „Vollkommenheit als (politische) Norm“, S. 170.

филозофски оправдати, односно ако се не слажу са захтевима ума, тада је нужна промена односно њихово побољшање.<sup>2608</sup> Истина, у немачким земљама захтеви за реформама у друштву и држави били су умеренији и мање обухватни него што је то на пример био случај код Француза. Као што смо видели, главни ток немачког просветитељства монахију никада није доводио у питање, већ је њихов идеал било је просвећивање монарха. Како пише Дилтај, у политичком смислу просветитељи се не одушевљавају античким градовима – државама. Античке републике су инфериорне у односу на велике монархије.<sup>2609</sup> Тако немачко просветитељство углавном не показује демократске или републиканске црте. Пре револуције нигде у немачким земљама се из перспективе политичког рационализма неограничена краљева власт не доводи у питање.<sup>2610</sup> Реформе које се очекују, очекују се одозго, што је образац који је остао нетакнут и код Канта. Изузимајући немачке либерале, противници апсолутизма углавном су били истовремено и критичари просветитељства. Такође, чак ни либерали нису склони републиканству. Хумболт и Јакоби инсистирају на одржавању монархије, јер сматрају да су права појединаца боље заштићена у монархији, него у републици.<sup>2611</sup> Хердер би представљао посебан случај, јер није сигурно колико је он сам био републиканац. Наиме, када у *Писмима о унапређењу хуманитета* претпоставља републику умереној монархији, он то чини само у случају Француске.<sup>2612</sup> Имајући у виду Хердерово учење о духу народа не може се рећи да оно што је добро и могуће у Француској може бити добро и препоручљиво и међу Немцима. Чак и након избијања револуције немачко просветитељство није по сваку цену републиканско, а Кант, као најпознатији заговорник републике међу Немцима се и сам тим поводом изјашњавао тек након избијања револуције и без великог радикализма. Од свих Немаца у републиканским захтевима је вероватно најдаље отишао млади Шлегел у *Огледу*, који је тада у античком полису тражио идеал заједнице, који ће касније пронаћи у средњовековљу и цркви.

---

<sup>2608</sup> Wolff, *Deutsche Politik*, § 370.

<sup>2609</sup> Dilthey, *Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt*, S. 243.

<sup>2610</sup> Stollberg-Rilinger, *Der Staat als Maschine*, S. 248.

<sup>2611</sup> Они су истина противници апсолутне монархије и не желе да на појединца гледају само као на шраф у великој државној машини, али им са друге стране не пада на памет да монархију, као принцип, доводе у питање.

<sup>2612</sup> Herder, „Briefe zu Beförderung der Humanität“, S. 60.

Ипак, немачко просветитељство монархију не прихвата просто само као дато стање ствари. Реч је о много дубљој вези. Наиме, како је просветитељство државу посматрало као машину, одатле логично следи да се и држава – машина оцењује према критеријумима који важе за све остале машине. Другим речима, од државне машине се тражи да буде ефикасна у обављању својих задатака. Тако дакле, везе између делова машине морају бити што једноставније, а механизам се мора ослободити свих сувишних делова. Зато се апсолутна монархија, владавина једног, појављује као идеал једноставне и ефикасне владавине, будући да се машина покреће са једног места. У политичком дискурсу XVIII века, опште је место да је ефикасност карактеристика монархије.<sup>2613</sup> Заправо, назнаке овог погледа на ствари налазе се већ код Монтескјеа.<sup>2614</sup> У том смислу, током XVIII века влада мишљење да Пруска своје војне успехе дугује својим „структуралним предностима“. Битно је, дакле, да се све одлуке доносе на једном месту како не би долазило до конфликта, те да се после тога одлуке спроводе брзо и поуздано. Да би се то остварило, владар мора да влада сам, без ограничења, односно он мора да надгледа све у својој држави, али не и да се удубљује у појединачне ствари. Са своје уздигнуте позиције краљ води рачуна да све функционише како треба. Он је дакле творац, покретач и контролор државне машине, који ипак машину не опслужује сам, него уз помоћ државних службеника које он бира и поставља на одговарајућа места у складу са њиховом компетенцијом и заслугом.<sup>2615</sup> Реч је дакле о централистичко-бирокупатском схватању монархије које пре свега долази до изражаја у Фридриховој Прусској и Јосифовој Аустрији. У складу са оваквим схватањем државе и монархије, просветитељство, иако монархистичко, ипак прави значајан лом са традиционалним монархизмом средњег века. Наиме, краљ више није судија као у средњем веку, него монтер велике машине који је навија помоћу закона. У том смислу, просветитељски монарх је пре свега законодавац, при чему се узор тражи у законодавцима и реформаторима из античке прошлости. Такав краљ више није отац, па је и његова владавина све мање очинска и претвара се у команду. Истовремено, ни закон више није „света традиција“ и гаранција

---

<sup>2613</sup> Stollberg-Rilinger, *Der Staat als Maschine*, S. 130.

<sup>2614</sup> „У монархијама политика нагони да се велике ствари обављају са што је могуће мање врлине; као у најлепшим машинама, вештина прибегава што је могуће мањем броју покрета, снаге и точкава.“ Монтескје, *О духу закона*, стр. 27.

<sup>2615</sup> Stollberg-Rilinger, *Der Staat als Maschine*, S. 125-126.

очувања поретка какав је одувек био, него, као што смо већ истакли, инструмент реформи и промена. Речју, распада се модел хришћанског патернализма. Такође, као што је већ наглашено, у просветитељском монархизму отпада средњовековна легитимацијска формула према којој је владар краља по милости Божјој. На крају крајева, ако се држава темељи на уговору, то значи да и краљева власт свој легитимитет црпи из уговора. У немачким земљама, већ са Томазијусом власт монарха губи своју религијску легитимацију, а владари се више не могу позивати на божанску милост као на извор свог легитимитета. Истовремено, владар губи и право да се меша у питања вере. То је посебно уочљиво у Фридриховом случају. Наиме, Фридрих је прихватио учење деиста и скептика који су веровали да је Бог створио свет, односно принципе на којима свет почива, да би се затим повукао и пустио да природни закони све уређују сами од себе. Овај став носио је са собом не само религијске, него и политичке последице. То се пре свега односило на заснивања монархије, будући да је значило оштро одвајање државе и цркве. Наиме, ако се Бог не меша у свет тада више ни један владар не може рећи да је његова власт у складу са Божјом вољом. Сада уместо тога Фридрих употребљава формулу да је монарх само први слуга државе „*serviteur de l'État*“, односно државне машине. Реч је, дакле, о функционалистичком оправдању краљевске власти.<sup>2616</sup> Према томе, однос између краља и поданика је стриктно уговорни однос. Краљ је први слуга државе и обавезан да испуњава одређене задатке, а грађани му се не мешају у посао. Све док се монархија могла представљати као брза, ефикасна, активна и снажна, дотле се међу немачким просветитељима нико није питао о њеној замени. Све до избијања револуције република се међу Немцима углавном схватала као синоним за раздор и неслогу.

Чињеница да је просветитељство ревидирало легитимацијску основу монархије повезана је и са њиховим проблематизовањем корпоративног друштва, привилегија, и посебаног статуса племства и свештенства. Наиме у XVII столећу механицистичка слика света разорила је традиционалну космологију, те тако и на

---

<sup>2616</sup> Овакво функционалистичко схватање монархије служило је као оправдање апсолутне краљевске власти, међутим имплицитно у себи је већ носило и могућност да се иста та власт доведе у питање. Наиме, ако је краљевска власт је оправдана све док служи држави, односно добру целине, али шта се дешава када краљ своју функцију не обавља ефикасно? У том случају краљ се више не може позвати на своје право на трон по милости Божјој.



њој заснован легитимистички образац сталешког уређења. „У светској машини нема ни хијерархијских нијансирања ни телеологије – и зато не чуди спремност, са којом су заговорници апсолутизма усвојили учење нове физике; Хобс је само најпроминентнији пример.“<sup>2617</sup> Тако се током XVIII столећа, корпоративни модел налази под снажним нападима. Волтер и француски просветитељи залажу се за општу једнакост пред законом, Холбах пише да се праведност исто тако зове и *равноправност*, јер помоћу закона, који се налаже свима, она изједначава све чланове друштва, тј. спречава их да злоупотребе неједнакост једни против других, коју је природа или вештина могла поставити између њихових снага.<sup>2618</sup> На истом трагу је и Мартини који тврди да ниједно друштво не може постојати без закона, друго, да сваки члан друштва мора слушати све законе тог друштва, и треће, да се свако од када је примљен у друштво подвргава, изричито или прећутно, његовим законима.<sup>2619</sup> Нема, дакле, места за посебна правила и некакве привилегије, што се пре свега односи на племство и свештенство. Заправо, просветитељство је од почетка било грађански покрет, дакле покрет трећег сталежа, и као такво од свог настанка у опозицији према племству и свештенству. Настојања просветитеља да преобликују друштвене односе према правилима ума, кнезови су дочекали са одобравањем, будући да су у томе видели начин да повећају сопствену моћ. Реч је, дакле, о савезу између просветитељства и апсолутизма који је углавном обликовао повест XVIII столећа.<sup>2620</sup> У савезу са апсолутизмом просветитељство прокламује идеју државног суверенитета не само према споља, односно према другим државама, него и према унутра. Реч је о томе да суверенитет мора бити свеобухватан и непосредно досезати до сваког појединца. Просветитељско апсолутистичко, централистичко и бирократско схватање монархије било је по логици ствари усмерено против сваке аутономије и сваке „државе у држави“ без обзира да ли је реч о локалним самоуправама, широким аутономијама цркве, цехова или некаквим сталешким привилегијама. Чак и тамо где се привилегије и аутономије толеришу, њихова природа је радикално измењена. Наиме, ако неко и ужива посебан статус то није неко његово право, које произлази из суштине ствари, него је резултат воље суверена који то дозвољава односно који додељује

<sup>2617</sup> Kondylis, *Konservativismus*, S. 169.

<sup>2618</sup> Holbach, *Sistem prirode*, str. 289.

<sup>2619</sup> Martini, *Von der Gesellschaft überhaupt*, § 683, S. 52.

<sup>2620</sup> Valjavec, *Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland*, S. 22.

(али и узима) привилегије. Привилегије су, дакле, потврда, а не ограничење владарске моћи.<sup>2621</sup> Оне су изузетак од правила, а не правило. Другим речима, кнезови су настојали да у оквиру своје територије остваре монопол власти, и то непосредно, при чему долазе у конфликт са посредничким телима, сталешким привилегијама, односно различитим територијалним аутономјама, феудалним и црквеним правима, које настоје да потисну и ограниче што је више могуће. У ту сврху кнезови раде на стварању делотворне, бирократије, централизоване управе, успостављању заједничког тржишта, те стварању стајаће војске. Заправо, као што се види на примеру Пруске, процес уједињења и централизације државе почињао је од војске.<sup>2622</sup> Нова организација и подржављење војске значило је снажење централне власти. Наиме, реформа војске захтевала је и реформу финансија, као и реформу управе, што је значило заметак бирократије.<sup>2623</sup> Реч је, дакле, о почецима стварања модерне државе. Ипак, није у питању само проста жеља за увећањем кнежевске моћи, него о нечем дубљем, јер просветитељско схватање државе као машине није могло толерисати постојање никаквих институција које директно не доприносе снази и срећи државе, односно никаквих посредничких установа које би спречавале директну везу између грађана и власти (сталешка тела, цехови, локалне аутономије, слободни градови). Другим речима, држава у просветитељском апсолутизму тражи укидање свих посредничких, традиционалних, институција и то своје настојање правда принципом сврсисходности. Тако ове посредничке институције не само да губе оправдање свог постојања, него се посматрају и као монструозна претња функционисању државе – машине.<sup>2624</sup> Ако је наследно племство још желело да оправда своје постојање, оно је то могло учинити само тако што би указало на своју позитивну функцију у оквиру државе. Међутим, то аутоматски значи и негирање било какве сталешке аутономије. Сталежи, дакле, нису више релативно аутономни у свом опсегу, него потпуно потпадају под власт монарха, креатора државне машине,

---

<sup>2621</sup> Kondylis, *Konservativismus*, S. 77.

<sup>2622</sup> У време када је Фридрих II ступио на престо, Пруска ни по површини, ни по броју становника, ни по богатству, ни по природним ресурсима није спадала у врх Европе. Напротив, била је релативно мала и сиромашна, али је зато по војној снази била трећа или четврта сила. До такве мобилизације свих снага није могло доћи без снажне и строге бирократске и централизоване организације у свим сферама живота.

<sup>2623</sup> Merten, *Rechtsstaatliche Anfänge im Zeitalter Friedrichs des Großen*, S. 12.

<sup>2624</sup> Stollberg-Rilinger, *Der Staat als Maschine*, S. 114.

који се према њима понаша као према било ком другом средству. Тако, већ за Јустија сталежи више нису унапред дате категорије поретка. Насупрот Монтескјеу, Јусти негира сталежима њихову историјску легитимацију и ставља их потпуно у функцију испуњења сврхе државе.<sup>2625</sup> Суштину просветитељског апсолутизма можда је најбоље приказао камералиста Хајнрих Бензен (Karl Daniel Heinrich Bensen) за кога су сталежи остатак аристократског облика владавине и додаје: „У једноставној монархији може (...) постојати само један однос према монарху. Само један поседује највишу моћ; – сви остали су поданици. Ступњевитост подређености је према томе, потпуно у супротности са суштином монархије.“<sup>2626</sup>

Иста функционалистичка схема која важи за сталеже, важи и за племство. И овде Јусти аргументује против Монтескјеа. Оправдање наследног племства као одбранбеног сталежа (Wehrstand), према Јустију, не може више да важи у новим околностима и ако племство не преузме неку нову функцију у оквиру државе, онда ће оно бити бескорисни, односно штетни део државне машине.<sup>2627</sup> Дакле, племству се оставља избор да ли ће се интегрисати у државну машину, или ће нестати. Наравно, Јусти схвата да наследно племство представља принципијелну препреку инструментализовању свих снага у оквиру државе, те не представља некога ко би сувише жалио због нестанка наследног племства. Штавише, идеална држава о којој маштају теоретичари просвећеног апсолутизма не би познавала наследно племство.

Узорни модел државе – машине представља Фридрихова Пруска у којој нема места за било какве паралелне ауторитете, као, на пример, за цркву као посебан извор ауторитета, нити за независне, посредничке институције између краља и поданика. У том смислу, апсолутизам је водио општој нивелацији и друштва. Ако је краљ слуга држава, онда је то исто и племство, које престаје да буде независно тело, као у средњем веку, и своје место дугује искључиво краљу и држави. Према томе, Фридрихова владавина може се назвати антифеудалном револуцијом одозго, те је у том смислу Токвил у праву када у њему види претечу револуције. У

---

<sup>2625</sup> Ibidem, S. 119.

<sup>2626</sup> Ibidem, S. 123.

<sup>2627</sup> Ibidem, S. 120.

последњој четвртини XVIII столећа просвећени апсолутизам је у немачким државама досегао свој зенит. Скоро све немачке кнежевине биле су апсолутистичке краљевине, а сталешке скупштине су мало где очувале стварни политички утицај. Исти развој се опажа и у Јосифовој Аустрији. Његове реформе унутар католичке цркве и укидање манастира нису се тичале само цркве, него и сталеза, будући да је задирање у црквене послове истовремено значило и кршење сталешких права. Није, дакле, случајност што су сталешке скупштине протествовале против Јосифовог укидања манастира. Као што је цар одузео земљу манастирима, по истом принципу могао ју је одузети и било ком земљопоседнику. Још више разлога за протесте племство је имало када је Јосиф увео јединствену фискалну политику, према којој су једнаке порезе морали да плаћају и племство и сељаци. Ипак, треба водити рачуна да апсолутистички захтеви нигде нису били потпуно остварени. Племство и свештенство били су спремни да бране своје привилегије, а чак и најмоћнији владари морали су да узимају у обзир и жеље локалних власти. Тако је и дуго након Фридриха племство у Пруској успело да се одржи као политички фактор, те да у време Харденбергових реформи пружи значајан отпор у чему ће имати и снажну подршку романтичара. Стога се у пруском случају може говорити о две фазе модернизаторских реформи. У првој фази била је реч о реформи државе и државно-грађанског права, која се одиграла још пре револуције. У другој фази реч је о реформи друштвене структуре.<sup>2628</sup>

Такође, када говоримо о немачкој аристократији у XVIII столећу, мора се имати у виду да она не представља јединствену целину. Наиме, постоје значајне разлике између нижег и вишег племства, као и разлике у богатству и утицају, при чему ранг и богатство често нису ишли заједно. Посебно је значајна разлика између племста које је живело на својим имањима и оних који нису. Наиме, племство које је живело на свом имању било традиционалније, више патријархално и парохијално оријентисано, односно жилаво и не превише култивисано. За најниже сеоско племство не може се рећи да се по начину живота много разликовало од

---

<sup>2628</sup> Gerhard Göhler, „Politische Theorien des 17. und 18. Jahrhunderts: ein Überblick“, in: Bernd Heidenreich, Gerhard Göhler (Hrsg.), *Politische Theorien des 17. und 18. Jahrhunderts; Staat und Politik in Deutschland*, Verlag von Philipp von Zabern, Darmstadt, Mainz, 2011, S. 28.

својих суседа.<sup>2629</sup> Са друге стране, племство које је напустило своје поседе и прихватило дворску службу, односно они који су постали високопозиционирани државни службеници, прихватили су начин живота какав је владао на двору. Ово дворско племство било је под утицајем живота на двору, дакле култивисаније, „просвећеније“ и спремно да помаже уметнике, али истовремено и „декадентније“. Међу њима се могу наћи и успешни министри и способни генерали, колико и лењи, неспособни и корпумпирани чиновници. Такође, они су одвојени од свог поседа. Ако га нису изгубили, пуштају да се други брину о њиховом имању, што је неспојиво са традиционалним схватањем племства.<sup>2630</sup> Другим речима, дворско племство било је много интегрисаније у апсолутистичку државу и мање се уклапало у традиционално схватање племства. Самим тим, ова дворска аристократија била је и мање на мети просветитељских критичара, којима пре свега смета оно патријархално и жилаво сеоско племство. Наравно, ова подела ипак није била превише оштра, и много племића, посебно у Пруској, покушавало је да споји своју улогу традиционалног племства и државних службеника. Реч је, дакле, о процесу који је значио ништа друго него суптилно сламање независности племства и њихово интегрисање унутар државне машине, пре свега у оквиру официрске службе, будући да аристократија, добрим делом, постаје зависна од двора.<sup>2631</sup> Ипак, племићки официрски кор формирао је посебан *esprit de corps* и барем у идеји успева да очува осећај сталешке части, сматрајући себе више краљевим вазалима, него државним службеницима. Тако је племство истовремено било и интегрисано у државу, али и делимично остајало ван државе. У мери у којој је било ван државе, племство је било конзервативно и бранило идеологију *societas civilis-a*.<sup>2632</sup>

Током XVIII века супротстављање наследном племству и његовим привилегијама међу Немцима постаје готово опште месту, а против привилегија аристократије и

---

<sup>2629</sup> Ово помиње и Ајхендорф, који каже да се то сеоско племство по образовању није много издвајало од својих поданика. Они су зато разумели народ, а народ је разумео њих. Eichendorff, „Der Adel und die Revolution“, S. 177.

<sup>2630</sup> Epstein, *op. cit.*, p. 184.

<sup>2631</sup> Дакле, када Фридрих говори о владаревој обавези да штити племство, односно о племству као о „украсу његове круне“ он више нема у виду средњовековно схватање племства, него пре свега мисли на племство које је интегрисано у државну машинерију, односно на племиће као државне службенике који чине „сјај његове војске“.

<sup>2632</sup> Kondylis, *Konservativismus*, S. 90.

сталешких посебних права иступају и заговорници (просвећеног) апсолутизма, као и рани немачки либерали. Ако се до половине XVIII века још увек нападала само злоупотреба привилегија, од тада се све јасније напада аристократија *per se*. Просвећени противници апсолутистичког система који су почињали да све гласније захтевају људска и грађанска права, слагали су се са својим „деспотским“ противницима у томе што су и једни и други одрицали легитимност традиционалним и на предању заснованим схватањима права.<sup>2633</sup> Дакле, модерно природно право представљало је претњу племству исто као и појам суверенитета и апсолутистичког државног резона. Племство по крви се посматра као превазиђена установа, а привилегије и наслеђивање функција као нешто застарело и неразумно. Такође, племству се замерало да не само да не прихвата свој део терета у друштву, него и да представља сметњу економском напретку. Све у свему, општи закључак је био да је племство штетно или у најбољем случају бескорисно. Сталешка тела, како је писао један анонимни аутор, не почивају на моралном основу односно мудрости, патриотизму и искуству него на физичкој основи, односно поседовању одређеног статуса.<sup>2634</sup> Другим речима таква тела су способна да бране само сопствене интересе, а не интересе државе као целине, а бирократија је у сваком смислу супериорнија у односу на сталеже, будући да поседује знање, професионалну етику и патриотску посвећеност.

Паралелно са нападом на племство ишао је и напад на институцију кметства, које је представљало економску основу аристократије у највећем делу немачких земља. Аргументи против кметства били су двојаки – чисто морални и економски. Кметство је тако посматрано као нехумано изабљивање и варварска установа, али и као економски штетна препрека даљем развоју. Чак и ако су некада постојали разлози за увођење кметства, нема разлога да оно буде наследно.<sup>2635</sup> Све у свему, у складу са својим схватањем човека као аутономног бића, просветитељство захтева једнакост пред законом и већу социјалну покретљивост.

---

<sup>2633</sup> Kraus, „Korporative Libertät und staatliche Ordnung. Zum konservativen Ordnungsdenken im Zeitalter der Revolution 1789-1850“, S. 19.

<sup>2634</sup> Epstein, *op. cit.*, p. 269.

<sup>2635</sup> Мало је познато да је Фридрих II покушао да укине кметство у Померанији, али је тада (1763) локално племство још увек било довољно моћно да саботира и на крају потпуно уништи краљеве планове.

Најбољи пример овог просветитељског става представља Кант који аристократију и кметство осуђује као деградацију човека.<sup>2636</sup> Међутим, иако осуђује привилегије, Кант не жели укидање аристократије као такве, него на трагу Монтескјеа сматра да племство има вредну функцију тампона између народа и монарха.<sup>2637</sup> Међутим, и овде је реч о ревизији значења племства. Наиме, оно више није племство које наслеђује функције, него би морало заслугом и талентом доказивати своје право.

„Из ове једнакости људи као поданика у заједници сада произлази такође формула: сваки њен члан сме доспети до сваког нивоа неког сталежа (који може припадати поданику), а до кога га могу довести његов таленат, његова марљивост и његова срећа; а његови сународници му не смеју стајати на путу преко наследног прерогатива (као привилеговани за један одређен сталеж), чиме би њега и његове потомке вечно задржавали у истом сталежу. (...) Како рођење није никакав *чин* онога који се родио, онда му се њиме и не навлачи никаква неједнакост правног стања или подвргавање принуди закона, осим једино онакво које му је, као поданику пред самом највишом законодавном силом, заједничко са свима другима: тако се једном члану заједнице као сународнику не може дати никакво урођено првенство над другима; и нико повластицу *сталежа* коју има унутар заједнице не може оставити у наслеђе својим потомцима, нити истовремено, као рођењем квалификован за владарски положај, присилно друге спречавати да својом властитом заслугом такође доспеју до виших нивоа подређености (супериорног или инфериорног, од којих први није *imperans*, а други *subiectus*).“<sup>2638</sup>

Ништа боље о аристократији не мисли ни млади Гете који у лику једне тетке осликава стање немачког племства: „да дражајша тетка, овако под старост, оскудева у свему; да нема ни честитог имања, ни духа, ни игде друга каква ослонца осим дугог низа предака; да јој је сва дика и заштита – њен племићки сталеж иза кога се ушанчила као иза каквог шарампова од пружа, а што се тиче каквог задовољства, једина јој је сласт да са свог балкона, на првome спрату, с презрењем гледуца доле, преко свих оних пургерских глава.“<sup>2639</sup> Племство је за Гетеа, дакле, као нека стара и мрзовољна тетка, која не поседује ни имовину, ни образовање, и чији је надмени презир према грађанству потпуно непоткрепљен. Племство се, дакле, изопачило и ту се Гете у значајној мери слаже са Хердером.

---

<sup>2636</sup> Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 34.

<sup>2637</sup> Ibidem, p. 35.

<sup>2638</sup> Kant, *Über den Gemeinspruch*, S. 82.

<sup>2639</sup> Гете, *Јади младог Вертера*, стр. 88-89.

Наравно, Гете је далеко од било какве идеје једнакости и признаје да је „потребна разлика у сталежима“. „Знам ја добро да једнаки нисмо нити бити можемо; али сматрам: који мисли да мора да се туђи од такозване светине, само да би очувао – свој пуки углед, тај заслужује прекор исто онако као и страшљивац који се од свог непријатеља крије, јер се боји да не подлегне.“<sup>2640</sup> Уместо аристократије по крви Гете има у виду аристократију духа.

Такође и Хердер у свом *Дневнику са путовања* узима у разматрање питање сталежа, и то са нешто више разумевања него што је био случај са просветитељима. Упућујући на Хјума, он каже да сваки сталеж и сваки начин живота има своје сопствене обичаје.<sup>2641</sup> Тиме се он јасно одваја од просветитељске, функционалистичке схеме, упућујући на аутономију сваког сталежа. Хердер даље размишља о књизи која би описала карактере сталежа како би се избегла сва она међусобна мрштења војника и проповедника, занатлија и учењака, сељака и уметника. Он жели да истакне врлине сваког сталежа, да их помири и упути на заједничко добро. Међу сталежима којима би се књига бавила Хердер помиње сељаке, грађане, аристократе и на крају самог кнеза.<sup>2642</sup> Сви ови сталежи су дакле по Хердеровом мишљењу неопходни и међусобно упућени једни на друге. У *Још једној филозофији повести* Хердер директно упућује на средњовековно корпоративно уређење, које брани од напада просветитеља.

„Гле, ругаш се тадашњем *робовању*, сировим *властелинствима* племства, мноштву малих *острва* и *пододељака* и ономе што је од њих зависило – ништа не хвалиш толико много као *укидање* ових веза и не знаш ни за једно веће добро, које се до сада човечанству догодило, него то када је Европа, а са њом и свет постао слободан. Постао *слободан*? слатки сањару! када би било само то и то само стварно било! Али сада такође погледај како су кроз прилике оног времена ствари *постигнуте*, пред којима би иначе сва људска памет морала затупети: Европа *насељена* и *изграђена*: родови и фамилије, господар и роб, краљ и поданик пришли су један другом *ближе* и *чвршће*: такозвана сирова властелинства спречавала су *бујан* и *нездрави раст градова*, те провалије за животне енергије човечанства: недостатак трговине и слободе спречавао је *разузданост* и очувао једноставну људскост – *чедност* и *плодност* у браку, *сиромаштво* и *марљивост* и *суживот* у кућама. Сирови еснафи и бароније стварали су витешки и занатлијски понос, али истовремено и *поверење у себе*, *укорењеност* у свом *окружењу*, мушкост у свом

<sup>2640</sup> Ibidem, стр. 12.

<sup>2641</sup> Herder, *Journal meiner Reise*, S. 27.

<sup>2642</sup> Ibidem, S. 36-37.



центру, одбрану од најгоре куге човечанства, земаљског и душевног јарма, под кога очигледно све тоне са срећом и слободом, од када су острва укинута.<sup>2643</sup>

Тако поред Хердеровог релативизовања идеје прогреса и ослобођења, видимо да су, за њега, разне средњовековне институције гилде, еснафи и бароније имале позитивну функцију. Оне су међусобно приближвале људе и учвршћивали морал, а и тамо где су изгледале као сирове и опресивне за то је постојао виши разлог. Управо те институције учиниле су Европу снажном и великом. Њихово укидање, са друге стране, довело је и земљу и душу под несносан јарам централизоване, модерне државне машинерије. У складу с тим Хердер сматра да су сталежи били препрека самовољи и неограниченој власти монарха.<sup>2644</sup> На другом месту он помиње здраве и срећне људе у феудализму.<sup>2645</sup> Средњовековне сталешке поделе и потподеле, као и читав феудални систем различитих тела, Хердер сматра одбраном од деспотизма. Имајући пред собом државну машину просвећеног апсолутизма на једној страни и средњовековно сталешко уређење са свим својим недостацима на другој, Хердер себи поставља питање: „Да ли је сада боље, да ли је за човечанство здравије и ваљаније, да се стварају беживотни точкови, једне велике, дрвене, непромишљене машине, или да се *пробуде и покрену снаге*? Ако треба, боље је тај циљ достићи преко такозваних несавршених устава, нерета, варварске части, дивљег тражење кавге и томе слично, него као модеран живи мртвац.“<sup>2646</sup> Нема сумње шта Хердеру лежи на срцу. Сталешко уређење, ма како несавршено било, у своје време је било боље од државне машине апсолутизма, која од људи ствара живе мртваце, точкове у великој машини.

Хердер се ни касније не одваја од размишљања о сталежима, па тако, на пример, у *Идејама* хвали средњовековне еснафе и гилде као школе изума у којима је негована поштена радиност и у којима су се развијале уметности. Такође, еснафи су међусобно приближавали људе.

„Колико год били неугодни властима, чак и уметности у успону, *еснафи* у градовима тада су били неопходни као мале заједнице, као повезана тела у којима је јамчио свако за све и свакога, зарад

---

<sup>2643</sup> Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, S. 50.

<sup>2644</sup> Ibidem, S. 73.

<sup>2645</sup> Ibidem, S. 41.

<sup>2646</sup> Ibidem, S. 42.

одржања поштене радиности, зарад неговања уметности, најзад, зарад поштовања и части самог уметника. Ако повест изума значи највећу похвалу људског духа, онда су еснафи и гилде били школе тих изума, будући да су одељивањем појединачних уметности и увођењем правилног поретка у изучавање, чак и надметањем међу већим бројем њих и простим сиромаштвом оствариване такве ствари које су тешко наилазиле на наклоност владара и државе, за које се ретко давала помоћ или награда, док се скоро никад није подстицало на њих.<sup>2647</sup>

Мање разумевања Хердер показује према аристократији. Са једне стране немачка аристократија се према његовом мишљењу сувише одвојила од немачког духа и сувише пофранцузила. Још од времена Луја XIV немачки владари копирали су француске узорне желећи да од себе створе Лујеве, и обликујући своје дворове на француски начин. У томе их је следило племство који се срамило свог немства и свог немачког језика. Племство је преузиламо све што је долазило из француске, језик, одевање, установе.<sup>2648</sup> Другим речима, племство се, према Хердеру, одвојило од свог народа и његовог националног карактера. Такође, аристократија је била сувише беспослена и самозадовољна. „Доколицом опседнута, од наших предака лењо наслеђена слава брзо нас чини сујетним и не вредним наших предака. Ко уображава да је од куће храбар, племенит и поносан може лако заборавити да се као такав покаже. Он пропушта да се бори за венац, за који верује да га још од својих прапредака поседује.“<sup>2649</sup> У овој сујети и самодовољности аристократије Хердер види узроке пропасти Грчке и Рима. Зато се, по његовом мишљењу, аристократија мора стално изнова доказивати. У складу са старом формулом према којој племенитост обавезује, не може се живети на рачун старе славе. Занемаривање обавеза и избегавање да се ради у корист отаџбине са собом нужно доноси казну. Ово се не односи само на аристократију, него на сваког појединачног грађанина. У том смислу, Хердер више напада изопачење и кварење аристократије, него само институцију као такву. Међутим, код Хердера, посебно у каснијим списима, могу се наћи и моменти где он жестоко критикује сталеже. Тако он каже да је за државу најбољи природни поредак; „наиме, да у њој свако буде то зашта га је природа одредила.“<sup>2650</sup> Даље, он пише да сви традицијом успостављени сталежи раде против природе, јер се она у својим

---

<sup>2647</sup> Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, S. 292.

<sup>2648</sup> Herder, „Briefe zu Beförderung der Humanität“, S. 58.

<sup>2649</sup> Herder, „Haben wir noch das Vaterland der Alten?“, S. 339.

<sup>2650</sup> Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, S. 116-117.

даровима не везује ни за један сталеж. Према томе, Хердер је као и Гете више рачунао са аристократијом духа и талента, него са наследним племством.

Да је сталешком систему потребно освежење сматрали су и конзерватици из Хановера који су тврдили да ће аристократија ако жели да преживи морати да се мења и да мање инсистира на својим привилегијама, а више да се уклопи у модерно друштво. То је значило, између осталог, укидање забране склапања брака између племства и неаристократа, веће отварање према другим слојевима, већу социјалну покретљивост и напредовање у складу са заслугом и талентом.<sup>2651</sup> У првим данима револуције чак је и Брандес одобравао укидање привилегија и сматрао да са остацима феудализма треба мање или више рашчистити, при чему је указивао на енглески пример. Ипак, он је веровао да највиша места у држави треба да припадну рођеним аристократама. Једна је ствар бранити систем напредовања у складу са заслугом или принцип једнаких могућности, али сасвим друга је примена тог система. У оквиру хановерске школе најодлучнији у одбрани сталешких права био је Реберг, иако се и код њега могу пронаћи напади на аристократске привилегије.<sup>2652</sup> У сваком случају, он верује да је сталешка држава боља од апсолутистичке или демократске. Такође, Реберг остаје веран старом принципу *noblesse oblige*. Иста напетост видљива је и код Виланда. И он са једне стране признаје разлику међу сталежима и корисну улогу аристократије, али је са друге стране противник кметства и беспосленог и бескорисног племства. Сасвим у складу са фридриховским наслеђем и Виланд на краља гледа као на првог слугу народа који треба да унапређује благостање својих поданика. Чак се и међу конзервативцима који нису нападали племство као такво, односно онима који су још држали до сталешког поретка, тврди да је аристократија крива за опадање морала и религиозности у народу, јер даје лош пример обичном свету, као што је сматрао кардинал Кристоф Антон Мигацци.<sup>2653</sup>

---

<sup>2651</sup> Истини за вољу, напредовање не би смело да буде сувише брзо. Такође, када говори о напредовању, Реберг не мисли на напредовање појединаца, него породица. Напредовање на социјалној лествици је, дакле, ствар генерацијског напредовања.

<sup>2652</sup> Због својих реформистичких идеја, Реберг је постао мета критике и са револуционарне и са антиреволуционарне стране. Једни су у њему видели прикривеног јакобинца, док га је Фихте напао као највећег противника револуције.

<sup>2653</sup> Epstein, *op. cit.*, p. 165.

Без обзира на све нападе који су долазили како од заговорника кнежевског апсолутизма, тако и (доцније) од раних либерала, племство и сталежи у немачким земљама нису били спремни да се предају без борбе.<sup>2654</sup> Посебно се Јосиф II у време својих реформи суочио са снажним отпором племаства. Међу аустријским и чешким сталежима<sup>2655</sup> јача отпор против царске политике, а сталежи Тирола и Доње Аустрије свесно се позивају на своје старе привилегије и своја права бране користећи се историјском аргументацијом из предапсолутистичких времена.<sup>2656</sup> У том смислу, племство истиче да је њихово право да управљају својим кметовима заправо породично право у оквиру проширене породице, у које, према томе, краљ нема право да се меша. Другим речима, владавина племства над сељацима није за бранитеље староевропског сталешког система исто што и самовоља, него управо поредак који се заснива на правди. Међутим, пре 1789. године односи између (условно говорећи) либерала и конзервативаца нису били сасвим јасни, па се племство у одбрани својих привилегија позивало и на либералне аргументе. Тако се пруско племство средином XVII столећа у својој борби против апсолутизма позива на Гроцијуса, што ће рећи на индивидуалистичко, природно право новог века, док мађарско племство у својој борби са Јосифом савезника тражи не само у Монтескјеу, него и у Русоу.<sup>2657</sup> Као што пише Кондилис, док је либерализам био

---

<sup>2654</sup> Увид у ове борбе показује да се конзервативизам није формирао тек као реакција на Француску револуцију из 1789. године, односно да је раније постојао само „нерефлективни традиционализам“, као што је то тврдио Манхајм. Напротив, како показују Епштајн, Ваљавец, Кондилис, односно Вајс на примеру Аустрије, већ се у раном нововековљу јавља политички активан конзервативизам, као и конзервативно мишљење у фоми „теоријске рефлексије“. Другим речима, још давно пре избијања револуције, заправо, још пре појаве просветеитељства постојала је формирана конзервативна мисао. „То мишљење развило се из конкретне животне праксе староевропског аристократског света и његове растуће дистанце према модерној држави која се лагано образовала заједно са њеним захтевом за неприкосновеном и самосталном употребом моћи у смислу модерног суверенитета.“ Утолико рани конзервативизам фактички артикулише политичко мишљење племства оног времена, не само са циљем одбране његовог привилегованог положаја, него такође и као заступник традиционалног, предмодерног поретка, у коме се друштвена хијерархија брани као повешћу и традицијом, односно од Бога дати, те према томе праведни поредак. Kraus, „Korporative Libertät und staatliche Ordnung. Zum konservativen Ordnungsdenken im Zeitalter der Revolution 1789-1850“, S. 18-19, 21.

<sup>2655</sup> У својој жалби Јосифу II чешки сталежи артикулишу конзервативну одбрану племства која ће се насније поновити и код романтичара. „Не може се начинити апстрактна представа државе која се састоји само од монарха и класе поданика (...) Између њих безусловно морају постојати средњи сталежи (Mittelstände), од којих сваки управља над једним делом народа.“ Kondylis, *Konservativismus*, S. 165.

<sup>2656</sup> У једном каснијем меморандуму цару Францу II од њега се тражила рестаурација сталешких привилегија и одвајање власти од њених „јакобинских“ темеља. Weiß, „Die Reaktion auf Aufklärung und Französische Revolution“, S. 13, 23.

<sup>2657</sup> Kondylis, *Konservativismus*, S. 304.

слаб и племство је могло да се позива на либералне аргументе у својој борби са краљевским апсолутизмом, па се у немачкој публицистици XVII и XVIII века, утолико уколико се повезују принципи права и религије, може срести занимљива комбинација традиционалне схоластике и нововековног, природног права. Слично се може рећи и за Француску где се тек у месецима непосредно пред револуцију показало колико су антиапсолутистичка решења различито схватана.<sup>2658</sup> У време пре револуције међу немачким бранитељима права сталежа и противницима апсолутизма током уставних борби у Виртембергу издваја се Јохан Јакоб Мозер (Johann Jakob Moser) код кога се још срећу сталешке и либералне концепције, односно идеје о некаквом правном ограничењу кнежевске власти. Међутим, што је либерализам постајао јачи до је више долазило до потребе да се браниоци племства одреде и артикулишу своје аргументе са једне стране према учењу о суверенитету државе, а са друге према модерном природном праву. То је, дакле, подразумевало да се конзервативци поново морају борити на два фронта.

Борбу за одбрану традиције и наслеђених институција водио је и Мезер који при томе полази од свог учења о социјалној укорењености човека. Као што смо видели, за њега не постоји неки апстрактни човек, него је он увек одређен својом културом, повешћу, друштвом и увек је део једне веће органске целине. Против просветитеља који се позивају на здрав разум и који тврде да су традиција и наслеђене институције неразумне, Мезер извлачи аргумент вишег разума и скривеног разлога. Оно што нам са стране делује као неразумно и глупаво заправо има један дубљи смисао, који просветитељи у свом површном посматрању стварности нису били у стању да уоче. Рећи да су наше институције неразумне значи претпоставити да су наши преци били будале каже Мезер. Као што смо видели, његова метода је другачија. Зато, он каже да ако се кметство јавља свуда где се држава заснива на пољопривреди, онда ту више није реч о глупости и неправди, него се кметство онда мора темељити на једном дубљем разлогу и некаквој потреби.<sup>2659</sup> Заправо, пише Мезер, кметови можда нису превише слободни, али нису без права и били су заштићени од самовоље феудалаца обичајним правом. Одатле изводи закључак да би укидање кметства највише

---

<sup>2658</sup> Kondylis, *Konservativismus*, S. 304-305.

<sup>2659</sup> Möser, „Das Recht der Menschheit: Leibeigentum“, S. 260.

штете донело самим кметовима који би се нашли у незгодној позицији када изгубе заштиту свог господара.

Са тих позиција Мезер брани постојећи поредак чак и у наоко немогућим ситуацијама. У свом одговору на Кантов чланак о односу теорије и праксе<sup>2660</sup>, Мезер настоји да од Кантовог напада одбрани институцију наследног племства и кметство.<sup>2661</sup> Кметство и није тако лоше, јер слобода значи неукорењеност, односно незаштићеност, док је кметство чувало част и зато било добровољно прихватано.<sup>2662</sup> Тако принципу слободе Мезер супротставља принцип сигурности. Он иде и даље па у чланку *Без напредовања у складу са заслугом* критикује принцип да у војсци треба да се напредује у складу са личном заслугом, при чему је његов аргумент да је људска природа таква да свако мисли најбоље о себи. У друштву у коме се не напредује у складу са заслугом свако је слободан да ласка себи да су његове способности велике, али да није напредовао само зато што није имао среће. Таквим мислима терамо од себе тугу, надамо се успеху и настављамо да радимо. Али, ако би заслуге одлучивале, тада би се неуспешни осећали увређени и понижени, а у њима би се јавили мржња и непријатељство према онима који су их надмашили.<sup>2663</sup> Мезеров аргумент не односи се само на напредовање у складу са заслугом, него је заправо аргумент против конкуренције и надметања, а у корист опстајања сталешких разлика и привилегија. Све док је људска природа таква каква је, онима који су лошије прошли биће тешко да себи признају да су сами криви за свој неуспех. Уместо тога, мрзеће и завидеће онима који су боље прошли и патиће, јер нису довољно цењени. Мезер је тако указао на друштвену и психолошку цену промоције меритократије. Конкуренција и надметање ће као нужну последицу имати унутрашње незадовољство и

---

<sup>2660</sup> Мезер је планирао да напише чланак за *Берлински месечник*, али он није објављен због Мезерове смрти. Наиме, Мезер не пориче да се стварна пракса и теорија морају слагати или да свако искуство има у основи теорију, али додаје и јак услов да теорија не сме бити плод неке самовоље и превиђати праксу, него и она мора да се заснива на истој пракси. Дакле, ако кметство функционише и ако се оно јавља у свим државама које се заснивају на земљорадњи, теорија која не уважава ту праксу је лажна.

<sup>2661</sup> Möser, „Über Theorie und Praxis“, S. 256-259. Романтичари ће прихватит добар део Мезерове одбране кметства.

<sup>2662</sup> Justus Möser, „Der arme Freie“ in: K. Brandi (Hg.), *Gesellschaft und Staat*, Drei Masken Verlag, München, 1921, S. 249-256.

<sup>2663</sup> Justus Möser, „Keine Beförderrung nach Verdinsten“ in: Justus Möser, *Sämmtliche Werke*, Zweyter Band, Friedrich Nikolai, Berlin, Stettin, 1798, S. 190-194.

фрустрацију код већине становништва, те према томе и поткопавање заједнице и традиционалних веза, јер друштво у коме суграђани завиде једни другима и мрзе једни друге не може опстати. Другим речима, једина нада у опстанак друштва је да се не дира у сталешке односе, јер ће дугорочни губици премашити краткорочне добитке. Такође, за Мезера сталези представљају брану против две опасности. Са једне стране они спречавају апсолутизам и деспотизам, а са друге стране онемогућавају демократску анархију. На другом месту, када говори о држави као о пирамиди, Мезер упозорава на опасност да врх државе постане сувише велик, и тада апсорбује све снаге.<sup>2664</sup> У деспотизму господар је све, а сви остали су само прашина, али у срећном поретку свакоме се гарантује одређени степен части. У том смислу, он се ослања на британски пример и хвали право примогенитуре. Мезеров идеал је *noblesse oblige*, племство које није сувише велико, које поседује осећај части, које се не бави „неаристократским“ пословима, посебно не трговином, добро образовано и способно да заузима административне и војничке дужности. У складу са својим схватањем двоструке природе уговора којим настаје држава, Мезер је у стању да оправда институцију наследног племства.<sup>2665</sup> Такође, он сматра да је Кант силно грешио када је тврдио да народ никада не би пристао на власт наследног племства.<sup>2666</sup> У овом његовом истицању значаја наследног племства јасно се осећа средњовековни призив.

У вези са својим схватањем државе као неке врсте акционарског друштва, и уверењем да се држава не може заснивати на концепту људских права, Мезер изводи и своје схватање о неједнаким правима и обавезама између људи различитих сталеза. Тако он пише да би било не само неразумно, него и грозно када би се желело присилити кројача да преузме исту бесплатну службу као и војвода.<sup>2667</sup> Другим речима, не постоје људска права која би претходила држави, него се сва права и слободе стичу на основу чланства и припадања држави или сталезу. Свако има права и дужности у складу са тим колики је и његов улог у држави. Према томе, било какав систем оштих правила који би важио за све

---

<sup>2664</sup> Justus Möser, „Der Staat mit einer Pyramide verglichen“ in: K. Brandi (Hg.), *Gesellschaft und Staat*, Drei Masken Verlag, München, 1921, S. 167.

<sup>2665</sup> Möser, „Wenn und wie mag eine Nation ihre Konstitution verändern?“, S. 240.

<sup>2666</sup> Möser, „Über Theorie und Praxis“, S. 256-257.

<sup>2667</sup> Möser, „Über das Recht der Menschheit, insofern es zur Grundlage eines Staates dienen kann“, S. 233.

сталеже и за сва подручја био би, према Мезеру, опасан за слободу и водио би у деспотизам.<sup>2668</sup> Другим речима, држава се не састоји од појединаца који су носиоци истих права и дужности, него је реч о „пирамиди“ односно хијерархији различитих сталежа, где се права и дужности појединаца изводе из њиховог места у оквиру хијерархије. Управо систем гилди гарантује очување части и права свих.<sup>2669</sup> Тако Мезер природној слободи човека и грађанина супротставља сталешку слободу. Када би се историјске институције, посебна права и дужности прогласиле за безвредно варварско наслеђе, како су предвиђали просветитељи, не би настало ништа боље него бездушна анархија. Према томе, и укидање кметства довело би саме кметове у још тежи положај. Тако је држава коју Мезер има у виду монархија, али не апсолутна, него сталешка монархија у којој сваки сталеж поседује посебна права и дужности.

У време револуције корпоративну монархију брани и пијетистима блиски Карл фон Екартсхаузен. Он државу пореди са људским телом, а сталеже види као чланове великог оркестра у коме свако свира своју посебну ноту. Оно што све њих повезује је љубав. У центру такве стоји, наравно, двор.<sup>2670</sup> Такође, код Цимермана (Zimmermann), још једног аутора блиског пијетизму, налазимо не само идеје о држави као јединственом телу, где су делови повезани љубављу, него и идеју о држави која представља уједињење праве републике и праве монархије.<sup>2671</sup> Као што уочава и Клуцхон, једна од друштвених последица пијетистичког учења била је премоштавање супротности између племства и грађанства.<sup>2672</sup> Убеђени монархиста је и Клаудијус који пише да би краљ требао бити најбољи човек у држави и супротно просветитељима тврди да краљевска власт потиче од Бога, те да су зато сви у држави дужни да му се безусловно покоравају. Иако се за Клаудијуса не може рећи да је био одушевљен аристократијом и привилегијама племства, ипак је традиционални, сталешки поредак, чијих је мана био свестан, претпостављао конституционализму, сматрајући да људска права и превелика слобода кидају неопходне везе међу

---

<sup>2668</sup> Möser, „Der jetzig Hang zu allgemeinen Gesetzen und Verordnung ist der gemeinen Freiheit gefährlich“, S. 159-163.

<sup>2669</sup> Мезер још пре Новалиса говори о увођењу униформи за људе из различитих сталежа.

<sup>2670</sup> Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 31.

<sup>2671</sup> Ibidem, S. 32.

<sup>2672</sup> Kluckhohn, *Die deutsche Romantik*, S. 10.



људима и воде у егоизам и анархију.<sup>2673</sup> Некаквој врсти сталешког поретка у коме су људи међусобно повезани у оквиру корпорација склон је и Јакоби који наглашава везу између атомизације друштва и деспотизма.

У време револуције инспиративна одбрана монархије, племства и корпоративног поретка долази од Берка. „Ми имамо наследну круну, наследно племство, и Доњи дом и народ који наслеђује привилегије, повластице и слободе од дуге линије својих предака.“<sup>2674</sup> Слободе о којима говори Берк су наслеђене, а не универзалне и апстрактне слободе. Те слободе не воде у анархију, него је реч о „племенитој слободи“ која дејује „импозантно и величанствено“, која има „педигре“ и „славне претке“, „хералдичка знамења и грбове“.<sup>2675</sup> Другим речима, када Берк говори о правима и слободама, он на уму има слободе као део стварног, конкретног друштвеног поретка, утемељеног на обичајима и традицији, којим су слободе у крајњем условљене. Тиме је код Берка постојање поретка услов и претпоставка слободе.<sup>2676</sup> У том смислу, читава европска цивилизација се, према Берку, заснива на комбинацији два принципа: духу господства, и духу вере, односно на племству и свештенству.<sup>2677</sup> Полазећи одатле он даље пише да су поборници револуције преувеличавали грехове племства и свештенства, а те клевете имале су и практичне последице, те у том смислу каже:

„Сматрам да је овај снажан крик против племства вештчки изазван. Чињеница да је неко поштован, па чак и привилегован на основу закона, мишљења и давнашњих обичаја земље, што је резултат вековних предрасуда, ничим не изазива ужас и огорчење било ког човека. Чак ни претерано инсистирање на овим привилегијама није апсолутни злочин. Снажна борба сваког појединца да у свом поседу задржи оно што је утврдио да му припада и да га одликује представља једну од гаранција против неправде и деспотизма усађених у нашу природу. (...) Племство је дражестан украс грађанског поретка. Оно је коринтски капител углађеног друштва. (...) И заиста је

---

<sup>2673</sup> Volker Jordan, „Stand und Probleme der Erforschung des protestantischen Frühkonservatismus“ in: Caspar von Schrenk-Notzing (Hrsg.), *Stand und Probleme der Erforschung des Konservatismus*, Duncker und Humblot, Berlin, 2000, S. 31.

<sup>2674</sup> Берк, *Размишљања о Револуцији у Француској*, стр. 44.

<sup>2675</sup> Ibidem, стр. 45.

<sup>2676</sup> „Али шта је слобода без мудрости и врлине? То је највеће од свих могућих зала, јер је глупост, порок и лудило без надзора и без ограничења. Они који знају шта је часна слобода, не могу поднети да виде како је срамоте неспособне главе, изговарајући звучне речи.“ Ibidem, стр. 282.

<sup>2677</sup> Ibidem, стр. 95.

знак слободног и добронамерног ума да му се приклони с неком врстом пристрасне наклоности.<sup>2678</sup>

И на другом месту Берк о истинској и природној аристократији говори као о неодвојивој од државе, заправо њеном суштинском делу.<sup>2679</sup> Одбрана традиционалног, сталешког поретка код Берка је повезана и са супротстављањем револуционарним тежњама да се све нивелише и сведе на исту меру, јер „они који настоје да поравнавају никада не изједначавају. (...) Поравњивачи, према томе, само мењају и кваре природни редослед ствари (...)“.<sup>2680</sup> Дакле, уместо да се грађани државе третирају као „хомогена маса“ и „жетони“, њих је потребно „разврстати“ и „класификовати“ у складу са њиховим рођењем, образовањем, професијом, животним добом, животом у граду или на селу, начином стицања и квалитетом имовине, те им према томе доделити привилегије, односно посебна права, обавезе и место у држави.<sup>2681</sup> Тако су и за Берка аристократија и сталешки систем најбоља брана сваком деспотизму, при чему наглашава да ни апсолутну монархију, ни апсолутну демократију не треба сматрати законским облицима владавине, те да је демократија сродна тиранији. Зато он не жели да укида привилегије, права и обавезе сталежа и корпорација, него да их сачува. Истовремено Берк се супротставља не само идеји о изборности монарха, односно могућности да се он отпусти због „лошег владања“, него и идеји да је краљ први слуга народа.

„Краљеви су, у одређеном смислу, несумњиво слуге народа јер њихова моћ нема никакав други рационални циљ до општег добра, али није тачно да су, у општем смислу (...) ни налик на слуге; слуге чији се положај у суштини своди на то да извршавају наређења других и да их ти други могу уклонити по својој вољи. (...) Закон, који не познаје ни ласкање ни увреде не назива овог високог службеника нашим слугом (...) већ 'нашим сувереним господаром и краљем'“.<sup>2682</sup>

Уместо тога, краљ кога Берк има на уму је извор части и извор правде.<sup>2683</sup>

---

<sup>2678</sup> БеркIbidem, стр. 164.

<sup>2679</sup> Edmund Burke, *An Appeal from the New to the Old Whigs*, in: Daniel E. Ritchie (ed.) *Further reflections on the revolution in France*, Liberty Fund, Indianapolis, 1992, p. 168.

<sup>2680</sup> Берк, *Размишљања о Револуцији у Француској*, стр. 62.

<sup>2681</sup> Ibidem, стр. 216.

<sup>2682</sup> Ibidem, стр. 39.

<sup>2683</sup> Ibidem, стр. 233.

Могло би се помислити да су стари корпоративни систем бранили само некакви „опскуранти“ и сопственим привилегијама везани „реакционари“, међутим ствари ипак нису биле толико једноставне. Годину дана након избијања револуције у Француској, буне се и грађани Мајнца. Међутим њихови захтеви су различити од онога што траже у Паризу и односе се, између осталог, на поновно успостављање еснафа. Такође, без озира на просветитељску жељу да поправљају положај сељака, пада у очи да се немачки сељаци не буне због свог положаја.

Изузимајући Шлегелов *Оглед*, односно Гересов јакобински ангажман, романтика је од свог почетка била мање или више јасно опредељена за сталешку монархију и пријатељски оријентисана према аристократији. Ово романтичарско пристајање уз аристократију и залагање за сталешко уређење и монархију није случајно, нити је плод њиховог „плаћеничког“ и „опортунистичког“ преласка на страну реакције током касније фазе развоја романтике.<sup>2684</sup> Напротив, реч је о природном току и јаснијем артикулисању идеја које су од почетка биле присутне код романтичара. Дакле, поново је у питању континуитет романтичарског развоја без некаквих великих ломова. Наиме, у скаду са својим схватањем људске својствености и наглашавањем квалитативне, аристократске индивидуалности романтика је од самог почетка била мање или више нерасположена према масама и аргументу већине. Тако су романтичари готово од самог почетка били скептични према демократским и, у извесном смислу, суздржани према републиканским тенденцијама. Доцније ћемо видети да и када романтичари афирмативно говоре о републици и републиканству они при томе немају у виду револуционарно схватање републике. Већ рано романтичарско истицање људске својствености и специфичности са собом носи одређену дозу аристократизма. У складу са схватањем својствености сваке егзистенције, романтичарско схватање слободе као несметаног развоја људске посебности и индивидуалности долази у супротност са идејом опште једнакости. Оно је, дакле, од почетка носило у себи о изражену црту личног усавршавања и духовног образовања, у коме је присутан аристократски,

---

<sup>2684</sup> Како пише Клухон, ако су се романтичари у неким стварима везани за питање уређења државе разликали, у једном су били јединствени: сви су заступали сталешки поредак, сви су били за одржавање племства, повратак или реорганизацију цехова и сви су сматрали да појам слободе који долази са запада представља „псеудо слободу“. Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 91-92.

антигалитарни елемент. То је, наиме, иста она црта коју проналазимо код Гетеа и Штурмундрангера. Романтика је истицала оно необично, посебно и другачије и гнушала се просечног и тривијалног. Сасвим логично, романтика није превише ценила масе, нити је имала намеру да своје идеје шири и објашњава пуку. Како је писао Мелис, романтика је желела да образује не према доле као просветитељство, него према горе и то до у бескрај. Такође, аристократско и антигалитаристичко држање романтичара уочљиво је и у њиховом супротстављању филистрима, истицању посебности уметника који стоји високо изнад обичних људи и који се схвата као нека врста духовне аристократије, те у њиховој узвишеној иронији, о чему је већ било речи. Није, дакле, чудо што романтика никада није постала масовни покрет. Такође, поред тога што је супротстављен слободи као саморазвоју, принцип једнакости значио је за романтичаре механизацију. Наиме, ако се држава схвати као организам, онда у њој нема места за једнакост, будући да различити органи обављају различите функције. Заправо, органско схватање државе почива на принципу неједнакости и хијерархије међу деловима, јер као што су органи у људском телу међусобно различити по свом квалитету, али и по свом значају за целину, тако су, у складу са тим, и делови органске државе неједнаки, односно различите вредности, а међу њима влада однос подређености и надређености. По истом обрасцу и када се држава схвата као породица то поново имплицира хијерархију. Истина, хијерархија у породици је ублажена међусобном љубављу и солидарношћу, али исто тако важи и став да солидарности нема без хијерархије. Како каже Бадер „љубав претпоставља неједнакост“, а међу једнакима могуће је само гомилање, те је повезивање схваћено као акт, само стабилно уравнотежење изразито неједнаког.<sup>2685</sup> Тако дакле и романтичарско схватање љубави која повезује, повлачи за собом неједнакост, јер љубав веже оно што је неједнако – високо и ниско, супериорно и зависно, сувишно и потребно. Временом ће се тај антигалитарни моменат, који је од првих дана присутан у романтици, све јасније артикулисати. Такође, романтика ће фаворизовати хијерархију и из естетских разлога. Као што смо видели у поглављу о романтичарској филозофији природе, романтика се грози сваке униформности и нивелисања коме супротставља

---

<sup>2685</sup> Baader, „Über die Verbindung von Religion und Politik“, S. 56.

разноликост. Ако разноликост влада у природи<sup>2686</sup>, она влада и у држави, која је и сама схваћена као организам, који се увек састоји из различитих делова. Реч је, дакле, о лепоти хармоније различитости. Са друге стране, ако лепо и истинито чине јединство, онда и држава треба да буде лепа, односно поетска. Што су делови државе разноликији то је и она савршенија. Како пише Новалис, у таквој поетској држави ће свако из љубави према лепој, великој индивидуи, радосније ограничити своје прохтеве и начинити потребне жртве.<sup>2687</sup> Реч је, дакле, о идеји лепе државе у којој владају различитости и којој се поданици подвргавају не по сили, него из љубави према њеној лепоти. На друштвеном плану, та лепа разноликост добија израз у хијерархијском, корпоративном поретку.

Овај романтичарски антиегалитаризам и аристократизам избија и на местима на којима се иначе не би могао очекивати. Тако, на пример већ у *Огледу*, Шлегел који је у том тренутку још увек демократа, у својим размишљањима полази од слободе и једнакости.

„Будући да 'ја' треба бити не само у односу свих индивидуума него и сваком појединачном индивидууму и једино треба бити под условом апсолутне независности воље, тако је *политичка слобода* нужни предуслов *политичког императива* и битно обележје појма државе, јер иначе би чисти практични императив, из кога је изведен и етички и политички, укинуо сам себе. Етички и политички императив вреде не само за овај или онај индивидуум, него за *сваки*, стога је *политичка једнакост* нужни предуслов политичког императива и битно обележје државе.“<sup>2688</sup>

Поред тога, Шлегел се за разлику од Канта залаже за, према стандардима оног времена радикално проширење бирачког права на жене и оне без имовине, сматрајући да женскост, подмитљивост и вероватна слабост не могу бити разлог због кога би се некоме ускратило бирачко право.<sup>2689</sup> Међутим, упркос овом пристајању уз слободу и једнакост као прве принципе државе, Шлегел ипак није без извесне резерве. Наиме, он међу облике деспотизма убраја и охлократију – деспотизмом већине над мањином – коју сматра за највеће физичко зло међу свим

---

<sup>2686</sup> Овде се треба поново сетити Новалисовог фрагмента у коме каже да је правило природе бескрајна разноликост форми, јединство у принципу који све обухвата. Novalis, *Fragmente (Aus den Studienheften)*, no. 1017, S. 357.

<sup>2687</sup> Novalis, *Blüthenstaub*, no. 137, S. 144.

<sup>2688</sup> Schlegel, *Versuch über den Begriff des Republikanismus*, S. 15.

<sup>2689</sup> *Ibidem*, S. 17.

политичким наказама.<sup>2690</sup> Такође, Шлегел тврди је да начело да се важност гласова одређује не према броју, него према тежини, заправо спојиво са начелом једнакости.<sup>2691</sup> Тако већ на овом месту Шлегел заправо најављује пут којим ће се даље његова мисао развијати. Он сам ово назива аристократизмом, али аристократизмом који је у складу са правом (*rechtmäßigen Aristokratismus*) и правим патрицијатом. Тако је за Шлегела Британија пример државе која је најдаље отишла у слободи и једнакости<sup>2692</sup> чиме се поново показује извесна резерва спрам нивелишуће демократије. Дакле, и у свом „најдемократскијем“ спису Шлегел већ показује јасне црте свог романтичарског антиегалитаризма и полако напушта терен демократије чим је на њега и крочио. Наравно, Шлегел у *Огледу* нема у виду наследно племство, које заједно са Кантом, сматра неоправданим, него тврди да је овај стварни аристократизам могућ само у демократској републици. Временом, код Шлегела и романтичара овај аристократски елемент све више добија на важности, тако у *Атенеуму* Шлегел пише да права република не може бити само демократска, него у исти мах и аристократска и монархијска, те да у оквиру законодавства оно образовано треба да претеже над необразованим и да га води, и да се све организује у једну апсолутну целину.<sup>2693</sup> Такође, он показује све већу бојазан у вези са могућношћу изопачења демократије у владавину руље. Тако на једном месту говори да „сасвим мали број људи има смисла за репрезентативну вредност“<sup>2694</sup> односно да „народ можда није вредан слободе, али то треба да дође пред *forum Dei*.“<sup>2695</sup> Другим речима, Шлегел уместо демократије сада заступа идеал мешовите државне форме, што ће се касније све више и више наглашавати. У предавањима из Јене он понавља практично исту ствар када каже да је свака република аристократска, зато што произлази из оба појма, јер стварна аристократија настаје супротстављањем два елемента монархије и демократије.<sup>2696</sup> Дакле, не може се

---

<sup>2690</sup> Ibidem, S. 19.

<sup>2691</sup> Ibidem, S. 17.

<sup>2692</sup> Ibidem, S. 18.

<sup>2693</sup> Schlegel, *Athenäumsfragmente*, no. 214, S. 236.

<sup>2694</sup> Ibidem, no. 81, S. 215.

<sup>2695</sup> Ibidem, no. 212, S. 236.

<sup>2696</sup> Schlegel, *Transzendentalphilosophie*, S. 89.

порицати да је романтика показивала извесне симпатије према аристократији још у јенском периоду.<sup>2697</sup>

Романтичарски антиегалитаризам присутан је и код Новалиса који пише да апсолутна једнакост није природна. Људи само релативно једнаки, што је само стара неједнакост, а јачи има и јаче право. Као што нису једнаки, људи по природи нису ни слободни.<sup>2698</sup> На истом трагу је и Милер који такође тврди да једнакост природног стања, како је постулирало просветитељство, никада није постојала. Штавише, Милер експлицитно супротставља слободу и једнакост. „Ништа не може више противречити слободи (...) него појам једне спољне једнакости. Ако слобода није ништа друго него опште настојање различитих природа да расту и живе, тако се не може већа противречност измислити него тако што се истовремено са увођењем слободе укида читава својственост, то јест различитост природа.“<sup>2699</sup> Према Милеру, једнакост може бити само апстрактна, у смислу појма „човек“, дакле апстрактни појединац одвојен од свих веза и сваке групе. Међутим, слобода таквог апстрактног човека је и сама само апстрактни појам. Заправо, за Милера је неједнакост, односно слобода основна чињеница политике. Штавише, ако се сам живот схвати као раст и развој својих специфичности, тада се једнакост схвата као супротстављена животу. Исту

---

<sup>2697</sup> Поједини писци превиђају овај афинитет ране романтике према аристократији и пренаглашавају почетни романтичарски „радикализам“. То је случај са Бајзером, али и са Арисом који превелику важност даје једном Генцовом писму из 1808. године у коме овај саветује Милера да напише спис у одбарану аристократије. Према Арису, Милер је постао бранилац племства зато што међу племићима није било довољно људи од пера, те су у ту сврху морали ангажовати некога са стране. Према овој интерпретацији, за романтику је одлучујуће то што су они били припадници средње класе без сигурне економске позиције, те је за њих државна служба била логичан избор. Укратко, будући да у немачким земљама није, као у Француској, постојала снажна и богата средња класа којој би се романтичари могли ставити на чело. Према Арису, у томе лежи разлог зашто романтичари нису постали револуционари. Даље, он тврди да захваљујући томе што нису имали свест о припадности средњој класи, односно због осећаја социјалне инфериорности, романтичари не само да нису били револуционари, него су се сврстали на страну реакције. Невоља са оваквом интерпретацијом је у том што, као што је већ речено, средња класа у немачким земљама крајем XVIII и почетком XIX столећа није била ни толико малобројна, нити безутицајна, нити сиромашна. Такође, Арис заборавља да романтичари већ врло рано показују афинитет према аристократији, као и одбојност према филистинизму. При томе, није реч о некаквој изнуђеној промени става која долази услед свести о сопственом економском положају, него о логичном закључку који проистиче из целине романтичарске мисли, пре свега њихове антропологије. Уопште, Арис је склон да превише наглашава социјално порекло романтичара. Чињеница да су романтичари већином припадали средњој класи не значи да су нужно морали створили и теорију средње класе. Aris, *op. cit.*, pp. 304-307.

<sup>2698</sup> Novalis, *Fragmente (Nachlass von Bülow)*, no. 490, S. 108-109.

<sup>2699</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 95.

формулацију налазимо и доцније код Милера. „Та неједнакост (и управо због тога слобода) свих природа је фактум од кога полази сва наука о држави: прачињеница политике.<sup>2700</sup> Са тих позиција Милер брани „прастари германски закон“ који је још задржан и у британском поретку да „један племенито рођен може бити суђен само од себи једнаког, од свог парњака.“<sup>2701</sup> Ајхендорф доцније готово дословно понавља Милеров аргумент. „То варварско изједначавање, то сечење свежег дрвета живота према једној умишљеној мери било је велико поробљавање; јер шта би друго била слобода него управо највећи могући несметани развој духовне својствености?“<sup>2702</sup> Тако је као и код Милера слобода супротстављена једнакости, која у крајем води ропству и варварству. Исти аристократизам и снажна одбојност према светини уочава се и код Шелинга који сматра да охлокартија у наукама води ка охлократији у држави те читавој филозофији приписује аристократски мото „мрзим светину и држим се подаље од ње“.<sup>2703</sup> За Савињија једнакост је такође опасан и деструктиван принцип, будући да разара сталешки осећај.<sup>2704</sup>

На основу Новалисовог порицања једнакости следи и његово одбијање демократије које јасно долази до израћаја већ у *Полену*. „Где већина одлучује влада снага на обликом; обрнуто, где мањина има власт.“<sup>2705</sup> Већ овде је демократија скопчана са дезинтеграцијом свих форми и безобличношћу масе. Још снажнију критику демократије читамо у *Веру и љубави*.

„Очевидно је да се из мртвог материјала не може склопити живо тело, из неправедних, себичних и једностраних људи, праведан, несебичан и либералан човек. Наравно, управо је то грешка једностраног мајоритета, а проћи ће још доста времена док та једноставна истина не постане опште убеђење. Једна тако прибављена већина неће бирати ништа изузетно него у просеку само најограниченије и најсналажљивије. Под најограниченијима разумем оне, код којих је осредњост постала природа, класичан образац велике гомиле. Под сналажљивошћу – највештије удвараче велике гомиле. Ту се никакав дух неће распламсати – понајмање чисти – образоваће се један велики механизам – отаљавање – које само понекад пробијају интриге. Узде ће се љуљати ту и

---

<sup>2700</sup> Müller, *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage*, S. 219.

<sup>2701</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 107.

<sup>2702</sup> Eichendorff, „Der Adel und die Revolution“, S. 192.

<sup>2703</sup> Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, S. 591.

<sup>2704</sup> Kraus, „Begriff und Verständnis des 'Bürgers' bei Savigny“, S. 570.

<sup>2705</sup> Novalis, *Blüthenstaub*, no. 137, S. 143.



тамо између и различитих партијских махера. Деспотија једног има над овом деспотијом ту предност, да им барем чува време и ципеле – ако се има посла са влашћу – и она барем игра отворених карата, јер овде се одмах не зна код кога се тог дана налази власт – и који су најбоље путеви да се тамо пође.<sup>2706</sup>

Тако већ Новалис долази до схватања да демократија негује ограниченост и просечност, те да као таква не води већој слободи, него отвара простор за владавину демагога (партијских махера) и анархију. Зато је у поређењу са деспотизмом гомиле, диспотизам једног барем искренији, ако не и бољи. Готово исту ствар понавља и Герес када описује оно што је видео у Француској. Република није остварила циљеве које је прокламовала, који су заправо од самог почетка били неоствариви. Са друге стране она је додатно ослабила јавни морал, створила невероватан хаос, из кога је једини излаз била Наполеонова диктатура.<sup>2707</sup>

Такође и Шлегел, који се у време писања *Огледа* залагао за републику релативно брзо мења погледе. У време када држи предавања у Келну своје антирепубликанске и антидемократске ставове износи у заоштреној форми те пише да је грађански рат, као што нам јасно показује повест свих времена и нација, зло које је неодвојиво од републиканског устројства. „У чистој републиканској форми, која није помоћу монархистичког принципа учињена постојаном и трајном, већ је изворно садржана клица неслоге, која се после дужег или краћег развоја увек више шири над свим грађанским односима и на крају изазива општу конфузију и распад. Слобода ће се изопачити у разузданост, владавина народа у владавину руље.“<sup>2708</sup> Тако чист републиканизам са собом носи и опадање морала, као и непоштовање закона, да би на крају међупартијска борба исцрпела све снаге државе и уништила и сваку културу и национално благостање. На самом крају, сматра Шлегел, чиста република се, у свом последњем стадијуму распада, увек претвара у деспотију. Реч је, дакле, о понављању старијег, античког схватања по коме демократија прелази у необузданост, те завршава у тиранији.

---

<sup>2706</sup> Novalis, *Glauben und Liebe*, no. 54, S. 168-169.

<sup>2707</sup> Görres, *Resultate meiner Sendung nach Paris*, S. 275-335.

<sup>2708</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 123-124.

На истом трагу је и Милер који тврди да су монархије дуговечније него републике. Као и Новалис и Милер указује да су у републикама закони и идеја права пречесто жртве демагога и „бездушних софиста“. Према томе, њима недостаје правилност и миран ток промена. Уместо тога, у републикама се све дешава стихијски и случајно. Милер истина признаје да из борбе мртвог закона и живе природе у републикама могу настати светли феномени, али и они су кратотрајни и брзо их замењује владавина демагога, те је стога у републикама немогућ континуиран раст идеје права и уопште дуготрајна национална егзистенција.<sup>2709</sup> Такође, у складу са Милеровим антиегалитаризмом код њега се уочава и снажно противљење демократији.

„Тако данашње државно право најпре свлачи са грађанина сва његова права државна права која он ужива у слободном владању његове куће као земљопоседник, као становник града, као члан еснафа итд. и даје му као обештећење за та позитивна добра утеху, да је он милионити део државе и да сме помоћи сауправљању читаве државе, уколико и осталих 999999 делова деле његово мишљење.“<sup>2710</sup>

Реч је, дакле, о поновном одбијању идеје о народном суверенитету при чему сви грађани носе исти део суверенитета, као и о доследном истицању посебног квалитета у односу на квантитет. Истовремено у горњем цитату поново избија на видело снажна напетост између слободе – схваћене као слобода земљопоседника, становника града, члана еснафа – и једнакости – схваћене као безначајност у маси. Имајући у виду романтичарско одбацивање демократије не треба да нас чуди што су као што пише Клуцхон, сви романтичари од Новалиса па надаље, одлучни противници Русоа.<sup>2711</sup>

Са романтичарским одбијањем демократије и једнакости поклапа се и њихово прихватање монархије. Као што пише Бакса, за Новалиса је монархија идеална форма државе.<sup>2712</sup> Ни овај монархистички моменат није случајан, него је у складу са целином романтичарске мисли. Наиме, монархија је пријемчива романтичарима управо зато што је персонални елемент најизраженији у

<sup>2709</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 110.

<sup>2710</sup> Müller, *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage*, S. 193.

<sup>2711</sup> Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 51.

<sup>2712</sup> Баха, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, S. 84.

монархији. Они желе монархију засновану на личним, емоционалним и присним односима између краља и поданика, а не хладну и безличну државну машину. Тако краљ и краљица код Новалиса постају објект љубави. Само краљевска личност узбуђује дивљење, поштовање и оданост и само краљ инспирише на врлину. Како Новалис пише: „Краљ и краљица штите монархију више него 20.000 људи.“<sup>2713</sup> Дакле, у складу са романтичарском антропологијом, монарх се обраћа читавом човеку, а не само његовом разуму. Истовремено романтичарско истицање монархије повезано је и са њиховим учењем о религији. Заправо, оно што романтика захтева је обнова монархије у политичком, моралном и религијском смислу. Ако је држава породица, тада је монарх домаћин, а двор се посматра као отелотворење породичног духа, јер као што смо већ видели, кнез без породичног духа није монарх. Тако Новалис пише:

„Двор је заправо велики узор домаћинства. Према њему се образују велика домаћинства државе, према овима мања, и све тако наниже. Колико би силно дејство могла имати дворска реформа! Краљ не треба да буде умерен као какав сељак или имућан приватник; али постоји и краљевска умереност, и њу краљ познаје, како изгледа. Двор треба да буде класични приватни живот у великоме. Домаћица је опруга домаћинства. Тако је и краљица опруга двора. Муж снабдева, жена сређује и удешава.“<sup>2714</sup>

Краљ се дакле посматра на традиционалан начин као отац породице, који као и отац не сме показивати никакву посебну наклоност, него се увек брине о целини.<sup>2715</sup> То значи да су односи између краља и грађана засновани на међусобној љубави, поштовању и поверењу. Како пише Новалис, људе за „њиховог суверена“ везује „лична љубав“, а краљ требало да лично брине о својим поданицима и да их воли.<sup>2716</sup> Такође, према Новалису, држава не може постојати без краља, који се схвата као средиште државе. „Краљ је чист животни принцип државе; потпуно исто што је и Сунце и планетном систему. Најпре се око животног принципа образује највиши живот у држави, атмосфера светла.“<sup>2717</sup>

---

<sup>2713</sup> Novalis, *Glauben und Liebe*, no. 28, S. 157.

<sup>2714</sup> Ibidem, no. 23, S. 155.

<sup>2715</sup> Ibidem, no. 31, S. 159.

<sup>2716</sup> Ibidem, no. 31, S. 160.

<sup>2717</sup> Ibidem, no. 11, S. 150.

Исту идеју о краљу као средишту државе налазимо доцније и код Шлегела<sup>2718</sup>, односно код Шелинга који каже да је монарх оно апсолутно одакле све истиче.<sup>2719</sup>

У сваком случају, инсистирањем на краљу као оцу, односно средишту државе Новалис се отворено супротставља Фридриховој формули о краљу као првом слуги државе. Иако су сви грађани службеници државе, то не важи за краља, јер је идеја краља много више од тога.

„Велика је неправда називати краља првим службеником државе. Краљ није грађанин државе, тако да није ни државни службеник. Управо то је оно што разликује монархију, да она почива на вери у високородног човека, на добровољном прихватању идеалног човека. Међу мени једнакима не могу изабрати никога себи надређеног; ништа не могу пренети на некога ко је са мном по истом питању заинтересован. Монархија је тако прави систем, зато што је везана за апсолутни центар; за једно биће које припада човечанству, али не и држави. Краљ је човек уздигнут ка вишој земаљској судбини. Ова прича се нужно намеће људима. Она сама задовољава вишу чежњу његове природе.“<sup>2720</sup>

Другим речима, слично као и за Берка, и код романтичаре свођење краља на ниво првог слуге државе значи ништа друго до демистификацију и рационализацију идеје монархије, односно нешто са чим се романтика није могла помирити. Романтичарски монархизам је, дакле, не само патријархалан, него и дубоко мистичан. Исто схватање монархије срећемо и код Шелинга који (под Новалисовим утицајем) пише о краљевима који се стиде да буду краљеви и уместо тога желе да буду први грађани.<sup>2721</sup> Тиме Шлегел, такође, показује намеру да краља одвоји од осталих грађана. У том смислу он каже да краљ, на пример, не може поседовати приватну имовину. „Ко је у поседу краљевске власти, треба да се сасвим и једино њој посвети; дакле, да своје бриге и пажње не усмерава на ствари које са његовим највишим одређењем не стоје ни у каквој вези, јер би он иначе изгубио свој изворни карактер.“<sup>2722</sup> Тиме се дакле још једном подвлачи

---

<sup>2718</sup> Friedrich Schlegel, „Zur Geschichte und Politik 1813 II“, in: Ernst Behler (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 21, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1995, no. 134, S. 26.

<sup>2719</sup> Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, S. 590-591.

<sup>2720</sup> Novalis, *Glauben und Liebe*, no. 12, S. 150-151.

<sup>2721</sup> Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, S. 590.

<sup>2722</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 128.

изузетност краљевске позиције. Како пише Штефенс, краљ никако није први грађанин.<sup>2723</sup>

Уместо краља као службеника, Новалис и романтичари краља виде као представника државе, (иако не у смислу избора) односно представника духа народа, као симбол или идеју „мистичног суверена“, те на крају крајева, Божјег представника.<sup>2724</sup> Тако је краљ за њих дух и душа државе, израз њеног јединственог карактера и индивидуализоване идеје. „Учење о посреднику допушта примену на политику. И овде су монарх или владини чиновници представници државе, државни посредници. Уколико су чланови богатији духом и живљи, утолико је држава живља и личнија. Из сваког правог поданика просијава геније државе, као што се у некој религиозној заједници неки лични Бог открива, тако рећи, у хиљаду облика.“<sup>2725</sup> Сличне ставове заступају и други романтичари, тако је за њих краљ израз целине народа, народна савест, народни геније<sup>2726</sup> и праизвор народне снаге, затим представник националног духа<sup>2727</sup> односно предстаник опште слободе, општег интереса и опште воље.<sup>2728</sup> На овом месту важно је истаћи да позивање на појам „опште воље“ романтичаре не води ка демократији, као што је случај код Русоа, него ка аристократско-монархистичком схватању државе. На основу снажног осећаја повесне традиције, краљ и народ чврсто повезани и чине органску, животну заједницу.<sup>2729</sup> Романтика са својим дубоким осећајем за симболе и симболику краља схвата као отелотворење, јединства државе. У том смислу Новалис каже: „Није ли мистичном суверену, као и свакој идеји, потребан симбол, а који симбол је

---

<sup>2723</sup> Према: Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 93.

<sup>2724</sup> Наиме, већ код Новалиса краљ је не само посредник између појединца и целине народа, него и у другом смислу посредик између појединца и Бога. Као што уочава Клуцхон, то значи да краљ има и религијски задатак који треба да испушта, те се теолошка црта у романтичарском учењу о држави јавља већ код Новалиса. Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 52-53.

<sup>2725</sup> Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts (aus den Schlegel-Tieckischen Ausgaben)*, no. 292, S. 271.

<sup>2726</sup> Тако Новалис каже да већина кнезова заправо нису били кнезови, него представници генија њиховог времена. Novalis, *Blüthenstaub*, no. 76, S. 129.

<sup>2727</sup> Müller, „Friedrich der Große und Preußen“, S. 80.

<sup>2728</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 116.

<sup>2729</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 92.

достојнији и погоднији од љубазног, изванредног, човека? Краткоћа израза ипак нешто вреди, а није ли један човек краћи и лепши израз духа него колегијум?<sup>2730</sup>

Када говоримо о романтичарском схватању краља као представника целине, односно као репрезента божанског закона, важно је дотаћи се романтичарског схватања представништва. Већ од почетка романтичари прихватају идеју репрезентације, али она код њих такође доста рано губи демократско обележје борбе за народно представништво и одлази у другом правцу. За романтику представништво не имплицира изборност, односно избор представника. Тако Новалис каже да нешто постаје јасно само путем репрезентације, односно да човек најлакше схвата неку ствар када је види представљену, односно преко симбола.<sup>2731</sup> Према Новалису, и математика је разумљива зато што је ту реч о представљању. Такође и Бог је разумљив једино кроз репрезентацију. Већ у следећем фрагменту, Новалис идеју представништва примењује на политику, па каже да читава држава произлази из репрезентације, а да репрезентација није ништа друго него учинити присутним, нешто што није присутно.<sup>2732</sup> Исти идејни ток прати се и код Шлегела који се у *Атенеуму* позива идеју представништва, с тим што је и код њега реч о спајању представништа и монархије. Изборност за Шлегела није битна карактеристика репрезентације, односно представник може бити и неко ко није изабран. Тако је, краљ представник државе.

„Депутат је сасвим нешто друго него репрезент. Репрезент је само онај ко у својој личности представља политичку целину, тако рећи идентичну с њим, био он изабран или не; он је као видљива светска душа државе. Ова идеја, која је, очигледно, неретко била дух монархија, нигде можда није била изведена тако чисто и консеквентно као у Спарти. Спартански краљеви били су у исти мах први свештеници, војсковође и президенти јавног васпитања. С правом администрацијом имали су мало посла; они нису били ништа до краљеви у смислу поменуте идеје. Власт свештеника, војсковође и васпитача је по својој природи неодређена, универзална, мање или више правни деспотизам. Он може бити ублажен и легитимисан само духом репрезентације.“<sup>2733</sup>

Монарх дакле представља дух нације тиме што невидљиви дух чини видљивим. Он у својој личности представља народ као целину. Такође, важно је приметити

<sup>2730</sup> Novalis, *Glauben und Liebe*, no. 9, S. 148-149.

<sup>2731</sup> Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts (aus den Schlegel-Tieckischen Ausgaben)*, no. 264, S. 253.

<sup>2732</sup> Novalis, *Ibidem*, no. 265, S. 254.

<sup>2733</sup> Schlegel, *Athenäumsfragmente*, no. 369, S. 268-269.

да Шлегел овде употребљава израз „правни деспотизам“.<sup>2734</sup> Поред тога, Шлегел краљу, кога схвата као носиоца конститутивне власти, даје чак и апсолутно право вета (а не само право забране)<sup>2735</sup>, што је како пише Бајзер, у време револуције био чест захтев међу конзервативцима.<sup>2736</sup> Исто разликовање између репрезента који представља целину, и депутата који је не представља, него јој је подређен, односно који је њен посланик, Шлегел понавља и касније.<sup>2737</sup> У периоду касне романтике он на основу истог разликовања представника и депутата још једном наглашава немогућност демократског представништва. Тако према Шлегелу нема веће супротности од оне између репрезентативне моћи и достојанства, владавине божанске милости за дух и душу, или божанске правде у читавом земаљском животу, и онога што се назива народним представништвом или на сличан начин. „Али када би се могло извести да народ једнако као невидљиво Божје биће морао и могао бити репрезентован, тако би се ипак још могло сумњати да ли је то заправо могуће путем избора.“<sup>2738</sup> У складу са својим антииндивидуализмом, Шлегел дакле подвлачи да избраници атомизирани масе становништва, не могу никада представљати народ као целину. Демократски избраници према Шлегелу више представљају један тренутак или владајући дух времена у свом немирном покрету, него сам народ као органску целину.<sup>2739</sup> Слично схватање репрезентације није својствено само Шлегелу него га срећемо и код других романтичара.

У складу са овако схваћеном идејом репрезентације и други романтичари као и Новалис говоре о монарху као о представнику целине, јер како Новалис у *Полену* каже: „народни дух мора бити видљив“<sup>2740</sup>. Тако је према Шлегелу из времена келнских предавања само краљ истински, стварни представник нације – он је заједнички израз целине (*der gemeinschaftliche Ausdruck des Ganzen*), његов

---

<sup>2734</sup> Бакса сматра да је реч о изузетно важном индикатору Шлегеловог политичког развитка. Наиме, Шлегел је у *Огледу* који је писао две године раније, деспотизам одбацио као „квази државу“, а сада прихвата правни деспотизам, који бива ублажен духом репрезентације. Дакле репрезентација целине је оно што одваја легитимну од нелегитимне владавине. Ваха, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, S. 70.

<sup>2735</sup> Schlegel, *Athenäumsfragmente*, no. 385, S. 272.

<sup>2736</sup> Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 261.

<sup>2737</sup> Schlegel, *Transzendentalphilosophie*, S. 89.

<sup>2738</sup> Schlegel, *Philosophie des Lebens*, S. 252.

<sup>2739</sup> Ibidem, S. 253.

<sup>2740</sup> Novalis, *Blüthenstaub*, no. 76, S. 129.

карактер и карактер нације морају бити једно.<sup>2741</sup> Само краљ може све снаге државе везати у јединствену целину. Он је, дакле, представник државног јединства, те према томе интегративни фактор. На другом месту Шлегел једнако наглашава да је краљ израз јединства народа, као и да је краљ представник божанске правде. „Божански позив краљева је да закон живо представљају као видљиву правду и да у себи носе јединство народа.“<sup>2742</sup> Тако се и Шлегел надовезује на оно схватање краља као Божјег представника које срећемо код Новалиса.

На истом трагу је и Милер који такође краља схвата као представника „живог закона или Бога“<sup>2743</sup> односно представника Божје правде. Према његовом мишљењу краљ боље репрезентује правду и живу традицију него мртав закон.<sup>2744</sup> У складу с тим, он тврди да је за идеју права повољније монархијско него републиканско уређење. Док у републикама, као што је већ речено, слова закона могу пасти у руке бездушним софистима, када монарх представља закон „њего свако разуме и софистима је недостижан као и тајна самог живота; (...) Обичан закон само говори; монарх међутим говори и слуша.“<sup>2745</sup> Закон је, дакле, представљен у личности краља чиме се гарантује да закон неће пасти у руке демагозима. Самим тим, код Милера монархијско уређење тако омогућује континуитет, односно јединство генерација. У републикама, према Милеру, тренутна слобода садашње генерације увек побеђује слободу прошлих и будућих генерација, док у монархијама племство и владајућа породица представљају интересе прошлих и будућих генерација, односно штите интересе целине.<sup>2746</sup> Тиме се ствара равнотежа између права појединца и права породице, јер владарска кућа живо посредује између интереса тренутка и вечности, између одсутних и садашњих генерација. Слично Милеру, и Герес говори о краљу који „влада правдом“.

---

<sup>2741</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 165.

<sup>2742</sup> Schlegel, *Vorlesungen über die neuere Geschichte*, S. 382.

<sup>2743</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 166.

<sup>2744</sup> Ibidem, S. 109.

<sup>2745</sup> Ibidem, S. 109-110.

<sup>2746</sup> Ibidem, S. 111.



Као што смо поменули, Новалис наглашава да монархија почива на принципу вере у високородног и идеалног човека, односно о краљу говори као о човеку који је „уздигнут ка вишој земаљској судбини“. Према томе, не треба да чуди када Новалис каже да је рођени краљ бољи него створени. „Најбољи човек не би могао поднети такво уздизање без промене. Ко је тако рођен, њега не хвата вртоглавица, њега такође такав положај не пренадражује. И није ли на крају рођење примитиван избор?“<sup>2747</sup> Али чији избор? Ко може краља да уздигне ка вишој земаљској судбини? Новалис је експлицитно рекао да међу себи једнакима човек не може бирати господара. Указивањем на чин рођења као на „примитивни избор“, Новалис поново указује на краља као човека кога је изабрало само Провиђење, односно на краља по милости Божјој. Ово религијско утемељење монархије посебно се уочава код Новалиса када каже да држава и црква стоје и падају заједно, те да су филозофи или систематични мислиоци нужно монархисти и религиозни.<sup>2748</sup> Тиме се романтика, заправо, поново враћа традиционалном схватању монархије које ништа нема са идејом уговора или избора краља, што је уосталом у складу са схватањем краља као представника, а не депутата. Однос између краља и народа није уговорни, него дубоко лични однос. То је оно на чега мисли и Ајхендорф када каже да није реч о некаквом „мртвом појму“ и „апстрактном краљу“ који управља бројевима, него о „живом, индивидуалном“, односно како он наглашава, *нашем* краљу.<sup>2749</sup> Само се према рођеном краљу може осећати оданост и приврженост што са изабраним није случај. Монархија, дакле, почива на вери, ирационалном прихватању нечије изузетности, а не на његовим административним способностима или талентима. Наравно, ова ирационалност се код романтичара не схвата као мана, него управо као предност монархије, будући да они на човека не гледају као на сасвим рационално биће, те држе да је само наследни краљ у стању да активира и оне друге, нерационалне снаге човекове душе. Управо то позивање на веру у краљевску изузетност је аргумент за којим у одбрани монархије посеже Шлегел. Он каже да ни избор, нити наследно право, не чине краља, него признавање и вера.<sup>2750</sup> Такође, ни на избору, нити на наследству, не почива гаранција краљевске етичности, него на обичајности и јавном духу

<sup>2747</sup> Novalis, *Glauben und Liebe*, no. 9, S. 149.

<sup>2748</sup> Novalis, *Fragmente (Aus den Studienheften)*, no. 380, S. 226.

<sup>2749</sup> Eichendorff, „Über Garantien“, S. 677.

<sup>2750</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 159.

нације, а ако је сталешко уређење очувано у својој изворној чистоти и достојанству, на њему почива гаранција краљеве етичности, као и његовог одгоја. У принципу, између изборног и наследног краља и Шлегел се одлучује за овог другог, као боље решење. Будући да монархија почива на вери, краљу, да би обављао свој посао нису потребни никаква посебна професија нити генијалност. „Начело државне власти је *судска* власт, *праведност* је, дакле, прва неопходна врлина регента. Краљ је судија више него ратник, и ту службу треба сам да испуњава. Ако закони нису посебно компликовани и вештачки, него чврсто и добро одређени и сматрани светим, њему није потребан никакав посебан таленат да би по њима судио и примењивао их.“<sup>2751</sup> Каснија ће романтика све више инсистирати на божанској легитимизацији краљевске власти. Тако Шлегел у касном периоду пише:

„За нас је још више постало опште признато учење, да је сва власт и сила краља од Бога; и да сво покоравање закону и највишој државној сили почива на божанском основу и ауторитету. И иако се током једне кратке епохе све у држави желело засновати на уму и безусловној слободи истог: то се грешка управо у искуству највише показала као варка и оповргла се чињеницом и вратило се и у општој теорији ка праву и божанском ауторитету као основи највише државне власти.“<sup>2752</sup>

Такође, Шлегел у истом тексту каже да је монарх једнако као и свештеник заступник више божанске моћи, коју он представља на земљи.<sup>2753</sup> Тако је и за рану и за касну романтику краљ божји помазаник и владар по милости Божјој.

Романтика, дакле, јасно раскида са просветитељским наслеђем те за разлику од фридриховског схватања краља као службеника, Новалис говори о краљу кога је одабрало Провиђење, као о оцу, „потпуном човеку“<sup>2754</sup> (*vollständiger Mensch*), „идеалном човеку“ (*Idealmensch*)<sup>2755</sup> те о краљу као уметнику. „Стварни кнез је уметник уметника.“<sup>2756</sup> Ово романтичарско схватање краља као уметника карактеристичко је за рану романтику. Тиме се повезује романтичарски идеал свестраног образовања са монархијским принципом, а краљ постаје узор

---

<sup>2751</sup> Ibidem, S. 160.

<sup>2752</sup> Schlegel, *Philosophie des Lebens*, S. 150-151.

<sup>2753</sup> Ibidem, S. 252.

<sup>2754</sup> Novalis, *Glauben und Liebe*, no. 32, S. 161.

<sup>2755</sup> Ibidem, no. 12, S. 151.

<sup>2756</sup> Ibidem, no. 33, S. 162.

поданицима, па Новалис додаје да сваки човек треба да постане уметник.<sup>2757</sup> При томе он, наравно, не мисли да краљ треба да буде сликар, писац или музичар. Имајући у виду романтичарско инсистирање на повезаности између религије и уметности, односно између уметника и свештеника, овде се још једном указује на краља као на посредника између Бога и људи, односно онога који од коначног настоји да направи вечно. Такође, када говори о краљу као уметнику романтика указује и на његово божанско позвање. Као што смо видели, за Новалиса и романтичаре је уметник, посебан, узвишенији човек, који је то што јесте не по својој, него по Божјој вољи. Истовремено, реч је и о супротстављању оном схватању које у држави види машину, а у краљу њеног монтера, јер сада уместо краља механичара стоји краљ уметник. У крајњој линији, као што смо видели, за романтичаре политика и није разумски посао, него уметност, па је онда логично и да краљ буде уметник. У складу са романтичарским антирационализмом, поредећи краља и уметника Новалис поручује да се и држава мора гледати очима уметника, односно да појмови науке нису довољни да искажу њен садржај.<sup>2758</sup> Тај вишак који је рационалној науци неухватљив, може обухватити само краљ који је уметник. У том смислу и Вернер доцније пита није ли и краљу потребан висок степен стваралачке фантазије.<sup>2759</sup> Такође, паралелом између краља и уметника Новалис поново наглашава индивидуалност и својственост сваке државе, као изузетног уметничког дела. Према романтичарима, држава треба да буде лепа, а најлепша и најпоетичнија форма је уједно и породична, дакле монархија.<sup>2760</sup>

У складу са романтичарском антропологојом, по којој је човек много више него његов ум и према којој се не живи у складу са апстрактним правилима и принципима, него према живом примеру, на исти начин на који краљ треба да буде узор поданицима и краљица се схвата као мајка и као узор женама. Тако Новалис пише: „Свака образована жена, свака брижна мајка треба да држи краљичину слику у својој соби или у соби своје кћерке. Какво лепо, моћно подсећање на узор (Urbild) који свако тежи да досегне. Сличност са краљицом

---

<sup>2757</sup> Ibidem, no. 33, S. 162.

<sup>2758</sup> Bülow, „Einleitung“, S. XLV.

<sup>2759</sup> Према: Ваха, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, S. 129.

<sup>2760</sup> Novalis, *Glauben und Liebe*, no. 54, S. 169.

постала би црта карактера новопрусских жена, њихова национална особина.<sup>2761</sup> Једнако краљица треба да буде пример срећног брака и породичног живота, али и женског облачења.<sup>2762</sup> Тако, дакле, краљица постаје учитељ морала читавој нацији.

„Краљица додуше нема политички, него заправо кућевни делокруг у великом. Првеснствено јој припада одгој њеног рода, надзор над децом у њиховом раном добу, над моралом у кући, брига о сиромашним и болесним члановима домаћинства, организација породичних светковина и уређење живота на двору. Она треба имати своју канцеларију, а њен муж био би јој први министар, са којим све договара. Одгоју њеног рода припадало би изричито укидање институција његовог кварења.<sup>2763</sup>

Када говори о институцијама које кваре женски род, Новалис пре свега има у виду јавне куће, чији број се повећао у Берлину током владавине Фридриха Вилхелма II.<sup>2764</sup> На то Новалис мисли, када у истом фрагменту каже да је морал у Берлину буквално пао испод нуле. Али, краљица је заштитница женског рода. Зато она својим примером треба да утиче на младе жене и девојке и тиме допринесе подизању јавном моралу.

У складу са овим ставом да краљ и краљица у „племенитој једноставности краљевског приватног живота“ као и „слика тог срећног, дубоко повезаног пара“ треба да утичу на обичајно образовање пруске младежи, те да би на тај начин краљ најбоље задовољио жељу њиховог срца, а то је да буде стварни реформатор и рестауратор своје нације и свог времена<sup>2765</sup>, Новалис иде и даље када каже да сви људи морају постати способни за трон, а да је краљ образовно средство за остварење овог циља. „Он постепено асимилује масе његових поданика. Свако потиче из прастарог краљевског рода. Али колико мало њих још носи карактеристике свог порекла?“<sup>2766</sup> Угледање на краља и краљицу уплитање краљевског пара у јавни и породични живот учиниће да настане „стварни

---

<sup>2761</sup> Ibidem, no. 24, S. 156.

<sup>2762</sup> Ibidem, no. 21, S. 154.

<sup>2763</sup> Ibidem, no. 21, S. 153-154.

<sup>2764</sup> Новалису је ово питање толико важно да он пита не би ли краљица требала да се јежи од уласка у градове у којима је најдубље унижење њеног рода постало јавни посао, а затим додаје да ни најтежа казна не би била довољно оштра за праве продавце душе. Ibidem, no. 21, S. 154.

<sup>2765</sup> Ibidem, no. 31, S. 160.

<sup>2766</sup> Ibidem, no. 12, S. 151.

патриотизам<sup>2767</sup>. На овом месту треба бити пажљив. Новалисове речи да свако треба постати способан за трон, понекад се погрешно тумаче у републиканском кључу.<sup>2768</sup> Према Бајзеру, Новалис је заправо жело да каже да краљ треба да образује људе за републику, те тако монархија постаје инструмент за стварање републике. Међутим, такав закључак ипак не стоји, а Новалисов фрагмент има сталешко и дубоко конзервативно значење. Наиме, Новалис нема намеру да доводи у питање краљевску позицију, нити жели да негира краљевско право по милости Божјој, као што ћемо касније видети и при његовом одређењу републике. Поданици се угледају на краља не да би се образовали или припремили за демократију или републику, односно како би сами постали способни да владају државом, него како би по угледу на краља, тог „потпуног човека“ и сами све више изграђивали сопствену својственост, односно како би се угледањем на краљевски пример и сами уздигли до „племените једноставности“ и од своје куће створили мали двор. Као што смо већ видели, ово романтичарско изграђивање сопствене квалитативне индивидуалности се никада не завршава и никада се не може прогласити за завршено, а циљ за достигнут. Такође, полазећи од корпоративног схватања, не постоји у држави само један краљ, па тако ни само један трон, нити један двор. Како уочава Кондилис, реч је дакле о потврди божанског права, које свако има као хришћанин, отац и мушкарац, да буде краљ у свом домену. На истом трагу биће касније и Милер када каже да је човек држава у држави.<sup>2769</sup> Он, при томе, полази од етимолошке сличности између сталежа (Stand) и државе (Staat). Тако Милер разликује два човекова положаја или статуса – лични и стварни. Лични положај подразумева скуп свих човекових односа са другим људима, те се он јавља као само као део сталежа или државе. Стварни положај подразумева скуп свих односа према стварима, и ту се човек јавља као глава сталежа или државе. У том смислу Милер каже:

„Сваки човек колико год он био мали или велики, је глава сталежа или државе, као кнез, као власт, као земљопоседник, као домаћин, као поседник, као диспонент у једном, ма колико малом

---

<sup>2767</sup> Ibidem, no. 24, S. 157.

<sup>2768</sup> Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, pp. 271-272.

<sup>2769</sup> На истом трагу остаће конзервативна мисао и дуго након Новалиса. Тако ће на пример и чувени пруски конзервативац Ернст Лудвиг фон Герлах на истом трагу изјавити „и ја сам такође краљ“. Новалис, Милер и Герлах су противници краљевског апсолутзма, али их то ипак не претвара у републиканце. Kondylis, *Konservativismus*, S. 242.

простору деловања; он има положај, или он је сталеж, држава; (...) сваки појединац је правни субјект. Међутим, једнако је извесно и да је сваки појединачни човек у положају или држави део сталежа или државе; он је потчињен, припада држави и њој је приписан. Нико није апсолутно слободан, нико суверен. Свако је правни објект; он је обавезан уколико је овлашћен. In summa: човек је држава у држави: status in statu.<sup>2770</sup>

Нико дакле није истовремено потчињен, а да није истовремено и сам, као држава у држави, примио и нека овлашћења. Свако је истовремено господар и слуга, власт и потчињени – потчињен утолико уколико је власт и обрнуто, власт утолико уколико је потчињен. Основу оваквог схватања Милер налази у религији, односно схватању човека као истовремено Божјег слуге, али и његове слике и прилике, те божанског заступника.<sup>2771</sup> Тако за Милера и романтичаре држава није више „фиксиран појам“, него се претвара у „систем држава“.

Већ одатле се испољава романтичарско супротстављање не само апсолутистичкој монархији него и самој модерној идеји суверенитета, чиме се романтика поново надовезује на традиционално, средњовековно схватање монархије, односно открива своју наклоност према сталешкој монархији. Дакле, иако и Новалис и Шлегел и Милер говоре о краљу по рођењу, односно по милости Божјој, те да сва власт потиче од Бога, ово са собом не носи никакве апсолутистичке тенденције. Напротив, Милер, на пример, каже да је потчињавање деспоту супротно нашој племенитој природи и осећају људске слободе.<sup>2772</sup> Ако држава, као што смо видели, почива на вери, и ако власт санкцију добија од цркве, инсистирање на Божјој милости заправо не значи краљевску неограниченост, него његову суштинску ограниченост и покорност Богу. Милер отворено говори о краљу као о Божјем службенику.<sup>2773</sup> Другим речима, краљевско место се дословно схвата у средњовековном смислу. Сличан ток мисли срећемо и код Гереса у његовим чланцима из *Рајнског Меркура*. Према њему на челу немачког рајха треба да стоји цар из куће Хабзбурга, покровитељ хришћанства и заштитник цркве, при чему се Герес ни мало случајно позива на Дантеа. Цар о коме пише Герес, не влада „силом него правдом“, а народи нису „потчињени силом оружја, него придобијени

---

<sup>2770</sup> Ibidem, S. 177-178.

<sup>2771</sup> Ibidem, S. 209.

<sup>2772</sup> Ibidem, S. 189.

<sup>2773</sup> Ibidem, S. 195.

хармонијом, која потиче из вишег права и правде“.<sup>2774</sup> Исто важи и за Шлегела који иако каже да се краљевска власт темељи на божанском ауторитету, најснажније одбија сваки покушај „обожења“ (Vergötterung) владара.<sup>2775</sup> За њега краљ није ни избавитељ ни спасилац, нити су његови закони упоредиви са вечним Божјим законима. Краљ је судија, заступник божанске правде, божански службеник и опуномоћеник.<sup>2776</sup> Само по себи се разуме да заступник божанске правде не може бити неограничени владар, као што то не може бити случај ни са судијом, него је ограничен божанским законом или као што Шлегел на другом месту пише, краљ који нема само права, него и обавезе.<sup>2777</sup> Са друге стране, извршитељ божанске правде не може бити одговоран ником другом до Богу.<sup>2778</sup> Дакле, краљ по милости Божјој је за Шлегела схваћен као „хришћански владар“ који је потчињен Богу. „Закон јеванђеља о грађанској послушности према од Бога додељеној власти садржи истовремено и вишу послушност према највишем законодавцу, од кога потиче сва власт и добија своју моћ.“<sup>2779</sup>

Полазећи од схватања краља као божанског службеника који је ограничен и дужан да се покорава Богу и његовом закону романтика отвара питање суверенитета, односно приступа његовом релативизовању, јер како пише Кондилис ако је суверен везан божанским правом, он више није суверен.<sup>2780</sup> Ово релативизовање суверенитета усмерено је и према споља и према унутра. Тако Милер самом себи поставља питање шта је суверен и одговара:

„суверен није ништа друго, него управо идеја оног великог савеза, кога народ изражава и до својих последњих, најмањих елемената свеприсутно носи; она сила свих делова народа и свих прошлих и долазећих генерација која стреми и продире ка центру, према једној све приснијој вези, која све појединачне сукобљене снаге измирује; она непрестана победа велике основне снаге, као

---

<sup>2774</sup> Према, Ваха, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, S. 199.

<sup>2775</sup> Schlegel, *Philosophie des Lebens*, S. 151.

<sup>2776</sup> Schlegel, *Philosophie des Lebens*, S. 152.

<sup>2777</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 585.

<sup>2778</sup> Schlegel, *Philosophie des Lebens*, S. 248, 249.

<sup>2779</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 577.

<sup>2780</sup> Kondylis, *Konservativismus*, S. 228. Наравно, ствари ипак нису толико једноставне као што се то може учинити на први поглед. Наиме, чак и Боден као творац појма суверенитета, када каже да је суверенитет кључно обележје државе, пише да суверен није ограничен законима, осим божанским и природним. У том смислу, код Бодена је суверен још увек био везан божанским правом. Ипак, романтика у односу на Бодена приступа темељном релативизовању појма суверенитета. Jean Bodin, *Šest knjiga o republici*, Politička kultura, Zagreb, 2002. str. 37.

земаљског тела, једне центрипеталне силе, над бескрајно појединачним, суперотстављеним центрипеталним силама, које се све поново представљају у посредничкој моћи домаћина над породицом, судије над странкама, бискупа над својом епархијом, војсковође над војском, кнеза над скупштином, ускоро пролазним деловима вечног народа, закона над наизглед сасвим различитим родовима.<sup>2781</sup>

Заправо, тако романтика не одговара једнозначно на питање ко је стварно суверен кнез или народ. Суверен је истовремено свако и нико, односно свако само у свом домену, али ни тада апсолутно, јер као што смо видели нико није апсолутно слободан и суверен, свако је власт док се покорава и покоран док је власт. У том смислу, Милер и у каснијем тексту пише:

„Дакле, кнезове се у подручју њиховог права или у њиховој истинској држави не може повредити, а да се не повреди или поништи право уопште. Пређе ли кнез преко свог стварног права и узурпира ли такозвани суверенитет над свим мањим државама у свом подручју, тада он уместо позитивног, правног субјекта, што је до тада био, постаје нека врста сновиђења о свемоћи и општој самовољи (која се зове суверен), тако неизбежно и народ прелази своје право и ствара супротстављену химеру (која се зове народни суверенитет).“<sup>2782</sup>

Дакле и суверенитет кнеза и суверенитет народа за Милера значе неправду и самовољу. Како наставља Милер и народна и кнежевска самовоља су у истој мери претња слободи. Борба између ове две самовоље води се на живот и смрт, а њена жртва је грађански поредак.<sup>2783</sup> Ипак, Милер у цитираном одељку иде и даље тиме што јасно каже да је кнежевска неправда претеча народне неправде. Исто тврди и Шлегел који врло јасно каже да суверенитет може бити само релативан, а никада апсолутан.<sup>2784</sup> У том смислу, Саломон сматра да је и поред њиховог монархизма погрешно романтичаре сматрати легитимистима.<sup>2785</sup> Наиме, и поред извесних сличности, романтичарски монархизам није исти са монархијзмом Де Местра или Де Бонала. Оно што Милер и романтичари заправо тврде је да апсолутни суверенитет не постоји, односно да суверен може бити једино Бог, односно живот

---

<sup>2781</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 92.

<sup>2782</sup> Müller, *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage*, S. 199.

<sup>2783</sup> *Ibidem*, S. 199.

<sup>2784</sup> Schlegel, *Entwurf der historischen Betrachtungen*, no. 2, S. 3.

<sup>2785</sup> Salomon, *op. cit.*, S. 78. Поред Саломона ово подвлачи и Отман. По његовом мишљењу Милер није легитимиста, јер су за њега теорије легитимистичке монархије одвећ јуристичке, и сувише сужене на питање права. Henning Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens: Die Neuzeit: Die politische Strömungen im 19. Jahrhundert*, S. 25.



и повест. При томе Милер прави јасну везу са наслеђем средњег века. Тако када говори о супротности између римског и феудалног схватања својине, Милер заправо супротставља апсолутизам и феудални систем. „Према римским појмовима стајао је суверен над државом, као највиша принудна сила; никаква реакција поданика против владара није могућа, а тиме ни слобода, нигде и ни на ком месту.“<sup>2786</sup> Са друге стране, у феудалном систему владалац стоји у сред својих парњака: он је је световни репрезент живог закона или Бога, онај који дели милост која му је у руке дата са вишег места.<sup>2787</sup> Зато, Милер каже да је у феудалном систему суверенитет враћен тамо где и припада, он је идеја и то религиозна идеја, не појам, као бездушна, физичка принуда, него живи закон узајамна потчињеност уређује и везује државу.<sup>2788</sup> У истом духу Милер на другом месту изводи обману о суверенитету кнеза и народа из обмане суверенитета човека, која се проширила у задња три столећа.<sup>2789</sup> Тако се романтика поново супротставља модерној, европској држави. Тамо где су религија и духовност прогнани из јавног живота, појмови државе, закона и народа појављује се као замена за Бога. Тако се затим и моћ изводи из закона, уместо из Божје милости, и захтева једнакост пред законом, уместо једнакости пред Богом, говори се о слуги државе уместо о служењу господару Бога ради, а краљ се назива првим службеником државе или народа, уместо првим Божјим службеником.<sup>2790</sup> Другим речима, секуларизација политике произвела је незамисливу пометњу и збрку појмова.

Слично схватање налазимо и код Бадера који се противи са једне стране апсолутистичком учењу по коме народ постоји захваљујући краљевој милости, као и Русоовом и јакобинском учењу, по коме краљ постоји захваљујући милости народа. Заправо, према Бадеру и народ и краљ постоје захваљујући Божјој милости, што опет значи да краљ и народ имају обавезе један према другом и заједно према Богу, а њихово супротстављање једно другом је само последица

---

<sup>2786</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 166.

<sup>2787</sup> Ibidem, S. 166.

<sup>2788</sup> Ibidem, S. 167.

<sup>2789</sup> Müller, *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage*, S. 194.

<sup>2790</sup> Ibidem, S. 195.

њиховог опадања од Бога.<sup>2791</sup> На истом трагу је и Герес који такође подвлачи да заправо и уистину нико други нема суверенитет осим Бога.<sup>2792</sup> С тим у вези се идеја суверенитета сматра деструктивном, јер разара заједницу, односно, како пише Милер, идеја да се у држави не признају никакве корпорације, еснафи, својствености привинцијалних и градских уређења, укратко када се не толерише више никаква држава у држави, на крају разара и саму државу у којој не остаје ништа стварно када се одстране њени саставни делови.<sup>2793</sup> Као што примећује Кондилис, суверенитет се овде расипа у ваздуху, што је и намера, јер се овде аргументује према традиционалном схватању права *societas civilis*-а, према коме нема, нити може бити модерног суверенитета, пошто је право божанско, а законодавац није неконтролисани носилац владајуће воље, него као што то каже Шлегел кат' εξοχήν (par excellence) *отац*.<sup>2794</sup> Тако очински ауторитет краља код романтичара не служи томе да оправда краљевско самодржавље, као што је то био случај код Томазијуса, него управо да укаже на суштинску ограниченост краљевске власти.

Ако апсолутни суверенитет не постоји, те ако се суверенима могу једино сматрати Бог, односно повест и традиција, тада је и романтичарски краљ заправо подређен традиционалном поретку. Тако када, на пример, Милер у складу са романтичарским схватањем повести пише о краљу као о гаранцији континуитета, тиме он поново прави отклон од апсолутистичког схватања монархије. Речју, Милеров краљ није реформатор или као Фридрих „револуционар одозго“, него чувар традиције. Такође, он експлицитно каже да стварни суверен не стоји усамљен високо изнад оних њему слепо потчињених, него у центру слободне вреве *поносних* слугу, те да је покоран нежном закону прошлости. „Он је гипко дете онога што је било: заштитнички, брижни, стваралачки муж онога што јесте: отац самог још нерођеног, онога што ће бити.“<sup>2795</sup> Милеров краљ није

---

<sup>2791</sup> Franz von Baader, „Über die Zeitschrift Avenir und ihre Prinzipien“, in: Johannes Sauter (Hrsg.) *Franz von Baaders Schriften zur Gesellschaftsphilosophie*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1925, S. 250.

<sup>2792</sup> Према: Weiß, „Joseph von Görres“, S. 152.

<sup>2793</sup> Müller, *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage*, S. 193.

<sup>2794</sup> Friedrich Schlegel, *Zur Geschichte und Politik, 1823*, in: Ursula Behler (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 22, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1979, no. 22, S. 129. Kondylis; *Konservativismus*, S. 228.

<sup>2795</sup> Müller, *Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur*, S. 101.

апсолутиста, него је уклопљен у ток повести и традиције, односно у државу као организам. Тако на другом месту он каже да је краљ у средишту државе, а не изван ње, као што је то био случај са римским императорима.<sup>2796</sup> Дакле, поново на видело долази она органска веза и међудејство између краља и народа, односно живота државе. Народ и суверен не схватају се на механички начин, као појмови који један другог ограничавају и сузбијају у смислу *check and balance*, него се разумеју у смислу стваралачког међуутицаја живих идеја. Оне се, дакле, налазе у динамичком јединству и међусобно се подстичу. Милер каже:

„Однос суверена према народу је по себи и за себе врло једноставан, управо зато што је потпуно узајаман. Бесмртни суверен у бесмртном народу, оба посматрана у својој општој, вечној природи, стоје у непрекидном међудејству. Што слободнији народ, тј. што слободнији тоталитет појединаца, из кога се састоји држава, не само обичан збир глава: то снажнији закон или суверен. Моћ суверена и слобода народа нису, као што се обично верује, појмови, који један другог искључују, него су оба идеје, које се мисле у покрету који им припада, тј. у току столећа, једна другу непрекидно условљавају, тако да, као што сам горе показао, свако проширење слободе потпаљује снажан спор из кога се рађа чистији и моћнији закон, дакле стварни суверенитет.“<sup>2797</sup>

Другим речима, између монарха и народа постоји органски однос формиран повешћу и традицијом. На другом месту, када Милер пише против монопола, односно када говори о закону као производу сукоба слободе и противслободе, Милер заправо поново аргументује против просвећене монархије, односно против апсолутне власти било краља, било народа.<sup>2798</sup> Слично мишљење заступа и Савињи који пише да је разлика између деспотизма и слободе увек почивала на томе што се тамо регент влада самовољно и својевољно, а овде поштује природу и повест у живим снагама народа; што је тамо за њега народ само мртви материјал који он прерађује, а овде је народ организам више врсте, за чију главу га је поставио Бог, и који са њим треба да постане једно.<sup>2799</sup>

У складу са романтичарским схватањем закона који се не може по вољи конструирати, односно у складу са њиховим релативизовањем појма

---

<sup>2796</sup> Adam Müller, „Anmerkung zur britischen Staatsverfassung“, in: Rudolf Kohler (Hrsg.), Adam Müller, *Schriften zur Staatsphilosophie*, Theatiner Verlag, München, 1923, S. 174.

<sup>2797</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 112-113.

<sup>2798</sup> Ibidem, S. 85-86.

<sup>2799</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 92-93.

суверенитета, ни романтичарски краљ не може више бити законодавац у оном смислу у коме је то био случај са краљем у оквиру просветитељског схватања. Ако је право потекло од Бога, односно ако је производ живота и повести, онда више нема места за краља законодавца. У крајњем, као што смо видели право за романтичаре није људског, него божанског порекла. Тако Шлегел у складу са средњовековним схватањем на краља гледа пре свега као на судију, а не као на законодавца. Сврха државе је да одржава и спроводи право, те је према томе судска функција заправо суштина државе. „Држава као личност, краљ је судија; кад он то није, тада он није оно што треба да буде и све упада у беспоредак и распад.“<sup>2800</sup> Заправо, према Шлегелу, највиша судска власт је она карактеристика краљевске моћи из које се изводе све остале њене карактеристике. „Лепа привилегија помиловања“ је само „природни предикат највише судске власти.“<sup>2801</sup> Инсигније краљевског достојанства, скиптар и трон такође имају своје порекло у судијској столици и судском штапу. Он чак иде толико далеко да и краљевско право да објављује рат и закључује мир изводи из краљевске судске функције, јер ту није, или барем не треба да буде реч о обичној самовољи, него о „суду о постојећим правним односима са другом државом.“<sup>2802</sup> Када романтика на краља гледа као на судију, може се помислити да су под тим ипак могли мислити на некакав облик конституционализма, и законско ограничење владара. Међутим, као што смо видели, романтика управо то жели да избегне. Монарх, схваћен као представник Божје правде, не суди по слову закона, него у складу са том божанском правдом, односно живом традицијом. У том смислу, краљ је посредник међу друштвеним интересима, односно између прошлости и садашњости... Тако Милер експлицитно каже да закони не настају као дело воље суверена, него израстају из борбе слободом са слободом, те увек у себи морају имати траг борбе из које су створени.<sup>2803</sup>

---

<sup>2800</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 126.

<sup>2801</sup> Schlegel, *Philosophie des Lebens*, S. 250.

<sup>2802</sup> *Ibidem*, S. 250.

<sup>2803</sup> Управо полазећи од овог схватања закона као производа борбе Милер ће већ следеће године критиковати Харденбергове реформе у Пруској те тако у једном чланку каже да законодавство једне важне државе никада не може бити ствар једне добре главе. Према: Tetsushi Harada, *Politische Ökonomie des Idealismus und der Romantik*, Duncker & Humblot, Berlin, 1989, S. 87.

„Кроз борбу слободе са слободом образује се до у бескрај, дакле над свим тим појединачним слободама владајуће право, закон или – како би се овај виши производ друштва још живље изразио – посредујућа моћ судије, патријарха, монарха, кнеза. – Несавршени, живи закон је према свим мојим претпоставкама бољи него логичан, вештачки, али мртав закон. У томе, дакле, лежи велика предност сваког монархијског уређења: закон није просто механички пројектован, него стварно представљен кроз личност; он може бити злоупотребљен, али не окамењен.“<sup>2804</sup>

Што више страна у тој борби и што су оне међусобно разноврсније, то су закон и поредак живљи и боље се развијају. Они су увек у покрету и нису једностранни, него потичу из узајамности и реципроцитета, они су дело посредовања између супротстављених страна.<sup>2805</sup> Право се, дакле, увек мења, прочишћава и расте кроз сукоб слободе прошлих генерација оличеној у сада важећим законом са слободом генерација које сада живе. Закон дакле, као што смо видели, и није друго него жива традиција, а краљ се схвата као посредник међу различитим странама, односно судија. Полазећи од аналогije између макро и микро космоса, следи да човек који у себи обједињује сукоб поларитета, може, захваљујући томе, решавати спорове и посредовати међу сукобљеним људима. Међутим, како тврди Милер, пред судијом врло ретко стоје правда и неправда, а у већини случајева право и противправо, тако да се пред њим не поставља питање да ли ова или она страна треба да постоји, него како треба уредити да обе супротстављене партије опстану.<sup>2806</sup> Самим тим, свака пресуда није просто само одлука (децизија), него истовремено и пораванање. Дакле, краљ који је судија не суди тако што на појединачне случајеве само примењује опште законске прописе<sup>2807</sup>, него он из „слободног посматрања и оживљавања сукоба“ „развија својствени закон и посредује између њега и постојећег закона“, дакле, нити за сваки случај прави посебан закон, нити сваки случај настоји да подвргне под постојећа правила, него он у својој особи представља живи, растући закон.<sup>2808</sup> Исто мишљење заступа и Шлегел, који такође каже да закон настаје из поравнања, судске одлуке и

---

<sup>2804</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 109.

<sup>2805</sup> Ibidem, S. 91.

<sup>2806</sup> Ibidem, S. 78.

<sup>2807</sup> Већ смо видели да Милер с тим у вези каже да само погрешна државна уметност може тежити апсолутном миру или апсолутном правном стању. Ibidem, S. 107. Исто тако, видели смо да се и Савињи противи томе да судије само механички примењују законе.

<sup>2808</sup> Ibidem, S. 87.

задовољења обе стране до које долази уз посредовање државе.<sup>2809</sup> Једнако мисли и Ајхендорф који као Новалис и Милер у краљу види посредника међу сталежима и судију. Тако он пише о супротстављеним центрифугалним и центрипеталним силама унутар сваке нације. „Живи лек“ се, наравно, налази у средини, али не у „механичкој средини“, него у оној висини *изнад* сукоба на коју је постављен владар по милости Божјој.<sup>2810</sup> Он је, дакле, судија који суди по правди, без мржње и пристрасности и управља са љубављу према свим снагама које не потискује.

Иако романтичари критикују републике и претпостављају им монархијски облик владавине, они и по овом питању остају верни свом учењу о поларитетима и њиховој синтези у оквиру више целине. Такође, романтика је спремна да уочи и одређене квалитете на страни република. У том смислу, нити је романтичарска критика републике, нити њихова похвала монархије једнострана, него и по овом питању долази до изражаја романтичарска синтеза. Корене те синтезе можемо пронаћи и у Шлегеловом *Огледу* где он пише: „Критеријум монархије (према чему се она разликује од деспотизма) је највеће могуће подстицање републиканизма.“<sup>2811</sup> Што је воља монарха више у складу са општом вољом, то је монархија савршенија. Шлегел у овом спису ипак није заговорник монархије, али ни њен огорчени противник. Овде је монархија само једна степеница у складу са нивоом политичке културе, али ће временом Шлегел све више размишљати у правцу синтезе између монархије и републике. Ипак, већ у Новалисовом *Полену* наилазимо на идеју уједињења и спајања монархије и републике односно демократије. „Одважност се не може пребацити теоријским политичарима. Никома још није пало на памет да испита, не би ли монархија и демократија, управо морале и могле бити уједињене као елементи истинске универзалне државе?“<sup>2812</sup> При томе, Новалис тврди да је демократија апсолутно држава у минусу, њој у религијском смислу одговара протестантизам, који је религиозно природно стање као што је и демократија политичко природно стање. Са друге стране, монархија је апсолутно држава у плусу. Конституција монархије је карактер владара, њена гаранција његова воља. Демократија је у основи то исто,

<sup>2809</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 583.

<sup>2810</sup> Eichendorff, „Preußen und die Konstitutionen“, S. 616-617.

<sup>2811</sup> Schlegel, *Versuch über den Begriff des Republikanismus*, S. 20.

<sup>2812</sup> Novalis, *Blüthenstaub*, no. 137, S. 143.

само је реч о мноштву глава уместо једне. Умерен облик владавине је за Новалиса пола – пола. Пола држава, а пола природно стање, то је једна вештачка и ломна машина, која је одвратна свим генијалним главама, али у његово време, сматра Новалис, опште омиљена. Из овог проблема Новалис види излаз у томе да се од те вештачке машине некако начини живо тело. Дух би растворио и природну произвољност и принуду, држава у којој је све пуно духа, била би поетска, истински савршена држава, што је држава поетичнија, то јој је потребно мање закона.<sup>2813</sup> На другом месту, он је на истом трагу када каже да је политички проблем, заправо, питање да ли је *a priori* могуће спајање супротстављених политичких елементата, односно када каже да је „генијална држава“ реунификација супротности (*Reunion der Opposition*).<sup>2814</sup> Новалис и касније остаје на истом трагу. За њега се борба између заступника републике и монархије своди на борбу између старости и младосити. „Садашњи спор о облику владавине је спор о преимућству зреле старости или цветајуће младости. Република је *fluidium deferens* младости. Где у млади људи ту је република.“<sup>2815</sup> Поново је, дакле, реч о супротстављеним поларитетима, односно о живој борби која се не може решити коначном победом једне стране. Новалис, наравно, у овом спору не жели да бира страну, него се одлучује за више, треће и њихово спајање. Тако он у *Veri u љубави* експлицитно каже:

„Доћи ће доба, и то ускоро, када ће сви бити убеђени да ниједан краљ не може постојати без републике, и ниједна република без краља, да су обоје тако недељиви као тело и душа, и да су краљ без републике и република без краља само речи без значења. Отуда се са сваком правом републиком увек у исти мах јављао и неки краљ, а са сваким правим краљем у исти мах и нека република. Прави краљ ће бити република, права република краљ.“<sup>2816</sup>

Права република и права монархија не смеју, дакле, бити међусобно раздвојене, него се напротив узајамно претпостављају. Исто мишљење Новалис заступа и у *Хришћанству* када говори о уједињењу младости и старости, старог и новог, традиције и савремености, послушности и слободе, који су оба непорециве силе људске душе, у оквиру једне више целине која је истовремено световна и

<sup>2813</sup> Novalis, *Blüthenstaub*, no. 137, S. 143-144.

<sup>2814</sup> Novalis, *Fragmente (Aus den Studienheften)*, no. 393, 394, S. 229

<sup>2815</sup> Novalis, *Glauben und Liebe*, no. 50, S. 166.

<sup>2816</sup> *Ibidem*, no. 16, S. 152.

надземаљска.<sup>2817</sup> Према томе, монархија се поклапа са старошћу, традицијом и послушношћу, док је република еквивалента младости, савремености и слободи. Стога њој одговара принцип промене, као што монархији одговара принцип одржања и континуитета. Ову динамичност република Новалис примећује и када каже да се у републикама све слободније испољава: врлина и порок, обичајност и неваљалство, дух и глупост, таленат и неспретност, те у складу са тим републике пореди са тропском климом.<sup>2818</sup>

Слично размишља и Шлегел (вероватно под утицајем свог пријатеља<sup>2819</sup>) који, такође, још у јенском периоду пише о спајању демократских, аристократских и монархијских елемената у оквиру „праве републике“.<sup>2820</sup> На другом месту у *Атенеуму*, он наставља у истом духу: „Зар то није апсолутна монархија ако се негде све што је битно одвија потајно, преко неког кабинета, а парламент с помпом може јавно да говори и да се спори око форми? Апсолутна монархија, према томе, сасвим лепо може имати неку врсту устава, који би онима који се не разумеју могао изгледати чак републикански.“<sup>2821</sup> На истом курсу Шлегел остаје и касније. Иако у својим предавањима из Келна жестоко критикује републикански принцип као клицу раздора и анархије, он ни тада не одбацује републику у потпуности, него само „чисту републику“. „Републиканско уређење је додуше по својој унутрашњој суштини највећма несавршено. Ипак, оно се не треба апсолутно одбацити, него се под модификацијама може одобрити.“<sup>2822</sup> Заправо, Шлегел и овде заступа идеју о спајању монархијског и републиканског принципа, чиме би се очувала покретљивост и променљивост републиканског система и дао му се дуготрајан и постојан облик. Како пише Шлегел, република може постојати и унутар монархије. Заправо, он сматра да је неоториво успостављен принцип да је монархија боља и постојанија од републике. Само у монархији где су сви елементи и све снаге државе повезане у јединство може се засновати дуготрајно стање мира, јавни ред и сигурност, а кроз велико уједињење свих појединаца у

---

<sup>2817</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, S. 42-43.

<sup>2818</sup> Novalis, *Fragmente (Nachlass von Bülow)*, no. 101, S. 25.

<sup>2819</sup> Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 60.

<sup>2820</sup> Schlegel, *Athenäumsfragmente*, no. 214, S. 236.

<sup>2821</sup> Ibidem, no. 370, S. 269.

<sup>2822</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 162.



заједничкој тачки, човечност се може приближити свом вишем одређењу.<sup>2823</sup> Према Шлегелу, републикански елемент је најцелисходније одржати у оквиру градских самоуправа.<sup>2824</sup> Чак ни у позном периоду Шлегел не одустаје од идеје синтезе републиканских и монархијских елемената.<sup>2825</sup> Тако се он од француских ројалиста разликује по томе што не одриче свакој републици хришћански карактер. Истина хришћанске републике су изузетно ретке, те је међу хришћанским државама уочљива превага монархија, али да би монархија успела њој је потребно живо међудејство корпорација. Према Шлегелу француски ројалисти претерују када изједначавају монархистичко уређење и хришћанску државу, односно када оспоравају хришћанско уређење Швајцарској, те из хришћанства искључују бројне протестанте и католике у Северној Америци.<sup>2826</sup> „Не би било само претеривање, него и потпуна заблуда када би се желело посматрати републиканску државу као искључену из хришћанског начела, да је сва власт од Бога, или са тим начелом неспојиву и њему супротстављену.“<sup>2827</sup> Истина, освећени карактер и божанске основе државе много мање су према Шлегелу видљиве у републикама, него у монархијама, јер се у овим првим одговорност највиших службеника врти у бескрајном кругу од тачке до тачке, док је у монархијама везана за једну тачку. Зато према њему политички живот наследне монархије лакше схвата и носи религијски смисао, него што је то случај у републикама.<sup>2828</sup> Занимљиво је да и у каснијим радовима, Шлегел који даје предност наследној монархији и монархијском принципу не жели насилно укидање постојећих република, правдајући то хришћанским принципом очувања постојећег и повесно насталог.<sup>2829</sup> Тако се Шлегел поново разликује од француских монархиста Де Местра и Де Бонала. Насупрот њима, Шлегел заузима позицију насупрот револуције и апсолутизма, супротстављајући њиховом „математичком погледу на државу“ органски принцип и живо прожимање старог

---

<sup>2823</sup> Ibidem, S. 125.

<sup>2824</sup> Ibidem, S. 163.

<sup>2825</sup> У том смислу Ванинг грешни када каже да се Шлегел у касним списима одрекао републиканизма и залагао за апсолутну монархију. Управо супротно, Шлегел је до краја остао противник апсолутизма и веран идеји синтезе монархије и републике. Wanning, *Friedrich Schlegel*, S. 131.

<sup>2826</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 576.

<sup>2827</sup> Schlegel, *Philosophie des Lebens*, S. 254.

<sup>2828</sup> Ibidem, S. 255.

<sup>2829</sup> Ibidem, S. 258.

и новог. Тако је и стари Шлегел спреман да наведе старонемачко, хришћанско-римско царство као ваљан пример успешног и органског сједињавања републиканских и монархијских елемената. Заправо у царству су се мешали монархијски, аристократски и демократски елементи („али у најплеменитијем и највећем смислу речи, не према нумеричкој једнакости и уобичајеној народној анархији, него према целовитим корпорацијама и правима великог грађанског сталежа“).<sup>2830</sup> Тако, заправо, и касни Шлегел остаје још увек на трагу својих фрагмената из *Атенеума*.

Као ни остали романтичари, ни Милер не одбацује републику у потпуности. Тако и он тврди да је апсолутна република као и апсолутна монархија немогућа, него да су оба нужна елемента једног доброг устројства. Републикански елемент Милер види у слободној борби бескрајних партија, чији конфликт ствара грађанско друштво, док монархистичка страна представља највиши живи развој закона.<sup>2831</sup> У републикама је идеја права изражена кроз слова, у монархијама је она представљена преко стварног човека.<sup>2832</sup> Међутим, нити монархија, нити република нису у стању да саме одрже идеју права. Дакле, републикански и монархијски елементи су чврсто повезани и потребни један другом. Још у првој породици која је постојала на земљи, још у првој владавини, тврди Милер, били су присутни и монархијски и републикански моменти.<sup>2833</sup> Другим речима, и за Милера синтеза републике и монархије истовремено значи и спајање младости и старости, односно принципа промене и континуитета. У том смислу Милер остаје на трагу Новалисове идеје о органском уједињавању супротности. Наиме, Милер тврди да се свака држава састоји из две међусобно супротстављене класе, младих и старих. Млади су оријентисани на стицање, стари на очување, млади желе да пробију све ограде, а стари да их сачувају. Када би млади однели превагу, држава би се срушила, а када би стари однели превагу, држава би се окаменила. Борба између ова два принципа не прелази у сукоб на живот и смрт захваљујући чињеници да сваки човек у почетку припада једној, а током година прелази на

---

<sup>2830</sup> Ibidem, S. 259-260.

<sup>2831</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 111.

<sup>2832</sup> Ibidem, S. 35.

<sup>2833</sup> Ibidem, S. 35-36. Монархијски елемент био је присутан када влада муж, односно жена, а републикански онда када нису владали ни једно ни друго, него осећај права.

другу страну.<sup>2834</sup> Милер је на истом трагу и када пише да држава треба бити организована као човек, те да као што у човеку постоји борба између разума и осећања иста борба мора постојати и у држави, као великој индивидуи.<sup>2835</sup>

Исту идеју о сједињењу монархије и републике заступа и Герес. Заправо, он говори о два принципа, демократском, који суштински одговара индивидуализму и монархијском, који одговара оном принципу самоодрицања. Реч је, дакле, о доследно изведеном схватању из романтичарске антропологије о две изворне и непорециве силе, које обе делују у човеку.

„Демократија по свом бићу тврдоглаво стреми ка томе да почива једино на самој себи; она жели да саму себе одређује онолико колико је то могуће и плаши се сваке силе која одозго надоле жели да је према општим апстракцијама уреди, успостави и према себи прилагоди; она зато суштински дели и раставља, опште раствара до најпосебнијег докле год појединачна особа, као последњи елемент општине, не постави границу поделе. Зато је за њу ауторитет ништа, сопствено убеђење међутим, једина водиља при деловању; заједница има само одоздо нагоре делегирану силу; јединство је изведено само из слагања мноштва, и без њега нема никакво идеално постојање и никакву моћ у себи.“<sup>2836</sup>

Монархијски принцип је, наравно супротан. Он полази од јединства која целину држи на окупу. Ту појединац не значи ништа, он је само орган целине и само од ње зависи његово постојање. „Зато је суштински карактер монархијског вера и послушност према јединој општости која је настала из предаје свега посебног и једнако историјски различита времена уједињује у општу, живу традицију.“<sup>2837</sup> Наравно, и за Гереса се поставља питање да ли се ова два принципа могу ујединити и да ли је то икад раније био случај? Његов одговор је, наравно, позитиван, при чему се указује на немачко средњовековље. Тада су се, сматра Герес, монархијски и демократски принцип прожимали и тада се Немачка подигла на ниво „главе хришћанства“.<sup>2838</sup> Ново спајање ова два принципа Герес предлаже на следећи начин. Наиме, на нижим нивоима државе требао би да влада

---

<sup>2834</sup> Ibidem, S. 60-61.

<sup>2835</sup> Ibidem, S. 107.

<sup>2836</sup> Görres, *Deutschland und die Revolution*, S. 121.

<sup>2837</sup> Ibidem, S. 121.

<sup>2838</sup> Ibidem, S. 124.

демократски, а на вишим монархијски принцип.<sup>2839</sup> За спој демократије и монархије залаже се и Савињи, који сасвим у романтичарском духу верује да самосталност општина снажи државу.<sup>2840</sup>

Важно је истаћи да тиме што механички спој између монархије и демократије види као државу пола – пола, Новалис још једном даје до знања да када говори о спајању ова два облика не мисли на умерену, уставну монархију<sup>2841</sup>, нити је по среди захтев за поделом власти између краља и народа. Идеја компромиса по формули „пола – пола“ или „златне средине“ неприхватљива је са позиције романтичарске филозофије живота. Као што смо видели код Гереса, компромис је равнодушност „нижа средина“ и „индиферентна тачка“, којој се супротставља „посредник“ односно „висока средина“.<sup>2842</sup> Исто сматра и Шлегел који компромис сматра за „неодлучно неконсеквентно колебање“ и „пасивну“ средину која попушта час овој, час оној страни.<sup>2843</sup> Уместо пасивне, он тражи „активну средину“. Такође, ако се слободе, као код Милера, схватају не као различити квантитети, него као различити квалитети, односно различите природе, тада је, заправо, међу њима немогуће створити некакву механичку равнотежу тако што ће се просто „наћи на пола пута“, него се мора тражити посредовање у оквиру нечег трећег. Управо у романтичарском духу, и овде је реч о спајању републике и монархије у оквиру више целине. Тако није чудно када, на пример Шлегел, умерену монархију назива „неодређеним и вишезначним појмом“, те јој претпоставља „органиски уређену и живо рашчлањену монархију“ у традицији хришћанског запада.<sup>2844</sup> Ако је тако, онда се поставља питање како треба тумачити романтичарско залагање за спој монархије и републике, а да се при томе не мисли на умерену монархију? Каква је то висока, односно активна средина, коју захтевају романтичари? Одговор на ово питање захтева да се вратимо на романтичарско схватање човека, односно њихово схватање слободе.

---

<sup>2839</sup> Ibidem, S. 128.

<sup>2840</sup> Kraus, „Begriff und Verständnis des 'Bürgers' bei Savigny“, S. 571.

<sup>2841</sup> Да није реч о конституционалној монархији слаже се и Клукхон. Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 51, 67.

<sup>2842</sup> Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 97.

<sup>2843</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 542.

<sup>2844</sup> Ibidem, S. 529.

Наиме, као што смо видели, романтика одбацује просветитељски индивидуализам и на човека гледа као на дао више заједнице. Само је заједница услов и претпоставка човековог сопственог развоја и ван заједнице никакав апстрактни човек не може постојати. Дакле, да би човек заиста био слободан он не треба да своју слободу тражи ван заједнице, него управо у чвршћем везивању за заједницу. Зато када Новалис и романтичари говоре о републици то нема везе са модерним схватањем републике. У складу са пореклом речи, *res publica* је код романтичара синоним за заједницу односно државу и друштво.<sup>2845</sup> Наиме, за Новалиса република не значи исто што и за револуционаре који републику виде само тамо где постоје изборне скупштине, директоријуми и дрво слободе. Они који тако мисле су за Новалиса филистри и буквалисти.<sup>2846</sup> Уместо тога, он говори о „правом републиканизму“ као о „општем учествовању у читавој држави, унутрашњем додиру и хармонији свих делова државе.“<sup>2847</sup> На другом месту Новалис је још одређенији када се жали да у немачким градовима ништа осим локалних тема није предмет разговора. Људи причају о времену, градским новостима и приватним стварима, свему ситном и локалном, док се великим и општим стварима нико не бави и оне се сматрају за досадне. Када је изложио стање у немачким градовима Новалис додаје:

„То је наиме боље у републикама где је држава главна брига сваке особе и свако своје постојање и своје потребе, своје активности и своје погледе везује са постојањем, потребама, активностима и погледима једног моћног и широког друштва, свој живот повезује са силнијим животом и тако великим стварима шири и вежба своје фантазије и свој разум и готово нехотице мора заборавити своје уско сопство у огромној целини.“<sup>2848</sup>

Како што уочава Клухон, за Новалиса република значи етос и осећај за заједницу и учешће у њој, интегрисаност у државу односно љубав према отаџбини, те на тај начин треба тумачити његово залагање за спајање републике и монархије, а не из

---

<sup>2845</sup> Како уочава Кондилис, ово није случај само са романтичарима, него и са готово свим конзервативцима XVIII и XIX столећа који појмове република, друштво и држава употребљавају мање или више као синониме. Тако у њиховој интерпретацији република може да значи и сталешка монархија.

<sup>2846</sup> Novalis, *Glauben und Liebe*, no. 17, S. 152-153.

<sup>2847</sup> Ibidem, no. 31, S. 160.

<sup>2848</sup> Novalis, *Fragmente (Nachlass von Bülow)*, no. 202, S. 40.

учења Француске револуције.<sup>2849</sup> Република коју Новалис има на уму не подразумева, дакле, постојање скупштине, односно изборе за народне представнике, који потом деле власт са краљем, него је реч о спајању републиканског духа заједнице – осећаја да држава припада свима нама, као што и ми без даљењег припадамо држави – са монархијом. У најкраћем, републиканизам је за њега када грађанин живи за заједницу, односно ону неодвојивост приватне и јавне сфере о којој смо већ говорили. Зато је он и тражио да држава постане видљивија.

На истом трагу је и Шлегел који каже да република не може постојати без љубави према отаџбини.<sup>2850</sup> Заправо, као што смо већ видели, Шлегелово пледирање за републику које налазимо у *Огледу* такође је инспирисано античким полисом и традиционалним схватањем *res publice*. Другим речима републиканство код романтичара значи човеково урањање у заједницу и жељу за јединством. Такво романтичарско одушевљење заједницом и републиканским етосом боље се схвата када се има у виду да су они одрасли у апсолутним монархијама где се од грађана тражило управо супротно, дакле не да се поистовећују са државом, него да се држе подаље од сваког државног посла, те да се задовољавају причама о времену. Слично схватање републиканизма срећемо и код Милера.

„Бројним државама и земљама, које су у наше време тако болно искусиле промену среће, ништа није недостајало, осим те везе, те невидљиве снажне и републиканске повезаности свих елемената, која се осећа када се присети предака или античких држава и у том разматрању пожели изговорити имена *Бог* или *отаџбина*; – тиме им је међутим све недостајало. Успоставити ту везу – то је општи захтев читаве садашње генерацији.“<sup>2851</sup>

Дакле, и код Милера републиканизам стоји у вези са античком традицијом. То је дух заједништва, активно учешће у животу заједнице и спремност на жртву зарад отаџбине, јер држава, као што смо видели, представља повезаност на живот и смрт. Исто схватање републиканског националног духа срећемо и доцније код Милера када он каже да спас државе не зависи од њених хероја и великих људи,

<sup>2849</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 87, 93.

<sup>2850</sup> Schlegel, *Transzendentalphilosophie*, S. 71.

<sup>2851</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 90.

него од националног духа, од јавног убеђења, преданости и у крајњој линији спремности за жртву зарад отаџбине сваког појединца и народа као целине.<sup>2852</sup>

Полазећи од оваквог одређења републике као заједништва, за Шлегела и романтичаре слобода већ од јенског периода више није слобода у просветитељском смислу.<sup>2853</sup> Реч је о ономе што Манхајм назива квалитативном идејом слободе.<sup>2854</sup> То није слобода од спољашњег одређења или ограничења, односно слобода као еманципација од групе<sup>2855</sup>, него слобода која се све више посматра у контексту повесног развоја. Она за романтичаре значи слободу развоја особене својствености и свог индивидуалитета, о чему је већ било речи. Дакле, таква слобода и највиши степен развоја сопствених потенцијала појединаца најбоље достиже у оквиру и кроз корпоративну заједницу, која помаже и штити, а не против ње. Човек може да се образује само као део сталежа и кроз сталеж. Слобода се, дакле, схвата у органском смислу као слобода развоја свих повесно насталих облика – сталежа и корпорација – односно слобода појединца у оквиру сопствене корпорације. Индивидуаланост, односно својственост, није у опреци према јединству, него се међусобно претпостављају. Дакле, романтичарска слобода не значи издвојеност или независност, него помирење и уклапање у заједницу. Како Милер каже, слобода није „гола независност, филозофско трабуњање духа и самовољна занесеност срца, него ваљана слобода повезаних грађана који се међусобно ограничавају“.<sup>2856</sup> У овом контексту се боље схвата и Милерова реченица да нико није апсолутно слободан и суверен, јер би свака

<sup>2852</sup> Müller, „Friedrich der Große und Preußen“, S. 79.

<sup>2853</sup> Извесне везе са просветитељским схватањем слободе као слободе од спољашњег одређења постојале су извесно време у време писања *Огледа*. У том спису Шлегел говори о три врсте слободе. Права, најнижа врста слободе одговара Кантовом схватању по коме слобода значи покораване само оним спољним законима којима је индивидуум дао своју сагласност. Друга врста значи не придржавати се ни једног спољног закона осим оних које је већина стварно желела или могла желети, и трећа значи дозволу да се ради све што другоме не штети. Ова последња форма или максимална слобода била би апсолутна једнакост права и обавеза грађана државе и учинила би крај свакој владавини и зависности. Schlegel, *Versuch über den Begriff des Republikanismus*, S. 12-13. Међутим, у истом спису су већ приступи и елементи који ће Шлегела касније водити на другу страну, на пример схватање државе као заједнице обичајности или експлицитно одустајања од индивидуализма и уговорне теорије.

<sup>2854</sup> Манхајм, *op. cit.*, стр. 51.

<sup>2855</sup> Просветитељи и револуционари су под слободом подразумевали пре свега ослобођење појединца од средњовековних веза са државом и еснафима. „У политичкој сфери под тим појмом је подразумевано право појединца да ради оно што он жели и што сматра одговарајућим, а посебно његово право да у потпуности примењује неутуђива права. Тек у случају да угрози слободу суграђана човекова слобода бива ограничена у складу са овим појмом.“ Манхајм, *op. cit.*, стр. 50.

<sup>2856</sup> Müller, „Friedrich der Große und Preußen“, S. 101.

апсолутна слобода као и апсолутна сувереност значила истовремено распад заједнице. Овај идентитет између заједнице и слободе, јединства и различитости или како се још може казати „слободе и нужности“<sup>2857</sup>, срећемо и код Шелинга који каже да је свака држава савршена у оном односу када њен сваки појединачни део, тиме што је средство за целину, истовремено је и сам себи циљ.<sup>2858</sup> На основу свог схватања слободе романтика не жели да се све утопи у целину, него управо тежи томе да сачува све посебности на основу којих једно органско друштво уопште и може да постоји. Будући да романтика, као што смо видели, пориче људску једнакост те истиче да су људи позвани да врше различите функције у оквиру органске заједнице, то значи да и слобода постоји онда када свако може да врши своју улогу у оквиру организма, односно када свако може да упражњава своја посебна права и привилегије. Другим речима, зато што за романтику људи нису једнаки не може се очекивати од свих да имају исте слободе. Самим тим отпада и кантовско схватање једнакости поданика пред законом. Дакле, слобода о којој говоре романтичари није универзална, него увек партикуларна, конкретна слобода. Слободе, права и привилегије не припадају појединцима, него као код Мезера проистичу из њихове припадности овој или оној породици, корпорацији односно сталежу. Дакле, субјект слободе није појединац, него колектив – народ, сталеж, корпорација, породица, црква.<sup>2859</sup> Апстрактни појединац заправо ни не постоји, постоје само отац породице, земљопоседник или члан еснафа. Самим тим, као што нема природног права, нема ни слободе која би претходила држави и која би као таква била неупитна. По среди је, дакле, схватање по коме друштвени поредак и хијерархија повесно и логички увек претходе слободи. У том смислу, како нема никаквих апсолутних, апстрактних слобода, реч је о историјским, повесно насталим, наслеђеним слободама и правима. На овом месту опажа се и Мезеров, односно Берков утицај у складу са његовим разликовањем „људских права“ и „права Енглеза“. Слободе и права на која можемо да се позовемо нису нам дати просто као људима, него смо их наследили од наших предака.

---

<sup>2857</sup> Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, S. 643.

<sup>2858</sup> *Ibidem*, S. 562.

<sup>2859</sup> Леп пример оваквог романтичарског схватања слободе налазимо, на пример, код касног Гереса. Како показује Хубер, када Герес говори о религијској слободи он под тим не подразумева индивидуалну слободу савести, не моралну и верску аутономију појединца, него право цркве на смоодређење, односно слободу цркве од државе. Huber, *op. cit.*, S. 123.



Схватајући слободу на овај начин, романтика се још једном супротставља сваком рационалистичком уједначавању, нивелисању и униформисању, једнако као и сваком индивидуализму и атомизму. Реч је, дакле, о поретку у коме постоји повешћу и традицијом те на, крају крајева, Божјом вољом успостављена социјална хијерархија. У овом контексту свако уједначавање се схвата као гушење слободе, односно оног светог, изворног и божанског у човеку, једнако као и самовољно насиље према повести и природи. Тако су још једном за романтику слобода и једнакост схваћене као непомирљиве вредности.<sup>2860</sup> У овом смислу за романтику може тврдити да је била покрет слободе.<sup>2861</sup> При томе се мора имати у виду да овакво романтичарско наглашавање слободе заправо разара принцип грађанства, на исти начин као што и релативизује појам суверенитета, односно од државе прави „систем држава“. Поданици, дакле, нису носиоци права и слобода једнаки пред законом, него су посматрани као део веће органске целине: породице, сталежа, еснафа, гилде, корпорације, покрајне... Ово „ексклузивистичко“ схватање грађанства посебно јасно се испољава код Савињија. Наиме, како показује Краус, за Савињија нису сви појединци грађани, него је, у складу са традиционалним схватањем *societas civilis-a*, грађанин само глава породице, домаћин, *pater familias*. Такође, на основу разликовања између човека и грађанина, а у вези са његовим везивањем државе и религије, Савињи изводи закључак да су само хришћани пуноправни грађани.<sup>2862</sup> Дакле, још једном се јасно види да субјект права није човек као човек, него само као припадник групе.<sup>2863</sup>

---

<sup>2860</sup> Са друге стране, када се полази од просветитељског појма слободе, тада је једнакост његова логична последица, јер ако људи нису једнаки читава конструкција о слободи која је ограничена само исто таквом слободом другог, више нема никаквог смисла.

<sup>2861</sup> Alfred von Martin, „Weltanschauliche Motive im altkonservativen Denken“ in: Gerd-Klaus Kaltenbrunner (Hgs.) *Konservatismus in Europa*, Verlag Rombach, Freiburg, 1972, S. 144.

<sup>2862</sup> Kraus, „Begriff und Verständnis des 'Bürgers' bei Savigny“, S. 568-570, 575.

<sup>2863</sup> Овај романтичарски покушај рехабилитације традиционалног појма грађанина потребно је посматрати у контексту оног времена, пре свега у оквиру оних дискусија које су се око 1800. године и доцније водиле на тему грађанства. Наиме, као што смо видели, већ је Кант је раскрстио са старим представама о грађанству, да би његови либералнији ученици као Јакоб Фридрих Фриз (Jakob Friedrich Fries) и Фихте отишли даље од свог учитеља, те доспели до тезе о идентитету између човека и грађанина. Тако је за Фриза свако ко је рођен у народу грађанин, и као таквом му припадају позитивно право цивитета. Исто схватање заступао је и Фихте. Ово либерално учење представља мету Савињијеве, односно романтичарске критике. Kraus, „Begriff und Verständnis des 'Bürgers' bei Savigny“, S. 576-577.

Реч је, дакле, о два различита схватања појма слободе која су оба присутна у немачким земљама крајем XVIII и почетком XIX века. Једно је либерално, а друго је романтичарско-конзервативно. Овакво романтичарско схватање слободе посебно долази до изражаја код Милера који пише да слобода значи „истицати своју снагу и своје посебно биће, расти, кретати се и борити се“<sup>2864</sup> свако биће које припада целини државе креће се, бори и брани на свој начин и затим додаје да је таква слобода увек у одређеним границама. Оваква слобода је за Милера позитивна и жива слобода која заиста влада у свом кругу.<sup>2865</sup> Међутим, ако слобода значи покрет, рат и борбу, то за њега значи да је слобода могућа само кроз супротстављање и борбу са другом слободом. Слобода без против-слободе (Gegenfreiheit) није ништа. Без против-слободе слобода не може имати никакво дејство, то је непродуктивна, мртва слобода. Према томе, за Милера слобода идеја, жива и стваралачка слобода, док је просветитељско схватање слободе окарактерисано као „мртва“, непродуктивна слобода, самовоља, односно негативна, слобода у смислу не-ропство (Nichtsklaverei), не-зависност (Nichtabhängigkeit). Из бескрајне борбе слободе са противслободом из тог живог такмичења настају најбољи производи (овде се Милер позива на Смита), али и најбољи закони и окретнији грађани.

„Што више истиче сваки појединачни захтев грађанина који има слободу против њему супротстављеног једнако слободног захтева неког другог грађанина, то ће више закон који треба да регулише ове супротстављене захтеве постати избрушенији и савршенији. Што је живља и многостранија борба, која обе стране води пред суд, што више свака страна долази до речи (...) то ће се моћи донети чвршћа, живља и идејнија пресуда.“<sup>2866</sup>

Тако Милер разликује две врсте слободе. Слободу тренутка, и тренутно живих генерација и једну вишу слободу, која укључује и слободу одстуних, наоко мртвих, односно још нерођених. Прва је слобода свих, *liberté de tous*, односно људи који живе једни поред других, и њу често људи имају на уму када говоре о слободи. Друга је општа слобода, *liberté général*, за коју се уобичајено сматра да угрожава ону прву. При томе је јасно да слобода свих чини само мали део опште слободе. Да би се очувала општа слобода целине, настало је право породица и

<sup>2864</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 85.

<sup>2865</sup> Ibidem, S. 193.

<sup>2866</sup> Ibidem, S. 86.

поставило се као противтежа слободи појединца.<sup>2867</sup> Да би се општа слобода *liberté général*, односно општа воља, *volonté général*, могла упризорити, појединачној особи супротстављена је крвном везом столећа повезана особа, или породица.<sup>2868</sup> Као што се садашњим генерацијама мора допустити слобода, исто тако се мора мислити и на слободу прошлих генерација. У противном, има се посла са привилеговањем садашње генерације и са новом врстом тираније. Свака нација, у извесном смислу, живи од традиција и културног капитала који је наследила од својих предака и само кроз његово очување једна нација може опстати и цветати. На овом месту Милер наспуна као бранитељ традиције као што су то били Мезер и Берк.<sup>2869</sup> Тако се дакле, племство се појављује као институција која се брине за очување опште слободе. Оно представља слободу прошлих, одсутних генерација, која се налази у живој борби са слободом генерације која сада живи. „На једну породицу пренето је представљање закона, чији поглавар у високом степену уједињује интересе тренутка и оне векова, и сам је живо најпогоднији за то да посредује између одсутних и садашњих, између породица и појединаца, између вечности и тренутка.“<sup>2870</sup> Према томе, за Милера и не постоји супротност између слободе народа и моћи суверена. Оне се међусобно не ограничавају, него више једна другу подстичу. Дакле, што је већа слобода народа, то је снажнија и моћ владара, јер што је већа борба између слободе и против слободе, између грађанства и аристократије већа је и моћ трећег члана, краља који се поново појављује као представник закона и као судија. Тако је, према Милеру, основни задатак државне уметности да одржи прошле генерације у живој садашњости, да ни у једном тренутку из вида не изгуби бесмртност и тоталитет политичког живота, те да држави осигура своју основну сврху, а то су дуготрајност и живот.<sup>2871</sup> У оквиру свеобухватне државе супротстављене снаге се хармонизују и међусобно долазе у равнотежу. Да би борба била живља,

---

<sup>2867</sup> Ibidem, S. 111.

<sup>2868</sup> Још једном треба подвући да позивање на општу вољу код романтичара не води ка заступању демократије, него се тумачи у аристократско-монархистичком кључу.

<sup>2869</sup> Битка за признање предачке традиције није била ни мало једноставна у време просветитељства. Напротив, покушај оправдања наслеђених институција међу просветитељима изазвао је подсмех и презир. Тако на пример Томан Пејн одговара Берку у својој књизи *Права човека* да човек није обавезан прошлим генерацијама, те да је веровање да прошле генерације имају било какву власт над садашњим тиранско.

<sup>2870</sup> Ibidem, S. 111.

<sup>2871</sup> Ibidem, S. 118.

продуктивнија и уравнотеженија, те да би на крају правда тријумфовала, држава и закон имају задатак да слабију страну и слабије право узму у заштиту. Тако Милер не само да остаје на терену свог учења о поларитетима, него јасно наглашава плуралитет слобода. Постоји, са једне стране, слобода једног сталежа супротстављена квалитативно другачијој слободи другог сталежа, и оне се налазе у вечном надметању. Са једне стране је слобода сизерена, а са друге слобода вазала, са једне стране грађанска, а са друге слобода племства. Из оваквог схватања слободе или боље речено слобода, изнова се долази до краља судије и посредника, односно оног краља који у равнотежи држи републиканске елементе. Тако на другом месту Милер каже: „Идеја слободе је велика, никад посустајућа центрифугална сила грађанског друштва, кроз коју постаје делотворна друга, њој вечно супротстављена центрипетална сила, наиме идеја права.“<sup>2872</sup> Тако је идеја слободе истовремено повезана и са идејом добровољног и радосног потчињавања и послушности. „У поносном осећају сопствене слободе, само уколико је консеквента и истински настоји да се потврди, истовремено и дубока потчињеност, нежно предавање целини, правда (...) према садашњици, као и према одсутним генерацијама.“<sup>2873</sup> Дакле, тајна владавине је послушност, уздизања потчињавање, а тајна слободе оданост отаџбини и Христу.<sup>2874</sup> Тако у једном писму, које цитира Бакса, Милер каже:

„Нисам роб моћног, али ни независни тзв. државни службеник, него сасвим једноставно слуга мога цара, поред Бога, у животу и у смрти; осим тога, жарко за оно, што је од најбољих људи свих столећа називано слобода, за једну галантну слободу, за такву која се само у служењу и у привржености једном земаљском господару може показати, чији животни елемент је жртва, која тако само може у жртви свих жртви упалити свој пламен.“<sup>2875</sup>

Овако схваћена слобода поново подсећа на средњи век и личну оданост коју вазал дугује свом сизерену. Однос слободе и против-слободе сагледава се као слобода у служењу, добровољно потчињавање и добровољна жртва. Служба и слобода се, дакле, не искључују, него претпостављају. Речју, служба је лична веза, која се обавља са љубављу и у слободи. Она, дакле, није присила, није мука, ни ропство.

---

<sup>2872</sup> Ibidem, S. 94.

<sup>2873</sup> Ibidem, S. 96.

<sup>2874</sup> Ibidem, S. 434-435.

<sup>2875</sup> Ваха, „Adam Müller und die deutsche Romantik“, S. 181.

За романтичаре служба је част, и она оплемењује.<sup>2876</sup> Клуххон цитира карактеристично место код Штефенса који каже да се онај који барем једном није служио и то са целим својим бићем, не само споља, него и изнутра, не сме истински назвати слободним.<sup>2877</sup> Овакво схватање службе и служења посебно је значајно за романтичарско схватање својине и економских односа.

Полазећи од овако схваћене слободе романтика крикикује просветитељски и либерални појам слободе онако како је он, на пример, изнет у *Декларацији о правима човека и грађанина*, као за поредак разорну и подривачку тежњу ка „апсолутној слободи“<sup>2878</sup>, као самовољу,<sup>2879</sup> односно како Милер каже беспомоћност и ропско држање.<sup>2880</sup> Уместо такве слободе, романтичарска слобода као што смо истакли значи управо упољеност у сталешки поредак и као поновно успостављање старих односа.<sup>2881</sup> Овакво схватање слободе посебно долази до изражаја код Гереса који разликује две врсте либерализма – историјски и радикални. Овај први уочава да је „боље стање у Немачкој некада стварно постојало“, он прихвата раздеобу на делове и делове делова, а то ће рећи покрајне, сталеже и корпотације, одбацује егоизам и развија се на темељу повести и традиције, те жели да ново надовеже на старо, док друга партија заступа другачије ставове, не признаје значај повести и „старе Немачке“, жели да ствара нове обичаје и нови свет, те заступа рационалистички прогрес.<sup>2882</sup> Како пише Линден,

---

<sup>2876</sup> У овом схватању службе као части поново излази на видело стари, аристократски етос.

<sup>2877</sup> Према: Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 93.

<sup>2878</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 500.

<sup>2879</sup> С тим у вези Фридрих Шлегел се противи увођењу апсолутне слободе штампе. Она је такође самовоља, слобода да се греша и да се суграђани повређују писменим путем. Поред тога, слобода штампе супротина је немачком карактеру који част вреднује више од спољашње слободе (Schlegel, *Während der Frankfurter Bundestages. 1815-1818*, S. 466-467) Исто мишљење у погледу слободе штампе заступа и Ајхендорф који пише: „Без друштвеног стања нема штампе. Међутим у друштвеном стању је безусловна слобода уопште, дакле и безусловна слобода штампе немогућа. Према томе, у погледу штампе стало је само до нужних законских ограда, како би се заштитили интереси целине.“ Joseph von Eichendorff, *Die konstitutionelle Preßgesetzgebung in Deutschland*, in: Hartwig Schultz (Hg.), *Werke*, Band 5, Deutscher Klassiker Verlag, 1990, S. 512.

<sup>2880</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 95.

<sup>2881</sup> Овде лежи део одговора зашто савез између либерала и романтичарских конзервативаца никад није могао бити дугог века, иако су имали заједничког непријатеља оличеног у апсолутистичкој држави. Како уочава Кондилис, и једни и други бране слободе од државе и њеног апарата, али су се структурално разликовали и имали различито схватање слободе. Наиме, видели смо да романтика не прихвата поделу на приватно и јавно, не буну се због интервенције државе у приватну сферу, односно привредне и религијске ствари појединца, али зато тим снажније бране права корпорација. Kondylis, *Konservativismus*, S. 306.

<sup>2882</sup> Görres, *Deutschland und die Revolution*, S. 68-71.

код Гереса није реч о апстракцији западноевропског конституционализма, него о организму који се састоји из слободних делова.<sup>2883</sup> Заправо, Гересов историјски либерализам није ништа друго него обнова или дорада сталешке државе. Тако се и слобода код романтичара посматра у корпоративном кључу као интегрисаност у одвајкада постојећи друштвени и политички поредак. То је, дакле, сталешка слобода, конкретна слобода, која свакоме признаје његов статус, односно сваком појединцу се у оквиру сталежа коме припада гарантује слобода саморазвоја. Реч је о слободи унутар одређене социјалне и политичке сфере, без обзира колико та сфера била мала или велика, али је у том простору чак и слобода најнижих слојева неприкосновена. Сталежи, односно породице, схватају се као посебна тела, свако са својим правима и обавезама, а појединац само преко њих може учествовати у држави. Појединац је укључен у хијерархијски корпоративни поредак и његово место у држави одређено је местом у сталежу коме припада. Заправо, само кроз припадност породици, сталежу, корпорацији, општини, граду и безборојним другим сферама живота појединац долази у додир са државом као целином. Овакво схватање супротно је и идеји апсолутне државе, али и идеји грађанске, личне слободе сваког појединца. То сталешко схватање слободе посебно долази до изражаја код Милера.<sup>2884</sup>

„Међутим, слобода је својство које сваком од различитих делова државе мора припадати, не само физичким, него такође и моралним личностима. У Великој Британији постаје посебно јасно како сваки закон, сваки сталеж, свака национална институција, сваки интерес, сваки занат има своју посебну слободу и како свака од ових моралних особа, исто као и сваки појединац такође настоји да истакне своју посебност. Тамо је општи дух политичког живота ушао у све делове државе; а пошто су сами закони слободне, духом целине испуњене личности, тако грађанин свуда где год погледа има пред собом себи сличног, тако су и сви делови државе непрестани предмет његове опозиције и љубави.“<sup>2885</sup>

Исто мишљење Милер заступа и у каснијој фази када онима који не желе државу у држави односно „систем држава“, него траже само „фиксирани појам државе“ поручује да се чувају говора о слободи, „јер читава њихова тврдња циља на то да

---

<sup>2883</sup> Linden, *op. cit.*, S. 268-269.

<sup>2884</sup> Биллов такође увиђа разлику између либералног и романтично-конзервативног појма слободе и тврди да је Милерова идеја слободе типична форма у којој се изражавала романтичарска свет о слободи. Bülow, „Einleitung“, S. XXIII.

<sup>2885</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 94.

се конструише биће које би било само овлашћено, али не и обавезано, које би дакле, уколико би се могло остварити, морало начинити крај свим истрајним слободама појединца.<sup>2886</sup>

Тако за романтичаре слобода нема ништа заједничко са либералним принципима, на пример поделом власти или писаним уставом или институцијом народног представништва. Напротив, слобода се види у даљем развоју историјски насталих форми, неговању, посебних, сталешких права и слобода.<sup>2887</sup> „Дуготрајна и законита слобода могућа је, међутим, само у сталешком уређењу и постојала је у средњем веку у много већем степену него у антици.“<sup>2888</sup> Другим речима, оно што је из просветитељске и револуционарне перспективе изгледало као ослобођење човека од самовоље властелина односно домаћина велике породице, и подвргавање општем и безличном праву које је једнако за све, за романтичаре постаје поробљавање и обрнуто, у ономе у чему су просветитељи видели принуду, романтичари су уочавали гаранцију стварне слободе. Према романтичарима, обмана „ослобођења“ оставља људе без корена, заштите и ослонца. Такве обескорене и слабе индивидуе постају на крају тихи поданици свемоћне и централизоване државне власти. У том смислу корпорације и сталежи се посматрају као институције које штите појединца и његову слободу. Шлегел ово мишљење заступа и у време рестаурације када још једном отворено показује своје противљење апсолутној држави. Тако он 1817. године пише из Франкфурта: „Ниједна немачка влада не би смела заборавити да се Немци никада нису навикли на кнежевску самовољу, а да и онда када су изумрле старе фомре и институције које су гарантовале заштиту, њихова суштина у том неминовном смислу, мора

---

<sup>2886</sup> Müller, *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage*, S. 179.

<sup>2887</sup> У том смислу карактеристична је и Шлегелова критика либерализма. „Насупрот томе, либерали, или како то сами на немачки преводе 'слободоумни' (Freisinnigen), образују у сваком случају једну партију; они се лако могу препознати по својој дубоко укорењеној мржњи према свему позитивном и црквеном у религији, по непознавању или потцењивању немачке повести и старонемачког уређења и по иностраној површности својих идеја, које су већим делом позајмили из списка по француској моди или из енглеском конституционализма; и управо због тога се они према свом читавом духовном усмерењу, и по самом свом пореклу, могу посматрати као већим делом ненемачка партија, о којој ја због тога не могу веровати да ће она икада међу нама моћи постати стварно национална и народна.“ Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 544-545. Заправо ова критика либерализма сасвим је условљена романтичарским схватањем слободе. Шлегел либералима замера заправо да пристају уз стране идеје и апстрактну слободу, те да се супротстављају свему повесном, позитивном, органски насталом и специфично немачком.

<sup>2888</sup> Schlegel, *Vorlesungen über Universalgeschichte*, S. 255.

бити гарантована у некој новој форми.<sup>2889</sup> Дакле, чак и ако повратак на прошло стање није више био могућ, било је потребно створити институције које ће имати исту функцију. У том смислу, Шлегел се као аустријски дипломата у Франкфурту индиректно супротставља Метерниховој политици. Тако је романтичарска одбрана сталешког система, заправо, усмерена против две једнако деструктивне и међусобно повезане тенденције. Са једне, гилде, цехови и сталжи су брана атомизацији, фрагментацији и распаду државе, те њеном паду у анархију и безвлашће, док је са друге стране истовремено и одбрана од тираније централне власти. Зато према романтичарима сталешки систем заправо представља гаранцију људске слободе. Шлегел то уосталом експлицитно каже. „Дугорочна и законита слобода могућа је међутим само у сталешком уређењу“, односно теократија (виша власт просвећених људи над масом) и хероизам (превласт оних који свој живот жртвују за опште добро), дакле, духовнички и ратнички сталеж, су елементи „истинског и божанског уређења“, и где они недостају природно наступа голи природни принцип, а то ће рећи анархија или деспотизам.<sup>2890</sup> У том смислу, Шлегел на другом месту каже да је сталешко уређење у коме је и сељачки сталеж признат, стварно и једино средство којим се може поново успоставити изворна идеја старогерманске слободе у својој чистоти.<sup>2891</sup> Зато он у време рестаурације инсистира на опстанку сталешких институција које се схватају као брана свакој самовољи. Тако, романтика прихвата да су атомизација друштва и тиранија суштински повезане појаве, те да Јосиф II и повесно и логички претходи Робеспјеру, као што је приметио још Јакоби. Тиме се, дакле, поново подвлачи веза између просветитељства, апсолутизма и револуције. У том смислу, Шлегел је о апсолутистичким тенденцијама говорио као „револуцији одозго“, указујући на „погрешну теорију која смера да поништи све лично, локално и све самосталне корпорације“ те која не преза ни пред хришћанским приватним и породичним животом, нити пред светошћу цркве.<sup>2892</sup> У Шлегеловим речима није тешко препознати алузије на Јосифову и Фридрихову политику. Апсолутна држава је за

---

<sup>2889</sup> Schlegel, *Während der Frankfurter Bundestages. 1815-1818*, in: Ernst Behler (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 7, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1966, S. 443.

<sup>2890</sup> Schlegel, *Vorlesungen über Universalgeschichte*, S. 255-256.

<sup>2891</sup> Schlegel, *Während der Frankfurter Bundestages. 1815-1818*, S. 431.

<sup>2892</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 512-514.



њего Левијатан који гута сав живот, срећу и имовину појединца, који кроз драму светске повести иде као демон у чијој позадини је увек видљив, али који иступа у први план само када је бољи дух света одатле ишчезао. Зато је, за Шлегела, истинска држава ништа друго, него институција против тог Нимрода.<sup>2893</sup> Тај вечно гладни Левијатан који све прождире, је за Шлегела, заправо антидржава<sup>2894</sup> или чак зла држава, односно зао принцип у држави који истинска држава мора да превлада и уклони. Будући да се исти принцип налази у корену апсолутне монархије и револуције, Шлегел излаз види једино у повратку корпоративној монархији.

„За оне самовољне изроде једне једностране теорије уопште, која почиње са одбацивањем и поништавањем свега историјски заснованог, који желе да све својствено локално у обичајима и провинцијалним институцијама истопе, као и да укину повесно, фактички и правно утемељене сталеже и корпорације, и не знају да цене ништа што постоји, тиме што разарају читаво тело грађанског друштва на атоме државе или индивидуе, и затим те атоме као масу покрећу час у овом час у оном правцу, и који су зато названи револуционарним и заиста и јесу; за те нове мисаоне конструкције и представничке креације, уколико при томе превлада још и донекле поштено убеђење, неће се наћи други пријатељски, мирни и законски излаз избављења и повратка ка неком дугорочном опстајању из револуционарног вртлога, осим ако се поново више и више не прикључи локалном, историјски присутном и позитивно утемељеном, сталежима и суштинским корпорацијама, које нам једине, уместо појединачних атома и разрешених елемената разрешене државе, могу представити и у себи одржати здраве органске делове друштвеног тела и њихове заједничке животне функције.“<sup>2895</sup>

Насупрот пресветитељима и револуционарима Шлегел каже: „Стварни циљеви су – *позитивна слобода (les libertés) – органско јединство и прави мир.*“<sup>2896</sup>

Исто схватање сталешке слободе налазимо и код Бадера за кога је „грађанска или социјална слобода“ повезана са сталежом односно корпорацијом. Наиме, према Бадеру, кроз индивидуалну слободу појединац није у погледу осталих појединаца потпуно слободан, осим ако истовремено не ужива и сталешку или корпоративну слободу, те је према томе и чувена једнакост пред законом, уколико не води

---

<sup>2893</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 547.

<sup>2894</sup> „Погрешна држава или *антидржава* је она која само настоји тежи највећем могућем *нагомилавању материјалних снага.*“ Schlegel, *Entwurf der historischen Betrachtungen*, no. 18, S. 6.

<sup>2895</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 536.

<sup>2896</sup> Schlegel, *Entwurf der historischen Betrachtungen*, no. 228, S. 50.

рачуна о правима сталежа и корпорације, погрешно протумачена и злоупотребљена и довела би до општег нивелисања и поробљавања свих. „Јер слобода друштвеног живота је, као и она органског живота уопште, условљена рашчлањивањем (субординираним и координираним корпорацијама).“<sup>2897</sup> Полазећи за Берком, Бадер закључује да као што свако у тренутку свог рођења већ затиче права или уговоре које није он направио, него су они направили њега, тако исто затиче и привилегије, као што син затиче и преузима наслеђе или дугове од свога оца, које иако није направио свеједно мора да плаћа. Тако, према Бадеру, једнакост пред законом у себе укључује обавезу да се поштују постојећа, повесно настала, позитивна права.<sup>2898</sup> Тиме је он заправо потпуно преформулисао појам једнакости пред законом, који се више не односи на једнакост грађана као појединаца, него на се на њега гледа у складу са дистрибутивним принципом „сваком своје“. Људи су једнаки пред законом не зато што им закон гарантује иста права и обавезе, него зашто што им свима гарантује њихова посебна права. У складу са тим, ако се слобода пред законом погрешно протумачи, односно ако се занемари да слобода друштвеног живота може постојати само тамо где је друштво рашчлањено на корпорације као носиоце сопствених права и слобода, онда је, према Бадеру, и либерализам, утолико што жели да поништи корпорације, суштински нелибералан, јер води ка деспотизму и сервилizmu (Servilismus). Важно је нагласити да се Бадер при томе позива на Шлегела.<sup>2899</sup> На другом месту, Бадер поново каже да без посредовања сталежа, корпорација, односно посредовања аристократије, нису сигурни и слободни ни регент, ни народ, што сматра да је доказано како повешћу тако и природом ствари.<sup>2900</sup> „Када акција највише власти пада непосредно на појединца она нужно на њега делује оптерећујуће и деспотски, али не и онда када тај појединац исту акцију претрпи као део сталежа или корпорације и тако посредовану. Једнако ни побуна не може доћи из постојећих органа (сталежа), него кроз њихово укидање у неорганској маси.“<sup>2901</sup> Тако је и Бадеру јасна веза између антифеудалне револуције одозго и

<sup>2897</sup> Franz von Baader, „Über das dermalige Mißverhältnis der Vermögenlosen oder Proletairs“, in: Johannes Sauter (Hrsg.) *Franz von Baaders Schriften zur Gesellschaftsphilosophie*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1925, S. 331.

<sup>2898</sup> Baader, „Über das Revolutionieren des positiven Rechtsbestandes“, S. 277-278.

<sup>2899</sup> Baader, „Über das dermalige Mißverhältnis der Vermögenlosen oder Proletairs“, S. 331.

<sup>2900</sup> Baader, „Sozialphilosophische Aphorismen“, no. 38. S. 390.

<sup>2901</sup> Ibidem, no. 38. S. 390.

демократске револуције одоздо. Поново се дакле деспотизам и револуција спајају у једној тачки, а то је жеља за разарањем свих сталешких, корпоративних, и посредујућих, заштиних, аристократских установа и на том послу они сарађују.

Тако, заправо, сталешка, корпоративна монархија најбоље одговара романтичарском идеалу органске државе, односно спајању монархије и републике. У том смислу, већ Новалисово истицање „поетске“ односно „генијалне државе“ заправо упућује на сталешку монархију. Сталежи су тако институције које посредују између породица и државе. Како Новалис каже: „Република и монархија биће једним актом уједињења <потпуно> сједињене. Мора постојати више нужних нивоа државе, који у унији морају бити сједињени.“<sup>2902</sup> Сталежи и корпорације су, дакле, нека врста република у монархији, аутономне институције које суверено одлучују у сопственом домену. Испуњавајући функције које су им поверене, долеже истовремено служе себи и тим служе целини. Тако Милер инсистира на међусобној зависности и солидарности међу сталежима који треба да су испуњени истим духом целине. Другим речима, у оквиру органске парадигме долеже се схватају као посебни органи у великом организму државе, односно како то каже Милер као државе и држави.<sup>2903</sup> Према Милеру, свака држава треба да „представља потпуну, богато рашчлањену целину“. Она је за њега „растућа целина“, а не „агрегат појединачне масе“.<sup>2904</sup> Самим тим, модерна држава која не жели „државу у држави“, односно која и сама није „систем држава“ и није права држава. Тако Милер каже да значење у коме владајући теоретичари користе реч држава није право, те да је чисто фигуративно.<sup>2905</sup>

Овај корпоративни моментат међу романтичарима долази до изражаја већ у раној романтици. Наиме, романтичарско инсистирање на заједници као услову за достизање индивидуалности носило је са собом и снажан корпоративни моменат. Тако већ Новалис каже да се држава не састоји од појединаца, него од парова и друштава<sup>2906</sup> чиме се јасно истиче његов антииндивидуализам. У истом духу он тражи да сви грађани државе носи посебне униформе како би држава постала

<sup>2902</sup> Novalis, *Fragmente (Aus den Studienheften)*, no. 286, S. 269.

<sup>2903</sup> Müller, *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage*, S. 192-193.

<sup>2904</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 127.

<sup>2905</sup> Müller, *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage*, S. 177.

<sup>2906</sup> Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts (aus den Schlegel-Tieckischen Ausgaben)*, no. 294, S. 271.

видљивија. „Велика грешка наших држава је то што се држава превише мало види. Држава треба да је посвуда видљива, сваки човек, као грађанин карактеризиран. Не би ли требало потпуно увести униформе и одликовања? Ко тако нешто држи за занемарљиво, тај не познаје суштинске специфичности наше природе.“<sup>2907</sup> Дакле, Новалис сасвим у духу свог сталешког посматрања државе тражи да се грађани униформишу у складу са телима којима припадају, односно у складу са функцијама које обављају, те да им се у складу са тим додељују одликовања. Таква визија држава која се сва шарени од разних униформи и одликовања одговара његовој идеји лепе државе. У једном фрагменту Новалис одлази још даље када каже да је држава подељена као и људска природа, „држава је увек била *makroanthropos*: гилде = чланови и појединачне снаге, сталежи = моћи (*Vermögen*). Племство је било морална моћ, свештенство религиозна моћ, учењаци интелигенција, краљ воља. Алегоријски човек.“<sup>2908</sup> Такође, Новалисова подела на сталеже условљена је и његовим антиегалитаризмом, јер како он каже: „Докле год постоје храбри и кукавице биће и племства.“<sup>2909</sup>

Исто размишљање следи и Шлегел, који полазећи од свог схватања да су поезија и филозофија могући само у заједници као симпоезија односно симфилозофија, у *Идејама* предвиђа неку врсту уметничких гилди. „Као трговци у средњем веку, тако би сада уметници требало да се окупе у Ханзу како би се донекле узајамно штитили.“<sup>2910</sup> Тако се и он у раном периоду носи мишљу о сталешкој организацији државе. У каснијим радовима овај корпоративни моменат Шлегелове мисли све више и јасније долази до изражаја. Као и Новалис и Шлегел одбија индивидуалистичко и атомистичко схватање када неколико година касније каже: „Нација се не састоји од *глава*, него од *корпорација*; чији утицај се не може довољно увећати.“<sup>2911</sup> Тако и он као и Новалис прави поређење између човечијег тела и државе када пише да је нација образује живу целину и великог појединца

---

<sup>2907</sup> Novalis, *Glauben und Liebe*, no. 13, S. 151.

<sup>2908</sup> Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts (aus den Schlegel-Tieckischen Ausgaben)*, no. 290, S. 270.

<sup>2909</sup> Novalis, *Fragmente (Nachlass von Bülow)*, no. 529, S. 117.

<sup>2910</sup> Schlegel, *Ideen*, no. 142. S. 305.

<sup>2911</sup> Friedrich Schlegel, „Zur Geschichte und Politik 1813 II“, in: Ernst Behler (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 21, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1995, no. 131, S. 26.

само тамо где је целина органски подељена на сталеже.<sup>2912</sup> При томе, он различите корпорације схвата као различите органе у људском организму који се међусобно не спутавају и не ометају, него се једнако као органи људског тела, узајамно подржавају, подижу и носе један другог, иако је један од њих подређен другом или стоји изнад њега. Како каже Шлегел, „органско је живо рашчлањено“ оно се у складу са животом креће и развија, односно оно је у супротности са сваким атомизмом.<sup>2913</sup> Дакле, појединац је интегрисан у породицу, сталеж, корпорацију, град којима припада и не може се мислити се посматрати независно од њих.

На истом трагу је и Бадер који указује на штетне последице које би по државу имало укидање сталежа и корпорација. Према њему, то би значило: 1. да се функције државе повећавају до у бескрај, јер влада више не општи са сталежима, него са појединцима; 2. влада као и нација губи „*Ressource des Credits*“ и пати од недостатка новца, јер је само сталешки и корпоративни кредит стваран, а не ефемерни, индивидуални. У тој нужди, таква влада би морала да се у својим фискалним операцијама покаже као „либерална“; 3. слабљењем и пропашћу аристократског и сталешког принципа пропада и част. Када нестане дух еснафа, на његово долази себичност.<sup>2914</sup> Укратко, према Бадеру, држава која није сталешка је гломазнија и скупља, а њени поданици себични материјалисти. Самим тим, укидање сталежа је увод у анархију и деспотизам.

Насупрот духу времена и Милер је заступник сталешког система који каже да свако државно право има своје седиште у сталешким односима.<sup>2915</sup> Њему је, наравно, јасно да се сталешко уређење, благо речено, налази у кризи, те да је нападнуто и са стране (просвећеног) апсолутизма, као и либерализма у настајању.<sup>2916</sup> Тако он пише да се огромна већина људи у Европи слаже у својој

---

<sup>2912</sup> Schlegel, *Philosophie des Lebens*, S. 253.

<sup>2913</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 539.

<sup>2914</sup> Baader, „Sozialphilosophische Aphorismen“, no. 38. S. 391.

<sup>2915</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 117.

<sup>2916</sup> На овом месту треба указати на један меморандум из 1814. године који је саставио Милер, а који се често (Хорнмајер, Шмит) узима као доказ његове личне бескрупулозности и недоследности, односно оцазионалистичког карактера читаве романтичарске мисли. Наиме, те године, након успешног рата против Наполеона Титол је одузет Баварској и враћен Аустрији. У то време се и Милер налазио у Тиролу као ађутант аустријског земаљског комесара. Након поновног уједињења чули су се захтеви и за враћањем старог, сталешког уређења, које је Баварска укинула. По захтеву својих претпостављених Милер је саставио један меморандум по том питању, у којем

одвратности према свему што је слично корпорацијама или моралним личностима, осим када је реч о меркантилним установама и осигуравајућим друштвима.<sup>2917</sup> Порекло овог осећаја Милер налази у одвајању државе од религије. Као што смо видели, код њега је држава чврсто повезана са црквом. Када је у време реформације направљен рез између цркве и државе, када је вера избачена из јавне сфере и када је постала приватна ствар, заправо, је задат ударац сталешком поретку. Тако Милер нападајући модерну државу, напада „јефтине максиме“ свог времена:

„Да је владавина државом чисто разумски посао; да се духовна моћ не сме мешати у световне ствари; да не сме постојати никаква држава у држави или више (...) никаква морална особа, никаква корпорација, него само физичке особе, стварни, телесни произвођачи и они који увећавају чисти приход или такви људи који се у обичном животу називају корисним грађанима; да према томе такође сва корпоративна имовина, све заједничко недопустиво (...)“.<sup>2918</sup>

С тим у вези, Милер каже да захваљујући атомизму и расцепканости никада раније није лична несрећа и лишеност била толико велика као у његово време, те

---

он указује на могуће опасности уколико би дошло до обнове неизмењеног сталешког уређења какво је било пре баварског заузимања ове провинције. У том смислу, Милер указује на близину Италије и Швајцарске у којима још живи опасно и погрешно учење о суверенитету народа, као и да племство и свештенство у Тироли није онакво какво би требало бити. Тако он препоручује или да се потпуно укине сталешка администрација и ограниче сталешка права или да се они институти могу успоставити, али уз предострожност којом ће се спречити рђави утицаји садашње искварене генерације на будућност. Иронија је да је такав меморандум дошао од Милера, који је и пре и после био горљиви заговорник традиције, континуитета и сталешких права. Из перспективе тог меморандума делује као да је Милер једва дочекао прву прилику да читаво своје учење баци у воду. Међутим, ситуација није ни близу тако једноставна. Решење питања тиролског уређења, као што је показао Бакса, а то је мишљење које прихвата и Краус, није било у Милеровим рукама, него у рукама централних власти у Бечу. Како је један обичан ађутант уште могао да има било какав утицај на питање уређења Тирола, нарочито у компликованим политичким околностима? Не треба заборавити да Милер не само да није Тиролац, него није чак ни Аустријанац, за разлику од свог претпостављеног. Како пише Бакса, Милеров шеф, Рошман (Anton Leopold von Roschmann), био је у Тироли прилично непопуларан будући да се није много обазирао на старо уређење провинције, што такође важи и за Милера који је као странац и Прус био можда још неомиљенији, будући да су многе непопуларне мере његовог шефа приписиване Милеру. Наиме, и ван Тирола се веровало да је Рошман био под изузетно снажним утицајем свог секретара. Истовремено, Милер као Берлинац и северњак није добро познавао земљу, тешко је разумео локални дијалекат и није имао утицајне пријатеље, што је такође утицало на његов положај. Према Бакси, Милер је само на папир ставио мисли свог претпостављеног који је и сам био у компликованом положају као истовремено Тиролац и царски службеник. Другим речима, састављање меморандума није имало никакве везе са Милеровим политичким идејама, него је он само извршио оно што се од њега тражило као од чиновника. У том смислу тешко се може говорити о романтичарској недоследности. Kraus, „Die politische Romantik in Wien: Friedrich Schlegel und Adam Müller“, S. 47-48; Baxa, „Adam Müller und die deutsche Romantik“, S. 178-179.

<sup>2917</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 164-165.

<sup>2918</sup> Ibidem, S. 182.

да исцепканост свих односа делује безнадежно.<sup>2919</sup> Ипак, за Милера такво стање није ни нормално, ни природно. У складу са романтичарским учењем, сталешка хијерархија у друштву је за Милера део божанског поретка. Тако он експлицитно каже да је сталешко уређење заправо вечини образац државног уређења.

„Јединство цркве и државе уместо сваке бескорисне, ситничаве поделе моћи, уместо општег политичког поретка велика једноставна подела особа у сталеже, на духовништво, племство и грађанство, или ствари на корпоративну имовину, породичну имовину и приватну имовину: то је вечна схема сваког стварног државног уређења, гаранција трајања и моћи; у њој лежи права слобода, живи закон и стварни напредак народа.“<sup>2920</sup>

У том смислу, Милер своје учење о сталежима изводи из свог схватања породице (као прве и најједноставније државе), односно заснива га на паралелама између породице и државе. Тако он, у складу са својим учењем о поларитетима, тврди да се „сваки акт у потпуном људском друштву“ налази под утицајем физички јачег и физички слабијег пола. Реч је о поларитетима који делују у простору. Дакле, са једне стране стоји мушки, механички монархијски, али истовремено грађански и индивидуалистички принцип. Њему одговара покретна имовина, посед сконцентриран на непосредно стицање, идеје слободe и центрифугалне силе. Са друге стране, стоји женски, органски и сталешки принцип. То је принцип коме одговара традиција, одржање, невидљиве моћи обичајности, идеја права, односно центрипетална сила.<sup>2921</sup> Према Милеру, ова два принципа морају се држати у „живој равнотежи“, као што је случај у породици. Истовремено, оба елемента државе, видљива и невидљива моћ, сила и љубав, строгост и нежност, морају опстати и бранити се у својој својствениости.<sup>2922</sup> Исто схватање Милер понавља и касније када говори о силама промене и перфектабилитиета, којима су супротстављене силе континуитета и трајања, као о спутавањима. „Та спутавања, једини гарант сваког трајања у политичком поретку ствари, су: земљишни посед, жене и идеје саме; јер човек не живи само од хлеба него итд. (...) Наше теорије државе говоре о моћи новца, ратној снази, морској моћи; о моћи земље, жена и идеја, се међутим ћути: јер оне делују нежно и постепено, те се њихова сила

---

<sup>2919</sup> Ibidem, S. 404.

<sup>2920</sup> Ibidem, S. 184.

<sup>2921</sup> Müller, „Friedrich der Große und Preußen“, S. 133.

<sup>2922</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 69.

превиђа.<sup>2923</sup> При томе је мушка природа везана за амбицију, такмичење, напредак, док су симболи женске природе дуготрајност, оданост и сталност. Међу овим природима нужно је међудејство, јер сам за себе и изолован ниједан пол није ништа, или како Милер каже, без жена, односно женског принципа нема ни отаџбине.<sup>2924</sup> У том смислу, он захтева да се оба принципа међусобно носе, оживљавају и ојачавају.

Поред поделе по полу, Милер слично Новалису у оквиру породице опажа и поделу по старости на старе и младе. Реч је о поларитетима који делују у оквиру времена. Ове разлике су, како каже Милер, нужан услов и нужна последица тога што људи уопште и постоје. На томе почива је вечна и непроменљива неједнакост међу људима из које су све остале изведене.<sup>2925</sup> У вези са својом поделом унутар породице и државе на младе и старе односно мушкарце и жене, Милер изводи своју поделу на сталеже. Та подела се поклапа и са разликом између четири елемента националног богатства (земље, рада, физичког капитала у роби односно новцу и духовног, искуственог капитала у говору, науци и писму), односно како Милер каже, ова четири елемента производње делују заједно и представљена су оним елементима од којих се састоји породица.<sup>2926</sup> Одатле Милер изводи постојање четири основна грађанска сталежа. Старост одговара духовности, под којом Милер подразумева читав сталеж учењака (*Lehrstand*). Реч је о чуварима науке и онима који управљају идејним капиталом нације. Младима одговара искоришћавање физичког капитала путем трговине, односно промета, те је реч о сталежу обртника (*Verkehrstand*). Мушки принцип је представљен у занатима и индустрији, односно као рад и одговара стваралачком, радном грађанству (*Nährstand*), док женски принцип оличен у очувању и одржању одговара племству које се бави одбраном и пољопривредом (*Wehrstand*).<sup>2927</sup> Племство представља неводљиву моћ обичаја и закона у држави.<sup>2928</sup> Сви ови сталежи су неопходни, они морају бити сачувани и у сталној интеракцији. Према Милеру ова подела на сталеже у принципу одговара средњовековној подели на свештенство, племство и

---

<sup>2923</sup> Müller, „Friedrich der Große und Preußen“, S. 119-120.

<sup>2924</sup> Ibidem, S. 121.

<sup>2925</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 65.

<sup>2926</sup> Ibidem, S. 313.

<sup>2927</sup> Ibidem, S. 312-314.

<sup>2928</sup> Ibidem, S. 70.



грађанство, с тим што се сталеж обртника тада није разликовао од духовништва, што Милер доказује указивањем на значај цркве за развој средњовековне трговине.<sup>2929</sup> Овде је такође реч о вечним сталежима, који су упућени једни на друге, јер сваки испуњава своју функцију само уз помоћ остала три. Економски живот нације састоји се из развоја и уравнотеженог међудејства ових сталежа.<sup>2930</sup> Тако су у држави, у оквиру једне органске, хамоничне целине уједињени племство и грађанство, односно земљишни посед и трговина.

Највећи значај Милер даје духовничком сталежу. Оно је „први сталеж“ изнад осталих и „посредујући члан“ између племства и грађанства, између националног и општег, пролазних политичких и вечних религиозних форми грађанског живота. Дакле, ако племство представља ратнички, а грађанство мировњачки елемент државног уређења, духовништво представља трећи, виши, који посредује између ова два елемента унутар државе, али и међу државама. Оно образује „прави дипломатски, апостолски елемент“ и тиме је гарант живе равнотеже међу народима.<sup>2931</sup> Према томе, духовништву, сматра Милер, треба дати и световну моћ.<sup>2932</sup> Наравно, духовништво се посветило религији, светој идеји, те према томе и сиромаштву, али оно своју посредничку улогу не може вршити ако се осуди на апсолутно сиромаштво и световну немоћ. „Они морају поседовати да би се слободно лишавање и одушевљење идејом могло изказати: имовина и моћ им требају да би национални и индивидуални живот са својим потребама и бригама могли да помире и доведу у хармонију са вечном идејом.“<sup>2933</sup> Знајући како је црква прошла у Аустрији, Милер инсистира на томе да она има извесну световну моћ како не би могла бити потчињена, односно како би духовништво могло остати први сталеж. Духовништво, дакле, није изван света, него је чврсто везано за живот и његове потребе. По свом одређењу, духовништво би, дакле, требало да посредује и међу државама и да их повезује и друго, да у појединачним државама

---

<sup>2929</sup> Ibidem, S. 314.

<sup>2930</sup> Ibidem, S. 317.

<sup>2931</sup> Како Милер пише, суштини стварног рата припада то да између зараћених држава постоји нешто заједничко, те да би се око неке ствари могао закључити мир, оне би већ око нечег морале да се слажу. У средњем веку ово заједничко добро била је хришћанска религија и ту треба тражити корен витештва. Ibidem, S. 53.

<sup>2932</sup> Ibidem, S. 176-177. Истина, Милер критикује „злоупотребе“ и оријентацију ка поседовању и световној моћи коју уочава међу свештенством. Ibidem, S. 175.

<sup>2933</sup> Ibidem, S. 176.

непрестано најскоромније и најсиромашније повезује са друштвом и његовим врховима, да помоћу моћи идеје све разуздане величине враћа на прави пут, те да дух једне одређене обичајне једнакости и хришћанске узајамности одржава у свим грађанским односима.<sup>2934</sup> Другим речима, према Милеру, духовништво је ту да одржава заједницу. Зато не треба да чуди Милерово инсистирање на томе да би недостатак свештенства био „бескрајан губитак“. Он истовремено у складу са старијом антимасонском литературом не пропушта да помене да су слободни зидари и разна тајна друштва имали за циљ да замене свештенство, што им, ипак, нигде није пошло за руком.<sup>2935</sup> Посебно је значајно Милерово истицање социјалне функције духовништва, односно њихове бриге о најсиромашнијима, што се такође среће и код других романтичара, пре свега код Бадера.

Са друге стране, стоји племство које је носилац женског принципа и гарант трајања.<sup>2936</sup> Као што смо видели у поглављу о филозофији историје, романтика је посебну пажњу поклањала принципу континуитета и традиције, а сада се племство јавља као једна од институција која треба да гарантује постепени развој и очување везе са прошлошћу и прецима. У том смислу, су за Милера све остале репрезентативне установе мање важне у поређењу са племством. Сталешке скупштине, рајхстаг, и слична тела служе томе да садашње интересе и интересе јавног мњења објаве и учине видљивим суверену. Насупрот томе, племство заступа породичне, дуготрајне интересе, односно одсутне чланове заједнице. Тиме је оно, за Милера, божанска и неопходна институција, која је заснована на витешкој врлини, јединству и жртвовању.<sup>2937</sup>

„Племство је дакле прва и једина неопходна државно-правна институција у држави: оно насупрот појединачним људима и њиховој тренутној моћи представља моћ и слободу невидљивих и одсутних чланова грађанског друштва; и тако оно кроз узвишену и целовиту борбу са грађанством

---

<sup>2934</sup> Ibidem, S. 177.

<sup>2935</sup> Ibidem, S. 177-178.

<sup>2936</sup> У којој мери је племство нужна институција и у којој мери се и људи који су сами некада били носиоци принципа младости и промене у једном тренутку природно постају представници старости и очувања Милер показује на примеру француске власти и поновном увођењу наследног племства у Француској. Тиме Милер жели да покаже да се насилна реакција младости против старости мора ускоро завршити и прихватити институције и мудрост очева. Ibidem, S. 62. О младости која се после венчања смирује и почиње да захтева мир и сигурност и праву монархију, говорио је још Новалис. Novalis, *Glauben und Liebe*, no. 50, S. 166.

<sup>2937</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 26.

заснива могућност представљања како *liberté générale* тако и *intérêt général*, као *volonté général* у особи једног јединог, владајућег, сувереног човека.<sup>2938</sup>

На другом месту Милер остаје при ставу да је племство најважнији слој када каже да је спашавање племства, и то правог племства, први услов трајања монархије.<sup>2939</sup> Такође, племство је и ратнички сталеж, настао када су „млада племена“ освојила земљу, која је затим подељена међу заслужним војсковођама. Они су, међутим, само плодоуживаоци, а не апсолутни власници земље.<sup>2940</sup> На другом месту, Милер је још изричитији када каже да у складу са стварним карактером земљишног поседа, власник није појединац, него породица.<sup>2941</sup> Везујући племство пре свега за земљу, Милер не прави разлику између властелина и његових сељака, који се код њега у средњовековном кључу, посматрају као део проширене породице – *oikos-a*. Тако, дакле, сељаци, према Милеру, не припадају трећем сталежу. Заправо, трећем сталежу припадају само занатлије и трговци. Трећи сталеж, у римском и Сијесовом смислу, који би желео да буде доминантан, да буде „све у свему“ је за Милера ништа; „за друштво и за све политичке односе ништа, ништа.“<sup>2942</sup> Грађанство, као представник слободе, мушког принципа и промене, може имати свој смисао само уз постојање племства, као представника закона. Жива утакмица између ова два сталежа представља покретач унутрашњег развоја државе. Грађанство је онај сталеж који ствара и покреће живот, племство му даје трајање, а духовништво га повезује са небом. То су три велике слободе, које се могу ограничавати и гарантовати, зато што свака заступа другу, вечну особину човечанства, а ипак све три исцрпно представљају нашу природу. Они дају држави оно што јој ниједан механизам на свету не може дати: способност раста, напретка и дуговечности.<sup>2943</sup>

Важно је нагласити да ово Милер пише као човек који није аристократа и који је свестан свог грађанског порекла. Као што смо већ истакли, већина романтичара

---

<sup>2938</sup> Ibidem, S. 115-116.

<sup>2939</sup> Müller, „Friedrich der Große und Preußen“, S. 124.

<sup>2940</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 166.

<sup>2941</sup> Müller, „Friedrich der Große und Preußen“, S. 132.

<sup>2942</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 188.

<sup>2943</sup> Ibidem, S. 196-197.

потичала је из грађанских породица. Тако ни Милерова одбрана племства није аристократска ароганција и одбрана сопствених интереса. У том смислу, он пише:

„Ко ме разуме увиђа да ми није стало до одбране племства, него ја, који сам и сам грађанин, желим да егзистенцију свог сталежа заснујем на вечном природном закону: желим доказати да је он нешто непорециво у држави, што улизице овог сталежа нису у стању; желим доказати да је он сталеж и тако ми је потребно племство, да бих сталеж уочио и са њим упоредио: ја не желим и не могу бити грађанин, када би сви требали бити грађани.“<sup>2944</sup>

Ипак, за Милера је племство божанска установа само док је верно свом „изворном устројству, тј. док појединачни племићи себе виде само као „привремене плодуживаоце породичне слободе.“<sup>2945</sup> Дакле, племство је стварно племство све док је верно својим строгим обавезама и дужностима, а ако то престане да буде, ако се племић претвари у слободног човека, појединца, ако породична моћ постане тренутна, грађанска имовина, онда више није реч о правом племству. Тада се права племства претварају у обичне привилегије, а такав племић више не представља одсутне генерације. Он се понаша као обичан грађанин, управо као и други монополисти.<sup>2946</sup> Такво, изопачено, племство мора пропасти, ма колико настојало да се одржи. Када изостану витешка врлина и дух жртвовања нема више ни стварног племства. Оно је онда само каста, интересно удружење и са становишта грађанства нешто неиздрживо. Исту критику племства које се схвата само као ствар привилегије Милер понавља и касније.<sup>2947</sup> У том смислу, Милер као и Мезер остаје веран идеји да племенитост обавезује. Племство за њега није само привилеговани слој који поседује неку имовину, јер тако нешто не одговара идеји племства, нити његовој функцији представника одсутних генерација. Оно је квалитативно различито од грађанства и такво мора опстати како би се његова слобода могла надметати са грађанском слободом, односно како би се могла одржавати равнотежа између породичне и тренутне слободе. Таква, права аристократија се од грађанства, са једне стране, разликује по својој моћној идеји части и изврности, а са друге својом реткошћу. Малобројност племства чува се правом примогенитуре и могућношћу добијања племићке титуле само за изузетне

---

<sup>2944</sup> Ibidem, S. 189.

<sup>2945</sup> Ibidem, S. 113.

<sup>2946</sup> Ibidem, S. 113.

<sup>2947</sup> Müller, „Friedrich der Große und Preußen“ S. 125-128.

заслуге.<sup>2948</sup> Другим речима, племство није ствар поседа или привилегија, него личног осећаја и признања изврсности, дакле врлине и службе заједници. Када је то признање јавно и опште, онда је и подвргавање племству ствар слободе, односно како каже Милер, „предност коју нико не пориче такође ни не притиска никога“.<sup>2949</sup> Реч је дакле поново о Милеровој идеји слободног подвргавања. Самим тим, оно што штети идеји племства је „погрешни хуманизам“ који утиче на племство да губи тај осећај личне вредности. Другим речима, Милер се поново супротставља просветитељству и егалитаризму као извору кварења племства, јер племство које је усвојило „погрешни хуманизам“ односно идеје људске једнакости, није више у стању да оправда свој посебан положај, него сврху свог постојања везује само за сопствене привилегије.

Поред Милера и Шлегел је извео сопствену поделу на сталеже. Тако овај аутор који је у *Огледу о појму републиканизма* критиковао европски феудални систем временом постаје његов заговорник. У време када је писао *Оглед*, европски феудални систем је за њега олигархијски и опасан за хуманост. Истина, Шлегел у њему, ипак, уочава „колосалну солидарност“ у оквиру изоловане владајуће касте, која спречава сваки полет и оплемењивање човечанства.<sup>2950</sup> Ипак, временом су сталешка солидарност и „esprit de corps“ за Шлегела престали да играју улогу онога што спречава оплемењивање човечанства и постали управо услов човековог оплемењивања. Тако у време својих предавања из Келна Шлегел сматра да је сталешко уређење једино које дугорочно може да осигура слободу грађанима и најснажније унапреди образовање људског рода. Где се оно током историје људског рода губило, тамо је то увек било повезано са изопачењем моралности, нестанком љубави према отаџбини и националних енергија, те брзим падом свих моћи и благостања.<sup>2951</sup> Заправо, подела међу људима према активностима и образовању је претпоставка сваке културе<sup>2952</sup>, па се принцип сталешког уређења мање или више развио код најплеменитијих нација.<sup>2953</sup> На крају крајева, принцип сталешке подле је природан, јер нико не може нити треба да ради све. Тако је прва

---

<sup>2948</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 114.

<sup>2949</sup> Ibidem, S. 114.

<sup>2950</sup> Schlegel, *Versuch über den Begriff des Republikanismus*, S. 19-20.

<sup>2951</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 151.

<sup>2952</sup> Ibidem, S. 147.

<sup>2953</sup> Ibidem, S. 150.

подела земљораднике и уметнике, односно оне који производе материјал, и оне који га даље прерађују. Реч је о два прасталежа. Трећи сталеж се не бави практичним потребама, него вишим, моралним уметничким и научним образовањем и њега чине духовници и учењаци. Сасвим у складу са романтичарским схватањима о односу филозофије, науке и религије, о чему је већ било речи, Шлегел не одваја духовнике од научника и смешта их у оквир истог сталежа. У складу са својим погледима на религију, Шлегел посебну важност придаје свештенству за које каже да су му потребне посебне привилегије. Као што је племство посебно везано за село и сељаштво, тако је и свештенство у посебној вези са градом и грађанством – уметницима, занатлијама, предузетницима. Ови сталежи били би довољни када би читав свет био једна држава, али пошто то није случај, Шлегел сматра да је потребан и четврти ратнички сталеж или племство које брани имовину и част нације. Пети сталеж који Шлегел разликује је онај чији је посао да другим сталежима пружа различите услуге, па их Шлегел назива сталежом слугу у ширем смислу. У ту групу спадају и трговци. Реч је о „неодређеном“ или „допунском“ сталежу који се састоји од градских, пословних људи.<sup>2954</sup> Када говори о овом сталежу као највећма опасном за државу на видело избија Шлегелово нерасположење према трговини и бизнису.

Сталежи о којима Шлегел говори, нису чврсто раздвојени, нити сваки сталеж захтева исто устројство. Тако он предвиђља да духовништво и учењаштво ни у ком случају не могу бити наследни сталежи, будући да они, као специфични позиви, захтевају одређене таленте и способности, односно „својствено устројство душе“, што није ствар која зависи од наслеђа. Међутим, наслеђивање у оквиру других сталежа може се оправдати. Ово се посебно односи на наследност племства која је нужна. Ипак, Шлегел сматра да у овим сталежима где се наследност претпоставља границе између сталежа не траба да буду сувише круте, те да треба оставити могућност за преласке из сталежа у сталеж под одређеним околностима.<sup>2955</sup> На другом месту, Шлегел каже да су односи међу сталежима поремећени, те препоручује да се међу њима успостави равнотежа тако што ће се

---

<sup>2954</sup> Ibidem, S. 155.

<sup>2955</sup> Ibidem, S. 152.

слабији сталежи ојачати, и тиме индиректно онај надмоћан ослабити.<sup>2956</sup> Као и код Милера и Гереса, и код Шлегела су сталежи упућени један на други и сви зависе један од другог, што посебно долази до изражаја у односу између духовништва и племства. „Прошло је време када су кнезови владали без све теорије као слободни, велики земљопоседници и домаћини своје земље – само помоћу науке можемо се вратити – након што је толико тога покварено и оштећено лошом теоријом.“<sup>2957</sup> Наравно реч је о науци схваћеној на романтичарски начин, која је у чврстој вези са религијом.

За Шлегела, као и за Милера племство заузима изузетно важну улогу. Као и остали романтичари и он је бранилац племства, те чак тврди да је новија повест показала да је племство и под свим променама спољне форме у свим временима остало трајна, темељна снага државе.<sup>2958</sup> У истом духу он на другом месту пише да се „жеља за таквим потпуним укидањем племства у Европи може наћи само код оне класе политичких фанатика који тако нешто желе са сопственим добрим разлогом.“<sup>2959</sup> Другим речима, сви захтеви за укидањем племства скопчани су са посебним интересима оних који тако нешто захтевају, а не са интересом целине. Будући да је племство схваћено као заштитнички сталеж, они који желе да га укину заправо рачунају са незаштићеним друштвом у коме би они сами заузимали доминантну позицију. Дакле, борци против племства заправо желе да читаво друштво подвргну споственој самовољи. Самим тим, и нижи слојеви су суштински заинтересовани за одбрану институције наследног племства. Према Шлегелу, нужност племства произлази из његове ратничке функције. Оно је као ратнички сталеж неопходно како би омогућило развој науке, уметности и образовања, будући да се оне могу развијати једино у миру и поштеђене од рата. При томе, Шлегел такође каже да би било опасно када би се од свих грађана тражило да постану војници, јер би тако ратнички дух надјачао нагон за развојем и образовањем, што би на крају од нације створило дивље освајаче.<sup>2960</sup> Племство као ратничка каста је ту да предупреди такав развој. Оно је нека врста стајаће

---

<sup>2956</sup> Schlegel, *Vorlesungen über Universalgeschichte*, S. 241.

<sup>2957</sup> Schlegel, *Entwurf der historischen Betrachtungen*, no. 57, S. 15.

<sup>2958</sup> Schlegel, *Vorlesungen über die neuere Geschichte*, S. 406.

<sup>2959</sup> Schlegel, „Über eine merkwürdige Verteidigungsschrift der französischen Grundsätze“, S. 86.

<sup>2960</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 150.

војске, у сваком тренутку спремне на одбрану. Како би племство добро обављало свој посао оно мора бити наследно. Тако Шлегел племство не посматра као модерну војску, него као феудалне витезове. Да би боље бранили земљу, племићи морају бити и сами поседници исте, дакле феудалци.<sup>2961</sup> Као код Милера њихова земља није приватна својина, него лено које се добија у замену за ратничку службу. „Поседовањем земље и тла племство ће само од себе бити приморано да постане ратнички сталеж“.<sup>2962</sup> Шлегел посебно подвлачи да племство мора бити одвојено од грађанских послова, да треба да живи само на селу, а не у градовима. Управо ова феудална везаност за земљу спречава племићи, одбрамбени сталеж да се упушта у авантуре беспотребних освајања, при чему Шлегел сасвим сигурно мисли на освајачке подухвате Наполеонове „народне војске“. Такође, Шлегелова ратничка каста није налик Фридриховој војсци – машини, него племство води рат на „витешки начин“. Тако и племство мора поседовати витешке врлине сваке врсте, осећај части и националне славе, сећање на велика дела предака, оно мора бити одгојено и образовано за строгу дужност и саможртвовање, за истинско херојско опредељење.<sup>2963</sup> Управо у витешком каталогу врлина лежи кључни разлог зашто племство мора бити наследно. Наиме, само се наследно племство може од малена припремати за овакав позив. Међутим, Шлегел наглашава да ван ратничке функције племство више не може постојати као сталеж, „без таквог одређења оно је само породични понос, породично сећање и једно бескорисно, бесмислено сећање.“<sup>2964</sup> Тако је као и за Милера и за Шлегела је племство ствар части, а не само имовине или привилегија. Племство је скопчано са обавезама и служењем, а у складу дистрибутивним схватањем правде, коме је више дато, од њега се више и тражи, те и у овом случају важи стари принцип *noblesse oblige*. У том смислу, за Шлегела ново, револуционарно, наполеоновско племство, као и она аристократија која је ради имовине и привилегија пристала да служи Корзиканцу, представљају карикатуру истинског племства.

---

<sup>2961</sup> Шлегелово нерасположење према, модерној, стајаћој војсци и оптирање за феудални, ратнички сталеж свакако није случајно, него је дубоко повезано са романтичарским антимодерним ставом. Као што смо видели, апсолутна држава се, између осталог, развила и уз помоћ снажне стајаће војске и чиновништва.

<sup>2962</sup> Ibidem, S. 154.

<sup>2963</sup> Ibidem, S. 153.

<sup>2964</sup> Ibidem, S. 152-153.



„Онај аристократа коме је стало само до материјалних предности његовог сталежа, лако ће се измирити са новим системом. Ако изгуби нешто на једној страни, могао би лако добити дупло или три пута више на другој, само ако се покори и умили. Чак и титула и ранг, уколико он у томе тражи само тренутно задовољство и драж личне сујете, остају исти под другим именом и формом. Насупрот томе, племић коме је *част* важнија од предности и који част сталежа не види у омаловажавању других сталежа нити само у својим привилегијама, него првенствено у томе да тај сталеж има да испуњава још веће и теже *обавезе* према држави, као сви остали сталежи, тај неће никада сјединити француске принципе са својим начином размишљања, и никада се неће моћи стопити у једну масу заједно са новофранцуским племством.“<sup>2965</sup>

Тако полазећи од овог истицања личне, породичне те на концу сталешке части, Шлегел закључује да револуционарно племство заправо није никаква аристократија. Такође, слично као Новалис и Милер, и Шлегел пише да се кретање времена манифестује пре свега кроз борбу старог и новог при чему је племство имало задатак да буде бранилац старог и тај свој задатак је славно вршило. Међутим, то ипак не значи да старо треба желети и борити се за њега само зато што је старо.

„Повест нас довољно учи том да суштина племства не почива у некаквим посебним привилегијама или спољним формама, ма какво име оне имале. Много више из повести видимо и то сам се потрудио да покажем, да су се форме племства често мењале, оно је у свом суштинском одређењу остало исто и под различитим облицима и појединачним спољним правима.“<sup>2966</sup>

Према томе, ни за Шлегела није све што носи име племства право племство, нити је свака одбрана старог вредна и оправдана. Напротив, оправдана је само она одбрана старог која је сасвим продрла у дух старог и која је сама прожета тим духом. „То је високи позив племства и зато никакво племство које није истовремено и племство духа не може победити у борби века.“<sup>2967</sup> Тиме, и Шлегел, слично Милеру, указује на повезаност аристократије по крви и аристократије духа, односно врлине. Аристократија која истовремено не би била и аристократија духа била би просто празна форма. Поред овог захтева да племство буде племство части и врлине, Шлегел на другом месту слично Хердеру инсистира на везаности институције племства за нацију и национални карактер.

<sup>2965</sup> Schlegel, „Über eine merkwürdige Verteidigungsschrift der französischen Grundsätze“, S. 91-92.

<sup>2966</sup> Schlegel, *Vorlesungen über die neuere Geschichte*, S. 406-407.

<sup>2967</sup> Ibidem, S. 407.

„Племство које не би било национално, које жели да буде тек подршка трону, а без да истовремено буде и највиша снага и цвет нације, показало би се тиме као вредно осуде, те да је испуњено једним потпуно искватеним духом.“<sup>2968</sup> Тако, дакле, ни Шлегелова одбрана племства није безусловна. Оно је заиста вредно само док је верно сопственој природи и док врши своју функцију у оквиру државе. Насупрот томе, када се претвори у празну форму оно постаје терет.

Разрађено схватање сталешке монархије срећемо и код Гереса. Код њега се занимљива одбрана традиционалног, наследног племства јавља већ у *Резултатима послања у Париз*, дакле у време када се разочарао у револуционарну политику. Ту он пише о револуционарном покушају да се успостави „аристократија образовања“ што назива „експериментом који још није покушан“. Међутим, на примеру Француске Герес тај јединствени покушај оцењује као потпуни неуспех. У Француској се аристократија образовања брзо изгубила у аристократији снаге и дивљине и на крају произвела варварство.<sup>2969</sup> Тако Герес, заправо, увиђа да се аристократија не може вештачки створити и „организовати“. Револуционарно племство образовања било је исто онолико шаренолико као и народ у целини. И ту је било глупавих и паметних, лењих и вредних, те према томе вештачко племство не може надоместити оно што су недостаци демократије. У њему је само полукултура сакривала сирову дивљину и насиље која се није можда више служили батином и мачем, него отровом и бодежом. Међутим, иако је дејство различито, резултат је исти.<sup>2970</sup> На крају је револуционарно племство, ослобођено од свих друштвених и моралних правила постало пљачкашко племство (Raubadel) заинтересовано једино за личну корист.

Самим тим што увиђа да се племство не може вештачки створити, Герес већ стаје на пут корпоративног схватања о повесно и органски насталим сталежима, са њиховим посебностима и наслеђеним правима и слободама. Доцније Герес ову позицију даље разрађује у његовим чланцима из *Рајнског Меркура*.<sup>2971</sup> Тако он у

---

<sup>2968</sup> Ibidem, S. 407.

<sup>2969</sup> Görres, *Resultate meiner Sendung nach Paris*, S. 313.

<sup>2970</sup> Ibidem, S. 316.

<sup>2971</sup> Бакса с правом примећује да је Герес прешао дуг пут од својих младалачких списа објављених у *Црвеном листу* (Roten Blatt) до *Рајнског Меркура*, а за ову промену требало му је неких петнаестак година. Тако је и он слично Шлегелу од републиканца и заговорника вечног мира

чланку *Будуће немачко уређење (Die künftige teutsche Verfassung)* говори о „три стуба на којима почива свако сталешко уређење“, а то су учењачки (Lehrstand), бранитељски (Wehrstand) и хранитељски staleж (Nährstand).<sup>2972</sup> У складу са антропоморфном концепцијом државе, Герес свештенство види као главу, племство као руке, а трећи staleж као тело државе.<sup>2973</sup> Ова три staleжа су, према Гересу, стара колико и сама повест у чијим прапочецима имају свој корен. Он као и остали романтичари staleже види као посреднике између народа и власти. Staleжи, односно њихове поглавице, су ту да помажу, одржавају и саветују кнезове и са њима поделе одговорност. Учењачки staleж је према Гересу пре свега представљен кроз духовништво. Он је позван да учи Божју реч и објављује заповести вере, да чува обичајност помоћу врлине и праведности, и тај свети задатак ставља га на прво место, а његово место је у средини између бранитеља и хранитеља.<sup>2974</sup> Реч је о staleжу који чува божанску и људску мудрост и преноси је преко традиције са генерације на генерацију, односно како Герес на другом месту, тај staleж у држави заступа сам *logos*, принцип реда.<sup>2975</sup> Као и Шлегел, Герес сматра да staleжу учењака не припадају само духовници, него и научници. Другим речима, поново се показује романтичарско инсистирање не само на духовности и религији као извору свега, него и на неодвојивости вере и знања. Герес се позива на прадавна времена, када су се једни међу свештеницима бавили Божјом службом, док је другима била поверна брига о науци. Занимљиво је да на овим основама Герес изводи захтев за већом независношћу универзитета.<sup>2976</sup> Истицање учењака, односно духовника као првог међу staleжима указује на то да је код Гереса сталешко уређење заправо засновано на религији и традицији, односно да читава држава и сталешки систем свој смисао добијају тек у оквиру религије.

На челу одбрамбеног staleжа налази се племство, чији је задатак да брани земљу, да суди и арбитраира оштрим челиком, да негује храброст, и у снажним телима

---

стигао на позиције борца за сталешку државу. Ваха, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, S. 195.

<sup>2972</sup> Görres, „Die künftige teutsche Verfassung“, S. 407.

<sup>2973</sup> Görres, *Deutschland und die Revolution*, S. 136.

<sup>2974</sup> Görres, „Die künftige teutsche Verfassung“, S. 408.

<sup>2975</sup> Görres, *Deutschland und die Revolution*, S. 138.

<sup>2976</sup> Görres, „Die künftige teutsche Verfassung“, S. 408.

свакојаку ратничку вештину, да чува оданост и реч, и усред снаге да гаји нежну благост и племенити осећај.<sup>2977</sup> Центар и тежиште овог сталежа је кнез.<sup>2978</sup> Као и Шлегел и Герес жели да племство одвоји од градова и да их насели на њиховим имањима, као што је био случај са њиховим прецима.

Хранитељски сталеж подељен је, према Гересу, у три подгрупе: пољопривреднике, занатлије и трговце.<sup>2979</sup> Свим овим подгрупама мора бити омогућено да се слободно баве својим занимањем. У складу са органским схватањем државе и Герес говори о томе да сталежи у исто време морају бити јединствени и затворени, али и отворени једни према другима, будући да су упућени једни на друге, односно они се налазе у сталном међудејству. Ниједан не сме да води свој сопствени живот, независно од осталих, него се односе јадан према другом као органи у телу. Међу њима дакле треба да влада јединство и слога који произлазе из снажног отаџбинског духа. Институционални израз те слоге је сталешко представништво – рајхстаг – у коме су заступљени сви сталежи.<sup>2980</sup> Такво сталешко представништво било би веза између трона и народа. Како Герес пише 1814. године у *Рајнском Меркуру*, народ који „обухвата све сталеже и једино руљу сваке врсте искључује из свог појма“ који је у тешким временима „остао веран самом себи и брижно и добро чувао своје сопствено биће и своје наслеђено убеђење“, који се у прошлој борби сачувао и остао једнак себи, на основу те борбе и самоочувања стекао је право, да они који су изабрани за његове вође слушају његову склоност и став његовог срца; да глас, који се као глас народа слива у његовој средини из гласова свих, поштују као спољашњу савест своје државе.<sup>2981</sup> Иако на први поглед Гересова изјава може деловати као демократски захтев, он овде остаје привржен корпоративном моделу. Наиме, народ своје склоности срца не исказује непосредно, него преко сталешких и корпоративних организација. Касније се Герес јасније изјашњава за рајхстаг који би се састојао од једног дома у оквиру кога би постојале три курије.<sup>2982</sup> У складу са средњовековном идејом царства, Герес овакво уређење предвиђа не само за

---

<sup>2977</sup> Ibidem, S. 409.

<sup>2978</sup> Görres, *Deutschland und die Revolution*, S. 138.

<sup>2979</sup> Görres, „Die künftige teutsche Verfassung“, S. 409.

<sup>2980</sup> Ibidem, S. 411.

<sup>2981</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 106.

<sup>2982</sup> Görres, *Deutschland und die Revolution*, S. 153.

целину, него и за све појединачне немачке кнежевине.<sup>2983</sup> Поред Гереса и Шлегел такође допушта ограничено садејство сталежа у законодавству. Сталежи могу да саветују, и да подносе предлоге закона, иако је последња санкција, „путем које закон заиста постаје закон и путем које се укида“ у рукама краља.<sup>2984</sup>

Код Бадера се такође среће традиционална подела на учени сталеж односно клир, одбрамбени (племство) и демократију, односно хранитељски сталеж. Као и код осталих романтичара и овде је реч о правима која проистичу из службе коју сталеж обавља, па тако ако клир занемари своје учењачке дужности, а аристократија своју одбрамбену службу нестају и њихове привилегије, јер сваки посед у друштву је истовремено служба.<sup>2985</sup> При томе, он јасно каже да не мисли да ће трећем сталежу бити боље ако прва два изгубе своје привилегије – напротив.

На истом трагу је и Ајхендорф који са доста горчине приказује процес декаденције и изопачења племства у периоду од Тридесетогодишњег до Седмогодишњег рата, односно последњих деценија XVIII века.<sup>2986</sup> Слично Хердери и Шлегелу, и он спомиње пофранцужено племство које се одрекло националног духа, али и оно које је услед лакомислености, своје обавезе занемарило препуштајући се забави. Тај део племства, према Ајхендорфу, не само да је сопствени сталеж довео на рђав глас, него је и међу нижим слојевима који су до тада племство још увек посматрали са вером и одушевљењем, проширио заразу потраге за сјајем и уживањем.<sup>2987</sup> То је она иста класа аристократа која је и револуцију прихватила као нову, „пикантну“ забаву. Ајхендорфов закључак је да када племство изгуби своје суштинске карактеристике, када занемари војну службу, дух витештва и националне части, када се ода уживањима, прихвати грађанско образовање, грађански начин живота, а на себе почне да гледа као на грађане света, тада оно више није племство, него само богато грађанство.

Од свих сталежа романтика се највише интересује за положај аристократије, која се још код Новалиса схвата као „морална моћ“, и која своје порекло има у људској

---

<sup>2983</sup> Görres, „Die künftige teutsche Verfassung“, S. 413.

<sup>2984</sup> Schlegel, *Philosophie des Lebens*, S. 250.

<sup>2985</sup> Baader, „Sozialphilosophische Aphorismen“, no. 37. S. 388-389.

<sup>2986</sup> Eichendorff, „Der Adel und die Revolution“, S. 173.

<sup>2987</sup> Ibidem, S. 184.

неједнакојсти, односно у подлеи на „храбре“ и „кукавице“. Овај наглашени интерес за положај племства посебно се уочава код Милера и Шлегела, који оправдању аристократије посвећују много више места него осталим сталезима.<sup>2988</sup> Стално враћање на питање положаја племства је разумљиво с обзиром на оштрину сукоба који је аристократија морала да води прво са краљевским апсолутизмом, а затим и са либерализмом те револуционарним идејама. Зато је и сталешка мисао била најзаинтересованија за одбрану наследног племства. Тако романтичари у време Харденбергових реформи у Пруској 1810. године стају на страну племства, а против реформи. Милерова одбрана посебних права племства заправо је одбрана романтичарског идеала државе као организма који се састоји из разноликих делова. Дакле, Милер не брани племство као плаћеник или пропагандиста, него из чврстог убеђења да су старе везе доприносиле благостању целине, односно да су личне обавезе и лична одговорност, каква на пример постоји у оквиру породице, чвршћа и снажнија веза него егоистички приватни интерес или илузија слободе. Харденбергове реформе се тако посматрају као недопустиво задирање власти у органски и повесно настале односе, односно као жеља за општим нивелисањем и затирањем свега посебног, појединачног и специфичног.<sup>2989</sup> Ни након Харденбергових реформи романтичари нису престали да бране институцију племства, иако им је свакако морало бити јасно да је племство све више и више губило на значају. Тако се снажна одбрана племства у контексту сталешког поретка јавља се и у касној романтици код Ајхендорфа који слично Милеру и Шлегелу пише да је племство неопходна институције, те да без њега не може бити високе културе.

„Међутим, само потпуно варварство може постојати без племства. У сваком стадијуму цивилизације ће се увек изнова јавити аристократе, свеједно под којим именом и формом, то значи, једна привилегована класа која се над масама уздиже како би њима управљала. Зато што је племство (да их назовемо по њиховом традиционалном имену) по својој непролазној природи

---

<sup>2988</sup> Иако су и Милер био далеко од опортунисте његова одбрана племства награђена је 1826. године када је од аустријског цара Франца добио племићку титулу и предикат од Ниттердорфа (Ritter von Nitterdorf) по месту у Тиролу. Милер није једини романтичар који је постао племић. То је био случај и са Шлегелом, Бадером и Гересом.

<sup>2989</sup> Како примећује Кондилис, аргументи којима су се Марвиц као вођа земљопоседничке опозиције и његови романтичарски пријатељи служили у борби са Харденбергом, били су у основи на истој линији на којој су у Британији својеверемо традиционална права бранили Коук (Edward Coke) и Берк. Kondylis, *Konservativismus*, S. 219.

идеални елемент друштва; оно има задатак, да витешки чува све велико, племенито и лепо, како год и где год да се међу народом појавило, да спаја вечно променљиво ново и вечно постојеће и тако их учини стварно способним за живот.<sup>2990</sup>

Насупрот наглашавању племства, романтика не разматра положај бирократије. Реч је о изузетно битном моменту у коме поново на видело избија романтичарски антимодернизам, будући да чиновништво образује један од кључних елемената модерне државе. Међутим, романтика на професионалну бирократију не гледа као да посебан сталеж.

Корпоративни поредак који романтика има на уму не исцрпљује се само у подели на сталеже. Напротив, поред сталежа романтичари су горљиви заговорници црквене аутономије, затим локалних и градских аутономија као и система гилди, цехова и еснафа, те огорчени непријатељи централизације државе. Реч је дакле о читавом сплету различитих, аутономних институција које посредују између појединца, односно породице и државе. Те посредничке институције су оно што појединца повезује са државом, као целином. У том смислу, како пише Ајхендорф, корпорације су снажне, јер су прожете заједничким духом, који све подређује целини и не дозвољава никакав егоизам.<sup>2991</sup> Све оне функционишу као републике за себе, сједињене под краљевом влашћу. То су, дакле, оне републике помоћу којих се грађани чвршће и дубље везују за државу. Поред тога романтичарска жеља за очувањем ових посебних тела још једном указује на њихову идеју својствености, као и жељу романтичара да сачувају сваку наслеђену, органску и повесно насталу специфичност у оквиру разнолике, „лепе“ државе. Већа аутономија, и развијенија индивидуалност сваке корпорације само доприноси вишем развоју целине, или како Новалис каже: „Уколико су чланови богатији духом и живљи, утолико је држава живља и личнија.“<sup>2992</sup> У том смислу, већ Новалис спомиње гилде као појединачне снаге у оквиру државе схваћене као велики човек, а Шлегел у периоду ране романтике предвиђа неку врсту уметничких гилди. Одбрану еснафа налазимо и код Милера. Он не само да се противи нивелисању сталешких разлика, односно разлика између села и града

<sup>2990</sup> Eichendorff, „Der Adel und die Revolution“, S. 195.

<sup>2991</sup> Ibidem, S. 193.

<sup>2992</sup> Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts (aus den Schlegel-Tieckischen Ausgaben)*, no. 292, S. 271.

него критикује учење Адама Смита и противи се укидању гилди и цехова.<sup>2993</sup> Цехови су за њега, „моралне личности“ и израз позитивне слободе, а чланове цехова међусобно везује љубав према заједничком раду, док љубав према граду међусобно веже појединачне цехове.<sup>2994</sup> Тако они живо повезују слободу појединца са слободом заједнице. Аутономију корпорација и посебних тела прихватају и остали романтичари. Тако, на пример Герес говори о извесној аутономији универзитета. Поред тога, и он се залаже за обнову система цехова и еснафа, мада је у томе доста реалистичнији од осталих представника романтике. Наиме, њему је јасно да се тај систем не може наметати, нити се стара времена могу поново успоставити. Штавише, Герес сматра не треба ни овде робовати старом сујевељу нити одбацити сваку нову мисао.<sup>2995</sup>

Такође, Шлегел и у касном периоду остаје заговорник корпоративних аутономија. Као што смо видели, он када говори о хришћанској држави ову везује за три битна елемента: у хришћанској држави нема робова и брак се посматра као нешто свето; она је следи мировњачке тенденције и спроводи хришћанску правду засновану на правичности; те на послетку, признаје постојање корпорација, јер и сама почива на њима и њиховом органском међудејству.<sup>2996</sup> Дакле, за Шлегела без корпорација нема ни хришћанске државе, односно држава која не би поштовала корпоративна права не би се могла назвати хришћанском. У том смислу, Шлегел турску државу назива антихришћанском, подвлачећи да Француска са њом има највише сличности, будући да је она увек била „шизматичка“, а онда деспотска и анархична.<sup>2997</sup> Тако он у *Сигнатури века* под „вечним корпорацијама“ подразумева породицу, цркву, гилду и школу.<sup>2998</sup> Породица је најмања и најједноставнија корпорација која се више не може делити. Она је неповредиво и посвећено тло свих обичаја и побожног осећај, и на том прастаром темељу почивају све остале корпорације и држава. Највећа, божанска корпорација је црква. При томе, он тражи конституисање школе као „самосталне

---

<sup>2993</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 194, 219.

<sup>2994</sup> Ibidem, S. 193.

<sup>2995</sup> Görres, „Die Zünfte und Innungen“, S. 434-435.

<sup>2996</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 567, 572, 583.

<sup>2997</sup> Friedrich Schlegel, „Zur Geschichte und Politik 1813 II“, in: Ernst Behler (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 21, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1995, no. 130, S. 26; no.132, S. 26.

<sup>2998</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 525, 538.



корпорације“.<sup>2999</sup> У истом тексту Шлелег поново подвлачи обавезу државе да поштује приватни живот, да брак, породицу, и правно стечену имовину посматра као нешто свето, да цркви остави пуну слободу у њеној унутрашњој управи и развоју, као и слободу савести у стварима вере, те да никако не спутава постојеће духовне корпорације у њиховом корисном деловању, да поштује науку и да помаже републику учењака, те да омогући трговину и занате онолико колико допуштају интереси других сталежа.<sup>3000</sup> Поред тога држава треба да води мирољубиву хришћанску политику и да не држи сувише велику стајаћу војску. Тако и сама држава поново постаје једна од корпорација, која остале у себи обухвата и носи.

Поред очувања корпорација, код Милера наилазимо и на одбрану територијалних аутономија. У том смислу, он у периоду борбе против Харденбергових реформи посебно хвали британско и аустријско уређење, зато што су задржали неједнакости и не покушавају да све делове државе учини истоветним.<sup>3001</sup> На истом месту Милер истиче да природа свуда указује да се је јединство целине много темељније тамо где је она састављена од различитих делова, него тамо где је се повезују исти чиниоци. Тако он пред собом има слику царства састављеног од различитих, покрајна. „Колико стари били трагови царских веза: уређење је увек било унутрашње федеративно; духовне, аристократске и грађанске државе биле су испреплетане прво природом, а доцније одговарајућим духом.“<sup>3002</sup>

Слично Милеру и Герес након Наполеоновог пораза, такође предвиђа неку врсту федеративног уређења за будуће немачко царство, на чијем би челу био владар из куће Хабзбурга и који би ограничавао моћ појединачних држава. Како Герес пише: „најбоље је снажно јединство у слободном мноштву и супротно сувише лако води у окошталост, деспотизам и смрт.“<sup>3003</sup>

На посебности и различитости у оквиру органске државе указује и Шлегел када каже да је сваки град индивидуа на сопствени начин и да поседује својствени

---

<sup>2999</sup> Schlegel, *Entwurf der historischen Betrachtungen*, no. 104, S. 26.

<sup>3000</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 543.

<sup>3001</sup> Müller, „Anmerkung zur britischen Staatsverfassung“, S. 173.

<sup>3002</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 187.

<sup>3003</sup> Görres, „Die künftige teutsche Verfassung“, S. 403.

карактер, односно различите интересе и културу. Један општи систем није у стању да на прави начин одговори на те посебне потребе.

„Једним градом се најбоље влада када се препусти самом себи, према сасвим једноставној претпоставци да свако најбоље познаје своје потребе, као и разнолике тешкоће који у грађанским односима у граду настају услед привредних и меркантилних веза сваке врсте. Највишој државној власти великог царства би тешко пало да се упушта у те индивидуалне, локалне детаље, и тамо где би то стварно покушала нашла би се у опасности да насилно омета својствени ток градског заједничког духа.“<sup>3004</sup>

Реч је, дакле, поново о потреби очувања градских самоуправа и регионалних аутономија, са својим својственим привилегијама и слободама, својим повесно насталим институцијама, посебним обичајима и традицијама у оквиру једне државе. Шлегел наглашава да се, при томе, веза са највишом државном влашћу не сме доводити у питање, те да она задржава право на надгледање и контролу, односно да велике слободе које градови могу да уживају морају бити одређене и ограничене општим државним циљевима. И у *Сигнатури века* Шлегел пледира за федерално повезивање међу средњим, већим и мањим државама, „посебно тамо где је једна нација, која је историјски таква, и која се као таква осећа подељена у мноштво различитих држава.“<sup>3005</sup> Ово романтичарско супротстављање централизацији једнако је уперно и против апсолутне државе старог режима, колико и против револуције. Како пише Кондилис, у суштини је свеједно ко је подстакао централизацију, а јачање тако делујуће државе делује револуционарно, чак и револуционарније када долази одозго.<sup>3006</sup> Против једнообразности, а у име очувања традиционалних специфичности иступа и Савињи када критикује идеју кодификације права и увођења јединственог законика у Немачкој.

„У сваком органском бићу, дакле и у држави, здравље почива на томе да се целина и сваки део налазе у равнотежи, да сви дођу до свог права. Да неки грађанин, неки град, нека провинција забораве државу којој припадају, то је веома обична појава, и свако ће то стање сматрати неприродним и болесним. Али жива љубав према целини може исто тако произлазити само из живог учешћа у свим појединачним односима, и само онај ко ваљано води своју кућу биће врстан грађанин. Зато је заблуда веровати да ће оно опште стећи више живота ако се униште сви

<sup>3004</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 163.

<sup>3005</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 535.

<sup>3006</sup> Kondylis, *Konservativismus*, S. 214.

индивидуални односи. Када би се сваком сталежу, у сваком граду, па чак и у сваком селу могло створити извесно својствено самоосећање, она би из овога повишеног и умногострученог индивидуалног живота и целина добила нову снагу.<sup>3007</sup>

Другим речима, корпоративно шаренило неједнакости и посебности не значи нужно и слабљење државе, напротив, оно је јача. Као што смо видели још код Новалиса, што су живљи и развијенији делови, то је живља и целина. Такође, оно што државу држи на окупу није сила из центра, него заједнички дух и љубав. Тако је основна романтичарска идеја да корпорације, градске и локалне аутономије заправо везују људе за државу, и овде остала сачувана. У том смислу, Милер експлицитно каже да природа свуда показује да повезаност онога што је неједнако ствара много чвршће јединство него повезаност истог. Тако се он позива на Бејкона (Francis Bacon) који каже да су енглески закони, као и енглески језик мешавина, те да су зато и једно и друго тако богати и потпуни.<sup>3008</sup>

На истом трагу је и Ајхендорф који разликује француски од немачког типа државе. Према Ајхендорфу, француски монархијски принцип је, тако рећи, освајач у сопственој земљи, који уклања све што му стоји на путу, а његов циљ је механички уређено јединство и највећа могућа материјална моћ.<sup>3009</sup> Принцип француске монархије је дакле највећа могућа централизација где се све стапа у једну велику државу Француза са једним главним градом и сопственим министрима. Са друге стране, немачка држава, према Ајхендорфу, цени и чува све наслеђено, не одустаје ни од чега што у себи има живота и сваки део великог тела држи за неопходан. Она није дакле механичка него органска целина.<sup>3010</sup> Њен принцип је дакле јединство различитости. У складу са тим, Ајхендорф сматра да се јединство целине боље одржава у немачком, него у француском типу државе. На крају крајева, код Шлегела који се супротставља апсолутној држави као Левијатану, свака држава која не поштује сталешка и корпоративна права на крају поткопава и саму себе.

---

<sup>3007</sup> Савињи, *op. cit.*, стр. 44.

<sup>3008</sup> Müller, „Anmerkung zur britischen Staatsverfassung“, S. 173.

<sup>3009</sup> Eichendorff, *Über die Folgen von der Aufhebung der Landeshoheit der Bischöfe und Klöster in Deutschland*, S. 477.

<sup>3010</sup> *Ibidem*, S. 477-478.

„Између обе ове корпорације, оне најједноставније и прве, породице, као чврстог темеља у дубини, и ове друге највеће, која обухвата свет, цркве као осветљеног неба на висини, стоји сада у центру држава која обухвата, оживљава и носи, води и усмерава, све друге сталеже, друштвене институте, старе и нове, суштинске и вечне или тек случајне и пролазне корпорације. Читав њен смисао и дејство је везано за те корпорације, као њене природне органе, она живи и прожима се њима, тако што је и она по свом унутрашњем бићу, такође једна наоружана корпорација и велики институт мира; и како она напусти ову сферу, као свој стварни кисеоник, и када се као свевласт, као војна сила, деспотизам или анархија истргне из тих легитимних ограда, за које је везано њено биће и њено срећно опстајање, тако она поткопава сопствене животне корене и неизбежно, раније или касније, припрема себи пропаст.“<sup>3011</sup>

Тако је за романтичаре држава и сама једна од корпорација (наоружана корпорација како каже Шлегел), односно представља неку врсту федерације различитих корпорација и институција.

Ако се у контексту овог корпоративног система за тренутак вратимо на позицију краља у романтичарској држави, видимо да се и он уклапа у ово корпоративно и сталешко шаренило, чиме се још једном потврђује дубока романтичарска одбојност спрам апсолутне монархије и њене жеље да све уједначи и униформише. Заправо, очувано сталешко уређење схвата се као услов и гаранција краљеве етичности. Као што је већ речено, према романтичарима краљ не стоји изнад сталежа, него је интегрални део корпоративног поретка, односно он се, како пише Милер, налази у средишту државе или као код Гереса који кнеза смешта у центар ратничког сталежа, односно племства. У том смислу, код Милера је постојање племства услов трајања монархије.<sup>3012</sup> На истом трагу остаје и Шлегел када тврди да је једино образовање које је краљу потребно сталешко. „Краљ са сталежима треба да буде потпуно једно – средиште, срце сталешке уније.“<sup>3013</sup> За романтичаре је реч о нужној повезаности између корпоративног система и монархије. Тако Шлегел тврди да органска држава нужно мора бити сталешка, те да је ова могућа само као монархија. Монархова власт је ту да води рачуна да све стоји на окупу и да се сталежи не помешају и не улију један у други. Без монархијске власти, између сталежа би или дошло до рата, или до неподношљиве

<sup>3011</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 525-526.

<sup>3012</sup> Müller, „Friedrich der Große und Preußen“, S. 124.

<sup>3013</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 161.

тираније једног сталежа над осталима.<sup>3014</sup> Тако се краљ поново схвата као центар и угаони камен читавог система државе. Захваљујући њему опстаје целина, али не у мртвој равнотежи, него у живом међудејству корпорација. Другим речима, сталежима је неопходан краљ, краљу су неопходни сталежи. Тако Шлегел каже да су сталешке институције оне у којима ново, оно што је истински потребно, чврсто надовезује на оно историјски засновано и својствено локално, најбољи ослонац монархијског поретка и најбоље средство очувања грађанског мира.<sup>3015</sup> „Једино дуготрајно уређење је сталешка, свештенством и племством ублажена монархија, оно је такође истовремено најстарије и најбоље.“<sup>3016</sup> Сличну формулацију налазимо и код Бадера који каже да је краљ центар и срце сва три сталежа.<sup>3017</sup> Дакле, без краља који гарантује сваком сталежу његово место, нема ни сталежа, као што без сталежа нема ни краља. Иако овакво схватање може деловати као спољашње ограничење слободе краљевске власти, односно као угрожавање његовог божанског ауторитета, романтика се труди да покаже да то ипак није тако. Према Шлегелу, монарх је у сталешком уређењу несумњиво много слободнији, моћнији и срећнији него у деспотском.

„У деспотизму су све природне грађанске снаге парализоване, све је једна маса и само сирови материјал за јединог који наводно поседује вољу (*der Willen haben soll*). Али то је неприродан поредак, и ниједан човек није довољно јак да слободно и самовољно поступа са једном тако великом масом. Где је сво право укинута поново наступају природни односи; природно оружје угњетених против надмоћних је претварање и лукавство, и тако видимо у историји, у најстаријој као и најновијој, општу потврду да нико не делује мање слободно и самосталано, нико нема мање одлучности од деспота. Сви велики деспоти увек су само средство у рукама своје породице, својих министара и свога двора.“<sup>3018</sup>

Дакле, према Шлегелу свака самовоља и самовлашће се на крају окреће сама против себе. Такође, када Шлегел указује да ниједна моћ није довољна да би се самовољно владало читавом државом, он заправо остаје на романтичарском терену где се држава схвата као породица у којој влада љубав, а монархија као очинска власт. Сваки покушај да се односи у „великој породици“ сведу на односе

<sup>3014</sup> Schlegel, *Entwurf der historischen Betrachtungen*, no. 80, S. 21.

<sup>3015</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 535.

<sup>3016</sup> Schlegel, *Vorlesungen über Universalgeschichte*, S. 63.

<sup>3017</sup> Baader, „Sozialphilosophische Aphorismen“, no. 37. S. 389.

<sup>3018</sup> Schlegel, *Vorlesungen über Universalgeschichte*, S. 242.

моћи, те да се из њих избрише међусобна љубав и наклоност на крају се показује као деструктиван. Исто схватање монархије у оквиру сталешког поретка налазимо и код Гереса. Тако иако сва власт потиче од Бога, ни Герес на монарха не гледа као на апсолутног владара. Напротив, његово уређење се такође одликује типичном романтичарском формулом споја монархије и републике. Са једне стране краљ је владар по милости Божјој, али са друге стране, у сталеже организовани грађани саучествују у власти. Делимично испуњење овог идеала Герес је видео у баварском уставу из 1818. године.<sup>3019</sup> Једнако се и код Милера и у позном периоду среће идеја о монархистичком, односно патријархалном елементу државе који је Провиђење желело оплеменити људском слободом, где се налази клица, другог, сталешког принципа у грађанском друштву.<sup>3020</sup> Другим речима, и у каснијој фази романтичарска монархија је и даље сталешка.

Површно гледано, романтичарско повезивање монархије и републике, односно њихово указивање на међудејство краља и сталежа може деловати блиско идеји парламентарне монархије сличне британском моделу. Ово тим пре, ако се имају у виду повремене похвале које је, на пример Милер упућивао британском уређењу. Међутим, романтичари никада нису били заступници парламентаризма. Напротив, били су његови жестоки критичари. У складу са поделом на сталеже евентуално представништво може бити само сталешко представништво као у средњем веку, али никако нешто што би циљало на парламентаризам и демократију. Код романтичара је дакле реч о представљању неке идеје или принципа, о телу у коме су представљени сталежи, а не о представништву као телу у коме су представљена различита уверења и различита мишљења. При томе се треба сетити шта је за Новалиса значило представљање, односно разлике коју Шлегел прави између депутата и представника, тако и када романтичари говоре о представништву то нема никакве везе са изборношћу. Као што смо видели код Шлегела, изабрани представници атомизованог народа не могу репрезентовати целину, него, у најбољем случају, само један временски тренутак. Тако у складу са својим схватањем репрезентације, романтичари тврде да хрпа изолованих „приватних личности“ не може бити представљена, него само

---

<sup>3019</sup> Weiß, „Joseph von Görres“, S. 144.

<sup>3020</sup> Müller, *Die innere Staatshaushaltung; systematisch dargestellt auf theologischer Grundlage*, S. 300.

корпорације, органи државе, схваћени као „моралне личности“. У том смислу, Шлегел се експлицитно ограђује од идеје умерене, ограничене, парламентарне монархије, по угледу на Енглеску. Тако, он који је у *Огледу* хвалио енглеско уређење, доцније променио мишљење.<sup>3021</sup> „Уместо највећма неодређеног и вишезначног појма умерене монархије, ја бих наине далеко већу предност дао идеји органски уређене и живо састављене монархије, као примере дају нам старе историје хришћанског Запада (...) далеко пре настанка тог новог појма и динамичног, вештачког рашчлањивања политичке моћи и противтежа.“<sup>3022</sup> Реч је о систему који почива на вишеструкој подели власти, од којих, према Шлегелу, она између законодавне и извршне власти није ни прва ни најважнија, него она која извршну и највишу државну власт дели на идеалну и реалну. Реч је о подели између краља, који поседује идеалну моћ, а идеја краљевства је у свом старом достојанству остала недодирнута, и министара који поседују реалну снагу, тако да монарх у стварности своје министре не може бирати по сопственом увиду и личном поверењу, него мора примити читав одбор ове или оне фракције.<sup>3023</sup> Тако, према Шлегелу, краљ у парламентарном систему није краљ, него је сведен на ниво „празне декорације“, а његову функцију може обављати и изабрани председник.<sup>3024</sup> Другим речима, Шлегел парламентаризам схвата као систем који је на средини између монархијског и републиканског, односно као прелазну форму са монархије на републику, те као „опасно колебање“ између њих.<sup>3025</sup> Након поделе између краља и министара долазе и друге поделе у парламентарном систему, те је законодавно тело подељено у два дома. Такође, парламентарни систем је за Шлегела нешто странио и немачко, те је и британски ситем плод својственог повесног развоја и не да се пресађивати на друга места.<sup>3026</sup> Заправо, Шлегел инсистира на неопходности да се поново успостави немачко сталешко уређење, да се „остане веран корпоративним принципима“ и да се избегне

---

<sup>3021</sup> Тако на пример он у *Филозофији историје* говори о Енглеској као о колевци два велика зла „протестантизма науке“ (просветитељство) и „протестантизма државе“ (политика државног суверенитета и равнотеже). Schlegel, *Philosophie der Geschichte*, S. 387.

<sup>3022</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 529.

<sup>3023</sup> Ibidem, S. 531.

<sup>3024</sup> Ibidem, S. 585.

<sup>3025</sup> Ibidem, S. 535.

<sup>3026</sup> Ibidem, S. 530-531, 532.

представничка странпутица.<sup>3027</sup> Иако се неке може учинити да су сталешки систем и представничко уређење слични, Шлегел међу њима прави јасну разлику. Наиме, сталешки систем је „вечан“ и „повесно заснован“, док представничко уређење није ништа до „фиксирани немир, заустављена револуција и везана апсолутна држава“. У најбољем случају, реч је о прелазној форми ка бољем, односно „органијем стању“ у лошим, то је неодлучна средина између „апсолутне силе и сировог анархичног почетка републике“.<sup>3028</sup> Такође, систем у коме постоји сувише слаб краљ и сувише јак парламент, као у Енглеској, не може бити ништа друго до „вечно при избијању спречена револуција“. У корену читавог система, према Шлегелу, стоји претпоставка о државној власти као о нужном злу.<sup>3029</sup> Реч је, дакле, о значајној разлици у односу на романтичарско везивање власти за божанско порекло. Према томе, парламентаризам је систем који одговара поремећеним односима међу људима, међу којима влада неповерење те је прихватљив као решење једино тамо где не постоји заједница. За Шлегела је парламентаризам нека врста „политичких заштитних богиња“ или „добровољене државне и народне вакцине“ тамо где би болест већ узнапредовала и стварно прерасла у епидемију.<sup>3030</sup> Тако се, дакле, представнички систем схвата као неисторијски, односно механички, док су сталежи повесно, органијем настали. У том смислу, парламентаризам за Шлегела није ништа друго него вештачко спутавање апсолутне државе, те му недостају слога и органијем поредак. То је систем у коме се утврђује опозиција, нешто полемичко и негативно.<sup>3031</sup> Штавише опозиција је постала признати елемент тог уређења, чиме је стављена у оградe и учињена мање штетном<sup>3032</sup>, чиме је истовремено парламентаризам постао систем коме недостаје било шта чврсто и трајно. Као што примећује Озински, за Шлегела је борба мишљења увек само негативна полемика.<sup>3033</sup> У том смислу не треба да чуди што се у *Сигнатури века* поред критике парламентаризма јавља и снажно одбацивање партија и партијског духа, када Шлегел каже да зло лежи у необичној

---

<sup>3027</sup> Ibidem, S. 586.

<sup>3028</sup> Ibidem, S. 584.

<sup>3029</sup> Ibidem, S. 532.

<sup>3030</sup> Ibidem, S. 533.

<sup>3031</sup> Негативан Шлегелов став према полемичком, борбеном принципу садржан је још у његовом чланку о карактеру протестаната. Schlegel, „Vom Charakter der Protestanten“, S. 86-87.

<sup>3032</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 533.

<sup>3033</sup> Osinski, *Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert*, S. 92.



карактеристици његовог времена „да сада *све* сместа постаје *партија*“, па је чак безгранични дух ултраса (*Ultrageist*) обухватио и овладао и добрим и правим.<sup>3034</sup> Тако он указује на вештачки, неоргански и суштински деструктивни карактер партија, па чак и онда када би то била партија која би се номинално залагала за исправне циљеве. Ипак, она би по својој природи, као партија, морала деловати неоргански те би, према томе, и против своје намере деловала заједно са својим непријатељем, револуционарним начином мишљења, ка истом циљу и производње хаоса. За разлику од вештачких и разорних партија, сталежи се поново схватају као органски и повесно настали. Такође, у сталежима није заступљена само имовина која плаћа порез (покретни новац или земљишни посед) као што је то случај у представничком систему, него сами сталежи као признате и самосталне корпорације, при чему ниједна не сме бити искључена.<sup>3035</sup> Дакле, сталешки систем, према Шлегелу, боље репрезентује целину државе, док парламетни који представљају само имовину заборављају на значај сталежа духовника и учењака. Заправо, према Шлегелу, репрезентативни систем посматра државу сасвим материјално, те све своди на имовину заборављајући духовне и интелектуалне снаге. Читава сличност између сталешког и парламентарног система је само у томе да у оба постоје скупштине, саветовања, петиције и предлози који се упућују ка трону. Из те перспективе, Шлегел народно представништво и парламентаризам назива „енглеским изумом“ и „енглеском болешћу“ која свим политичарима и либералним филозофима државе изазива вртоглавицу, која народе обузима једног за другим као епидемија грознице.<sup>3036</sup> Парламентаризам, према романтичарима, разара повесно настали народни организам и цепа га на атоме. Он чини да дугорочна политика зависи од тренутних интереса партија, те је у том смислу реч о механичком изуму.

Исто одбијање парламентаризма срећемо и код Милера, који каже да репрезентативни систем, у најсрећнијем случају, пред трон износи само тренутне интересе народа, али никада вечно убеђење.<sup>3037</sup> Тако је Милерово противљење парламентаризму заправо засновано на његовом разликовању суме и тоталитета,

---

<sup>3034</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 492.

<sup>3035</sup> Ibidem, S. 586.

<sup>3036</sup> Ibidem, S. 527.

<sup>3037</sup> Müller, „Friedrich der Große und Preußen“, S. 106.

односно слободе и интереса свих, од опште слободе и општег интереса, при чему се помоћу избора никада не може досегнути до стварне општости. Такође и Бадер је противник парламентаризма. Слично Шлегелу и он сматра да парламенти не представљају целину народа, већ само имовину. У складу са овим сталешким опредељењем он уместо парламентаризма предвиђа постојање „народних представника“, који обављају функцију адвоката, подвлачећи да ако се они произведу у народно владаре тиме више не могу обављати функцију народних адвоката.<sup>3038</sup> Другим речима, народни представници о којима говори Бадер немају никакву власт и суштински се разликују од парламентарца. Реч је, дакле, о институцији која заступа и брани интересе одређеног сталежа, а не одређено политичко мишљење. Тиме се и код њега уочава јасна разлика између корпоративног, сталешког уређења и парламентаризма. У том контексту, значајно је посебно обратити пажњу да Бадер инсистира на томе да би за улогу народних адвоката најпогоднији били свештеници, чиме се поново наглашава социјална улога свештенства и цркве. Истовремено, тиме се имплицитно спречава могућност појаве професионалних политичара.

Иако на први поглед може деловати да су романтичари развили детаљно учење о сталешкој монархији, као што примећује Харада, систем који су развили Милер и романтичари у институционалном смислу остаје некомплетан.<sup>3039</sup> Тако се, на пример, Милер 1811. године у Пруској залагао за сталешко представништво, у чему свакако није био усамљен. Међутим, конкретан предлог како би се могло формирати такво једно тело Милер није предвидео. Све о чему су он и остали романтичари говорили су краљ, сталежи, гилде и лични односи. Могло би се рећи и да су они више знали против чега су, док су тек у обрисима имали пред собом оно за чега су се залагали. Ово је замерка која се често упућује романтици. Каже се да је њихова критика апсолутизма била оштра колико и демократска, али мање делотворна, јер је романтичарима недостајала јасна теорија институција и репрезентативни модел са јасним правима представљених.<sup>3040</sup> При томе се међутим губи из вида да таква институционална неразвијеност и „отвореност“

---

<sup>3038</sup> Baader, „Über das Revolutionieren des positiven Rechtsbestandes“, S. 279.

<sup>3039</sup> Harada, *Politische Ökonomie des Idealismus und der Romantik*, S. 93. Слично тврди и Хубер. Huber, *op. cit.*, S. 63.

<sup>3040</sup> Веуме, *op. cit.*, S. 65.

припада суштини романтике. Наиме, они се нису ни трудили да развију било какву институционалну теорију државе будући да је држава за њих живи организму у оквиру кога сваки орган има сопствену функцију и расте заједно са целином, а не механизам институција, тежа и противтежа. Сваком посебном органу, дакле, треба пустити да сам живи и сам се развија, на свој сопствени начин заједно са целином. Оно што повезује различите стране нису њихови интереси, него међусобна наклоност, приврженост, вера и љубав. Из те перспективе отпада и свака потреба за чврстим и јасним процедурама и све што је довољно је „жива традиција“.

### 3.4. Схватање народа

Веза између романтике и немства представља готово опште место. Поједини писци када говоре о немачком идеализму (под којим подразумевају и романтику) са поносом истичу да је реч о немачкој филозофији, односно филозофији Немаца. Каже се да је немачка национална мисао плод је немачког идеализма. Њему Немци дугују свој идентитет и свој „посебни пут“.<sup>3041</sup> Посматрано из ове перспективе, немство је духовна ствар, и не може се бити Немац, а да се не стоји у традицији немачког идеализма. Поред тога, немачки идеализам се види као једина велика форма филозофије која је дорасла грчкој филозофији, те се у склопу тога тврди да је поред грчке филозофије, само још немачка имала епохални значај. У истом смислу, даље се каже да немачки идеализам са правом носи немачко име, при чему се подвлачи да не постоји епоха француске или енглеске филозофије.<sup>3042</sup> Колико год се понекад са поносом истицало немачко порекло идеализма, то је још више случај са романтиком. „Романтика је према свом најунутрашњијем бићу производ немачког духа“ пише Мелис.<sup>3043</sup> Он, истина, не жели да пориче чињеницу да су и други народи имали „своју“ романтику, односно да се и међу другим народима могу препознати сличне тенденције, али сматра да то не доводи у питање немачки примат када је романтика у питању. Она је настала на немачком тлу, најдуже се одржала међу Немцима и најважнији представници романтике били су Немци. Штавише, како наводи Мелис, чак су и клима и географски положај Немачке погодвали развоју једног таквог покрета. Шпан иде и даље када каже да је романтика била највећи подухват немачког духа.<sup>3044</sup> Када исти аутор романтику назове погледом на свет, онда он тиме поручује да је романтика заправо немачки поглед на свет, укореењен у хришћанско-германској традицији, односно неоготика. Исту везу између романтике и немачког народа наглашава и његов ученик Бакса, када каже да својом књигом о романтичарској науци о држави жели да покаже колико је немачки народ укореењен у романтици, те пита

<sup>3041</sup> Romig, *Die Rechte der Nation*, S. 161. Упореди: Bernard Willms, *Idealismus und Nation*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, München, Wien, Zürich, 1986.

<sup>3042</sup> Mehli, *op. cit.*, S. 14-15.

<sup>3043</sup> Ibidem, S. 26.

<sup>3044</sup> Spann, *Die Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre*, S. 94.

шта би то Немци били без романтике?<sup>3045</sup> У том смислу, романтика се понекад посматрала и као чисто немачка ствар, немачка ренесанса и повратак сопственој културној прошлости и традицији.<sup>3046</sup> Речју, посматрана из ове перспективе, романтика је не само нешто немачко, него је она поновно откриће немства и његова ренесанса и поновно рађање. На сличним позицијама је и Валцел када говорећи о романтичарској чежњи каже да она мами ван у даљину, али и натраг стародревном обичају, старонемачкој сржи у уметности. „Романтик би опет хтио научити, да њемачки осјећа и да из ојачалога националног осјећања створи ново снажније Ниемство. Јер иако блуди погледом по лијепој прошлости, ипак навиешта и одуховљено златно доба будућности.“<sup>3047</sup> Према Валцелу, романтика жели да буде немачка.

Повезаност између Немачке и романтике толико је снажна да се често читава немачка култура поистовећује са романтиком<sup>3048</sup>, односно да се немачка романтика посматра као „најлепши плод немачког духовног живота.“<sup>3049</sup> Поједини аутори иду и даље када тврде да су током XIX и XX столећа чак и жестоки непријатељи романтике као Ниче (Friedrich Nietzsche) или тврди рационалисти као Вебер (Max Weber) ипак делом били под њеним утицајем.<sup>3050</sup> И када се епоха романтике завршила, нешто од онога што је посејала наставило је да расте међу Немцима, па се нешто од тога може наћи на разним местима, код Томаса Мана (Thomas Mann), Ернста Јингера (Ernst Jünger), Лудвига Клагеса (Ludwig Klages) или Штефана Георга (Stefan George), односно у оквиру оне литерарно-духовне струје која се назива неоромантика. Убрзо по завршетку Првог светског рата, немачки конзервативац Белов захтевао „нову романтику“ сматрајући да поновни успон Немачке зависи од тога да ли ће се читав немачки народ испунити националним и романтичарским духом.<sup>3051</sup> Тако је и немачки омладински покрет с почетка XX века поново открио романтику. Пишући у то време, Билон опажа сличности између „духовно-научног устројства“ након

<sup>3045</sup> Ваха, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, S. X.

<sup>3046</sup> Salomon, *op. cit.*, S. 11.

<sup>3047</sup> Walzel, *Njemačka romantika*, str. 7.

<sup>3048</sup> Safranski, *op. cit.*, S. 12.

<sup>3049</sup> Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens: Die Neuzeit: Die politische Strömungen im 19. Jahrhundert*, S. 21.

<sup>3050</sup> Винавер, *op. cit.*, стр. 10; Reiss, *op. cit.*, p. 42.

<sup>3051</sup> Kraus, „Die Jenaer Frühromantik und ihre Kritik der Moderne“, S. 210.

светског рата са оним у време наполеоновских ратова. Реч је о универзалистичко-колективистичким цртама и снажном заступању идеала заједнице, као и народњачкој оријентацији омладинског покрета, што све подсећа на романтику. „Млада генерација наших дана тражи излаз из нереда времена, тако што старијим генерацијама супротставља свој снажни осећај за заједницу и своју дубоку вољу за народом.“<sup>3052</sup> У том смислу, Билов каже да је омладински покрет у романтичарској филозофији заједнице пронашао свој узор, а у Адаму Милеру своју класику. У складу са утицајем који је романтика увек изнова, на различите начине и у различитим тренуцима, имала на немачку културу често се може чути да је и након краја романтике као епохе, наставила да живи романтичност као особина, те да је она све до данас остала обележје немачке културе.<sup>3053</sup>

Међутим ова веза између немства и романтике може се интерпретирати као немачка „повластица“, али и као немачко „проклетство“.<sup>3054</sup> Тако, на пример, Алфред Ајнштајн (Alfred Einstein) говори о „романтичарском вирусу“ који је напао немачку душу.<sup>3055</sup> Међу ауторима који су прихватили тезу о немачком „посебном путу“ (Sonderweg), односно немачком одвајању о „нормалног“, западног пута, романтика је схватана, пре свега, као немачко проклетство и као таква блиско повезана са национализмом, империјализмом и пангерманизмом.<sup>3056</sup> Тако за Лукача (György Lukács) романтика представља почетак немачког окретања од велике хуманистичке традиције Европе.<sup>3057</sup> Нешто балансирању

---

<sup>3052</sup> Bülow, „Einleitung“ S. XXV.

<sup>3053</sup> Safranski, *op. cit.*, S. 12.

<sup>3054</sup> Волф Лепенис, *Култура и политика*, Геопоетика, Београд, 2009, стр. 145.

<sup>3055</sup> Према: Marcuse, „Reaktionäre und progressive Romantik“, S. 377.

<sup>3056</sup> Оцена романтике као немачког „проклетства“, појачава се у мери у којој се инсистира на вези између романтике и немачког империјализма или национал-социјализма, при чему се заборавља да ни тзв. демократске нације нису биле имуне на агресивну и империјалистичку и ратну политику, те да су „учествовале у бруталним угњетавањима других, европских и ваневропских народа, у много дужим временским раздобљима и на неупоредиво ширим географским просторима од немачке нације и државе“ (Тадић, *Традиција, легитимитет и револуција*, стр. 85). Другим речима, национализам, империјализам и ратоборност нису никакве немачке специфичности које се могу објаснити преко немачке романтике и немачког „посебног пута“. Чак и сам израз „посебан пут“ подразумева постојање некаквог „нормалног“ пута, који би требао да важи за све народе, а са кога су Немци у једном тренутку скренули. Међутим, историја не познаје никакве универзалне и „нормалне“ путеве.

<sup>3057</sup> Лукач, *Разарање ума*. Са друге стране Герхард Ритер је непосредно после рата тврдио да је теза по којој се међу романтичарима могу тражити корени национал-социјализма једнако смислена као и када би се модерни енглески империјализам пратио од Томаса Мора и Франциса Бејкона. Према Ритеру, национал-социјализам има више заједничког са наслеђем Француске револуције него романтике (Ritter, *Europa und die deutsche Frage*, S. 41-54, 57). Није дакле јасно

слику романтике покушава да понуди Шанце, који жели да укаже на „другачију романтику“, која нема ништа са „немачком идеологијом“.<sup>3058</sup> У сваком случају, неспорно је да су Немци своје једниство прво нашли у култури, а тек после у политици<sup>3059</sup>, те да се рађање немачке националне самосвести одиграло под снажним утицајем немачке романтике. Међутим, остаје отворено питање шта су то романтичари говорили немачкој нацији, односно о нацији, и шта је то код њих, што је изазвало толико подељене реакције? Да би се јасно уочила веза између романтике и немства поново се мора поћи од просветитељства XVIII столећа.

Међу Немцима у XVIII столећу не постоји јасна и чврсто изграђена национална свест.<sup>3060</sup> Тешко је замислити да би се тако нешто уопште могло развити у „Царству чији су принчеви продавали своје поданике као војнике страним силама, како би могли издржавати своје љубавнице и где је сваки кнез само чувао своје интересе (...)“.<sup>3061</sup> Тако међу Немцима осећај заједничке припадности Царству није био развијен, осим у минијатурним државама, односно међу онима који су као царски витезови од Царства имали непосредне користи. Већина Немаца више се идентификовала са државом у којој су живели (Пруском, Аустријом, Баварском, Саксонијом), него са Царством. Са своје стране, кнезови су се пре свега осећали лојалним према својој династији, а не према цару. Будући да су страни владари имали своје поседе у немачким државама, односно да су немачке државе биле савезима везане за стране силе, страни сукоби, на пример између Енглеске и Француске, значили су и ратове међу Немцима.<sup>3062</sup> Чак се и сам цар

---

зашто би романтичари који су се посветили истраживању извора народне прошлости и народних митова, те тиме значајно обогатили нашу историјску свест, били одговорни за политичку употребу, злоупотребу, искривљавања или већ који вид манипулације тим митовима, до кога је дошло више од две стотине година касније?

<sup>3058</sup> Helmut Schanze (Hrsg.) *Die andere Romantik. Eine Dokumentation*, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1967, S. 9.

<sup>3059</sup> Лепенис, *Култура и политика*, стр. 42.

<sup>3060</sup> „У немачком народу столећима није било ни националистичких струја нити уопште специфично-политичке националне свести. И то зато што након пропасти старог царства, скоро да уопште није постојала национална политика. Дејство те чињенице може се посебно јасно видети при поређењу немачког писања историје XVII и XVIII столећа са западноевропским народима. Овде није било ништа што би могло прићи поносном реду националних историчара и писаца мемоара из Француске, Шпаније, Енглеске или чак Холандије. Ritter, *Europa und die deutsche Frage*, S. 56.

<sup>3061</sup> Aris, *op. cit.*, p. 28, 30. Такође: Kelly, *op. cit.*, p. 76.

<sup>3062</sup> Сликовит пример је Седмогодишњи рат. Након потписивања мира, британски премијер Вилијам Пит Старији (William Pitt) изјавио је да је Америка освојена у Немачкој. Другим речима,

више осећао као владар куће Хабзбурга, обавезан према наследним земљама куће, него као немачки цар. Тако до краја XVIII века Царство више није било у стању да пружи оквир за немачко политичко јединство. Будући да су се Немци пре идентификовали са својим државама него са Царством, његову коначну пропаст нису доживели као посебну катастрофу.<sup>3063</sup> Када је Царство пало, није више било много оних који су за њим жалили, ако се изузме уски круг „патриота Царства“ и они који су од постојања Царства имали личне користи.

Поред политичког није постојало, ни немачко привредно, нити религијско јединство. Може се говорити само о језичком јединству<sup>3064</sup>, али и ни ту без извесних ограда. У различитим провинцијама становништво се служило различитим дијалектима<sup>3065</sup>, а мањински народи и емигранти користили су се својим језицима. Поред тога, све до Волфовог доба у научном дискурсу још увек је доминирао латински, да би пред крај века језик немачког горњег слоја постао француски. Међу немачким аристократама било је оних који су боље писали и говорили француски него немачки. Како се на језичком темељу буде формирао немачки културни простор и он ће бити оптерећен религијским поделама<sup>3066</sup>, тако да ће се формирати два тежишта, католичке и протестантске немачке културе. Све у свему, током XVII и XVIII столећа бесмислено је говорити о немачкој јединствености, било државној, било културној.<sup>3067</sup>

У двема најважнијим немачким државама, Пруској и Аустрији, становништво је било хетерогено и измешано. Поред Немаца и у једној и у другој живели су

---

борба између Француске и Енглеске око њихових колонија у Америци и Азији водила се добрим делом на немачкој територији.

<sup>3063</sup> Kraus, *Das Ende des alten Deutschland*, S. 14.

<sup>3064</sup> Већ смо поменули да је просветитељска култура била култура папира, те да је током XVIII столећа немачким земљама кружио велики број листива, брошура, памфлета и књига. Тако су се дијалекти и наречја стапали у језик немачке високе културе. При томе је Лутеров превод Библије у протестантским покрајинама играо значајну улогу, будући да је утицао да се саксонско-мајсенски дијалекат, којим је говорио Лутер, постави као основа јединственог немачког језика.

<sup>3065</sup> Ипак, по овом питању немачке земље нису представљале изузетак. У оно време нигде у Европи није постојало потпуно језичко јединство. Свуда су постојала дијалектска острва и свуда се књижевни језик мање или више разликовао од језика којим су говорили сељаци. Примера ради, јединство француске нације и француског језика остварено је тек у XX веку.

<sup>3066</sup> Јута Озински пише да је Немачка једина европска земља у којој су се после реформације развиле две културе, протестантска и католичка. Osinski, *Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert*, S. 9.

<sup>3067</sup> Salomon, *op. cit.*, S. 16.



многобројни Словени. Пруска је имала дугу традицију досељавања прогнаника из читаве Европе. Тамо су свој дом, уз аутохтоно немачко и словенско становништво, нашли француски хугеноти, италијански протестанти, шпански Јевреји, Холанђани... То довођење емиграната започео је још велики кнез изборник Фридрих, наставио краљ Фридрих Вилхелм I, да би са Фридрихом II попримило још веће размере. Тако су у време његове владавине имигранти и њихови потомци чинили скоро четвртину становништва Пруске, а у Берлину, који је био град хугенота, још и више.<sup>3068</sup> У том смислу, још од почетка XVIII столећа преко хугенота француски утицај у Пруској, а посебно на двору био је изузетно снажан. Због свог образовања, своје предузимљивости и свог рационализма хугеноти су васпитавали пруску елиту.

Овакав плурализам у Пруској се није схватао као нешто лоше. Нико од владара није имао некакву идеју да би сво то различито становништво требало германизовати. Апсолутизам је према националним и језичким разликама показивао одређен степен трпељивости. У Пруској су сви били добродошли без обзира на религију и порекло уколико су желели да се покоравају државној машини. Слично важи и за Аустрију. Насупрот интерпретацијама да је Јосифово увођење немачког као језика управе било акт германизације, циљ тог поступка био је савим другачији. Сам цар био је ослобођен снажних националних осећања, и није имао намеру да германизује своје поданике, него је, полазећи од начела користи и рационалности, само желео да централизује и рационализује своју администрацију.<sup>3069</sup> Тако је вероватно био изненађен када су Мађари одбили да ствари посматрају на тај начин.

Фридрих II, који ће доцније постати немачки национални симбол, односно симбол немачког националног јединства, није много марио за свој народ и његову културу. Он је, пре свега, припадао француској култури, односно добу Луја XIV. Дворски укус и дворска култура стајали су у знаку касицизма. Фридрих не само да је боље писао на француском него на немачком, него уопште није много држао

---

<sup>3068</sup> Француског порекла били су на пример Генц и Савињи.

<sup>3069</sup> Scheuner, *op. cit.*, S. 68. Epstein, *op. cit.*, p. 405.

до немачке културе.<sup>3070</sup> По његовом мишљењу, Немци су заостао свет који и онако није много тога вредног понудио свету. Њихова наука је бескорисна и јалова, подвргнута доминацији цепидлачења, формализма и безидејности.<sup>3071</sup> Разлог немачке заосталости Фридрих је видео у непрестаним ратовима који су потресали немачке територије, а филозофија и уметност недостају, јер су ратови онемогућили народ да се уздигне из још заосталог варварства које га је притискало.<sup>3072</sup> Па ипак, ако немају вредну прошлост, то не значи да Немци неће имати блиставу будућност. Тако Фридрих пише да су Немци касно дошли, али да је важно почети корачати напред. Да би је надмашила, Немачка мора прихватити велику француску културу.<sup>3073</sup> Другим речима, Немци нису као народ осуђени на вечно варварство, него је за њихову заосталост крива историјска несрећа. Немци имају довољно духовне снаге да се извуку из тог варварства, а то ће најбоље учинити ако се буду угледали на Французе. У том смислу, Фридрих на себе преузима обавезу да култивише своје „тупе и троме“ поданике, чак и против њихове воље, насупрот њиховом грчевитом држању за „обичаје својих отаца“, њиховом „страху од промена“ и нечитању. Наравно, у оној мери у којој се масе уопште могу култивисати. У том смислу, Фридрих представља прототип просвећеног апсолутисте који помоћу државне силе жели да „цивилизује“ сопствене поданика, макар и против њихове воље.

Прихватање француске културе подразумевало је и довођење Француза, али и Холанђана. За овај слој често су била резервисана висока места у управи и војсци, али и у науци. Фридрихова академија у Берлину била је пуна француских научника. У том смислу, не треба да чуди што су се главни центри аутентичне немачке културе налазили ван Пруске. Центар немачког културног живота није био Берлин, него мали Вајмар у коме су живели Гете, Шилер, Хердер...

---

<sup>3070</sup> Фридрих није имао високо мишљење о немачкој филозофији. На молбу да у службу прими младог Реберга, Фридрих је одговорио да он своје филозофе узима из Швајцарске, а своје куваре из Хановера.

<sup>3071</sup> Молнар, *Расправа о просветитељству либерализму и национализму у Прусији*, књига II, стр. 114.

<sup>3072</sup> Ibidem, стр. 115.

<sup>3073</sup> Dilthey, *Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt*, S. 240.

Временом ће поред одушевљења Француском, Немци почети да се угледају на енглеску културу. У овом пробоју енглеског утицаја велику улогу ће играти Хановер односно гетингенски универзитет као центар немачке англофилије.<sup>3074</sup> Угледање на Енглезе је ипак нешто другачије него угледање на Французе. Енглези немачким англофилима делују ближе. Они су германски рођаци чије су институције настале из шума Тацитове *Германије*.<sup>3075</sup> Поред заједничког порекла, Немцима је Енглеска привлачна и због свог либерализма односно парламентаризма.<sup>3076</sup> Тако ће и немачко просветитељство, али и критика просветитељства бити под снажним утицајем енглеске културе пре свега посредством Хјума и Адама Смита.

Управо у Пруској, насељеној мање или више германизованим Словенима, француским, холандским и италијанским избеглицама, као и шпанским Јеврејима, у земљи која је била далеко од свих оних за Царство и славно доба немачке повести кључних места и градова (Ахен, Франкфурт, Нирнберг, Регензбург) јавиће се немачки романтизам са својим интересом за народ. Према Надлеру, ова чињеница је од изузетне важности.<sup>3077</sup> У тим немачким колинијама на истоку развио се особени културни живот различит од онога на немачком југу. Како пише Саломон, који се делимично надовезује на Надлера, исток је био целовита област која није учествовала у немачком културном покрету из времена ренесансе

---

<sup>3074</sup> Англофилна атмосфера Гетингена утицаће и на политичка схватања Адама Милера, који је у прво време одушевљен Енглеском.

<sup>3075</sup> Epstein, *op. cit.*, p. 567.

<sup>3076</sup> Ово одушевљење за енглеске политичке установе код Немаца се умногоме јавља посредством француске литературе, на пример Монтеѕкјеа.

<sup>3077</sup> За њега је немачки романтизам представљао народно поновно рођење, ренесансу немачког духа на територијама источно од Елбе. Већина романтичара потицала је са севера. То важи и за писце који су утицали на настанак романтике Бемеа, Хамана, Хердера и Цицендорфа. Браћа Шлегел били су из Хановера, Тик, Вакенродер, Милер и Арним били су Берлинци, Вернер и Хофман били из Кенигзберга, док је Ајхендорф рођен у пруској Шлезији. Међутим, ове северњаке привлачила је јужна Немачка. Надлеру окретање католичкој вери бројних романтичара објашњава се у кључу повратка традицији, матици, а то значи средњовековном југу. „Она (романтика) је била буђење немачке крви у понемченим (eingedeutschen) народима, као што се крв очева или мајки покреће у деци богатих предака. Исток је тек у романтици постао немачки“ (Nadler, *Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften*, S. 9). У том смислу за Надлера историја романтике не почиње са Новалисом, Тиком и Шлегелом, него са немачком колонизацијом истока. Ипак, Надлерова интерпретација није сасвим тачна, ако ни због чега другог оно барем због тога што су међу романтичарима велику улогу играли и људи који са севером и истоком нису имали везе, као на пример Герес и Брентано који потичу са Рајне или Бадер који је рођен, одрастао и највећи део живота провео у Баварској. Такође, Хајделберг који је био центар високе романтике, нема никакве везе са истоком и севером Немачке.

и у којој се много више него на југу очувало средњовековље. Национално-немачки покрет, културни, као и политички, потиче из те колонијалне области у којој су живели помешани различити народи, а романтика је представљала врхунац тог покрета.<sup>3078</sup> Тако је за Надлера и Саломона романтика представља идеју политичког и културног поновног рођања нације на северу и истоку. Међутим, иста та Фридрихова Пруска била је и стална мета романтичарске критике. Са једне стране, романтика је још од Новалиса критиковала пруску, просветитељску, чиновничко-војничку, државну машину. Са друге стране, не може се спорити да су романтичари препознали пруски потенцијал, те да су настојали да од ње начине романтичарску, поетичну државу, за чега поново као пример могу да послуже Новалисови фрагменти *Вера и љубав* или каснија Милерова предавања о Фридриху II. Када им то није успело, и пошто Пруска, да се послужимо Хуберовим изразом, није постала држава Фридриха Шлегела и Адама Милера, него Канта и Хегела, романтичари су се свом силином окренули против Пруске.<sup>3079</sup> Иронија судбине је да је Адам Милер, син пруског чиновника доцније заступао Аустрију против Пруске и у свом „духовном држању“ показивао изражен антипруски карактер.<sup>3080</sup> Иако је наведена Биловљева оцена без сумње претерана<sup>3081</sup>, ипак је чињеница да је романтичарски однос према Пруској био изузетно компликован, што се свакако може довести у везу са њиховим схватањем државе, али и са идејом нације, те обнове царства, о чему ће касније бити више речи.

---

<sup>3078</sup> Salomon, *op. cit.*, S. 16-17.

<sup>3079</sup> Huber, *op. cit.*, S. 50.

<sup>3080</sup> Bülow, „Einleitung“, S. XXV.

<sup>3081</sup> Билер претерује јер испушта из вида чињеницу да је и сам Милер након одласка из Дрездена настојао да буде примљен у пруску државну службу. Штавише, он се тој служби прилично дуго надао и стрпљиво чекао намештење, иако се налазио у незавидној финансијској ситуацији. Такође, ни његова веза са јункерском опозицијом не може се назвати „антипруском“. Он је био опозиционар не зато што је био против Пруске, него зато што је сматрао да су реформе штетне. Чињеница да је Милер на крају нашао посао у аустријској служби, не говори ништа посебно о његовом антипруском држању, посебно када се та чињеница посматра у контексту оног времена. На крају крајева, и Генц је такође био Прус по рођењу, али високопозициониран у аустријској служби. У крајњој линији, Милер је у Беч отишао не да би тамо тражио посао, него баш по налогу пруске владе. Оно што би се могло тумачити као Милерово антипруско држање, ипак није било плод његове одбојности према свом завичају, него доследним заступањем идеје о обнови немачког царства. Ако Немачка треба да се уједини и постане царство, то онда значи да се Пруска мора одрећи сопственог суверенитета. Није, дакле, у питању антипруски, нити проаустријски став. Још мање су остали романтичари показивали антипруско држање. Не треба заборавити да је Хришћанско-немачко стоно друштво, чији чланови су били многи романтичари између осталих и Милер, формирано у Берлину, као ни велики утицај романтичарских идеја на Фридриха Вилхелма IV.

Као што је већ речено, дух просветитељства био је дух индивидуализма и космополитизма. Ум је исти за све народе и у свим временима. Оно што је суштинско увек је исто, а оно што је различито плод је случајности и заблуде. Онај ко жели да буде заиста просвећен мора, дакле, следити само свој разум и своју савест, те своју верност не дугује ни некој посебној држави, нити неком посебном народу, него само ствари разума. У том смислу прави просветитељ је космополита, грађанин једне републике образованих. Филозофи просветитељства, барем већина њих, нису имали намеру да шире националну свест нити некакав посебан патриотизам. У крајњој линији, многи просветитељи су услед искуства религијских прогона дошли до закључка да је домовина тамо где може слободно да се размишља. Овај космополитизам добро се примио у немачким земљама. Немачко просветитељство било је толико космополитски оријентисано да је чак ишло на штету Немаца.<sup>3082</sup> Све што је било немачко схватало се као провинцијално и самим тим мање вредно. Тако су, на пример, Клопштока ценили у Данској и Аустрији, али не и код куће у Пруској.

Полазећи од исправно схваћеног личног интереса, уговорна теорија државе није познавала никакву везу између народа (као заједнице културе) и државе, будући да је пред собом имала само апстрактне појединце у природном стању, без икаквих етничких или културних претпоставки. У природном стању уговор нису склапали Германи, Словени, Немци или Французи, него просто људи односно појединци. Држава је, дакле, просто територијална заједница коју сачињавају појединци уговорно везани за свог суверена. У том смислу, најважнији проблем теорије државе XVIII столећа био је проблем односа између државе и појединца, те његових права и дужности према држави. Из уговорне теорије не могу се извести никакви закључци о опсегу територије који држава треба да обухвата, односно на основу тог учења не може се критиковати експанзија једне државе на туђе националне територије, нити се може бранити право на ослобођење и уједињење сопствене нације. Другим речима, појам државе и појам народа, као заједнице културе, за просветитељство нису међусобно повезани. Држава није имала ништа са културним животом народа или очувањем онога што би се могло назвати посебном културом или обичајима једног народа. Као и религија и

---

<sup>3082</sup> Kelly, *op. cit.*, pp. 76-77.

обичајност је припадала вандржавној сфери. Као што примећује Клуцхон, захваљујући свом атомистичком индивидуализму, просветитељство је пред очима увек имало појединца или целину свих људи, који су као умна бића међусобно једнаки, те је због тога заборављало или мало водило рачуна о посебностима појединачних народа<sup>3083</sup>, односно о њиховом организовању у сопствену политичку заједницу. За већину просветитеља језик је био тек конвенција, те им се није чинило превише битним да ли поданици говоре овим или оним језиком, или зашто свој језик не би заменили неким вештачким и савршенијим. Самим тим из чињенице да људи говоре различитим језицима просветитељство није изводило никакве политичке закључке.

Наравно, од поданика се захтевала одређена приврженост краљу и држави, али ту није била реч о осећајима, љубави према домовини и сопственој етничкој заједници, колико о односу дужности и обавезе према држави или према владару. Сви су дужни да служе држави, па се код Фридриха чак и сам краљ схвата у функцији државе као њен први слуга. При томе, отаџбина се не сагледава у смислу органског јединства народа и простора, него у смислу повесно настале, територијалне, политичке заједнице. У том смислу, државни патриотизам значи подређивање сопствених интереса интересима државе. Ова врста државног патриотизма, не немачког патриотизма, посебно је карактеристична за Пруску, будући да због разнородног становништва, различитог етничког порекла, пруски владари и нису имали другог избора, него да апелују на државно заједништво. Тако, на пример, Фридрих II у време Првог шлезског рата улива својим официрима осећај да су сви они, без обзира на свој завичај, сви Пруси и да образују „*un corps esemble*“. Иста приврженост тражи се не само од Фридрихових официра, него и од обичних поданика. Патерналистичка држава је својим поданицима дала све – живот, имовину, образовање – и зато су они дужни да јој истом мером узврате.<sup>3084</sup> Дакле, ако је већ држава, као што смо видели, била дужна да се стара свему и свачему и да се брине о остварењу општег благостања, и поданици су, у складу са учењем о обавезама, били дужни према држави. Све у

---

<sup>3083</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 79.

<sup>3084</sup> Молнар, *Расправа о просветитељству либерализму и национализму у Прусији, књига II*, стр. 105.

свему, просветитељски, државни патриотизам није био у стању да се боље оправда, него позивањем на просветитељски утилитаризам. Фридрих II, за кога је држава била суштинска сила, сматрао је да љубав према отаџбини почива на интересу.<sup>3085</sup> Наравно, то није само тренутни, појединачни, лични интерес, него интерес схваћен дугорочно<sup>3086</sup>, јер у крајњој линији, шта је човеку корисније него мир и поредак? Међутим, упркос овом наглашавању дугорочних, темељних интереса јасно је да веза између поданика и државе траје само до оног момента док је она у стању да штити његове интересе. Иако се у Пруској инсистирало на дужности и саможртвовању за државу, немачки просветитељи ипак нису били сложни у томе колико велике жртве држава уопште може захтевати од својих поданика, односно да ли су поданици дужни да и свој живот жртвују зарад отаџбине. Тако на пример Лесниг говори о моралним дужностима човека према родбини и пријатељима, али не и према држави. За њега је љубав према отаџбини „херојска слабост“.<sup>3087</sup> Тако је један део просветитеља изричито негирао постојање било какве обавезе човека да свој живот положи за отаџбину. Поред тога, ако се држава темељи на интересу, онда је потпуно без значаја да ли владар и његови подређени говоре истим или различитим језиком, да ли деле исту културу и да ли се моле истом Богу. Када је реч о овом односу оданости према своме краљу и својој земљи он је међу Прусима (барем међу обичним светом) био изражен, што би се можда могло довести у везу са строгим захтевима пијетизма.<sup>3088</sup> Али та снажна приврженост појединачном кнезу или појединачној немачкој кнежевини још увек није имала везе са ширим осећајем немства. То посебно долази до изражаја на примеру Фридрихове Пруске која у својој политици ни у једном тренутку није водила рачуна о интересима немства нити спроводила некакав план немачког уједињења, нити је и помишљала на некакву

---

<sup>3085</sup> Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 27.

<sup>3086</sup> Тако на пример Томазијус сматра да поданик мора испуњавати владарска наређења чак и када види да су она супротна његовој личној користи. Сличног је мишљења и Мартини који каже да када да су обавезе према друштву надређене обавезама које чланови друштва имају према себи. Martini, *Von der Gesellschaft überhaupt*, § 671, S. 49.

<sup>3087</sup> Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 28.

<sup>3088</sup> Један случај је у том погледу прилично речит. Када је војска Фридриха II порежена од Руса и Аустријанаца код Кунерсдорфа у бици су погинули сви пруски официри. За очекивати би било да су се након таквог развоја ствари војници током ноћи разбежали и вратили својим кућама. Међутим, ови војници су урадили супротно. Они су се окупили око својих подофицира, заузели своје положаје и у поретку се повукли, како би краљ, уз њихову помоћ поново могао образовати армију.

своју „немачку мисију“, већ се једино бринула за посебне интересе пруске државе. Фридриховски државни патриотизам потпуно је уништио стару свест о царству, те одлучујуће допринео томе да се немачка нација политички подели, али је истовремено прусијанство са собом носило и нови политички етос, односно мобилизовало нову државотворну силу.<sup>3089</sup> Једноставно речено, немство је било нација без државе, а Пруска је била држава без нације. Како истичке Хубер, пруски државни патриотизам постао је етички принцип, који истовремено припада великим разарајућим, али и обликујућим силама немачке судбине. Тај пруски државни патриотизам не може се замислити без краља Фридриха. Он је био пример просвећеног владара, краља хероја и успешног војсковође, спремног на жртву зарад државе. Као такав он је представљао интегративни фактор за житеље Пруске. Како пише Хубер, парадокс пруске судбине састоји се у томе да је управо та пруска политика интереса, која је била страна идеји царства, супротно непосредној свести својих носилаца припремила снажење немачке идеје и поновно успостављање немачког јединства.<sup>3090</sup>

Ни у време избијања револуције ствар са немачким патриотизмом односно немачким национализмом не стоји много боље. Архенхолц се револуцији радовао као „просвећени космополита“<sup>3091</sup> док су за Шилера појединачне државе већ готово ствар прошлости. „Модерни појединци нису више грађани једне земље него света и не дугују лојалност земљи свога рођења него ствари човечанства уопште.“<sup>3092</sup> Форстер, можда најважнији заступник револуционарних идеја међу Немцима, такође је потпуни космополита, заљубљен у човечанство. Француски освајачи 1792. године у Рајнској области готово да уопште наилазе на отпор, а немачко становништво пристаје на страну владавину. Штавише многи се и радују окупацији. Готово сви професори, учитељи и писци који су живели у Рајнској области залагали су се за ближе политичке везе између свог завичаја и Француске. Полазећи од свог просветитељског погледа на свет, они су сматрали да је револуција отелотворење просветитељских идеја, дакле универзална, те према

---

<sup>3089</sup> Huber, *op. cit.*, S. 31.

<sup>3090</sup> Ibidem, S. 33.

<sup>3091</sup> Archenholtz, „Politisches Glaubensbekenntnis“, S. 701.

<sup>3092</sup> Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 93.



томе ни окупацију нису посматрали из немачке, националне перспективе.<sup>3093</sup> Иако су у Мајнцу они који су били спремни на сарадњу са Французима били мањина<sup>3094</sup>, у тој мањини се издвајао управо Форстер. Тако он у писму Фосу (Christian Friedrich Voss) из 1792. године пише: „Ubi bene, ibi patria. То мора остати мото учењака.“<sup>3095</sup> Рад на припајању Мајнца Француској доказује да је Форстер живео и радио у складу са овим правилом, што му је касније донело етикету издајника. У говору у коме је тражио уједињење Мајнца са Француском он пита, ако су наши језици различити, морају ли и наше идеје такође бити различите?<sup>3096</sup> Питање националности њему очигледно није много значило. Форстер, наравно, није био усамљен. Међу онима који су се залагали за присаједињење Рајнске области Француској био је каснији романтичар и немачки националиста Герес, који ће нешто касније политичко стање у свом завичају описати не баш ласкавим речима: „Народ без отаџбине, уређење без јединства, кнезови без карактера и убеђења, племство без поноса и снаге.“<sup>3097</sup> Тако он, као млади уредник једног радикалног часописа, свим нитковима прети вечним ратом, и пружа руку свим врлим људима. Њега занима судбина човечанства, а не немачки национални интерес.<sup>3098</sup> Он размишља о европској народној републици којој би се могле прикључити и Сједињене Америчке Државе, али не и Русија. Поред Русије, претњу тој европској републици Герес види у Аустрији, Прусској, Шпанији, Сицилији и Напуљу.<sup>3099</sup> Узме ли се у обзир да су то државе које су чиниле Прву коалицију, јасно је да Герес европску републику изједначава са

---

<sup>3093</sup> Изузетак у оквиру револуционарног тора био је поменути Георг Ребман који се противио присаједињењу леве обале Рајне Француској, те се залагао за немачко јединство. Valjavec, *Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland*, S. 328.

<sup>3094</sup> Референдум о присаједињењу Мајнца Француској наишао је на бојкот. Анексију је подржало само 345 гласача од неких 10.000 људи са правом гласа. Истине за вољу, није било много ни оних који су били спремни на активан отпор према Французима, а о озбиљним претњама да и не говоримо, тако да је већина становника прихватила неку врсту пасивне послушности. Међутим, не сме се превиђати чињеница да је током времена подршка Французима опадала, те да су знакови отпора постајали све присутнији.

<sup>3095</sup> Aris, *op. cit.*, p. 45.

<sup>3096</sup> Ibidem, p. 46.

<sup>3097</sup> Према: Weiß, „Joseph von Görres“, S. 148.

<sup>3098</sup> Гересов случај је за нас посебно интересантан. Наиме, млади новинар је на тежи начин морао да научи да ако већ он није марио за немачки национални интерес, него за ствар човечанства, то није значило да су његови француски пријатељи били слепи за свој национални интерес. Новинара који је своје идеје схватао сувише озбиљно француске власти често хапсе, а на крају и забрањују његов часопис. Тако се Герес разочарао у Французе, да би његове илузије везане за револуцију потпуно нестале у време његове посете Паризу. Aris, *op. cit.*, pp. 328-329.

<sup>3099</sup> Према: Weiß, „Joseph von Görres“, S. 148.

Француском и револуционарном странком, а у њеним непријатељима види непријатеље човечанства. У том смислу, Герес не скрива како се и сам радовао паду Мајнца у француске руке и узвикивао „Мајнц је наш!“<sup>3100</sup>

Недостатак немачког патриотизма и национализма запажа се не само код заговорника револуције, него и међу њеним противницима. Из Хумболтовог писма Шилеру читамо да је његов став поводом француског уласка у Мајнц и стварања републике амбивалентан. Он не тражи враћање немачког града из француских руку. Хумболт истина не одобрава Форстерово сврставање на француску страну као нешто у високом степену неморално и неплеменито. Међутим, ни то нема много шта заједничког са немачким националним осећајем. Форстеру се замера нелојалност према владару у тренутку када је овај очигледно у слабој позицији, а коме Форстер, иначе, треба да захвали за многе благодети.<sup>3101</sup> Чак би се и Јакоби тешко могао назвати немачким патриотом.

Све у свему, током XVIII столећа може се наћи тек неколико списа у којима се слави патриотизам. То је на пример случај са Томасом Абтом (Thomas Abbt) и његовим списом *О смрти за отаџбину* (*Vom Tod für das Vaterland*) који је инспирисан Фридрихом II и где се покушава доказати да дух жртве за отаџбину није карактеристичан само за античке републике, него и за монархије. Међутим, и Абт је принуђен да призна да у републикама постоји више страсти и љубави према отаџбини.<sup>3102</sup> Патриотизам и монархија се славе и код Јозефа Зоненфелса (Joseph von Sonnenfels) у *О љубави према Отаџбини* (*Über die Liebe des Vaterlandes*), спису који је посветио Марији Терезији. По њему је монархија најподеснији облик власти за ширење љубави према отаџбини. Код Зоненфелса се заправо спајају патерналистичка просвећена монархија и патриотизам, јер тиме што у својој отаџбини препознаје извор своје среће, срећни грађанин постаје патриота.<sup>3103</sup> При истом еудемонистичком аргументу остаје и већина остале литературе која за циљ има снажење патриотизма. Отаџбина се воли зато што се у

---

<sup>3100</sup> Joseph Görres, „Rede, gehalten am 18. Nivose VI“, in Jakob Baxa (Hrsg.), *Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik*, Gustav Fischer Verlag, Jena, 1924, S. 253.

<sup>3101</sup> Wilhelm von Humboldt, „Brief an Schiller (7.12. 1792)“ in: Claus Träger (Hrsg.) *Die Französische Revolution im Spiegel der Deutschen Literatur*, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975, S. 279.

<sup>3102</sup> Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 29.

<sup>3103</sup> *Ibidem*, S. 29.

њој и под добрим владаром живи срећно, речју, отаџбина се воли из интереса. Уз то, наравно, иде и похвала владара. Тако према Зоненфелсу поданици Марије Терезје и Јосифа осећају све предности монархије.<sup>3104</sup> Реч је дакле о покушају заснивања патриотизма на основу просветитељске филозофије. Исто се може рећи и за Вилхелма Телера (Wilhelm Teller) који у једном свом говору у академији у Берлину разликује две врсте патриотизма: животињски, који се темељи на мрачим осећајима и образовани, који уочава заједничке интересе и у чијој основи лежи јасни увид да је отаџбина тамо где је добро. Овде се дакле поново снажење патриотизма доводи у везу са просветитељским еудемонизмом.<sup>3105</sup> Овакво свођење патриотизма на користи које држава пружа грађанину имало је не малог удела у пруском поразу из 1806. године.

Још једном треба нагласити да овде није реч о опште-немачком патриотизму. Абт, Зоненфелс, Глајм (Johann Wilhelm Ludwig Gleim) немају изграђен осећај о свом немству, него пре свега славе своју Пруску или Аустрију и свог кнеза. Они су поносни Аустријани или Пруси, али не и посебно поносни Немци. Немачки национални осећај није карактеристичан ни за хановерску школу. Реберг у свом парохијализаму не зна за другу отаџбину ван Хановера. Позивање на народни дух и схватање народа као заједнице генерација срећу се код њега тек нешто касније.

Осећај припадности широј, немачкој заједници јавља се тек повремено. Тако, на пример, Карл Фридрих фон Мозер представља вероватно првог писца који пише о немачком „националном духу“ и говори о немачкој политичкој заједници при чему дакле пред очима нема само Пруску или Аустрију, него пре Свето Римско Царство. Његов узор је Швајцарска у којој лојалност посебном кантону не искључује и лојалност Швајцарској као целини. Тако Мозер, скоро тридесет година пре него што ће Тик и Вакенродер кренути на пут по немачком југу, пише да младе људе треба подстицати да путују по немачким земљама како би боље упознали своју немачку домовину и да би се ослободили конфесионалних предрасуда и политичке затворености. Такође, готово религиозни занос немачком

---

<sup>3104</sup> Josef von Sonnenfels, *Über die Liebe des Vaterlandes*, in: Zwi Batscha, Jön Garber (Hg.) *Von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft: Politisch-soziale Theorien im Deutschland der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt am Main, 1981, S. 260.

<sup>3105</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 81.

отацбином може се приметити код Клопштока. Он пред очима нема ни појединачне немачке кнежевине, нити антички идеал домовине, него Немачку са својом славном прошлошћу и германском суштином.<sup>3106</sup> Љубав и приврженост према отаџбини код Мозера и Клопштока може се довести у везу са њиховим пијетистичким одгојем.

Међутим, прво значајније истицање немаства не долази из политике, него из књижевности у облику протеста против доминације француске литературе. Аутори који ће пресудно утицати на романтичарско схватање народа биће Хердер, Мезер и касни Шилер. У том периоду долази до редефинисања појма народа. Наиме, до средине XVIII столећа народ (Volk) је био познат само као етногеографски појам, на пример у смислу дивљих народа који се још нису успели на ниво друштва и државе, или као социолошки појам који се користио за доњи слој у оквиру заједнице која се образовала у друштво и државу, а који није учествовао у духовном животу своје заједнице.<sup>3107</sup> За већину просветитеља народ је био маса неписмених становника неке земље, олош и руља, према којој се гајио елитистички презир. Мислиоци XVIII века били су далеко од идеје да се на народ може гледати као на инкарнацију културе. Такође, реч народ се везивала за поданике истог владара или грађане једне државе, тако се, на пример, могло говорити о пруском или саксонском народу. Нешто другачије стоји ствар са појмом нације. Како пише Клукхон, будући да је појам народа крајем XVIII столећа још увек имао негативан призив упућујући на доње слојеве, њему се претпоставља појам нације.<sup>3108</sup> Међутим, иако је нација имала узвишенији призив, те иако је још Лутер говорио о „немачкој нацији“ ни тај појам није био до краја јасно одређен. Он је могао значити припадност истом племену или заједницу језика у једном случају, односно заједничку припадност одређеној политичкој заједници у другом случају.<sup>3109</sup> Тако се могло говорити и о немачкој, али и о пруској нацији. Ипак, може се рећи да је појам народ имао је уже, а нација шире значење, тако да се, на пример, могло говорити о немачким народима,

---

<sup>3106</sup> Ibidem, S. 80.

<sup>3107</sup> Mann, *Weg und Irrweg des abendländischen Geistes*, S. 188.

<sup>3108</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 101-102.

<sup>3109</sup> Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, S. 24.

уместо о немачким племенима. Ипак, како пише Арис, мислиоци XVIII века нису концепту нације придавали политичку важност.

До промене долази са Хердером и Мезером. Зато се може рећи да нико није допринео развоју немачке националне свести колико њих двојица. Наиме, Хердер је развио идеју о народу као о органској целини која је створена на темељу заједничке историје и културе.<sup>3110</sup> Није, дакле, више реч о маси, доњим слојевима, сировим и необразованим, реч је о народу као целини, која обухвата и више и ниже слојеве.<sup>3111</sup> Дакле, иако је појам нације био познат и пре Хердера, овај немачки мислилац направио је „коперникански обрт“ и појму народа дао ново значење. Уместо масе поданика једног владара, односно нижег слоја и необразоване светине, народ постаје колективитет, органска целина, животна заједница, која поседује свој језик, своју душу, свој карактер, своје стваралаштво, те према томе своју индивидуалност и своју унутрашњу вредност. Он је уочио несаломиву снагу и креативност у примитивним народима. Народ се не ствара ни уговором, нити вољом појединца. Он је дело природе. Тиме се омогућава да се појмови народ и нација схватају као синоними, при чему Хердерово схватање појма нација ни у ком случају не треба повезивати са француским разумевањем нације односно нацијом као грађанством.

Поставља се питање како је код Хердера дошло до ове промене у значењу? Да бисмо одговорили на овом питању потребно је да се сетимо Хердеровог схватања човека. Наиме, као што смо видели, Хердер је писац који је сматрао да је човек биће друштва и заједнице. Он не може живети изоловано и увек му је потребна заједница. Међутим, заједница о којој говори Хердер није само прост збир својих чланова, него један виши квалитет. Узајамним деловањем ствара се посебан дух који извире из заједнице и који испуњава сваког појединца. Дакле, човек није само појединац, сам за себе, него је личност која постоји у оквиру једне више личности – породице, племена, народа. Као што смо већ истакли, Хердер сматра да не постоји вечито иста људска природа, односно да је појединац одређен временом и простором, односно групом којој припада. Он сада развија „идеју да

---

<sup>3110</sup> Aris, *op. cit.*, p. 242.

<sup>3111</sup> Овакво схватање народа од Хердера преузима и Гете код кога се увек изнова јавља разликовање између народа и масе. Huber, *op. cit.*, S. 15.

сваки човек тежи да припада некој групи, или јој у ствари припада, и ако се одвоји од ње осећаће се као туђин, а не као код куће. Целу идеју бити код куће или бити одсечен од природних корена, цела идеја корена, припадања групи, секти, покрету, углавном је изумео Хердер.<sup>3112</sup> У овом схватању заједнице и припадности групи велику улогу игра језик, јер је човек биће заједнице утолико што је биће које има језик. Тако у свом утемељењу нације Хердер полази од језика и ту се надовезује на Хамана. Наиме, као што смо видели Хаман указује на важност језика, када каже да је језик мајка ума, те да би без речи ум био немогућ.<sup>3113</sup> Сада и Хердер каже да се до ума долази само језиком, а до језика традицијом, веровањем у реч отаца.<sup>3114</sup> Другим речима, изнова се понавља идеја да не постоји ум без језика, а народ не може имати никакву идеју за коју нема реч. Језик уму даје облик и омогућава ширење. Дакле, без поетског језика народ не може имати велике песнике, без савитљивог језика добру прозу, а без прецизног језика знање.<sup>3115</sup> Такође, Хердер језик назива „великим здружитељем људи“.<sup>3116</sup> Језиком дете упија млеко своје мајке и дух свога оца. „Наш матерњи језик је уједно био први свет који смо угледали, права осећања која су на прожела, прва делотворност и радост које смо осетили!“<sup>3117</sup> Језиком се, дакле, са родитеља на децу преноси начин мишљења, обликује карактер и прихвата поглед на свет једне заједнице. Међутим, језик није само тај који здружује људе, него их и дели на народе. Хердер примећује да наклоност према породици и племену са једне стране спаја припаднике племена, а са друге стране предствања семе раздора међу племенима и разлог за сукобе. „Као што ни цели људски род није могао остати један чопор, тако није могао ни задржати један језик. Дакле, настаје образовање различитих националних језика.“<sup>3118</sup> Тиме је језик за њега нешто у исто време и универзално и индивидуално. Он је универзалан, јер све људске скупине поседују способност говора, као што поседују и способност мишљења. За Хердера је чак сасвим извесно да сви језици имају заједничко порекло. Са друге стране, језик је

---

<sup>3112</sup> Берлин, *Корени романтизма*, стр. 74.

<sup>3113</sup> Hamann, *Hauptschriften*, S. 301.

<sup>3114</sup> Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, S. 109.

<sup>3115</sup> Johann Gottfried Herder, *Aus den „Fragmenten über die neuere deutsche Literatur“*, in: Franz Schultz (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Dritter Band, Rütten & Loening Verlag, Potsdam, 1939, S. 3.

<sup>3116</sup> Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, S. 108.

<sup>3117</sup> Хердер, *Расправо о пореклу језика*, стр. 86.

<sup>3118</sup> *Ibidem*, стр. 90.

такође и нешто индивидуално, будући да постоји више различитих језика којима говоре различите људске скупине. Самим тим што се језик схвата као „мајка ума“ то значи да сваки народ као што има сопствени језик има и сопствени дух односно карактер. Хердер каже да је у сваком језику изражен „разум једног народа и његов карактер.“<sup>3119</sup> Различити језици само су, дакле, спољни израз различитих карактера. Тако делатни народи имају у својим језицима обиље глагола, а префињенији народи мноштво особина ствари које уздижу до апстракције. На овај начин Хердер долази до наоко једноставног закључка да човек има више заједничког са људима са којима живи, него са људима који су му далеки. Међутим, из ове наизглед једноставне тврдње он ће извести значајне последице. Како пише Берлин „оно што људи који припадају истој групи имају заједничко, непосредније је одговорно за оно што јесу од онога што им је заједничко с осталим људима на другим местима.“<sup>3120</sup> Све што, на пример, Немци чине, начин на који седе, пишу, једу, филозофирају, све то има неопипљив заједнички образац, један посебан квалитет на основу кога се они препознају као Немци. Најједноставније речено, сваки народ и свака култура имају своје средиште, свој посебан дух, који нас чини да будемо такви какви смо, а не некакви другачији.

Са ових позиција Хердер је морао доћи у сукоб са духом просветитељства. У *Још једној филозофији повести* Хердер тако исмева просветитељски космополитизам и неукорењеност.

„Начин живота и обичаји!“ Каква беда, док су још нације и национални карактери постојали: каква међусобна мржња, одбојност према странцима, *придржавање* свог средишта, предачке *предрасуде*, наклоњеност *груди земље*, на којој смо рођени и на којој ћемо иструлити! *домаћи начин мишљења!* *уски круг* идеја – вечно *варварство!* Код нас су Богу хвала! сви национални карактери избрисани! ми се сви волимо, или још више ником није *потребно* да другога воли; ми се опходимо једни са другима, једни другима смо потпуно *једнаки* – цивилизовани (*gesittet*), љубазни, срећни! иако немамо отаџбину, никог свога за кога живимо; али ми смо пријатљи човека и *грађани света*. Већ сада сви регенти Европе, и ускоро ћемо сви ми говорити француским језиком! – и тада

<sup>3119</sup> Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, S. 109. Herder, „Briefe zu Beförderung der Humanität“, S. 56.

<sup>3120</sup> Берлин, *Корени романтизма*, стр. 74.

– срећа! Почиње поново Златно доба, 'ту је цео свет имао један језик и говор! постаће *једно* стадо и *један* пастир'! Национални карактери, где сте ви?<sup>3121</sup>

Проповедајући космополитизам, просветитељи су људе научили да се стиде свог народа, своје земље, својих предака, свог идентитета и своје културе. Људи не припадају више нигде зато што их је просветитељство учило да морају припадати свугде.<sup>3122</sup> Такође, међу људима одвојеним од свог језика, своје националне традиције и историје губе се све разлике и они суштински постају исти – једно стадо. Хердер, дакле, у позадини просветитељства види жељу за општим униформисањем човечанства. Уместо одбацивања својих корена, Хердер људима пропоручује да у њих уроне што дубље. Остати веран својим предрасудама, бити збијен у свом средишту, стајати чврсто у својим коренима, цветати и развијати се на сопствени начин, значи истовремено и бити страснији и срећнији у сопственим склоностима и сврхама.<sup>3123</sup> Тако у *Идејама* Хердер каже: „Где јеси и тај који јеси рођен, човече, ту јеси тај који је требало да будеш: не напуштај ланац, нити га превазилази него се закачи за њега! Само у његовој повезаности, у ономе што ти осећаш и дајеш, па у оба случаја *постајеш* делатан, само ту има за тебе живота и спокоја.“<sup>3124</sup> Порука је јасна. Човечанству се може припадати само кроз припадност некој одређеној традицији, култури и неком одређеном народу. На тај начин, Хердер се одваја од апстрактног просветитељског појма човечанства и успева да повеже свој хуманизам и свој национализам, односно да успостави баланс између космополитизма и национализма. За њега нација није препрека хуманитету. Напротив, свака нација даје свој допринос човечанству, свака га репрезентује на посебан начин, а будући да је човечанство многострано то значи да свака нација репрезентује различиту страну. Свако треба да се развија у складу са сопственом традицијом и да саопштава истину онако како му се она чини.

Иза просветитељског космополитизма и униформности Хердер уочава хегемонске претензије, односно настојање да се једна култура, у овом случају француска, прогласи за универзалну и општечовечанску, да се њени стандарди истакну као

---

<sup>3121</sup> Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, S. 75.

<sup>3122</sup> Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 204.

<sup>3123</sup> Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, S. 36.

<sup>3124</sup> Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, S. 105.



рационални, те да се све остало мора или уклопити у тај стандард или нестати. Зато Хердер и спомиње да ће ускоро сви говорити француски. Као што смо већ нагласили, без обзира на своје низоземско, односно енглеско порекло, те своје космополитиске идеале, просветитељство је, барем за Немце XVIII столећа, ипак било француска ствар.<sup>3125</sup> Хердер је на свом путовању 1769. године боравио у Француској, посетио Париз Дидроа и Даламбера, али није био одушевљен оним што је видео.<sup>3126</sup> Тако је за њега француска култура већ декадентна и у опадању, њихова епоха у књижевности је завршена, она је изгубила креативност и оригиналност, а нација лежи у рушевинама. Хердер иде још даље када каже да чак ни столеће Луја XIV није имало ништа оригинално.<sup>3127</sup> Поред француске литературе, Хердер нема баш високо мишљење ни о француским филозофима, односно историчарима, при чему прилично лоше пролазе Русо и Волтер. Писање *Енциклопедије*, што су Французи сматрали својим тријумфом, за Хердера је први знак њихове пропасти. „Они немају шта да пишу и тако праве *Abregés, Dictionaries, Histories, Vocabularies, Esprits, Енциклопедије*, итд. оригинална дела изостају.“<sup>3128</sup> Већ из списка наслова види се да Хердер није поштедео никог од водећих француских просветитеља, чак ни оне које иначе сматра великим духовима. Сви они су можда били учени, поседовали сјајну културу и оштро расуђивање, умели су своје мисли добро да класификују и систематизују, али недостајла им је оригиналност и креативност. Немци у филозофији воле апстрактне истине, Французи са друге стране траже друштвене конвенције, они радо жртвују истину зарад новине или помисли.<sup>3129</sup> Французи су изгубили унутрашње осећаје. Они говоре *Vive le roi*, али то су само речи, израз, који они

---

<sup>3125</sup> Можда и не само за Немце. Берк, на пример, није био Немац, али је био дубоко свестан француског утицаја на Енглеску, односно на Европу. „Француска је увек мање или више утицала на понашање у Енглеској, а када се ваш извор запуши и загади, оно што из њега извире неће тећи далеко и неће остати чисто, ни за нас, а вероватно ни за једну другу нацију. То, по мом мишљењу, даје целој Европи довољно чврст и логичан разлог да брине о томе шта се дешава у Француској.“ Берк, *Размишљања о Револуцији у Француској*, стр. 96.

<sup>3126</sup> Пре одласка у Француску Хердер није много полагао на своје немство. Побегло је из Прусије да не би служио војску, пре пута је живео у Риги, био је поданик руске царице којој је посветио и своје две песме, а у *Дневник* уноси размишљања о реформи школства у Русији. Тек по доласку у Француску Хердер почиње свесно да размишља о себи као о Немцу и што је дуже боравио у Француској све више се осећао као Немац. F. M. Barnard, *Herder's Social and Political Thought: From Enlightenment to Nationalism*, Clarendon Press, Oxford, 1965, p. XIII

<sup>3127</sup> Herder, *Journal meiner Reise*, S. 90-91, 92, 93.

<sup>3128</sup> Ibidem, S. 91.

<sup>3129</sup> Ibidem, S. 97-98, 107.

осећају као и све остало – површно, лагано.<sup>3130</sup> Из ове критике француске културе Хердер изводи закључке везане за Немце, јер једну прецвалу културу као што је француска нема смисла имитирати. То значи да Немци треба да се отарасе комплекса ниже вредности и једноставно буду оно што јесу. Тиме се Хердер већ у раним радовима одваја од главног тока немачког просветитељства супротстављајући се моди обожавања француске културе, односно Фридриховим плановима. У *Фрагментима о новијој немачкој књижевности (Fragmenten über die neuere deutsche Literatur)* Хердер се оштро противи настојањима оних просветитеља који су презирали немачки језик и захтевали његово поправљање угледањем на стране, пре свега француске узоре. Уместо тога, Хердер инсистира на очувању немачког националног карактера, немачког језика и стварању немачке литературе.<sup>3131</sup> Према Хердеру, Немци би могли бити поносни на свој језик, који је од најстаријих времена очувао своју чистоту.<sup>3132</sup>

Такође, ако сваки народ има свој сопствени дух и карактер, ако сопствену меру носи у себи, онда сваки има и посебне стандарде лепоте. Уметност треба да изражава те стандарде, а не да копира туђе. Стога, према Хердеру, класицисти нису у праву када тврде да достигнућа књижевности процењују са универзалних и вечних позиција. Оно што они сматрају вечним и универзалним, за Хердера је заправо стандард француске културе. Уместо прихватања француских узора Хердер жели да Немци постану свесни себе, своје посебности и своје креативности, те да дају свој сопствени, оригинални допринос људској култури. На крају крајева, немачки и француски карактери су међусобно несамерљиви, јер, како он пита, која два језика у Европи су више различита од немачког и француског? Фини изрази француског језика не могу се у својој специфичности представити на немачком. Исто тако и производи немачког духа и немачке снаге су, или непреводиви, или им је потребна ново преобликовање да би били пријемчиви Французима. Наравно, није само реч о језику, него и о другим прозводима народног духа. Француске комедије просто не пристају на немачким бинама. Чак се и начин на који се третирају јавни послови и правне, црквене и

---

<sup>3130</sup> Ibidem, S. 115.

<sup>3131</sup> Herder, *Aus den „Fragmenten über die neuere deutsche Literatur“*, S. 3-44.

<sup>3132</sup> Herder, *„Ideen zum ersten patriotischen Institut für den Allgemeingeist Deutschlands“*, S. 182.

полицијске ствари значајно разликују у Француској Немачкој. На тај начин, већ Хердер повлачи јасну демаркациону линију између Француза и Немаца. Дакле, чак и када француска култура не би била у опадању, не би имало никаквог смисла да је Немци подражавају, просто зато што им је туђа. Тим више, што је овде реч о култури Француза који „презиру“ Немце. Тако, Хердер упућује своје сународнике на светску историју, која показује да страна владавина над народом не долази само услед снаге оружја, него много више преко уметности и језика.<sup>3133</sup> Другим речима, очување сопственог језика и својствене културе, залог је националне и политичке независности. Тако је Хердер посебно оштар према Фридриху, за кога каже да Немце није познавао, а да је Прусију презирао.

„Шта је постигла његова Академија? Да ли су његови Французи донели Немачкој и његовим земљама толико предности као што се веровало? Не! његов Волтер је презирао Немце и није их познавао: насупрот томе, Немци су се са своје стране заинтересовали за њих, као што би се интересовали за све што долази из Француске. Његова Академија допринела је пропасти филозофије.“<sup>3134</sup>

Дакле, не само да је подражавање туђе културе бесмислено, него је у крајњем и штетно. Фридрихова Академија не само да није користила Немцима, него је и штетила развоју филозофије тиме што је доводила, награђивала и промовисале трећеразредне француске филозофе, међу које Хердер убраја Мопертија (Pierre Louis Maupertuis), Премонтвала (Pierre Le Guay de Prémontval), Даржана (Jean-Baptiste d'Argens). Тиме је Хердер са немачког националног становишта напао на Фридриха, који је важио за симбол просветитељства међу Немцима. Фридрих, који је у просветитељским круговима био високо цењен, за Хердера не само да није узоран владар, него је чак штеточина, који нити познаје нити воли свој народ. Такође, Хердер нема ни превише добро мишљење о декадентној и пофранцуженој аристократији. Он подвлачи да су још од времена Луја XIV скоро сви немачки владари, чак до оних најситнијих настојали да буду као Луј и да свој двор устроје у складу са француским узором. „Високо племство следило је овај пример, осим тога срамило се што је немачко племство, и напустило немачки као језик својих

---

<sup>3133</sup> Herder, „Ideen zum ersten patriotischen Institut für den Allgemeingeist Deutschlands“, S. 182-183.

<sup>3134</sup> Herder, *Journal meiner Reise*, S. 82.

рођених слугу, грађана и робова.“<sup>3135</sup> Осим француског језика, племство је са „дубоким презиром према немачкој нацији“ преузимало и француску моду у појмовима, изразима, установама и одевању.

Тако се у складу са својим (младавачким) антиинтелектуализмом, Хердер окреће простом и једноставном народу. Он у народним песмама проналази лепоту, генијалност, креативност и оригиналност која је недостајала просветитељима. Према Хердеровом мишљењу, просвећено друштво је напустило ону божанску прапоезију, али је она, са друге стране присутна у поезији нижих слојева народа. Народна поезија је израз душе сваког народа. Према томе, поезија и култура нису више само наслеђе малог броја образованих, него општенародна ствар, исто као и језик. Зато је Хердер вредни сакупљач народних песама. Он се диви *Песми о Нубелунзима* и издаје песмарицу *Гласови народа у песмама (Stimmen der Völker in Liedern)* у којој су биле сабране немачке, балтичке и словенске народне песме. Ови гласови народа, представљају гласове човечанства. На примеру народних песама Хердер показује да „прост народ“ поседује више смисла, више чула, снажнију и богатију фантазију, изворнију осећајност, него учени виши слојеви. Самим тим, и креације народног духа, народне песме, саге, приче, легенде, митологија, добијају једну вишу вредност. Тако код Хердера наилазимо на прве назнаке окретања народу, односно супротстављање здравог, самосвојног и робусног народа и јалових, извитоперених, декадентних виших слојева.<sup>3136</sup> Тако се и по овом питању очитује Хердерово релативизовање појма напретка.

Код Хердера први пут наилазимо на назнаке идеје о националној односно народној држави. Као што је већ речено, он раскида са схватањима XVIII столећа о основама државе. Оно што људе везује није заједничка територија или подаништво овом или оном кнезу, него заједничка култура, исти језик, повест и религија. Ово је уистину нова идеја и различита од свега што је XVIII столеће

---

<sup>3135</sup> Herder, „Briefe zu Beförderung der Humanität“, S. 58.

<sup>3136</sup> Ернст Мориц Арнт развија овај моменат Хердрове мисли. И код њега су кнезови и господа декадентни и супротстављени по природи добром, једноставном народу и његовој регенеративној снази. Арнт повезује ово позитивно вредновање народа са идејом немачког јединства и народа као органске заједнице језика, културе и порекла. Народ је, дакле, историјски и органски настала целина, којој је сваки појединац подређен. Ипак Арнт више није неко ко мисли да је могућ „повратак“, а такође сматра да и хришћанство и религиозност треба да буду обновљени. Mohler, Weissmann, *Die konservative Revolution in Deutschland*, S. 19-20.

знало о држави. Већ у *Дневнику са путовања* он говори о подели Прусије и изгледима поданика да буду срећни након поделе. „Државе краља Прусије неће бити срећне, док не буду у братству раздељене.“<sup>3137</sup> То, наравно, није ни мало случајно, нити представља Хердерово непатриотско, антипруско држање.<sup>3138</sup> На другом месту Хердер се експлицитно залаже за националну државу када каже: „Дакле, најприроднија држава је такође *један* народ, са једним националним карактером. Изгледа да ништа није тако очигледно супротно сврси владавине колико је то оно неприродно повећање држава, дивљачко мешање људских родова и нација под влашћу једног скиптра.“<sup>3139</sup> Све су то за њега дакле, „мртве машине“, пошто без националног карактера у њима нема живота. Тако се он позива и на примере највећих царстава старог света која су, као дрво без корена, пала под ударима ветра. „Сасвим друкчије стоје ствари с државма које, изникле из свог корена, почивају на себи самима; оне могу бити побеђене, али та нација ће и даље трајати.“<sup>3140</sup> Са друге стране, и савремена царства су обезкорене будући да се према Хердеру, базирају на новцу и на механичким државним вештина. Самим тим, ти мртви механизми у себи носе узрок сопствене пропасти. Насупрот државној машини, Хердер инсистира на природним везама унутар народа, нације и отаџбине. Тако он експлицитно подлвачи морално значење отаџбине. У свакој отаџбини, већ у њеном имену постоји морална тенденција. „Она потиче од очева; (...) она буди сећања на све заслужне људе пре нас, све цењене након нас чији очеви ћемо постати.“<sup>3141</sup> Већ на овом месту је присутан став да је народ заједница у времену, односно заједница свих прошлих, садашњих и будућих генерација. Самим тим, полазећи од свог схватања нације и националног карактера, Хердер се противи и просветитељском идеалу светске државе, као нечем бесмисленом.

---

<sup>3137</sup> Herder, *Journal meiner Reise*, S. 82.

<sup>3138</sup> Хердер пред очима има Пруску која је састављена од различитих, међусобно неповезаних земаља и различитих народа. Он, такође, има на уму и Фридрихов освајачки рат и заузимање Шлезеије. Све те различите земље и народи нису имале никакву органску везу међу собом, осим заједничког владара. Одатле и Хердерово поређење Фридриха и Пировог царства. Због свега тога, Хердер је сматрао да је боље да се таква држава подели. На примеру Рима, он показује да освајачке нације, које покоравају друге народе на крају пропадају, при чему је извор распада у њима самима. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, S. 203-204.

<sup>3139</sup> Ibidem, S. 116.

<sup>3140</sup> Ibidem, S. 165.

<sup>3141</sup> Herder, „Haben wir noch das Vaterland der Alten?“, S. 345.

Међутим, Хердеров национализам нити је експанзионистички, нити је ратоборан. Напротив, он тврди да једна отаџбина не мора нужно устати против друге, односно против сваке отаџбине, те да на Земљи има довољно места за све отаџбине. У том смислу Хердер чврсто верује да би „националнизација политике“ деловала миротворно. „Кабинети могу варати један другог; политичке машине могу бити окренуте једна против друге док једна другу не разоре. *Отаџбине* се не окрећу тако једна против друге; оне мирно леже једна поред друге и помажу се као породице.“<sup>3142</sup> Са тих позиција Хердер критикује разне покушаје затирања културе и посебности других народа, што се односи на римско затирање ранијих култура, насилно покрштавање балтичких племена, потискивање народних језика латинским у оквиру цркве, крсташке ратове... Све што постоји има право да постоји такво какво јесте, а не другачије.

У време када избија Француска револуција, Хердер, упркос почетним симпатијама за револуцију, ипак сматра да Немци треба да остану своји, а не да се поводе за Французима. Немци имају среће да из своје сигурне луке посматрају француски бродолом.<sup>3143</sup> Он експлицитно каже да су Французи вековима Немцима само наносили штету, те да су силно згрешили против аустријске владарске куће. Укратко, Хердер жели да учи од Француза, да се задржи „здрав немачки разум“ и да се све што је добро у револуцији мудро искористи, а све што је лоше да се одбаци.<sup>3144</sup> Међутим, он не жели да Немцима „змија доноси руже“, нити хоће да Немци постану Французи. На другом месту Хердер проучује Немцима да буду храбри и одважни, као што су били њихови преци. При томе, он не жели да се та храброст троши у међусобним борбама, и да се Немачкој брат бори против брата, пријатељ против пријатеља. Тако Хердер каже да отаџбини није довољна само храброст, него јој треба и светло, просветељење и дух заједништва, један племенити понос како Немци више не би дозволили да им други уређују земљу, него да као и остале нације то чине сами за себе, „да будемо Немци на својој сопственој, *добро брањеној* земљи и тлу“.<sup>3145</sup> Хердер подвлачи да је реч о добро брањеној земљи између осталог и зато што је противник било

---

<sup>3142</sup> Ibidem, S. 345.

<sup>3143</sup> Herder, „Briefe zu Beförderung der Humanität“, S. 57.

<sup>3144</sup> Ibidem, S. 59.

<sup>3145</sup> Herder, „Haben wir noch das Vaterland der Alten?“, S. 342.

каквих освајачих похода.<sup>3146</sup> Тиме се Хердер поново јасно залаже за политичку аутономију нације и националну самосталност.

Поред Хердера и Мезер критикује просветитељски космополитизам и залаже се за очување немачког језика. Мезерова љубав према његовој немачкој народности потиче из његове привржености према свему специфичном, конкретном, оригиналном и историјски насталом, и следствено томе, из његовог одбијања сваке униформности и једнообразности. Свако уједначавање, по његовом мишљењу, води у деспотизам, те се Мезер, у складу са тим, противи и наметању француског класицизма као једине мере укуса. Подстакнут Фридриховим списом о немачкој књижевности, Мезер у спису *О немачком језику и књижевности (Über die deutsche Sprache und Literatur)* устаје у одбрану немачке својствености. Како он пише, свако тло има своје плодове, сваки народ на основу сопствене повести и свог окружења формира свој укус, свој начин певања, играња и своју драму. Тако Мезер тврди да разлог заосталости немачког језика и лепих наука након времена минезенгера треба тражити управо у страном утицају, односно чињеници да су Немце образовали људи који ништа домаће нису ценили, и који су свему немачком претпостављали осредња италијанска и француска дела.<sup>3147</sup> У том смислу, Мезер поручује да ако Немци желе да њихова уметност буде лепа и велика, треба да наставе да граде на основама које су поставили Гете и Клопшток. Немачки језик је, тврди Мезер, довољно богат да се и на њему могу стварати велика дела.

Исту логику Мезер следи и на политичком плану, јер као што примећује Дилтај, све што припада једном народу – обичаји, језик, религија, морал, или облик владавине, све до најмистичнијих представа и обичаја – за Мезера је резултат природне стваралачке снаге која делује унутар тог народа.<sup>3148</sup> Ако се спољашњи облици током повести могу мењати, стваралачке снаге које делују у једном народу су увек исте. Ово мишљење имало је далекосежне политичке последице. Просветитељи, који су желели да немачке земље уреде по француском узору,

---

<sup>3146</sup> Хердер је умро децембра 1803. године, што значи да није дочекао да види немачке војне поразе.

<sup>3147</sup> Justus Möser, *Über die deutsche Sprache und Literatur*, B. Behr's Verlag, Berlin, 1902, S. 10.

<sup>3148</sup> Dilthey, *Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt*, S. 250.

грешили су против немачког духа и немачке историје, јер, према Мезеру, здравље једног народа као целине везано је за могућности природног развоја његових оригиналних склоности.<sup>3149</sup> У том смислу, он је убеђен да се политичке институције не могу одвајати и кидати из своје везе са климом, обичајима, језиком, религијом, традицијом и повешћу једног народа, нити се могу по вољи заменити неким другим установама. Тако он својим сународницима поручује да не опонашају страну моду. У складу са његовим традиционализмом, код Мезера срж народа чине сељаци, земљопоседници. Као што је већ поменуто, његов идеал је била држава у којој су доминирали слободни сељаци који су живели у складу са својим традицијама и обичајима. Тако је Мезер сељаке, односно народ, ценио више него чиновнике и учењаке са двора и настојао да их одржи у њиховој традицији.

Истовремено, Мезер је такође противник просветитељског космополитизма. Он верује да сваки човек дугују лојалност својој држави, пре него некаквом апстрактном човечанству као целини. Тако он истиче своје немство и указује на срећне дане немачке величине која је постојала у (раном) средњем веку. То је било време када је немачки национани дух могао да се препозна.

„Где налазимо нацију? На дворовима? То нико неће тврдити. У градовима су пропале и искварене копије; у војсци дресиране машине; на селу угњетени сељаци. Време када је сваки Франак или Сас обрађивао *paterna tuga* (то је његова земља, наслеђе независно од било каквог феудалног господара) и бранио у својој личности и где је од своје куће ишао да учествује у општој земаљској скупштини, и где је човек који такву кућу није имао, па био и најбогатији трговац, припадао класи сиромашних и нечасних људи, то време је било у стању да нам покаже нацију. Сада то више није могуће.“<sup>3150</sup>

Тим је Мезер уз Хердера утицао на буђење немачке националне свести.

На романтичарску идеју народа немали утицај имао је и Берк. Са једне стране он је, слично Хердеру, указао на временску димензију народа. Наиме, као што смо већ нагласили, Берк је тврдио да је држава партнерство међу генерацијама. Другим речима, један народ не чине само садашње генерације, него и оне прошле

<sup>3149</sup> Ibidem, S. 250-251.

<sup>3150</sup> Justus Möser, „Vom deutschen Nationalgeist?“ in: K. Brandi (Hg.), *Gesellschaft und Staat, Drei Masken Verlag, München, 1921, S. 35-36.*



и будуће, чиме се указује на повесну димензију постојања народа. Према томе, оно што један народ јесте, сазнаје се из његове повести, традиција, обичаја и навика који се преносе са генерације на генерацију. Са друге стране, Берк на народ не гледа као на „хомогену масу“, него као на „раздељену“ и „класификовану“ односно структурирану целину која преко различитих органа ради на остваривању добра целине. Народ је дакле више него прост збир појединаца. Слично Хердеру, и Берк на народ гледа као на органску целину.

У време Француске револуције долази до све упадљивијег позивања на заједнички немачки дух (*deutscher Gemeingeist*) у борби против револуције и јакобинаца. Тако у једном анонимном антиреволуционарном памфлету стоји: „То чудовиште дакле, које се зове *партија светла* (*Lichtpartei*), не плаши се и не гади се сада у Немачкој ничега толико много као *немачког заједничког духа* (*deutschen Gemeingeist*), зато што ништа не може спасити читаву немачку отаџбину од француских и немачких јакобинаца осим *немачког заједничког духа*.“<sup>3151</sup> Чак се и међу аристократијом, која се била толико пофранцузила да је једва умела читати немачки, све израженије јавља осећај немачког поноса. Такође, Леополд Хофман за циљ својих *Бечког часописа* прокламује снажење „патриотског духа“ као и борбу против „разузданог просветитељства, фанатичне филозофије и уопште стада космополита и филантропских писаца“.<sup>3152</sup> На истом трагу је и *Еудемонија* која апелује на немачки патриотизам. Према писању овог листа, прави Немац и немачки патриота не може прихватити француске, односно револуционарне идеје.<sup>3153</sup> Тако се сукоб са револуцијом све више схвата као рат између два света – француског и немачког. Чак и Реберг, за кога се не може рећи да је много држао до сопственог немства, поистовећује револуционарни и француски експанзионизам и позива на одбрану од њега. Он је увођење француског правног система у окупиране области видео као средство за успостављање владавине француског народа.<sup>3154</sup> Реч је, дакле, о једном револуционарном универзализму

---

<sup>3151</sup> [Anon] „Eine Rede über den Illuminaten-Orden gehalten in einer Freimaurer-Loge im Dezember 1793“ in: Claus Träger (Hrsg.) *Die Französische Revolution im Spiegel der Deutschen Literatur*, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975, S. 710.

<sup>3152</sup> Weiß, „Die Reaktion auf Aufklärung und Französische Revolution“, S. 20-21.

<sup>3153</sup> Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 334.

<sup>3154</sup> Kondylis, *Konservativismus*, S. 290.

који је желео да поништи све разлике међу народима, а иза кога су се, заправо, скривали француски национализам и жеља за доминацијом.

Ипак, ова литература патила је од једног недостатка. Наиме, позивати се на „немачки дух“ и проклињати „француске идеје“ била је једна ствар, али је нешто потпуно друго објаснити у чему се састоји „немачки дух“, где се он треба тражити, или шта је то што револуционарне идеје чини специфично француским, односно шта је у њима толико супротно немству и немачком духу. У сваком случају, остаје чињеница да се снажнији развој немачке националне свести одиграо у време револуционарних превирања и у оквиру супротстављања конкретном непријатељу. Та борба се прво водила на културном плану против француске хегемоније, а за признање немачке културне својствености, коју су повели Хердер и Мезер, да би у време револуције дошло до реалне, политичке борбе против Француза. Тако се романтичарска идеја нације развија у контексту рата, пораза те окупације немачких земаља.

У време избијања Француске револуције већина романтичара су, као што смо већ поменули, практично тинејџери и у мањој или већој мери под утицајем космополитских схватања свог времена, те се, у том смислу, не издвајају из владајуће климе у немачким земљама. Њихово немство није посебно развијено и нема никакав политички призив, што је посебно карактеристично за први период револуције. Тако, на пример, Тик у већ помињаном писму Вакенродеру из 1792. године пише да живи међу људима који су још увек довољно варвари да презиру Французе. За њега би била велика срећа бити у Француској и борити се на њеној страни. Она је његова мисао и дању и ноћу и може се рећи да је последња нада Европе и читавог човечанства.<sup>3155</sup> Као што се револуцији диви из естетских разлога, Тик исто тао сада естетизује Француску, а не Пруску или Немачку. Ни Вакенродер се, у свом одговору, не показује као немачки, односно пруски патриота. Тако пише да није очаран када у новинама прочита нешто о француском или пруском заузимању овог или оног места, те да му је све удаљено и далеко од идеалистичког тока његове фантазије. Истина, да је Француз био би поносан на

---

<sup>3155</sup> Tieck, „Tieck an Wackenroder (28. 12. 1792)“, S. 376.

своју нацију и своју отаџбину.<sup>3156</sup> У оба случаја не само да недостаје патриотски занос, него немачки романтичари у време Првог коалиционог рата против Француске показују извесне симпатије за француску, односно револуционарну ствар. Герес, који је у то време још увек стајао под утицајем просветитељства и који ће тек касније постати романтичар, одлази још даље од Тика и Вакенродера славећи пропаст Светог Римског Царства и пре његовог формалног краја.<sup>3157</sup> У то време, Гересу немство и немачко јединство не значе много. Он поздравља улазак француске војске у Кобленц и залаже се за припадајње Рајнске области Француској. Током деведесетих година ни Шлегел не придаје велику важност свом немачког пореклу, а себе види пре као грађанина света, део европске републике образованих, него као Немца или немачког патриоту. Тако он још 1796. године, у *Огледу* на Кантовом трагу каже да једино помоћу *универзалног* републиканизма може бити испуњен политички императив, односно да је „универзални републиканизам“ практично нужан као и сам политички императив.<sup>3158</sup> Под универзалним републиканизмом Шлегел у то време подразумева политизацију свих нација, републиканизам свих полизираних, братство свих републиканаца и аутономију сваке државе, а изономију свих. Реч је, дакле, о даљем настављању просветитељске идеје савеза држава, или светске републике при чему се „универзални републиканизам“ и вечни мир схватају као нераздвојиви појмови. Како Шлегел каже: „Идеја *светске републике* има практичну ваљаности и карактеристичну важност.“<sup>3159</sup> У својој визији „државе народа“ и вечног мира, Шлегел је у то време сасвим на трагу просветитеља и Канта, па чак иде и даље од њега<sup>3160</sup>. Њему је, у то време, више стало до уједињења човечанства, него до немачког уједињења.

Временом код романтичара долази до огромне промене. Под утиском личног искуства француске владавине, односно своје посете Француској, као и под утицајем наполеоновских ратова, романтичари ће променити своје мишљење и одлучно прећи на страну немачких патриота и националиста. Према Билову

<sup>3156</sup> Wackenroder, „Wackenroder an Tieck (5. 3. 1793)“, S. 378.

<sup>3157</sup> Görres, „Rede, gehalten am 18. Nivose VI“, S. 257-259, 264-265.

<sup>3158</sup> Schlegel, *Versuch über den Begriff des Republikanismus*, S. 22.

<sup>3159</sup> Ibidem, S. 13.

<sup>3160</sup> Наиме, Кант се задовољавао савезом држава и није предвиђао стварање светске републике, за коју, као што видномо Шлегел тврди да поседује „практичну ваљаност“.

„судбински догађај“ које је одлучујуће утицало на романтичаре је управо искуство Француске револуције и неполеоновских ратова.<sup>3161</sup> Наиме, током Француске револуције видело се шта је све може да учини покрет у коме учествује читава нација. Супротно ономе што су мислили службеници на бечком и берлинском двору револуција није ослабила француску војну моћ, него је ослободила енергију која је увећала њену снагу. Европске монархије су се прецениле. Револуционарна војска је била малобројна, али одлично мотивисана за борбу. Током пар година моћ револуционарне Француске превазишла је снагу Француске из доба Луја XIV. Фактички, та револуционарна Француска је управљала читавим континентом и радила на преобликовању света по својој мери. При томе, та готово непобедива војска која је све то остварила била је војска која се борила у име „једне и недељиве нације“. Другим речима, револуционарною Француској снагу је давало позивање на нацију и домовину. У Паризу се веровало да је за очување нове слободе било потребно мобилисање и окупљање свих снага нације на до тада невиђен начин. Како пише Ритер, ниједан стари краљ не би се могао усудити да снаге читавог народа макар и у приближном обиму жртвује политичким циљевима, као што су то учинили терористи из 1792. и доцније Наполеон.<sup>3162</sup> Тако је у Француској рођен револуционарни национализам, који је све повесне, сталешке и локалне специфичности желео да жртвује јединству велике нације, *Grande Nation*. Готово је опште уверење да је 1793. година представљала прекретницу, будући да су династички ратови уступили место ратовима између нација. Тако се може рећи да су прво избијање револуције, а затим коалициони ратови и Наполеонова освајања представљали крај космополитских идеја просветитељства. Ако је Француска револуција објавила права човека и грађанина у шпанском устанку, затим у Тиролу и напослетку у немачком устанку против Наполеона за реч се јавило историјско право, односно право народа. Потреси у Царству, француско напредовање, фактичка немоћ немачких држава и поделе међу кнезовима, као и страх за опстанак немачког имена, све ће то утицати на романтичаре да се озбиљније посвете питању нације и немачког идентитета. Речју, суочени са француском доминацијом (прво културном, а затим политичком и војном) романтичари се питају шта значи бити

---

<sup>3161</sup> Bülow, „Einleitung“, S. XXII-XXIII.

<sup>3162</sup> Ritter, *op. cit.*, S. 48-49.

Немац и који је немачки пут? Да ли је то пут Француске и других „великих нација“ или Немци треба да крену другим путем и којим? Постоји ли посебна немачка мисија? Ако се Француска борила за нацију и домовину, за чега би онда Немци требало да се боре? Где се налази њихова домовина? Да ли је то расклимано и расцепкано Царство, или Прусија, или Аустрија, или некаква трећа Немачка? То су била питања на која је генерација младих Немаца морала себи да одговори. Ова питања посебно су била значајна за романтичаре. При томе, не треба губити из вида да генерација романтичара стасава у време након мира из Базела, односно у периоду десетогодишњег мира између Пруске и Француске. То је романтичарима пружило прилику да из неутралне Пруске посматрају догађаје у Европи са дистанце и без личног учешћа. Мир им је омогућио да у време европског пожара могу безбедно студирати, размишљати и писати.

У том контексту романтичари полако откривају своје немство. На овом месту треба се сетити и романтичарског схватања повести. Наиме, ако се прошлост, садашњост и будућност схвате као неодвојиве, те је будућност представља органски раст прошлости, односно ако се прошлост схвата као путоказ на путу у будућност, тада се та прошлост може тражити само у оквиру народа, односно у народним песмама, обичајима, митовима. Речју, немачка прошлост живи у Немцима. Тако је романтичарско интересовање за историју, заправо, значило занимање за националну прошлост Немаца и њихове земље. Од Хердера су романтичари научили да свако време и сваки народ имају своје особености. Ако се постави питање шта је то немство, које су то немачке особености, и шта уопште значи бити Немац, на то се може се одговорити само из перспективе немачке прошлости. Као што је писао Шлегел, национални карактери се најјасније испољавају у повести.

„Тешко је тачно схватити где почива посебни карактер нације те одредити и навести појединачне црте које га одређују. Духу који посматра чак се и појединац чини као тешко решива загонетка, а како ли се тек чудесно разнолико развија људска природа на широком пољу светске повести. Управо то је најпривлачније и најпоучније у повести, тако што сваки чудни, значајни национални

карактер посматрамо као посебан и нови развој људског духа и као обogaћење нашег сопственог бића.<sup>3163</sup>

Национални карактер је, према Шлегелу, нешто што се више да осетити него појмити. Тако он указује на велике историјске догађаје који су утицали на формирање националног духа и културе међу западно-европским нацијама (Италијанима, Шпанцима, Французима, Енглезима) док су национални дух и култура северних и источних народа настали под другачијим утицајима и то је перспектива из које се могу разумети.<sup>3164</sup> Другим речима, нација се посматра као производ повести и традиције. Према томе, само са становишта немачке повести може се одговорити на питање шта је то својствено немачко, које је њихово културно порекло, и који елементи немачке културне повести могу да помогну у стварању националне самосвести. У крајњем, само се одатле може одговорити на питање да ли Немци имају сопствену мисију и коју. Из немачке повести чита се својствена немачка култура, али и немачка будућност.

Из те перспективе откривања немства поново је важна 1793. година. Наиме, када Тик и Вакенродер путују Франачком они не откривају само католички, него и немачки свет. Тако ће касније, 1810. године Тик са одобравањем приметити да се хајделбершки романтизам, у међуверемну, спрема да његовим стопама истражи *немачку отаџбину*. Он је могао да се осећа као пионир, јер када је он некада путовао са Вакенродером њима је *отаџбина* била *свуда толико непозната, као какво царство које је требало открити дубоко у Азији, или Африци, о коме су кружиле наше скаске...*<sup>3165</sup> На југу су Тик и Вакенродер открили чаробни, стари немачки свет из кога Тик преузима многе мотиве у причама о Танхојзеру и Руненбергу. На Вакенродеров подстрек Тик проучава немачку књижевну заоставштину. Он по библиотекама истражује старе немачке песме и епове. Како пише Винавер, Тик је „унео у своје друштво смисао за старе немачке ’купусаре’, трогателне, старовремске књиге које су се продавале по вашарима и износиле

---

<sup>3163</sup> Schlegel, *Vorlesungen über die neuere Geschichte*, S. 245.

<sup>3164</sup> Ibidem, S. 251.

<sup>3165</sup> Safranski, *op. cit.*, S. 100.

болове и радости средњовековних јунака и јунакиња.<sup>3166</sup> Мотиве из старих минезенгерских песама и сага Тик преноси у своја дела. Њему је тако већ 1793. године кристално јасно да народна поезија није песништво руље, него да у себи носи огромну уметничку вредност. Није ли уосталом и Шекспир народни песник, будући да се ослонио на традицију свог народа? Посебно је Вакенродер одушевљен магијом немачке прошлости и „отаџбинском уметношћу“ Нирнберга. Тако су Тик и Вакенродер открили и „учитеља“ Дирера<sup>3167</sup>, те се по први пут немачко сликарство схвата као једнако вредно као и италијанско. Двојица пријатеља уочавају да њихова отаџбина није варварска и заостала у поређењу са остатком Европе и да су и Немци, ипак, имали нешто чиме су могли да се подиче, а да, при томе, то не буде копирање страних узора. Заправо, Дирер је велик зато што је својствено немачки, јер када је Албрехт држао кист у руци, Немац је још био истакнут и посебан међу осталим народима, а то озбиљно, честито и снажно језгро немачког значаја урезано је на његовим сликама и то не само у цртама лица, него и у унутрашњем духу.<sup>3168</sup> Поред Дирера као немачког сликара, Тик и Вакенродер, слично младом Гетеу двадесетак година раније, откривају и готику као немачки стил у архитектури. Крајњи закључак до кога долази Вакенродер сличан је Хердеровом, те тако и он сматра да као што Индијанци говоре својим језиком, а не туђим, тако су се и у средњем веку градили храмови другачији од грчких. Он просветитељима поручује да оставе сваки народ при његовој вери и његовој срећи, те да схвате да свако биће може стварати само из сопствених снага.<sup>3169</sup> Овде лежи велики успех романтике. Она је истакла националну литературу уместо туђе, и сопствену прошлост видела као идеал, верујући да је старонемачка књижевност изворна и народна, те слободна од свих страних утицаја.<sup>3170</sup> Другим речима, још у раној романтици појављује се осећај за немство, који ће се у хајделбершком кругу даље развијати.<sup>3171</sup> Реч је о појави једног

---

<sup>3166</sup> Винавер, *op. cit.*, стр. 79. Не треба сметнути са ума да савременици нису имали превише разумевања за овај рад. Када је Тик издао збирку витешке лирике Шилер се жалио да су витешки певачи „необично једнолични“. Walzel, *Njemačka romantika*, стр. 102.

<sup>3167</sup> Wackenroder, *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders*, S. 114.

<sup>3168</sup> Према: Walzel, *Njemačka romantika*, стр. 102.

<sup>3169</sup> Wackenroder, *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders*, S. 63-64.

<sup>3170</sup> Salomon, *op. cit.*, S. 46.

<sup>3171</sup> Бојмлер подвлачи разлику између Тиковог естетског схватања минзенгера и историјско-митолошког које се уочава код браће Грим. Међутим, он при томе губи из вида да би без Тика

естетског национализма који се напаја из сећања на средњи век. Речју, Тик и Вакенродер били су први протестанти са колонијалног, штурог Севера, без велике ликовне и црквене традиције, о којима је писао Надлер, који су у доба немачке слабосити открили средњовековни југ из времена немачке славе и процвата и који су тежили да обнове и прожму целу Немачку тим сазнањем, дахом, звуком и ликом тих светиња.<sup>3172</sup>

Ово откриће немачког средњег века, готике, старе немачке литературе и националног сликарства представљало је инспирацију и за остале романтичаре. При томе, код Тика и Вакенродера није само реч о томе да је откривено да су и Немци некада имали велике уметнике, него о томе да је откривена немачка уметност. Реч је о дејству хердеровског народног духа у уметности. Дирер није само велики сликар, он је немачки сликар, готика је немачки стил у архитектури, старе саге су немачка литература. Све је то дело изворног, народног духа, управо онакво какво и треба да буде. Другим речима, реч је о открићу нечег својствено немачког. Већ овде је видљива чврста веза између романтика и Хердеровог схватања народа. Наиме, народ се схвата као историјски настала индивидуалност у оквиру европског простора. Као и држава и народ је датост људског постојања, обликована повешћу и заједничким духовним особинама. Такође, као што су на државу гледали као на организам, тако је за романтичаре и народ органска творевина. Сваки народ је, дакле, велика индивидуа, различита иако не нужно и супротстављена другим народима. Као што пише Новалис, сваки човек је мали народ, и народ је велика индивидуа.<sup>3173</sup> За Новалиса су народи исто што и појединци. Они такође поседују срце „свети орган“, они постају пријатељи, они пате, поседују саосећање, они такође траже пријатеље и савезнике.<sup>3174</sup> Исто тако и Шлајермахер нацију посматра као великог појединца, односно велики организам. Са њима се слаже и Шлегел који каже да је нација као „једна велика свеобухватна породица, где више породица и племена кроз јединство уређења, морала, обичаја, језика, општих интереса повезани у једну велику целину, само

---

браћа Грим тешко да би се могла појавити. Тако ипак чак и он мора признати да је нешто од духа браће Грим било живо код Вакенродера. Baessler, *Euthanasie des Rokoko*, S. 39.

<sup>3172</sup> Винавер, *op. cit.*, стр. 74. Nadler, *Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften*.

<sup>3173</sup> Novalis, *Blüthenstaub*, no. 49, S. 121.

<sup>3174</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, S. 43.



што та веза због величине свог опсега не може бити снажна и дубока као код породице. Појам нације означава да сви чланови, такође, треба да образују само једну индивидуу.<sup>3175</sup> Дакле, романтичарска идеја својствености и квалитативне индивидуалности испољава се сада на нивоу народа. Сваки народ је индивидуум за себе, он има свој посебан карактер, свој сопствени дух и посебне карактеристике које га одвајају од свих осталих народа. Ова идеја својствености и посебности народа јасно се опажа код Милера који каже да сваки народ има свој „својствени покрет“<sup>3176</sup>, а то значи своје посебне законе развитака. Заправо, према Милеру, „идеја својствености“ је највише добро сваке нације.<sup>3177</sup> Дакле, оно што припаднике једног народа везује су један заједнички карактер и дух, заједнички језик, заједничко порекло, историјско искуство и развој особене културе и традиције. Код Шлајермахера посебну улогу игра и тло на којем нација живи, као и заједничко порекло. Наравно, језик се сматра као најважнији израз духа нације. Према томе, нација се, као велика породица, темељи на дубоким, органским везама које се не могу вештачки створити. Тако сматра и Шлегел:

„Сигурно ћеш се са мном сложити да је образовање једне земље органско, а тако исто и карактер појединачних земаља, као што искуство најјасније учи, не може се математички одређивати по нивоу или степену јужне или северне ширине, него се много више изводи из једног унутрашњег организма, и сваки се разуме и посматра у читавом свом индивидуалитету као органско тело.“<sup>3178</sup>

Тако схваћен народ је за Гереса природна заједница. У сваком човеку и сваком народу делује инстинкт који га нагони ка његовом племену, да осећа симпатију према другим припадницима истог рода и да се осећа повезан са њима као са себи сличнима (*Gleichartigen*), да их у свом бићу разуме, јер крв није вода и заједничка крв се не може порицати.<sup>3179</sup> Тако Герес каже да је свако племе у себи сасвим затворена и заокружена целина, а „све делове обухвата један заједнички савез крвног сродства; сви као они говоре једним језиком, тако они морају имати и једно унутрашње убеђење, држати се чврсто заједно: то им је прво правило и

---

<sup>3175</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 145.

<sup>3176</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 45.

<sup>3177</sup> Ibidem, S. 51

<sup>3178</sup> Schlegel, *Reise nach Frankreich*, S. 73.

<sup>3179</sup> Görres, „Die Verhältnisse der Rheinlande zu Frankreich“, in Jakob Baxa (Hrsg.), *Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik*, S. 370.

закон.<sup>3180</sup> Нагон који све делове веже у једну целину је природна заповест и он претходни свим вештачким уговорима, који се морају темељити на њему, а када то није случај они су ништавни. Тај природни инстинкт у стању је да разбије све ланце који му се намећу.

Схватање о народу као о посебној, великој индивидуи своје финално утемељење налази у романтичарској религиозности. Наиме, романтичари који су на свет гледали као на бескрајно, Божје уметничко дело у коме све посебно и индивидуално постоји са разлогом и у коме свако уједначавање значи смрт, нужно су и индивидуалност народа везивали за Бога. Као што је писао Шлајермахер да сваки човек представља човечанство на свој начин, тако је, заправо, и сваки народ јединствена Божја творевина. Сваки народ је, дакле, дело промисла Божјег. У крајњој линији, ако је језик Божји дар, као што је мислио Хаман<sup>3181</sup>, онда су и различити језици, односно различити народи који говоре различитим језицима, дело Божјег промисла. Сваки народ тако има своју тачку и своју перспективу и из те његове позиције свет изгледа другачије. Пошто већ сваки народ свет види другачије, тада сваки народ мора имати могућност да саопшти то своје посебно виђење света. Дакле, Божја је воља да се сваки народ изрази на свој начин, те тако сваки има своју сопствену уметност. Такође, ако је већ Бог творац нација, он је морао посебне нације створити са одређеним циљем, те се у том смислу може се говорити о посебном задатку, односно мисији сваког народа. Сваки народ представља засебан Божји глас. Тако Шлајермахер у својим *Проподедима (Predigten)* говори о томе да ко не познаје одређење и мисију сопственог народ, тај не може познавати ни својствено позвање других народа.<sup>3182</sup> Дакле, Божји свет се може схватити не тако што ће се удаљавати од сваке националне посебности, него тако што ће се све више ураћати у сопство и особености свог народа.

Према овом романтичарском схватању нације, чињеница да су Немци подељени у више држава за романтичаре не игра битну улогу. Оно што је одлучујуће је

---

<sup>3180</sup> Ibidem, S. 371.

<sup>3181</sup> Hamann, *Hauptschriften*, S. 312.

<sup>3182</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 125; Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 107; Aris, *op. cit.*, p. 302.

култура. Шлегел пита, да ли Грци нису били нација зато што су државни интереси Спарте и Атине били толико различити? Да ли Римљани нису били народ зато што су се патрицији и плебејци међусобно свађали? „Како се уопште може једној нацији умало порицати постојање, која је као немачка хиљаду и по година, претежно, чак скоро искључиво, одређивала ток светске повести, тј. образованог човечанства; која је сву стварну културу која је још присутна међу људима, највећим делом или сама одржала, најпре сама створила или пак најснажније саучествовала у њеном развоју!“<sup>3183</sup>

У том смислу, важно је истаћи разлику између револуционарног, француског и романтичарског, немачког схватања нације. Наиме, револуционарно схватање нације поклапа се са њиховим погледом на државу и друштво. У складу са својим просветитељским, квантитативним и демократским индивидуализмом, те егалитаризмом, они на нацију гледају као на скуп политички једнакоправних појединаца, који су истовремено директно потчињени држави. Ту се нација посматра као средство за изједначавање и поравнавање свих друштвених неједнакости. Све разлике међу провинцијама, класама, као и оне које настају услед образовања или богатства стапају се у јединству велике нације. Тако модерни национализам више не прихвата никакве поделе у оквиру нације. У том смислу, револуционари се користе идејом нације у борби против традиционалног поретка и посебног места које би заузимало племство и свештенство. Тако је Сијес само трећи сталеж прогласио за нацију. Будући да је реч о политички равноправним појединцима, идеја нације базирала се на дељеном политичком, а не етничком идентитету. Једноставно речено, сви који су чланови исте политичке заједнице, без обзира на своје етничко порекло били су део нације. Насупрот томе, романтичарска идеја нације темељи се на њиховој идеји својствености. Тако уместо припадности политичкој заједници, романтика на Хердеровом трагу, инсистира на нацији као заједници порекла, обичаја, традиције, језика, заједничке прошлости и будућности у којима се манифестују посебан дух и карактер нације. Тиме се, дакле, поново поново посебност и својственост сваке нације у односу на све остале. Оно што је одлучујуће је заједнички дух и карактер, а не грађанство у истој држави. У том смислу, код романтичара не постоји јасно разликовање

<sup>3183</sup> Schlegel, „Über eine merkwürdige Verteidigungsschrift der französischen Grundsätze“, S. 93.

између народа и нације, а ова два појма се употрбују као синоними. Насупрот томе, у Француској се нација и народ разликују, при чему се појам нације односи на самоодређујућу политичку заједницу у оквиру њене државе.<sup>3184</sup> Нација за романтичаре није правна заједница, него природни и повесни феномен. Она није скуп појединаца, него су појединци одређени духом и карактером нације који живи у њима без обзира да ли су они тога свесни или не. Такође, као што је приметио Мајнеке, у Француској су грађанска и литерарна Француска уједињење створиле националну идеју, док је у Немачкој то урадила литерарна Немачка сама. Била је то мање свесна намера, а више успутна последица духовног рада песника и мислилаца.<sup>3185</sup> У том смислу, немачка нација је за романтичаре нација културе.

Такође, будући да се романтичарска нација темељи на својствениости, односно њиховом квалитативном, аристократском индивидуализму, ту се и унутар нације увек инсистира не на једнакости, него на својствениости. Тако је као и њихова држава и народ схваћен као организам вишег реда, што поново подразумева рашчлањавање и хијерархију. Нација није хомогена, него структурирана целина. Појединац дакле није непосредно у вези са нацијом, него пореко свог места у оквиру сталежа или своје локалне, завичајне припадности. Романтичарска идеја народа и народног духа, дакле није егалитаристичка, индивидуалистичка и механицистичка, него се поклапа са њиховим сталешким поретком.<sup>3186</sup> Наиме, реч је о томе да народ поседује свој дух који се манифестује на различите начине, и све различите стране националне културе представљају испољавање истог духа, чиме се дакле мире и својствениости посебних група и припадност вишој целини. Дакле, нација није као у француском случају оруђе против племства и свештенства, него у себе укључује и племство. Штавише, то племство се схвата као највиша снага и цвет нације, односно као ратнички слој бранитеља нација, те

---

<sup>3184</sup> Scheuner, *op. cit.*, S. 67. Слично сматра и Ханс Кон који каже да се романтичарска нација не темељи на модерном уставу, него на традиционалним обичајима који расту сами од себи и у које се не треба меша споља. Hans Kohn, „Romanticism and the Rise of German Nationalism“, *The Review of Politics*, Vol. 12, no. 4, University of Notre Dame, 1950, p. 454.

<sup>3185</sup> Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, S. 30.

<sup>3186</sup> Жива веза између романтичарске идеје нације и њихове сталешке мисли долази до изражаја и у пруском устанку против Наполеона из 1813. године. Наиме, овај устанак није био само националног, него и сталешког карактера. Његови организатори били су сталежи насупрот званичној политици двора. Ritter, *op. cit.*, S. 15.

да би било право племство оно мора бити национално.<sup>3187</sup> Другим речима, из заједничке припадности истој народној заједници следи обавеза племства да штити и помаже своје сународнике из осталих сталежа. Како истиче Мајнеке, Шлегелова национална држава је истовремено држава у којој влада племство.<sup>3188</sup> Ово разликовање између револуционарног и романтичарског схватања нације посебно долази до изражаја код Милера када каже:

„На питање: 'Шта је народ?' они су одговарали: скуп ефемерних бића са главом, две руке и две ноге, који у овом, садашњем, бедном тренутку, на делу земљине површине који називамо Француска, са спољним симптомима живота једни поред других стоје, седе, леже; – уместо да одговоре: 'Народ је узвишена заједница дугог реда прошлих, оних који сада живе и долазећих генерација, који су сви у једној великом, унутрашњом везом повезани на живот и смрт, од којих сваки појединачно и у свакој генерацији опет сваки појединац јамчи за заједнички савез и за кога са читавом његовом егзистенцијом јамчи читав савез. Каква ли се лепа и бесмртна заједница представља пред очима и чулима у заједничком језику, и заједничким обичајима и законима, у хиљадама благословених институција, која се одликује још многим посебним испреплетаностима и повезаностима у времену, дуго цветајућих породица, коначно једном бесмртном породицом која стоји у центру државе.“<sup>3189</sup>

Сасвим на Берковом трагу Милер дакле нацију види као „бесмртну заједницу“ у времену, односно као заједницу свих прошлих, садашњих и будућих генерација. Нација је, дакле, више нација уколико се чвршће држи своје традиције и наслеђа предака. Утолико је романтичарско схватање нације наглашено конзервативно, што је уосталом у складу са њиховом антрополошком позицијом која у традицији, обичајима и предрасудама проналази нагомилану мудрост векова. Овај моменат у романтичарском схватању нације посебно долази до изражаја код Ајхендорфа који каже: „У повести не постоји ништа самовољно. Што је трајно обликовано није својевољно изум неколицине, него је проистекло из сржи народа.“<sup>3190</sup> Реч је, дакле, о тврдњи да се трајност може постићи само у савезу са мистичним, исконским силама које постоје у народу. Жива народна традиција издржала је пробу времена. Све што је дуготрајно и традиционално то је народно. На истом

<sup>3187</sup> Schlegel, *Vorlesungen über die neuere Geschichte*, S. 407.

<sup>3188</sup> Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, S. 86.

<sup>3189</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 92.

<sup>3190</sup> Eichendorff, *Über die Folgen von der Aufhebung der Landeshoheit der Bischöfe und Klöster in Deutschland*, S. 455.

трагу је и Клајст када пише да корени заједнице са хиљаду жила, као код храста захватају у тло времена, а чија крошња наткриљујући врлину и обичајност, додирује сребрни руб облака.<sup>3191</sup> Ту се дакле поново опажа разлика између немачког и француског национализма. Наиме, док француску идеју нацију створио трећи сталеж у Немачкој се идеја нације заснивала на традицији и реминесценцији средњег века.

За Тиком и Вакенродером у њиховом откривању немства крећу и остали романтичари. Тако у складу са романтичарским схватањем да уметност не може бити одвојена од заједнице, него напротив укоренењена у јединству живота и везама заједнице, Шлегел још 1804. године дословно каже да уметност мора бити национална. У чланцима из часописа *Европа (Europa)*, он долази до закључка да из различитих националних карактера долази и различита уметност. Другим речима, уметност има своје корене у националном карактеру. Исту ствар понавља и касније (1812) у програму *Немачког музеја* када каже да свака књижевност мора и треба бити национална, да је то њено одређење, те може јој баш то даје њену стварну и пуну вредност.<sup>3192</sup> Он је сасвим на Хердеровом и Вакенродеровом трагу када каже да свака нација има своју посебну и себи својствену архитектуру, или је уопште нема. Наравно, Немци имају своју архитектуру – готику. На истом трагу је и Аугуст Вилхелм Шлегел, који тврди да није тачно да је готика, односно старонемачки стил, нешто варварско, мрачно и неукусно, те да је једино класична архитектура лепа. „Али ми Северњаци не желимо да нам се тако лако брбљањем одблебећу снажни, озбиљни утисци при улазу у једну готску катедралу.“<sup>3193</sup> Готика сведочи о „дивним раскошима проналазачке снаге, и она, као и архитектура има дубљи значај и представља у себи затворен систем. Дакле, готика, као немачки стил, није само другачија од класицизма, него се схвата и као вреднија, јер у њој дух тријумфује над материјом. Другим речима, народ мистика морао је имати сасвим спиритуалну архитектуру, у којој је видљива веза између људи са надземаљским, односно са Богом. Тако код Фридриха Шлегела готика,

---

<sup>3191</sup> Heinrich von Kleist, „Was gilt es in diesem Kriege“ in Jakob Baxa (Hrsg.), *Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik*, Gustav Fischer Verlag, Jena, 1924, S. 231.

<sup>3192</sup> Friedrich Schlegel, „Vorrede“, in: Hans Eihner (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 3, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1975, S. 220-221.

<sup>3193</sup> А. В. Шлегел, „Предавања из драматургије“, стр. 80.

као израз хришћанско-германског духа постаје супериорна у односу на материјалистичку уметност антике.<sup>3194</sup>

Као што је готика немачки израз у архитектури, тако се тражи и немачко сликарство, при чему се стално указује на Дирера као на пример немачког сликарства. У том смислу, сликарство Каспара Фридриха Давида је патриотско. Њему је јасно да Немци нису Италијани, и да Италијани никада неће осећати као Немци и зато на свакој слици треба да се одмах види где је настала.<sup>3195</sup> Пејзажи које он слика су немачки. Још даље одлазе назарени, група сликара која жели да ствара хришћанско-националну уметност, а њихово сликарство инспирисано је немачком историјом и митологијом.

Романтичарска усмереност на заједницу и чежња за животом у заједници имаће за природну последицу поштовање према свему што је дело заједнице и духа заједнице. У том смислу, романтика посебно цени све оно што је створио народни дух. Као што је речено, најважнији израз народног духа је језик. Овај наглашени интерес за језик романтика је наследила од Хердера. За романтичаре, језик је израз осећања, али још више израз духа, откровења и креативног чина. Као што је већ наговештено код Хердера, и за романтику су говор и мишљење иста ствар.<sup>3196</sup> Дакле, посебан језик подразумева и посебан начин мишљења, посебне идеје и посебан поглед на свет. Као и Хердер, и Герес говори о језику као о „великој вези која спаја индивидуе“, он је „производ игре унутрашње физичко-духовне организације“, али и сам повратно делује на њу, он је тај који даје тон целини и оно што образује нацију.<sup>3197</sup> Тако Герес тврди да нам је искуство показало чврсту везу између културе језика и културе народа. Како сматра Шлегел, језик представља не само средство духовног повезивање, него је и доказ заједничког порекла нације. „Јединство језика је овде од највеће важности, он је непорецив доказ заједничког порекла, најдубљи и најприродније средство повезивања, и скупа са једнакошћу обичаја биће најчвршћа, најдуготрајнија веза, која за много

---

<sup>3194</sup> Salomon, *op. cit.*, S. 34.

<sup>3195</sup> Према: Salomon, *op. cit.*, S. 39.

<sup>3196</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 173.

<sup>3197</sup> Görres, *Resultate meiner Sendung nach Paris*, S. 338-339.

векова држи нацију у неразрешивом јединству.<sup>3198</sup> На другом месту Шлегел поново подвлачи важност језика када каже да је језик онај принцип од кога почиње повест, на коме је све засновано и преко кога се може пронаћи генеалогичка нација. Он је за повест оно што је љубав за филозофију и ваздух за физику, он је такорећи апсолутно у повести.<sup>3199</sup> Такође и за Милера језик представља конститутивни елемент једног народа, а немачки национални идентитет настао је као производ немачког језика. Тако је за Милера немачки језик, „који се не да убити“ нарочито погодан за говорништво, посебно у поређењу са француским, будући да није сув и једнозначан, него је сачувао двострукост, односно нешто од вишег, божанског значења у речима.<sup>3200</sup> У немачком језику, према Милеру, обитава један посебан дух који га образује и коме није потребан нарочит ослонац, а без карактера, независности, без изворне снаге духа немогуће је добро говорити немачки.<sup>3201</sup> Тај дух немачком језику даје гипкост и покретљивост са којом он улази у ремек-дела свих народа и столећа, а све што су све нације у време свог процвата смислиле, изговориле и испевале сакупљено је у Немачкој. Само је у немачком могуће превођење са других језика.<sup>3202</sup> Такође и код Милера се осећа хердеровско непријатељство према академијама, које раде на унижавању језика као и према немачком копирању француске моде. Будући да је заједнички језик оно што формира један народ, Милер из карактеристика језика изводи и карактеристике немачког народа. „Међутим зато што се нови, хришћански дух свих речи и израза овог језика не да убити, он на своме челу носи печат трајања као ни један други језик. Због овог духа може се чврсто веровати, да ће језик побеђених живети дуже него језик победника и у том смислу може се дрско објавити да зато што ће језик наставити да траје ни народ неће моћи пропасти.“<sup>3203</sup> Ни злато, нити слова неће спасити

---

<sup>3198</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 145.

<sup>3199</sup> Schlegel, *Vorlesungen über Universalgeschichte*, S. 6.

<sup>3200</sup> Müller, *Zwölf Reden über die Beredsamkeit und deren Verfall in Deutschland*, S. 444.

<sup>3201</sup> Ibidem, S. 448-449.

<sup>3202</sup> Ibidem, S. 449.

<sup>3203</sup> Ibidem, S. 449.



наше државе, наставља Милер, него само жива реч и живо дело. У том смислу и прави говорник треба да живи за отаџбину.<sup>3204</sup>

Управо због тога, романтичари посебну пажњу посвећују истраживању немачког језика, односно оног културног блага које се преноси језиком као што су народна поезија и митологија будући да се у овим творевинама најбоље могу препознати посебности немачког народног духа. Као што кроз генија несвесно делује божански дух, тако и народни дух несвесно ствара своје песме, бајке и митове. У њима се, дакле, најбоље изражава народна душа. Као што обраћа пажњу на несвесне и подсвесне слојеве душе код појединца, романтичари исто тако ове елементе разматрају и у случају народа. Према томе, као и код Хердера народно стваралаштво је према романтичарима дело једног духа који делује иако није потпуно свестан себе.

Настављајући се на Хердера, романтичари сакупљају народне песме. Хердеровски интерес за народну књижевност снажно је утицао на романтичаре. У својим берлинским предавањима Аугуст Вилхелм Шлегел иде чак дотле да каже да виши, образовани слојеви нације немају литературу, те да се у том смислу тамо не могу наћи погледи једне нације на свет и живот, али обичан човек зато има литературу, у такозваним народним књигама. Заправо, према Аугусту Вилхелму, сва стварно креативна поезија може само произаћи из унутрашњег живота једног народа, и из корена тог живота, религије.<sup>3205</sup> Као и Хердер или Мезер пре њега и Аугуст Вилхелм се противи подражавању и преузимању туђих образаца у књижевности и залаже се за стварање сопствене националне књижевности.

„Управо они векови, народи и слојеви друштва, који су најмање осетили потребу за сопственом поезијом, највише су дозвољавали подражавање Старих. (...) Али само подражавање је у лепим уметностима увек неплодно: јер и оно што од других позајмимо, мора у нама самима такорећи

---

<sup>3204</sup> Поново треба обратити пажњу на контекст у коме Милер држи ова предавања. Наиме, све се дешава у Бечу 1812. године. Аустрија је на коленима, а Наполеоново царство је на врхунцу. Сваки траг немачког патриотизма изазивао је подозрење. Тако ни Цар Франц није ни најмање био расположен према Милеру и његовим говорима. На крају крајева, то се све одвија у време након што је Цар постао Наполеонов таст. Другим речима, патриотско држање у том тренутку није било препотучљиво. Kraus, „Die politische Romantik in Wien, S. 43.

<sup>3205</sup> Према: Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 102-103.

поново да се роди, ако желимо да буде поетично. Шта вреди вештачко подражавање туђе уметности?<sup>3206</sup>

У том смислу, он указује на значај и величину *Песме о Нибелунзима*. Поново се, дакле, уз одбацивање подражавања слави изворност и аутентичност.<sup>3207</sup> Исти став заступа и његов брат. У *Разговору о поезији* Фридрих каже да је из „површних апстракција“, „погрешно схваћене антике“ и „просечног талента“ у Француској настао „систем погрешне поезије“ те да се одатле по читавој Европи проширила „једна духовна болест такозваног доброг укуса.“<sup>3208</sup> Против ове болести може се борити једино повратком старини и природи, а искру су потпалили Немци. Управо у Немачкој су Винкелманово учење о антици, Гетеова универзалност и нова идеалистичка филозофија створили темеље за стварање нове уметности. Они су уочили испреплетаност и међудејство између религије и поезије. Ипак, није реч само о похвали Гетеу, него и о подсећању Немаца да се врате изворима „сопственог језика и песништва“, те да ослободе стару снагу и високи дух који дремају у старим делима.<sup>3209</sup> У том смислу и Шлегел упућује на *Песму о Нибелунзима*. Када каже да школа поезије треба да буде њена повест, Шлегел је изашао из оквира просветитељске естетике.

Ови савети да је школа поезије тражи у прошлости, те да се угледа на старе народне епове нису остали празне приче, него су их романтичари у свом стварању узели озбиљно. Тако се Тик у писању својих романа и драма користио елементима старих немачких прича и легенди одакле је преузимао поједине мотиве, чиме је међу Немцима пробудио интерес за њихово литерарно наслеђе. Овај интерес за сакупљање и истраживање старих народних песама и легенди посебно је изражен у оквиру хајделбершког круга код Брентана и Арнима. Тако Брентано планира да сакупи и репродукује старе песме о херојима и сакупља вредну библиотеку пуну

---

<sup>3206</sup> А. В. Шлегел, „Предавања из драматургије“, стр. 78.

<sup>3207</sup> И по овом питању види се снажна супротност између просветитељства и романтике. Наиме, када је Арним сасвим у романтичарском духу изјавио да су Нибелунзи равни Хомеру, изнервирани просветитељ Фос, преводилац Хомера, је узвратио да је то исто као када би се свињарски обор упоредио са палатом. Станислав Винавер, *op. cit.*, стр. 99.

<sup>3208</sup> Schlegel, *Gespräch über die Poesie*, S. 352.

<sup>3209</sup> *Ibidem*, S. 353.

старих рукописа.<sup>3210</sup> Од свих романтичара Арним је показивао најдубљу и најизворнију повезаност са отаџбином, завичајним тлом, њеном традицијом и људима. Код њега је песништво манифестација суштине народа. Песник не припада читавом човечанству, нити лебди у безобалном простору, него треба да ствара из духа и повести свог народа. Тако Арним спаја љубав према поезији и наклоност према прошлости немачког народа. Његово песништво треба да превазиђе поделу између образованих и необразованих, да искаже оно што им је свима, као Немцима, заједничко, те да помогне стварање праве народне заједнице. Према Саломону, Арнимов и Брентанов *Дечаков чаробни рог*, представља наставак Хердерових *Гласова народа*.<sup>3211</sup> Међутим, колико год Арним и хајделбершки романтичари дуговали Хердеру међу њима се сада ипак опажа јасна разлика. Наиме, Хердерова песмарица носи назив *Гласови народа у песмама*. Реч је дакле о множини, о различитим народима и њиховим гласовима. Хердер је скупљао не само немачке народне песме него и балтичких и словенских народа. Он жели да покаже да су сви народи у поседу божанског прадара песништва.<sup>3212</sup> Арнимова и Брентанова збирка носи назив *Дечаков чаробни рог*.<sup>3213</sup> Међутим, сада песме више нису скупљене са свих страна, него су немачке, оне су глас немачког народа. У њима се манифестује немачки народ и немачка душа. Ако се Хердер борио против једне мртве поезије хуманистичке учености, Арним се бори против поезије која је страна народу.<sup>3214</sup> Борба против просветитељске учености полако је прерасла у борбу против страног и борбу за своје сопствено. Страну кугу сада треба одвојити од наше домовине, а поезија треба да допринесе националној обнови. Реч је такође о окупљању расутог и језиком, државним предрасудама, религијским заблудама и сувишним новоратијама подељеног народа под једну заставу, јер сви траже нешто више, златно руно које припада свима, а то је богатство читавог народа.<sup>3215</sup> *Дечаков чаробни рог* је плод вишегодишњег вредног сакупљања столећима старих рукописа, али и песама које

---

<sup>3210</sup> На овом пољу романтика је урадила значајан посао. За десетак година романтичари су сакупили, уредили и издали значајан број старих немачких песама, прича и легенди.

<sup>3211</sup> Salomon, *op. cit.*, S. 46.

<sup>3212</sup> Mann, *Weg und Irrweg des abendländischen Geistes*, S. 189.

<sup>3213</sup> Први том изашао је 1805. године, а даљи рад је прекинут због рата. Остала два тома завршена су 1808.

<sup>3214</sup> Mann, *Weg und Irrweg des abendländischen Geistes*, S. 190.

<sup>3215</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 104-105.

су се усмено преносиле. И поред тога циљ ове збирке није био научни. Пријатељима је много више било стало до њеног живог дејства, односно до тога да садашност оплемени духом прошлости. Када говоре о народној поезији, они не мисле на поезију нижих слојева, него на немачки народ, као на целину, без обзира на сталешке разлике или разлике у образовању. Будући да пријатељима није било стало до науке, колико до дејства у садашњости, они су многе песме мењали и кориговали. Као што пише Клукхон, Арниму није било стало до уметности по себи, него се увек осећао да је у служби моралне мисије своме народу.<sup>3216</sup> Тако народно уметничко благо јача националну свест као свест о повесном континуитету и националној посебности. Арним подиже борбени морал немачких трупа тако што издаје и једну свеску ратних песама у којој се налазе и старе, прерађене песме из *Чаробног рога*, али и нове војничке песме. Други и трећи том *Чаробног рога* показују јасно и отворено свој „отаџбински циљ“, који у првом тому није био тако директно изражен.<sup>3217</sup> Нема сумње да је *Чаробни рог* има изузетно снажно дејство на буђење немачке националне свести и националног осећања. Немци се сада све више занимају за своје културно наслеђе.

Поред ове књиге, у Хајделбергу се појављују и друга дела писана са истим циљем – да истакну високу вредност свега заједничког и народног, односно „бескрајну величину народног карактера“.<sup>3218</sup> Реч је пре свега о *Часопису за усамљенике*, главном органу хајделбершке романтике, који је издавао Арним, а за кога су писали Бетина и Клеменс Брентано, Тик, Герес, браћа Шлегел, браћа Грим, Уланд (Ludwig Uhland) и многи други, као и о Гересовом спису *Немачке народне књиге (Die deutschen Volksbücher)*. Ни мало случајно, Герес своју књигу почиње посветом Брентану у којој на питање: „Шта тражиш међу мртвима?“ које поставља самоме себи одговара: „Тражим живот; у време суше морају се копати дубоки бунари док се не дође до извора.“<sup>3219</sup> Тако је већ у уводу изражена намера Гересовог бављења немачких старинама, легендама и народним стваралаштвом. Ту се сада тражи оно исконско – суштина нације. Герес жели да Немцима поново открије изворе њиховог духа, а то благо скривено је у старим књигама које су преживеле столећа

<sup>3216</sup> Kluckhohn, *Die deutsche Romantik*, S. 121-122.

<sup>3217</sup> Ibidem, S. 122.

<sup>3218</sup> Ibidem, S. 122.

<sup>3219</sup> Ibidem, S. 125.

иако су биле слабо цењене и занемариване. У њима се налази мудрост и искуство, али не појединачно, него колективно искуство потврђено вековима. Као и Арним и остали романтичари, тако и Герес прави разлику између народа и светине. Народ обухвата све сталеже и народни дух живи у свима и „сви генији у врлини, уметности и науци, и у сваком поступку су цветови тог народа; свако ко је чистог срца и племенитог убеђења му припада; кроз све сталеже се провлачи, све ниско се њиме оплемењује и у њему је подарена унутрашња срж сваког сталежа и најсопственији карактер.“<sup>3220</sup>

Јакоб и Вилхелм Грим истражују не само немачко песништво, него и немачку старину, посебно се интересујући за бајке. Интерес за бајке није случајан, него извире из саме суштине романтике. Као што је Новалис рекао, све бајке су само снови о оном завичајном свету, који је свуда и нигде.<sup>3221</sup> Бајке нас, дакле, воде као оном изворном јединству. За разлику од Брентана и Арнима браћа Грим су се много више држали оригинала. Они на народ гледају као на великог уметника. Народ је вечни извор поезије, он као целина, а не неки појединачни писац, створио је бајке и легенде. Вилхелм Грим пише да је само народна поезија савршена, јер је пише сам Бог, као законе са Синаја. Она није састављена из делова као људско дело.<sup>3222</sup> Заправо, као што смо видели у поглављу о религији, за романтичаре је постојање народног духа и заједничке митологије је услов појаве песништва. Тако је Шелинг већ у *Трансценденталном идеализму* писао да је митологија није производ једног песника, док је у *Систему читаве филозофије и посебно филозофије природе (System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere)* везује за тоталитет нације која се као таква понаша истовремено као идентитет и као индивидуа. Јакоб Грим настоји да истражи деловање тог стваралачког народног духа на различитим подручјима – права, митологије, обичаја, језика. Тако он објављује *Немачке сазе (Deutsche Sagen)* и *Немачку митологију*. У свом истраживању немачког језика он његово порекло налази у Индији и у санскриту. Са њим се слаже и Шлегел који такође тврди да се

---

<sup>3220</sup> Joseph Görres, „Die deutschen Volksbücher“ in: Claus Träger (Hrsg.) *Die Französische Revolution im Spiegel der Deutschen Literatur*, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975, S. 448-449.

<sup>3221</sup> Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts (aus den Schlegel-Tieckischen Ausgaben)*, no. 417, S. 310.

<sup>3222</sup> Према: Kohn, „Romanticism and the Rise of German Nationalism“, p. 454.

персијски, немачки, као и грчки и староримски језик и култура могу извести из језика и културе Индије.<sup>3223</sup>

Исти дух народа који се препознаје у народном песништву и у језику препознаје се и у праву. Право у себи носи одређени карактер који је својствен појединачном народу, као што је то случај и са језиком или обичајима. Како Савињи каже: „Штавише, ове појаве немају неко засебно, одвојено постојање, то су само појединачне силе и делатности истог народа, у природи нераздељиво повезане, и само се нашем посматрању приказују као посебна својства. Оно што их повезује у целину јесте заједничко убеђење народа, исто осећање унутрашње нужности, које искључује сваку помисао на случајан и произвољан настанак.“<sup>3224</sup> Другим речима, језик, обичаји и право једног народа не могу се посматрати као одвојене ствари. Оне не постоје независно једна од друге, него се налазе у органској вези, те је право само један део целокупног народног живота. Као и Милер пре њега<sup>3225</sup> и Савињи каже да право није одећа која се по вољи може скидати и мењати, него део тела народа.<sup>3226</sup> Тако романтика инсистира на органској повезаности права са бићем и карактером народа која траје и кроз проток времена, те се и по томе може поредити са језиком.

„Као и за језик, тако и за право нема ни тренутка апсолутног застоја, оно је потчињен истом кретању и развоју којем и сваки други правац народа, а и тај развитак се налази под истим законом унутрашње нужности под којим и она најранија појава. Право, дакле, расте даље заједно с народом, уобличава се заједно с њим, и најзад одумире, као што и народ губи своју својственост.“<sup>3227</sup>

Према Савињију, право седиште права налази се у заједничкој свести народа, а из обичаја и народног веровања ствара се прво право. Њега дакле стварају унутрашње силе које тихо делују, а не воља неког законодавца.<sup>3228</sup> Речју, све правне и политичке институције спонтано ничу из заједничке свести народа. Најважнији чинилац заједничког живота и развоја културе једног народа је језик,

<sup>3223</sup> Schlegel, *Vorlesungen über Universalgeschichte*, S. 19.

<sup>3224</sup> Савињи, *op. cit.*, стр. 19.

<sup>3225</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 8.

<sup>3226</sup> Савињи, *op. cit.* стр. 135.

<sup>3227</sup> *Ibidem*, стр. 21.

<sup>3228</sup> На овом месту Савињи дакле остаје на трагу поменутог Шлегеловог става по коме није сваки закон исто што и право, односно света традиција.

који омогућава настанак свих осталих творевина. Посебно треба подвући везу између језика, као најважнијег средства комуникације, и права као средства регулације живота заједнице. И језик, и право настају спонтано, као израз духа народа. Дакле, као што не постоји један језик који би одговарао свим народима, исто тако не може постојати ни једно право које би било једнако применљиво на све народе. У том смислу, романтика снажно иступа против наметања готових, свеобухватних, рационалистичких законика. Тако у мају 1805. године Јакоб Грим пише свом брату Вилхелму да је примио тужну вест да ће законик (мисли се на пруско земаљско право) бити уведен и у Хесену, и одмах затим пита мора ли се имитирати све што ниче из пруског песка?<sup>3229</sup>

У крајњем, право за Савињија тако није ништа друго до сам живот народа. „Право, наиме, нема засебно постојање, његово биће је, напротив, живот самих људи, посматран с једне посебне стране.“<sup>3230</sup> На овом месту ипак треба указати на важну разлику између Савињија и осталих романтичара, пре свих Милера и Шлегела. Наиме, док је Милер сматрао да је римско право страно немачком бићу, а Шлегел наглашавао да строго право одговара римском праву, а правичност германском схватању права<sup>3231</sup>, Савињи је према римском праву гајио не само велико поштовање, него га је сматрао и важним извором немачког грађанског права. Истовремено, он је сматрао да управо римско право представља најбољу потврду његовог учења.

Када су већ у својој прошлости проналазили много тога на чега су могли да буду поносни, када су откривали сву лепоту наслеђа предака, романтичари нису могли а да се не запитају шта је са њиховим временом, односно каква ће бити немачка будућност? Шта је остало од славне немачке прошлости? И пре катастрофе код Јене<sup>3232</sup> било им је јасно да када упореде славну прошлост и садашњост њихово време не може изаћи као победник. Напетост између прошлости и садашњости уз веру у будућност опажа се и код Шлегела у време његовог пута за Француску. Пролазећи кроз немачке земље Шлегел се сећа онога што су Немци некада били

<sup>3229</sup> Kohn, „Romanticism and the Rise of German Nationalism“, p. 455.

<sup>3230</sup> Савињи, *op. cit.*, стр. 35.

<sup>3231</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 582.

<sup>3232</sup> Јена наравно није била први немачки пораз. Ритер на пример говори о „великој катастрофи од 1806 до 1812“ као о најдубљем потчињавању Немачке. Ritter, *op. cit.*, S. 57.

зато што је човек имао отаџбину, да би затим констатовао да су код Немаца нестале и поезија и врлина. Немачке националне врлине постале су, каже Шлегел, трпељивост и понизност, насупрот некадашњој непокорности.<sup>3233</sup> Међутим, он ово не пише да би се жалио, него да би Немце инспирисао на велика дела. „Можда ће се дремљиви лав још једном пробудити и можда ће (...) будућа светска повест још бити пуна немачких подвига.“<sup>3234</sup> Шлегел, дакле, говори о сећању на оно што су Немци некада били и што би поново могли да буду, јер као што смо видели, прошлост никада није мртва и завршена. Ово Шлегелово путовање кроз Немачку, од Јене преко Дрездена, Лајпцига, Вајмара до Вартбурга инспирисаће Тика да поново крене на пут по јужним немачким земљама како би боље упознао Немце и оно што их чини оним што јесу.

Тако се Немци упознајући себе и своју прошлост питају и о својој садашњости и будућности. Као што смо видели на Шлајермахеровом примеру, из религијски засноване идеје о својствениости сваког народа романтика је дошла до идеје о особеној мисији сваког народа. Али како можемо знати шта је одређење једног народа и у чему се састоји његова мисија? На ово питање може се одговорити само ако се познаје дух, прошлост и традиција тог народа. Тако већ у јенском периоду романтичари постављају себи питање о својствениости немачког духа, његовом месту у светској култури и светској историји, односно о мисији Немачке. Сасвим у складу са својим учењем о човеку, његовој особености и „једном вишем позвању“ романтика је морала доћи и до идеје о посебности и позвању сваког народа. Тако у *Полену* Новалис предсказује светлу будућност која стоји пред Немцима. „Немац је дуго био Хансић. Он би, међутим, ускоро могао постати Ханс свих Хансова. Код њега је реч, као и код мноштва друге глупе деце: живеће и биће паметан када ће његова раније опамећена браћа и сестре већ одавно иструнути и тада ће он бити сам газда у кући.“<sup>3235</sup> При томе, Новалис не мисли да ће Немци газдовати на пољу политике. Он на Немце гледа као народ песника и уметника који има вишу, културну мисију. Слични моменти могу се уочити и у есеју *Хришћанство или Европа*, где се поново указује на немачку мисију. Ту се

---

<sup>3233</sup> Schlegel, *Reise nach Frankreich*, S. 58-61.

<sup>3234</sup> Ibidem, S. 61.

<sup>3235</sup> Novalis, *Blüthenstaub*, no. 61, S. 124.



Француска приказује као држава која је најдаље отишла у просветитељству и просветитељској богоборности. Она је била заступник световног протестантизма. Логично је, дакле, што је у Француској дошло до револуције, јер је у најмодернијој земљи морало доћи и до уништења свега позитивног те према томе и до устанка, нове реформације и стварне анархије из које ће се родити религија.<sup>3236</sup> Међутим, нову религиозност не треба очекивати на француском, него на немачком тлу. Немачка је најдаље отишла на путу религиозности, она предњачи на путу нове културне епохе и духовне обнове.

„Од осталих европских земаља, осим Немачке, само се може прорећи да ће са *миром* у њима почети да пулсира нови, виши, религијски живот и да ће ускоро прогутати све остале световне интересе. Насупрот томе, у Немачкој се могу већ сада са пуном извесношћу показати трагови једног новог света. Немачка иде једним лаганим, али сигурним ходом испред осталих европских земаља. Док су се оне бавиле ратом, шпекулациом и партијским духом, Немац се вредно образовао за савременика једне више епохе културе и та предност мора му током времена донети и велику превагу над другима.“<sup>3237</sup>

У Немачкој се, према Новалису, у области науке и уметности опажа ново врење и развија се бескрајно много духова. Не само да науке никада нису биле у бољим рукама, него се на смелу фантазију наилази на све стране, као и на бескрајну разноликост и свету својственост. Ипак, како каже Новалис, још је све у наговештајима, неповезано и сирово, али се „историјском оку открива универзални индивидуалитет“ нова повест и ново човечанство.<sup>3238</sup> Дакле, не само да Немац више није Хансић, него је сада он весник новог златног доба. Немачка мисија се дакле састоји у томе да се Европи поново открије религија, а будући да једино васкрсло хришћанство може подарити мир и стабилност узбурканој Европи, што значи да са немачког тла долази боља будућност Европе, односно обнова европског јединства у духу средњег века. Тиме народ уметника и песника постаје и народ мистика, а немачка мисија представља пре свега духовну мисију. Тако се сада немачка литература и филозофија сагледава не само као једнако вредна, него и као у извесном смислу супериорнија у односу на производе духа

<sup>3236</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, S. 35.

<sup>3237</sup> Ibidem, S. 37-38.

<sup>3238</sup> Ibidem, S. 37-38.

других народа. Другим речима, особена вредност немачке нације лежи у области духа.

Такође, и за Шлајермахера Немци су они који су најдаље отишли на путу религиозности, те се он у својим говорима *О религији* обраћа „синовима Немачке“ на основу свог убеђења да су они једини способни, а тиме и достојни, да се покрену према светим и божанским стварима.<sup>3239</sup> Енглески острвљани не знају за друго него за профит и уживање, свака наука је за њих само емпирија, те према томе не знају ништа о религији осим да проповедају придржавање старих пракси и да бране њихова правила.<sup>3240</sup> Ништа боље код Шлајермахера не пролазе ни Французи. Они једва да подносе поштовање религије, и сваком својом радњом и скоро сваком речју газе свете законе. Зато само у немачким земљама постоји повољна клима за религију. Ту се, иако расуто, налази све што краси човека, ту не недостаје ни мудра умереност, нити мирно посматрање. „Ту дакле мора и религија наћи уточиште од незграпног варварства и хладног, земаљског смисла столећа.“<sup>3241</sup> Другим речима, и Шлајермахер сматра да немачки народ има духовну мисију. Поред њега и Шелинг инсистира на посебности немачке нације. Она је за њега „по својој најунутрашњијој природи религиозна“, то је њена посебна природа.<sup>3242</sup>

Фридрих Шлегел такође још у јенском периоду почиње постепено да откива своје немство и немачку особеност која се огледа у њиховој склоности ка уметности и науци. Ово се опажа већ у *Атенеуму* када пише о тенденцијама времена. „Француска револуција, Фихтеово *Учење о науци*, и Гетеов *Мајстер* су највеће тенденције нашег доба. Ко негодује спрам овог низа, коме ниједна револуција не изгледа важна, ако није бучна и материјална, тај се још није уздигао до високог и широког гледишта повести човечанства.“<sup>3243</sup> Пада у очи да је Француска револуција „бучна“ и „материјална“, док су Гетеов *Мајстер* и Фихтеово *Учење о науци* дела духовне, „тихе“ револуције, до чијих се висина није лако уздићи. При томе, треба имати у виду да су Гете и Фихте Немци. Дакле, немачка револуција је

<sup>3239</sup> Schleiermacher, *Über die Religion*, S. 16.

<sup>3240</sup> Ibidem, S. 16.

<sup>3241</sup> Ibidem, S. 18.

<sup>3242</sup> Према: Kraus, *Die Jenaer Frühromantik*, S. 223.

<sup>3243</sup> Schlegel, *Athenäumsfragmente*, no. 216, S. 236.

духовна, француска материјална, што поново наводи на мисао да немачко послање треба тражити у сфери духа, уметности, науке и религије. Исти курс Шлегел следи и у *Идејама*.

„Дух наших старих јунака немачке уметности и науке мора остати наш све док ми остајемо Немци. Немачка уметност нема никакав карактер или има карактер Албрехта Дирера, Кеплера, Ханса Закса, једног Лутера и Јакоба Бемеа. Привлачан, добронамеран, темељит, тачан и дубокоуман је тај карактер, при том невин и понешто невешт. Само је код Немаца национална особеност да се уметност и наука обожавају само уметности и науке ради.“<sup>3244</sup>

Другим речима, Шлегел на Немце гледа као на романтичарску нацију, народ у коме цветају уметност, религија и наука. У том смислу, немачки карактер није користољубив, ни прорачунати трговачки дух, него је уз сву своју дубокоумност још и невин, и никако ратоборан.

„Нису Херман и Водан национални богови Немаца, него уметност и наука. Сети се још једном Кеплера, Дирера, Лутера, Бемеа; а онда Лесинга, Винкелмана, Гетеа, Фихтеа. Није врлина применљива једино на морал; она живи и за уметност и науку, које имају своја права и дужности. А тај дух, та снага врлине, управо и чине разлику у начину на које се Немац бави уметношћу и науком.“<sup>3245</sup>

Немци су, дакле, народ културе и у томе су бољи од осталих народа, јер науци и уметности прилазе са одређеним пијететом и богобојажљившћу. У том смислу у песми *Немцима (An die Deutschen)* коју је 1800. године објавио у *Атенеуму*, Шлегел позива своје сународнике да остану верни својој духовној мисији, те да у време опште европске декаденције на трагу Грчке и Индије обнове религију, филозофију и поезију. Нови живот и буђење долази из Немачке.<sup>3246</sup> На другом месту Шлегел указује да су Немци заиста у културном погледу била сила чак и када су политички били слаби. Он подсећа да је управо након Вестфалског мира и након разарања националног јединства немачко образовање у науци и уметности остало европска сила коју ниједан немачки владар није употребио и искористио.<sup>3247</sup> Поново се дакле подвлачи да су наука и уметност немачко

<sup>3244</sup> Schlegel, *Ideen*, no. 120. S. 302.

<sup>3245</sup> *Ibidem*, no. 135, S. 304.

<sup>3246</sup> Friedrich Schlegel, „An die Deutschen“, in: Hans Eichner (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 5, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1962, S. 297-301.

<sup>3247</sup> Schlegel, *Vorlesungen über die neuere Geschichte*, S. 385.

примућство. Такође, и тако разједињена Немачка је, како пише Шлегел, у Европи током XVIII столећа заузимала значајно, а у многим стварима најважније место. Иако је била подељена на више малих држава и иако су многе од њих биле у, војнички гледано, беспомоћној позицији, две од четири велике европске силе биле су немачке – Аустрија и Пруска. Поред тога велики број европских династија биле су немачког порекла. Енглеском, Пољском, Данском, а у извесном смислу и Русијом владале су немачке династије. Немачки језик, немачки начин мишљења и немачко образовање играли су значајну улогу у Русији и Данској, а умањој мери продирали су и у Енглеску. Шлегел, дакле, показује Немцима да они ипак нису ни тако мали, ни тако безначајни, при чему алудира на оно шта би све Немци могли постати. „Како би немачки утицај на Европу могао бити велики, како благотворан да је све оно што је у клици већ постојало и било дато, било искоришћено и спроведено!“<sup>3248</sup> Међутим, амбиција и љубомора кнезова спречили су Немце у остварењу овог великог утицаја на Европу. За немачки дух и немачки карактер амбиције немачких кнезова нису деловале повољно, тим пре што су ови своје добро тражили у спољној зависности. Чак и доста касније Шлегел ће у својим забелешкама писати о духовној мисији Немачке, односно о „плану Провиђења“ и поновном уједињењу католика и протестаната, обнови и тријумфу католичке цркве који ће кренути управо из Немачке.<sup>3249</sup>

Слично Новалису Аугуст Вилхелм Шлегел у својим берлинским предавањима говори да је немачки задатак да пробуде осећај јединства у Европи када егоистична политика одигра своју улогу.<sup>3250</sup> Другим речима, европска обнова треба да дође из Немачке.

Ова немачка посебна улога у Европи одређена је, према романтичарима, и посебним положајем Немачке. Наиме, немачки народ живи у средишту Европе и одатле је продирао и свим правцима. Као такви, Немци су мост између осталих европских народа. Такође, немачка улога не лежи само у географији, него и у духовној сфери, и у језику који је најсличнији прајезику Индоевропљана, односно

---

<sup>3248</sup> Ibidem, S. 383.

<sup>3249</sup> Friedrich Schlegel, „Zur Geschichte und Politik 1817 I“, in: Ernst Behler (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 21, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1995, no. 9, S. 227.

<sup>3250</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 126.

у посебној вези између Германа и хришћанства. Дакле, као што су германски дух и хришћанство обликовали средњи век, а немачки цар стајао на челу Светог Римског Царства, исто тако ће немачки дух и хришћанство одредити будућност Европе.

На сличан начин мисли и Милер. Он не само да констатује да је у Немачкој дошло до новог развоја духовног живота, него тај развој назива „најважнијим догађајем у повести модерног образовања“. „Сигурно је да ће се најразличитији духовни производи иностранства опет и опет морати да се вежу на оне немачког племена и да ће, као што су германски народи засновали државно тело овог дела света, германски дух тако пре или касније владати над њим.“<sup>3251</sup> Другим речима, Немци и Немачка ће пре или касније преузети духовно вођство у Европи. Треба водити рачуна да Милер ово говори у зиму 1806. године.

Ипак истицање посебног немачког карактера и посебне немачке мисије захтева утврђивање референтне тачке. Другим речима, ако је немачки карактер другачији и посебан, поставља се питање другачији у односу на чега? У контексту француске културне и интелектуалне доминације XVIII столећа, те њихове политичке и војне превласти у Европи у време Наполеонових освајања, јасно је да је та референтна тачка морао бити француски дух. Према томе, ако је немство желело афирмисати своју својственост то се могло урадити само у односу на Французе. Стога није случајно што већ Шлајермахер у говорима *О религији* указује на духовну мисију Немаца, што доказује поређењем између Немаца са једне, и Енглеза односно Француза са друге стране. Такође, и Новалис у *Хришћанству* Немачку мисију на плану религије поставља контра Французима, који су најдаље отишли у просветитељству. Једнако се и Шлегелово истицање уметичког и културног позвања Немаца може схвати у опреци према Французима који у то време војнички освајају Европу. Ипак до најјаснијег раздвајања између француског и немачког националног карактера долази код Гереса. Како истиче Бакса, Герес је међу романтичарима највише славио Французе, али он је био први од њих који је схватио срж националног проблема и да осећа своју

---

<sup>3251</sup> Müller, *Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur*, S. 13.

националност.<sup>3252</sup> До ове промене дошло је током његовог боравка у Паризу 1800. године. На пут је кренуо као присталица републиканске Француске, а вратио се као убеђени противник одвајања Рајнске области од Немчке. Најважнији резултат Гересовог пута у Париз је његово уочавање значаја националног питања. Он сада није само разочаран развојем револуције, него уочава и разлике између Немаца и Француза. Најважније су моралне разлике међу њима. „Посматрач види утврђен дубоки јаз између француског и немачког националног карактера.“<sup>3253</sup> Према Гересу, Французи су окретна, лако запаљива, весела, духовита, нестабилна и површна нација. Они се лако одушевљавају новинама и свуда их траже. Њихов геније се испољава у вицу, тренутном изливу духа. Такође, Французи уживају у брзим променама, презиру постојаност, те се и одликују ентузијазмом према револуцији, док су Немци потпуно другачији. Немац не познаје махните изливне снаге, код њега се све дешава лагано и постепено. Он са жилавошћу пријања уз старе форме. Немачка култура је усмерена према унутра, док је спољашње занемарено, јер верује да је оно подређено, док је код Француза који цени богатство и корист ствар сасвим дугачија. Тако се и њихово схватање слободе сасвим разликује. Зато ће Французи и Немци једни другима вечно остати загонетка и сваки ће у свом кругу показивати своју премоћ над оним другим, а пријатељски додир међу њима остаће реткост.<sup>3254</sup> Дакле, између Немаца и Француза Герес увиђа јасну, природну границу. Њих су поделили језик и национални карактер или како он каже винова лоза са Рајне и поморанце са југа не успевају под истим сунцем.<sup>3255</sup>

До сличних закључака долази и Шлегел. Према његовом увиду, главна особина немачког карактера је слобода, која није само реч или само правило, него урођени осећај, а одатле долази дух части и љубави, храбрости и оданости. Њихово одушевљење је дечје и весело, оно није разарајуће и једнострано, и далеко је сваком фанатизму. Међу ове црте немачког карактера Шлегел даље убраја и честитост (*Rechtlichkeit*) која је више од праведности закона, част, срданост и

---

<sup>3252</sup> Ваха, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, S. 102.

<sup>3253</sup> Görres, *Resultate meiner Sendung nach Paris*, S. 340.

<sup>3254</sup> Ibidem, S. 340-345.

<sup>3255</sup> Ibidem, S. 345.

оданост.<sup>3256</sup> Све у свему, Немци су за Шлегела потпуно романтичка нација, а немачке земље представљају романтичне пределе. Он чезне за немачком прошлошћу и слави стари, витешки живот у замковима по брдима око Рајне. И касније Шлегел истиче дубоки и снажни „осећај према природи који су стари Немци на својим планинама и у својим шумама удисали са отаџбинским ваздухом“, као кључну карактеристику немачког карактера, која је немачке народе пратила кроз сва времена и све земље. Немци су наставља Шлегел, бирали места за своје насеобине не по томе колико су била удобна или корисна, него према „оном осећају слободне природе и њене очаравајуће лепоте, који је постао нужна потреба.“<sup>3257</sup>

На другом месту Шлегел поново указује на слободољубивост Немаца која је постојала још од најранијих дана. Чак ни Сеоба народа није ништа друго него борба слободних германских народа и римске светске владавине, а победа ових првих омогућила је очување националих посебности и бескрајну утакмицу у Европи која је водила снажнијем развоју људског духа и културе у Европи.<sup>3258</sup> Чак је и моћном Риму лакше пошло за руком да покори келтске, него германске народе, од којих су истина неки пали под власт Рима, док је језгро ипак остало слободно. У том смислу, Шлегел се надовезује на старо поређење између Грка и Немаца. И један и други су народи културе и уметности. Такође, за оба народа су слобода и разноликост играле велику улогу. „Често је велико упоједначавање (Vereinzelung) имало штетне последице, да иако је тиме слобода поспешена, национално јединство није могло сазрети, без обзира на тежње ка њему. Тако је био случај код Грка, и већим делом такође код Немаца.“<sup>3259</sup>

Са друге стране, Француска је нешто потпуно другачије, тамо природа не оставља снажан утисак и све делује површно.<sup>3260</sup> Французи су срећни и задовољни, али је у њиховом животу све унапред одређено и регулисано. Ова одређеност француског живота почива на универзалитету те нације у којој су сви појединци толико

---

<sup>3256</sup> Schlegel, *Reise nach Frankreich*, S. 61.

<sup>3257</sup> Schlegel, *Vorlesungen über die neuere Geschichte*, S. 140-141.

<sup>3258</sup> Ibidem, S. 131.

<sup>3259</sup> Schlegel, *Vorlesungen über die neuere Geschichte*, S. 133.

<sup>3260</sup> Schlegel, *Reise nach Frankreich*, S. 65.

међусобно једнаки да је то запањујуће.<sup>3261</sup> Међутим, она особина која је довољна да објасни различитост француског живота и карактера је њихов недостатак фантазије, а из тог принципа следе сви остали.<sup>3262</sup> Из недостака фантазије потиче и егоизам. Французи имају једну велику предност, а то је што је код њих све из једног комада, консеквентније него код Немаца, а њихов карактер и начин живота прилагођени су духу времена. Код Немаца то није случај. Тамо је остало невероватно много делића из начина живота, обичајности и начина мишљења из старих немачких времена. У немачком животу мешају се елементи старог и садашњег времена, они још живе у *стварном средњовековном животу*.<sup>3263</sup> Ако се има у виду да Шлегел баш није одушевљен својим временом, односно његова похвала немачкој прошлости, ова француска предност и није баш сасвим позитивна. Дакле, и код Шлегела се осећа супротстављање Француза и Немаца. Слободних, индивидуалних и трагичних Немаца, и срећних, одређених и „универзалних“ Француза. Немци су градили замкове по брдима, Французи свуда отварају продавнице (Boutique)<sup>3264</sup> свуда је продаја и свуда потрошња. Истини за вољу, Шлегел нема намеру да ниподаштава Французе и француски карактер. Реч је само о једној посебној нацији, другачијој него што су Немци, али та другост код Шлегела не представља нужно нешто лоше. На крају крајева, свуда је видљива огромна маса плиткоумности, те ни просечан Немац није много бољи од просечног Француза. Насупрот европској једнакости у плиткоумности и трци за профитом, Шлегел наглашава разликовање националних карактера. Националне разлике су дакле добре, оно што је лоше је једнакост и трка за профитом која све нивелише. Тако се он се строго суздржава од тога да читаву француску нацију оптужи за егоизам. Чак и недостатак фантазије, који никада није природан, него је увек последица њеног гушења, не може се везати за нацију као њена урођена карактеристика. Све су то последице времена општег европског кварења. Истини за вољу, испољавање тог општег зла нигде се не појављује толико уочљиво као управо у Француској.<sup>3265</sup> Са друге стране, Шлегел је на француском тлу и у страниј земљи све интензивније бивао свестан свог немства које му је сада

---

<sup>3261</sup> Ibidem, S. 67.

<sup>3262</sup> Ibidem, S. 70.

<sup>3263</sup> Ibidem, S. 72.

<sup>3264</sup> Ibidem, S. 69.

<sup>3265</sup> Ibidem, S. 71.



изгледало још привлачније у поређењу са Француском која га је окруживала. Он се и за немачку повест почео више и дубље занимати током свог боравка у Паризу и ту у „главном граду света“ почиње његов „идентитетски рад“.<sup>3266</sup> Речју, код њега се у опреци спрам Француског духа развија снажнија свет о значају немства. У Француској је некадашњи космополита Фридрих Шлегел постао дубоко самосвесни Немац.

Иако смо се сложили са Мајнекеом да су немачки национализам обликовали писци, овај културни национализам није могао, а да не произведе и политичке последице. Истина, у време када Новалис и Шлегел пишу о немачкој мисији то још увек није био политички, него културни национализам, слично као и код Хердера или Шилера. Ипак, временом ће се културна самосвест спојити са политичком. Заправо, код романтичара се још у јенском периоду уочавају јасни патриотски мотиви и приврженост конкретној отаџбини. У том смислу, претеране су све оцене које сматрају да је рана романтика била искључиво космополитски опредељена, те да ће се патриотизам код романтичара јавити тек касније. Овај романтичарски патриотизам уочава се на пример код Новалиса, који је предвиђао постојање „проповедника патриотизма“<sup>3267</sup>. Такође, његов републиканизам блиско је позван са његовим патриотизмом. Тако на пример, он о говори о „правом републиканизму“ као о „општем учествовању у читавој држави, унутрашњем додиру и хармонији свих делова државе.“<sup>3268</sup> Заправо, за њега прави републиканизам и љубав према отаџбини, односно интегрисаност у отаџбину, представљају исту ствар. Дакле, као што смо већ видели, Новалис када говори о републиканизму заправо мисли на патриотизам и оданост заједници. На истом трагу се креће и Шлегел који пише да република не може постојати без љубави према отаџбини.<sup>3269</sup> Истовремено, романтичари опажају да њиховим сународницима благо речено мањка патриотског духа. Тако Шлајермахер у *Монолозима*, слично Хердеру, пита где је љубав према отаџбини која је спремна да се жртвује за тај „највиши степен људске егзистенције, где је карактер сваке

---

<sup>3266</sup> Zimmermann, *Friedrich Schlegel oder die Sehnsucht nach Deutschland*, S. 321.

<sup>3267</sup> Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts (aus den Schlegel-Tieckischen Ausgaben)*, no. 291, S. 270.

<sup>3268</sup> Novalis, *Glauben und Liebe*, no. 31, S. 160.

<sup>3269</sup> Schlegel, *Transzendentalphilosophie*, S. 71.

државе и дела кроз која се он објављује?<sup>3270</sup> Није згорег нагласити да Шлајермахер ово пише 1798. године, дакле, пре пораза код Јене. Овај романтичарски патриотизам посебно долази до изражаја код Аугуста Вилхелма који 1806. године (пре пораза код Јене) пише Фушеу да је немачка национална самосталност, па чак и само немачко име доведено у питање и захтева једну непосредну, енергичну и „патриотску поезију“. „Нама је дакле потребна потпуно несањалачка, него будна, непосредна, енергична и посебно патриотска поезија. (...) Можда би требало докле год је национална самосвест, штавише и опстанак немачког имена тако озбиљно угрожен, да поезија уступи место говорништву.“<sup>3271</sup> У истом писму Аугуст Вилхелм указује Фушеу на песме свог брата Фридриха *На Рајни (Am Rheine)* и *Код Вартбурга (Bei der Wartburg)* у којима снажно одзвања љубав према отаџбини, уз чежњиво окретање ка немачкој прошлости и времену витештва. Такође Шлајермахер у својим проповедима упућује и на обавезу не само оних који се баве државом, него и научника и духовника да јачају и подржавају свој народ, отаџбину и њихову својственост.<sup>3272</sup> Заправо, овај снажан патриотски дух романтике потпуно припада њеном опредељењу за заједницу. Јер, ако се човек не може мислити ван заједнице, односно ван државе, потпуно је логично да се он читавим својим бићем предаје заједници односно држави. Током даљег развоја романтике сви ови моменти се само се додатно наглашавају. Тако Милер под националношћу (Nationalität) подразумева „ону божанску хармонију, узајамност и међудејство између приватног и јавног интереса“.<sup>3273</sup> Како пише Мајнеке, Милеров појам националности је већ скроз на скроз политички и подразумева унутрашњу повезаност државе, народа и појединца, јавне и приватне егзистенције.<sup>3274</sup>

Али шта је специфично романтичарско у овим позивима на патриотизам? Није ли и Фридрих II покушавао да заснује државни патриотизам у Пруској? На овом месту потребно је истаћи значајну разлику између Фридриха и романтичара. Као што смо видели, Фридрихов патриотизам је са једне стране био државни и уско

---

<sup>3270</sup> Schleiermacher, *Monologen*, S. 58.

<sup>3271</sup> Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 105.

<sup>3272</sup> Ibidem, S. 106.

<sup>3273</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 203.

<sup>3274</sup> Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, S. 152-153.

пруски, док се са друге стране, још темељио на интересу. Романтика сада креће у другом правцу. Наиме, као што су своју државу темељили на односу љубави и привржености између краља и народа, тако и њихов патриотизам почива на љубави према отаџбини, а не на користи, било караткорочној, било дугорочној. О томе сведочи и већ наведени Новалисов фрагмент.

„Најбољи међу бившим француским монарсима решио је учини своје поданике толико имућним, да сваки од њих сваке недеље може да на сто изнесе кокошку са пиринчем. Не би ли ипак била пожељнија влада под којом би сељак радије јео парче буђавог хлеба, него печење под неком другом, и Богу срдачно захваљивао на срећи што се родио у тој земљи?“<sup>3275</sup>

Исто мисли и Шлајермахер који, као што је већ речено, државу види као конкретну, повесно обликовану, индивидуалну и својствену отаџбину. У том смислу, љубав према отаџбини је за њега ништа друго него укореењеност појединца у целину, и свест да појединац у свом својственом животу не би могао постојати осим у живој повезаности са том и ниједном другом целином.<sup>3276</sup> Тако он, сасвим у Новалисовом духу, 1806. године пише у писму Бринкману да док у Халеу има кромпира и соли, он је одлучан да тамо остане.<sup>3277</sup> И за Милера отаџбина долази пре приватног интереса, па тако говори о „непристрасном одушевљењу за отаџбинске ствари“, те сматра да се поново мора образовати јавно мњење и једно убеђење, да се сваки посебни интерес поново мора подредити општем и домаћа врлина јавној.<sup>3278</sup> Реч је, дакле, о разорном нападу на просветитељско начело *ubi bene, ibi patria*, јер се отаџбина воли зато што је отаџбина. Она је тамо где јесте, а не тамо где се једе кокошка са пиринчем. На истом трагу био је и Клајст који доцније у свом *Katechismus der Deutschen, abgefast nach dem Spanischen, zum Gebrauch für Kinder und Alte*) пише да се отаџбина не воли зато што је богата, зато што је украшена бројним уметничким делима, зато што је се може дичити херојима, државницима и мудрацима. Напротив, отаџбина се воли просто зато јер је моја отаџбина.<sup>3279</sup>

<sup>3275</sup> Novalis, *Glauben und Liebe*, no. 2, S. 147.

<sup>3276</sup> Према: Rose, *Schleiermachers Staatslehre*, S. 112.

<sup>3277</sup> Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 106.

<sup>3278</sup> Müller, „Friedrich der Große und Preußen“, S. 77.

<sup>3279</sup> Kleist, „Katechismus der Deutschen, abgefast nach dem Spanischen, zum Gebrauch für Kinder und Alte“, S. 234-235.

Одбрана отаџбине и жртва за отаџбину за романтичаре је дубоко унутрашња ствар. То је питање личне части. У том смислу Милер каже:

„Јавно мњење, о коме говорим почива на врлинама, а не на обичном расуђивању: да се има једна одређена отаџбина, мора за све постати и бити наоружано убеђење, *ствар части*; тврдња да сте без отаџбине и припадате само општем космополитском еснафу мислилаца, мора вређати, као тврдња да се може бити бесполан или без части. Шта је основа нашег закона части? Мисао о вечној спремности да се живот да за нешто више.“<sup>3280</sup>

То „више“ о чему говори Милер није нешто „непознато и „неодређено“. То је најпре национална егзистенција, а њена „одбрана је највиши пробни камен части за који знамо“, док је вера у отаџбину „ствар части“<sup>3281</sup> те тиме питање личног квалитета. При томе, љубав према отаџбини и одбрана њене части нису обавеза само неких, него свих. Зато не чуди када Милер каже:

„Ништа не стоји на путу истинском националном духу тако као бесплодна вера да заснивање, ојачавање и спас држава долази само од такозваних великих људи, којима је од невидљиве руке дато да са једном ретком чудесном снагом народе обухвате и месе. Ако се у временима нужде такав човек не појави (као што он већином непозван и неочекиван долази): тада се ствар отаџбине држи за безнадежну.“<sup>3282</sup>

Исто наглашавање части једног народа налазимо и код Гереса који каже да једном народу његова част треба бити света. Слично мисли и Арним када пише да ко заборави на невољу отаџбине, њега ће Бог заборавити у његовој невољи.<sup>3283</sup> На ово јединство народа и државе упућује и Ајхендорф који каже: „Јер народ не живи само ни од хлеба ни од појмова, него управо у свом унутрашњем бићу од идеја. Он жели нешто да има нешто што ће волети или мрзети, он жели пре свега

<sup>3280</sup> Müller, „Friedrich der Große und Preußen“, S. 78.

<sup>3281</sup> Ibidem“, S. 79.

<sup>3282</sup> Ibidem, S. 79. Ова Милерова реченица посебно је важна у контексту времена када ју је он изговорио. Наиме, реч је о његовим предавањима у Берлину из периода након пораза код Јене, када су многи у Пруској спас државе очекивали у неком новом хероју, односно новом Фридриху који ће изабавити отаџбину из тешке ситуације. Како каже Милер, многи у Пруској су навикли да на државу гледају као на Фридрихово херојско дело и у несрећним временима су пали у очај несвесни „националне егзистенције“. Милерова порука је другачија. Наиме, он тврди да државу не може спасити херој, неки нови Фридрих, него једино национални дух. У суштини, Милер каже да је „национални дух једног народа“ увек више него његови највећи хероји, а „Пруска више него Фридрих“. Другим речима, спас државе зависи од националног буђења, љубави, преданости и спремности на жртву сваког појединца и читавог народа као целине. Он, дакле, не долази споља, него изнутра. Ibidem, S. 81-83, 102.

<sup>3283</sup> Kluckhohn, *Die deutsche Romantik*, S. 171; Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 108.

да има домовину у пуном смислу, то јест његову својствену атмосферу једноставних мисли, склоности и одбојности, која живо прожима све његове односе.<sup>3284</sup> Најједноставније речено, људи не желе државу која ће им само штитити имовину, док ће их у осталим стварима оставити на миру. Оно што људи желе је заједница са себи блиским људима са којом могу да се поистовете и која се може волети и у добру и у злу.

Закључак који се одатле може извести је да су сви просветитељски космополити, сви који су као Форстер веровали да је отаџбина тамо где је добро, заправо ситни егоисти и људи без личне части. Одбојност према користољубивом и прорачунатом патриотизму, патриотизму јасно се уочава и у оквиру Хришћанско-немачког стоног друштва, коме су, као што смо већ поменули припадали бројни романтичари: Милер, Арним, Брентано, Шлајермахер, Клајст, али и Фихте, Савињи, Клаузевиц и Марвиц. Наиме, друштво је било затворено за све оне који нису били хришћани, али и за филистре. Тако се поново уочава непрекинута веза између ране и касне романтике. Из романтичарске перспективе било је очигледно да филистри (они који гледају само користи, они који су у себи убили фантазију) никада не могу бити добре патриоте.

Са друге стране, већ у најранијим списима романтичарски патриотизам, због своје сталне упућености на народ као на културну заједницу, полако превазилази оквире пруског, државног патриотизма.<sup>3285</sup> Као што смо видели, Аугуст Вилхелм Шлегел захтева патриотску поезију, зато што су немачка самосвест и немачко име (дакле не само пруско, саксонско или баварско) доведено у питање. Иста идеја још јасније показује се код Фридриха Шлегела који каже: „Љубав према отаџбини мора бити природни осећај, који нужно настаје када је нација стварно и истински нација.“<sup>3286</sup> Дакле, прави патриотизам и љубав према држави може се развити само према националној, својој држави. Он је природан осећај и не може се вештачки створити или наметнути одозго у оквиру неке вештачки конструисане земље. Речју, Шлегелов патриотизам није Фридрихов државни патриотизам.

---

<sup>3284</sup> Eichendorff, „Preußen und die Konstitutionen“, S. 614.

<sup>3285</sup> Наравно, постоје и другачије интерпретације. Према Мајнекеу Новалис, Милер па и Шлегел полазе од историјски дате државне заједнице. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, S. 153.

<sup>3286</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 146.

Такође, Фридрих Шлегел је био први који је међу Немцима почео да пише патриотске песме у којима је позивао на борбу против Наполеона. Отаџбина о којој говоре романтичари није само Пруска, Хановер, Саксонија или нека појединачна кнежевина. Њихова домовина је све више Немачка. У том смислу Арним пише да дође ли до рата, отаџбина није у Берлину нити ту и тамо, него у људима; остало може нестати у пламену на коме ће се они моћи огрејати.<sup>3287</sup> Исто је писао и Клајст: „Рођен сам у Мајсену, а земља којој Мајесн припада зове се Саксонија; али моја отаџбина, земља којој Саксонија припада је Немачка и Твој син, оче мој, је Немац.“<sup>3288</sup> Као што ћемо касније видети, романтика захтева немачко јединство и поклапање између језичких и политичких граница.

У том смислу, не треба да нас чуди што се романтика стално враћа на критику Фридриха II и то не само са позиција своје филозофије државе, него и на основу свог схватања народа. Из националних разлога романтичари се по овом питању надовезују на Хердера. Тако према младом Новалису међу интересантне владаре који су проширили уметност владања, својим савременицима и њиховој владавини дали индивидуални карактер и величину и којима човечанство има да захвали за напредак и просветљење у XVIII веку ту можда једино спадају Петар Велики и Јосиф II. „Фридрих Велики у најмању руку не спада сасвим у ову рубрику.“<sup>3289</sup> Другим речима, Фридрих је био владар који није много марио за свој народ. На Новалисовом трагу је Милер који у *Елементима* говори да Фридрих, који је био једнострано образован под утицајем француске филозофије и елеганције није могао разумети свој народ како је овај живео пред његовим очима, а још мање старину свог народа.<sup>3290</sup> Иако Милер бира речи када говори о великом краљу, ипак се јасно види да је између Фридриха и његовог народа владало неразумевање. Са једне стране, Немци нису имали осећаја за Фридрихове Французе и Римљане, а краљ је бивао све усамљенији и уверенији да је изнад свог заосталог народа. Он просто није имао разумевања за дух националности, и за

---

<sup>3287</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 97, Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 108.

<sup>3288</sup> Kleist, *Katechismus der Deutschen*, S. 233.

<sup>3289</sup> Novalis, *Fragmente (Aus den Studienheften)*, no. 644, S. 276.

<sup>3290</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 203.

међудејство и хармонију између приватног и јавног интереса.<sup>3291</sup> Према Милеру, за Фридриха су првато и јавно били раздвојени и није знао ништа боље него да са једне стране допусти слободу и толеранцију, а да са друге све те приватно слободне духове поново сабије у хладну, државну машину. За Милера је Фридрих представник индивидуализма, Волтеров обожавалац, старопагански филозоф, краљ без националних осећаја и франкофил, дакле сасвим несимпатична и непатриотска фигура.

„Стране мисли и потребе, иностране фабрике и филозофи требали су да оплемене племе за које је он сматрао да је сувише дивље и младо. Али свим његовим високим очекивањима није одговарао његов народ, једнако мало су се и странци доказали, за које је држао да су савршени људи; тако је на крају плод свог сопственог неразума сматрао за кривицу рода, није видео више ништа него себе самог и сопствену чисту вољу, високо ценио самоћу, а људе мало.“<sup>3292</sup>

Дакле, према Милеру, Фридрих је проблематичан зато што није био довољно Немац и јер је био странац у сопственом народу, који је прихватио туђинске обрасце мишљења.

„Фридрих је био ненемачки у својим склоностима као и уопште у приватном животу; неосетљив за немачку праисторију, која је од историчара које је читао из неразумевања третирана најлакомисленије и најпрезривије; неспособан да буде део односа који је на неки начин почивао на узајамности, дакле неспособан за слободно потчињавање које је немачко уређење захтевало, јер је стајао изолован и усамљен. Штавише био је још од раних дана у очевој кући, у жестокој опозицији према свему што се заснивало на старости и вери, навикао се на омаловажавање религије, која је била стари гарант савеза Немачке.“<sup>3293</sup>

Дакле, Фридрих не само да није био довољно Немац по свом образовању, него није ценио ни немачку повет и немачку традицију, није имао осећај за религију нити смисла за свенемачку повезаност у оквиру Царства. Ово исмевање уређења Царства и допринос његовом паду је оно што Милер, као Немац, можда највише замера Фридриху. Такође, с тим повезано, он је за Милера проблематичан и јер услед свог механицистичког, француског, погледа на државу није био у стању да схвати шта је то стварни патриотизам и љубав према отаџбини. Држава је за њега

---

<sup>3291</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 203.

<sup>3292</sup> Müller, „Friedrich der Große und Preußen“, S. 117.

<sup>3293</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 204.

увек остала само машина, односно како Милер каже „пруска држава била је продужетак појединца кога зовемо ’Фридрих Други’“.<sup>3294</sup>

Заправо, није реч само о критици Фридриха као појединачног владара. Реч је о нападу на читаве оне слојеве у немачком друштву који су се „изопачили“ под страним утицајима и који су заборавили на своје немство. У том смислу међу романтичарима увек изнова избија наклоност према обичном народу који је остао аутентичан и веран себи. Ту романтика доследно прати Мезера који је више ценио једноставне саксонске сељаке, него дворске учењаке и чиновнике. Једнако је и Аугуст Вилхелм Шлегел тврдио да виши слојеви немају своју књижевност, али да је има обичан народ. Све је то сасвим у складу са оним што смо већ означили као романтичарски антиинтелектуализам и традиционализам. Обичан народ се вреднује зато што је у њему жив дух народа, односно зато што је остао верен сопственој традицији, зато што и без великог образовања интуитивно зна и осећа шта је држава и шта је отаџбина, шта је домаће, а шта је страно. Тај обичан народ је зато спреман и да се бори и жртвује за отаџбину. Овај моменат посебно долази до изражаја код Гереса који у *Рајнском Меркуру* 1814. године пише:

„Када је у недавно протекло време немачка доспела у дубоко понижење, када су кнежеви служили, племство трчало за туђим почастима, духовништво преговарало о својим принципима, учењаци приносили жртвене увезним идолима, само је народ, који у ширем смислу поново у себи обухвата све сталеже и једино руљу сваке врсте искључује из свог појма, остао остао веран самом себи и брижно и добро чувао своје сопствено биће и своје наслеђено убеђење (Gesinnung). (...) Народ се у прошлој борби сачувао као једнак себи. (...) За тако очување стекао је право, да они који су изабрани за његове вође слушају његову склоност и став његовог срца; да глас, који се као глас народа слива у његовој средини из гласова свих, поштују као спољашњу савест своје државе.“<sup>3295</sup>

Ипак, иако су се национално-патриотске идеје код романтичара јављале и раније<sup>3296</sup>, преломани период биће Четврти коалициони рат и пруски пораз код

---

<sup>3294</sup> Ibidem, S. 392-393.

<sup>3295</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 106.

<sup>3296</sup> Тако на пример Бакса пише да Милер који је још од студентских дана био негативно расположен према револуцији, те да је након свог повратка са студија у Берлин већ имао изграђене немачко-националне и антинаполеоновске ставове. Тако се он у Берлину кретао у патриотским круговима којима је припадао и шведски посланик Густав фон Бринкман. То друштво мрзело је Корзиканца и жалило због несрећног исхода Првог коалиционог рата из кога се Пруска кукавички повукла. Ваха, „Adam Müller und die deutsche Romantik“, S. 135; Kluckhohn, *Die deutsche Romantik*, S. 167.



Јене 1806. године. Није, међутим, само реч о једној изгубљеној бици, него о потпуном слому. Некада славна Фридрихова војска којој се свет дивио била је разбијена<sup>3297</sup> и то на сопственој територији. Берлин је био окупиран, а краљ је избегао у Кенигзберг. Исте године, мало пре катастрофе од Јене, након дуге и тешке агоније и формално је престало да постоји Свето Римско Царство након хиљаду и шест година живота. Са њим је нестало много и од немачке средњовековне традиције и партикуларизма – духовне државе, слободни царски градови, витешки поседи, које су између себе разграбили суседи.<sup>3298</sup> Хабзбуршка монархија која је три пута била поражена од Француза изгубила је своју немачку, царску круну (остало је аустријско царство) и повукла се из немачких послова. Ако је Царство макар и мало везивало Немце заједно, сада је и та веза нестала. Поред Аустрије и Пруске образован је под Наполеоновим протекторатом Рајнски савез као „трећа Немачка“, што је Наполеону омогућило да стекне снажну војну базу у средишту Европе. Славна Прусија не само да је била поражена, него је окупирана од Француза, осим једног малог дела на истоку.<sup>3299</sup> Француска је анактирала Рајнску област и пре својих сателита доминирала над две трећине немачких земаља. Поред тога, Пруска је морала да плати ратну одштету у висини од 120 милиона франака. Да Наполеону и руском цару Александру није било стало до тога да између својих армија успоставе тампон-зону, могуће је да би Пруска потпуно нестала са карте. Савременици су тешко доживели пораз. Сматрало се да је читав поредак у Прусској доведен у питање, што делом потиче из блиске везе која је у Прусској постојала између државе и војске. Након понижавајућих пораза и Аустрија и Пруска биле су у опасности да спадну на ниво француских сателита, као што је то био случај са Баварском, Вестфалијом и Виртенбергом. Чувена Пруска се од европске силе срозала на ниво осредње државе. О било каквом политичком уједињењу Немаца није се могло ни мислити.

---

<sup>3297</sup> Мора се признати да већ недуго након Фридрихове смрти та војска више није била иста као у његово време. Ипак, код Јене је срушен мит о непобедивој пруској армији.

<sup>3298</sup> Истину за вољу, већина Немаца помирила се са нестанком царства, чији крај није изазвао много буке и потреса. За већину Немаца нестанак царства није био нешто катастрофално. Ипак, један мали број Немаца доживео је пропаст царства са дубоком тугом, иако су и они били свесни своје беспомоћности у датој ситуацији. Kraus, *Das Ende des alten Deuteschland*, S. 77.

<sup>3299</sup> Не треба заборавити да је миром у Тилзиту из 1807. године Пруска изгубила готово половину своје територије, а то значи читаво подручје између Рајне и Лабе, те већи део земаља које је стекла поделом Пољске. Са друге стране, територије које су остале у пруским рукама биле су дезорганизоване. Пруска, дакле, није била само побеђена него и понижена.

Немачка стварност деловала је горе него раније, а немачки војници су поново слати на бојишта од Шпаније до Русије да се боре за стране, француске интересе. Штавише, немачке кнежевине и њихови владари су савезници француских окупатора. Немци у том тренутку не могу бити поносни на много тога, нити имају чему великом да се надају.

Пруски пораз је свима онима који су до тада још мислили да своју домовину траже искључиво у свету духа, односно да се могу држати подаље од политике јасно ставио до знања да тако нешто више није могуће. Десетогодишњи период након Базелског мира, у коме су житељи Пруске могли да гледају своја посла, док је око њих бесне пожар у Европи, био је завршен. Јенска катастрофа била је подсећање да се од реалног живота и политичких питања у озбиљним ситуацијама нема где побећи. Суочени са хаосом револуције, немачким поразима и нестанком Царства, романтичари се све више и све снажније окрећу немачкој прошлости и традицији. Из романтичарског интереса за религију и митове буди се и интерес за прошлост, корене и историјске процесе. „Није више довољно самоуверено градити сопствени свет, већ се пита: у чему сам ја садржан, чему припадам, шта ме одређује, који су моји корени?“<sup>3300</sup> Другим речима, воља за самопотврђивањем покренула је потрагу за немачким идентитетом. Регенерација је могућа само кроз поновно образовање заједнице на старим основама.

Немачка се може спасити и поново постати снажна као некада само ако се чвршће веже за своју прошлост, своју традицију и оно што је својствено само Немцима. Немачки дух, и немачку својственост треба тражити само у повести, или како каже Савињи „првобитни дух упознајемо само из старих слова.“<sup>3301</sup> Реч је, дакле, о наглашавању немачке индивидуалности што је везано и са романтичарском идејом државе као личности. Спас је у повесном континуитету, особеном развоју своје индивидуалности, а не у рационалистичким експериментима и универзалним решењима. Другим речима, немачки пораз је само појачао и додатно политизовао оне моменте који су већ били присутни у романтичарском мишљењу, а клица националне мисли, као што смо већ истакли, била је присутна

---

<sup>3300</sup> Safranski, *op. cit.*, S. 179.

<sup>3301</sup> Савињи, *op. cit.*, стр. 98.

и пре пораза код Јене. Уосталом, корени немачке самосвести могу се наћи још код Хердера и Мезера. Дакле, пораз је само довео до јачег наглашавања националног осећања.

Не само да је та национална самосвест наглашена, она је и све јасније политичка. Није дакле реч више само о борби против културне хегемоније, него о супротстављању војном окупатору. Тако не треба заборавити да у својим предавањима из Келна Шлегел каже да треба водити рат до уништења против оне искварене нације која се дрзне да своју премоћ злоупотреби за уништење сваке националности код њој подређених. „Принцип намерног разарања националности даје право свим другим народима да се против онога ко тај принцип примењује, уједине ради његовог потпуног сузбијања.“<sup>3302</sup> Шлегел не оставља читаоцима да нагађају на кога он мисли. Принцип уништавања националности у прошлости су делом усвојили Римљани, много мање Грци, а још мање Персијанци, у новије време Французи га сувише користе. При томе не треба заборавити да су стари Германи били они који су некада давно до граница крајњег напора бранили своју слободу од Римљана, те да су слободи и својствености жртвовали све материјалне погодности које им је нудио Рим. Практично, то не значи ништа друго него позив на коалициони рат против Наполеона. Занимљиви моменти могу се видети и у Шлегеловим *Предавањима о новијој повести*, које је држао у Бечу 1810. године, на пример, када он говори о заједничкој немачкој одбрани Беча од Турака.

„Упркос стању беспомоћности у којем се немачка налазила од Вестфалског мира током читаве последње половине седамнаестог столећа, она се брзо уздигла богатством својих унутрашњих снага. Још на крају седамнаестог столећа, када су кнезови пожурили да спасу Беч, показао се немачки национални дух својом снагом и достојанством, који би се у оно време једва могао очекивати.“<sup>3303</sup>

Оно што Шлегел каже је да се Немачка и раније дизала из историјских катастрофа захваљујући снази свог духа, те је код Беча спасила не само себе него и читаву Европу. Тако и када Шлегел указује на средњи век као производ немачког и хришћанског духа иза овог подсећања на националну величину, стоји и политичка

---

<sup>3302</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 166.

<sup>3303</sup> Schlegel, *Vorlesungen über die neuere Geschichte*, S. 382.

намера. Наиме, из националне повести Немци треба да добију снагу за националне задатке у садашњости, јер како би се један тако велики и тако славан народ могао помирити са положајем у коме се нашао – политички разједињен и окупиран? Ако су Немци некада могли да се избеаве из тешког положаја зашто то опет не би било могуће?

Слични позиви на борбу могу се пронаћи и код Милера. Он у *Предавањима о немачкој науци и литератури* признаје да је „судбина која је недавно задесила Немачке“ утицала на њега да се позабави питањем немачке науке. „Јер никада није подстицање националног осећаја и објављивање свести о националној величини нужније него управо у тренутку уздрманости државе.“<sup>3304</sup> Тако већ у увод Милер указује на патриотску мисију својих предавања која треба да подсети шта је све немачки дух био у стању и да пружи увид у то куда он даље тежи. Такође, Милер прихвата да се беспомоћност, крхкост и зависност политичког тела немачке нације не може потцењивати, али истовремено покушава да од својих слушалаца одагна осећај беспомоћности.

„Ко у једној нацији зна да види више него збир појединаца (...) тај ће своју отаџбину, колико год она на први поглед могла изгледати потпунуло и разбијено, осећати, волети и приближавати јој се сваким откуцајем његовог срца. (...) Несрећу Немачке треба мушки да жалимо, њеном творцу да се супротстављамо где можемо; али када сав спас са те стране изгледа пропало, требамо се сетити да нам је од *Бога дато*, оно што је свим нашим угњетачима ускраћено, *да* кажемо шта трпимо, и да та храброст, коју је баш та патња у нама створила и осведичила одјекује, узвишено и одушевљено, када су кратки болови, који могу доћи од земаљског оружја, одавно заборављени.“<sup>3305</sup>

Реч је о суптилном, али јасном позиву на отпор, и то отпор који ће доћи из немачког духа, науке и уметности, јер као што смо већ видели, романтика је од почетка на Немце гледала као на народ уметника и научника. На сличном трагу је и Клајст који у ратном вихору 1809. године пише о Немцима као заједници која човечанству није остала дужна услоге. Немци су народ Лајбница, Гутенберга, Лутера и Меланхтона, Дирера и Клопштока; заједница која је одгајила Фридриха и Јосифа. То је народ који без крви неће отићи у гроб.<sup>3306</sup> Ту се налази

<sup>3304</sup> Müller, *Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur*, S. 14.

<sup>3305</sup> Ibidem, S. 135, 136-137.

<sup>3306</sup> Kleist, „Was gilt es in diesem Kriege“, S. 232-233.

сконцентрисано национално гледиште романтике. Све што су романтичари до тада говорили Клајст је успео да сажме у пар речи. На Немце се гледа као на народ духа, који остварује своју духовну мисију, чини услуге читавом човечанству и једнако се позива на отпор и борбу у име славне немачке повести.

Дакле, након катастрофе код Јене питање нације добија све више и више на важности. Оно све очигледније губи чисто академски призив и јасније постаје првенствено политичко питање. Слобода као саморазвој у складу са сопственим особеностима односи се и на нацију, те борба за слободу нације, а против окупатора постаје приоритет. Тако ће се и већина романтичара сасвим окренути националној идеји и активно учествовати у отпору против француске доминације. Међутим, из романтичарске перспективе није ту била реч само о супротстављености две нације, него и две идеје. Као што смо видели, они су још раније јасно уочили разлике између француског и немачког националног карактера. Сада су те разлике добиле на политичком значају. Тако је са једне стране била Наполеонова империја која је на механички начин спајала људе и народе. Са друге стране, овој Наполеоновој универзалној империји<sup>3307</sup> романтичари су супротстављали конкретну, повесно насталу, органску заједницу. Тако је већ у време пораза код Јене Шлајермахер изразио мишљење да француска владавина неће бити дугог века.<sup>3308</sup> Немци, које је он у својим говорима *О религији* окарактерисао као народ који је најдаље отишао на путу религиозности, дакле народ који је од Бога позван за нешто велико у сфери науке и стварима религије, они су увек свим својим срцем стајали уз отаџбину и народ и настојали да их уздигну и ојачају.<sup>3309</sup> Такви Немци не могу се покорити – говорио је Шлајермахер у својим патриотским проповедима. Шлајермахерова изјава можда на најбољи начин представља срж романтичарског поглед на свет. Наиме,

---

<sup>3307</sup> На овом месту нећемо улазити у то колико су сам Наполеон и људи око њега заиста желели да створе некакву универзалну монархију. Нама је довољно да у оно време није било мало оних који су веровали да је то случај, те да нису сви који су у то веровали били нужно и критичари те идеје. Наиме, идеја универзалне монархије на чијем челу би био Наполеон, и која би политички ујединила Европу имала је своје поборнике и међу Немцима, на пример писца Фридриха Буххолца или баварског публицисту Јохана Кристофа фон Аретина (Johann Christoph von Aretin). Није, дакле, чудо што је Аретин био један од најодлучнијих противника романтичарског национализма.

<sup>3308</sup> Linden, *op. cit.*, S. 255.

<sup>3309</sup> Kluckhohn, *Die deutsche Romantik*, S. 171-172.

Французи можда располажу силом, али су занемарили снаге живота, оно више и натчулно и то им се мора на крају обити о главу.

Након пораза из 1807. године Немци ће чекати прилику и припремати се за реванш, а романтичари ће активно учествовати у тим припремама, пре свега на моралном плану. То је био њихов велики улазак у реалну политику. Нећемо погрешити ако кажемо да је отпор против Наполеона био дело романтичара. Када покушава да оповргне оптужбу да је романтика била квијетистичка, односно равнодушна према великим политичким питањима свога времена, Ајхендорф се позива на борбу против Наполеона. Без романтике „светскоисторијски покрет“ из 1813. године био би немогућ. Нису ли управо романтичари пробудили немачки дух?<sup>3310</sup> Ове речи потврђује и пруски канцелар из времена окупације Карл фон Штајн (Heinrich Friedrich Karl vom und zum Stein), који говорећи о раној романтици каже: „У Хајделбергу се запалио велики део немачке ватре у којој су изгорели Французи. Доживљај *стварне нације*, нераздељиво је повезан са метафизиком хајделбершке романтике. Између патриотизма и филозофије романтичара постоји једно дубоко, одлучујуће сродство.“<sup>3311</sup> Исто је писао и историчар Георг Вебер (Georg Weber) који је у време рата био учествовао у активносима немачких студентских братстава. „Нико не може порицати да је светски и ослободилачки рат против галског императора био ношен идеалима романтичарске школе.“<sup>3312</sup> Салон Каролине Пихлер (Karoline Pichler) у Бечу, у коме су се окупљали песници и патриоте, био је опаснији за француске окупаторе од армије гренадира.<sup>3313</sup> Тако још пре него што је 1809. године избио нови рат против Француза, Фридрих Шлегел пише патриотске песме у којима позива на борбу против Корзиканца. У песми *Завет (Gelübde)*, коју је Јан (Friedrich Ludwig Jahn) 1813. године уврстио у своју песмарицу немачких војничких песама, Шлегел пише да су његово срце и његова крв посвећени спасу и ослобођењу отаџбине, а немачко племе назива старим и снажним.<sup>3314</sup> У том смислу, Шлегел је припремио терен за развој патриотске лирике у време ослобођења. Поред њега, Шлајермахер

---

<sup>3310</sup> Eichendorff, *Über die ethische und religiöse Bedeutung der neueren romantischen*, S. 85.

<sup>3311</sup> Baeumler, *Euthanasie des Rokoko*, S. 43.

<sup>3312</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 129.

<sup>3313</sup> Грубачић, *op. cit.*, стр. 332.

<sup>3314</sup> Friedrich Schlegel, „Gelübde“, in: Hans Eichner (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 5, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1962, S. 397-398.

је држао своје патриотске проповеди и кроз патриотску странку у Пруској покушао и сам да се директно укључи у политички живот. Такође и Арним је снажно веровао да васкрсење Немачке може потећи само из Пруске. Тако је он још 1806. године (пре пораза код Јене) планирао покретање часописа *Прус, народни лист (Der Preuße, ein Volksblatt)*, с тим што би часопис добио немачко име чим се Немачка поново успостави и избави из „дуге болести“, а до тада лист ће се звати по „једином слободном немачком племену“. <sup>3315</sup> Можда најснажнији израз те жеље романтичара да активно утичу на политичке прилике у Пруској и да допринесу ослобођењу отаџбине представља оснивање чувеног Хришћанско-немачког стоног друштва у Берлину.

Када је 1809. године дошло до петог коалиционог рата романтичари су на страни Аустрије и против Наполеона иако је у овом рату Пруска остала по страни, а поједине немачке кнежевине стајале на страни Француске. <sup>3316</sup> Своје услуге у борби против Француза пружио је и Фридрих Шлегел, пре свега као новинар и публициста. Он се прикључио армији надвојводе Карла, постао део његовог штаба, штампао армијске новине и писао различите прокламације. Такође, могуће је да је управо Шлегел био аутор два надвојводина прогласа из априла 1809. године, који су представљали позив немачкој нацији на борбу против Француза. <sup>3317</sup> Поред тога, Шлегел је преводио сличне, антифранцуске памфлете са шпанског и полемисао са Наполеоновим присталицама међу Немцима. <sup>3318</sup> Након Француске револуције ратови се више нису водили само оружјем, него још више памфлетима, новинским чланцима, лецима и манифестима. Ако се присетимо да су у Првом рату коалиционе снаге биле потпуно неспремне за рат идејама, Шлегелов пропагандни ангажман додатно добија на значају. У мору објава које је потписивао надвојвода Карло, а иза којих је једним делом стајао Шлегел, није се апеловало само на становништво Аустрије, него и на Баварце, једном речју на Немце, односно немачки народ у целини, да подрже аустријски рат против

---

<sup>3315</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 97.

<sup>3316</sup> Овај рат нису поздравили само романтичари него и већина Немаца. У немачким државама, чак и у Саксонији која била у савезу са Француском, јавност је са симпатијама гледала на почетне успехе царске, аустријске војске. Очи романтичара и уопште немачких патриота, биле у упрте у Аустрију.

<sup>3317</sup> Behler, „Einleitung“, S. LXV-LXVIII.

<sup>3318</sup> Schlegel, „Über eine merkwürdige Verteidigungsschrift der französischen Grundsätze“, S. 84-96.

Наполеона, слома окове окупације и изборе се за слободу. Касније, када Метерних у Бечу буде основао часопис *Аустријски посматрач (Oesterreichische Beobachter)* Фридрих ће бити постављен за главног уредника. Његов брат Аугуст Вилхелм у Шведској је преко меморандума и политичких програма такође радио на припремама за борбу против Наполеона.<sup>3319</sup> У то време Клајст напушта Дрезден и одлази у Аустрију да се пером бори против Наполеона. Ако је неколико година раније Новалис размишљао о „проповедницима патриотизма“, сада Клајст са својим *Катихизисом Немаца*<sup>3320</sup> ту идеју спроводи у дело. Он пише да Немачка поново постоји од оног дана када је „Франц II, стари цар Немаца, поново устао да је успостави, а храбри војсковођа, кога је он поставио, позвао народ да се прикључи војсци коју предводи, за ослобођење земље.“<sup>3321</sup> Франц је човек који има храбрости и моћи да васкрсне немачко царство.<sup>3322</sup> Тако се код Клајста осећа извесна носталгија за Царством, немачким ослобођењем и јединством, те жеља за обновом Царства после немачке победе над Французима. Реч је наивној вери у Франца као обновитеља немачког Царства, која је код романтичара опстајала и три године након што је Франц прогласио крај Светог Римског Царства. Клајст пева о немачкој слави, жртвовању за отаџбину, позива све Немце да се прикључе царској армији, али не крије ни своју мржњу према Французима.<sup>3323</sup> Наполеон је за њега кривац за рат, „почетак сваког зла и крај сваког добра“, грешник, дух оцеубиства који се појавио из пакла...<sup>3324</sup> Клајст позива Немце да добровољно помогну царску војску, јер су новац и добра безначајни у поређењу са оним за чега се води рат, а то ће рећи са народном слободом. У истом тексту он жигоше велеиздајнике који се боре на страни Француза и који следствено заслужују смрт, али и немачке кнезове који се нису прикључили рату.<sup>3325</sup> На крају крајева, рат би био оправдан и када не би био успешан, „зато што Бог воли кад људи умиру због

<sup>3319</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 98.

<sup>3320</sup> Како пише Бакса, реч је о најсјанијем делу националне публицистике након Фихтеових *Говора немачкој нацији (Reden an die deutsche Nation)*. Ваха, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, S. 160. Међутим, мора се признати да Клајст у писању *Катихизиса* није био превише оригиналан. Наиме, он је као основу имао шпански *Грађански катихизис* који је Шпанце позивао на отпор француским окупаторима, што се уосталом види већ из наслова.

<sup>3321</sup> Kleist, *Katechismus der Deutschen*, S. 234.

<sup>3322</sup> Ibidem, S. 238.

<sup>3323</sup> У мржњи према Французима најдаље је отишао Ернст Мориц Арнт за кога се не може рећи да је припадао романтичарима. Он отворено каже да хоће мржњу према Французима, и то не само за овај рат, него за дуго времена, заувек. Он треба да тиња као вера немачког народа.

<sup>3324</sup> Kleist, *Katechismus der Deutschen*, S. 238-239.

<sup>3325</sup> Ibidem, S. 245-246.



слободе“, а ужасава се када живе као робови.<sup>3326</sup> Тако је борба за слободу народа не само питање части, него служба Богу. У складу са овим, вишим одређењем, Клајст такође препознаје да није реч о обичном рату, рату какав се води као партија шаха и какви су били династички ратови. Према Клајсту, у том рату важи нешто друго, чија вредност се не може измерити новцем, нешто што се не може данас поседовати, сутра изгубити, а прекосутра поново освојити. То нешто он назива заједницом, мислећи при томе на немачки народ.<sup>3327</sup>

Када аустријске снаге заузимају Дрезден Адам Милер се одмах ставља на располагање Аустријанцима и за време краткотрајног аустријског боравка у граду Милер је играо „значајну политичку улогу“<sup>3328</sup>, због чега је касније морао да напусти Дрезден када су га саксонске трупе заузеле.<sup>3329</sup> Рат је завршен поразом Аустрије, али романтичари нису клонули духом, него су остали верни идеји немачког ослобођења и јединства.

У то време, нација за Гереса постаје главна преокупација. Он, као и други романтичари, у време ратова и немачких пораза покушава да дух немачке нације одржи будним и спремним за борбу, подсећајући Немце на оно што су некад били. Тако он 1810. године теши Немце да ниједна права, истинска снага није пропала све до оног часа у повести када не умре од кукавичког очајања. Оно што је најгоре за један народ, није страна окупација, која може трајати дуже или краће. Најгоре је, према Гересу, када народ напусти своју својственост, када не препознаје своју унутрашњу природу, када зађе у страни круг и напусти своју индивидуалну нарав, када тежи за оним што није његов позив, а мање обраћа пажњу на оно за чега му је дата снага.<sup>3330</sup> Гересова порука Немцима је сасвим у складу са романтичарским схватањем човека. Он, наиме, сународницима поручује да политичко ослобођење и ускрснуће државе могу доћи само изнутра. Према томе, прво је потребно вратити се изворишту, ономе што је својствено народу, јер

---

<sup>3326</sup> Ibidem, S. 247.

<sup>3327</sup> Kleist, „Was gilt es in diesem Kriege“, S. 231.

<sup>3328</sup> Ваха, „Adam Müller und die deutsche Romantik“, S. 148. Тако је Милер био аутор аустријске прокламације становништву Дрездена. Бакса такође каже да је Милер своју читаву егзистенцију принео на жртву својим националним осећајима.

<sup>3329</sup> Наиме, Милер је ухапшен, али као пруски поданик убрзо пуштен и упућен у своју домовину.

<sup>3330</sup> Према: Ваха, *Einführung*, S. 162-163.

ту је извор све снаге, а затим одбацити све стране и све оно што је са народним бићем несношљиво, јер је то потенцијални извор болести и слабости. Све оно што је специфично мора се пробудити, освежити и неговати без престанка. Извор немачке снаге, дакле, није ни у оружју, ни у армијама, него у немачком духу и само од Немаца зависи да ли ће се вратити том духу или неће. Како пише Герес, народ који се из себе доспео до историјског карактера, не може савладати ни једна људска снага и моћ која надљудски управља свим стварима на Земљи, ће увек желети један такав народ. Оно чему Немци сада теже пашће им само у крило, тек када се изнутра учине вредним тога; када одрасту у једну снажну и уједињену нацију, сами од себе ће пасти у прашину.<sup>3331</sup> Дакле и Герес говори о посебној немачкој мисији у Европи. Тако и он заступа мишљење да из немачке треба да крене духовна обнова Европе.

У рату из 1813. године, романтичари су се држали слично као и четири године раније. Када је пруски краљ Фридрих Вилхелм III позвао Немце у борбу против Наполеона, романтичари су се прикључили међу првима. Ајхендорф, Арним (као командант једне јуришне чете), Филип Фајт, син Доротеје Шлегел из првог брака, чак и четрдесетогодишњи професор Штефенс, који се међу првима се пријавио у Лицовљев корпус (Lützowsches Freikorps), приступају добровољцима. Устанку се прикључује и Шлајермахер који је и 1807. године у Берлину учествовао у подизању националног осећаја међу Немцима. Арним све своје знање, песничку уметности и сво своје деловање ставља у службу домовини. У чланцима које пише, Арнимов циљ је да код Немаца пробуди одушевљење за борбу против Француза, а исто чини и Шлегел са позиције уредника *Немачког музеја*. Када је крајем 1813. године часопис престао да излази, Шлегел је отворено рекао шта му је била намера. „У основи овог часописа лежала је мисао и настојање да се повест и филозофија, уметност и литература посматрају и даље унапређују у једном отаџбинском и сасвим немачком духу. Стварно политички часопис *Музеј* ни у ком случају није ни требао, ни могао да буде.“<sup>3332</sup> Чак је и Милер, који је напустио Берлин и настанио се у Бечу, отишао са војском у Тирол где је издавао новине и уопште

<sup>3331</sup> Према: Ваха, *Einführung*, S. 163.

<sup>3332</sup> Friedrich Schlegel, „An die Leser“, in: Hans Eihner (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 3, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1975, S. 305.

играо значајну улогу у штабу аустријске армије. Борбу за немачко ослобођење и национално јединство водио је и Герес са страница *Рајнског Меркура* – можда најутицајнијег листа у немачким земљама. Уз подршку пруске владе, Герес је јачао патриотски дух међу Немцима. За романтичаре, као и за већину Немаца, борба против Наполеона била је борба на живот и смрт, јер како је касније писао Савињи, ако се намере подјармљивача потпуно остваре то би значило уништење немачке националности.<sup>3333</sup> Рат против Наполеона научио је Немце да без обзира на све покрајинске разлике на крају сви припадају истом народу. Тако Арним у *Последњем писму једног добровољца (Letzter Brief eines Freiwilligen)* пише: „Знаш да ме је моје политичко мишљење одвело ка оружју, али под оружјем сам нашао своју отаџбину и свој народ, који ми је толико дуго недостао и кога сам узалудно тражио.“<sup>3334</sup> У ослободилачким ратовима против Наполеона сковано је јединство немачке нације. У бици код Лајпцига борили су се Пруси, Саксонци, Тиринжани... раме уз раме и у истим црним униформама. Војници су певали Шлегелове, Арнимове и Арнтове патриотске песме као да су народне. Они су сада били пре свега Немци. У тој борби Немцу су доживели шта је то политичко јединство.

Још једном треба рећи да су у том послу романтичари одиграли велику улогу. Као што смо видели, ратне заслуге им је признавао Штајн, али не и неки противници, као на пример Хорнмајер, који је са ниподаштавањем говорио о Шлегеловим активностима из 1809. године. Истина, романтичарски ангажман се заиста углавном сводио на пропагандне активности, али се при томе заборавља дејство које су њихове песме, часописи, позиви и леци имали на становништво и индиректно на ратне напоре. Тек када се погледа структура немачких добровољаца види се да су занатлије (40%) чиниле већину добровољаца, те да су студенти и академци међу добровољцима били чак петоструко заступљени у односу на проценат у становништву. Реч је, дакле, о популацији до које су часописи и књиге релативно лако долазили. Са друге стране, међу добровољцима је било само 18% сељака који често нису били писмени, и до којих су романтичарске песмарице тешко налазиле пут. Како уочава Бајме, урбанизација и образовање били су фактори који су пресудно утицали на спремност на

---

<sup>3333</sup> Савињи, *op. cit.*, стр. 7.

<sup>3334</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 100.

мобилизацију.<sup>3335</sup> Дакле, без романтичара број добровољаца на бојиштима би свакако био знатно мањи. Можда сви романтичари нису узели пушку у руку, али су сасвим сигурно утицали како на раст броја добровољаца, тако и на њихову моралну спремину.

У том смислу, романтичарски културни национализам разликује се од Хердеровог. Оно што је код Хердера још било чиста култура код романтичара прелази у домен политике. Хердер је свакако писац који је отворио пут филозофији народа. Међутим, без обзира на то што се већ код њега налазе назнаке националне државе, Хердер ипак неће одлучно поставити питање немачког јединства и питање немачке националне државе. Он ће се, као и Шилер, задржати на идеји културног јединства. Међутим, у немачким земљама родила се нова генерација. Она се већ упознала са границама немачког духа. Знали су да Гете, Хердер, Лесинг, Шилер или Кант нису само велики Пруси, Саксонци, Баварци, него велики Немци и то европске репутације.<sup>3336</sup> Како пише Мелис, романтичари су тиме што су помогли да се утемељи духовна супстанца немачког народа припремили немачко политичко јединство.<sup>3337</sup> Тако је пруски државни патриотизам представљао сувише узак оквир за романтичаре. Ако су Шелинг и Хердер још увек само говорили о културном јединству Немачке, Шлегел и Милер сада пред очима имају и политичко јединство.<sup>3338</sup> Милер захтева јединство као економски нужно и културно засновано.<sup>3339</sup> Он говори о економској независности, али и о „економској личности“.<sup>3340</sup> Како пише Милер, Немачка није пре три стотине година само изгубила своје политичко јединство, него је доживела и економски несклад. Да би се остварила равнотежа између градске привреде и сеоске привреде, индустрије и пољопривреде, села и града који су свакако

---

<sup>3335</sup> Beume, *op. cit.*, S. 90.

<sup>3336</sup> Aris, *op. cit.*, p. 106.

<sup>3337</sup> Mehlis, *op. cit.*, S. 51.

<sup>3338</sup> Истина, то није био случај само са романтичарима, него и са другим мислећим Немцима. Тако чак и Хумболт, за кога смо видели да у време избијања револуције и није много држао до свог немства, пише да Немачка мора бити слободна и јака и то не само зато да би се могла одбранити од својих суседа односно непријатеља, него зато што само једна спремна и према споља снажна нација може у себи сачувати дух из кога теку сви благослови. Немачка мора бити слободна и снажна да би национални развој могао неометано да тече. Према: Ritter, *op. cit.*, S. 64. Тако је дакле политичко јединство гаранција културног развоја.

<sup>3339</sup> Kluckhohn, *Die deutsche Romantik*, S. 166.

<sup>3340</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 347.

упућени једно на друго потребно је немачко јединство.<sup>3341</sup> Дакле, како би економски опстала Немачкој је потребно политичко јединство. На другом месту Милер и сам признаје своју приврженост немачком уједињењу.

„Ја сам такође сањао о повезивању оног великог народа коме ми припадамо као што грана припада стаблу, очекивао револуције, хероје и разноврзне промене у убеђењима народа које долазе и које ће погодовати сну. Велики федерализам европских народа који ће једном доћи (...) носиће немачке боје; јер све велико, темељно и вечно у свим европским институцијама је и немачко – то је једина извесност, која ми је међу свим оним надама преостала.“<sup>3342</sup>

Исте захтеве за немачким јединством срећемо и код Савињија. „Искуство овог последњег времена показало је колико узајамно поверење немачка племена смеју гајити и да је њихова срећа само у најприснијем уједињавању.“<sup>3343</sup> Мало затим он поново додаје да иако се спори са Тибоом (Thibaut) и онима који су предлагали заједнички грађански законик за читаву Немачку, ипак њихов заједнички циљ остаје исти, а то је „чвршће и присније сједињавање нације“, иако се не слажу по питању средстава.<sup>3344</sup>

Тако романтика преко свог схватања нације и жеље за успостављањем немачког јединства долази, на Хердеровом трагу, до идеје о националној држави. Битно је истаћи да су романтичари ову идеју осмислили пре Фихтеа и његових *Говора немачкој нацији*. Тако на пример Шлегел у предавањима из Келна говори о нацији као о „великој свеобухватној породици“, где више породица и племена кроз јединство морала, обичаја и језика, повезано у једну велику целину, при чему сви чланови нације треба да образују само једну индивидуу.<sup>3345</sup> Заједнички језик за Шлегела је доказ заједничког порекла, најдубље и најприродније средство повезивања, те најчвршћа, најдуготрајнија веза, која држи нацију у неразрешивом јединству.<sup>3346</sup> Одатле Шлегел изводи закључак да границе језика и нације треба да се поклапају са границама државе. Реч је о природним границама. „Прво и најсавршеније одређење природних граница дају језик, национални карактер и

---

<sup>3341</sup> Ibidem, S. 348-349.

<sup>3342</sup> Müller, „Friedrich der Große und Preußen“, S. 113.

<sup>3343</sup> Савињи, *op. cit.*, стр. 123.

<sup>3344</sup> Ibidem, стр. 125.

<sup>3345</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 145.

<sup>3346</sup> Ibidem, S. 145.

обичаји.<sup>3347</sup> Заправо, ако је држава, као што смо видели, и заједница обичајности, онда и они који деле исте обичаје и исти народни дух, треба да припадају истој држави. Само људи који су повезани некаквим истим својствима као што су заједничко порекло, обичаји и језик могу формирати државе које ће почивати на међусобној љубави и оданости и само ту може настати истинска љубав према отаџбини. Дакле, сваки народ се организује у сопствену државу. Тако Шлегел каже да је много природније да је људски род подељен у нације, него да више нација, као што је то случај у новија времена, буду стопљене у једну целину. То би за њега био један неприродан спој, који се ни преко насилних и вештачких институција у будућности не може одржати. Где се језици, обичаји и закони мешају, они ће увек све више слабити и растварати се, сва приврженост, постојаност, оданост и љубав биће поништена, и повредом националног карактера биће покопана сва стварна снага и енергија нације.<sup>3348</sup> Самим тим, природне границе међу државама нису климатске, нити је реч о границама које праве велике реке или планине, него је реч о културним границама, док климатске границе овима могу само бити подређене. Важно је подвући да је ово инсистирање на језичким границама, а не природним, географским, за Немце много више него чисто академско питање. Наиме, Француска је још пре револуције имала претензије на немачке територије са леве стране Рајне, које је миром у Базелу 1795. године успела да припоји себи. У вези са тим настојањима Французи су се позивали на аргумент да су реке, односно велике реке, као што је Рајна, природне границе међу државама. За Немце то би значило губитак читаве Рајнске области. То је, дакле, разлог зашто Шлегел толико инсистира да су реке превасходно средства спајања и међусобног саобраћаја, а не границе.

Треба рећи да је исто пре Шлегела говорио и Герес у *Резултатима мога послања у Париз*. Он већ тада каже да оштре границе унутрашњих моралних природа, које одвајају различите народе, постоје независно од планина или токова река. Немци из североисточног дела Пруске имају са Немцима из југозападних делова или Швајцарске бескрајно много више тога заједничког него што имају са народима

---

<sup>3347</sup> Schlegel, *Vorlesungen über Universalgeschichte*, S. 242.

<sup>3348</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 145.

са којима се граниче.<sup>3349</sup> Другим речима, није просторна близина оно што ствара чврсте и трајне везе међу људима, него је то поново заједнички језик, порекло, обичаји, начин мишљења, обичајност... На истом трагу је Герес и када на другом месту каже да свака универзална држава, у којој живе измешани различити народи и различити карактери мора почивати на насиљу, али да исто тако и не може бити дугог века. Целина се не може једном за свагда одрећи својих делова, нити се делови на то могу приморати. „Ако је мач поделио делове тела, и сила их прикључила другом телу; мач ће још лакше разрешити ову неприродну везу и одвојено ће само од себе поново срасти са својим (...) као што се уље меша са уљем, а никада уље са водом.“<sup>3350</sup> Границе између држава треба да буду границе између националних карактера, односно језика. Реферисање на мач који је поделио делове тела и силом их прикључио другом телу, те на мач који ће раскинути ту неприродну везу јасно упућује на борбу за ослобођење Рајнске области и њено поновно уједињење са осталим немачким покрајинама. Такође, Герес се нада успостављању немачког царства, под скиптром Хабзбурга, и у том смислу апелује на свенемачку слогу и јединство. Све оно што народ раздваја мора били или заборављено или барем гурнуто у страну док се посао око уједињења не заврши, писао је он 1814. године. Оно што га уједињује је заједничко добро, љубав оданост и иста отаџбина.<sup>3351</sup> Због жеље да се заокружи немачки језички и културни простор у јединственој државу Герес још 1815. године преко свог *Рајнског Меркура* захтева да се Алзас и Лорена одузму Француској.<sup>3352</sup> Такође, из он из перспективе немачког јединства размишља и о прошлости те тако закључује да су последња столећа немачке повести, негде од Вестфалског мира, најгори период читаве немачке историје. Тада почиње страшно време када су поједини делови немачког савеза у потрази за заштитом гледали у иностранство и када је

---

<sup>3349</sup> Görres, *Resultate meiner Sendung nach Paris*, S. 338.

<sup>3350</sup> Görres, „Die Verhältnisse der Rheinlande zu Frankreich“, S. 372.

<sup>3351</sup> Görres, „Die künftige deutsche Verfassung“, S. 400-401.

<sup>3352</sup> Овакве Гересове захтеве нису делили чак ни сви немачки конзервативци. Генц, који је лично био близак са романтичарима, одговара Гересу да није поента у освети, него у успостављању мира са Француском, те да уздрманој француској држави треба помоћи у обнови да би се могао осигурати дугорочни мир. Према томе, француски трон треба подржати, а не слабити новим територијалном захтевима, будући да од положаја Француске зависи и читав европски поредак (Scheuner, *op. cit.*, S. 47). На овом месту лепо се уочава разлика између романтичара Гереса и политичара Генца. Наиме, док Герес полази од идеје нације, Генца, којим показује извесно разумевање за Гересову позицију, првенствено занима равнотежа снага у Европи. Веуме, *op. cit.*, S. 106-107.

свако ради себе и својих интереса слао дипломате на стране дворе. <sup>3353</sup> Ту, дакле, треба тражити корене немачке раздјељености и страног мешања у немачке ствари, а једини лек против таквог стања је у немачком уједињењу. Како након рата и ослобођења није дошло до опште-немачког уједињења и стварања јединственог немачког царства Герес је био разочаран резултатима Бечког конгреса, што га је довело у отворени сукоб са пруском владом. У својој књизи *Немачка и револуција* Герес пише: „То је природни пут ствари и напредовање повести које никаква немоћна људска самовоља не може заварати и никакав конгрес спречити. Нација захтева јединство и тај захтев је као раст дрвета и дување ветра, никаква сила не може спречити његов напредак.“<sup>3354</sup>

Исто мишљење о природним границама међу народима и немачком јединству заступао и Милер. Као што се види из његове преписке са Генцом, за кога се сасвим сигурно не може рећи да је био превише националан, Милер је чак и њега накратко успео да у то убеди у своје ставове. Тако под Милеровим утицајем и Генц у уједињеној Немачкој види „велику и славну мисао“<sup>3355</sup>, те тврди да „језици и нације показују стварне и једине границе државног простора.“<sup>3356</sup>

У вези са границама националне државе, Шлегел не само да тврди да су језичке границе природне, него сматра да не постоји умни разлог рата, осим да се нађу природне границе за сваку нацију. „Само је такав рат примерен интересу нације; сви други циљеви су против националних интереса и тек приватни интереси монарха. Он жели да прошири своју моћ ван природних граница, више нација да подјарми да помоћу једне владао другима. То је настојање свих деспота.“<sup>3357</sup> На овај начин, Шлегел индиректно осуђује сваки империјализам и нововековну политику моћи. Са друге стране, њему је нарвно јасно да би ово значило нестанак малих европских држава, али он због тога не жали превише, наглашавајући да је

---

<sup>3353</sup> Görres, „Der teutsche Reichstag“, S. 420.

<sup>3354</sup> Görres, *Deutschland und die Revolution*, S. 99. Управо је ово још један доказ да романтичари нису били тек пропагандисти. Наиме, због свог писања Герес је запао у неприлике, његова књига је заплена и издат је налог за његово хапшење, од кога се спасио бекством у Стразбург.

<sup>3355</sup> Gentz, „Brief an Brinckmann (18. 12. 1804).“ in: Wittichen, *Briefe von und an Friedrich von Gentz*, Band II, S. 419.

<sup>3356</sup> Gentz, „Brief an Müller (1810).“ in: Wittichen, *Briefe von und an Friedrich von Gentz*, Band II, S. 419.

<sup>3357</sup> Schlegel, *Vorlesungen über Universalgeschichte*, S. 242.



то једини начин да је успоставе добри односи међу европским државама, где би свако остао у својим природним границама и чиме би се успоставио дугорочан мир.<sup>3358</sup> Истовремено, подељеност Немачке на мање државе је, по Шлегеловом мишљењу, негативно утицала на национални карактер, морал и индустрију, те би са немачког становишта било пожељно уједињење свих тих малих држава у једну сталешку монархију.<sup>3359</sup> Исте идеје налазимо и касније код Шлегела. Тако и у периоду 1813. године он уједињење Немаца у оквиру једног царства као једино могуће решење, јер сва друга значе или поделу међу Немцима или деспотизам.<sup>3360</sup> Дакле, Шлегел се залаже за немачко царство под круном Хабзбурга. Ово истицање првенства Хабзбурга има делом и своје верско утемељење. Наиме, Шлегел који ово пише је католички верник који је заинтересован за положај цркве међу Немцима. Тако он у једном од својих фрагмената каже: „Без Аустрије би католици у Немачкој остали *мањина*; већ због тога је трајно интегрисање *Аустрије и Немачке* врло пожељно.“<sup>3361</sup> Дакле, немачко уједињење је Шлегелу прихватљиво и као Немцу и као католику. И у својим новинским текстовима какон Бечког конгреса, Шлегел наставља да апелује на немачко национално јединство. При томе он наглашава да то национално јединство не значи уклањање разлика између различитих немачких покрајина.

„Када би се Немци само чврсто и одано држали заједно, тада би им увек све добро и пожељно успевало и полазило за руком; као раније у рату, чим су били уједињени, тако и сада у миру. (...) У настојању ка стварном јединству и слози не влада покварена обмана да се жели претопити све што је једном било различито и можда још дуго мора остати, него да све различито мирно и пријатељски заједнички делује, да свако часно и нежно поштује жеље и права другог и да је сам спреман на саможртвовање у својим сопственим институцијама, чим дођу у сукоб са законима благостања и са потребама целине.“<sup>3362</sup>

---

<sup>3358</sup> Ibidem, S. 243.

<sup>3359</sup> Ibidem, S. 244.

<sup>3360</sup> Friedrich Schlegel, „Zur Geschichte und Politik 1813 II“, in: Ernst Behler (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 21, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1995, no. 14, S. 5.

<sup>3361</sup> Ibidem, no. 179, S. 34.

<sup>3362</sup> Schlegel, *Während der Frankfurter Bundestages*, S. 462-463.

Управо због својих погледа на национално уједињење Шлегел је упао у конфликте са својим претпостављенима, што је резултирало Метерниховом интервенцијом и окончањем краткотрајне Шлегелове дипломатске каријере.<sup>3363</sup>

На истом трагу је и Бадер који пише о општој пропасти која је уследила након што је Наполеон укинуо немачко царство, које је „упркос својим многим слабостима одржавало идеју и веру у високи, народно-правни поротнички суд (*Völker-Rechtsgeschworenengericht*) у Немачкој као и у свету, тј. идеју или уверење, да не штити главнина батаљона, него јавно договорена, призната и изричита права личности као и имовине сваког Немца.“<sup>3364</sup> У том смислу и код Бадера се уочава носталгија за немачким јединством у оквиру Царства.

Ако нам ове романтичарске идеје о обнови немачког Царства иза данашње перспективе делују фантастично, односно као типично романтичарско маштање, оне у контексту оног времена нису биле баш потпуно одвојене од стварности. Након Наполеоновог пораза и у другим круговима јављале су се идеје о могућој обнови Царства. Карл фон Штајн, краљ Фридрих Вилхелм III и Харденберг су, мање или више озбиљно, нудили немачку царску круну аустријском цару, а идеја о континуитету, односно обнови Царства није била страна ни неким круговима у Енглеској.<sup>3365</sup> Од утицајнијих политичара посебно се Штајн залагао за успостављање немачког царства, истина не у смислу доследне обнове Светог Римског Царства какво је оно било пре свог краја, те пруски престолонаследник, будући краљ Фридрих Вилхелм IV. Међутим, власти ни у Прусској нити у Аустрији нису биле расположене за обнову или поновно успостављање измењеног Царства. Пруском краљу Фридриху Вилхелму III ипак није било до тога да поново изнад себе мора да трпи цара из куће Хабзбурга, док је за аустријског владара немачка царска круна значила значајно везевиње руку.

---

<sup>3363</sup> Ово је најмање још један доказ да романтичари нису били тек плаћеници и обични заговорници Метернихове политике. Према Метерниховом биографу Хајнриху фон Србику (*Heinrich von Srbik*), Метерних је лично остао и даље наклоњен Шлегелу, али више није желео да му повери државну службу. Шлегел је добио пензију, али никада више није позван на неку политичку функцију. Кнез је за њега имао планове на пољу литературе и науке, а не и у дипломатији. Према: Kraus, „Die politische Romantik in Wien, S. 47.

<sup>3364</sup> Baader, „Über den Evolutionismus und Revolutionismus“, in: Johannes Sauter (Hrsg.) *Franz von Baaders Schriften zur Gesellschaftsphilosophie*, S. 269.

<sup>3365</sup> Kraus, *Das Ende des alten Deutschland*, S. 88.

Такође, промене у немачким земљама од мира у Линевилу, па до Наполеоновог пораза биле су превелике да би се могло стварно рачунати са повратком на *status quo ante*.<sup>3366</sup> У том смислу и обнова Царства је морала изостати.

Колико год се романтичари залагали за немачко национално јединство, они у складу са својом идејом својствености, у томе никада нису видели захтев за централизацијом, униформисањем и поништавањем свих локалних или сталешких разлика и специфичности. Као што смо већ казали романтичари су веровали да се исти дух манифестује на различите начине. У том духу Шлајермахер 1813. године пише Шлегелу да је након ослобођења његова највећа жеља стварно немачко царство, које ће бити снажно и према споља представљати читав немачки народ и земљу, али које ће истовремено према унутра појединачним државама и њиховим кнезовима допустити слободу да се према својим својственошћима образују и владају.<sup>3367</sup> Према Шлегелу, немачко уједињење не треба да представља механичку једнообразност, уништавајуће материјално стапање и вештачко уједињење под истом формом чиме би се противправно уништиле постојеће, посебне привилегије. Насупрот томе, он се позива на „узорни“ пример Карла V који је владао монархијом састављеном од што је могуће разноликијих саставних делова.<sup>3368</sup> Од тог старонемачког и хришћанско-католичког Царства можда у светској повести није било веће, органски богатије и тако живо слободне идеје у политичком животу.<sup>3369</sup> У том царству биле су сачуване посебне сталешке установе и скупштине у свакој посебној земљи, које су се заснивале на посебним карактерима, обичајности, правима, језику и старим традицијама. Ипак, монархија је била чврста и стабилна, будући да је била испуњена истим духом. Тако Шлегел говори о федералном повезивању нације која је подељена у мноштво држава, јер једино такав савез може задовољити националне жеље, али на легитимним путем и уз очување мира и поретка.<sup>3370</sup> Тако инсистирање на немству и јединству не повлачи за собом и негирање посебног племенског, регионалног или корпоративног, сталешког карактера. Арним пише да само добар Прус, Баварац,

---

<sup>3366</sup> Kraus, *Das Ende des alten Deutschland*, S. 91.

<sup>3367</sup> Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 107.

<sup>3368</sup> Schlegel, *Vorlesungen über die neuere Geschichte*, S. 405.

<sup>3369</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 527.

<sup>3370</sup> *Ibidem*, S. 535-536.

Аустријанац може бити и добар Немац<sup>3371</sup>, а исто су мислили и Герес и Ајхендорф који су такође против централизације и губитка регионалних посебности. Тако Герес каже да будуће немачко уређење мора водити рачуна о специфичностима немачких племена и њихових традиција. Другим речима, немачко царство мора представљати снажно јединство у слободним различитостима.<sup>3372</sup> Против једнообразности иступа и Савињи када критикује идеју кодификације права и увођења јединственог законика у Немачкој. Он каже да у сваком органском бићу, те према томе и у држави, здравље почива на томе да се целина и сваки део налазе у равнотежи, те да је заблуда веровати да ће оно опште стећи више живота ако се униште сви индивидуални односи. Када би се сваком сталежу, у сваком граду, па чак и у сваком селу могло створити извесно својствено самоосећање, она би из овога повишеног и умногострученог индивидуалног живота и целина добила нову снагу.<sup>3373</sup> Другим речима, корпоративно и регионално шаренило неједнакости и посебности не значи нужно и слабљење државе, напротив, оно је јача. Овде се поново огледа разлика између француског, револуционарног и романтичарског, корпоративног схватања нације.

Полазећи од свог схватања народа, романтика се супротставља просветитељском космополитизму, као и њиховим идејама о светској држави, или барем једном мировном савезу држава. Већ Новалис није склон сањарењу о вечном миру. У одломцима уз *Хајнриха из Офтердингена (Heinrich von Oftendingen)* он каже да је на земљи рат код куће, те да рат мора бити на земљи.<sup>3374</sup> При томе није реч о некаквој ратоборности, него о доследно изведеном филозофском ставу. Наиме, овакво схватање о неизбежности рата у складу је са романтичарском антропологијом, односно њиховим учењем о поларитетима. Уосталом и Хелдерлин у *Хипериону (Hyperion)* изричито каже да праведан рат чини душу живом.<sup>3375</sup> Од пројекта вечног мира међу државама одустаје и Шлегел, при чему је реч о ревидираном ставу у односу на оно што је писао у *Огледу*, када је био под Кантовим утицајем. У време својих келнских предавања он идеју вечног мира,

---

<sup>3371</sup> Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 124-125. Kluckhohn; *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 91.

<sup>3372</sup> Görres, *Die künftige teutsche Verfassung*, S. 403.

<sup>3373</sup> Савињи, *op. cit.*, стр. 44.

<sup>3374</sup> Novalis, *Heinrich von Oftendingen*, S. 259.

<sup>3375</sup> Према: Винавер, *op. cit.*, стр. 22.

коју су заступали Кант, а затим Фихте назива неизводљивом. Наиме, ако републиканско уређење услов светског мира, а као што смо видели, Шлегел републиканско уређење сматра нестабилним и увертиром за грађански рат, онда се на том темељу ипак не може остварити светски мир. Такође, не постоје никакве гаранције да ће самосталне државе прихватити судове које доноси конгрес држава.<sup>3376</sup> Као што смо већ поменули у одељку о романтичарској антропологији, за Шлегела је рат последица несавршености људске природе, те према томе неминовност. Одатле следи да иако хришћанска држава тежи томе да обезбеди правду и мир, њена мирољубива политика не подразумева беспоговорно одустајање од рата. „Коме је непознато да се често мора водити рат како би се задобио мир и да би се осигурао на дужи рок и да истински и праведни рат никада нема други циљ?“<sup>3377</sup> Тако је за Шлегела рат „оружани правни процес“ (bewaffneten Rechtsprozeß)<sup>3378</sup>, а праведан рат онај који почива на читавој Божјој истини.<sup>3379</sup> У сваком случају, супротно ономе што је писао у раном периоду, он не верује у човекову способност да превлада неслогу, победи своју палу природу и успостави вечни мир, те питање мира међу народима оставља Богу.<sup>3380</sup> Дакле, ратови ће нестати тек када на Земљи буде владавља Божја воља. Ипак, иако неизбежан, рат за романтику није и тоталан. Он је ограничен и никада није рат до уништења. Управо се демократији и републици замера безгранична ратоборност.

Идеју просветитељског космополитизам одбацје и Милер и то на сличан начин као што критикује и конструктивистички рационализам, који тежи за поништавањем свега локалног и повесно насталог у име сопствених апстрактних конструкција. У том смислу он каже да је занемаривање својствености сваког народа била карактеристика космополита, који „зато што фигуре појединих европских држава нису биле у складу са геометријским појмовима, њихове збирке закона са извесним система и читаво домаћинство држава са извесним аритметичким примерима и извесним представама спољне симетрије, сада не могу да ухвате ништа више од бедног појма: један господар, један закон, један

<sup>3376</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 165.

<sup>3377</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 574.

<sup>3378</sup> Ibidem, S. 573. Сличну формулацију налазимо и у *Филозофији живота* Schlegel, *Philosophie des Lebens*, S. 250-251.

<sup>3379</sup> Ibidem, S. 154.

<sup>3380</sup> Ibidem, S. 164.

календар, један новац, мера и тежина над читавом земином површином. Да природа свој поредак (...) образује управо из бескрајне разноликости људи, њихових станишта, њихових потреба, њихове климе, њихових начина владавине и да се према томе јединство целине или космоса не може боље подстицати, него када сваки својствени облик себе одржава, себе покреће и брани, и да сва бескрајна неудобност која одатле настаје увек изнова подстичне нови покрет, т. ј. мора избијати на благослов целине.<sup>3381</sup>

Будући да не постоји никакво хомогено и конкретно човечанство Милер тврди да је идеја да човек може припадати само човечанству обична бесмислица. Реч је о вери да се може бити у додиру са „чудовиштем од једанаест стотина милиона глава или такозваним човечанством, или са његовим стварим представником, универзалним монархом, без посредника, без посебне хришћанске отаџбине, без посебног националног удружења.“<sup>3382</sup>

„Наше доба нас је довољно научило шта се дешава када појединачни човек жели да уђе у непосредан однос са човечанством уопште, када он верује да се може отарасити свих блиских политичких и отаџбинских заједница: она наводна напредовања човечанства уопште и она много слављена побољшавања света која су требала да нас утеше због пропасти наших држава, постала су полако сумњива свакоме међу нама. Ми смо доживели какви се неприродни, од данас до сутра један другом међусобно супротстављени циљеви потурају сваком празном појму човечанства; и тако се поново масовно јавила чежња за националним уједињењем, како се она космополитска заједница о којој смо некада сањали и која нам је обећавана од неких савремених писаца и бризониста растворила у противречностима из којих је и настала.“<sup>3383</sup>

Као Новалис и Шлегел, ни он не верује у некакав „вечни мир“ који је за њега једноставно глупост коју не треба ни доказивати. Реч је о нечем што је неизводљиво, али и када би било изводљиво представљало би несрећу за свет и застој грађанског друштва.<sup>3384</sup> Као што смо видели код Милера, из органског схватања државе следи и једно ново разумевање рата по коме, државе по коме је он припада суштини државе. Наиме, зато што су посебне личности државе сасвим природно долазе у сукобе, те се рат схвата као оно што држави даје њене обресе,

<sup>3381</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 51-52.

<sup>3382</sup> Ibidem, S. 390.

<sup>3383</sup> Ibidem, S. 408.

<sup>3384</sup> Ibidem, S. 52.

њену чврстину, индивидуалитет и личност.<sup>3385</sup> Он је, дакле, начин на који једна држава, односно једна нација потврђује своју посебност и свој карактер у односу на другу. „Ратови су из перспективе појединаца непријатности које становање појединачних народа једних поред других носе са собом, као што су у најбоље уређеном грађанском друштву процеси и конфликти непријатности које се не могу одвојити од становања појединаца једних поред других.“<sup>3386</sup> У том смислу, Милер се уместо апсолутног и вечног мира задовољава успостављањем релативног мира. Тако он у типично романтичарском маниру одбацивања сваког захтева за апсолутним важењем додаје да се сваки захтев за апсолутним миром изврће у апсолутни рат, за апсолутним правом у апсолутно не-право, за апсолутном сигурношћу у апсолутну несигурност.<sup>3387</sup> Апсолутни мир подразумевао би покоравање свих једноме, односно не би био ништа друго него примена права јачег. У складу са учењем о поларитетима и романтичарским живим динамизмом, апсолутни, вечни мир значио би тоталну победу једне стране, односно смрт организма. Са Милером се слаже и Ајхендорфа за кога је просветитељски појам човечанства „обична апстракција“, а не „жива федерација различитих народних индивиду“.<sup>3388</sup>

Једнако као што сеprotиве космополитизму и просветителским пројектима савеза држава романтичари се још снажнијеprotиве идеји универзалне, светске државе за коју су веровали да Наполеон планира да је оствари. Тако је Милер противник свакој идеји универзалне државе. По његовом мишљењу, жеља старог Рима да успостави светску владавину била је „болест рода“.<sup>3389</sup> „Под претпоставком да на читавој Земљи постоји само једна једина држава, она би се сигурно у себи осушила и постала би камен.“<sup>3390</sup> Полазећи од свог учења о поларитетима, Милер одатле изводи закључак да држава као ни човек не може постојати сама за себе и она се стално налази у неком односу са њој суседним државама са којима се пореди и мери. Да би се осетила и упознала, држави је потребна друга држава. Са друге стране, светска држава не би имала са ким да се мери, бори и такмичи, она

---

<sup>3385</sup> Ibidem, S. 296.

<sup>3386</sup> Ibidem, S. 52.

<sup>3387</sup> Ibidem, S. 195.

<sup>3388</sup> Eichendorff, „Der Adel und die Revolution“, S. 191-192.

<sup>3389</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 440.

<sup>3390</sup> Ibidem, S. 50.

не би могла да буде у сталном покрету, те би уместо идеје представљала само појам. Реч је, дакле, о томе да држава може постојати само у множини.

„Зато да би могла постојати једна држава и један човек, нужно је мноштво држава и мноштво људи. Како би све бескрајне индивидуе, из којих се, као што сам показао, састоји држава, дошле до сазнања да образују целину, ако их друге државе, други политички тоталитети не подсети на ту повезаност и не приморају на заједницу коју образују! Ако дакле уопште треба да буде држава, тако мора бити више држава и непрекидано живо опхођење међу тим државама.“<sup>3391</sup>

У време када Милер пише против светске државе Наполеон се већ био прогласио за цара, тако да када Милер критикује универзалну монархију, он пре свега мисли на Наполеона, као на великог узурпатора. Тиме је поново сваки удар на универзалну монархију посредно везан и за нападе на револуцију и њене последице. Такође, универзални монарх, некакав Наполеон на пример, никада не би могао одговорати на дужности правога краља, јер не би могао бити непристрасни судија међу народима, него би увек држао страну свог народа. Другим речима, Милер сматра да би се светски савез или морао временом извитоперити у светску полицију, односно светску деспотију и доминацију једног народа над свима другима. На истом становишту је и Шлегел, који сматра да је Азија земља јединства из које потиче идеја о светској владавини.<sup>3392</sup> Са друге стране, Европа је земља слободе, односно образовања кроз такмичење бројних појединачних и посебних снага. Као што смо видели, према Шлегелу је слободољубивост посебно карактеристична за Немце, одатле следи закључак да се Европа, а посебно Немци никада неће покорити азијатској идеји светске власти, јер тако нешто просто није у њиховом духу.

Међутим, без обзира на противљење космополитизму и стварању светске федерације, када се говори о романтичарском осећају за народ и његову посебност, треба нагласити да романтика никада није била изолационастичка, нити је у себи скривала некакав империјализам. Заправо, такав једностранни изолационизам био би противан духу романтике, јер би у, крајњем случају, такав

---

<sup>3391</sup> Ibidem, S. 125.

<sup>3392</sup> „Тако се болест властољубља, жеље за владањем светом из Азије све више ширила на запад и на крају и у Европи ухватила чврстог корена!“ Schlegel, *Vorlesungen über die neuere Geschichte*, S. 136.



изолационизам био исто што и национални егоизам. Наравно, романтика која је свим силама желела да сузбије егоизам код појединаца или сталежа, у складу са својом аналогijом између макро и микрокосмоса, није могла са симпатијама гледати ни на национални егоизам. Такође, њихово истицање сопственог немства није ишло заједно са потцењивањем других народа. Романтичари су се занимали не само за немачке митове и немачку поезију, него и за давну историју других народа. Да се романтичарско народњаштво никада није залагало за некакву немачку одвојеност од осталих народа и духовну аутархију јасно је и из поменуте Шлајермахерове изјаве да онај ко не познаје одређење сопственог народа не познаје не може познавати ни друге народе. Већ одатле произлази признање својствености других народа. Романтичари нису, дакле, желели да упознају сопствено немство, да би се затим затворили у свој свет, него како би из своје, немачке перспективе могли боље да упознају друге. Према томе, народи се не могу посматрати потпуно изоловани и каква год била мисија једног народа, она мора бити универзална. Другим речима, народ може имати задатак само у оквиру човечанства и за човечанство, а не сам за себе. Не може се, дакле, у исто време говорити о мисији једног народа и порицати постојање човечанства. Као што смо видели, романтика је још од Новалиса говорила о светској мисији и послању Немаца. Дакле, романтика ипак сматра да је некакав вид светске повезаности међу народима нужан.

У својим фрагментима Новалис упућује да је достизање свих циљева држава могуће само кроз заједничку сарадњу.<sup>3393</sup> Реч је дакле поново о романтичарском схватању синтезе. Ту везу међу народима романтика поналази у религији. Већ у Новалисовом *Хришћанству* се могу наћи идеје о поновном успостављању средњовековног, хришћанско-католичког поретка у Европи, јер, како је веровао, само се помоћу универзалне цркве може повратити изгубљени мир у Европи. „Само религија може поново пробудити Европу и учинити народе сигурним, и поставити хришћанство са новом славом видљиво на Земљи у њеној старој миротворачкој служби.“<sup>3394</sup> Реч је, дакле, о духовном уједињењу свих Европљана у оквиру нове видљиве цркве, које превазилази националне границе, чиме се у

---

<sup>3393</sup> Novalis, *Fragmente (Nachlass von Bülow)*, no. 171, S. 36.

<sup>3394</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, S. 43.

Европи ствара нови државни поредак. Како пише Дилтај у *Хришћанству* се заступа становиште јединства свих европских држава ношено хришћанством. Штавише, то јединство је једино могуће, а од њега нас одводе реформација, рационализам, науке, светско становиште политике.<sup>3395</sup> Тако се поново код Новалиса појављује идеја коју ће каснији романтичари детаљније разрадити. У том смислу он се може сматрати духовним претечом Свете алијансе<sup>3396</sup>, у чему се поново на њега надовозују и други романтичари, а највише Бадер<sup>3397</sup>.

Исто мишљење заступа и Милер који већ у *Предавањима о немачкој науци и литератури* указује на то да се Грчка почела приближавати свом паду када је своју националност почела стављати испред других нација, када је почела да презире странце и када се израз варварин или странац почео користи у погрдном смислу, при чему исту особину препознаје управо код Француза.<sup>3398</sup> „Свака нација жели да другима *саопити* свој сопствени карактер, своје споствено виђење свих ствари.“<sup>3399</sup> Ова, према Милеру најприроднија намера, не може се извршити ако се пре тога не обезбеди једно средство, а то је да се код сваке стране нације са респектом примете и посматрају њене посебности. Дакле, као и код Шлајермахера свет се разуме као плуриверзум различитих нација од којих свака има свој посебан задатак, и свака нација која сопствено гледиште покушава да наметне осталима осуђена је на пропаст. Управо са тих позиција, Милер доцније као једну од главних карактеристика оновременог космополитизма види омаловажавање и потцењивање посебних закона, уређења и обичаја. Међутим, природа свој поредак ствара управо из бескрајне разноликости људи, њихових станишта, њихових потреба, њихове климе, њиховог начина владања. Према томе, јединство целине, или космос тражи да свако сачува своје посебне облике, да се креће и брани да се одатле изводи увек ново кретање. Одатле Милер изводи закључак да

---

<sup>3395</sup> Дилтај, *Доживљај и песничтво*, стр. 234.

<sup>3396</sup> Ibidem, стр. 234; Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 95; Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, S. 75; Aris, *op. cit.* p. 274.

<sup>3397</sup> Бадер се и лично ангажовао на стварању савеза између Русије, Аустрије и Пруске. Наиме, он у периоду 1814-185 године двојици царева и краљу Пруске шаље свој есеј о потреби повезаности између религије и политике (Baader, „Über die Verbindung von Religion und Politik“, S. 53-69). Пруски краљ је спис са препоруком проследио Харденбергу. Међутим, „стари скептик“ није знао шта да ради са тим. По свему судећи, Бадерове идеје су имале већу прођу у Русији него у Пруској. Veume, *op. cit.*, S. 77.

<sup>3398</sup> Müller, *Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur*, S. 17.

<sup>3399</sup> Ibidem, S. 18.

идеја патриотизма и идеја космополитизма не само да нису међусобно супротстављене, него и једна другу оживљавају.<sup>3400</sup> Оно што је међусобно супротстављено је онај појам патриотизма оличен у трговачкој држави (врло близак револуционарном егалитаризму) и појам космополитизма оличен у универзалној држави, а оба воде ка политичкој бесмислици. Они су два екстрема са којима наука о држави ништа не може створити.<sup>3401</sup> На другом месту, Милер је још одређенији, тврдећи, слично Хердеру, да је човек може бити део човечанства тек посредством државе и кроз државу. Дакле, космополитизам је бесмислица, јер је немогуће бити непосредно у додиру са „чудовиштем од једанаест стотина милиона глава“, односно без посебне хришћанске отаџбине као посредника<sup>3402</sup>, а како наводи Милер, у његово време показало се до чега доводе тако смеле и опасне идеје и шта се дешава када се блиска отаџбинска заједница замени химером о некаквом човечанству испод које се могу подвалити свакакви политички циљеви. Међутим, како сам Милер каже, њему на уму није некаква изолација, те да његов патриотизам није онај антички, него у себе укључује и извесни космополитизам.<sup>3403</sup> Тако он одмах након своје критике космополитизма додаје:

„Ипак не можемо одустати од мисли о заједници са свим народима на Земљи. Вишеструко смо везани обичајима и начинима живота и потребама, да би се могли затворити у одређене државе и градове као некада Мојсијев народ; ми познајемо богатство националности на овој Земљи; ми смо сувише научили да ценимо иностранство да бисмо, као у антици, пали на непосредно богослужење отаџбини, да бисмо икада више странце презирали као варваре и на ропство осуђене.“<sup>3404</sup>

Дакле, према Милеру, разноликост света захтева постојање различитих отаџбина, као посредника и тумача између наше индивидуалне природе и вечне природе човечанства.<sup>3405</sup> „Тај за сва времена незаменљив посредник је посебна отаџбина,

---

<sup>3400</sup> Космополитизам који Милер има на уму је заправо католички универзализам, где је хришћанство и припадност цркви оно заједничко добро које омогућава да се различитости не истребе у међусобном обрачуна.

<sup>3401</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 51-52.

<sup>3402</sup> Ibidem, S. 390.

<sup>3403</sup> Ibidem, S. 421.

<sup>3404</sup> Ibidem, S. 408-409.

<sup>3405</sup> Ibidem, S. 409. Müller, „Friedrich der Große und Preußen“, S. 87.

одређен, својствени објекат његових тежњи и његове љубави.<sup>3406</sup> Читаво човечанство дели се на државе, односно државне индивидуе, од којих свака има своје задатке. Будући да патриотизам и космополитизам нису у супротности, него у јединству, те да се јединство увек састоји из разноликости, Милер размишља о некаквој заједници држава.<sup>3407</sup> Тако дакле Милер доспева до идеје европске заједнице држава, према којој појединачне државе стоје у оном односу у којем и појединачни цехови према свом граду.<sup>3408</sup> Само што та заједница, за разлику од на пример Кантовог савеза држава, не подразумева да све државе прихвате републиканско уређење, него је поново код Милера реч о томе да се као у хришћанству, исти дух заједништва манифестује на безброј различитих начина и увек у „локалној боји“.<sup>3409</sup> Како Милер каже: „Свака држава по мери свог локалитета и својих становника изражава велику, свезаједничку идеју царства на сопствени начин.“<sup>3410</sup> Тиме он следећи Новалиса од идеје о уједињеној немачкој отаџбини долази до идеје о федерацији европских народа, односно о заједници држава. Као и код Новалиса, основу те заједнице држава представља религија. Тако Милер каже да мора постојати „закон, који је још виши од самоодржања индивидуалних држава“, те да тај закон мора својом нужношћу испунити сваку појединачну државу и сваког грађанина. „Одакле друго би се могао створити тај дух него из религије узајамности, која је већ једном дубоко међусобно повезала народе различитих језика и обичаја и која се уздигла ка барјаку свега вредног и дуговечног управо у тренутку, када је прва универзана владавина коју је свет видео достигла највишу тачку своје величине.“<sup>3411</sup> У том смислу, Милер каже да је хришћанска религија највећа и свеобухватна идеја целине. За њега је хришћанска религија идеја света (*Welt-Idee*) око које се све даље слаже, јер она је сама идеја светског поретка.<sup>3412</sup> Реч је, дакле, о јединству у разликама, јер ова повезаност коју романтика има на уму не рачуна са укидањем разлика и специфичности међу народима и државама, или како Милер каже, са мртвим стапањем форми.

---

<sup>3406</sup> Ibidem, S. 87.

<sup>3407</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 421.

<sup>3408</sup> Ibidem, S. 194-195.

<sup>3409</sup> Ibidem, S. 422.

<sup>3410</sup> Ibidem, S. 194-195.

<sup>3411</sup> Ibidem, S. 392.

<sup>3412</sup> Ibidem, S. 407.

Није тешко уочити да као и Новалис и Милер мисли на идеал хришћанске, средњовековне Европе, па тако и наглашава да је средњовековно уређење било проширена „светост хришћанске религије“. Такође, према Милеру, само је хришћанска религија давала облик и карактер великој заједници Европе.<sup>3413</sup> Овакво схватање у себи носи чежњу за обновом Светог Римског Царства и наду у будућност види у Светој алијанси.<sup>3414</sup> Другим речима, Милер изражава уверење да је без заједничке религијске основе немогуће поверење међу државама, те тиме и било какав дугорочан мир. У том смислу треба се сетити улоге посредника и миротворца, коју је Милер предвидео за духовнички сталеж. На истом трагу он каже да је црква та која је савез међу државама једном склопила и само она га она може поново створити.<sup>3415</sup> „Шта дакле може повезати европске народе, а да не разори њихове старе својствености и националне преграде, а да не омета природни развој то натуралитета (Naturalität)? – Можда живо освежено, истинском повешћу обновљено сећање њиховог заједничког порекла, њихове некадашњег савеза.“<sup>3416</sup> Дакле, само у оквиру подмађеног хришћанског средњовековља могуће је помирење између патриотизма и космополитизма. Тако се дакле религија поново види као она сила која у себи мири све супротности. „Нема, дакле, излаза за нас осим да се оба истовремено успоставе као нужна, не само постојања посебне државе, него истовремено и постојање једног вечног савеза међу њима; према томе отаџбину треба прихватити као тумача, т. ј. посредника између наше индивидуалне природе и вечне природе човечанства, која треба да се изрази у савезу држава.“<sup>3417</sup> Дакле, романтика не одбацује сваки космополитиски идеал, само што њено схватање космополитиског поретка није истоветно са просветитељским схватањем. Штавише, Милер се јасно оградајује да није реч о некаквом „вечном миру“.<sup>3418</sup> Он као што смо видели и по овом питању одбацује било какве апсолутне захтеве, те је склонији релативном, него вечном

---

<sup>3413</sup> Ibidem, S. 127-128.

<sup>3414</sup> У тексту уговора који је под Бадеровим утицајем скицирао руски цар Александар I стоји да се курс којим су три силе до сада ишле у својим односима мора из основа изменити, те да на његово место мора доћи нови поредак ствари који се заснива једино на истинама које проповеда религија. Реч је о томе да се три силе слажу да ће се како у унутрашњој, тако и у спољној политици водити једино заповестима свете религије. Kraus, „Politisches Denken der deutschen Spätromantik“, S. 40. У том смислу, Бадер се често види као *spiritus rector* Свете алијансе. Веуме, *op. cit.*, S. 75.

<sup>3415</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 391.

<sup>3416</sup> Ibidem, S. 395.

<sup>3417</sup> Ibidem, S. 409.

<sup>3418</sup> Ibidem, S. 407.

миру. Самим тим савез који Милер има у виду је заправо „жива тј. ратничка равнотежа“.<sup>3419</sup> Тако уместо јединствене светске државе, чији покушај стварања под Наполеоновим вођством су посматрали из прве руке, романтичари се окрећу „лепом“ средњовековном поретку који је још Новалис хвалио у првој реченици есеја *Хришћанство или Европа*.

До сличних идеја о европској федерацији, у вези са апотезом средњег века дошао је и Шлегел, и то још током свог боравка у Паризу 1804. године.<sup>3420</sup> Како пише Саломон, за Шлегела је Наполеонова империја била супротност империји средњег века, и наставак политике моћи из времена ренесансе, као и што је пруски национализам био његова последица.<sup>3421</sup> Није, дакле, чудо што Шлегел критикује „погрешни патриотизам“ каснијих Фирентинаца (наравно искључујући Дантеа као промотера монархије) којима су била пуна уста ослобођења Италије. За романтичаре Европа и свет треба да буду *Res Publica Christiana*, нека врста федерације хришћанских народа који се међусобно надопуњују и која стоји под вођством цркве и више, религијске моћи. У својим каснијим разматрањима, Шлегел посебно инсистира на хришћанству као обједињавајућем принципу и основни европског поретка. Тако он каже да хришћанста правда треба да буде морална тачка уједињења за европски свет држава, при чему упућује на искуство средњег века.<sup>3422</sup> Како примећује Кон (Hans Kohn), католичанство је спречило Шлегела да глорификује секуларизовану народну државу са њеном неограниченом моралном самодовољношћу.<sup>3423</sup> У том смислу, полазећи од схватања да је појам суверенитета увек релативан, а никада апсолутан<sup>3424</sup> он говори о нужном *покораванју, дисциплини и субординацији* у уређеном хришћанском систему држава.<sup>3425</sup> Шлегел при томе посебно истиче заштитничку улогу и примат владара из католичке куће Хабзбурга.<sup>3426</sup> Према његовом

---

<sup>3419</sup> Ibidem, S. 412.

<sup>3420</sup> Zimmermann, *Friedrich Schlegel oder die Sehnsucht nach Deutschland*, S. 321.

<sup>3421</sup> Salomon, *op. cit.*, S. 65.

<sup>3422</sup> Schlegel, *Philosophie des Lebens*, S. 279-280.

<sup>3423</sup> Kohn, „Romanticism and the Rise of German Nationalism“, p. 462.

<sup>3424</sup> Schlegel, *Entwurf der historischen Betrachtungen*, no. 1, S. 3.

<sup>3425</sup> Ibidem, no. 9, S. 5.

<sup>3426</sup> Шлегелово везивање за кућу Хабзбурга није ни мало случајно, као што није случајно ни његова служба Аустрији. Није реч о опортунизму човека који ради за онога ко га плати, него о дубокој идеолошкој привржености. Наиме, већ 1805. године, Шлегел пише о „посебном Провиђењу“ над аустријском кућом, а недуго затим пише да је Аустрија често неправедно

мишљењу, управо је Аустрија сачувала право, германско уређење. „Аустријско уређење је управо још једино германски слободно – племенити савез народа, где сваки остаје оно што је и што треба да буде.“<sup>3427</sup> Зато су царска кућа Хабзбурга и Аустрија носиоци обнове Европе у складу са духом царства. С тим у вези, он говори о задатку Аустрије да буде хришћанско, немачко царство, које треба поново успоставити. У предавањима из Келна Шлегел, критикујући Кантов односно Фихтеов пројекат вечног мира, каже да се мане једног друштва народа највише могу избећи у систему царства и црквене хијерархије, при чему се цар поново схвата у средњовековној формули као краљ краљева. „Идеја царства је много снажнија, да би се преко ње увели обичајни односи међу нацијама, него она савеза народа. То доказује већ поређење средњег века са новим временом. Такође, тај систем много боље пристаје уз природне односе у којима се налазе нације у погледу велике различитости њиховог образовања.“<sup>3428</sup> Другим речима, идеја царства допушта да свака нација чува своју посебност, и да на земљи, један поред другог, постоји више различитих система. Штавише, царство је најбоља гаранција очувања и слободног развоја свих специфичности. Идеја царства, ипак сама није довољна, без помоћи цркве и црквене хијерархије. Као што су сви учењаци уједињени у својој тежњи за знањем, тако су и у оквиру религије сви међусобно уједињени у Богу. Другим речима, сталеж учењака и духовника је код свих нација увек један и исти, и уздигнут над националним посебностима образује једно друштво. Дакле иако сваки нација треба да чува и развија своју својственост, људски род, на крају крајева, ипак није скуп међусобно изолованих нација, него треба да постане заједница, а то може бити само у оквиру цркве. Помоћу црквене хијерархије и царства нације су „по својим својственошћима раздвојене и самосталне, док их у једно веже заједничка политичка и духовна веза.“<sup>3429</sup> И у

---

клеветана, јер није била неправедна и пљачкашка, него је у својој суштини увек била плементита праведна и великодушна. Важно је напоменути да је реч о приватним белешкама, из времена пре него што је Шлегел ступио у аустријску службу 1809. године. Friedrich Schlegel, „Zur Historie“, in: Ernst Behler (Hrsg.) Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Band 20, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1958, S. 78. Friedrich Schlegel, „Zur Oesterreichischen Geschichte I“, in: Ernst Behler (Hrsg.) Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Band 20, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1958, S. 113.

<sup>3427</sup> Friedrich Schlegel, „Zur Oesterreichischen Geschichte I“, in: Ernst Behler (Hrsg.) Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Band 20, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1958, S. 113.

<sup>3428</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 165-166.

<sup>3429</sup> Ibidem, S. 168.

својим последњим годинама Шлегел је још увек говорио о држави Хабзбурга као о монархији мира, односно земљи монархијске и религијске рестаурације. Она признаје своју религијску основу, и она је земља нове, надолazeће пете „немачко-европске монархије“.<sup>3430</sup> Тако и Шлегел инсистира на европском јединству у духу, односно јединству у разликама. Снаге револуције, које су желеле разарање и уништење, скривале су се иза примамљивих парола космополитског просветитељства и образовања, који су, наводно, толико велико добро да се за њих лако могу принети мале жртве као што су националност, национални карактер или постојање старе династије. Насупрот томе Шлегел подвлачи да стварна повезаност међу народима (религијска, образовна или културна) не захтева такве жртве.<sup>3431</sup> Тако, дакле, и он циља на заједништво које не значи униформисање и нивелисање.

На овом месту потребно је поставити питање да ли ово романтичарско позивање на царство, и заједницу европских држава у суштини противречи ономе што су говорили о јазичким границама као природним границама међу народима? Може ли се помирити идеја немачког и европског јединства? Није ли универзална држава којој су се противили, мање или више исто оно за чега су се залагали када су говорили о царству? Иако на први поглед може изгледати да је реч о противречности, то ипак није случај. Наиме, према романтичарима царство заправо није држава, него нека врста савеза држава у којој је свака нација у савезу слободна да чува своје посебности и да се влада у складу са сопственим обичајима, законима и традицијама. Такође, романтичари у складу са својим антиформализмом никада не говоре о посебним институцијама царства, а интегралне факторе виде само у царској круни и цркви. Поред тога, романтика не прави јасну разлику између немачког и европског уједињења, јер као што смо видели код Шлегела, они су дубоко свесни испреплетаности немачке културе и немачких утицаја са читавом Европом. Исту идеју о неодвојивости немства од Европе опажамо и код Милера који сасвим јасно пита ко то може немачко издвојити из европског?<sup>3432</sup> У том смислу, када Милер каже да је све велико и

---

<sup>3430</sup> Schlegel, *Philosophie der Geschichte*, S. 410.

<sup>3431</sup> Schlegel, „Über eine merkwürdige Verteidigungsschrift der französischen Grundsätze“, S. 95.

<sup>3432</sup> Müller, „Friedrich der Große und Preußen“, S. 113.



вечно у Европи немачко он не жели да Европу потчини Немачкој, него заправо указује на важну улогу коју су Немци играли у формирању европске, хришћанске свести, у којој Немачка захваљујући између осталог и својој царској круни, своме језику и својој култури заузима посебно место. У том смислу и он се надовезује на романтичарско схватање немачке мисије. Као што смо већ видели у *Предавањима о немачкој науци и литератури*, Милер не жели немачку доминацију над другима, него тражи поштовање за оно туђе и страно.<sup>3433</sup> Такође, царство о коме говоре романтичари почива на религијској легитимацији. Као што подвлачи Мајнеке, Милерова идеја европске заједнице држава није произлазила из чисто политичко-историјског, него истовремено и религиозног посматрања света.<sup>3434</sup> Такву хришћанску идеју царства, романтика супротставља Наполеоновом империјализму и националном егоизму.

Ово романтичарско спајање државе и религије, односно пропагирање некакве хришћанске федерације по својој суштини је антимодерно и имало је озбиљне поселедице по схватање суверенитета. Наиме, не само да је романтика тврдњом да је само Бог суверен, односно да је свако релативно суверен у свом домену, релативизовала државни суверенитет према унутра, него је државни суверенитет релативизован и према споља, односно према другим државама, што долази до изражаја у романтичарској идеји царства. Као што смо видели, Шлегел изричито каже да је свака држава само релативно суверена, те предвиђа покоравање „хришћанском систему држава“. Тако је за романтику од Новалиса, па до Милера и Шлегела, политика која инсистира на еманципацији, самоодређењу и пуном суверенитету, заправо, исто што и нововековна секуларизација, те према томе представља узурпацију и побуну, јер као што смо видели код Новалиса, равнотежа међу државама немогућа је без ослоњања на вишу, религијску моћ.

На крају могуће је поставити питање да ли су романтичари били националисти или претече национализма? Како пише Касирер:

„Романтичарски песници и филозофи сигурно су били ватрени родољуби, а многи су били непомирљиви националисти. Али њихов национализам није био империјалистичког типа. Они су

---

<sup>3433</sup> Müller, *Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur*, S. 18.

<sup>3434</sup> Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, S. 158.

желели да сачувају, а не да освајају. Покушали су, уз крајње напрезање својих духовних снага, да сачувају особености немачког карактера, али уопште нису мислили да га силом наметну другим народима.<sup>3435</sup>

Њихов национализам није представљао ускогрудост, што доказује већ њихов утицај за књижевност и духовност других народа. Фридрих Шлегел био је у младости одушевљен Грчком, да би се доцније једно време интензивно бавио и мађарском поезијом и историјом<sup>3436</sup>, а његов брат Аугуст Вилхелм преводио је Шекспира, али и друга дела са енглеског, португалског и шпанског језика. Герес је чак радио на превођењу једног персијског епа. На крају крајева, свака култура духа је универзална, као што је универзална и католичка црква. Романтичари су, дакле, желели не само да упознају туђу културу, него и да усвоје оно што су код других народа опажали као универзално. Као што смо већ видели, романтичарска идеја својствености није подразумевала укидање, него него осећај за туђу посебност. О'Саливен такође тврди да су у Новалисовом национализму одсутне било какве милитаристичке политичке импликације.<sup>3437</sup> Тако, на пример, Герес отворено каже да сваки народ има своје право и обавезу да поштује право другог, ниједно племе нема право на посед другог, те да ниједно не може отерати суседно са његове земље и населити је људима из свог племена.<sup>3438</sup> Ако се код неких романтичара, на пример Клајста, могу наћи некакви преоштри тонови или нешто што може звучати као ратоборност такве моменте потребно је посматрати унутар повесног контекста. Као што смо видели, у оно време Немци су били поражени, окупирани и понижени. Они су желели устанак и ослобођење који се, сасвим сигурно, није могао догодити без извесног подгревања емоција и апеловања на ратничке инстинкте. Сва романтичарска повремена претеривања била су само у функцији рата за ослобођење, а не некакв израз милитаризма или експанзионизма. Када је рат већ прошао Шлегел је у својим касним списима отворено иступао против националне мржње и говорио о Европи као о „колегијалном јединству“.<sup>3439</sup> Такође, чак је и тај рат против Наполеона из романтичарске перспективе био више него само рат за национално ослобођење.

<sup>3435</sup> Касирер, *Мит о држави*, стр. 192.

<sup>3436</sup> Wanning, *op. cit.*, S. 138.

<sup>3437</sup> О'Саливен, *Конзервативизам*, стр. 88.

<sup>3438</sup> Görres, „Die Verhältnisse der Rheinlande zu Frankreich“, S. 371.

<sup>3439</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 490.

То је и био рат за очување европске слободе и традиције, а против једног узурпатора који је тежио светској доминацији. Дакле, то је био рат који се није водио само због Немачке, него и због других. Зато када се говори о романтичарском национализму треба водити рачуна да то није „једнострано, модерни национализам“ како га назива Клуохон.<sup>3440</sup> Другим речима, романтичари су и у свом национализму антимодедни. Такође, не треба заборавити да је овај романтичарски национализам био прожет религијским универзализмом, а на крају крајева, религијски дух је код романтичара као што смо видели усмерен према универзуму и бесконачном. Романтичари су увек поред националног ценили и оно универзално. Као што смо видели, Новалис хвали средњи век као време када је Европа била уједињена једним религијским духом. Другим речима, романтичарски национализам не пориче духовно јединство хришћанског света оличено у универзалној цркви и универзалном царству. Романтичарска жеља за повратком наслеђа средњег века, подразумевала је и повратак универзалној хришћанској заједници. Тако су царство и црква требали да задовоље обе тежње народа и ону за посебношћу и одвојеношћу и ону за међусобном повезаношћу, те да их доведу у равнотежу. У том смислу, романтика није могла да своје идеале ограничи само на уски простор немачких земаља. Циљ дакле није (само) уједињен немачки простор, него и велико, хришћанско царство, што би заправо значило уједињење Европе. Када романтичари говоре о позиву, задатку или чак мисији Немачке, реч је о немачком задатку у служби човечанства. У складу са својом идејом о синтези, романтика је успела да повеже индивидуализам и универзализам. Тако још једном треба подвући да и ако је постојала разлика између ране и касне романтике, реч је само о разлици у нагласку.

Са друге стране, као и у случају романтичарског схватања сталешке монархије и овде се опажа романтичарска институционална „отвореност“. Наиме, осим позивања на немачки дух, немачки карактер, славну прошлост, цара и немачко јединство, романтика није развила никаква институционална решења. Највише

---

<sup>3440</sup> Kluckhohn, *Die deutsche Romantik*, S. 177. Са Клухоновоом оценом слаже се и Арис, који није превише наклоњен романтичарима. И по његовом мишљењу романтичари се не могу називати националистима у модерном смислу речи (Aris, *op. cit.*, p. 274). Краус чак са правом истиче да су романтичари били против модерног национализма чији су први знаци почели да се појављују у оно време. Kraus, „*Politisches Denken der deutschen Spätromantik*“, S. 37.

што се може рећи је да су на трагу традиције Светог Римског Царства неки међу њима (Шлегел, Милер, Герес) држали до примата куће Хабзбурга међу немачким династијама, при чему не треба губити из вида да су сва тројица били католици, а Милер и Шлегел у аустријској служби. Ипак, највећи значај романтике не лежи у њиховим институционалним предлозима о уређењу царства, него у њиховој идеји народа као културног јединства и народног духа као креативне стваралачке силе, односно у њиховој идеји о националном уједињењу свих Немаца у једну заједницу. Овај романтичарски спој конзервативне и националне идеје постао је карактеристично обележје немачког конзервативизма. Мајнеке, на пример, говори о континуитету романтичарско-конзервативног схватања нације, који се креће линијом романтичари, Штајн, Фридрих Вилхелм IV, Хегел, Ранке и на крају Бизмарк.<sup>3441</sup> Ова линија се може проширити све до XX века, будући да је немачки конзервативни национализам показивао јасне романтичарске црте, на пример код раног Мана или Шпана.<sup>3442</sup> Као што смо видели, ова романтичарска идеја нације разликовала се од француског, револуционарног национализма и није доводила у питање традиционални поредак и хијерархију.

Ипак ово романтичарско схватање народа није утицало само на конзервативце, него и на либерале, пре свега националне либерале.<sup>3443</sup> Наиме, део немачке омладине био је разочаран резултатима рата против Наполеона. Они су се борили за отаџбину, хришћанство и слободу, али стварност након рата није одговарала њиховим идеалима. За почетак, од немачког уједињења није било ништа.

---

<sup>3441</sup> Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, S. 21.

<sup>3442</sup> Можда се ићи и даље. Наиме, познато је да је атентатор на Хитлера, гроф Штауфенберг (Claus von Stauffenberg), пре рата припадао неоромантичарском кругу конзервативних националиста око елитистичког песника Штефана Георга где су неговане мистичне представе о царству. Чак и последње грофове речи пред стрељање: „Живела тајна Немачка!“ указују на георговско, неоромантичарско идејно наслеђе. У извесном смислу се може прихватити теза да је однос између конзервативне револуције у Немачкој и национал-социјализма, делом био одређен полемиком између романтике и антиромантике, при чему би романтичарски импулс био одлучујући за конзервативну револуцију. Mohler, Weissmann, *Die konservative Revolution in Deutschland*, S. 204-206. Утицај романтичарског схватања царства, односно конзервативизма као „хришћанске револуције“ присутан је и код Едгара Јулијуса Јунга (Edgar Julius Jung), посебно у задњим данима његовог живота. Тако Вајсман (Karlheinz Weissmann) пише да је сличност између Јунга у његовој последњој фази, и важних конзервативаца XIX stoleћа, пре свих Фридриха Шлегела и Ернста Лудвига фон Герлаха, неспорна. Karlheinz Weissmann, *Edgar J. Jung, Zur politischen Biographie eines konservativen Revolutionärs*, Förderstiftung Konservative Bildung und Forschung, Berlin, 2015, S. 48-51.

<sup>3443</sup> Наравно, у литератури се могу наћи и другачија мишљења. Тако Саломон експлицитно каже да национална идеја либерализма нема ништа са романтиком. Salomon, *op. cit.*, S. 36.

Ослобођење отаџбине од Француза је у очима романтичара, као и немачке патриотске омладине требало бити само први корак ка уједињењу свих Немаца у једну државу. Међутим, то се није догодило, а резултати Бечког конгреса су у националном смислу разочарали многе, између осталог и за Гереса. Егоизам локалних кнежева и дипломатске интриге спречили су стварање уједињеног немачког царства – рајха за који је омладина ишла да се бори. Ни ствар са слободом није стајала много боље. Као што уочава Клухон, мисао немачких студентских братстава која су снажно наглашавала народност, као ни национално-либерални покрет XVIII столећа били би незамисливи без идејног утицаја романтизма и њиховог поновног откривања немачке прошлости. Ово се посебно односи на северно-немачки либерализам који се још назива и романтично-сталешким или историјским либерализмом.<sup>3444</sup> Додире и утицаји романтичара на национал-либерални покрет видљиви су још током рата за ослобођење, пре свега Далманову сарадњу са Клајстом. Њих двојица су заједно планирали покретање *Германије (Germania)*, која је требала бити часопис изразите немачко-патриотске оријентације.

---

<sup>3444</sup> Kluckhohn, *Die deutsche Romantik*, S. 175.

### 3.5. Економски поредак романтике

Када је Јакоб Бакса писао своју књигу о романтичарском разумевању државе, приметио је да у већини радова који је баве историјом теорија о друштву зјапи празнина између либерализма и социјализма, односно да се са Адама Смита одмах прелази на Карла Маркса (Karl Marx).<sup>3445</sup> Од Баксиног времена није се много тога променило. Са друге стране, Краус примећује да до данас економске идеје романтике, у ужем смислу, нису обухватно истражене.<sup>3446</sup> Врло је мало оних који могу и да замисле трећу позицију, између Смита и Маркса, а још је мање оних који знају да је управо романтика изградила сопствено економско учење или да када већ говоримо о представницима различитих учења, насупротив Смиту и Марксу стоји Адам Милер. Наравно, када се каже да је Милер био супротстављен Марксу то не подразумева дословну полемику, будући да је Милер био значајно старији од Маркса те према томе није могао познавати његове идеје.<sup>3447</sup> Са Смитом, међутим, ствар стоји нешто другачије. Милер не само да је познавао Смитове идеје, него је сопствено економско учење формирао, пре свега, преко критике Смита. То, дакле, значи да се у разматрању економске мисли романтике, поново мора кренути од просветитеља.

Немачко просветитељство је у економским питањима дуго било под утицајем меркантилизма, односно камералистике као његове немачке варијанте, са Јустијем и Зоненфелсом као главним представницима. Још од Зекендорфа било је уобичајено да се унапређење благостања поданика схвата као дужност доброг владара. Тако је владар имао не само право него и обавезу да унапређује материјално благостање, а то значи да поспешује земљорадњу, мануфактуру и фабрике, да штити домаћу производњу, регулише трговину са иностранством, као и да пази да богатији не тлаче сиромашне. Поред тога, владар се морао старати и за духовну добробит и добру савест својих поданика, те је морао пазити да им живот не буде сувише испуњен ужицима и обиљем.<sup>3448</sup> Тако Зекендорф упозорава на лоше стране луксуза, злоупотребу трговине и противи се умножавању

<sup>3445</sup> Ваха, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, S. 1.

<sup>3446</sup> Kraus, „Politisches Denken der deutschen Spätromantik“, S. 64, fn. 119.

<sup>3447</sup> Са своје стране Маркс је, барем делимично, познавао Милерове идеје и жестоко их критиковао.

<sup>3448</sup> Молнар, *Расправа о просветитељству либерализму и национализму у Прусији, I*, стр. 106.

мануфактура и комерцијализацији.<sup>3449</sup> Такође, кроз читаво XVIII столеће из конзервативних кругова одјекивао је позив владарима да се усмере на пољопривреду, а не на трговину. Заправо још од XVI столећа међу конзервативцима се осећа нелагода спрам новца, новчане привреде и онога што новац представља. На исти начин се посматра и трговина, па се за конзервативце лихвар и трговац суштински не разликују. Са те стране долазе захтеви за забрану камате односно ограничење трговине. Гроф зу Золмс (Graf zu Solms) тражи да се сељаци и занатлије заштите од трговаца који све откупљују и носе ван земље, да би тако насталу несташницу надоместили увозом, чиме штете домаћим занатлијама. У том смислу и племство се критикује због своје трке за новцем. Рани конзервативци су, такође, иступали против апсолутистичких покушаја да се уведе слободно предузетништво, односно да се дозволи слободан избор професије и укину цехови.<sup>3450</sup> Све ове елементе раног немачког конзервативизма прихватиће и романтичари.

Упркос отпору племства и конзервативних кругова немачко просветитељство, а пре свега популарни филозофи заступаће меркантилистичку политику, а истој традицији мишљења припадао је и Фридрих Вилхелм I<sup>3451</sup>, као и његов наследник Фридрих II. Да би одржавао своју велику војску и финансирао ратове он је реформисао јавне финансије, подигао порезре и царине водећи успешну меркантилистичку политику. Мора се признати да је та Фридрихова политика била прилично успешна, будући да се земља брзо опоравила од разарања која је претрпела током Седмогодишњег рата, а краљ је свом наследнику оставио поприличан вишак у државној каси. Још од Фридриховог времена од пруских државних службеника захтевало се да поред осталог познају и камералистику. Поред Фридриха камералистичку политику водили су и Марија Терезија и Јосиф II у Аустрији. Критике меркантилизма које су долазиле од Лока, а затим и Хјума, односно од Тиргоа (Turgot) у Француској споро су се пробијале у немачким земљама. Тек седамдесетих и осамдесетих година XVIII столећа у немачке земље

---

<sup>3449</sup> У литератури од XVI до XVIII столећа реч луксуз се користи у доста широком значењу тако да често има призив онога што ће се касније назвати новчаном привредом. Kondylis, *Konservativismus*, S. 179-180.

<sup>3450</sup> Ibidem, S. 178-181.

<sup>3451</sup> Фридрих Вилхелм је основао катедре за камералистику на универзитетима у Франкфурту на Одри и Халеу.

све више продиру физиократске идеје које наилазе на отпор старе, камералистичке доктрине.<sup>3452</sup> Физиократи су тврдили да и у економији владају непроменљиви природни закони, да је она саморегулишући механизам, те да је најбоље да се привредни живот препусти сопственим законитостима и слободи. У складу с тим, били су велики противници државне интервенције, уверени да ствари треба пустити да иду својим током *laissez faire – laissez passer*. У оној мери колико је уговорна теорија држава полазила од рационалних појединаца у природном стању, толико је то случај и са физиократском доктрином. И овде се, дакле, полази од рационалног појединца као привредног субјекта који следећи свој разум и своје интересе настоји да за себе осигура најбољу могућу позицију размењујући са другима на тржишту своја добра и услуге. Верује се да ће из такве слободне размене настати најбољи резултат за све учеснике, чиме се заправо претпоставља идентитет између приватног и јавног интереса, насупрот меркантилизму који је сматрао да је држава дужна да чува јавни интерес од приватног. Већина просветитеља била је уверена да ће слободна трговина и трговачки дух водити у будућност која ће бити сјајнија него садашњост. Ово позитивно вредновање трговине посебно је снажно код шкотских просветитеља. Тако је Хјум писао да прелазак из варваства у цивилизацију (умекшавање и профињење људске природе и настанак углађеног друштва) карактеришу посебно два елемента којима посвећује посебну пажњу: развијање трговине и индустрије и успостављање владавине права и правно ограничене власти, чије стетиште је идеја слободе, која ће омогућити развој и напредовање друштва.<sup>3453</sup> Адам Смит чак говори о природној склоности људске природе да мења, трампи и замењује једну ствар за другу.<sup>3454</sup> Та природна склоност трговини, према Смићу, води националном богатству и благостању. Према Смићу, слеђење сопствених циљева и жеља за стицањем богатства воде напретку цивилизације, развоју наука и уметности и украшавању људског живота. Другим речима, код Смита је склоност трговини са једне стране антрополошки утемељена, а са друге се преко ње

---

<sup>3452</sup> Није међутим реч само о продору идеја. Неки немачки службеници су своју каријеру започели као заступници меркантилизма, али када су из личног искуства упознали ригидност патерналистичке државе која је желела све да регулише, постали су заступници слободног тржишта. То је случај са Штајновим блиским сарадником Теодором фон Шеном (Theodor von Schön).

<sup>3453</sup> Вујачић, „Хјумова наука о политици“, стр. 143.

<sup>3454</sup> Smith, *Istraživanje prirode u uzroka bogatstva naroda*, str. 51.



остварује напредак и општа корист, те према томе и свако ограничавање слободне размене значи истовремено и ограничавање човека и претњу цивилизацији.

Ипак, у одеђеном смислу физиократи су представљали наследнике меркантилиста. Обе ове доктрине почивале су на секуларизованом и индивидуализованом појму среће, о чему је већ било речи, указујући на важност земаљског богатства и тиме стајали у заједничком фронту према средњовековном традиционализму и његовом инсистирању на спасењу. Такође, у основи обе ове струје стоји просветитељско схватање прогреса, те се у оба случаја њихово порекло може везати за просветитељство. Оно у чему су се физиократи и меркантилисти разликовали било је само питање начина на који се индивидуална, земаљска срећа може остварити. Са једне стране је акценат на држави која се стара о потребама својих поданика, док се са друге стране верује да сами појединци најбоље знају шта је за њих добро, те да ће то најефикасније остварити кроз међусобну, слободну размену.

Убрзо, економска питања постају све више тема у дискусијама, истина не толико на универзитетима колико у берлинским салонима и међу популарним филозофима. Међу заговорницима физиократске доктрине у Берлину издваја се гроф Мирабо (comte de Mirabeau), односно на југу маркгроф Карл Фридрих фон Баден (Karl Friedrich von Baden), а у духу либералне економије пише и Јакоби иако се он никако не може сврстати међу просветитеље. Такође, захваљујући Шилеровим<sup>3455</sup> и Гарвеовим преводима Адама Смита, Немци су се већ седамдесетих година упознали са идејема либералне економије и слободног тржишта. Те идеје представљале су изазов старој, камералистичкој мудрости према којој је држава имала задатак да регулише економију. Сада су либерали инсистирали на повлачењу државе из економске сфере и пледирали за неинтервенишућу државу.

Смит и његови немачки читаоци захтевају слободну трговину и заступају идеју о аутономији економске сфере у односу на политику, верујући да се посредством

---

<sup>3455</sup> Реч је о рођаку чувеног песника.

слободне конкуренције и „невидљиве руке“ тржишта постиже највећа могућа корист за друштво.<sup>3456</sup> Ова слика тржишта као „саморегулишућег механизма“ који функционише по законима које му нико споља није прописао, него су својствени његовом бићу, при чему се на крају постиже равнотежа система, представља заправо одраз просветитељског схватања природе, о чему је већ било речи. У складу са тим, најпапетније што владар може да учини је да се не меша у функционисање тог сложеног механизма, исто као што се ни деистички Бог не уплиће у функционисање природних закона. Према Смиту, владар треба да себе потпуно ослободи дужности надгледања радиности приватника и упућивање те радиности према запослењима која су најприкладнија за интерес друштва. Тако Смит каже да према његовом систему „природне слободе“, владар обавља само три дужности: дужност заштите од напада споља, дужност заштите сваког од неправде или дужност установљења тачног делења правде и треће, дужност подизања и обављања одређених јавних радова и одређених јавних установа чије подизање и одржавање никада не може бити у интересу неког појединца или групе појединцаца, јер профит не би никада могао вратити уложено.<sup>3457</sup> Реч је, дакле, о радикалном смањењу дужности владара у односу на Зекендорфа и традиционална схватања немачких камералиста, као и у односу на онај каталог владарских дужности који смо видели код Волфа. У том смислу, Смит тражи уклањање и свих других правних и институционалних препрека слободној трговини и слободној радиности. Овај захтев се пре свега односи на укидање цехова као установа које ограничавају конкуренцију на много мањи број људи него што би иначе био склон да се посвети том занимању.<sup>3458</sup> На другом месту Смит је још директнији када каже да се људи истог занимања ретко састају чак и за забаву и разоноду, а да се разговор не заврши завером против јавности или неким планом за подизање цена.<sup>3459</sup> Ако се већ такви састанци не могу спречавати, ипак их не треба олакшавати нити чак чинити потребним. Смит,

---

<sup>3456</sup> „Сваки се појединац стално труди да изнађе најповољнију употребу за целокупни капитал којим може располагати. Додуше, он има у виду своју властиту корист, а не корист друштва. Али проучавање властите користи води га природно или, боље речено, нужно до тога да највише воли употребу која је за друштво најкориснија.“ Smith, *Istraživanje prirode u uzroka bogatstva naroda*, str. 444.

<sup>3457</sup> Ibidem, str. 665.

<sup>3458</sup> Ibidem, str. 147.

<sup>3459</sup> Ibidem, str. 156.

дакле, опет на мети има цехове чији су састаници у оно време у немачким земљама били не само потребни, него су и одлуке већине обавезујуће за све. Поред цехова, Смит напада и високе царине на стране мануфактурне робе<sup>3460</sup>, али и стипендије, помоћи и награде за школовање<sup>3461</sup>, те на послетку и последице до којих је довео енглески закон о сиромашнима (спречавање слободног протока рада).<sup>3462</sup> Другим речима, све оно што спречава конкуренцију, или оно што у неким сферама ствара превелику конкуренцију или пак оно што спречава слободан проток рада и капитала, мора нестати. Све те установе за последицу имају или подхрањивање лењости или пад стручности. Пада у очи да је реч о установама на којима се темељила камералистичка политика, јер су царине требале да штите домаћу привреду, а у делокруг доброг владара спадала је и брига о сиромашнима. Са Смитом то све отпада. Такође, немачки либерали као и Смит указују на предности поделе рада. Све ове захтеве Смит и његови немачки истомишљеници заснивају на свом критичком рационализму и схватању човека као бића оријентисаног на самоинтерес и сопствену корист о чему је већ било речи.

Убрзо се јављају и први немачки либерали. Тако Кант такође верује у благотворно дејство слободне трговине те да ће она на крају водити ка остварењу мира међу народима. Новац је она сила и снажан подстицај за све државе да потпомажу племенити мир.<sup>3463</sup> Пошто трговачки и ратнички дух не могу постојати један поред другог, Кант закључује да природа ради на остварењу вечног мира служећи се човековим користољубљем. Тако се у спису *Ка вечном миру* Кант надовезује на Мендевила. Слично је тврдио и Шилер који је у трговини такође видео силу која европске нације тера на сарадњу.<sup>3464</sup> За укидање система гилди и слободну економију залагао се и Форстер. Од свих немачких либерала најразвијенија верзија *laissez-faire* доктрине може се наћи код Хумболта. Тако је већ током деведесетих година XVIII столећа значајан број немачких професора заступао идеје слободног тржишта, а Кенигзберг и Гетинген постају главни центри ширења

---

<sup>3460</sup> Ibidem, str. 155, 443-461.

<sup>3461</sup> Ibidem, str. 157.

<sup>3462</sup> Ibidem, str. 162.

<sup>3463</sup> Kant, *Zum ewigen Frieden*, S. 130-131.

<sup>3464</sup> Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 91.

Смитовог учења. Гетингеншки професори: Федер (Johann Georg Heinrich Feder), Питер (Johann Stephan Pütter), Шлецер, економиста Георг Сарторијус (Georg Friedrich Sartorius), итд, односно Кристијан Јакоб Краус (најпознатији немачки заговорник *laissez-faire*)<sup>3465</sup> у Кенигзбергу, су сви смитијанци. Њихови студенти постаће утицајни пруски службеници почетком XIX века и настојаће да спроведу у дело оно што су научили. Ово се односи на пруске реформаторе Харденберга, Штајна, Билова (Hans Graf von Bülow)...<sup>3466</sup>

Ипак, као што уочава Бајзер, деведесете године представљају не само период процвата немачког либерализма, него и његовог пада. Није реч само о критици либералних принципа која је долазила од оних који су се још држали старог камералистичког учења<sup>3467</sup>, него и о сумњи која настаје међу самим либералима. Наиме, у том периоду многи либерали почињу да преиспитују сопствене позиције и да им проналазе мане и лоше стране. Већ почетком осамдесетих година код Хердера наилазимо на идеје о државној интервенцији у привреди. Према Хердеровом мишљењу, држава све схвата као „мајка“ која је дужна да свим својим грађанима, односно „деци“ обезбеди барем минимум животног стандарда, односно да се брине о својој њиховом „здрављу“ и „снази“.<sup>3468</sup> Она је дужна да свим својим грађанима обезбеди услове за остварење идеала хуманитета, те је према томе у обавези да активно ради на образовању поданика. Такође, насупрот либералима, код Хердера се још од раних дана осећа непријатељство према трговини и комерцијалном духу. То непријатељство може се пратити већ од *Дневника са путовања* где је он изузетно критички настројен према трговачком духу Холандије. По Хердеровом мишљењу покретачка снага Холандије је њен трговачки дух, а исти тај дух довео ју је до неизбежне пропасти, до које, наравно, долази постепено.

---

<sup>3465</sup> Краус је прво студирао у Кенигзбергу, да би затим отишао у Гетинген и тамо се упознао са либералним идејама. Тако се и у његовом случају потврђује да је Гетинген био расадник немачког либерализма.

<sup>3466</sup> Међу гетингенским студентима био је Милер, који је у почетку био одушевљени смитијанац, што је остао све негде до 1801. године.

<sup>3467</sup> Дobar пример такве критике може се наћи у памфлету који цитира Епштајн. Реч је о класичним аргуменитима против слободне трговине са иностранством, при чему се инсистира да држава на тај начин постаје зависна од иностранства, те да се на тај начин смањује количина новца за домаће инвестиције. Epstein, *op. cit.*, pp. 182-183.

<sup>3468</sup> Aris, *op. cit.*, p. 215.

„Јер видеће се какве слабости носи за собом трговачки дух који није ништа као такав: томе неће учити неки мудријашки филозоф него стварно време, не речима него делима: на једном великом примеру који ће читавој Европи дати једна нација. Ту ће се видети како голи трговачки дух укида или ограничава дух храбрости, предузетништва, стварне државничке мудрости, учености итд: у Холандији се то делом види већ сада. (...) Све је у Холандији на продају: таленти, који тако постају марљивост: ученост и она постаје марљивост, људскост, поштење, све је образовано трговачким духом...“<sup>3469</sup>

Трговачки дух, тврди Хердер лишио је Холандију генија. Тако већ овде читамо како комерцијализација и трговачки дух кваре морал једног народа и како превласт трговачког духа све претвара у робу. Наравно, Хердеру као теологу, није тешко да препозна везу између снажења трговачког духа, који све третира као робу и опадања осећаја за свето.

Такође, немачки либерали страхују да ће ограничење моћи владе довести до такмичарског друштва у коме ће богати држати превагу над сиромашнима. Они сумњају да ограничење државе на улогу чувара није у интересу свих, посебно не сиромашних слојева друштва који су традиционално зависили од државне помоћи. У том смислу, они себи постављају питање у чему је поента слободе ако нам не даје моћ да достигнемо фундаменталне циљеве живота, остварење наших карактеристичних људских капацитета? Ово се примећује код готово свих немачких либерала: Шилера, Форстера, па чак и Хумболта који је одустао од штампања *Идеја за покушај одређивања граница делотворности државе* сумњајући да минимална држава можда ипак није у могућности да обезбеди својим грађанима, а посебно нижим класама, неопходне услове за образовање (Bildung).<sup>3470</sup>

Такође и Шилер уочава напетост између образовања и економске логике. У складу са својим схватањем човека као бића које се игра, Шилер захтева ослобођење од онога што назива јармом корисности. „Сада међутим влада потреба и савија потонуло човечанство под свој тирански јарам. *Корист* је велики

<sup>3469</sup> Herder, *Journal meiner Reise*, S. 88-89.

<sup>3470</sup> Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, pp. 25-26, 125, 136-137. Занимљиво је да Арис са својих социјалистичких позиција Хумболту упућује исту замерку, закључујући одатле да је Хумболт у стварности био слабо заинтересован за социјална и политичка питања. Aris, *op. cit.*, p. 150.

идол доба коме треба да служе све снаге и да се клањају сви таленти. На тој грубој ваги, духовна заслуга уметности нема тежину и, лишена сваког охрабрења, она нестаје са бучног тржишта столећа.<sup>3471</sup> Шилер се, дакле, плаши времена у коме би владала чисто економска логика користи, јер та логика нема разумевања за уметност и не уме да цени човекову игру. Он инсистира да важне ствари, као што су уметност, љубав, пријатељство или религија не прихватају логику користи него су саме себи сврха. Љубав или уметност нису вредне зато што служе нечем другом, него су вредне саме по себи. Љубав тражи љубав, пријатељство тражи пријатељство. Није спорно да се на тај начин остварују и други циљеви, али то не сме бити намера, него успутна последица. Ако свуда превлада логика користи она ће уништити љубав, пријатељство, уметност, јер срачунато пријатељство није пријатељство, љубав из користи није љубав. Одатле Шилер долази и до критике стања у друштву и критике поделе рада. Он пише да се дух његовог времена налази између два екстрема – варваства и декаденције. Ниже класе су сирове и међу њима влада безакоње нагона, што је резултат мањка културе. Са друге стране, цивилизоване класе показују духовну слабост, летаргију и пропадање карактера који јачају сразмерно нивоу културе.<sup>3472</sup> Шилер тако указује на поделу рада, односно класну поделу у друштву као на узрок пропадања морала. „Чим су са једне стране проширено искуство и одређеније мишљење учинили нужним оштрије раздвајање наука, а са друге стране све упетљанији механизам држава учинио је неопходним једно строже одвајање сталежа и послова, тако се расцепила и унутрашња веза људске природе и једна штетан спор подвојио њене хармоничне снаге.“<sup>3473</sup> У мери у којој друштво постаје богатије и комплексније појединац сиромаша у погледу развоја својих снага и својих талената. Код човека су одвојени и међусобно супротстављени спекулативни и интуитивни ум, тако да сваки има своју сферу. Подела рада је учинила да се негују само одређени таленти и способности на штету осталих – код једног човека се цени његова меморија, код другог његове механичке могућности, те је тако уживање одвојено од рада, средство од циља, а напор од награде. Човек тако, за Шилера, постаје само отисак његове професије. „Вечно закован за једно једино мало парче целине човек се сам

<sup>3471</sup> Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, S. 373.

<sup>3472</sup> Schiller, „Brief an der Herzog Friedrich Christian von Augustenburg (13. Juli 1793)“, S. 266-267.

<sup>3473</sup> Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, S. 385.

образује само као парче, вечно само са монотоним шумом точка који тера у уху, никада не развије хармонију свог бића и уместо да у својој природи одражава човечанство он постаје само отисак свог посла, своје науке.“<sup>3474</sup> Ослањајући се на Шилера, романтика ће се бунити против поделе рада и њених деструктивних последица. Шилер иде још даље када наглашава да услови рада нижих класа овима ускраћују могућност образовања. Он, наиме, сматра да се негативне последице поделе рада могу компензовати само помоћу уметности и преко образовања за уметност. Игра и уметност треба, ако не да спрече, а оно барем да компензују то распарчавање човека тако што ће га научити да се игра својим разумом, осећањима и интуицијом и на тај начин ослободити га од скучености поделе рада. Међутим, препрека образовању су услови у друштву, односно беда радника и сељака. Они су просто сувише исцрпљени борбом за преживљавање да немају ни времена, ни енергије да се боре против тога да буду само „отисак своје професије“ и једностраности на коју су приморани. „Дух се прво мора ослободити јарма нужности пре него се доведе до слободе разума.“<sup>3475</sup> Одатле Шилер изводи закључак да, ако је физичко благостање предуслов остварења духовне аутономије онда је дужност просвећене државе да обезбеди такво благостање, односно да раднике и сељаке извуче из беде у којој живе. Шилер на овом месту значајно одступа од либералног канона. Штавише, он за разлику од либерала не сматра приватно власништво ни светим, нити апсолутно неповредивим правом.<sup>3476</sup> Он оправдава умерену државну редистрибуцију имовине ако је усмерена на смањивање екстремних разлика и према томе осигурава опстанак државе.

Шилер није једини међу немачким либералима који је почео да сумња у ставове које је и сам заступао. Сличан развој опажа се и код Форстера који показује извесну скепсу према неограничном праву приватне својине. И он сматра да морални развој зависи од материјалних услова у којима народ живи, односно од економије и расподеле богатства. А како је морални развој могућ у друштву у коме је већина људи одвојена од плодова свога рада? Проблем државе је, сматра Форстер, да осигура једнаку расподелу ресурса, која ће свима омогућити развој

---

<sup>3474</sup> Ibidem, S. 385-386.

<sup>3475</sup> Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 103.

<sup>3476</sup> Ibidem, p. 103.

хуманитета.<sup>3477</sup> Тиме он значајно одступа од *laissez-faire* принципа и предвиђа државну интервенцију у економији, односно редистрибутивну улогу државе.

Значајније одступање од либералне концепције државе и економије долази до изражаја код Фихтеа. Док су Шилер и Форстер у основи остали либерали, иако са израженим сумњама према *laissez-faire* економији, Фихте иде много даље. Он, као што смо напоменули, одустаје потпуно од друштва у коме би сви могли сами трагати за својом срећом без мешања других људи, него тражи заједницу у којој би сви радили на постизању заједничког добра. Дакле, основни услов самоиспуњавања људи није да их се просто остави на миру, него њихова сарадња у заједници. У том случају држава више није ту само у негативној функцији него има улогу да задовољи све потребе свих. Већ у *Прилозима исправљању судова јавности о Француској револуцији* Фихте доспева до идеје социјалне правде. Полазећи од радне теорије својине Фихте изводи закључак да ко не ради неће ни јести. „Обликовање ствари (Bildung) сопственим снагама (формација) је истински правни основ имовине; али такође и једини природноправни основ.“<sup>3478</sup> Онај ко више ради сме више и поседовати, а онај ко не ради, правно уопште ништа не поседује.<sup>3479</sup> Нешто даље Фихте наставља у истом духу када каже да ни један човек нема право да своје снаге остави неупотребљеним и да живи на рачун туђих моћи. Он тиме отворено напада привилегије аристократије и у овом делу би се са њим свакако сложили и немачки либерали.<sup>3480</sup> Међутим, Фихте оно што испрва делује као либерална аргументација, прелази сада у нешто сасвим друго. Наиме, Фихте одатле изводи још један закључак, са којим би се либерали тешко могли сложити. Његова идеја је да, ако својина почива на раду, онда они који раде заслужују да барем њихове основне потребе буду задовољене. „Не одлучује обичај о ономе што је *по себи* непотребно и што је *по себи* потребно него природа. Свако ко ради мора, у количини потребној за обнову снаге, имати храну корисну за људско тело, мора, према клими, имати здраву одећу и сталан и здрав стан: то

---

<sup>3477</sup> Ibidem, pp. 155, 184-185.

<sup>3478</sup> Johann Gottlieb Fichte, *Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über Französische Revolution*, in: Immanuel Hermann Fichte (Hrsg.) *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, VI Band, Verlag von Veit und comp, Berlin, 1845, S. 118.

<sup>3479</sup> Ibidem, S. 121.

<sup>3480</sup> Заправо, Фихте и не скрива свој дуг према либералима те се позива на Шлецера када каже да онај који не ради сме јести, али само ако хоћу да му поклоним нешто за јело, али он нема никакво правоснажно право на јело. Ibidem, S. 118.



је начело.<sup>3481</sup> Ван ових граница, по Фихтеу, више не одлучује природа него обичај. Међутим, Фихте овде не остаје само на начелу, него се то начело претвара у право. „Свако мора имати неопходно (Unentbehrliche), како смо га горе одредили; то је неутуђиво људско право“.<sup>3482</sup> Дакле, задовољење ових, основних потреба није питање тржишта, него задатак државе. На истом трагу Фихте остаје и касније, када тврди да је принцип сваког умног државног уређења да свако мора бити у могућности да живи од свога рада, односно да се сиромашни морају помагати, па у држави не сме бити ни сиромаша, нити беспосличара.<sup>3483</sup> Овај рани, социјални елемент ће се одржати у Фихтеовој мисли и након његовог одустајања од младалачког схватања државе и друштва те ће наставити да игра битну улогу у *Затвореној трговачкој држави*. Тиме је Фихте истовремено утро пут државном интервенционизму. Тако Бакса тврди да је романтика и у свом економском учењу снажно зависила од Фихтеа, који је у *Затвореној трговачкој држави* изложио суштински особени и прави немачки, од станих утицаја ослобођени економски систем.<sup>3484</sup>

Поред скептика и разочараних либерала у немачким земљама делује и снажна конзервативна струја. Сасвим логично, рани конзервативци утемељени у наслеђу *societas civilis-a*, између меркантилизма, физиократизма односно раног либерализма не виде никакву разлику. Главна конзервативна оптужба против нововековне секуларне државе гласи да је поставила благостање за свој циљ и да се легитимише еудемонистичким учењем. Капиталистички, индустријски систем посматра се као секуларан и материјалистички, при чему су његове лозинке „срећа“ и „потребе“, а његова антрополошка претпоставка *homo oeconomicus*.<sup>3485</sup> Дакле, и модерна држава и капитализам разарају *societas civilis*, а капитализам се могао јавити само на темељу оних раздвајања које је са собом донела модерна.

---

<sup>3481</sup> Ibidem, S. 186.

<sup>3482</sup> Ibidem, S. 188.

<sup>3483</sup> Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, S. 212, 214.

<sup>3484</sup> Ваха, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, S. 102. Романтичари се ипак разликују од Фихтеа и то суштински. Самим тим што у *Прилозима* Фихтеа и даље стоји на темељу уговорне теорије државе и што право својине схвата као природно право он се значајно разликује од романтичара. Код њега имовина и право на имовину долазе пре државе, док романтичари не прихватају никаква природна права, па самим тим ни право својине. Оно је пре државе немогуће и свака својина постоји на првом месту захваљујући држави. Ипак, Фихте је касније умногоме кориговао своје ставове изнет у *Прилогу*.

<sup>3485</sup> Kondylis, *Konservativismus*, S. 355.

Самосталност и самозаснованост економије може да почива само на модерном одвајању државе и друштва, односно јавног и приватног, као што је и *homo oeconomicus* могућ само у вези са профаним захтевима за срећом, односно кроз одвајање религије и етике, легалитета и морала. Ова одвајања су омогућила аутономију економске сфере.<sup>3486</sup> У том смислу, рани конзервативизам се одлучно противи било каквој идеји о аутономији економске сфере и о човеку као о аутономном привредном субјекту у оквиру те сфере. Као што појединац не постоји, исто тако нема ни произвођача или потрошача ван контекста заједнице. Речју, економија није ствар појединца, него целине и са тог становишта је треба и посматрати. На ову традицију мишљења надовезује се и немачка романтика.

Као што смо видели, Мезер представља једног од најзначајнијих раних немачких конзервативаца. Тако он у чланку *Без напредовања у складу са заслугом* изводи аргументе против тржишта и слободне конкуренције.<sup>3487</sup> Иако Мезер у чланку пише о напредовању у војсци, његов аргумент се не односи само на војску, него је заправо аргумент против конкуренције и надметања уопште. Оно што он тврди, полазећи од свог схватања људске природе, је да би принцип слободног надметања, конкуренције и меритократије, када би се доследно применио, међу мање способним људима изазвао завист, фрустрацију, незадовољство и мржњу према способнијим и на тај начин поткопао темеље заједнице и традиционалне везе. Тако и на плану економије, Мезер остаје веран свом холистичком приступу. Друштво је организам, чији делови су сви међусобно повезани, те се, према томе, ни економија не може посматрати као аутономно подручје. Оно што са једне стране изгледа као просперитет и ефикасност, може са собом носити и опаке последице.<sup>3488</sup> Другим речима, трговина мора бити ограничена, надзирана и подвргнута општем добру, како не би разорила државу. Као и Хердер и Мезер указује на Холандију као на негативан пример, али и на примитивну, аграрну Пољску.<sup>3489</sup> Па ипак, Мезеру је дража она држава у којој би доминирали сељаци, као што је био случај у „златном добу“ у Саксонији. Тако са једне стране стоји

---

<sup>3486</sup> Kondylis, *Konservativismus*, S. 356.

<sup>3487</sup> Möser, „Keine Beförderrung nach Verdinsten“ S. 190-194.

<sup>3488</sup> Као што примећује и Белов, Мезер је далеко пре Марска уочи повезаност између економске и социјалне односно политичке организације. Below, *Die Entstehung der Soziologie*, S. 15.

<sup>3489</sup> Epstein, *op. cit.*, p. 324.

сељак, поседник земље, а са друге стране трговац који не поседује земљу и зато је, у срећна времена, припадао сталежу „нечасних и сиромашних људи“, без обзира на своје богатство.<sup>3490</sup> Мезеров став да слободно тржиште и конкуренција разарају заједницу биће доцније детаљније разрађен међу романтичарима. Као противник трговине, он такође идеализује срећна времена пре појаве новца, као време у коме су владали срдачни и обичајем успостављени односи међу људима. Исто тако Мезер је и противник поделе рада, сматрајући да ко поједине способности поседује у врло високом степену нема сасвим здраву душу, а његово мишљење дели и Реберг, према коме услед превеликог напретка поделе рада пате човекове племенитије стране, те она на крају води у деспотизам.<sup>3491</sup> У складу са тим, Мезер је бранилац система гилди и еснафа као историјски насталих, природних установа. Жеља за укидањем ових економских институција, сматрао је Мезер, неће довести до бољег, него до горег економског поретка. Такође, треба поменути и Мезерово разумевање својине. За њега својина не представља апстрактно право, него узајамни однос између одређеног власника, односно породице и објекта. Реч је, дакле, о сентименталном односу који се никада не може изразити у новцу нити се у потпуности може пренети на неког другог.<sup>3492</sup> Посед, дакле, са собом носи и одређене привилегије за свог власника, као на пример, право да лови, да има реч у државним пословима или да буде члан пороте. Ово се, пре свега, односи на својину над земљом, на свети и мистични однос између власника (породице) и земље, а Мезер је ужаснут идејом да би се тај свети однос могао спусти на ниво правног или економског односа. Прави посед на који мисли Мезер је по својој природи неутуђив. Тако он даје пример да када посед чак и промени власника, стари власник задржава право лова<sup>3493</sup>, што указује на дубоку личну везу између поседа и власника. Само је стари власник прави власник. Исто тако и када племић купи неко имање, он том новом имању не може пренети дух свог старог, наслеђеног поседа. На истом овом личном односу између конкретне имовине и конкретног власника (породице), доцније ће инсистирати и Милер.

---

<sup>3490</sup> Justus Möser, „Vom deutschen Nationalgeist?“, S. 35-36.

<sup>3491</sup> Kondylis, *Konservativismus*, S. 369.

<sup>3492</sup> Justus Möser, „Von dem echten Eigentum“ in: K. Brandt (Hg.), *Gesellschaft und Staat, Drei Masken Verlag, München, 1921*, S. 202-205.

<sup>3493</sup> *Ibidem*, S. 202-203.

Иако говори о својини као о основи државе, Мезер не предвиђа постојање апсолутног права својине. Напротив, он сматра да је држава, а не појединац стварни власник земље. Када су склопили уговор, појединачни земљопоседници су на државу пренели права потпуне контроле над земљом. Они су се прихватили обавезе да обрађују земљу за рачун државе. Дакле, Мезер на земљопоседника гледа у средњовековном кључу (однос феудалац – вазал), не као на стварног власника, него као на уживаоца који, истина, има право да се о свом имању стара на начин на који мисли да треба, односно који на основу свог власништва ужива одређене привилегије, али и држава, са своје стране, има право да предузме мере како би осигурала да земља не остане необрађена.<sup>3494</sup> Како наглашава Кондилис, овде није реч о социјализму него о обавези старешине *oikos-a* (*oikosdespot*) да делује у правцу унапређења *societas civilis-a*. Стога ни отац не сме тестаментом разделити породичну имовину по својој вољи.<sup>3495</sup>

Мезер није једини који жели да сачува систем гилди пред налетом слободног тржишта. То је случај и са Јоханом Хајнрихом Фирнхабером (*Johann Heinrich Firnhaber*) који, истина, признаје да су у систему гилди потребне одређене реформе и побољшања, али се жестоко противи њиховом укидању. Према његовом писању, гилде морализују занатлије тиме што спречавају сурову конкуренцију, те тврди да је систем гилди оријентисан на квалитет производа, док је тржиште оријентисано према профиту. Такође, систем гилди је бољи за потрошаче који лоше мајсторе могу да пријаве њиховом цеху.<sup>3496</sup> Иако Фирнхабер сматра да су реформе потребне он се труди да тачку по тачку оспори све физиократски примедбе.

Као и остали конзервативци, ни Берк нема поштовање према надри-мудрацима, економистима и рачунцијама, те њиховом моралу користи супротставља средњовековни идеал витештва.<sup>3497</sup> Као и ранији конзервативци и он је нерасположен према луксузу и моди.<sup>3498</sup> Берк са стрепњом говори о племству које

---

<sup>3494</sup> Према: Beiser, *Enlightment, Revolution, and Romanticism*, p. 293.

<sup>3495</sup> Kondylis, *Konservativismus*, S. 362.

<sup>3496</sup> Према: Epstein, *op. cit.*, pp. 214-217.

<sup>3497</sup> Берк, *Размишљања о Револуцији у Француској*, стр. 92.

<sup>3498</sup> „Једина брига државе је да се капитал који је добијен као рента са земље поново врати раду од кога је потекао и да се троши уз најмању могућу штету по морал оних који га троше и оних људи

би личило на „мајсторе и кловнове, на трговце новцем, зеленаше и Јевреје“ или још горе, племству које ће им служити.<sup>3499</sup> Тако се код њега јавља бојазан од владавине новца и безличног капитала.

„Тамо где народу недостају трговина и производња, а дух племства и религије и даље опстаје, осећања могу да попуне њихово место и то не увек лоше, али шта ако се трговина и занати изгубе у експерименту којим се испитује како земља може да опстане без тих темељних принципа, какав ће то бити народ сирових, глупих, сурових и истовремено сиромашних и одвратних варвара, лишених вере, части и мушког поноса, народ који данас не поседује ништа и нема чему да се нада у будућности?“<sup>3500</sup>

Превелик раст трговине и занатства, који не би био обуздан духом господства и религије, према Берку, уништио би и саме основе морала. Тако он уочава напетост између земљишног поседа и богатства у новцу, односно разлику у карактеру и склоностима између земљопоседника и „нових финасијских богаташа“.<sup>3501</sup> Са друге стране, Берк успоставља везу између моћи новца и револуционарних тенденција. У складу са тим и улазак духа „шпекуланата новцем“ у пољопривреду учинио би ову врсту својине „несталном“ или како Берк каже „лихватство није покровитељ пољопривреде“.<sup>3502</sup> Већ на овом месту може се тражити клица каснијег Милеровог разликовања градске и сеоске привреде као различитих родова. Такође, и код Берка осећа везивање имовине за дужност.<sup>3503</sup> У вези са његовим страхом од владавине новца и безличног капитала код Берка се доста рано уочава и снажан социјални моменат. Већ 1756. године *Оправдању природног друштва (A Vindication of Natural Society)* Берк открива социјално питање, дакле знатно пре него што су на њега указали Хердер или Шилер. У том спису Берк говори о патњама и тешком положају индустријских радника и рудара

---

којима се враћа. (...) Зар зној зидара и дрводеље који напорно раде да би добили удео зноја сељака, није исто тако пријатан и здрав када раде на изградњи и поправци величанствених здања цркве као и на осликаним сепареима и прљавим оборима греха и луксуза, исто толико частан и уносан у поправци светих грађевина, које старе протоком безброј година, као и оних које трнутно примају пролазну сензуалност; у оперским кућама и борделима, у коцкарницама и клубовима, у обелисцима на Марсовом пољу?“ Ibidem, стр. 189-191.

<sup>3499</sup> Ibidem, стр. 62.

<sup>3500</sup> Ibidem, стр. 96.

<sup>3501</sup> Ibidem, стр. 131.

<sup>3502</sup> Ibidem, стр. 224.

<sup>3503</sup> „Да ли је боље да имања држе они који немају никакву дужност него они који је имају: они чији карактер и одредиште говоре о врлинама, а не они који немају никаква правила и смернице за трошење имања осим сопствене воље и апетита?“ Ibidem, стр. 192.

који се не може толерисати.<sup>3504</sup> Међутим, код Берка недостаје било какав предлог мера за поправљање таквог стања.

Још од самих почетака, код романтичара се осећа извесна одбојност према модерном, индустријском друштву, те није чудо да их Гадамер назива претечама протеста против модерног света. „Шлајермахерово позивање на живо осећање насупрот хладном рационализму просветитељства, Шилеров позив на естетску слободу насупрот механичком друштву, Хегелово супротстављање живота (а касније духа) ’позитивитету’ били су претече протеста против модерног, индустријског друштва (...)“.<sup>3505</sup> Тако се за романтичаре може рећи да су представљали антимодерне антикапиталисте. Кључне тачке овог протеста против модерног света, модерне економије и индустријализације могу се наћи већ у романтичарској антропологији и схватању човека на основу кога романтика приступа својој критици поделе рада. У том смислу и Манхајм каже да социолошки значај романтизма лежи у томе што је био противник просветитељства, односно противник „филозофских претпоставки буржоаског капитализма“.<sup>3506</sup> При томе је романтика од свијих раних дана могла да се позове на Шилера или Мезера, али не само на њих. Наиме, иако су романтичари били огорчени противници либерализма, не може се рећи да га нису познавали. Ово пре свега важи за најважнијег представника романтичарске политичке економије Милера. Захваљујући свом образовању у Гетингену он се, преко својих професора Шлецера и Сарторијуса, рано упознао са идејама Адама Смита које је помно проучавао и у једном периоду свесрдно заступао.<sup>3507</sup> Смит је за њега, барем у

---

<sup>3504</sup> Ваха, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, S. 51-54.

<sup>3505</sup> Гадамер, *Истина и метода*, стр. 103.

<sup>3506</sup> Манхајм, *op. cit.*, стр. 30-31.

<sup>3507</sup> Када је Фихте издао *Затворену трговачку државу*, у којој је оштро напао либерално схватање економије, у *Новом берлинском месечнику* се повела полемика између аутора и познатог просветитеља Биштера. У полемику се укључује и млади филозоф Милер, који тек што се вратио са студија у Гетингену. Тада је Милер критиковао Фихтеа са смитовских позиција. Између осталог, Милер Фихтеу пребацује да не познаје довољно економску литературу, те нереалност у економским стварима. Такође, Милер Фихтеу замера и то што је његова држава сувише статична, те је као таква само плод филозофских конструкција. Основне тачке Милеровог напада су Фихтеово залагање за државну интервенцију и залагање за привредну затвореност нације. Такође, Милер сматра да је у Фихтеовом концепту капитал остао занемарен. Иако се Милер у критици Фихтеа позива на Смита, па га чак на крају чланка назива „великим оснивачем државне привреде“, Билов сматра да се већ ту може опазити Милерово одвајање од Смитовог учења. Са Биловом се слаже и Бакса који каже да се упркос Милеровом прихватању принципа поделе рада и размене, већ у најранијим списима уочава „социјални принцип“. Ипак, нису сви романтичари били

почетку, био „велики оснивач државне привреде“.<sup>3508</sup> Када се окренуо у противника либерализма Милер ипак није заборавио шта је у младости научио. Тако он критикује поделу рада позивајући се, између осталог, ни мање, ни више него на Смита. У *Истраживању природе и узрока богатства народа* Смит пише:

„С напретком подјеле рада, запослење неупоредивог дијела оних који живе од рада, то јест, широких слојева народа, своди се на неколико веома једноставних операција, често на једну или двије. Али се умне снаге највећег дијела људи нужно обликују њиховим обичним запослењима. Човијек који цијели живот проводи у обављању неколико једноставних операција којих су учинци такођер, можда, увијек исти или веома приближно исти, нема прилике да употреби своје расуђивање или да вјежба своју досетљивост на изналажење средстава за уклањање тешкоћа које се никада не појављују. Природно је да он, због тога, губи навику такве употребе и обично постаје толико глуп и незналица колико то људско створење може постати. Тупост његова мозга не чини га само неспособним да ужива или судјелује у разумну разговор, већ и неспособним да се у њему зачне било какав широкогрудни, племенити или њжни осјећај, и због тога створи ма какав правилан суд о многим чак и најобичнијим дужностима приватног живота. (...) То квари чак и активност његова тијела и чини га неспособним да своју снагу употребљава одлучно и упорно у било којем другом запослењу, осим у оном за које је одгојен. На тај начин чини се да је своју спретност у свом посебном обрту стекао на рачун својих умних, друштвених и војничких врлина. Али, ако се влада не побрине да то спријечи, у сваком напредном и цивилизованом друштву нужно мора пасти у то стање радна сиротиња, а то су широку слојеви народа.“<sup>3509</sup>

У складу са тим, Смит такође примећује да је разум сељака научен да разматра већу разноликост предмета, те је он обично много надмоћнији у односу на разум радника чија је цела пажња од јутра до мрака обично заокупљена извршавањем једне или две обичне операције. „Сваки човек који је због посла или радозналости много разговарао с обојицом, добро зна колико су нижи слојеви народа на селу

---

нерасположени према Фихтеу као што је то био случај са Милером. Тако Бадер од почетка прихвата Фихтеове идеје. Заправо, док је Милер још увек био под утицајем Смита, Бадер је био један од првих немачких критичара смитовог учења. Bülow, „Einleitung“, S. XXVII. Harada, *Politische Ökonomie des Idealismus und der Romantik*, S. 69-70. Ваха, „Romantik und konservative Politik“, S. 451. Ваха, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, S. 174-176; Franz von Baader, „Berichtigung des öffentlichen Urteils über den naturrechtlichen Grund gegen die Aufhebung der Zünfte“, in: Johannes Sauter (Hrsg.) *Franz von Baaders Schriften zur Gesellschaftsphilosophie*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1925, S. 1-8.

<sup>3508</sup> Чак и касније се Милер позива на Смита када говори о сукобу друштвених сила, односно о борби слободе са противслободом. Тако и када критикује Смита, он за њега ипак остаје великан. Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 85-86.

<sup>3509</sup> Smith, *Istraživanje prirode u uzroka bogatstva naroda*, str. 746.

стварно надмоћнији онима у граду.<sup>3510</sup> Смит је, наравно, био далеко од критичара поделе рада и приписивао јој је заслуге за побољшање у производним снагама рада и већој вештини, спретности и расуђивању.<sup>3511</sup> Штавише, Смит везује порекло поделе рада за склоност у људској природи<sup>3512</sup>, односно за људску себичност те би, према томе, свако негирање поделе рада било и удар на људску природу. Међутим, горе цитирани Смитов исказ, као и оно што је о деструктивним последицама поделе рада прочитао код Шилера инспирисало је Милера и романтичаре да се свом снагом окрену против поделе рада и против либерализма. Тако, на пример, Вакенродер и Тик у својој критици грађанског друштва употребљавају Шилерову слику котрљајућег точка који убија дух.<sup>3513</sup> Лоше стране поделе рада и на њој засноване модерне економије уочава и Шлајермахер када каже да оне доводе до моралне кварежи. Људи који су осуђени да обављају досадне механичке операције немају више нити времена, нити енергије да се посвете свом унутрашњем животу и свом односу према универзуму. Према томе, модерна привреда од човека прави роба и одваја га од религије. „Не постоји већа препрека религији него што је то да морамо бити наши робови, а роб је свако ко мора извршити нешто што би требало да буде могуће да се уради помоћу мртве силе.“<sup>3514</sup> Према Шлајермахеру, модерна економија човека поробљава тако што га своди на голу силу, остављајући његове остале стране и потенцијале потпуно запуштеним. Није тешко уочити сличности између Шлајермахера и онога што је пре њега писао Шилер. Шлегел је на истом трагу, када потпуно у складу са романтичарским схватањем човека као јединства свих његових снага, каже да „ништа није апсурдније него ограничавати и изоловати живот као један обичан занат, јер стварна суштина људског живота састоји се у целини, потпуности и слободној активности свих снага.“<sup>3515</sup> Човек који се залепио само за једну тачку, за Шлегела је само „умна каменица“.

Исто размишљање следи и Милер. За њега, подела рада ствара новац, а посредством новца подела рада се даље дели да би се дошло до новца и тако у

---

<sup>3510</sup> Ibidem, str. 155.

<sup>3511</sup> Ibidem, str. 43.

<sup>3512</sup> Ibidem, str. 51.

<sup>3513</sup> Према: Safranski, *op. cit.*, S. 60.

<sup>3514</sup> Schleiermacher, *Über die Religion*, S. 231.

<sup>3515</sup> Schlegel, *Über die Philosophie. An Dorothea*, S. 326.



недоглед. Тако се све даље и више дели, цепка и приватизује.<sup>3516</sup> У чланку *Подела рада (Teilung der Arbeit)* он каже да она квари људску природу, те да је довела до опадања морала међу нижим слојевима у енглеском друштву. Њима је онај осећај за право који постоји код сељака, непознат. Такође, обожавање новца и наводно чудо поделе раде иду руку под руку са човековим одметањем од закона, одгоја и поретка и мудрих навика и са растућом надменошћу потпуно заслепљеног ума.<sup>3517</sup> Другим речима, Милер се против Смита индиректно позива на самог Смита када каже да систем поделе рада доводи до опадања морала, што се види на примеру великих градова и рударских провинција.

„Човеку је потребан свестран, може се рећи, кугласт простор његовог деловања, ма колико да је иначе мали и ограничен. У најмањој кугли је закон исти као и у највећој и у најсиромашнијем као и у најбогатијем човеку може владати исти закон, само када се обома дозволи да потпуно и у свим правцима буду оно што по свом положају могу бити. Али ако подела рада у великим градовима или индустријским и рударским провинцијама исецка човека, потпуно слободног човека, на точкове, ваљке, жбице и осовине итд. наметне му потпуно једнострану сферу у већ и онако једностраној сфери збрињавања сопствених потреба, како се онда може захтевати да тај фрагмент треба да се сагласи са целим, потпуним животом и са његовим законом – или правом; како да се ромбови, троуглови и фигуре сваке врсте, које су исечене из кугле, изоловано свака за себе сагласе са великом куглом политичког живота и њеним законима?“<sup>3518</sup>

Другим речима, подела рада приморава људе на се специјализују за појединачне задатке који су обично досадни и исцрпљујући. У таквим околности нема ништа од свестраног човековог образовања и његовог индивидуалног развоја, односно од онога што је Шлегел називао „слободан развој снага“. Стога не треба да нас чуди да је Шлегел, још пре Милера, говорио о томе да се грађански човек претвара у машину, односно да се од личности трансформисао у бројку која губи сваку везу са религијом, филозофијом и поезијом.<sup>3519</sup> И не само то, у систему поделе рада губи се веза између радника и производа његовог рада, која је у занатству још увек присутна. Касније ће о овој вези између појединца и ствари бити више речи. У систему мануфактурне поделе рада врши се размена приватне

<sup>3516</sup> Müller, „Die heutige Wissenschaft der Nationalökonomie kurz und faßlich dargestellt“, S. 18.

<sup>3517</sup> Ibidem, S. 20-21.

<sup>3518</sup> Adam Müller, „Teilung der Arbeit“ in: Jakob Baxa (Hrsg.), *Ausgewählte Abhandlungen*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1921, S. 46-47.

<sup>3519</sup> Schlegel, *Über die Philosophie. An Dorothea*, S. 325.

имовине за приватну имовину, односно рада за надницу. Радник се тако своди само на своју радну снагу (дакле приватну имовину), а послодавац нема никакве обавезе према њему у случају болести, старости или несреће.<sup>3520</sup> Тако, дакле, нестају сви срдачни и лични односи међу људима. За послодавца радник није целовита личност него се посматра само кроз своју снагу, односно функцију коју обавља. Уместо целовите личности, подела рада од човека ствара привезак, односно на њега гледа као на зупчаник велике машине. Када сваки радник, упркос једностраности посла који обавља, не би могао остати целовит човек, држава би се изобличила у мртви механизам. „Колико једноличан, колико упијајући био грађанинов посао, увек ће се захтевати да *он обавља посао*, а не да *посао управља њиме*.“<sup>3521</sup> Међутим, идеал индустријализације је према Милеру управо то да човек постане точак у великом механизму кога, у последњој инстанци, покреће тежина племенитог метала. Несрећа са поделом рада и индустријализацијом је управо у томе што још даље раздваја дух и тело, односно што ради на снагама и потребама тела, док се дух занемарује. На тај начин се „пријатељско непријатељство“ духа и тела претвара у разарајуће. „Грађанин не сме престати да буде потпуни човек зато што обавља појединачни посао.“<sup>3522</sup> Тако се код Милера и романтичара заправо понавља Мезерова и Ребергова теза да превелики напредак поделе рада води у деспотизам, јер када се упореде односи у радионици у цеховском уређењу са односима у модерној мануфактури види се да је реч о пресликавању односа у држави. Наиме, Милер каже да су односи између мајстора и шегрта били срдачни, док су у мануфактури они „хладни, срачунати и усмерени на чисту добит“. Другим речима, реч је о односима из апсолутистичке, модерне државе, где је на врху један предузетник, као што модерна наука кнеза види као државног предузетника.<sup>3523</sup> При томе се Милер поново позива на негативан пример пруске „мануфактуре“ из времена „ненемачког Фридриха“.<sup>3524</sup> Другим речима, подела рада доприноси атомизацији и изолацији људи, односно успостављању механичких односа међу њима. На крају то све за поседицу има

---

<sup>3520</sup> Müller, *Versuche einer neuen Theorie des Geldes*, S. 28.

<sup>3521</sup> Ibidem, S. 119.

<sup>3522</sup> Ibidem, S. 122.

<sup>3523</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 193.

<sup>3524</sup> Ibidem, S. 204-205.

сиромашење, а затим револуције и побуне.<sup>3525</sup> Тако поново на видело излази веза између модерне економије и модерне мисли о држави. Такође, на овом месту се поново уочава и романтичарски персонализам, будући да се Милер против неспутане механизације и индустријализације позива на духовне и идеалне снаге. Исту мисао и исто супротстављање индустрије и духовности среће се код Арнима који у једној песми пише да се граде фабрике као планине, док Божје куће пропадају.<sup>3526</sup>

Да би се човек сачувао од негативних последица поделе рада у модерном индустријском друштву Милер га упућује на оно што он назива национални капитал који служи за темељ систему поделе рада.<sup>3527</sup> Дакле грађанин, који је кроз поделу рада механизован и постао само занатлија се може оплеменити и одуховити духом прошлости и великим заједничким радом прошлих генерација. Ово Милерово позивање на национални капитал који треба да превлада негативне последице поделе рада, заправо, подразумева окретање ка заједници, а пре свега према цеховима и гилдама, као што је то било у средњем веку. Корпорације су за њега моралне личности које развијају и моралну и уметничку, а не само техничку, занатску страну код својих чланова. Као што смо видели, кроз корпорације се негује стварна, позитивна слобода. Такође, између мајстора и шегрта влада међусобна љубав и поверење. Гилде су се, такође, некада бринуле за своје чланове у случају њихове болести, немоћи или старости, а оне су се старале и о моралу и угледу својих чланова. Другим речима, биле су усмерене не само на једну страну човекове личности, него на читаву личност. Милер, наравно, зна да је подела рада у модерном друштву нужна, те да она са собом носи и повећање производње. То је научио од Смита на кога се, по овом питању и позива, али њему су ипак неке друге ствари прече од приноса. „Али колико год државне рачунције (Staatsrechenmeister) биле усхићене због ових бројева – где остаје грађански смисао посла и однос према држави, који је био очуван кроз цехове, где је свако мајсторски био усмерен на целину!“<sup>3528</sup> У крајњој линији, Милер каже да би до екстрема доведена подела рада дугорочно пореметила равнотежу између

<sup>3525</sup> Müller, „Die heutige Wissenschaft der Nationalökonomie kurz und faßlich dargestellt“, S. 18.

<sup>3526</sup> Према: Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 147.

<sup>3527</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 308.

<sup>3528</sup> *Ibidem*, S. 193.

различитих родова производње, те тиме штетила привреди једне земље.<sup>3529</sup> Поред цехова, он противтежу подели рада налази и у пољопривреди. Тако, према Милеру, човек још увек има простора да се свестрано развија ако се бави делатностима у које још увек није продро систем дневница и поделе рада, а то ће рећи пре свега у „жилавој и недељивој“ пољопривреди. У том смислу, он ће се, такође, трудити да докаже да се пољопривреда не може заснивати на подели рада или барем не истој врсти поделе рада која влада и у мануфактури.

Поред напада на систем поделе рада, романтика је још од ране фазе нерасположена према трговини и трговачком духу у чему се уосталом, такође, могла позвати на бројне претходнике, пре свих Хердера и Мезера. Ово је посебно важан моменат када се има у виду значај који су трговини као сили прогреса и цивилизације придавали просветитељи. Ипак, у неким од својих раних фрагментима Новалис у трговини види извор богатства.

„Трговачки дух је дух света. Он је апсолутно величанствен дух. Он покреће све и све спаја. Он буди земље и градове, народе и уметничка дела. Он је дух културе, усавршавања људског рода. Историјски трговачки дух, који се ропски управља само према датим потребама, према околностима времена и места, само је бастард правога, стваралачког трговачког духа.“<sup>3530</sup>

Иако би се из цитираног фрагмента можда пре могло закључити да Новалис прихвата трговину као инструмент цивилизовања, пада у очи да он ипак врло рано прави разлику између „правога“, стваралачког трговачког духа и његовог „бастарда“. На другом месту Новалис је још одређенији, па у *Полену* пише: „Племенити трговачки дух и права велепродаја цветали су само у средњем веку, а посебно у време немачке Ханзе. Медичи, Фугери били су трговци какви би и требали бити. Наши трговци у целини, не изузимајући ни највеће, нису ништа него ћифте.“<sup>3531</sup> Прави трговачки дух је, дакле, нестао, а наследио га је ситничави дух малих продаваца и ситних шићарџија, који остају ситни трговчићи без обзира на обим посла. Велики трговци су били мецене и заштитници уметности, они који

<sup>3529</sup> Müller, *Versuche einer neuen Theorie des Geldes*, S. 130.

<sup>3530</sup> Novalis, *Fragmente (Nachlass von Bülow)*, no. 443, S. 98.

<sup>3531</sup> Novalis, *Blüthenstaub*, no. 67, S. 124-125.

су увек пред собом имали ширу слику од сопствене личне користи.<sup>3532</sup> Такође је интересантно и повезивање великог, племенитог трговачког духа и средњовековља. Слични моменти могу са наћи и код Милера који каже да је савремена трговина постала лутрија, што није био случај у време Ханзе и то због утицаја ленског система.<sup>3533</sup> Такође и Милер говори о Медичијевима и Фугеровима као о „правим трговцима“, те одмах затим додаје да такви више не постоје и не могу ни постојати при „бездуховном разграничењу свих појединачних грађанских послова“.<sup>3534</sup>

Ни Шлегел, који се кратко време обучавао за трговца, није има високо мишљење о трговини и трговачком духу. Већ у фрагментима из *Атенеума* он пише: „Свакодневница, економија, нужан је суплемент свих природа које нису универзалне као такве. Таленат и образовање често се сасвим губе у овом елементу који нас окружује.“<sup>3535</sup> Дакле, према Шлегелу економија и трговина одвраћају човека од његовог пута културе и образовања. У свету у коме доминирају практичност и економија, пропадају поезија, филозофија и религија. На другом месту, Шлегел је такође оштар према модерној економији. „Где су политика или економија, ту нема морала.“<sup>3536</sup> Стога не треба да чуди што он нема високо мишљење о политичком уређењу Атине у коме је владала „меркантилна олигархија.“<sup>3537</sup> Као што је Хердер критиковао трговичаки дух Холанђана, Шлегел на исти начин карактерише Енглезе. Њихове принципе критике и ентузијазма требало би, пише Шлегел, тражити у Смитовом националном богатству.<sup>3538</sup> У спису о свом путу у Француску, Шлегел са нескривеном одбојношћу описује трговачку ужурбаност Меца.<sup>3539</sup> На улицама је продавница до

---

<sup>3532</sup> Не треба заборавити да је још у XVI столећу Јакоб Фугер почео изградњу неке врсте социјалних станова у Аугзбургу.

<sup>3533</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 167.

<sup>3534</sup> Ibidem, S. 289.

<sup>3535</sup> Schlegel, *Athenäumsfragmente*, no. 410, S. 277.

<sup>3536</sup> Schlegel, *Ideen*, no. 101. S. 300.

<sup>3537</sup> Schlegel, *Vorlesungen über Universalgeschichte*, S. 255.

<sup>3538</sup> Schlegel, *Über die Philosophie. An Dorothea*, S. 342.

<sup>3539</sup> Исто као што је Шлегел писао о Мецу писаће и Брентано преко двадесет година доцније о Паризу. Он са прозора своје собе посматра ужурбаност улице. Кола, јахачи и пешаци, сви пролазе у пословној журби. Брентану изгледа као да сви они иду свако својим путем, иако иду истом улицом. Нико никога не познаје нити поздравља и сви само прате свој интерес. Пажња коју поклањају један другом, своди се на то да пазе да избегну једни друге, и да се у метежу, када је улица закрчена припазе цепароша. У истој улици, колполтери свих врста вичу промуклим гласом.

продавнице, свуда је маса људи и метеж, а „живот делује растворен у општој куповини и продаји, потрошњи“.<sup>3540</sup> Шлегел учова да трговачки дух човека редукује на материјално, остављајући његове више потребе незадовољеним. Тако пише да се у Мецу може наћи све што би задовољило чулност, али ништа за фантазију.<sup>3541</sup> Недостатак фантазије, као што смо већ видели са собом доноси егоизам. „Чак и егоизам, на кога се толико много жали, желео бих овде да урачунам; и он ми изгледа у сваком случају врло упадљив и веома развијен; не толико због тога што се обично тако назива, него због опште владајуће *хотимичности* чак и у најмањим стварима.“<sup>3542</sup> Тамо где нема фантазије влада егоизам, односно прорачунатост и хотимичност. Ту више нема места за наивну и срдачну друштвеност, ту се мора мора доћи дотле да се ништа више не може имати без новца. Ово је за Шлегела зло према коме је само мала накнада то што се исто тако све може имати за новац. Ту затим долази до општијег, темељнијег и дуготрајнијег кварења морала и карактера. У таквој култури свуда се налази огромна маса плиткоумности, која се увукла у све уметности и науке, а „владајући принцип свих људских послова садашњице, оно што све руководи и о свему одлучује је профит и зеленештво, и изнад свега ништа осим профита и зеленаштва.“<sup>3543</sup> С тим у вези, Шлегел у својим предавањима из Келна отворено каже да је трговина један опасан принцип, што се пре свега односи на спољну трговину. У државама где је трговина врло велика и где су трговци појединачне личности, она ће имати велики утицај на државну власт, те ће државу усмеравати у складу са својим интересима. Тако држава упада у опасност да постане само

---

Они нуде најразличитије новине и свако хвали своју робу. У позадини ове трговачке улице Брентано опажа егоизам. „Та гужва изгледа ми као велика слика егоизма и тиме ми је постало јасно колико је дух главног града, који је стално у том немирном мору као један од хиљаду таласа бацан тамо и овамо, тако лако примио карактер хладног егоизма који у сваком тренутку следи свој интерес. Јер као што овде на улицама они без бриге један за другог, протрчавају један мимо другог, као што се гурају и сударају, покушавају да претекну један другог и да надјачају вику оног другог, мислим да тако трче и у канцеларијама администрације за службеницима, тако у министарствима покушавају да оборе један другог, тако се надвикују у скупштинским домовима, тако се надмећу на берзи и тако желе да засене један другог у салонима. Свуда свако на уму има само свој интерес, као овде на улици број куће којој хита.“ Као и Шлегел и Брентано иза трговачке цивилизације свуда види само голи интерес и егоизам. Другим речима, као и за остале романтичаре и за њега тргови главног града значе смрт заједнице. Clemes Brentano, „Bilder und Gespräche aus Paris“ in: Claus Träger (Hrsg.) *Die Französische Revolution im Spiegel der Deutschen Literatur*, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975, S. 415-416.

<sup>3540</sup> Schlegel, *Reise nach Frankreich*, S. 69.

<sup>3541</sup> Ibidem, S. 70.

<sup>3542</sup> Ibidem, S. 70.

<sup>3543</sup> Ibidem, S. 71-72.

инструмент у рукама трговаца. Такође, зато што новац увек самог себе повећава, код трговине је раст богатства неизмеран. Ко новац увећава новцем и тако долази у посед огромног дела богатства нације, ускоро ће сиромашне третирати као своје слуге, сакупљати их у фабрикама и они ће морати да раде за бедну плату у тешким условима, само да би се одржали у животу, што не само да је неправедно, него је штетно и за људско образовање.<sup>3544</sup> Заправо, оно што Шлегела плаши је акумулација капитала. Тако, према његовом мишљењу, трговина када је неконтролисана доводи до гомилања богатства у рукама малог броја људи, превелике неједнакости између богатих и сиромашних, те неравнотеже у држави. Према томе, она се мора ограничити и надгледати. Тако Шлегел држави у задатак ставља да спречи „штетне последице трговине“, што како он каже, не значи да треба да ограничи ширење трговине, него само да спречи превелик раст једностраног богатства и њему супротстављено сиромаштво, што сматра великим злом за државу.<sup>3545</sup> У добро уређеној држави сви ће имовину стицати својим радом и само ће они који стварају или даље прерађују материјал моћи да тргују.<sup>3546</sup> Оно што Шлегела, као и пре њега Мезера, посебно пече у вези са трговином је могућност куповања и продавања земље. Реч је о старом конзервативном рефлексу по коме се земља посматра као нешто свето, те према томе не сме бити предмет трговине. У старом, конзервативном кључу, трговина се и даље посматра као лихварство и незаслужено стицање прихода. Тако Шлегел указује на далекосежне негативне последице неограничене трговине те иде још даље истичући да узрок настанка механичког схватања државе делом треба тражити у светској трговини, која је утицала на увећање и разноврсност материјане државних снага.<sup>3547</sup> У касном периоду, он указује на пример Велике Британије где су гилда и држава такорећи потпуно ушле једна у другу и где је гилда на парадоксалан начин готово постала суверена. Тако Источно индијска компанија и банаке суштински утичу на политику Велике Британије у истој мери у којој и оба парламента.<sup>3548</sup> Дакле, трговина спречава свестрани развој човека, омета његову религиозност и квари морал, али је она истовремено и она сила која

---

<sup>3544</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 155-156.

<sup>3545</sup> Ibidem, S. 120.

<sup>3546</sup> Ibidem, S. 156.

<sup>3547</sup> Schlegel, *Vorlesungen über die neuere Geschichte*, S. 398.

<sup>3548</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 593.

преузима државу и од ње ствара сопствено оруђе. Ако се има у виду значај који романтика придаје држави ова Шлегелова оптужба против трговачког духа делује још страшније. Тако, заправо, за њега трговачка цивилизација представља човеков најдубљи пад.

Слично пише и Милер који се противи нововековном веровању „да се свет врти око трговине“<sup>3549</sup>, али ипак признаје неопходност трговине и трговачког сталежа.

„Потпуни економски живот састоји се из нарочитог развоја и међудејства четири економска сталежа: духовништва, племства, радног грађанства и правог, још непостојећег трговачког реда или ученог, бранитељског, хранитељског и прометног сталежа. Сада влада само промет; уклопити га у место које му припада према осталим сталежима и уравнотежити је национал-економски задатак будућности. То значи посредовати између средњег века и садашњости.“<sup>3550</sup>

Дакле, Милер признаје прави трговачки сталеж, али он још увек не постоји. Уместо њега влада трговина која је одвојена од својих корена и везе са духовништвом. Као и Новалис и Милер је склон да указује на средњовековни процват трговине, као и на везу између духовништва и трговине. Под заштитом цркве процветале су, из сасвим природних разлога, све европске трговачке републике, а раздвајање духовног и физичког капитала дошло је до изражаја са реформацијом.<sup>3551</sup> Тако Милер заправо указује на протестантско порекло капитализма. Страховито проширење европског тржишта крајем XV и почетком XVI столећа, откриће грчке и римске антике те Америке, повећање количине симбола физичког капитала, односно племенитих метала, све је то великим делом допринело прво раздвајању физичког и духовног капитала, а затим и супремацији овог првог над читавим грађанским животом, унижавању рада на ниво механичке функције, распадању духа и претварању света идеја у мале, корисне науке.<sup>3552</sup> Укратко, раст физичког капитала и трговине отерао је духовни капитал на маргину, те довео до супремације трговине над остала три елемента економског живота. Тиме је физички капитал преобликовао читав грађански живот и давао тон у свим пословима. Тако се економски живот у Европи померио из своје

---

<sup>3549</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 223-224.

<sup>3550</sup> Ibidem, S. 317.

<sup>3551</sup> Ibidem, S. 314.

<sup>3552</sup> Ibidem, S. 314.



природне равнотеже. Као и Шлегел, тако и Милер сматра да супремација трговине, превласт физичког капитала и прилив племенитих метала доводе до потискивања религије и осећаја за свето, те последично до стварања модерне, механичке државе. Веза између трговине и опадања религије за Милера је сасвим једноставна. Наиме, сељак зависи од годишњих доба, од природних непогода, односно он је свестан да његово имање не зависи само од њега, него и од једне више силе. Са друге стране, у трговини су такви утицаји слабији. Трговац за разлику од сељака није везан ни за небо, ни за сунце ни за тло и лако почиње да верује да је све што има плод његове памети и окретности.<sup>3553</sup> Другим речима, сељак познаје свет у коме владају мистичне и тајне силе ван његове контроле, док разговетни свет трговца у основним цртама одговара просветитељском схватању природе која се своди на ниво објекта. Истовремено, трговина према Милеру погодује и снажењу индивидуализма. Наиме, трговац лако заборавља обавезе према нацији, према прецима и потомцима, јер у трговини свако стиче само за себе.<sup>3554</sup> Није, дакле, чудо што строго, римско схватање својине највише погодује развоју трговине. Тако се поново јавља идеја о опасности коју трговина предствала опастанку заједнице, те о потреби да се њено потенцијално разорно дејство некако ограничи. У том контексту, Милер се залаже за поновно успостављање изгубљене равнотеже између духовног и физичког капитала, земље и рада, природе и човека те говори о новом „уједињењу“ између човековог духовног и економског живота, односно о прожимању светског тржишта и светске цркве.<sup>3555</sup>

Паралелно са критиком трговине и комерцијалног духа, романтика се супротставља и владавини принципа користи и личног интереса који лежи у основи трговине и либералне економије. Оријентација на личну корист, коју су Смит и његови либерални настављачи међу Немцима видели као природу и покретачку снагу, за романтичаре је разорни егоизам. Реч је о оној истој хотимичности и срачунатости коју је нападао Шлегел и за коју се сматра да уништава сваку спонтану друштвеност и фантазију. Тако Шлајермахер у

---

<sup>3553</sup> Ibidem, S. 139.

<sup>3554</sup> Ibidem, S. 140.

<sup>3555</sup> Ibidem, S. 317.

разумним и практичним људима, види узрок зашто религија игра тако јадну и безначајну улогу.<sup>3556</sup> Оријентација на овоземаљску практичну добит и корист потискују човекову тежњу за вишим и бесконачним, те тиме подрива човекову везу са Богом. Практични људи покушавају све да разумеју и тако потискују своје осећаје, а грађански свет на контемплацију гледа као на лењост „У свему мора бити намера и сврха, они увек морају нешто обављати, а кад дух више не може служити нека вежбају тело; рад и игра, само не мирно, предано посматрање. – Али главна ствар је то да они све треба да разумеју, а разумевањем су потпуно преварени за свој осећај.“<sup>3557</sup> Резултат еудемонистичког утилитаризма је, према Шлајермахеру, ново варварство као достојна замена старом. Другим речима, трка за новцем и задовољавањем физичких, материјалних потреба, према романтичарима, ствара духовну пустињу. Тамо где се вреднује само материјално и где се све сагледава кроз призму своје сврсисходности не остаје много места за науку, уметност или религију.

Тако и Шлегел пише да постоје „честити и пријатни људи који човека и живот тако посматрају и о њима говоре као да је реч о најбољем соју оваца или о куповини и продају добара“. Тамо где се појаве „економски сањари и пантеисти“ који не поштују ништа осим нужде и који се једино радују користи, тамо све постаје плитко и занатлијско чак и религија и поезија, јер за њих она није ништа племенитија од гребања лана.<sup>3558</sup> Све су то економисти морала који о филозофији и великој поезији не знају ништа. Наравно, сваки човек има свој економски инстинкт, али он мора бити образован. Шлегел несрећу свог времена види у томе што је јединство живота разбијено и што су људи постали робови користи. Сасвим у складу са староконзервативним наслеђем, и он у контексту моралног пропадања још пре избијања Француске револуције указује на луксуз који је владао међу свим класама.<sup>3559</sup>

Исту линију следи и Новалис који такође у општој комерцијализацији и економизацији види општу декаденцију и духовну пропаст. Према њему,

---

<sup>3556</sup> Schleiermacher, *Über die Religion*, S. 144-145.

<sup>3557</sup> Ibidem, S. 148.

<sup>3558</sup> Schlegel, *Athenäumsfragmente*, no. 390, S. 273.

<sup>3559</sup> Schlegel, *Die Signatur des Zeitalters*, S. 500.

похлепни људи заузети трком за новцем занемарују духовне потребе. Тако је из себичности и жеље да се задовољи нарастајући број потреба дошло до замирања духовног живота. Људи оријентисани на иметак и поседовање немају ни времена, ни енергије да се у трци за имањем посвете „сакупљању душе“ нити посматрању унутрашњег света. Њима садашњи интереси изгледају ближи и битнији и тако отпадају леви цветови његове младости, вера и љубав, и праве места за горким плодовима знања и поседовање (Wissen und Haben).<sup>3560</sup> Дакле, оријентација на практичну, непосредну корист ућуткује у човеку осећај за свето и узвишено.

На истом трагу је и Милерова критика времена у коме живи. Он учоава да ниједно доба није било толико тежило и обожавало највеће могуће поседовање ствари.<sup>3561</sup> Истовремено, ниједно доба није толико занемаривало друге важне човекове потребе – религију, достојанство. Заправо, према Милеру је чисто утилитарно гледиште увек мањкаво и кратковидо, те он пита „шта је појединачна предност без кредита, без оданости, и вере“, јер једино што ми може гарантовати да ће оно што сам стекао остати моје и у будућности, односно да ће припадати и мојим унуцима су управо оданост и вера.<sup>3562</sup> У истом смеру код позног Милера делује и његова критика друштва оријентисаног на стицање и профит. Што више дело постаје човеков циљ, што човек више ради из љубави и ради саме уметности то он, према Милеру, постаје слободнији и племенитији независно од величине или незнатности његовог посла. „Што више, насупрот томе, обична зарада, добитак ствари за продају или новца (тј. празна самовоља) постаје његов циљ, тим више он излази из царства слободе и личности у простор ропства и ствари; то његов посао постаје неплеменитији; тим више он пада (...) у обичан занат.“<sup>3563</sup> Тако рад који рачуна на профит, рад за тржиште постаје неплеменит и ропски, док рад који је сам себи сврха и где у фокусу није зарада, него квалитет дела јесте рад који ослобађа и оплемењује. Истовремено, онај ко ради тежећи искључиво поседовању ствари и чистом приходу и сам све више постаје ствар, односно развијајући само

---

<sup>3560</sup> Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, S. 25-26.

<sup>3561</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 215.

<sup>3562</sup> Ibidem, S. 42.

<sup>3563</sup> Müller, *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage*, S. 236.

једну страну (материјалну и телесну), његова душа и духовност, част и љубав остају занемарени.<sup>3564</sup>

У том смислу, као што смо видели у одељку о романтичарској антропологији, романтичари као свог непријатеља виде филистре, малограђане и материјалисте. Филистар делује само ради сопствене удобности, њему је уметност само забава, а религија опијат.<sup>3565</sup> Новалис је о њима говорио као о „буквалистима“, односно онима који су празни духом и сироти у срцу.<sup>3566</sup> Они калкуланти и рачунције, заробљени у етици користи, усмерени само на свој ситни посао и нису у стању да сагледају ништа више од њега. Из ове перспективе треба посматрати и Новалосово разликовање између правог и лажног духа трговине. Филистри и рачунције уништили су величанствени дух трговине који је владао у средњем веку и од ње створили ђифтински посао. Тако Новалису посебно смета та „похлепна раса“. „Груба користољубивост је нужни резултат бедне ограничености.“<sup>3567</sup> Захваљујући тој ограничености више вредности остају несхваћене. У том смислу Новалис нема никакву дилему, те је за њега филозофија (у његовом схватању филозофије) кориснија него економија. „Филозофија не пече хлеб, али нам може прибавити Бога, слободу и бесмртност. Шта је сад практичније: филозофија или економија?“<sup>3568</sup> Ништа боље о користољубивом, лукавом роду не мисли ни Хелдерлин. Када људи једни од других праве ствар, тада умире божанско.<sup>3569</sup> Такође, као и код старијих конзервативаца, али и младог Хердера и код романтичара поново излази на видело негативно вредновање луксуза и удобности који слабе морал и карактер.<sup>3570</sup> Исто супротстављање принципу користи налазимо и код Тика. У његовом роману *Путовања Франца Штернбалда* налази се често цитирано место на коме Тик пред утилитаристичким духом брани узвишену бесциљност уметности.

„И шта изражаваш ти речју корист? Мора ли све да изађе на јело, пиће, одевање? Или, боље да управљам лађом, да пронађем комфорније машине, опет само да бих боље јео? Још једном

<sup>3564</sup> Ibidem, S. 238.

<sup>3565</sup> Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 234.

<sup>3566</sup> Novalis, *Glauben und Liebe*, no. 17, S. 152-153.

<sup>3567</sup> Novalis, *Blüthenstaub*, no. 77, S. 130-131.

<sup>3568</sup> Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts (aus den Schlegel-Tieckischen Ausgaben)* no. 44, S. 187.

<sup>3569</sup> Према: Safranski, *op. cit.*, S. 168.

<sup>3570</sup> Novalis, *Glauben und Liebe*, no. 20, S. 158-159.

кажем, истински узвишено не може и не сме да користи; та корисност сасвим је туђа његовој божанској природи и захтевати је, значи лишити уметност племенитости и срозати је до простих потреба човечанства. Јер, зацело човеку треба много, али не мора свој дух да понизи до слуге свога слуге, тела: мора као добар домаћин да се брине, али та брига о издржавању не сме да буде његов живот. Тако ја држим да је уметност залог наше бесмртности...<sup>3571</sup>

Овде из Тика проговара онај позив у складу са којим он делује. Уметник делује у складу са божанским гласом у себи, он ствара лепоту, а то није исто као да прави кобасице. Другим речима, човек не живи да би јео, а захтев да се све посматра кроз призму користи није ништа друго него унижавање човековог духа и божанског позива. Као што је приметио Зафрански, за разлику од практичних просветитеља, романтичаре посебно иритира прожимање живота принципом корисности, као и када се уметност изводи пред форум корисности.<sup>3572</sup> Према романтичарима, уметност се не сме користити као средство за стицање новца, јер то значи њено обесмишљавање и извртање. У том смислу, како сматра Проле, роматичарски презир према комерцијалним видовима робног односа не треба посматрати као последицу њиховог неуспеха на тржишту, већ као *унапред припремљену дистанцу од нелагодних последица тржишног успеха*.<sup>3573</sup> Другим речима, уметник који би згртао паре пишући комерцијалне романе за анонимне купце не би више био уметник. Као што уочава Проле, утолико би успех на тржишту значио уметнички пораз.

Међутим, принцип користи не иритира романтичаре тек као уметнике. Како Шелинг пише када се он усвоји као принцип у филозофији онда то значи разарање свега што је засновано на идеји. Једном примењени принцип користи гуши не само уметност, него све велико и све енергије у нацији. Шелинг наравно мисли на духовне снаге, јер ако се све мери коришћу, изум предиллице је важнији од филозофског система о постанку света.<sup>3574</sup> Другим речима, нација која се буде држала принципа користи и утилитаризма као општег мерила, биће духовно мртва. Са друге стране, само филозофија која не мозга о уживањима и која љубав према животу не уздиже као првог покретача свега, него она која учи презиру

<sup>3571</sup> Према: Safranski, *op. cit.*, S. 106-107.

<sup>3572</sup> Safranski, *op. cit.*, S. 195.

<sup>3573</sup> Проле, *Унутрашње иностранство*, стр. 173-174.

<sup>3574</sup> Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, S. 589-590.

према смрти, може једну нацију начинити великом. Када се сетимо романтичарског схватања Немаца као народа песника и уметника, филозофа и мистика, тада се одбојност према користи и утилитаризму сагледава и као црта немачког карактера. Заправно, немачка мисија и позвање састоји се у томе да искидају ланце робовања користи и да човечанству покажу да се не живи само од хлеба, односно да постоје и важније ствари од удољовавања стомаку. Истовремено, у контексту немачке борбе против француске окупације презир према принципу личне користи у време ослободилачких ратова постаје и основа на којој се базира захтев жртвовањем зарад отаџбине. Као што смо видели, филистар је неспособан за национално одушевљење. У смислу у коме се указује на више вредности изнад сопственог стомака (код Клајста на пример: Бог, отаџбина, цар, слобода, љубав и оданост, лепота, наука и уметност)<sup>3575</sup>, романтичарска критика утилитаризма је сасвим аристократска. Тај аристократизам осећа се и код Милера који тврди да се већина Европљана слаже у безусловној тежњи ка повећању чистог прихода.<sup>3576</sup> Другим речима, већина Европљана припада филистрима, неспособним да прихвате постојање било чега вишег од прихода.

Тако су се већ у раној романтици јавили напади на комерцијални и утилитаристички дух који су се развили у отворено непријатељство према либералној економији. Либерални принцип да свако треба да тражи сопствени интерес и сопствену корист на тржишту схвата као једностраност. Како пише Милер, код кога је романтичарска економска мисао достигла свој врхунац, као што слобода не постоји без противслободе, тако исто, у складу са учењем о супротностима, ни потреба не може постојати без противпотребе. Такође, као што постоје квалитативно различите слободе младих и старих, жена и мушкараца, исто тако постоје и њихове квалитативно различите потребе. Дакле, као што у борби слободе и противслободе настаје закон, тако у надметању потребе и противпотребе настаје богатство. Заправо, понавља се принцип по коме што је надметање многостраније то је и производ живљи. Са друге стране, потреба која се не обазире на противпотребу је пљачка, као што је слобода која се не обазире

---

<sup>3575</sup> Kleist, *Katechismus der Deutschen*, S. 241.

<sup>3576</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 164.

на противслободу издаја.<sup>3577</sup> Дакле, као што је једнострана слобода самовоља, егоизам или издаја заједнице, предака и потомака, исто тако је и потреба која гледа само себе, тежња да се задовољи само свој интерес без обзира на заједницу исто што и пљачка. Тако се, дакле, либерални принцип схвата не само као начело које убија религију, науку, духовност и све оно више у човеку, него се поново подвлачи да је реч о принципу који уништава заједницу и односе међу људима. Уместо различитих потреба, либерална економија признаје само материјалне, физичке потребе. У том смислу, Милер пише да је „владајућа обмана о отуђивости (Veraußerlichkeit) свих ствари“ такође систем који је познат под именом „либералитет“ (Liberalität).<sup>3578</sup> Другим речима, романтичари, утемељени у свом осећају за свето, тврде да све ствари нису на продају, те да постоје ствари које своју меру не могу наћи на тржишту, односно оне чија се вредност не може изразити у злату. Све оно што се не може изразити у новцу, а то су управо оне више и боље стране у човеку, као част и осећај који човека оплемењују, „гази се ногама“ и на њих се не обраћа пажња јер се не могу претворити у новац.<sup>3579</sup> Тако се код човека обраћа пажњу на само једну страну, могло би се рећи материјалну страну, а духовне потребе остају скрајнуте. У том смислу, Милер за либералну економију користи изразе као што је на пример „универзална деспотија новца“<sup>3580</sup>.

Слични изрази се могу наћи и код других романтичара, тако на пример Герес говори о злату као о „владајућој планети нашег века.“<sup>3581</sup> На другом месту он критикује француски устав у коме увиђа чисто француски или још боље бонапартистички принцип који из јавног посла искључује таленат, духовни посед, понос у сиромаштву и стоицизам, те једино води рачуна о „кеси са златом“ односно о ђаволу који увек долази са златом.<sup>3582</sup> Реч је дакле о карактеристичном мотиву за романтичаре. Са једне стране је злато, које је везано за ђавола и нечисте силе, док се са друге стране налазе духовност, таленат, стоицизам.

---

<sup>3577</sup> Ibidem, S. 227.

<sup>3578</sup> Müller, *Die innere Staatshaushaltung*, S. 260.

<sup>3579</sup> Müller, *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage*, S. 230.

<sup>3580</sup> Müller, „Die heutige Wissenschaft der Nationalökonomie kurz und faßlich dargestellt“, S. 21.

<sup>3581</sup> Görres, *Resultate meiner Sendung*, S. 323.

<sup>3582</sup> Joseph Görres, „Die neue französische Constitution“, in Jakob Baxa (Hrsg), *Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik*, Gustav Fischer Verlag, Jena, 1924, S. 395-396.

Шлегел, који је још од раних дана био неповерљив према трговини и гомилању новца, пред крај живота у својим забелешкама такође уочава да новац и његова моћ потчињавају себи читаве државе. Моћ новца, која је независна од државне власти, образује једну нову, својствену и специфичну, од осталих сила различиту моћ.<sup>3583</sup> На другом месту он критикује Енглеску и њену „новчану револуцију“ која је „као рак оглодала човечанство“. Такође, енглеска индустријска револуција и револуција кредита су, према Шлегелу, захватиле и заразиле већину других држава.<sup>3584</sup> Тако он француску и енглеску револуцију своди на исту материјалистичку основу, и обе схвата као неку врсту епидемије.

На истом трагу је и Бадер који каже да ствар са новцем стоји исто као и са писмом и са науком, односно свим оним што треба да служи природном и личном саобраћају, „али слуга је постао господар, чак је метални новац и сам постао роба, једина спинозистичка супстанца света (Weltsubstanz), тиме такође невидљиви светски Бог.“<sup>3585</sup>

Сасвим у складу са тим, према Милеру, новчана привреда је „најопштија манифестација антисоцијалног духа, арогантног егоизма, безморалног одушевљења за лажни ум и погрешно проветитељство који су грозне револуције створиле у последњих тридесет година.“<sup>3586</sup> Такође, реч је о систему који је заснован на лажној слободи, а привлачност те наводне слободе чини да људи заборављају на солидарност, добротинство и право на међусобну помоћ. Људи желе да се ослободе старих, природних веза и међусобних обавеза, а новац им при томе служи као средство тог ослобађања. Између послодавца и радника, дакле, нема никакве личне везе, нити међусобних обавеза и све се завршава на новчаној надокнади за извршени посао. Тиме су сви природни људски послови као што су земљорадња, уметност, трговина, образовање снижени на ниво новчаних послова (Geldegewerbe).<sup>3587</sup> За Милера то представља превагу паганског принципа

---

<sup>3583</sup> Schlegel, *Fragmente zur Geschichte und Politik, 1820-1828*, no. 53, S. 239.

<sup>3584</sup> Friedrich Schlegel, *Zur Geschichte und Politik, 1824 [1826]*, in: Ursula Behler (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 22, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1979, no. 64, S. 203.

<sup>3585</sup> Baader, „Sozialphilosophische Aphorismen“, no. 48. S. 412.

<sup>3586</sup> Müller, „Die heutige Wissenschaft der Nationalökonomie kurz und faßlich dargestellt“, S. 21.

<sup>3587</sup> Müller, „Über die Errichtung der Sparbanken“ in: Jakob Baxa (Hrsg.), *Ausgewählte Abhandlungen*, S. 66.



непосредног обештећења (*Vergeltung*) који се огледа у апсолутној заради и заслуги израженој у плати, над хришћанским принципом феудалне, личне службе и ненадокнадиве личне жртве.<sup>3588</sup> У том смислу, лична подређеност одређеном, конкретном човеку, претворила се у гору и страшнију подређеност апстрактном новцу.

„Неизмерна већина наших образованих савременика бави се *новцем* дневно и сваког сата као својим првим и најсветијим интересом; још већа већина верује да новац влада светом; пољопривредом се бави, отаџбини се служи само да би се добио чист приход у новцу, све уметности нису ради дела, него ради новца, код свих ствари цени се и тежи се само једном, особини претворности вредности у новац; колико мало људи има душевне снаге да своје последње жеље, наде, мишљења усмери на нешто, не више, али само другачије од новца.“<sup>3589</sup>

Реч је, дакле, о општој заокупљености новцем. При томе се он посматра као моћ и то највећа могућа, јер се оно што није плативо посматра као безвредно. Насупрот духу времена, Милер тврди да се све не може платити и изразити у новцу. Љубав према раду, преданост и лојалност у невољи и опасности не могу се заменити новцем, као што се у уметности људски дух не да заменити новцем и машином. Тако Милер супротставља хришћански и пагански принцип.

Заправо, он сматра да без обзира на сву трку за новцем у „свезнајућем столећу“ вероватно ни један предмет није толико неистражен и тајанствен као што је то новац, и ни једна наука у време прогреса није тако статична као национална економија.<sup>3590</sup> Другим речима, Милер поручује да без обзира на Смита и сав развој економске мисли у Енглеској<sup>3591</sup>, либерално учење остаје мањкаво,

---

<sup>3588</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 406.

<sup>3589</sup> Müller, „Die heutige Wissenschaft der Nationalökonomie kurz und faßlich dargestellt“, S. 17.

<sup>3590</sup> Ibidem, S. 17.

<sup>3591</sup> Милерова критика Смита делимично је повезана са енглеским пореклом либералног економског учења. Наиме, према Милеру, Енглеска почива на капиталу, она је капиталистичка и трговачка, тако рећи, главни град света. Смит је практично само описао оно што је видео око себе. Међутим, то сматра Милер, није и не може бити читава слика. Тако је Смит, полазећи од сопственог, енглеског искуства превидео посебан карактер земље и тла и поистоветио их са покретним капиталом. Зато енглеске економске теорије никада нису биле у стању да схвате карактер непокретне имовине и њен однос према покретној имовини. Укратко, за Милера систем Адама Смита „има сасвим грађански карактер“ и представља израз учења о апсолутном *tiers-état*. Будући да је трећи сталеж ништа без осталих сталежа, тако ни његово економско учење нужно мора бити једнострано и мањкаво, јер у обзир не узима остале сталеже. Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 304-305. Тако Милер фактички пре Шлегела долази до идеје о суштинској вези између енглеске (економске) и француске (политичке) револуције.

једнострано и површно, у чему и лежи кључ читавог проблема. Оно не познаје човечију природу и природу државе, а како Милер сматра, ни природу самог новца.<sup>3592</sup> Из тог разлога Милер у *Елементима државне уметности* и доцније у *Огледу о новој теорији новца* (*Versuche einer neuen Theorie des Geldes*) настоји да заснује своје схватање новца којим би превазишао либералану једностраност, материјализам и површност. Реч је заправо о покушају да се дефетишизира новац, односно да се покаже шта иза њега заправо стоји. Тако је према Милеру новац идеја или особина свих појединца у грађанском друштву, јер што се више развија човеков грађански карактер човек има више потреба, то се он више уздиже на ниво правога новца.<sup>3593</sup> Свака индивидуа у држави, једнако човек као и ствар има двоструки карактер: прво је нешто за себе и по себи, међутим она је и нешто као новац.<sup>3594</sup> „Што више сваки појединац у држави, ствар или личност, ступа у односе са свима другима, то више дакле од себе ствара новац“<sup>3595</sup> а тако и држава постаје живља, покретљивија, окретнија снажнија и продуктивнија. Новац, дакле, има ту способност да представља све ствари и робе, а да се при томе не претвори ни у једну од њих. Он није само средство размене, производ чија суштина лежи у металу од кога је направљен. Новац, дакле, има једно више значење.<sup>3596</sup> Као што не постоји ни природно стање, исто тако не постоји ни стање без новца. Он није просто нечији изум ради лакше размене добара. „Новац је онолико мало изум колико су то језик и држава.“<sup>3597</sup> Такво, погрешно схватање новца почива, према Милеру, на просветитељским и индивидуалистичким темељима. Уместо тога, он тврди да је друштво основа новца, те је зато новац одувек постојао. Заправо, такав новац је људска „прапотреба“ једнако као што је то случај и са храном.<sup>3598</sup> Тако Милер говори о прадавним временима када се промет међу људима одвијао преко робне размене или личне службе.

„Сећамо се из повести једног стања Европе када се само далеко најмањи део сваког промета међу људима одвијао помоћу новца, где се на пример, најважнији део промета, наиме личне услуге, коју

<sup>3592</sup> Müller, „Die heutige Wissenschaft der Nationalökonomie kurz und faßlich dargestellt“, S. 18-20.

<sup>3593</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 218.

<sup>3594</sup> Ibidem, S. 216.

<sup>3595</sup> Ibidem, S. 218-219.

<sup>3596</sup> Дакле, на овом месту поново наилазимо на стални моменат код романтичара, односно на жељу да се свему да неко више значење.

<sup>3597</sup> Müller, *Versuche einer neuen Theorie des Geldes*, S. 140.

<sup>3598</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 351.

су људи пружали или једни другима или држави, одвијала сама од себе без интервенције новца. (...) само у односу са потпуно страном околином и људима били су неопходни ретки метали.<sup>3599</sup>

Ово стање за Милера није доказ постојања стања без новца, него управо супротно, јер су тада особе и ствари, односно услуге, имале особине новца. Другим речима, форма новца се мењала током историје. Дакле, као и за Бадера, новац сам по себи није проблем. Невоља настаје онда када новац уместо слуге постане господар, односно невидљиви Бог. Тада под дејством новца долази до атомизације друштва, пада морала и распада етичких веза. Тако доминација и свеприсутност металног новца разара ове личне односе међу људима и настоји да све сведе на меру у злату, те тако удаљује људе и уништава заједницу. Али што је национални дух моћнији, то је живља унутрашња циркулација унутар друштва и то је метални новац мање потребан.<sup>3600</sup> За Милера је новац, дакле, друго име односно симбол друштва, човекове потребе за друштвом и за друштвеним везама, односно за државом. Када те везе слабе, јавља се новац у уобичајеном смислу речи. Важи и обрнуто, што је покрет новца већи, што је држава чвршћа, и национална снага већа, то је у једном друштву потребно мање новца.<sup>3601</sup> У том смислу, новац је као симбол друштва сличан језику. „*Реч и племенити метал* су дакле обе велике форме у којима се појављује новац; оба велика поочевидљена (*Versinnlichungen*) економске државе. Ниједно од ова два само у потпуности не изражава новац.“<sup>3602</sup> Према томе, оно што даје вредност новцу није материјал од кога је сачињен, будући да то може бити било шта, него је друштво то које од нечега ствара новац<sup>3603</sup> или како Милер каже: „оно што помоћу печата, преко једне врсте кредита, уздиже метал на ниво новца и што је при даљем развоју живота грађанског друштва изражено у државним папирима – то је суштинско.“<sup>3604</sup> Дакле, суштина новца, оно принципијелно на чему почива његова вредност није злато или сребро, него „једна врста кредита“, односно вера и поверење које људи имају према новцу, као и према држави која га издаје. У том смислу, Милер каже

<sup>3599</sup> Adam Müller, „Vom Papiergelde“ in: Jakob Baxa (Hrsg.), *Ausgewählte Abhandlungen*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1921, S. 29-30.

<sup>3600</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 260.

<sup>3601</sup> Ibidem, S. 262.

<sup>3602</sup> Müller, *Versuche einer neuen Theorie des Geldes*, S. 141.

<sup>3603</sup> На овом месту Милер заступа сличне ставове по питању новца које налазимо пре тога у Фихтеовој *Затвореној трговачкој држави*.

<sup>3604</sup> Müller, *Versuche einer neuen Theorie des Geldes*, S. 140.

да је у Аустрији новац заправо царска реч, национална реч која између свега посредује.<sup>3605</sup>

„In Summa: новац по себи, ствар по себи најпогоднија за продају, нема вредности и није апсолутно ништа без саобраћаја између особа и ствари, као што смо видели горе при ближем разматрању тржишта; али са друге стране нема никаквог саобраћаја између особа и ствари без тог вишег трећег посредника, без новца; то значи: нема размене која истовремено не би била и трговина.“<sup>3606</sup>

Новац сам по себи нема никакву интринзичну вредност, него је једино вредан као израз и симбол друштва, односно као посредник међу људима. Са тих позиција Милер се залаже за увођење папирног новца, јер ако је новац само израз друштвене идеје, каква је разлика да ли ће тај израз бити у металу или у папиру?<sup>3607</sup> „Права суштина папирног новца, наиме један идеалистички новац, (idealisches Geld) већ је присутна све док постоји ковани новац и она је то је незаобилазан услов постојања кованог новца.“<sup>3608</sup> Заправо, према Милеру, метални и папирни новац су у суштини само две различите форме изражавања друштва, односна два пола исте осе око које се окреће економски живот у држави, и сматра да је најбоље када међу њима постоји ранотежа.<sup>3609</sup> Милер се залаже за увођење папирног новца, јер он ослобађа људе зависности од ствари, што он види као зло свога времена. Такође, папирни новац јача поверење међу људима. Милер се позива на пример Енглеске која је 1797. године укинула везаност вредности банкнота за злато, што види као „епохалан догађај“ који је значио зачетак „више државне привреде“ и крај „деспотске владавине металног новца“.<sup>3610</sup> Поред тога,

---

<sup>3605</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 218.

<sup>3606</sup> Müller, *Versuche einer neuen Theorie des Geldes*, S. 181-182.

<sup>3607</sup> Милерово залагање за увођење папирног новца у његово време није наилазило на широку подршку. Већина људи је под папирним новцем, који је у Пруској уведен 1806. године, подразумевала циничну манипулацију монетарним системом ради владиног себичног профита. Познато је на пример да је Хјум папирни новац сматрао лажним новцем, Адам Смит је сматрао да папирни новац подрива моралне основе европске цивилизације, док је Гете у *Фаусту* о папирном новцу писао као о делу ђавола, чиме је заправо изражавао опште уверење да је папирни новац дело дијаболичне алхемије која ствара вредност ни из чега. Такође и Берк према папирном новцу показује негативан став. Дјевид Хјум „О новцу“ у: Кнут Хаконсен (ур.), *Политички есеји*, Службени гласник, Београд, 2008, стр. 194-195. Richard T. Gray, „Economic Romanticism: Monetary Nationalism in Johann Gottlieb Fichte And Adam Müller“, *Eighteenth-Century Studies*, Vol. 36, No. 4, John Hopkins University Press, 2003, pp. 540-541. Берк, *Размишљања о Револуцији у Француској*, стр. 145.

<sup>3608</sup> Müller, *Versuche einer neuen Theorie des Geldes*, S. 196.

<sup>3609</sup> Ваха, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, S. 193.

<sup>3610</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 267; Müller, *Versuche einer neuen Theorie des Geldes*, S. 231.

Милер тврди да метални новац више не може држати корак са увећањем индустрије, трговине и промета, те да се ту налази узрок поскупљењима робе.<sup>3611</sup>

Са ових позиција, Милер је настојао да оспори класичну тезу да вредност новца зависи од његове количине. Према Милеру пад вредности новца не лежи у његовој количини, како је мислио Рикардо (David Ricardo), него у „самовољи у стварању новчаних симбола“.<sup>3612</sup> Тиме он тврди да вредност новца зависи од општег стања економског живота у држави, те да држава може утицати на „повећање“ економске активности, а тиме и новца у оптицају, а да тиме не изазове инфлацију. Тако Милер одбацује идеју о неконтролисаном повећавању новчане масе, као и механичком смањивању новца у оптицају као контрамери.<sup>3613</sup> У складу са општим приступом романтике и овде је реч о квалитативном, а не квантитативном погледу на вредност новца. У том смислу, папирни новац је поново у предности над металним, јер држава може по потреби лакше повећавати количину новца у оптицају.

Овакво Милерово учење о новцу усмерено је како против меркантилистичког учења тако и против либералног грађанства. Ако новац сам по себи нема никакву интринзичну вредност, онда се на основу његовог поседовања не може изводити никакав посебан статус у друштву.<sup>3614</sup> У том смислу, Милер подвлачи да новац, ако се схвати као израз друштвености, никада не може бити предмет непосредног приватног власништва, јер он представља личне везе између продавца и купца, послодавца и радника.<sup>3615</sup> Сада се, дакле, сви позајмљивачи новца и сви шпекуланти појављују као неко ко квари изворну идеју новца, односно као неко ко злоупотребљава новац. Дакле, овде се у другој форми и на знатно вишем рефлективном нивоу, те уз теоријску залеђину, обнавља старо, конзервативно неповерење према шпекулантима и позајмљивачима новца. Сличне моменте налазимо и код Шлегела који сматра да се камата не може ничим оправдати и

---

<sup>3611</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 218.

<sup>3612</sup> Müller, *Versuche einer neuen Theorie des Geldes*, S. 272.

<sup>3613</sup> Није сума и маса новца узрок зла, него самовоља у његовом креирању. И као што раст новца у оптицају није узрок зла, исто тако ни његово смањење неће бити лековито и спасоносно иако постоје случајеви у којима се за тренутно олакшање смањење новчане масе може саветовати. *Ibidem*, S. 272-273.

<sup>3614</sup> Као што смо видели, код Шлегела су трговци сврстани у пети, најнижи сталеж слугу.

<sup>3615</sup> *Ibidem*, S. 29.

страхује да би позајмљивачи новца и трговци брзо могли доћи у посед читаве државе и државног богатства.<sup>3616</sup> Исте стрепње уочљиве су и код Милера који страхује да би метални новац као интернационално призната валута могао да подрије националну привреду и оно што он назива „брачне везе“ унутар националне привреде. Наиме, поседници металног новца због универзалног важења њихове имовине на сваком месту у Европи, имају готово једнако моћи и утицаја, те код њих све више нестаје наклоност ка оном блиском, суседном, отаџбинском и националном и уместо тога пуштају корена погрешне представе о универзалној држави, човечанству, космополитизму и филантропији.<sup>3617</sup> Племенити метали имају, дакле, исто онакво дејство на карактер нација какво би имао и универзални језик. Они навикавају људе на веру да је њихова отаџбина свуда где се чује језик металног новца.<sup>3618</sup> Метални новац, дакле, није само симбол људског отуђења и пропадања заједнице, него и његов разлог који ствара простор за настанак апстрактних, космополитских и хуманистичких представа, док је папирни новац његова супротност помоћу које треба да се поново заснује чврста заједница.<sup>3619</sup> Он, када се мудро користи, чврсто везује људе за тло. Стога се папирни новац схвата као средство које, са једне стране, треба да оконча светску владавину злата, а са друге да изрази онај невидљиви и неухватљиви део националног богатства. Оно што је лична служба била у средњем веку као противтежа доминацији злата, то сада треба да буде папирни новац. У том смислу Милер га хвали као гарант очувања заједнице. „Моћ тог папира лежи само у присности комшијског и националног уједињења и у вери у њега; папир је, дакле, самосвесно признање бескрајне размене услуга у којој почива посебна држава и која се у средњем веку несвесно практиковала.“<sup>3620</sup> У папирном новцу се, дакле, манифестује интерперсонална заједница, међусобне обавезе и међусобна повезаност грађана. Најједноставније речено, ако метални новац разара заједницу, папирни је учвршћује. Лако се оучава да Милерова теорија новца заправо почива на темељу романтичког учења о поларитетима. Наиме, Милер се не залаже за

---

<sup>3616</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 120.

<sup>3617</sup> Müller, „Vom Papiergelde“, S. 31.

<sup>3618</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 366-367.

<sup>3619</sup> Gray, „Economic Romanticism: Monetary Nationalism in Johann Gottlieb Fichte And Adam Müller“, p. 550.

<sup>3620</sup> Müller, „Vom Papiergelde“ S. 34.

доминацију папирног, односно металног новца, него за њихово истовремено опстајање и стално међудејство. „Погрешно би ме се разумело када би се моја одбрана папирног новца схватила заправо као непријатељство према племенитим металима.“ Реч је просто о томе да се погрешној усмерености ка племенитим металима може супротставити само усмереност ка „духовном новцу“ и ка „духу националности“.<sup>3621</sup> При томе, Милер сматра да је метални новац погоднији за спољну трговину, док је папирни новац погоднији за националне односе.<sup>3622</sup>

Као што смо видели, романтика инсистира на томе да се не може све платити и изразити у злату, односно да се сви односи међу људима не могу без остатка редуковати на новчане односе.<sup>3623</sup> У том смислу, Милер се позива на Берка који је у контексту Француске револуције говорио о „капиталу нације“. Полазећи од Берка, Милер указује и на постојање једног „невидљивог“ и „неухватљивог“ дела националног богатства. Зато што није у стању да препозна овај „духовни капитал“ либерална привреда је за Милера поново једнострана, површна, материјалистичка и слепа за духовне темеље друштва. Тако се он у *Елементима* сасвим јасно окреће против Смита. Наиме, Милер критикује Смитово свођење националног богатства само на материјална добра, земљу и индустријске производе, при чему би племенити метали били најважнији и најмоћнији део националног богатства. „Такође Адам Смит не види у националном богатству ништа више него суму свих приватних богатстава и у националној производњи ништа до збир приватних производњи.“<sup>3624</sup> Али, као што ни народ није прост збир појединаца, тако у складу са органском парадигмом романтике ни национално богатство не може бити

---

<sup>3621</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 366.

<sup>3622</sup> Müller, „Vom Papiergelde“ S. 34.

<sup>3623</sup> У том смислу Милер прави разлику између цене и вредности. За њега је вредност ствари значење које она добија у односима из којих настаје, или из односа са другим стварима. Праведност тог односа, је пише Милер, услов њеног трајања, и вредност једне ствари треба се одређивати само кроз њено трајање. Односно, како даље Милер каже, вредност ствари је њено значење за државу. Са друге стране, цена за Милера нема ништа са трајањем, него је реч о „сумарној величини“ и „маси снаге“ у једном тренутку. У том смислу, он подвлачи да се вредност и цена налазе у обрнутој сразмери, тако да што је већа вредност, мања је цена. Што је ствар вреднија на дужи рок, што је значајнија за државу, то је и њена цена мања. То, дакле, значи, да ако тржиште може одређивати цену неке ствари, та цена нема никакве везе са њеном стварном вредношћу. Тако сада поново излази на видело романтичарско одбијање тржишне привреде. Како каже Милер, када одређујемо вредност неког објекта тада мислимо „живо, лично и продуктивно“, односно у том објекту тражимо „скривени, вечни живот“. Müller, *Versuche einer neuen Theorie des Geldes*, S. 59.

<sup>3624</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 240.

сведено на прост збир приватних богатстава. Богатство државе „бескрајно је више“ него збир појединачних богатстава. Заправо постоји сабирање у коме 1 и 1 спојени на жив начин могу бити 3 и много више него 3, али сабрани на мртв начин могу бити 1 или мање од 1.<sup>3625</sup> Према Милеру, Смит не разликује приватно (rich) и национално богатство (wealth) (Vermögen), те држи да је ово друго само збир првих. За Милера у питању су сасма различите ствари. Богатство једне државе не може се ишчитати из бројева и статистичких рачунања, „прво морам видети како се све те ствари живо односе једне према другима, како живе, крећу се и репродукују.“<sup>3626</sup> Национално богатство се исказује у националној снази. Дакле, величина националног богатства се најбоље види у временима рата и националних катастрофа. Тако Милер пореди још увек значајну суму појединачног богатства у Холандији са оним што се види и доживљава као национално богатство те земље. „Велики део резултата раније огромне продукције те земље је очигледно још присутан; али национални промет, живи покрет, национална жеља је изгубљена.“<sup>3627</sup> Полазећи тако од идеје о привреди као органској целини Милер каже да би било погрешно сматрати да је национално богатство само сума приватног богатства, као што је то тврдио Смит, будући да би таква варљива претпоставка водила до варљивог закључка да би приватно богатство могло постојати и када не би било националног богатства које би га обухватало и штитило.<sup>3628</sup> Другим речима, полазећи од општеромантичарског схватања природе, те њиховог наглашавања истицања индивидуалитета, Милер тврди да богатство није само ствар квантитета, него и квалитета. Богатство се од богатства не разликује само по обиму, него и по карактеру. Тако два богатства која су иста по величини, могу бити сасвим различите вредности. Ти различити квалитети требају једно друго да би били продуктивни, а ново богатство може настати само из односа два квалитативно различита богатства када се богатство сточарства сретне са богатством ратарства, или сеоско и градско богатство.<sup>3629</sup> У

---

<sup>3625</sup> Müller, *Versuche einer neuen Theorie des Geldes*, S. 10-11.

<sup>3626</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 320.

<sup>3627</sup> Ibidem, S. 245.

<sup>3628</sup> Müller, „Von der Gewerbefreiheit“, S. 34.

<sup>3629</sup> Müller, „Von der Gewerbefreiheit“ S. 35. Када говори о индивидуалном богатству, Милер не мисли на богатство једног лица односно на приватну својину. Наиме, исти појединац може поседовати и два квалитативно различита богатства, рецимо, ако је неко истовремено и сточар и ратар. Тако се индивидуално богатство може сматрати и као богатство различитих класа.



том смислу национална привреда није механички спој појединачних, привредних субјеката, него органски однос између супротности, као што су пољопривреда и индустрија. „Производити значи из два елемента нешто треће створити, посредовати између све супротстављене ствари и приморати их да из њиховог сукоба произађе треће.“<sup>3630</sup> Заправо, пољопривреда и индустрија, сеоска и градска привреда представљају за Милера два потпуно различита квалитета, односно два различита рода (*Gattung*) привреде.

„Постоје дакле, два различита рода привреде: *прво* такве које скоро сасвим почивју на себи самима, које живе саме од себе и које су дакле независне од светске трговине и њене судбине: и такве које остају зависне од једног одређеног тржишта и од продаје њихових производа, дакле од великих светских догађаја. Ако погледате ближе оба ова рода открићете код првог мању, а код другог већу зависност од новца. Признаћете да су за удаљену и изоловану привреду погоднији лични односи и значајни односи између газде и слуге (*Dienstverhältnisse*), насупрот томе за привреду базирану на великом тржишту погоднији је рад *надничара*: тамо предност заслужују давања у природи, а овде новчани доходак.“<sup>3631</sup>

Из опозиције постојећих индивидуалних богатстава настаје опште богатство. Одатле Милер изводи закључак да би апсолутно слободно приватно богатство, које не би било у вези и односу са општим богатством, било неплодно и мртво, будући да су живот и производња могући само тамо где постоје супротности које делују једна на другу. Милер увиђа да се ту налази тачка спора између њега и либерала:

„[Ј]а тврдим и њихова наука несвесно претпоставља, да сваком приватном богатству, ако треба да се живо креће и да се шири, припада и једно опште богатство, један важнији промет (тржиште, меркантилна или индустријска заједница, економска држава); утолико се слажемо; ако најзначајније богатство однесемо на пусто острво оно је стављено ван промета, то јест ван везе, ван вредности. – Сада се показује разлика: Они тврде, да би то опште богатство, преко кога приватно богатство тек постаје богатство, могло да буде сваким даном другачије унутрашње или инострано; и да би оно, аритметички гледано, било највеће могуће, њихова наука захтева конкуренцију. Ја тврдим да се једно одређено, трајно, отаџбинско опште богатство мора

---

<sup>3630</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 240.

<sup>3631</sup> Adam Müller, „Agronomische Briefe“ in: Jakob Baxa (Hrsg.), *Ausgewählte Abhandlungen*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1921, S. 71.

супротиставити приватном богатству, да би оно било богатство и као такво са другим суседним општим богатствима могло да уђе у промет.<sup>3632</sup>

Будући да не разликује приватно од националног богатства, те да ово друго види само као збир првог, Милер сматра да Смит није у стању да уочи економску вредност државе, те да рад државника и уметника такође призна као продуктиван. Он каже да Смит „уз сву своју узвишеност“ никада није могао схватити како производи духа у држави поред изолованих производа земље и мануфактурене вредноће морају бити узети у разматрање.<sup>3633</sup> Тако насупрот Смиту, Милер разликује четири елемента националног богатства (земља, рад, физички капитал у новцу и духовни капитал у говору, науци и писму).<sup>3634</sup> Поред рада садашњих генерација треба водити рачуна и о раду прошлих генерација. Другим речима, Милер указује да се и такозвани идејни капитал, односно креативне мисли државника, духовничке проповеди или предавања филозофа морају рачунати у национално богатство. За Смита је рад био продуктиван ако ствара неки предмет који има разменску вредност<sup>3635</sup>, те су према томе племство, државници, глумци, музичари, духовници или филозофи непродуктивни, те код Смита, „духовне потребе“, ма колико битне биле, „остају ван економије“ и важан духовни саобраћај остаје изван науке о националним богатствима<sup>3636</sup>. „Наиме, идеални производи, најлепши и најузвишенији дар једне нације, производи њених најплеменитијих духова, према Адаму Смиту, нису имали економску вредност, када дође до прорачуна националног богатства.“<sup>3637</sup> Иако се ова добра не дају бројати, она ипак доприносе повећању националног богатства. Сваки рад који ствара нешто што је предмет жудње и што задовољава различите потребе других људи за Милера представља продуктиван рад, који уосталом, индиректно, увећава

<sup>3632</sup> Müller, „Von der Gewerbefreiheit“, S. 34-35.

<sup>3633</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 26.

<sup>3634</sup> Ibidem, S. 312-313.

<sup>3635</sup> Ипак, за Милера је Смит у овом погледу ипак испред меркантилиста и физиократа. Он је поопштио њихов појам продуктивности. Наиме, док је за меркантилисте продуктивни рад био само онај који доноси новац, а за физиократе само рад у пољопривреди, (занатлије и фабриканти само мењају форму онога што је производ земље и тла, те је дакле, њихов рад у суштини непродуктиван) Смит је отишао даље и увидео да је продуктивни рад онај који ствара предмете који имају разменску вредност. Adam Müller, „Adam Smith“ in: Jakob Baxa (Hrsg.), *Ausgewählte Abhandlungen*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1921, S. 39. Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 230-231, 239.

<sup>3636</sup> Ibidem, S. 231.

<sup>3637</sup> Adam Müller, „Adam Smith“ in: Jakob Baxa (Hrsg.), *Ausgewählte Abhandlungen*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1921, S. 39.

и стварну производњу. Свака нова потреба повећава рад, а оно што подстиче продуктиван рад ни само не може бити непродуктивно. Тако Милер акценат не ставља на производе, него на производњу која је за њега велики и дубоко испреплетани покрет духова и руку, вечно настајање националног богатства. „Ко жели то да посматра не може искључити унутрашње или душевне снаге човека које моћно делују; то настајање, тај покрет богатства може се очигледно схватити само у настајању, у покрету, тј. на начин идеје.“<sup>3638</sup> Другим речима, производња је за Милера, у складу са његовим разликовањем идеја и појмова, идеја.<sup>3639</sup> Његово питање није шта је богатство, него како оно настаје, а оно не може настати без спајања физичког и духовног капитала. Тако Милер настоји да докаже да је сваки рад који задовољава неке потребе других (за које сматра да су квалитативно различите) и који служи грађанском друштву, продуктиван, те се то односи и на духовни рад, јер према романтичарској антропологији, човек се не може сводити само на његове физичке потребе, напротив његова душевна страна им је често била важнија. Дакле, Милерово разликовање физичког од духовног капитала треба разумети у контексту романтичарског антимаеријализма. „Сада сваки рад (...) који почива на стварном посредовању, је нужно продуктиван.“<sup>3640</sup> Дакле, продуктиван је и рад глумаца, музичара, племства, духовништва, научника и државника и сви они учествују у стварању капитала. Само онај рад у коме не делује животна односно национална снага није продуктиван. Задатак државника је да продукује државу.<sup>3641</sup> Државник је, према томе, такође продуктиван, будући да он ствара законе и право, ствара државу „продукт свих продуката“. Накнада за тај рад су државни порези. Према Милеру, Смит је државу и институције (посебну државу и посебног грађанина са својим правима) узимао здраво за готово, односно посматрао као „datum“. „Национално наоружање, судови, све оне велике институције које морају штитити појединачно богатство у својој посебности, рекао бих својој индивидуалности, како би оно са богатством својих суседа или

---

<sup>3638</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 26-27.

<sup>3639</sup> Такође, није тешко препознати везу између Милерове економије која ставља акценат на производњи као процесу и Шелингове филозофије природе где се такође акценат ставља не на продукт, него на продуктивност природе. У оба случаја акцентира се стваралачка активност.

<sup>3640</sup> *Ibidem*, S. 242. Према Шпану и његовом ученику Бакси, највреднији Милеров допринос лежи управо у његовој теорији продуктивности. Ваха, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, S. 178.

<sup>3641</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 241.

суседних држава могло створити више богатство у једној врсти брака, су од стране Адама Смита посматране као већ присутне, довољно сигурне ствари.<sup>3642</sup> Заправо, држава и рад државника су услов свих услова без кога Смитово национално богатство не би било могуће. „Престане ли држава да се продукује или репродукује, саме од себе престају све оне мање производње из којих се састоји национална производња коју називамо држава.“<sup>3643</sup> Држава и државник су, дакле, гарант постојања националне економије. Она представља принцип очувања, консолидовања и капитализације или политичку идеју која читаво богатство везује и одржава.<sup>3644</sup> Дакле, у мери у којој је држава „продукт свих продуката“ у тој мери се може рећи да, иако је сваки рад продуктиван, рад државника је најпродуктивнији, јер је за целину најпотребнији. „Да би се измерио степен продуктивности нема друге мере осим грађанске неопходности или националитета (Nationalität). (...) дугорочно биће највиши интерес сваког појединачног произвођача да се одржи у природним, живим, грађанским оквирима, укратко да између његове производње и жеље осталих посредује виши произвођач, наиме државник.“<sup>3645</sup> Држава и посредујућа снага државника су према Милеру *conditio sine qua non* сваке производње.<sup>3646</sup> Тако Милер и у економији поново наглашава значај оног женског, конзервативног принципа.

На овај начин такође се проширује и појам добара односно националног богатства. Како Милер пише, капитал има двоструку природу, духовну и физичку (језик и новац).<sup>3647</sup> Према томе, национални капитал једне нације није само збир материјалних добра, него ту припада читава национална егзистенција у свом пуном обиму. Национално богатство не стварају само материјална добра, него у њему учествују и креативни духови, а то ће рећи, идеалан, духовни и математички небројиви капитал. Искуства која смо наследили од наших предака или добар глас

---

<sup>3642</sup> Müller, „Vom Papiergelde“ S. 32.

<sup>3643</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 243.

<sup>3644</sup> Ibidem, S. 229-230.

<sup>3645</sup> Ibidem, S. 243.

<sup>3646</sup> Ово, наравно, ни у ком случају не треба схватити као Милерово или уопште романтичарско залагање за некакву државну, планску и административно вођену привреду. Као што краљ није апсолутиста, законодавац и конструктор, него судија, тако и у привреди државник није предузетник, него посредник. Управо због овог „предузетништва“ Милер је критиковао Фридриха II, али и Харденбергову бирократску администрацију Пруске. Укратко, Милеров циљ је да покаже да је и државнички рад продуктиван, али не да аргументује да је једино он продуктиван.

<sup>3647</sup> Ibidem, S. 310.

који ужива нека радња потпада такође под духовни капитал. Тиме се сада традиција види као део капитала што је чини не теретом, него продуктивном снагом. Значај овог духовног капитала посебно се уочава у време ратова. Заправо, капитал код Милера обухвата сву заоставштину претходних генерација, тако да је у капиталу скривена читава прошлост, или како каже Милер „у свом раду појединачног, пролазног грађанина саучествује читавата прошлост: сваки најмањи део националног капитала ради добро као живи човек.“<sup>3648</sup> Такође, интегрални део националног богатства су и „посебне армије и тврђаве, посебни судови, посебно, тако и никако другачије обликовани грађани“.<sup>3649</sup> Управно на том капиталу, према Милеру, лежи снага Британије. Тако акценат није на земљи и раду, него на капиталу „божански капитал закона, обичаја, националне славе, новца и кредита (...) је главни извор њеног богатства (...)“.<sup>3650</sup> Другим речима, Милер у складу са романтичарском филозофијом природе и њиховим истицањем индивидуалитета инсистира не на квантитативној, него на квалитативној страни богатства. Новац је дакле квантитативан, он све своди на исту меру, и преко њега се не могу изразити никакве индивидуалности и посебности. Јер, како квантификовати „посебне армије и посебне судове“, „овакве, а не другачије грађане“?

У складу са својим учењем о поларитетима, романтика свуда говори о супротстављеним силама. Као што је већ речено, апсолутна доминација једне силе је оно чему су се романтичари увек и на сваком месту противили. Тако романтичари виде опасност у либералној економији, коју Милер види као фабрички систем који прети да прогута природни поредак ствари у Европи, односно као универзалну пропаст.<sup>3651</sup> Дакле, да би се обуздала „универзална деспотија новца“, односно да би се неутралисале негативне последице поделе рада и индустријализације, потребно им је супротставити онај други пол. Највећу брану владавини новца и фабричком систему, према романтичарима, представља пољопривреда, наравно схваћена на феудалан начин.

---

<sup>3648</sup> Ibidem, S. 281.

<sup>3649</sup> Müller, „Vom Papiergelde“, S. 32.

<sup>3650</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 302.

<sup>3651</sup> Müller, „Über die Errichtung der Sparbanken“, S. 67.

„Делатна снага новца је велика и благословена када јој је супротстављена независна пољопривреда, персонална снага праве уметности, неплатива част и врлина и када је задржавају у благотворним оградама, укратко када постоје и неутуђиве ствари и недељиви рад једног вишег реда, који су једини у стању да поставе границе катастрофалном упаду новчаних интереса у свете ствари живота, зато што нису слепо уплетени у потребу за новцем и од њега подјармљени.“<sup>3652</sup>

Такође, моћи новца и индустрије могу се држати у границама само у оквиру сталешког поретка, дакле уз јаке сталешке, корпоративне и породичне везе. Наравно, Милер не жели нестанак индустрије и мануфактуре, него њихово ограничење или како каже „пролазни фабрички систем тамо где припада, и старе, вечне корпорације и сталешке институције тамо где оне припадају.“<sup>3653</sup> Заправо, постојање снажне пољопривреде, корпорација и сталешког поретка не само да је морални коректив индустрији и новцу, него је, по Милеру, њихово постојање неопходан услов да би новац могао показати своју благотворну природу, те према томе, када би ове претпоставке нестале егоизам, који се скрива иза хуманистичких и социјалних форми, би изронио, а хипертрофирана моћ новца изазвала би катастрофу и рат свих против свих. Тако се управо у овим ограничењима огледа суштина економије. „Учење о равнотежи плативих и неплативих, неутуђивих, недељивих човекових добара била би права национална економија.“<sup>3654</sup> Ако те равнотеже нема, држава ће се распасти. Дакле, успостављање равнотежа између градске привреде и пољопривреде, фабричког и сталешког система и њихово истовремено постојање представља, према Милеру, проблем политике.<sup>3655</sup> Ово дакле, подразумева и „живу равнотежу“ између либерализма и меркантилизма, слободе и закона, при чему ни једна страна не може без оне друге и ниједна не сме да однесе превагу. У том смислу, Милер тврди да нема ништа против правог фабричког система, против стварне индустрије, као ни против чудесне моћи новца уколико они остају у својим природним границама.<sup>3656</sup>

Ако се у обзир узме романтичарско инсистирање на равнотежи између папирног и металног новца, односно фабричког система и пољопривреде итд, поново се јасно

---

<sup>3652</sup> Müller, „Die heutige Wissenschaft der Nationalökonomie kurz und faßlich dargestellt“, S. 22.

<sup>3653</sup> Müller, „Über die Errichtung der Sparbanken“, S. 68.

<sup>3654</sup> Müller, „Die heutige Wissenschaft der Nationalökonomie kurz und faßlich dargestellt“, S. 22.

<sup>3655</sup> Müller, „Agronomische Briefe“, S. 72-73.

<sup>3656</sup> Müller, „Über die Errichtung der Sparbanken“, S. 67.

учава романтичарска органска концепција. Наиме, према Милеру и романтичарима, привреда, као и држава, представља живу, органску целину. То, поред осталог, значи да Милер и привредни живот жели да посматра у покрету, на исти начин као што то чини и са државом, односно да поред категорије простора у економију уведе и категорију времена. Према томе, ни предмет националне економије није национално богатство него национално богаћење.<sup>3657</sup> Другим речима, исту логику коју користи када говори о држави или о праву, Милер примењује и на економију, односно богатство, које се сада посматра у покрету. Оно што Милер жели јесте да овом представом живе и покретне државне привреде замени оно што он назива „сумарно посматрање“, које је било карактеристично за дотадашње теорије. Дакле, прави предмет економије је међусобно спајање и оплодња различитих родова привреде, односно различитих богатстава. У том смислу, Милер је у стању да каже да је Холандија (иако би се по количини приватног богатства могла сматрати богатом) сиромашна земља, будући да је њена национална снага изгубљена.<sup>3658</sup>

Инсистирајући на привреди као организму романтика се јасно опредељује против слободе тржишта, предузетништва (*Gewerbefreiheit*) и конкуренције и то како унутар државе, тако и међу државама. Унутар земље конкуренција отуђује грађане који су природно упућени једни на друге. Она их ослобађа моралних обавеза једних према другима и тако подрива друштвени поредак и хијерархију.<sup>3659</sup> Слободна конкуренције без икакве заштите и гаранције за романтичаре је, слично као и за Фихтеа, рат свих против свих и дивљина природног стања у оквиру друштва.<sup>3660</sup> У том смислу друштвени живот постаје арена у којој влада право јачег. При томе су жртве нижи слојеви за које слобода

---

<sup>3657</sup> Müller, *Versuche einer neuen Theorie des Geldes*, S. 44-45.

<sup>3658</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 245.

<sup>3659</sup> У том смислу Бадер говори о либералима као о оним реформаторима који на злоупотребе и изопачења у држави и цркви гледају са добродошлицом, делом зато што од тих процеса имају корист, а делом зато што се надају разарању државе и цркве. Baader, „Über das dermalige Mißverhältnis der Vermögenlosen oder Proletaires“, S. 320.

<sup>3660</sup> Бадер на пример изричито каже да ако држава сваком сталежу и грађанину осигурава само већ стечену имовину, али не и стицање имовине, него га препушта потпуној слободи, онда она своју дужност обавља само до пола, а своје поданике од пола оставља у такозваном природном стању (*hors de la loi*). Franz von Baader, „Über das sogenannte Freiheits- oder passive Staatwirtschaftssystem“, in: Johannes Sauter (Hrsg.) *Franz von Baaders Schriften zur Gesellschaftsphilosophie*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1925, S. 19.

на тржишту, слободно предузетништво и конкуренција значе губитак сигурности и заштите корпорација. Реч је, дакле, о лажној слободи која води у ропство и деспотизам, јер је за романтичаре права слобода увек скопчана са припадањем одређеном телу, општини, корпорацији... Тако Бадер пише да је велики део пролетера у Француској и Енглеској пао у провалију физичке и моралне беде, те да је већи део њих жртвован аргирократији (владавини сребра), а мањи аристократији. Свако ко познаје стање у коме живи пролетаријат у Енглеској и Француској мора признати да је кметство било мање окрутно и мање нечовечно и мање нехришћанско у односу на слободу у бесправном стању (*Vogelfreiheit*), незаштићеност и беспомоћност наших, како се каже, образованих и култивисаних нација.<sup>3661</sup> На истом трагу је и Милер, који рад за надницу пореди са ропством на галији.<sup>3662</sup> Како он на другом месту (у фусноти) каже:

„Новчано ропство (*Geldsklaverei*), које је, на пример, сада владајућа врста ропства, је најгора врста, јер је оно повезано са лажљивим осећајем наводне слободе. Да ли сам једном заувек потчињен или ми се дневно животне потребе толико дуго ускраћују док се не починим; да ли се једном заувек или дневно изнова продајем, свеједно је; уместо да се поседује моје тело и да се тиме преузме брига о њему, узима се сада само суштинско из њега, његова снага и препушта ми се остатак бескорисног костура на слободно располагање.“<sup>3663</sup>

Дакле, поново се долази до закључка да је чак и кметство било хуманије од наводне слободе модерног доба. Одатле се изводи и романтичарска брига за сиротињу о којој ће доцније бити више речи. Такође, Милер сматра да конкуренција и слободно надметање на тржишту не могу гарантовати добро целине, будући да он конкуренцију види као узрок људског раздора и несклада, а као њихов нужни резултат опште сиромаштво.<sup>3664</sup> Заправо, романтичари желе да покажу да конкуренција, не само што је неправедна, него није у стању да створи богатство. Напротив, она само ствара сиромаштво. Тако Бадер формулише теорију искоришћавања када каже да је присуствовао састанцима енглеских фабриканата на којима се све завршавало утврђивањем максималне цене рада и минималних продајних цена, што у основи за њега није ништа друго него завера

<sup>3661</sup> Baader, „Über das dermalige Mißverhältnis der Vermögenlosen oder Proletairs“, S. 324-325.

<sup>3662</sup> Müller, *Versuche einer neuen Theorie des Geldes*, S. 135.

<sup>3663</sup> Müller, *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage*, S. 232.

<sup>3664</sup> Müller, *Versuche einer neuen Theorie des Geldes*, S. 7.



против пролетаријата чије се плате стално држе дубоко испод природне вредности и цене њихог рада.<sup>3665</sup> Што је још горе, фабриканти су ту и странка у поступку и судија. Дакле, према романтичарима, систем слободне конкуренције намерно ствара сиромаштво и доње слојеве држи у оскудици. Реч је поново о индиректној критици Смита. Наиме, ако се сетимо да је Смит истицао слободну конкуренцију као средство против „завера против јавности“ и вештачког подизања цена, видимо да Бадер поручује да се Смит преварио, јер систем слободне конкуренције не да не спречава завере, него их заправо подстиче.

Уместо конкуренције потребна одређена заједница, односно брак, између приватних богатстава, тј. између одређеног индивидуалног и одређеног општег богатства.<sup>3666</sup> Другим речима, као што сеprotиве универзалној држави, романтичари сеprotиве и идеји универзалне економије и светског тржишта. Тако Милер тврди: „Проповедници слободног предузетништва заправо жуде за тим да свака приватна имовина по вољи сме ући и изаћи у сваки могући круг опште имовине.“<sup>3667</sup> Међутим, приватном богатству је, да би било продуктивно, потребно да буде у односу са општим богатством, али не било којим, него својим, националним, државним, отаџбинским. „Сво национално богатство мора се посматрати у и поред тог националног богатства (наиме националне снаге); сва појединачна производња добија вредност тек у и поред националне продукције.“<sup>3668</sup> То дакле даље значи да је „независност појединачних европских држава *conditio sine qua non* сваког замисливог права као и сваког замисливог богатства.“<sup>3669</sup> Дакле, како сматра Милер, идеја националности мора бити успостављена и призната као највиша, да би тек тада сва економска настојања добила свој људски смисао. Само тада се исплати напор да се размишља о општим законима производње и потреба.<sup>3670</sup> Да би илустровао своју позицију Милер се позива на пример брачне везе. Да би 1 и 1 могли бити 3 они се морају сабрати на продуктиван начин, као мушкарац и жена у браку, као радна снага и капитал на једном послу. Да би се то треће појавило, ова два фактора морају

<sup>3665</sup> Baader, „Über das dermalige Mißverhältnis der Vermögenlosen oder Proletairs“, S. 329.

<sup>3666</sup> Müller, „Von der Gewerbefreiheit“, S. 36-37.

<sup>3667</sup> Ibidem, S. 34.

<sup>3668</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 221.

<sup>3669</sup> Ibidem, S. 385.

<sup>3670</sup> Ibidem, S. 296.

дугорочно бити спојена, јер је за сваку продукцију потребно време, односно мора постојати снага која гарантује овај спој.<sup>3671</sup> Питање да ли сваком посебном и трајном индивидуалном богатству припада и одређено и трајно опште богатство, или да ли то приватно богатство безусловно мора задржати слободу да по нахођењу ступи у однос са сваком могућом земаљском општом имовином је исто што и питати да ли треба да постоји један одређени брак, и сакрамент брака, или свако може ступати у однос са свим припадницима другог пола без обзира на грађански поредак.<sup>3672</sup> Безусловна слобода предузетништва и конкуренција значе исто што и безусловна слободна љубав, односно крај грађанског поретка. Када би постојала некаква општа заједница жена и добара она би за последицу имала то да се деца и новостворена добра те заједнице не би могла индивидуализовати, будући да „само индивидуалитет може гарантовати индивидуалитет, само живот може гарантовати живот (...)“<sup>3673</sup>. Другим речима, у систему опште слободе предузетништва и слободне конкуренције репродукција и проширење богатства би било немогуће, односно немогуће је било какво одређено и индивидуализовано опште богатство. Да би приватно богатство уопште постојало, њему је, као гаранција потребна независна држава, односно национално богатство. Такође, када би принцип конкуренције био до краја доследно изведен, то би значио уништавање традиционалног, органског поретка, опште нивелисање и деиндивидуализацију, односно укидање свих квалитативних разлика. Тако би и сва хијерархија почивала не на разликама у квалитету него у квантитету. На крају крајева, то би такође значило да би свака либерална економија била непродуктивна, те да је продуктивност једино могућа под заштитом политичког и религијског поретка.<sup>3674</sup> Другим речима, није тржиште оно које различите родове производње доводи у везу, него међу различитим силама посредује држава, односно продуктивни рад државника.<sup>3675</sup> Тако, Милер односе који владају у

---

<sup>3671</sup> Müller, *Versuche einer neuen Theorie des Geldes*, S. 11.

<sup>3672</sup> Müller, „Von der Gewerbefreiheit“, S. 36.

<sup>3673</sup> Müller, „Von der Gewerbefreiheit“, S. 38.

<sup>3674</sup> Briefs, „The Economic Philosophy of Romanticism“, p. 292.

<sup>3675</sup> Дакле, када се шире градска привреда и трговина и када приватна својина потискује феудалну и породичну, тада на сцену ступа држава која да би успоставила равнотежу ограничава грађанство. Како пише Харада, ове мере треба да буду идеолошки подржане од стране духовништва. Другим речима, и интервенционистичко деловање државе није арбитрарно, него је утемељено на једној вишој идеји праведности и метафизичког поретка, чији чувар је црква. Слично сматра и Кондилис. Аутономија економске сфере омогућена је раздвајањем религије и

породици, односно у држави пресликава и на економски живот. Занатске гилде улазе у брак са трговачким корпорацијама и земљишном аристократијом. Економија није, дакле, такмичење и борба међу економски сувереним појединцима, него сарадња ради напретка целине. Функција економије није да раздваја, него да интегрише посебне делове у једну целину.<sup>3676</sup>

На сличном трагу је и Бадер, када каже да се слобода трговине (предузетништва) између сва три сталежа не садржи ни у чему другом до у једнакости њихове релативне зависности.<sup>3677</sup> Тако слобода предузетништва и трговине код Бадера мења своје значење у односу на оно што она представља за либерале. Она за њега значи једнакост међусобне зависности сталежа. Тиме што су сва три сталежа један другом једнако неопходна и цене су израз те међусобне упућености и ни један сталеж није у могућности да потчињава друге. Када се слобода схвати на овај начин, не треба да чуди Бадеров закључак да се таква слобода може остварити само уз активну улогу власти, тако што ће држава сваком сталежу одузети слободу да штети осталима.<sup>3678</sup> Дакле, у његовом случају слобода предузетништва и трговине не искључује државну интервенцију, напротив, претпоставља је. У крајњој линији, другачије и не може бити ако се прихвати романтичарско виђење односа између друштва и државе. Самим тим, када су друштво и држава нераздвојиви, нема места ни за аутономно грађанско друштво као простор слободне игре приватних интереса.

Тако је романтичарска привреда као органска целина, заправо нелиберална привреда. У том смислу, Милер изричито каже: „Дакле јасно је да сви појединачни грађани у држави само утолико могу имати много, поседовати, мирно и дугорочно производити, уколико међусобно једни са другима чине велику, богату и сигурну кућу; то значи: уколико сваки, као нераздвојиви члан целине, има непроменљиви осећај дугорочног благостања целине, која такође и

---

етике, легалитета и морала, приватног и јавног. Милер и конзервативци траже спајање етике са политиком и економијом, при чему циљају на контролу грађанства и капиталистичке привреде. Као што је већ наглашено, за Милера и романтичаре држава није ту само због спољних потреба. Harada, *Politische Ökonomie des Idealismus und der Romantik*, S. 81. Kondylis, *Konservativismus*, S. 356.

<sup>3676</sup> Briefs, *op. cit.*, p. 287.

<sup>3677</sup> Baader, „Über das sogenannte Freiheits- oder passive Staatwirtschaftssystem“, S. 17.

<sup>3678</sup> Ibidem, S. 18.

њему припада.<sup>3679</sup> Свако, дакле, има осећај према себи и својој имовини, али ту се његове обавезе не завршавају него тек почињу, будући да свако мора имати и осећај према вишој целини чији је део, те према заједничком поседу општине, корпорације и државе. Реч је, дакле, поново о романтичарском антииндивидуализму, при чему се привреда сматра дужном да служи заједници, народу и култури. Управо ту лежи проблем који Милер има са либералном економијом и „новим теоријама“ које целину о којој он говори не узимају у обзир, нити виде потребу њеног очувања. Да би се појединци боље повезали са целином, да би били прожети духом целине, Милер и романтичари залажу се за одржавање средњовековних цехова и гилди. У складу са својим схватањем позитивне слободе, Милер тврди да цехови, истина, ограничавају конкуренцију, али да на тај начин заправо људима дарују вишу, позитивну, живу слободу.<sup>3680</sup> Реч је о понављању старог конзервативног аргумента да, иако можда ограничавају конкуренцију, цехови истовремено тиме што негују цеховску част, ограничавају јурњаву за профитом, односно гарантују квалитет производа. Будући да је конкуренција схваћена као општи рат, њено ограничење помоћу цехова се сматра као нужно како би се одржао поредак. Милерово схватање усмерено је заправо против Харденбергових реформи у покушају да афирмише посебну позицију племства и земљишне аристократије.

Ипак, без обзира на начелну скепсу према трговини, односно наглашавање органске везе између појединачног богатства са националним, Милер и романтичари не желе да државу потпуно лише сваког економског саобраћаја са иностранством. Већ у *Елементима* Милер се осврће на немачку забрану увоза индустријских производа из Енглеске сматрајући да би безусловна слобода трговине са Енглеском била у тренутном односу ствари једнако штетна као и безусловно затварање.<sup>3681</sup> Тако он међународну трговину између држава сматра за пожељну, али не и „међународну поделу рада“. Ипак, романтичари су много забринутији због негативних ефеката међународне размене, него због евентуалне изолације. Тако Милер сматра да је аутаркија националне привреде неопходан

<sup>3679</sup> Müller, *Versuche einer neuen Theorie des Geldes*, S. 10.

<sup>3680</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 193-194.

<sup>3681</sup> *Ibidem*, S. 235.

услов независности државе. Хришћанска држава свакако треба да се налази у интеракцији са својим суседима, али реч је о интеракцији у слободи, за коју је потребан одређен степен самосталности, како би држава према суседима стајала као пријатељ, а не као роб. Тако контрола сопственог тржишта чува независност земље. Милер такође сматра да би либерални систем уништио традиционално схваћену пољопривреду, која се схвата као основа целокупне националне привреде и „прва гаранција независности отаџбине“<sup>3682</sup>. Према Милеру, тржиште није добро за пољопривреду. У просеку тржиште повећава вредност свих роба, док вредност земљишног поседа уништава.<sup>3683</sup> Једна од најгорих последица „превелике слободе трговања житом“ је то што се тако од земљопоседника, посебно великог, ствара трговац, те то што „дух меркантилистичких спекулација кври часни посао пољопривреде“ и подређује је покретном, фабричком карактеру.<sup>3684</sup> „Тиранија тржишта“ и конкуренција, према Милеру, разарају „свету везу народа са његовим тлом“, те је држава све мање у могућности да гарантује и штити свој статус и постаје жртва страних трговачких, а тиме и страних оружаних снага.<sup>3685</sup> Другим речима, либерализам и политика отвореног тржишта опасни су јер државу чине зависном од светског тржишта и подривају њену одбрамбену моћ. Али не само то, увозом стране робе, увозе се и страна култура, страни обичаји, страном схватање државе, што Милер поново показује на примеру енглеске индустријске робе која је преплављивала континент, што је створило праву манију за енглеским обичајима, енглеским језиком, државним уређењем...<sup>3686</sup> Милер је тако био један од првих економиста који је уочио да популарност неке стране робе није искључиво производ њене ниске цене, него и једног духа, жеље да се опонаша један страни животни стил. Одатле он изводи закључак да је политика високих царина и забране увоза мање ефикасна од политике јачања националног духа и стварног патриотизма.

„Зато је том опасном утицају страних роба не може ништа делотворније супротставити него националитет, што значи не калкулантски патриотизам који резонује: 'колико новца иде из ове земље за увозне робе! Зато те облачим у домаће фабрикате да бих задржао новац'; такође не ни

<sup>3682</sup> Müller, „Agronomische Briefe“, S. 72.

<sup>3683</sup> Müller, *Versuche einer neuen Theorie des Geldes*, S. 50.

<sup>3684</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 332.

<sup>3685</sup> Müller, „Agronomische Briefe“ S. 73.

<sup>3686</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 236.

империјалистички патриотизам, као Фихтеов у његовој затвореној трговачкој држави који мисли: 'да је сам захтев за увозним производима бесмислен, толико бесмислен, као када би храст рекао: зашто нисам палма? и обрнуто'; него ван једностране индустрије, од које се до сада очекивало потискивање енглеских роба, образовање, ојачавање грађанске заједнице.<sup>3687</sup>

Реч је дакле о јачању националног духа и љубави према сопственим обичајима и снажењу националног поноса. Укратко, да би се предупредили негативни утицаји спољне трговине Милер предлаже да се развије љубав и према држави, али и према домаћим производима. Дакле, не замену страних производа домаћим, него повећање тражње или жудње за националним производима.

„Никаква забрана, никакав казнени закон неће другачије деловати него као увећавање потражње за британском или колонијалном робом и меркатилну превагу острва над континентом учинити тежом и грознијом – као што уопште све забране чине човека грешнијим, слабијим и зависнијим него што раније био. Упознајте га са добрим; превладајте недостојне потребе вредним; покажите народима живо и лично оно што их чини великим; научите их да буду поносни и да свој савез цене више од свих изолованих поседа; тако ако већ нећете превладати Велику Британију, бићете са њом у равнотежи“.<sup>3688</sup>

Исто неповерење према размени са иностранством налазимо и код Бадера. Тако он изричито каже да се политичка самосталност не може другачије засновати и гарантовати осим у мери у којој су осигуране производња и фабричка самосталност нације.<sup>3689</sup> Другим речима, без економске независности, за Бадера нема ни политичке самосталности. Он сматра да спољна трговина штети унутрашњој трговини, те тако један сталеж у држави чини независним од осталих, везујући га за иностранство. Држава која то дозвољава према Бадеру не напредује у својој независности. Напротив, нација која се у спољној трговини држи либералних принципа осуђена је да постане туђа колонија<sup>3690</sup>, односно мале државе у светској трговини могу само изгубити.<sup>3691</sup> Бадер је изричит када каже да

---

<sup>3687</sup> Ibidem, S. 236-237.

<sup>3688</sup> Ibidem, S. 272.

<sup>3689</sup> Baader, „Berichtigung des öffentlichen Urteils über den naturrechtlichen Grund gegen die Aufhebung der Zünfte“, S. 3.

<sup>3690</sup> Baader, „Über das sogenannte Freiheits- oder passive Staatwirtschaftssystem“, S. 18-19; Исто мишљење Бадер заступа и на другом месту када каже да је када се страни интереси повежу за приватним интересом трговаца унутар државе то земљу доводи у колонијалан положај. Baader, „Berichtigung des öffentlichen Urteils über den naturrechtlichen Grund gegen die Aufhebung der Zünfte“, S. 5.

<sup>3691</sup> Ibidem, S. 4.

ако се приватним интересима трговаца који су повезани са страним интересима допусти потпуна слобода у спољној трговини, тада то мора имати тешке последице за државу као целину.<sup>3692</sup> Како примећује Бакса, Бадер на овом месту мисли на енглеску свемоћ.<sup>3693</sup> Другим речима, Енглеска је услед своје огромне трговачке моћи у стању да друге „непажљиве“ државе претвори у своје колоније.

На сличном трагу је и Шлегел, који је држао да трговина, а посебно спољна трговина, треба да буде под контролом државе.<sup>3694</sup> Држава одређује границе преко којих се трговина не сме ширити. Шлегел такође сматра да спољна трговина мора бити искључиво у рукама државе, јер се у супротном она одриче једног дела суверенитета, будући да само држава може да одређује односе са иностранством, те да једино она може надзирати и правилно процелјивати потребе целине.<sup>3695</sup> У том смислу он каже: „Филозофски узето, требало би да држава искључиво у својим рукама држи спољну трговину, јер она једно познаје потребе земље и може прецизније одредити границе преко којих се трговина не би смела протезати, а да не наштети стварном процвату нације и самој сврси државе.“<sup>3696</sup> Шлегелу је, наравно, јасно да би учешће у трговини са иностранством био и значајан извор финансирања државе.

Дакле, романтика је од предромантичара и од старијих конзервативаца наследила негативан став према трговини, а сама даље развила критику новчане привреде и „отуђивости свих ствари“ што је надаље морало водити романтичарској редефинисању права својине. До овог преиспитивања долази већ у оквиру ране романтике. Ипак, романтика сам појам својине не доводи у питање. Она не жели њено укидање, нити говори о некаквој заједничкој својини. „Без својине човек не би могао образовати ни самог себе, ни своје снаге нити било какву уметност.“<sup>3697</sup> Будући да се својина заснива на човековој активности и употреби његових снага, она је неопходна и нужна за образовање, јер образовање ствари је средство за више образовање човека и његових снага. Међутим, за романтичаре својина не

---

<sup>3692</sup> Ibidem, S. 5.

<sup>3693</sup> Ваха, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, 1931, S. 117.

<sup>3694</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 120, 129.

<sup>3695</sup> Ibidem, S. 156.

<sup>3696</sup> Ibidem, S. 129.

<sup>3697</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 115.

представља апсолутно право. Пре права приватне својине долази држава која уопште омогућава постојање било какве својине. Тако се романтика и на овој тачки супротставља либерализму. Овај моменат уочава се већ код Новалиса који каже: „У држави мора бити могуће историјски документовати сво приватно право и имовину. Што неке *изричито* не припада, припада држави. Држава се као и брак, закључује под црквеном санкцијом – то је лична повезаност. Оно што приватна особа има, то има од државе. Порези треба да надокнаде издатке – испалата државе.“<sup>3698</sup> Заправо, порезе треба плаћати са љубављу, на исти начин на који момак носи поклоне својој девојци, потребе државе су за Новалиса истовремено и најжитније потребе човека. Према томе, ни порези нису ништа друго него јачање заједнице, а пошто заједница долази пре појединца, јачајући је свако заправо користи себи. „Што више дажбина, што је више државних потреба, то је држава савршенија.“<sup>3699</sup> На другом месту Новалис подвлачи да савршен грађанин живи сасвим у држави, те да нема својине осим државе.<sup>3700</sup> Другим речима, као што је за романтичаре човеково постојање могуће само у заједници, а човек и грађани су једно исто и неодвојиво, тако ни имовине не може бити ван заједнице и ниједно право својине не може бити апсолутно. На другом месту Новалис каже: „Имовина је у нашем, правном смислу само позитиван појам, тј. он са стањем варварства престаје да постоји.“<sup>3701</sup>

---

<sup>3698</sup> Novalis, *Fragmente (Aus den Studienheften)* no. 726, S. 286.

<sup>3699</sup> Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts (aus den Schlegel-Tieckischen Ausgaben)*, no. 272, S. 295. По питању пореза уочава се значајна разлика између Новалиса и Шлегела. Наиме, док Новалис сматра да се плаћање пореза може посматрати као „плаћање државе, тј. једног веома моћног, веома правичног, веома паметног и веома забавног човека“, Шлегел тако нешто сматра штетним, јер финансирање државе кроз порезе унижава државну власт и државу чини зависним од грађана и њихове имовине. Стиче се утисак да се држави плаћа за заштиту и сигурност, а регент се тако посматра као слуга појединаца, што значи да је суштински једнак са њима, односно да је исто што и било који други службеник. На тај начин се из државе одузима све етичко и њено одређење окреће у своју супротност, а на крају се долази до владавине новца. Такође, погрешно је сматрати да ће се на тај начин нужно заштитити имовина грађана, јер ће деспоти увек наћи начине и изговоре за увођење нових пореза и дажбина, односно за посезање за имовином својих поданика. Дакле, само држава која је ленски власник земље и која у својим рукама држи спољну трговину може се бринути о својим потребама, без потребе за порезима. Овакво Шлегелово схватање пореза суштински је усмерено против наступајућег либерализма, који је сматрао да су порези плата држави за њене услуге, те због тога Шлегел, да би предупредио конеквенце оваквог става, покушава да некако држави обезбеди независне изворе прихода. Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 129-130.

<sup>3700</sup> Novalis, *Fragmente (Aus den Studienheften)*, no. 289, S. 270.

<sup>3701</sup> Novalis, *Fragmente (Aus den Studienheften)*, no. 8, S. 161.



На истом терену се креће и Шлегел који каже да без државне власти не би било позитивног права, имовина и уговори захтевају принуду, а ова захтева власт која је може применити. Другим речима, да би могла постојати имовина прво мора постојати држава. У том смислу, Шлегел каже да држава нема власт над телом и снагама људи, јер је у питању апсолутна имовина која се мора посматрати као свето, неутуђиво добро. Међутим, оно над чиме држава има власт то су спољне ствари или имовина.<sup>3702</sup> При томе он, наравно, не мисли да је држава сама власник свих ствари. „Нација треба да буде. То она може само кроз јединство снага и зато што оно почива на имовини, кроз јединство имовине“.<sup>3703</sup> Оно што Шлегел има на уму је феудално схватање имовине: „Држави треба признати *више власништво* (Obereigentum) над спољним стварима, као што је то врло исправно истакнуто као принцип феудалног устројства.“<sup>3704</sup> Шлегел се, у том смислу, у принципу слаже са Мезером, будући да се држава посматра као ленски господар који даје земљу на уживање. „Држава је виши власник, она треба да према праведном принципу сврсисходно подели имовину и сваком појединцу чува његов део поседа.“<sup>3705</sup> Она треба да гарантује уговоре, без којих никаква заједничка активност и рад не би били могући. Такође, осећа се и извесна сличност са Хердером. Наиме, као што је већ поменуто, романтичари су сматрали да држава нема само заштитну, негативну функцију, него и позитивну страну, односно моралну и образовну функцију. Али, како пише Шлегел, образовање је немогуће без имовине. Одатле он изводи закључак да држава има право да надгледа начин на који власници користе своју имовину, која је услов образовања будућих генерација. Држава, дакле, заступа интересе будућих и прошлих генерација. Зато одређена природна богатства, на пример шуме, морају бити искључиво у државним рукама. Важно је нагласити да Шлегел сматра да краљ не би смео да поседује приватну имовину (земљу), јер би га то истовремено чинило и вазалом и сувереном и доводило у незгодан положај и као судију.

Према томе, питање имовине се код романтичара схвата у старом, конзервативном, религијском и обичајном кључу, где имовина не значи

---

<sup>3702</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 126-127.

<sup>3703</sup> Ibidem, S. 118.

<sup>3704</sup> Ibidem, S. 127.

<sup>3705</sup> Ibidem, S. 118.

неограничено право располагања, него службу Богу и заједници. Тако је заправо право власништва релативизовано, јер зависи од тога да ли власник своје обавезе према онима који од њега и његове имовине зависе, испуњава добро и са љубављу.<sup>3706</sup> Ово се јасно види код Шлегела, који имовину не сматра као нешто што је по себи и за себе вредно, него само као средство за испуњење одређене сврхе.<sup>3707</sup> Схватање имовине као службе заједници посебно долази до изражаја код Бадера или Милера који каже да у добрима треба уживати, али да у њима не треба видети сврху живота и претварати их у идоле.<sup>3708</sup>

Милерово схватање својине такође је на истом трагу. Код Милера право својине почива на његовом учењу о супротности и са те позиције он критикује римско-правно схватање о апсолутном праву својине за које сматра да стварима приступа као нечем апстрактном те да је у супротности са органским схватањем државе.<sup>3709</sup> Такво апсолутно право представља „људски деспотизам над својином“.<sup>3710</sup> Тај деспотизам над својином је, према Милеру, главни израз „такозване слободе“. Међутим, за Милера је овде реч о „лажној слободи“ власника да се као неограничени господар са својом имовином понаша онако како му падне на памет. Такво право значи деспотско право тренутног власника који заборавља и занемарује своје претке и своје потомке и представља још једну од заблуда

---

<sup>3706</sup> У том смислу Бајзер је греша када каже да су романтичари били „примитивни комунисти“ који су веровали да се слобода, једнакост и братство могу остварити једино ако власништво над имовином буде било заједничко. Овакав закључак не стоји, будући да романтичари никада нису негирали право власништва нити су тражили ишта што би чак и из далека личило на укидање приватног власништва. Управо супротно, што се уосталом види и из Шлегеловог одбијања да државу схвати као апсолутног власника свих ствари и његовим експлицитним пристајањем уз средњовековно схватање имовине. Највише што би се могло навести у корист Бајзера је једно место на коме Шлегел говори о Платону и његовом нацрту заједнице жена и имовине, као о „узвишеном учењу савршене заједнице“. Међутим, ово се помиње само на једном месту, а са собом носи питање да ли се Платонов идеал може окарактерисати као „комунистички“, односно колико се његов пројекат слаже са идејама слободе, једнакости и братства које помиње Бајзер. Доводећи у везу романтичаре са средњовековним схватањем *societas civilis-a*, Кондилис много боље него Бајзер разуме суштину романтичарског схватања имовине. Beiser, *Enlightment, Revolution, and Romanticism*, p. 236. Friedrich Schlegel, „Ueber die Diotima“, in: Jakob Minor (Hgs.) *Friedrich Schlegel 1794-1802, seine prosaischen Jugendschriften*, Band 1, Verlag von Carl Konegen, Wien, 1882, S. 56.

<sup>3707</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 131.

<sup>3708</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 137.

<sup>3709</sup> На овом месту се посебно треба сетити онога што каже Кондилис, а то је да су још пре револуције европски конзервативци показивали своју ненаклоност према римском праву, док су заступници апсолутизма, директно или индиректно, своје аргументе црпили из римског права. Kondylis, *Konservativismus*, S. 157.

<sup>3710</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 97.

Француске револуције. Реч је дакле о погрешном, апсолутистичком схватању приватне својине које људе испуњава егоизмом и подрива заједницу и државу.<sup>3711</sup> На другом месту Милер изричито каже: „Строга приванта својина разара осећај заједнице.“<sup>3712</sup> Нико не мисли на целину и свако је заинтересованији да добије своје парче, него да буде духовни део вечног поседа. Нико не би протествовао када би се читава држава, њена имовина и капитал некако могли исецкати и свима поделити на једнаке делове. У том смислу, Милер указује да схватање власништва као апсолутног права води ка атомизацији заједнице и изолацији појединаца, те на крају завршава у државном деспотизму.<sup>3713</sup>

На истом трагу је и Бадер када то апсолутно власништво назива паганским појмом. Тако што је потпуно преобликовало појмове стицања, имовине и уживања, хришћанство је сасвим уништило пагански појам апсолутне својине, а да при томе није довело у питање својину као такву.<sup>3714</sup> Хришћанин не може рећи ова имовина, ово право, ова служба је моја, а ја са оним што је моје могу радити шта хоћу, јер зна да му је све од Бога дато и да може радити само оно што Бог жели. Другим речима, Бадер своје, романтичарско схватање својине види као хришћанско и социјално, док је либерално схватање апсолутне својине, паганско и антисоцијално.

У рedefинисању појма својине најдаље одлази Милер који опажа да је оно што он сматра погрешним схватањем својине у његово време постало доминантно. Тако он говори о безусловном обожењу једнако безусловне, апсолутне и искључиво приватне својине.<sup>3715</sup> „Сво наше законодавство је искварено обманом да постоји апсолутна преграда између особа и ствари; богохулни напад на свето право мотивисан је у наше дане разликовањем које се желело наћи између голе особе и

---

<sup>3711</sup> Müller, *Versuche einer neuen Theorie des Geldes*, S. 7.

<sup>3712</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 165.

<sup>3713</sup> Милер тако каже да када би постојала само приватна имовина држава би постала само принудна установа, па ма колико либерална она била, јер би се изоловани поседници имовине једино принудом могли држати заједно и једино би им помоћу принуде држава могла штити имовину. Тиме Милер заправо покушава да каже, да докаже, да се на тај начин државна власт конституише као „безусловни деспотизам“, при чему је потпуно свеједно да ли је реч о деспотизму који долази од државе или од народа. Müller, *Versuche einer neuen Theorie des Geldes*, S. 24-26.

<sup>3714</sup> Baader, „Über den Evolutionismus und Revolutionismus“, S. 303.

<sup>3715</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 164.

њених наводних чистих права, са једне стране, и ствари по себи са друге стране.<sup>3716</sup> Такво схватање, сматра Милер, своди ствари на обичан додатак појединцу.<sup>3717</sup> Дакле, као и свуда и овде романтика покушава да превазиђе дуализам и оштру поделу, те за Милера нико није особа, а да при томе није истовремено и ствар, нити је ишта ствар, а да истовремено није делом и особа.<sup>3718</sup> Такође, Милер сматра да се полазећи од овог оштрог разликовања између ствари и особе више не може разумети посебност и лични карактер породичног добра и капитала на коме су радиле генерације. Он наглашава да се таква добра не могу посматрати као обичне, мртве ствари. Реч је, дакле, о стварима које воде сопствени живот независно од тренутног власника. Такође, Милер тврди да имовина не може имати вредност за човека као таквог, него само за човека у оквиру грађанског друштва, те да само у контексту друштва добија вредност.<sup>3719</sup> Дакле, свака ствар или особа је према Милеровом схватању вредна у двоструком смислу: индивидуалну, као средство за задовољавање потреба појединачног човека, и другу друштвену вредност, као предмет непосредне корисности у грађанском друштву.<sup>3720</sup> У том смислу, свака ствар је са једне стране објекат приватне својине, али истовремено она има и друго особину, а то је да је више људи жели да је има што јој даје одређену снагу, која се може назвати слободом и тако она постаје предметом не само приватног, него и националног богатства.<sup>3721</sup> Дакле, својина не подразумева мртве ствари, будући да су оне укључене у живот грађанског друштва и користе грађанском друштву, а „оно што одговара животу и само је живо“.<sup>3722</sup> Стога, што су ствари „живље“ то су и вредније за живот заједнице и друштва. У том смислу предмет својине није однос према стварима по себи, које немају вредност, него однос ствари према личности.

---

<sup>3716</sup> Ibidem, S. 99.

<sup>3717</sup> Ibidem, S. 105.

<sup>3718</sup> Müller, *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage*, S. 226.

<sup>3719</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 98.

<sup>3720</sup> Наравно, ове две вредности, као што смо већ истакли, не морају бити у складу. Нека ствар може бити значајна за појединачног човека, али од мале вредности за грађанско друштво, односно имати малу тржишну вредност.

<sup>3721</sup> Ibidem, S. 212. Тако се овде поново осећа одбојност према схватању о строгој приватној својини, јер свака ствар није само приватна, него истовремено и посед читаве заједнице. Дакле, без обзира на све законе о неповредивости приватне својине, сељак који би уништио своју залиху жита (предмет велике вредности за грађанско друштво) могао би се судити за издају.

<sup>3722</sup> Ibidem, S. 100.

„Живи човек не може код ствари употребљавати ништа друго него само оне особине које одговарају његовом животу, задиру у његов живот, дакле које су и саме живе. Са тим живим особинама се он спори и споразумева, ствара уговоре са њима на исти начин као и са особама: он закључује са њима савез за међусобну помоћ и подршку; и тако однос човека према стварима ни у ком случају није једностран, деспотски, већ узајаман, републикански.“<sup>3723</sup>

У том смислу и имовина је за Милера идеја, односно „жива идеја“, међусобно поседовање и „бивање поседом“. Зато што свака ствар поседује и приватну и друштвену вредност, ствари су потчињене власнику, али са друге стране у извесном смислу и слободне, односно потчињене нацији. Према Милеру, човек мора бити личност да би имао својину, а својина му је потребана да би био личност. Свака ствар, према Милеру, као и сваки појединац има своју јединственост, своју личност, коју жели да истакне.<sup>3724</sup> Како Милер у једном каснијем делу каже: „Човек увлачи ствари у круг свога живота и своје личности; он их оживљава; он их персонификује.“<sup>3725</sup> Дакле, не само да имовина није мртва ствар него има и своју својственост, своју личност. Другим речима, колико човек поседује своју имовину, на пример земљу, толико и она поседује њега, колико је имовина подвргнута њему, толико је и он подвргнут имовини. Између земљопоседника и његове земље, капиталисте и његовог капитала, између поседника и поседа постоји лични однос.<sup>3726</sup> Према томе, ни поседник није неко кога бисмо могли означити као власника (у данашњем смислу речи) него пре као уживаоца. Дакле, схватање својине какво постоји у римском праву и које су прихватили физиократи и Адам Смит, за Милера је неприхватљиво, зато што је једнострано, те зато што негира узајамни однос између човека и ствари. Тако, Милер руши поделу између особе и ствари.

„Свака имовина расте и развија се пред нашим очима као живи човек; она ни у ком случају није подвргнута нашој безусловној и неограниченој самовољи, она има своју сопствену природу, своју слободу, своје право – које морамо поштовати, ако желимо да је употребљавамо, ако желимо да у јединству са њом нешто створимо, жетву, камату или чак само и најлакше животно уживање.“<sup>3727</sup>

---

<sup>3723</sup> Ibidem, S. 100.

<sup>3724</sup> Ibidem, S. 102.

<sup>3725</sup> Müller, *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage*, S. 224.

<sup>3726</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 101.

<sup>3727</sup> Ibidem, S. 101.

Однос према имовини, за Милера је нежан као однос према жени и браку. У том смислу, Милер не говори о својини само као о својини садашње генерације, односно садашњих уживалаца, него поново у игру укључује и временску димензију, односно све прошле и будуће генерације. Дакле, самим тим што има обавезу према прецима и потомцима, тренутни власник се не може према својој имовини односити како му пада на памет. Говорећи о обавези према прецима и потомцима, Милер имовину везује за заједницу, односно породицу. Имовина породице је такође органског порекла и не може се свести на збир појединачних имовина. Имајући у виду то органско порекло, имовина породице се не може ни делити, односно не би се смела отуђити. Заправо, без постојања заједничке, корпоративне, породичне имовине, не би постојала ни држава. „Јер је држава или читаво грађанско биће (...) корпоративна и породична имовина истовремено; стварни грађнин мора без краја опомињати, да је он само привремени плодуживалац, тј. члан породице и део велике заједнице (...)“<sup>3728</sup>

Није тешко уочити да у свом разумевању својине Милер заправо поново показује своју приврженост средњовековљу, што он, уосталом, и не жели да сакрије. „Истинска, жива природа својине, онако како сам је описао, је плод средњег века. (...) Тајна узајамности свих односа живота (...) постала је јасна.“<sup>3729</sup> Као што је указивао пажњу и поштовање слабијој половини људског рода, средњи век се са пажњом односио и према друштвеном значају имовине. За људе средњег века земља није била тек додатак особи, него се појављује као особа. Они су на целокупну непокретну имовину гледали пре као на лено, него као на апсолутну својину у римском смислу. А основна мисао ленског система била је: „Постоји само плодуживалац, али не и безусловни посед.“<sup>3730</sup> Лено је био реакција против римског утицаја, док је Француска револуција представљала реакцију римског права против средњег века. Такође, из апсолутног права поседовања, Милер изводи и корене апсолутистичке државе у којој влада онај ко има највише имовине, ко поседује највећу силу, те у таквој држави нема места за љубав и

---

<sup>3728</sup> Ibidem, S. 183.

<sup>3729</sup> Ibidem, S. 105.

<sup>3730</sup> Ibidem, S. 166.

личну оданост или како каже: „Тако је римски механизам или римска смрт обухватила све науке о држави и крајем XVIII столећа сва законодавства.“<sup>3731</sup>

Полазећи од свог схватања својине, Милер посебно истиче разлику између земљишног поседа и покретне имовине, односно живе и мртве имовину. Он замера Смиту и либералима да су се сконцентрисали само на покретну имовину и да нису обратили пажњу на специфичности непокретне и натперсоналне имовине као што је земља. Својственост земље и тла Милер види у томе што она од свих добара са собом носи посебну гаранцију своје праведне употребе, јер се при том послу не може дугорочно одступати од закона државе и њених интереса, а да се не уништи вредност земљишног поседа.<sup>3732</sup> Заправо, покретна и непокретна имовина представљају две супротстављене социјалне стварности, различите погледе на живот и начине живота. Непокретна имовина и земљишни посед зависни су од природе и њој су потчињени.<sup>3733</sup> Они, дакле, познају зависност од неких објективних сила. Земљишни посед, као имовина која је генерацијама у власништву једне породице подразумева континуитет, традицију и трајање. Као породична својина земља са собом носи етику службе, а не тренутке добити. Овде још увек постоји онај лични однос између личности и ствари и имовина се схвата као одговорност пред прецима и потомцима, јача је везаност за нацију и заједницу, штавише захтева се лична жртва зарад заједнице. Заправо, у складу са природом пољопривреде је да се тренутини плодуживалац сматра само представником прошлих и будућих генерација, који породичном својином управља у њихово име, и који пред очима нема своје егоистичне интересе него интерес заједнице.<sup>3734</sup> У крајњој линији, реч је о служби Богу, јер плодуживалац стиче земљишни посед рођењем, а то значи само захваљујући Божјој милости, и ничим се другим не може одужити него сталном „ратном службом, сталном будном спремношћу да се читава личност преда ствари невидљивог сизерена.“<sup>3735</sup> Другим речима, пољопривреда, земљишни посед, ленско право и ратна служба припадају заједно. Ако се имовина схвата као служба Богу и заједници, то значи

---

<sup>3731</sup> Ibidem, S. 172.

<sup>3732</sup> Müller, *Versuche einer neuen Theorie des Geldes*, S. 51.

<sup>3733</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 187-188.

<sup>3734</sup> Müller, „Friedrich der Große und Preußen“, S. 132.

<sup>3735</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 172.

да власник имовине нема право да мења традиционални поредак, тако је заправо земљишни посед, како га схвата Милер, носилац конзервативног принципа. Земљишни посед је зато нешто „лично, неотуђиво и свето“<sup>3736</sup>. Реч је више о једној религијској, него чисто правној вези. Нагласак није на поседовању „мртве ствари“, него на односу који се на основу тог поседовања ствара међу људима, на пример између ленског господара и слуге.

Са друге стране, покретна имовина не познаје континуитет. Власник покретне имовине и новца много лакше пада у заблуду да све има да захвали само свом труду и вредноћи, тако он много више тежи независности, и више слуша ненационалне подстреке тренутка.<sup>3737</sup> Он, дакле, себе види као јединог и апсолутног власника. Покретна имовина је имовина појединца, она се сваки час може отуђити и усмерена је само на тренутну материјалну добит. Реч је о поседу „мртве ствари“. Из тог поседовања не могу се изести никакви социјални односи међу људима. Реч је о грађанском схватању својине које стоји на становишту да се све може купити и продати. Тако римско право, према Милеру, и не познаје личну жртву, него само плаћање у стварима. Колико земља подразумева укореењеност и стабилност, толико је овде реч о неукореењености и разарању сваке сталешке хијерархије. Или, како Милер каже, земљишни посед у својој непокретности је симбол закона, а покретна имовина симбол духа промене који зовемо слобода. Сасвим у складу са романтичарском антропологијом, Милер каже да човек жели и једно и друго, и трајање и промену и вечно и тренутно. Заправо, реч је о разликовању између средњовековног и римског схватања својине. У складу са својим учењем о поларитетима Милер каже да у „правом приватном праву“ римски и феудални елементи морају међусобно живо бити повезани.<sup>3738</sup> Они су неодвојиви један од другог и међусобно се морају ометати и убрзавати, „излучени један од другог они су ништа, уједињени све.“<sup>3739</sup> На другом месту Милер такође говори о равнотежи између ова два типа својине.

---

<sup>3736</sup> Ibidem, S. 166.

<sup>3737</sup> Ibidem, S. 188.

<sup>3738</sup> Ibidem, S. 106. На другом месту он пише да слобода може постојати само тамо где различити типови својине гарантују један другог. Müller, *Versuche einer neuen Theorie des Geldes*, S. 26.

<sup>3739</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 188. Такође, Милер не жели да пориче „ексцесе“ ленског и црквеног права до којих је долазило током средњег века, те да је римско право и њихово



„Стварни tiers-état није и не жели да буде ништа друго до трећи сталеж, у равнотежи поред друга два сталежа; индивидуална европска приватна својина гарантована и балансирана и испреpletана је и срасла у породичну и ленску својину. Енглеска је узвишени пример како феудални дух, далеко од тога да штети вечном ширењу богатства, њега много више оживљава, оплођује и помаже му да се осигура. Упоредите наводно свемоћни, римски, али осиромашени tiers-état на европском континенту са мудро балансираним и ограниченим, али цветајућим tiers-état Енглеске. Заиста велика трговачка кућа у сваком случају неће свој капитал посматрати другачије него као лено.“<sup>3740</sup>

Милер, наглашава да ту више није реч о римској, строгој приватној својини, него о европској, ленским правом избалансираној, и Божјем закону прикладној приватној својини. Ово романтичарско разликовање између покретне и непокретне својине има заправо за циљ да се спречи продор капитализма и новчане привреде на терен феудално схваћене пољопривреде. Поред пољопривреде и земљишног поседа као породичне својине, Милер противтежу строгој приватној својини види у градовима, сталежима и еснафима, односно институцијама које служе да ограниче права плодоуживаоца.<sup>3741</sup>

Сасвим у складу са својим позивањем на средњовековно наслеђе, за романтичаре је земља најважнији од свих предмета својине, а својина над земљом пример „живе својине“. На примеру земље Милер настоји да покаже праву природу имовине и лични однос између земљопоседника и земље коју поседује, односно поседника и његове својине. Земљишни посед је посебна категорија будући да земља представља основу националне економије, „изолована пољопривреда прва гаранција независности отаџбине“<sup>3742</sup>. Он је за Милера тако „најважнији објект за државу“ зато што је за земљишни посед везана пољопривреда, најнужнији посао од кога зависе све остале производње, и који стога даје такт и меру у свим другим

---

схватање својине помогло буђењу духа трговине и индустрије. Дакле, поново је реч о равнотежи. Ibidem, S. 154-155.

<sup>3740</sup> Ibidem, S. 173. Занимљиво је да Милер у *Елементима* хвали британски модел за који сматра да „може да служи као образац континенту“ јер тамо још постоји „консолидовано корпоративно уређење“ односно равнотежа и у коме приватна својина не може бити господар над ленским правом. „Ничему британски дух није толико пружао отпор као увођењу неког страног, посебно римског приватног права.“ Тако је у Британији ленски систем остао очуван иако је Британија била прва индустријска сила оног времена. Милер изричито каже да када би нестало ленског духа, Британија би пропала. Десетак година касније, Милер ће променити мишљење о британском привредном поретку. Ibidem, S. 170, 305.

<sup>3741</sup> Ibidem, S. 163.

<sup>3742</sup> Müller, „Agronomische Briefe“, S. 72.

пословима грађанског живота.<sup>3743</sup> Ако је земљишни посед основа, индустрија и трговина схватају се тек као надградња. Сасвим у средњовековном кључу, Милер подвлачи да је строго право приватне својине над земљом и изворима хране немогуће и неправедно, јер су они додељени читавом људском роду, те се људима не може одрећи прва животна потреба.<sup>3744</sup> Феуд је она врста поседа која се добија од природе у име читавог рода те се њоме управља као службеник или намесник (Statthalter) божанске моћи на Земљи у оданости и вери.<sup>3745</sup> Према томе и теорије о строгој приватној својини над земљом, заправо, легитимишу пљачку. Према томе, за Милера пољопривредник није пословни човек, него управник у Божје име, као што ни пољопривредник није само посао него служба.<sup>3746</sup> Та служба се обавља са посебним обраћањем пажње на претке и потомке и „са вером и љубављу према националној целини“.<sup>3747</sup> Реч је, дакле, о служби породици, нацији, држави и Богу. Дакле, још једном се подвлачи да за земљишни посед не важи логика користи и тернутне материјалне добити. Земљопоседник ужива и управља добрима која су му од Бога поверена у име и за добро читаве заједнице. Тако је земљишни посед, према Милеру, најмање погодан да постане предмет приватне својине и ни у једном типу добара држава нема непосреднији удео него овде.<sup>3748</sup> Дакле, као и код Шлегела, држава се схвата као врховни феудалац. Како Милер каже држави се служи тиме што земљопоседник колико је год могуће дуготрајно и чврсто, за вечност лично и са својом породицом везан за интересе отаџбинске круне.<sup>3749</sup> „Земљопоседници су даље, најпре везани за интересе државе преко читаве достојне природе свог посла, у стању националне опасности најекспонираности, као што смо то доживели: они најпре имају да носе терет несреће; у одбрани отаџбине и спречавању несреће они су једнако по природи ствари у најпрви.“<sup>3750</sup> Истовремено, због свог посебног карактера слободна продаја земље такође не би требала бити дозвољена, као ни стављање земљишта под хипотеку. Продаја земље могућа је само уз посебну дозволу власти, зато што

---

<sup>3743</sup> Müller, „Friedrich der Große und Preußen“, S. 128.

<sup>3744</sup> Müller, *Die innere Staatshaushaltung*, S. 271-272.

<sup>3745</sup> Ibidem, S. 269-271.

<sup>3746</sup> Ibidem, S. 273.

<sup>3747</sup> Müller, „Friedrich der Große und Preußen“, S. 130.

<sup>3748</sup> Müller, *Versuche einer neuen Theorie des Geldes*, S. 49.

<sup>3749</sup> Müller, „Friedrich der Große und Preußen“, S. 130.

<sup>3750</sup> Ibidem, S. 130-131.

земља није просто роба, него основа државе односно породичног и националног живота. Такав став је потпуно у складу са схватањем државе као врховног власника земље. Тако је закон о неotuђивости породичног добра за Милера „предивни образац по којем се сва имовина у држави треба усмерити и формирати.“<sup>3751</sup> На другом месту он каже: „Стварно чудесна, могао бих рећи божанска особина тла, коју сам горе навео поред оне оне особине жена, излази на видело тек током дугог опхођења истог поседника, исте породице, истог господара земље, истим тлом.“<sup>3752</sup> Тек се кроз нагомилану, племениту вредноћу генерација развија љубав, оданост и вера у заједницу. Чим нестане те везе која се ојачава вековним трајањем, оданошћу и навиком, пориче се карактер земљишног поседа. Другим речима, нестају његове особине и оно постаје обична покретна ситница, која почиње да лута из руке у руку. Тада ни привреда нема више другог циља осим чистог прихода, а тада се губи и смисао институције племства.<sup>3753</sup> Другим речима, промена у односу према пољопривреди имаће далекосежне последице и на друштвено, односно државно уређење. Са Милером се слаже и Арним и други чланови Хришћанско-немачког стоног друштва, односно остали романтичари: Герес, Бадер, Ајхендорф. Сви се они изјашњавају против отуђивости земљишних поседа, инсистирајући на чврстој вези човека и тла, чијим растакањем човек постаје избеглица на Земљи, како је то говорио Арним.<sup>3754</sup>

Другим речима власништво се код романтичара посматра као социјални однос, односно служба. Међутим, није реч само о служби заједници, него и о вишој служби, служби Богу. Тако Бадер, полазећи од свог хришћанског схватања својине, експлицитно каже „у стварно хришћанском народу сваки посед је посед у служби (Amtsbetitz)“.<sup>3755</sup> Будући да је човек на Земљи само захваљујући Божјој милости, те да све што има, има захваљујући Богу, односно да је сва имовина у крајњем Божја имовина, тако ни једна особа не може својим имовином располагати себично и онако како она сама жели, него онако како Бог жели, а Бог жели да свако, без изузетка, служи и помаже својим ближњима. Није, дакле, реч

---

<sup>3751</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 102.

<sup>3752</sup> Müller, „Friedrich der Große und Preußen“, S. 131.

<sup>3753</sup> Ibidem, S. 132.

<sup>3754</sup> Према: Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 90.

<sup>3755</sup> Baader, „Über den Evolutionismus und Revolutionismus“, S. 304.

само о негативном принципу *neminem ledere*, него о активној, стварној служби и подржавању других, јер и у огранизму орган који не служи другима и целини заправо наноси штету. На основу свог хришћанског схватања својине као службе, Бадер долази до идеје о обавезној брзи о пролетерима,<sup>3756</sup> о чему ће доцније бити више речи. Готово исто размишљање о Богу као о врховном феудалцу, а власнику као уживаоцу, налазимо и раније код Шлегела.<sup>3757</sup> Оспоравање апсолутног права власништва, односно истицање Бога као врховног феудалца, одговара и њиховом релативизовању појма суверенитета, односно везивању суверенитета искључиво за Бога. Наиме, као што је свако суверен само у свом домену, а нико апсолутно, тако је и свако само плодоуживалац, а никада апсолутни поседник.

Ако се има у виду романтичарско одбијање утилитаризма, комерцијализације и модерног либерализма, као и њихово феудално схватање својине које сеже дубоко у рану романтику, не треба да нас чуди да су романтичари били у првом реду противника либералних реформи, односно заступника конзервативне, аристократске опозиције. Наиме, октобра 1810. године канцелар Харденберг издао чувени *Финансијски едикт (Finanzedikt)* којим је желео да државне финансије реформише у духу Смитовог учења, односно његовог пруског промотера Крауса. Циљ Харденбергових реформи био је укидање остатака феудалних односа и индустријализација Пруске. Едикт се односио пре свега на питања пореза, еснафа и предузетништа, а њима су она ретка права племства која су још важила, просто занемарена. Већ следеће године сеоска имања ослобођена су свих преосталих феудалних обавеза. Циљ ове аграрне рефоме у Пруској, која је покренута већ крајем XVIII века, била је рационализација пољопривреде.<sup>3758</sup> О значају ових реформи говори и Арис, када не без извесног претеривања, каже да је су првих петнаест година XIX века немачке земљама претрпеле највеће промене још од краја Тридесетогодишњег рата.<sup>3759</sup> Потпуно очекивано, Харденбергове реформе наишле су на снажан отпор племства, земљопоседника, али и једног дела

---

<sup>3756</sup> Baader, „Über den Evolutionismus und Revolutionismus“, S. 304.

<sup>3757</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 121.

<sup>3758</sup> Harada, *Politische Ökonomie des Idealismus und der Romantik*, S. 83.

<sup>3759</sup> Aris, *op. cit.*, p. 207.

грађанства, на чију страну стају и романтичари, а пре свих Милер и Клајст.<sup>3760</sup> Организациони израз те опозиције представљало је *Хришћанско-немачко стоно друштво*. Када је Харденберг започео своје реформе, Милер, који се недуго пре тога вратио у Берлин из Дрездена<sup>3761</sup>, ступа у контакт са вођом земљопоседничке опозиције Фридрихом фон Марвицем.<sup>3762</sup> У то време он пише серију текстова у којима напада Харденбергове реформе, те наставља своју критику Смитовог учења.<sup>3763</sup> Једна од основних замерки коју Милер упућује реформаторима и теоретичарима је да не познају, односно да занемарују суштинску разлику између пољопривреде и индустрије, између сеоске и градске привреде. Зато они покушавају да пољопривреду подвргну њој страном, индустријском начину пословања. Милер наглашава да таква политика нужно мора имати катастрофалне последице<sup>3764</sup>, те је она мета Милерових снажних напада већ у његовим

---

<sup>3760</sup> Заправо организовање конзервативне, аристократске опозиције против Штајнових и Харденбергових реформи почело је још раније, готово одмах пошто је барон Фон Штајн постављен за канцелара. Након Штајновог одласка са позиције канцелара његову реформистичку и либералну политику наставио је Харденберг. Клухон, међутим тврди да опозиција није била усмерена против Штајна и његових реформи (заправо, према Клухону, сам Штајн је у многим питањима био веома близак романтичарима), него против Харденбергових искривљавања и разводњавања, али на овом месту не можемо детаљније залазити у ово питање. Генц је у својим писмима 1808. године, дакле две године пре Харденберговог едикта, саветовао свог пријатеља Милера да се упусти у одбрану феудалног поретка и аристократије, те да на тај начин одговори на књигу Фридриха Буххолца. Милер пише Генцу да је прихватио његов савет, те да је већ пре пар месеци почео да пише на ту тему. Gentz, „Brief an Müller (Ohne Datum) 1808.“ in: Kronenbitter, *op. cit.*, S. 129-131, 139-141; Müller, „Brief an Gentz vom 30. 5. 1808.“ in: Kronenbitter, *op. cit.*, S. 141-142; Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, S. 128; Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 103-104.

<sup>3761</sup> Још у Дрездену Милер је изразити противник економског либерализма. То се види из његовог чланка о Адаму Смиту, као и из његових *Елемената државне уметности*.

<sup>3762</sup> Марвиц је простудирао Милерове *Елементе државне уметности* који су делом утицали на његова политичка схватања, а Милер је једно време његов саветник и блиски сарадник. Такође, Милер је писац једног меморандума који је потписао Марвиц. У сваком случају, племићка опозиција и у глобалу, али и у појединостима се позива на романтичарско учење. Поједини истраживачи као, на пример, Саломон ипак дају нешто изнијансиранију слику тврдећи да је Милер стајао између Штајна и Харденберга са једне и Марвица са друге стране, те да је сарадња са Марвицем била мање – више изнуђена чињеницом да су имали истог противника. (Salomon, *op. cit.*, S. 93.) При томе, не треба заборавити да Марвиц није превише ценио Милера, те се у приватним писмима из 1811. године, изузетно лоше изражава о њему. Walter Schroeder, Werner Siebert, „Adam Müller im Urteil seiner Zeitgenossen“ in: Walter Schroeder, Werner Siebert (Hgs.) *Kritische / ästhetische und philosophische Schriften II*, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied, Berlin, 1967, S. 349-351.

<sup>3763</sup> Углавном је реч је о текстовима које је Бакса сабрао у књизи *Одабране расправе (Ausgewählte Abhandlungen)*. Најпознатији од тих полемичких текстова су *О слободи предузетништва (Von der Gewerbefreiheit)* и *О националном кредиту (Vom Nationalkredit)*. Jakob Vaxa (Hrsg.), *Ausgewählte Abhandlungen*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1921.

<sup>3764</sup> По свему судећи, Милерова владајуће политике и сарадња са земљопоседничком опозицијом се није превише допадала властима. Тако је, на пример, одбијена Милерова молба да буде примљен као професор на универзитету у Франкфурту на Одри. Да би елиминисао Милера и његов утицај у Берлину, канцелар Харденберг шаље га већ 1811. године у Беч у тајну мисију. Ова

предавањима о Фридриху II, када је назива „темељном заблудом“.<sup>3765</sup> Он наглашава да у пољопривреди и индустрији делују два сасвим супротна схватања поделе рада. У пољопривреди не постоји подела рада у простору него у времену. Тамо се послови не обављају упоредо, него један за другим. У складу са својом поделом на савременике и оне са којима се дели простор, Милер закључује да је градска привреда, односно индустрија оријентисана на односе у простору, а пољопривреда на односе у времену. Пољопривреда дакле значи дуготрајност, очување и традицију заједнице у времену, док индустрија познаје само заједницу у простору. Тако према Милеру, „вечни поредак ствари“ захтева да у пољопривреди владају односи службе и подвргавања (дакле нешто као кметство), те је самим тим „злосрећна заблуда“ веровати да се пољопривреда уопште може устријити по моделу индустрије, односно рада за надницу. Основу ове заблуде он види не само у револуционарном усмерењу духа времена него и у томе што су власници земље заборавили да су и сами службеници и поданици према вечном и неизмењивом божанском реду.<sup>3766</sup> Као што смо видели, његов одговор на реформе подразумевао је да оба начина производње треба да постоје напоредо, један поред другог, те да међу њима мора постојати равнотежа.<sup>3767</sup>

Поред тога што оптужују либерализам за неморалност, романтичари сумњају и у његову учинковитост. На једној страни, заиста је дошло до некаквих побољшања, али по коју цену? Милер „радо прихвата“ да се изванредни прогрес индустрије, цветање трговине и уопште повећање прихода треба приписати прихватању грађанског схватања својине, али одмах затим пита да ли су удобност и трговачка

---

мисија се поклапа са Марвицовим хапшењем и краткотрајним затвором, те обустављањем рада опозиционе штампе, које је узроковано тешким проблемима са цензуром, укључујући ту и новине које је издавао Клајст. У то време у Бечу се већ формирао један круг романтичара и њихових пријатеља. Тамо су живели Фридрих Шлегел, Милеров стари пријатељ и покровитељ Генц, Ајхендорф, Хофбауер, Јозеф Антон фон Пилат (Josef Anton von Pilat), а у посету су долазили Аугуст Вилхелм Шлегел и Бадер. У борби са Харденбергом и либералима најгоре је прошао Клајст, за кога Бакса каже да је отворено и храбро ступио у редове племићке опозиције у борби против либерализма, те да је на крају у тој бици пао као жртва (Ваха, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, S. 161). Наиме, Клајст из политичких разлога није примљен у државну службу, новине које је издавао угасиле су се услед сталних проблема са цензуром, а власти су такође забраниле играње његове драме *Принц Фридрих фон Хормбург (Prinz Friedrich von Homburg oder die Schlacht bei Fehrbellin)*. Све је то оставило тешке последице на Клајста који је био финансијски и душевно сломљен, те је новембра 1811. године извршио самоубиство.

<sup>3765</sup> Müller, „Friedrich der Große und Preußen“, S. 131-132.

<sup>3766</sup> Müller, *Die innere Staatshaushaltung*, S. 287.

<sup>3767</sup> Müller, „Agronomische Briefe“ 1, S. 72; Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 173.

поузданост плаћени сувише скупо? „Монтескје и Адам Смит нису доживели оно што ми јесмо. Није ли упркос свим нашим цепидлачним законима о приватној имовини наша имовина сада несигурнија него икада раније?“<sup>3768</sup> Није ли упркос свему трговина постала несигурна лутрија, што у време Ханзе није био случај? Он пита где је остала виша суверена гаранција која је *conditio sine qua non* сваког поседа? Разарање старих односа је уместо слободе донело само већу несрећу. „Истина је: лична несрећа, оскудица су данас веће него икада у прошлости; разореност свих односа, како изгледа, безнадежнија.“<sup>3769</sup> Такође, поново се налгашава да савремене генерације постају све сервилније и неспособне да препознају ишта узвишеније од личних интереса и самовоље, а на тој основи немогуће је створити и одржати државу.<sup>3770</sup>

„Не говоре ли све те теорије да би се држава најбоље средила када би се поново ослободио лични интерес сваког појединца, када би му се омогућило да по вољи свог срца прихвата и разрешава се неке службе? У име слободе, која им је на уснама, самоуправе, људског достојанства који се могу појавити само у племенитој независности, великодушној служби и слободном покоравану, ове везе треба да буду раскинуте.“<sup>3771</sup>

Дакле, либерализам (који је истина, био тек у настајању) је, према романтичарима, са собом донео мање слободе и више сиромаштва, разорио традиционалне односе међу људима који су некада почивали на међусобном помагању, добротинству, верности, речи, служби, поверењу и солидарности. Уместо тога, као што смо већ нагласили, такве везе су нестале, нестаје природних, личних односа међу људима и све је сведено на ниво хладних, новчаних односа. Другим речима, будући да се економија одвојила од морала, либерализам за Милера значи морално пропадање. Тако он, заправо, тврди да либерална економија нужно доводи до класне борбе између рада и капитала и револуционарних излива у народу.<sup>3772</sup> Он то, у каснијим радовима, показује на примеру Енглеске. Наиме, што се либерализам више ширио у Енглеској, то је тамо економско стање све више долазило у сукоб са британским уређењем, које је

---

<sup>3768</sup> Ibidem, S. 167.

<sup>3769</sup> Ibidem, S. 404.

<sup>3770</sup> Müller, „Agronomische Briefe“, S. 74.

<sup>3771</sup> Ibidem, S. 74.

<sup>3772</sup> Треба нагласити да је Милер био упознат са догађајима у Енглеској, деловањем лудистички покрета и почетком британског социјализма.

у сржи остало феудално.<sup>3773</sup> Тај „будалости поглед на ствари“ најпотпуније се развио у Великој Британији, те је стога тамо и најпре дошло до неизбежне казне.<sup>3774</sup>

„Могло се приметити да се Енглеска приближава, услед њеног пореског и кредитног система који почивају на темељу отуђивости свих ствари, природи двоструке државе, те да се као и она распада на радни народ који плаћа таксе, и беспослени народ капиталиста и рентијера, за који ће се сакупљати највећи део такси. Ова у високом степену тачна примедба би преведена на језик нашег садашњег дела гласила: оба облика, под којима сваки појединачни грађанин треба да се појављује, као глава државе или капитал и као део државе као радник, су у Енглеској одвојени један од другог (...) Капитал и рад, који свуда треба да се као материјал и алат, међусобно потпомажу и носе један другог, показују се у Енглеској раздвојени у велике и тиме природно непријатељске масе.“<sup>3775</sup>

Тако већ Милер упозорава на подвојеност и непријатељство између рада и капитала, што ће, према његовом мишљењу имати катастрофалне последице за саму Енглеску. „Непоречно је да се Енглеска разлаже у масу и приближава политичкој смрти (...) како су два раздвојена народа, као народ радника и као народ рентијера искључиво раздвојено представљени.“<sup>3776</sup> Сличне погледе са Милером поводом лошег стања у Енглеској, као најзарвијенијој индустријској земљи деле и други романтичари, пре свих Герес и Шлегел.<sup>3777</sup> Такође, Милер

---

<sup>3773</sup> У *Елементима*, Милер је заступао дручагије мишљење. Он тада тврди да у Енглеској дух строгог приватног власништва није превладао над духом ленског права, те да они стоје у равнотежи. „Ничему се британски дух није толико опирао као увођењу нечег страног, посебно римског приватног права“ (Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 169-170). Иако је ова критика Енглеске велики корак када је Милерова мисао у питању, посебно када се у обзир узме његова рана „англоманија“ и идеализација Енглеске, он ипак није сувише оригиналан. Наиме, Де Бонал је још 1796. године у својој анализи енглеског социјално-политичког система тврдио да је она подељена нација у којој постоји конкуренција две власти (pouvoirs) и два друштва (sociétés). Реч је о друштву политике и друштву трговине. Друштво политике влада, али је у материјалном погледу упућено на друштво трговине. Како пише Де Бонал, ова два друштва су у равнотежи, али ће временом моћ парламента победити круну. Слични моменти могу се наћи и код других конзервативаца оног времена на пример Де Местра или Шатобријана (Chateaubriand). Kondylis, *Konservativismus*, S. 316-317.

<sup>3774</sup> Müller, „Über die Errichtung der Sparbanken“, S. 66.

<sup>3775</sup> Müller, *Die innere Staatshaushaltung*, S. 260-261.

<sup>3776</sup> Ibidem, S. 262.

<sup>3777</sup> Герес код Енглеза уочава „клицу пропасти“ коју види у расту индустријализације и механизације, расту становништва и заоштравању борбе између радикалних елементата и оних који су за стабилност (Kondylis, *Konservativismus*, S. 318). Шлегел на сличан начин критикује енглески материјализам. Schlegel, *Zur Geschichte und Politik, 1824 [1826]*, no. 64, S. 203.



уочава да раст индустријског друштва доводи до повећања броја сиромашних.<sup>3778</sup> Средњи век није знао за толико раширено сиромаштво, нити за законе о сиромашнима. Тада су се сталежи бринули о својим члановима и њиховим породицама, а о малом броју бескућника и оних без завичаја старала се црква. При томе, Милер прави разлику између „природно“ и „вештачки“ сиромашних, при чему су ови други настали услед једног „неприродног“ пословног уређења. Вештачки сиромашни нису осиромашили само у материјалном погледу него уз њега иде и „лично и морално понижење“ (Entwürdigung) оних који у пуној снази живе у сиромаштву тј. у ропству, њима је одузет „самооцењив слободне активности“, а њихови суграђани их ниподаштавају.<sup>3779</sup> Указујући на енглески пример Милер каже да је однос између ове две врсте сиромаштва негде 1 према 15 или 20, а узрок овој појави је према Милеру економски и новчани систем који се појавио током XVIII века.<sup>3780</sup> Другим речима, поново се супротставља срећно доба феудализма и средњовековља модерној држави и тржишту. Као жртве европског економског либерализма Милер у првом реду види: 1. раднике у фабрикама и мануфактурама те надничаре, 2. плаћену послугу (Lohngesinde) 3. све оне који постиђени живе у великим градовима, без завичаја, без темеља, без капитала и сталежа.<sup>3781</sup> Они су у либералном систему изгубили своје корене, свој

---

<sup>3778</sup> Данас је готово опште место да је откриће социјалног питања дошло од стране „социјалистичких“ покрета, истина са различитим предзнацима, „утопијски“, „рани“, или „научни социјализам“, те да је оно откривено најпре у Француској и Енглеској. Међутим, таква представа је једнострана и погрешна. Како пише Бакса, Милер и романтичари су социјално питање открили пре Маркса, а романтичар Бадер био је један од првих који је употребио појам пролетаријат. Положај радника у енглеским фабрикама и рудницама заокружио је Бадера читавих четрдесет година пре него што се њиме позабавио Енгелс. Ипак, Марксов и Милеров одговор на ово питање били су сасма различити. Не треба, дакле, да чуди то што марксисти нису били превише благонаклони према романтичарима. Не само да су Маркс и Енгелс читаву ствар исмејавали као „феудални социјализам“, жалопојку или одјек прошлости, него су их оптуживали и да су плаћеници власти. У том смислу, за Маркса су романтичари били само реакционари. Ипак, од свих романтичара Тадић највише разумевања показује према Бадеру. Са друге стране, због своје критике либерализма и капитализма, свог интереса за социјално питање, те захтева за интервенцију државе, романтичари се понекад, не без претеривања, сматрају „претечама социјализма“ што је мишљење које су заступали Бакса, Клуцхон и Рубинштајн. Истини за вољу, сви ови аутори наглашавају да је романтичарски социјализам другачији од марксистичког. Ваха, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, S. 222-226. Тадић, *Традиција, легитимитет и револуција*, стр. 114. Baader, „Über das dermalige Mißverhältnis der Vermögenlosen oder Proletaires“, S. 319-338; Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 101, Sigmund Rubinstein, *Romantischer Sozialismus, Eine Versuche über die Idee der deutschen Revolution*, Drei Masken Verlag, München, 1921.

<sup>3779</sup> Müller, „Über die Errichtung der Sparbanken“, S. 67, 68.

<sup>3780</sup> Ibidem, S. 65.

<sup>3781</sup> Ibidem, S. 70.

завичај, свој сталеж и своје место у грађанском друштву. У складу са тим Милер говори и о другим појавама које прате сиромаштво, обескорењеност и морални пад као што су пијанчење или скитња који се јављају у пренасељеним и прљавим градовима.

Да би се смањиле негативне последице либералног економског поретка, Милер предлаже оснивање штедионица по енглеском моделу које би требале да подржавају вредне и штедљиве људе који припадају жртвама либералног економског система (фабрички радници, слуге, градска сиротиња).<sup>3782</sup> Тиме би се успоставила равнотежа и поново увео стари, природни поредак ствари у оним областима из којих је потиснут.<sup>3783</sup> Сврха штедионица је да смање број вештачки сиромашних. Оне треба да радницима понуде руку, те да им врате оно што су изгубили у фабричком систему, а то је поуздано место и статус у грађанском друштву, те да оном делу нације који је у фабричком и новчаном систему изгубио своје корене и који је као надничар и као пролазни станар без завичаја остављен ван посебног, трајног простора у држави, пружи не тек нешто мало капитала, него и да му помогне тако што ће му пружити статус, положај и место (*état*) *in natura*.<sup>3784</sup> Штедионице не треба да деле милостињу, него да људима омогуће да стекну парче земље како би ови поново били укореењени на једном месту. Оне дакле треба да помогну жртвама индустријализације, а не да је подржавају. У истом смислу делује и Бетина фон Арним која је покушавала да утиче на краља у интересу берлинске сиротиње и шлеских ткача (*Ова књига припада краљу* из 1843. године) (*Dies Buch gehört dem König*), при чему се она служи емпиријско-научним приступом, користећи се чак и статистичким подацима како би приказала положај шлеске сиротиње. Како примећује Клуцхон, Бетина је у својим касним радовима који се баве положајем сиротиње још увек на трагу Новалисовог учења о држави као живог јединства монархије и републике, односно краља и народа<sup>3785</sup>, при чему је краљ брижни отац који се брине за своју децу. Такође, и

---

<sup>3782</sup> Таква институција основана је у Аустрији по шкотском моделу 1819. године, као *Прва аустријска штедионица*.

<sup>3783</sup> *Ibidem*, S. 68.

<sup>3784</sup> *Ibidem*, S. 68–69.

<sup>3785</sup> Kluckhohn, *Die deutsche Romantik*, S. 176; упореди Kluckhohn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, S. 92.

Милер је наглашавао да сви морају имати приступ земљишту и изворима хране, јер они никада не могу бити предмет строге приватне својине.

Најдаље је у разматрању односа према сиромашнима отишао Бадер који пише о изузетно тешком положају индустријских радника.<sup>3786</sup> Његов чланак о положају пролетера је за оно време изузетно оштар. Наиме, он разлог револуционарности и потпаљивости друштва не види у лошем односу форми владавине према онима над којима се влада, него у лошем односу оних који поседују имовину према онима који је не поседују, односно сиромашним класама.<sup>3787</sup> Другим речима, није реч о политичком проблему, него о социјалном, а корен друштвене патологије налази се у имовинским односима. Ипак, Бадер сматра да би се стање могло погоршати када би сиромашни потпали под утицај револуционарних демагога и постали њихова „стајаћа војска“, који би их могли усмерити у правцу рушења читавог друштвеног поретка. Индиције оваквог развоја ствари он уочава у Енглеској и Француској, где слично Милеру уочава распадање заједнице на две супротстављене нације – богате и сиромашне. Тако, према Бадеру, добротворне установе (без обзира колико биле вредне хвале) као и просте полицијске установе (колико год ту и тамо постале нужне) нису ништа друго до палијативи зла<sup>3788</sup>, те самим тим оне нису довољне за излечење. Потребне су правне установе. У складу са корпоративним схватањима романтике Бадер се залаже за то да се пролетерима додели „право репрезентације као адвокатури“, а то право им се тим пре мора дати јер су га и раније, истина посредно, у стању кметства ефективно уживали.<sup>3789</sup> Дакле, није у питању само оснивање установа које ће се борити против сиромаштва, него право грађанства за најсиромашније, односно њихово организовање у посебну корпорацију и избор њихових заступника. Реч је о интеграцији пролетера у сталешки систем преко интересних организација.<sup>3790</sup> За ову улогу трибуна, према Бадеру, најпре у обзир долазе свештеници. У том

---

<sup>3786</sup> Бадер се бавио геологијом не само као научник, него и са практичне стране, а у периоду од 1792. до 1796. године боравио је у рудницима у Енглеској и Шкотској где је живео видео услове у којима живе рудари. Тако је он врло рано почео да размишља о социјалном питању.

<sup>3787</sup> Baader, „Über das dermalige Mißverhältnis der Vermögenlosen oder Proletaires“, S. 321-322.

<sup>3788</sup> Ibidem, S. 323.

<sup>3789</sup> Ibidem, S. 332.

<sup>3790</sup> На овом месту се тако поново доспева и до романтичарске критике парламентаризма, који се, као што смо видели, схвата као систем у коме су представљени посед и новчани интереси, а искључени духовништво и сиромашни.

смислу, поново се уочава снажна романтичарска везаност за цркву и религију, као и супротност између негативног утицаја демагога и позитивног утицаја клира. Бадерова намера је да се помоћу позитивних реформи, које желе да очувају цркву и државу, супротстави либералима које сматра негативним реформаторима, који на злоупотребе унутар државе и цркве гледају са добродошлицом, а чији је (крајњи) циљ уништење државе и цркве.<sup>3791</sup> У том смислу, Бадерове социјалне реформе су у својој намери конзервативне у складу са начелом реформисати да би се сачувало, односно како би се избегла револуција која је у случају да се не крене у правцу реформи неминовна.<sup>3792</sup> Истовремено, потребно је нагласити да Бадер, као ни остали романтичари није ни најмање склон идеји било какве економске или имовинске једнакости. Он експлицитно каже да би пројекат имовинске једнакости био супротан природи.<sup>3793</sup> Дакле ни овде никаква једнакост и нивелисање не долазе у обзир.

Слично Бадеру и остали романтичари указују на цркву као институцију која која на најбољи начин може да се брине о сиромашнима. Тако се Ајхендорф противи секуларизовању црквених имања, јер тврди да су се манастири и црква увек највише и на најбољи начин принули о сиромашнима. Поред тога што је помагала у збрињавању сиромашних, црква и манастири су своју социјалну функцију обављали и тако што су подржавали и стипендирали студенте.<sup>3794</sup> На истом трагу је и Бренатано који сматра да иако је егоизам државе поукидао манастире и купио њихову имовину црква и даље најпогоднија установа која може да помогне у смањивању беде и безморалности код омладине и нижих слојева.<sup>3795</sup> Тако романтичари радо указују на социјалну улогу цркве.

Забринути због раста сиромаштва, романтичари захтевају снажнију државну интервенцију у привреди. Тако, на пример, већ Новалис предвиђа да држава треба да се брине о запослености, те да води рачуна о сиромашнима. „Становништво

---

<sup>3791</sup> Ibidem, S. 320.

<sup>3792</sup> Ibidem, S. 337.

<sup>3793</sup> Baader, „Sozialphilosophische Aphorismen“, no. 46. S. 410.

<sup>3794</sup> Eichendorff, *Über die Folgen von der Aufhebung der Landeshoheit der Bischöfe und Klöster in Deutschland*, S. 504-506.

<sup>3795</sup> Clemens Brentano, „Bilder und Gespräche aus Paris“ in: Claus Träger (Hrsg.) *Die Französische Revolution im Spiegel der Deutschen Literatur*, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975, S. 416.

никад није одвећ велико. Целисходно, систематско запошљавање људске масе главни је проблем политичара. <Стајаћа војска.> Ниједан сталеж не постаје одвише бројан, а да неки други не трпи оскудицу.<sup>3796</sup> За Новалисом иде и Милер који држави препушта последњу реч у економским питањима.<sup>3797</sup> Према Милеру, људи имају две „прапотребе“ – потребу за храном и потребу друштвом.<sup>3798</sup> Прву задовољава жито, другу новац. У том смислу, Милер сматра да задовољавање ових потреба не може бити ствар индивидуалне „безусловне“ слободе. Како он каже и трговина житом и размена новца требају непосредно управљање и суверену власт. Дакле, држава је та која треба да се стара о томе да нико од грађана не оскудева у овим стварима. На исти начин Милер види улогу државе у томе да одржава „живу равнотежу“<sup>3799</sup> између пољопривреде и индустрије, односно између роба и новца, те да тиме спречава појаву великих поскупљења односно појефтињења. У том смислу, државник се поново види у улози посредника, односно судије. Такође и Шлегел функцију државе види не само у заштити имовине и уговора, него као што смо видели, сматра да она треба да контролише трговину, „усмерава размену имовине“ „и тако све снаге и активности уједини ка једном циљу.“<sup>3800</sup> На истим позицијама стоји и Бадер који у једном чланку из 1802. године пише да се у „пасивној држави“ немогуће очекивати уједињење интереса и благостање свих сталежа. Напротив, Бадер тврди да се равнотежа и благостање свих сталежа може достићи само помоћу „позитивног мешања власти“, те да хваљено „пасивно држање државе“ заправо не ваља ничему.<sup>3801</sup> Ако се једнака зависност сваког сталежа у односу на други схвати као слобода, те ако се та слобода може достићи само помоћу државне интервенције, тада не треба да нас чуди Бадеров закључак да је пасивна држава заправо псеудослободарска у чијој основи леже „тамни и непотпуни појмови о природном праву, имовини и држави“.<sup>3802</sup> Реч је, дакле, о консеквентном побијању нововековног рационализма и индивидуализма на терену економије. Из

---

<sup>3796</sup> Novalis, *Fragmente vermischten Inhalts (aus den Schlegel-Tieckischen Ausgaben)*, no. 295, S. 272.

<sup>3797</sup> Müller, *Versuche einer neuen Theorie des Geldes*, S. 7-10.

<sup>3798</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 330.

<sup>3799</sup> „Зато је први захтев према министру финансија једне земље: да очувње целовитости унутрашње економије или живе економске равнотеже“. Ibidem, S. 343.

<sup>3800</sup> Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, Band 13, S. 118-119.

<sup>3801</sup> Baader, „Über das sogenannte Freiheits- oder passive Staatwirtschaftssystem“, S. 17.

<sup>3802</sup> Ibidem, S. 18-19.

Бадерове романтичарске перспективе индивидуализам, уговорна теорија државе, слободно тржиште и неинтервенишућа држава припадају заједно. Тако су, дакле, и сви интервенционистички захтеви утмељени у романтичарском схватању човека и државе. Већ самим тим што не одваја религију и етику од политике, морал од легалитета, романтика не оставља простор за аутономију или још мање примат економије.<sup>3803</sup> На ово упућује Ајхендорф када каже: „Индустија је по себи сасвим равнодушна ствар, она вредност и значење добија само кроз начин на који се користи и однос према вишим животним сврхама.“<sup>3804</sup> Дакле, и економија се посматра у склопу једног вишег реда, односно у складу са идеалом дистрибутивне (а не комутативне) правде по коме свако треба да добије оно што му у складу са заслугом припада. Заправо, романтика захтева привреду која се темељи на религији и моралу. У том смислу Милер у једном свом каснијем делу каже:

„Не срамоти тежња ка стицању, ка приходу; она је једнако нужна и у великом Божјем домаћинству, као и приврженост и љубав према делу. Међутим срамотна је искључива тежња ка имању (Haben) ствари на рачун личног бића (Seins). (...) Све док је религија почетак и крај (...) слажу се сасвим добро у истом човеку, биће (Sein) и имање (Haben), љубав према делу и тежња ка заради: дотле се љубав према себи, која у сваком случају тежи ка проширењу својствености, дакле ка имању и одређена је од Бога, слаже са љубављу према ближњем, која своје целокупно биће служећи и жртвујући се од Бога постављеном господару, заједници или неком општекорисном делу даје руку и вештину.“<sup>3805</sup>

Ако економија и комерцијализација уништавају морал и заједницу, онда се те силе некако морају обуздати, а то се може постићи само преко државе. Наиме, ако не постоји разлика између друштва и државе, приватног и јавног, те ако се држава схвати као „тоталитет људских ствари“, онда економија природно спада у надлежност државе. Економија, дакле, није наука о „чистом приходу“, него учење о уређењу целини привредног живота нације. Другим речима, код романтичара држава и економија не представљају одвојене сфере, него чине целину. Као што смо већ нагласили, романтика је рад државника сматрала продуктивним, штавише

---

<sup>3803</sup> У том смислу занимљиво је приметити да Марвиц, који сам није био романтичар, али је у време борбе против Харденбергових реформи сарађивао са романтичарима, каже да одлучујуће становиште није економско него правно, односно да држава треба да почива на моралном, а не на економском принципу. Kondylis, *Konservativismus*, S. 357.

<sup>3804</sup> Eichendorff, „Der Adel und die Revolution“, S. 194.

<sup>3805</sup> Müller, *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage*, S. 238-239.

условом сваке производње, те је према томе свако изоловано посматрање економије независно од државе и политике нужно погрешно и мањкаво. Држава је за романтичаре тако од почетка један од фактора производње, а државно уређење „истински национални капитал“. Стога и у питањима економије, романтика полази од целине, а не од појединца, односно, као што то каже Бакса и овде се романтика служи органским мишљењем.<sup>3806</sup> Такође, када се држава схвата као самосврха, ако је она дужна да се стара о образовању и да „свим својим члановима обезбеди развој њихових различитих снага“<sup>3807</sup>, односно када се јасно каже да држава није ту само „због спољних потреба“<sup>3808</sup>, онда то значи да држава људима треба да обезбеди и претпоставке тог развоја. Када је држава породица, а монарх отац породице, његова дужност је да брине о својим поданицима. Држава и краљ су, дакле, у обавези да се старају о целини, те према томе, и да воде рачуна да интереси једног сталеза не претегну над интересима осталих. Такође, ако је изолован појединац немогућ, онда и колективи којима он припада (породица, сталез, општина, гилда, држава) имају обавезу да се о њему брину.<sup>3809</sup>

Ипак, без обзира на ово начелно повезивање на линији религија – морал – политика – економија романтика никада није тражила подржављење привреде или некакво увођење централизоване планске привреде, као што није тражила ни укидање приватне својине или имовинску једнакост.<sup>3810</sup> Тако, на пример, Милер

---

<sup>3806</sup> Ваха, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, S. 191.

<sup>3807</sup> Müller, „Die heutige Wissenschaft der Nationalökonomie kurz und faßlich dargestellt“, S. 19.

<sup>3808</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 24.

<sup>3809</sup> Гец Брифс уочава разлику између романтичарског и либералног схватања одговорности. Наиме, либерално схватање „ексклузивне“ самоодговорности претпоставља постојање индивидуалне слободе схваћене као „слобода од“ коју романтичари као што смо видели негирају. Уместо тога романтичари предлажу корпоративни систем дељене одговорности и међусобне солидарности делова и целине. „У корпоративном систему одговорност је нешто квалитативно другачије од онога што она значи у либералном систему; она је конструктиван, а не ометајући елемент као што је случај у либералном систему. Индивидуалистичка самоодговорност проузроковала је одвајање капитала од рада и предала радној сиротињи терет који нису могли да носе.“ У корпоративном систему, наставља Брифс, јачи не би могли натоварити свој терет слабијима и слабији не би били преоптерећени само зато што су слабији. Briefs, *op. cit.*, p. 293.

<sup>3810</sup> У том смислу је свако довођење романтичара у социјалистички контекст доста натегнуто. Ипак, треба водити рачуна о томе да када то на пример чине конзервативци током двадесетих година као на пример Бакса, Белов или Билов, тада они под социјализмом не подразумевају оно што се данас разумева под тим појмом, него га користе у ширем смислу за готово сваки некапиталистички тип привреде. Они често пред собом имају дихотомију капитализам – социјализам, те у склау са тим романтичаре смештају у широку социјалистичку породицу. То је мање или више случај и са Рубинштајном, који помоћу романтичара покушава да заснује некакав неетатистички и немарксистички социјализам.

пише против монопола помоћу којих држава подржава неке привредне активности на рачун других.<sup>3811</sup> Чак и када се залаже за државну контролу трговине житом, Милер још увек размишља о некаквом средњем решењу, између Смитовог екстрема слободе и Фихтеовог захтева за забраном трговине.<sup>3812</sup> Поново се, дакле, пориче апсолутно важење било каквог апстрактног принципа у корист разборитог посредовања и равнотеже. На истом трагу је и Бадер који се противи томе да се благостање читаве нације и државе заснива и унапређује преко благостања искључиво једног сталежа. Он то пореди са ситуацијом када би се са тела ампутирали неки органи у нади да ће упркос томе тело боље напредовати, те да ће тиме хранљиви сокови више притицати преосталим деловима тела.<sup>3813</sup> Тиме се романтика, заправо, у исто време бори и против настајућег либерализма, али и против опадајућег меркантилизма, јер сматра да је државна интервенција оправдана онда када је умесрена на отклањање негативних последица поделе рада и индустријализације, односно када је усмерена на остваривање равнотеже међу различитим сталежима и врстама привреде. Истовремено, романтичари су непријатељски расположени према државној интервенцији онда када је она усмерена на стицање прихода, односно онда када се држава ставља на страну градске привреде и подстиче индустријализацију. Тако према Милеру кнез, земљопоседник, индустријалац, трговац или домаћин који само ради за принос, срећу, уживање, богатство и ствари које се могу продавати, укратко онај који ради само за новац, тај на у свом већем или мањем опсегу организује ништа друго него двоструко, међусобно ропство тим горе што у њему заслепљени род више види највећу слободу.<sup>3814</sup> У том смислу романтика не жели државу као предузетника, односно меркантилистичку државу која подржава трговину и индустрију и запоставља пољопривреду.<sup>3815</sup> Штавише, држава која на силу спроводи политику индустријализације и повећања профита је на крају крајева деспотска, јер нарушава равнотежу и претпоставља један орган свим осталима.<sup>3816</sup> Тако залагање

---

<sup>3811</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 85.

<sup>3812</sup> Ibidem, S. 331.

<sup>3813</sup> Baader, „Über das sogenannte Freiheits- oder passive Staatwirtschaftssystem“, S. 14.

<sup>3814</sup> Müller, *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage*, S. 229-230.

<sup>3815</sup> Исто тако, Милер је и против друге крајности, односно доминације пољопривреде над трговином. Државе у којима долази до такве преминације су према Милеру једностране, краткотрајне и неорганске. Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 121.

<sup>3816</sup> Müller, *Versuche einer neuen Theorie des Geldes*, S. 273.



за интервенцију значи да је држава дужна да личној користи и моћи новца постави, како Милер каже „позитивне границе“.<sup>3817</sup> Дакле, и на овом месту Милер суштински остаје веран романтичарском учењу о поларитетима.

„Посао државне економије не састоји се, дакле, никако у томе да се свим предузећима допусти њихов сопствени ток, да им се препусти да се сами доведу у равнотежу; једнако мало у томе да се човек, као Колбер и Фридрих II слично фабричком пословођи постави на врх економије и сваком предузећу додељује њене одређене и апсолутне границе, него у томе да се предузећа унутар државе према њиховој природи живо балансирају по мери оне велике основне реакције која се налази између пољопривреде и градске привреде, да се ту и тамо са узвишеном непристрасношћу потпомогне запостављеном члану и да се унутрашњи сукоб, унутрашње међудејство, унутрашњи економски рат оживљава и организује.“<sup>3818</sup>

У том смислу, романтичарска држава, схваћена као велика породица дужна је да интервенише и води рачуна о благостању својих грађана. Наравно, држава не интервенише директно, јер као што смо видели она никада нема посла са појединцима, него пре свега преко посредничких тела, општина, корпорација...

„За задовољство човека уопште и као члана велике породице (као што је аустријска монархија представљала вековима) посебно је потребно 1. да је сигуран у свој следећи приход 2. и једнако важно, да је он довољно осигуран од промене околности и од сопствене нужне слабости и последица опадања његових снага. Он захтева свој свагдашњи хлеб, али осим тога још и посебну умирујућу гаранцију, да му он никада неће зафалити.“<sup>3819</sup>

У природном поретку, каже Милер, не само да свако треба да има пун тањир, него и свако као поданик једне очинске локалне власти, као део једне породице, као члан корпорације или општине, налази довољне гаранције за своју будућност. Будући да је човек увек део једне породице, корпорације, општине, сталеча те да им се обавезао на живот и смрт, и те исте институције имају обавезе према својим члановима и треба да се брину о њима. Такође, Милер обавезу заједнице да се брине о свом члану изводи и из двоструке природе рада у грађанском друштву, јер како каже, рад прибавља корист самом човеку који ради, али и грађанском друштву уопште, те се одатле изводи да радник треба да очекује две плате. Прва представља непосредан доходак, док друга представља „ојачавање његовог

<sup>3817</sup> Müller, „Die heutige Wissenschaft der Nationalökonomie kurz und faßlich dargestellt“, S. 19.

<sup>3818</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 346.

<sup>3819</sup> Müller, „Über die Errichtung der Sparbanken“, S. 64.

положаја, гаранцију његовог постојања од стране грађанског друштва“.<sup>3820</sup> Није дакле реч о милостињи која унижава људско достојанство, него је реч о заслуженој накнади. Када говори о овом односу Милер користи изразе „природан поредак“ односно „стари поредак“ чиме указје на узорне односе средњег века. Тада су природне корпорације, породице, општине, сталежи којима је сваки појединац припадао овога штитиле од губитка његових снага, а за оне који нису имали завичај, који су били напуштени и без уточишта старала се црква.<sup>3821</sup> Обмана лажне слободе, либерална привреда и индустријализација уздрмали су овај узорни, природни поредак.

Будући да полази од свог индивидуализма, те да занемарује заједницу, либерално учење, према Милеру, није у стању да сагледа шири слику и двоструку природу рада у грађанском друштву. Наиме, будући да радом прибавља корист и себи и друштву, радник треба да очекује две плате. Прва представља непосредан доходак, док друга представља „ојачавање његовог положаја, гаранцију његовог постојања од стране грађанског друштва“.<sup>3822</sup> У либералном систему ова друга накнада остаје неисплаћена. Другим речима, либерализам, према Милеру, разара природно стање човека и природне односе међу људима замењује вештачким односно фабричким односима.<sup>3823</sup>

Романтичарска критика Смита и либералне економије у основи је изведена из романтичарске антропологије. Корисно је још једном подвући да је Милер и поред оштре критике изузетно ценио Смита. У основи, Смит би био у праву када би нешто као појединац постојало у стварности и када би се човек могао посматрати изоловано од свих друштвених и повесних веза у које је уплетен. Тада би се могло говорити и о економском индивидуализму. Међутим, према Милеру, такав појединац не постоји и он се може посматрати само у оквиру државе, као што и богатство може постојати само у оквиру државе.<sup>3824</sup> Штавише, Милер

---

<sup>3820</sup> Ibidem, S. 64.

<sup>3821</sup> Ibidem, S. 65.

<sup>3822</sup> Ibidem, S. 64.

<sup>3823</sup> Европске фабрике за Милера представљају сервилне, неслободне, односно механичке послове, будући да ту не долази до односа између квалитативно различитих богатстава, пошто сваки радник представља потпуно једнострано богатство. Müller, „Von der Gewerbefreiheit“, S. 35-36.

<sup>3824</sup> Briefs, *op. cit.*, p. 289.

покушава да одбрани Смита од недостатака његовог учења, па тако каже да би Смиту, да је доживео „велику школу нашег времена“, да је могао посматрати државну привреду из немачке перспективе, те да је видео и доживео „грозну поделу немачког рада и немачке земље“, тада би му све постало јасно и он би сам осудио револуционарно и левелерско усмерење свога дела.<sup>3825</sup> У том смислу и романтичарски погледи на економију поклапају се са њиховим општим антииндивидуализмом и антимодернизмом.

---

<sup>3825</sup> Müller, *Die Elemente der Staatskunst*, S. 328.

## Закључак

Упркос свим различитим фазама и разликама међу својим представницима, читава романтика одликовала се једним бројем заједничких особина. Наиме, од почетка па до краја романтика је била усмерена против просветитељства и у својој суштини остала антимодерна. Наиме, ако се модерно доба, као што је сматрао Вебер, одликује рационализацијом и интелектуализацијом, односно уклањањем свих чаролија из света<sup>3826</sup>, онда се романтика, као покрет који је желео да врати чаролију свету, показује и као покрет против модерне. Реч је, дакле, романтичарском супротстављању идеји о разумљивом свету, те о њиховом отпору модерној апстракцији живота и отуђењу. Такође, према Веберу, модерни свет се од предмодерног разликује по томе што претпоставља раздвајање и диференцијацију различитих вредносних сфера. То је онај свет у коме смо „укључени у различите животне поретке, у којима владају међусобно различити закони.“<sup>3827</sup> Сваки од ових поредака има своје богове који су у међусобном сукобу. Тако је модерни човек је укључен у један поредак у породици, у други у економској сфери, у трећем наступа као грађанин, у четвртом као члан цркве... У сваком од ових поредака он служи различитим боговима и у различитим околностима бира да ли ће служити боговима ове или оне сфере. Сложимо ли се по овом питању са Вебером, поново се јасно уочава романтичарско супротстављање модерном свету. Наиме, као што смо видели, романтика не жели да прави разлику између различитих сфера. Она не познаје разлику између државе и породице, друштва и државе, односно политике, етике и религије, те филозофије, науке и уметности. Није, дакле, случајно када се романтичари жале на државнике који су приватно хришћани, а у политици пагани, односно када корене кризе свог времена везује за поремећај односа између религије и политике. Реч је о дубокој побуни против модерне. У том смислу, романтичарска слика света је универзална. Она још рачуна са јединством света из кога није уклоњена чаролија и у коме се преплићу видљиво и невидљиво.

---

<sup>3826</sup> Max Weber, „Wissenschaft als Beruf“ in: Dirk Kaesler (Hrsg.) *Max Weber Schriften 1894 – 1922*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 2002, S. 510.

<sup>3827</sup> Макс Вебер, „Политика као позив“ у: Макс Вебер, *Политички списи*, Филип Вишњић, Службени гласник, Београд, 2006, стр. 475.

Овај суштински антимодерни став романтике заједно са њиховим супротстављањем просветитељству испољавао се у свим сферама живота: у уметности, филозофији природе, схватању религије, односу према прошлости и традицији, па тако и у политици. Као што смо видели, готово да не постоји тачка око које би се романтичари могли сложити са просветитељима. Чак је и окретање католичанству, које срећемо код једног броја романтичара, условљено њиховим супротстављањем просветитељству, односно њиховим уздизањем средњег века, те према томе, њиховим отпором према модерни. Као што смо видели, већина романтичара почетак европске кризе везује за појаву реформације.

Такође, и онда када користе исте појмове, као што је, на пример, случај са појмом слободе, тада ти појмови у оквиру просветитељске и романтичарске традиције имају сасвим различито значење. При томе, није само реч о различитим, него о супротстављеним значењима, па романтичари готово да не пропуштају прилику да нагласе да је просветитељско схватање слободе „погрешно“ или чак „лажно“. Исто важи и за друге појмове, на пример монархије, републике, својине... У том смислу, све интерпретације које покушавају да у романтичарима виде настављаче просветитељства или пак критичаре овог покрета са радикално просветитељских позиција су неприхватљиве. Романтика просветитељство не критикује зато што оно није остварило оно што је обећавало или зато што није било довољно радикално, него га одбацује у целини, а то ће рећи, како у његовој теорији, тако и у његовој пракси, како на плану обећања, тако и на плану њиховог остварења.

Самим тим, романтика која се формирала у опозицији према просветитељству у свакој сфери живота, није могла а да му се не супротстави и на политичком плану. Ово снажно супротстављање просветитељској политици постаје разумљивије ако се зна да је просветитељство од почетка тежило томе да буде практична, борбена филозофија, односно да своје идеје спроведе и у пракси. С тим у вези ни романтика није могла да не одговори на те тежње просветитеља. Према томе, романтика никада није била само уметнички или само интелектуални покрет, него је истовремено, у складу са својом филозофијом, развила и сопствену политичку мисао и свој политички програм. Није, дакле, реч о узгредним политичким идејама, мање или више необавезним и успутним примедбама појединих аутора

које ни они само нису узимали превише озбиљно, него о целовитом политичком учењу које се у основним цртама, уз мање или веће модификације и прилагођавања времену и простору, у принципу понавља код свих важнијих представника романтике.

Истовремено, ово романтичарско политичко учење не представља покушај бега од стварности нити повлачење у неко измишљено златно доба, него је реч о идејама у које су романтичари искрено веровали, што доказују и покушаји њихове политичке активности. Колико год и кад год је то било могуће романтичари су се трудили да активно утичу на политику, чак и када је то значило супротстављање носиоцима моћи. У том смислу, погрешне су све оцене по којима су романтичари били плаћени пропагандисти у служби рестаурације. Све што су романтичари заступали на плану политике или економије у складу је са њиховим погледима на природу, живот, повест и религију.

Полазећи од свог органског начина мишљења, за романтичаре је све било у покрету и настанку, они су свуда проналазили супротности и поларитете, које су се затим уједињавали у оквиру једног вишег јединства. Превладавајући просветитељски каузалистички механицизам романтика најпре у својој филозофији природе открива организам, да би га затим пренела и на своје учење о човеку, повести, држави, народу. Захваљујући овом новом приступу, романтика на нов начин гледа на заједницу. Преко парадигме организма, романтика успева да у свом схватању индивидуалности и својствености као вредности, не падне у атомистички индивидуализам, него да својственост и посебност сваког појединог члана помири са схватањем заједнице као живог организма. Дакле, романтика жели да очува и индивидуалитет и заједницу. Заправо, романтика сматра да је услов образовања сваке својствености припадност заједници, али и да је заједница могућа само кроз спој различитости. Такође, преко исте парадигме романтика се супротставља и просветитељском схватању повести, одбијајући стриктну поделу на прошлост и будућност, замењујући просветитељско учење о прогресу идејом живог раста и развоја. Тако и овде романтика покушава истакне оно индивидуално и својствено, те да ту својственост и особеност измири са јединством света. Тиме романтика покушава да превлада једностраности

просветитељског космополитизма, односно да помири осећај патриотизма, па чак и национализма, са идејом целине и универзалне заједнице.

У том смислу, не стоји ни супротстављање ране и касне романтике. Наиме, све оне особине које проналазимо у раном периоду срећемо и код касних романтичара, само развијеније и јасније изражене. Такође, све оно што касна романтика наглашава и на чему инсистира има свој корен у раном периоду. У том смислу не постоји никакав лом нити расцеп између ране, високе и касне романтике, а све разлике међу овим фазама могу се свести на померање акцента. Док је у раној фази нагласак био на индивидуалности, у каснијим фазама он је померен на заједницу. Дакле, мит о две романтике које међусобно немају никакве додирне тачке настао је услед пренаглашавања субјективизма из прве и универзализма из друге фазе. Када се затим та два конструкта упореде добија се искривљена слика о различитим романтикама, одакле заправо долази оцена о романтичарима као о некаквим превртљивцима који су зарад сигурне егзистенције издали сопствене идеале из младости и пристали да служе онога ко може да их плати. Међутим, када се романтика сагледа у контексту свог развоја види се да ствари стоје сасвим другачије. Тако већ код Новалиса и у јенском периоду налазимо основне идеје које ће се касније развијати и снажније наглашавати. У том смислу, већ код Новалиса се уочава романтички монархизам, повезан са идејом уједињења републике и монархије. Он такође заступа и сталешки принцип односно хришћанску идеју царства, при чему се позива на наслеђе средњег века. У том смислу, његова држава се заснива на љубави, вери и религији. Није, дакле, изненађујуће када код Новалиса наилазимо и на фрагменте у којима се он критички изражава према Француској револуцији и прави отклон од младалачког одобравања револуције. Поред залагања за идеју царства, Новалис је истовремено и бранитељ националног принципа, док у области економије поставља основе романтичарског привредног поретка. Са друге стране, мора се признати да су његове идеје остале само идеје, често изражене у форми фрагмента, односно да им је недостајала било каква шира разрада, па чак често и одређен степен кохерентности. Све ове моменте који су присутни у раном периоду касна романтика је настојала да разради, продуби, међусобно повеже и уобличи у једну целину. Тако је у мери у којој је Новалис био

креатор, Милер био онај који је све то прерадио, средио и свео у целину. У том смислу, за њега се може рећи да је био систематизатор политичке мисли немачке романтике – наравно у оној мери у којој је романтичарски, нерационалистички, идејни свет могао пристати на систематизацију. Ипак, није реч само о Новалису и Милеру. Исте идеје налазимо и код осталих писаца који се уобичајено убрајају у романтичарски круг. Континуитет између ране и касне романтичарске мисли опажа се и у Шлегеловом делу, који уз одређене модификације, следи романтичарску линију мишљења. Најједноставније речено, тачке које повезују рану и касну фазу су бројније и важније од онога што их дели.

Такође и романтичарско, органско схватање државе је по својој суштини антипросветитељско и антимодерно, а његов смисао је у супротстављању традиционалног поретка у коме су значајну улогу играли црква, сталежи, корпорације, аутономни градови и провинције, једном централизованом, рационално одређеном поретку. Самим тим и романтичарска похвала средњег века и средњовековног уређења, те прелазак у католичку веру једног броја романтичара представља заправо супротстављање нововековној мисли и модерној држави. Такође, романтика се не супротставља модерни само на политичком, него и на економском плану, противећи се превеликом развоју трговине, принципу личне користи, продору тржишне привреде, односно критикујући последице индустријске револуције. У том смислу, романтика доследно критикује револуције на пољу религије (реформација), на пољу економије (индустријска револуција), те на плану устројства државе (модерна држава и Француска револуција).

Међутим, ова романтичарска критика модерне имала је двоструку природу. Са једне стране, романтика је захтевала повезивање са прошлим временима, и колико је то могуће подмлађивање средњовековних традиција. Са друге стране, њихова критика модерне је истовремено и сама модерна. Наиме, не може се порицати да су романтичари и сами били деца свог времена, а то време је било, као што смо видели, време просветитељства. Тако се њихова позиција разликује у односу на предреволуционарне конзервативце утолико што они нису из прве руке познавали свет који су бранили, подржавали и са којим су желели да се повежу, односно



утолико што су они рођени и одрасли у времену против кога су се побунили. Из те „инсајдерске“ перспективе, романтичари су јасно указали на негативне последице које са собом носи модерни свет. У том смислу, питања граница људског разума, обескорењености човека у модерном свету, негативних последица поделе рада, атомизације друштва и растакања заједнице, могућности одвајања религије и етике од политике и економије, комерцијализације живота, везе између патриотизма и космополитизма, односа између слободе и једнакости итд, а које су покренули романтичари и данас звуче актуелно.

Са друге стране, остаје чињеница да романтика није успела у својој борби против простетитељства. Она је само у једно време однела превагу над њим, али су се просветитељске идеје и тада одржале, да би се током XIX века вратиле на сцену у различитим облицима.

Када говоримо о романтичарској политичкој мисли, видимо да романтика представља самосвојну струју у оквиру конзервативне мисли. Наиме, и сами романтичари (Милер, Шлегел, Герес, Бадер) су на више места, упркос бројним сличностима, јасно показивали да се разликују од других конзервативних струја. Пре свега, романтика се може јасно разликовати од хановерске школе и њеног скептичног конзервативизма. Са друге стране, пада у очи и разлика између романтичара и француских ултраса и ројалиста, коју су до краја потенцирали и сами романтичари с једне, односно ултраси и њихови наследници са друге стране. Такође, романтика се и поред повремене сарадње, не може потпуно изједначити са традицијом пруског нити аустријског конзервативизма. То се најбоље види на примеру односа између романтичара са једне и Генца и Метерниха са друге стране. Ово разликовање романтичара у односу на остале конзервативне струје такође указује на чињеницу да је романтичарско политичко учење условљено њиховим општефилозофским ставом.

Остаје питање шта би романтика могла да значи данас? Ако је у свом позивању на средњи век и сталешку монархију, у својој похвали племству (као сталежу) и свом инсистирању на одбрани система гилди романтика застарела, она се ипак не може потпуно одбацити или свести на нешто што је потпуно превазиђено. У својој

политичкој мисли романтика нас стално подсећа на опасности превелике вере у људски ум и прогрес, те нам указује на човекову суштинску ограниченост. Она нас учи да поштујемо оно старо, органски и повесно настало, чак и када нисмо у стању да га потпуно разумемо. Уместо појединца и индивидуалног ума, романтика указује на постојање заједнице и једног вишег или невидљивог ума. Заједно са Берком романтичари су добро разумели да није све што постоји само сада и овде. Човек не мора бити нужно мистик као Новалис да би се сложио са романтичарским страхопоштовањем пред мистеријом живота који се никада не може истражити, а такво страхопоштовање према животу увек је потребно човеку који се без њега претвара у умишљеног Бога. Ако нам романтичарска везаност за цркву и наглашавање религије такође може понекад изгледати претерана, као и њихова политичка теологија, остаје са друге стране истина да политика која се ослободи свих ограда религије и њој припадајуће етике на крају води у тоталитаризам. Такође, романтичари су указали на моћ традиције и разлоге прошлих генерација. Истичући право свега повесно насталог и органског, романтика је јасно уочила опасност коју у себи крију све опште шеме и сви универзални рецепти за које се тврди да су применљиви увек и свуда. Уместо преузимања готових решења и имитирања туђих институција, романтика, полазећи од свог схватања индивидуалности сваког народа и сваке државе, саветује да се одговори на нове изазове траже у сопственом духу и сопственој повести. Тако уместо укидања свих културних различитости појединачних народа романтичарска мисао афирмише етноплурализам и посебност сваке заједнице. Истовремено, реч је и о израженој скепси према свим пројектима револуције, новог почетка и тоталних реформи. Тако се романтика могла са правом супротставити свим универзалистичким тежњама за безусловном слободом или потпуном једнакошћу. У том смислу, романтичари су јасно видели негативне стране демократије. Ако је романтичарска одбрана сталешких разлика и племства данас потпуно превазиђена, остаје са друге стране чињеница да свако друштво претпоставља постојање елита. Романтика је са правом скренула пажњу на значај емоција и ирационалног у политици. Захтев да се везе у држави сведу на односе личне оданости и службе, сличне средњовековним односима, данас је апсолутно беспредметан, међутим, исто је тако тачно да без међусобне љубави, оданости и

привржености, односно без заједнице као темеља држава може постојати само као празан механизам. Уместо тога, романтичарска држава је конкретна домовина. У том смислу, романтика афирмише и постојање читавог сплета институција која посредују између појединца и државе, од породице, преко општине, града, цеха, сталеза, корпорације па до покрајне, које се схватају као самоникла, аутономна тела. Самим тим, романтичарски грађанин никада није само точкић у механизму велике машине, атомизовани, обескорењени појединац, препуштен сам себи и (не)милости огромне, свенадлежне и сверегулишуће државе. Колико год се романтика залагала за државну интервенцију, њихови предлози изгледају готово наивно из перспетиве данашње свеопште регулације и бирократизације живота. Романтичарско истицање оног повесног и спонтано насталог водило их је и ка превазилажењу једностраног и празног космополитизма. Наиме, романтичари су јасно увидели да се човечанству не може припадати тако што ће се човек еманциповати од свега локалног и историјског. Напротив, човечанству се припада преко наглашавања свега локалног, својственог и посебног, преко припадности сопственој домовини и наслеђу. Тако романтика није запала у замку тежње да се поруше границе или створи некаква светска држава, али ни у другу крајност, да се једна нација изолује од остатка света. Са друге стране, романтичарски напори за рехабилитацију средњовековне идеје царства и примата једне наднационалне цркве спадају у онај превазиђени део романтичарског наслеђа. Романтика је такође прва упозорила на негативне последице које са собом носе подела рада, капитализам, индустријализација, комерцијализација и механизација, иако ни то није прошло без застрањивања. Ипак, скоро све што је романтика имала да каже о негативним странама поделе рада и потреби хармоничног и уравнотеженог развоја свих човекових снага делује и данас актуелно иако је део старе, предмодерне традиције. У том смислу, не могу се одбацити ни романтичарска упозорења да човек није само рад, нити живи само од хлеба. Свакако инсистирање на одржавању предтржишне привреде и залагање за примат феудалне пољопривреде данас више нема никакво упориште у реалности. Ипак, тешко да неко може спорити посебан значај који за сваку државу треба да има пољопривреда. Ако су романтичари у нечем застрањивали, било је то зато што су једино на тај начин могли јасније да истакну претеривања и застрањивања

просветитељства. У том смислу, романтичарска мисао остаје заувек важан коректив и противтежа.

Као што је то приметио још Фридрих фон Генц, морални свет почива на два принципа, принципу промене и прогреса и принципу очувања који се овоме противи. Државничка мудрост захтева да се ова два принципа држе у равнотежи, јер када би владао само први више не постоји ништа чврсто и свуда владају хаос и анархија, док се у другом случају све окамењује и пропада.<sup>3828</sup> Скоро 200 година након Генца исто је поновио и Расел Кирк (Russell Kirk). „Оба импулса и онај за поправљање и онај за очување неопходни су за нормално функционисање сваког друштва. Од околности зависи да ли ћемо се заложити за странку прогреса или за странку трајности и очувања старог. Што се тиче промене, добре или лоше, чини се да нам је ње у последним годинама овог века било више него довољно. Да ли је конзервативни импулс који постоји у модерном друштву довољан да морални и грађански поредак сачува од дезинтеграције, изазване вртоглавом брзином промена, може да зависи и од тога како данашњи конзервативци схватају своје наслеђе.“<sup>3829</sup> Уколико прихватимо Кирково схватање као исправно то истовремено значи да политичка мисао романтике не припада потпуно архиву заборављених мисли. Заправо, тада нам се ревитализација романтичарске мисли чини неопходном, јер ко нам може боље научити поштовању традиције и значају живог очувања прошлости од романтичара?

---

<sup>3828</sup> Friedrich von Gentz, „Brief an Müller (23. 12. 1805).“ in: Gustav Schleiser (Hrsg.) *Schriften von Friedrich Gentz. Ein Denkmal*, Band IV, Verlag von Heinrich Hoff, Mannheim, 1840, S. 176-177.

<sup>3829</sup> Кирик Расел, *Конзервативни дух: од Берка до Елиота*, Албатрос плус, Београд, 2014, стр. 16.

## Литература

- [Anonymus] „Eine Rede über den Illuminaten-Orden gehalten in einer Freimaurer-Loge im Dezember 1793“ in: Claus Träger (Hrsg.) *Die Französische Revolution im Spiegel der Deutschen Literatur*, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975, S. 707-710.
- [Anonymus] „The Oldest Systematic Programme of German Idealism“, in: Frederick C. Beiser (ed.) *The Early Political Writings of the German Romantics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 1-5.
- Akatholikus Tolerans [= Johann Erich Biester] „Falsche Toleranz einiger Märkischen und Pommeranischen Städte in Ansehung der Einräumung der protestantischen Kirchen zum katholischen Gottesdienst“ in: Norbert Hinske (Hrsg.), *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1981. S. 145-157.
- Archenholtz, Johann Wilhelm von, „Die Pariser Jakobiner. Ein Fragment“ in: Claus Träger (Hrsg.) *Die Französische Revolution im Spiegel der Deutschen Literatur*, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975, S.703-705.
- Archenholtz, Johann Wilhelm von, „Politisches Glaubensbekenntnis“ in: Claus Träger (Hrsg.) *Die Französische Revolution im Spiegel der Deutschen Literatur*, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975, S. 700-702.
- Aris, Reinhold, *History of Political Thought in Germany 1789-1815*, Russel & Russell Inc, New York, 1965.
- Baader, Franz von, „Berichtigung des öffentlichen Urteils über den naturrechtlichen Grund gegen die Aufhebung der Zünfte“, in: Johannes Sauter (Hrsg.) *Franz von Baaders Schrifften zur Gesellschaftsphilosophie*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1925, S. 1-8.
- Baader, Franz von, „Rezension der Schrift: Essai sur l'Indifférence en matière de Religion“, in: Johannes Sauter (Hrsg.) *Franz von Baaders Schrifften zur Gesellschaftsphilosophie*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1925, S. 106-236.

- Baader, Franz von, „Sozialphilosophische Aphorismen“, in: Johannes Sauter (Hrsg.) *Franz von Baaders Schriften zur Gesellschaftsphilosophie*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1925, S. 339-452.
- Baader, Franz von, „Über das dermalige Mißverhältnis der Vermögenlosen oder Proletaires“, in: Johannes Sauter (Hrsg.) *Franz von Baaders Schriften zur Gesellschaftsphilosophie*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1925, S. 319-338.
- Baader, Franz von, „Über das Revolutionieren des positiven Rechtsbestandes“, in: Johannes Sauter (Hrsg.) *Franz von Baaders Schriften zur Gesellschaftsphilosophie*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1925, S. 260-279.
- Baader, Franz von, „Über das sogenannte Freiheits- oder passive Staatwirtschaftssystem“, in: Johannes Sauter (Hrsg.) *Franz von Baaders Schriften zur Gesellschaftsphilosophie*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1925, S. 9-21.
- Baader, Franz von, „Über den Evolutionismus und Revolutionismus“, in: Johannes Sauter (Hrsg.) *Franz von Baaders Schriften zur Gesellschaftsphilosophie*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1925, S. 280-318.
- Baader, Franz von, „Über die Verbindung von Religion und Politik“, in: Johannes Sauter (Hrsg.) *Franz von Baaders Schriften zur Gesellschaftsphilosophie*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1925, S. 53-70.
- Baader, Franz von, „Über die Verbindung von Wissenschaft und Religion“, in: Johannes Sauter (Hrsg.) *Franz von Baaders Schriften zur Gesellschaftsphilosophie*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1925, S. 70-86.
- Baader, Franz von, „Über die Zeitschrift Avenir und ihre Prinzipien“, in: Johannes Sauter (Hrsg.) *Franz von Baaders Schriften zur Gesellschaftsphilosophie*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1925, S. 237-252.
- Barnard, F. M., *Herder's Social and Political Thought: From Enlightenment to Nationalism*, Clarendon Press, Oxford, 1965.
- Баста, Данило Н, *Фихте и Француска револуција*, Истраживачко-издавачки центар ССО Србије, Београд, 1980.
- Baxa, Jakob, „Adam Müller und die deutsche Romantik“ in: Jakob Baxa (Hrsg.), *Ausgewählte Abhandlungen*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1921, S. 123-201.
- Baxa, Jakob, „Romantik und konservative Politik“ in: Gerd-Klaus Kaltenbrunner (Hrsg.) *Konservatismus in Europa*, Rombach Verlag, Freiburg, 1972, S. 443-468.

- Baxa, Jakob, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1931.
- Baumer, Franklin L, *Modern European Thought, Continuity and Change in Ideas 1600-1950*, Macmillan, New York, London, 1977.
- Baeumler, Alfred, „Euthanasie des Rokoko. Entdeckung der Erde und des Muttertums“, in: Gisela Dischner, Richard Faber (Hrsg.) *Romantische Utopie, Utopische Romantik*, Gerstenberg Verlag, Hildesheim, 1979, S. 37-52.
- Beck, Lewis White, *Early German Philosophy: Kant and His Predecessors*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1969.
- Behler, Ernst, „Einleitung“ in: Ernst Behler (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 7, Paderborn, München, 1966, S. XV-CLII.
- Beiser, Frederick C, *After Hegel, German Philosophy 1840-1900*, Princeton University Press, Princeton/Oxford, 2014.
- Beiser, Frederick C, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*, Harvard University Press, Cambridge, 1992.
- Beiser, Frederick C, *The Early Political Writings of the German Romantics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- Beiser, Frederick C, *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, Harvard University Press, Cambridge, 2003.
- Below, Georg von, *Die Entstehung der Soziologie*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1928.
- Below, Georg v, „Zum Streit um die Deutung der Romantik (1926)“ in: Helmut Prang (Hg.), *Begriffsbestimmung der Romantik, Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt, 1972, S. 135-144.
- Берк, Едмунд, *Размишљања о Револуцији у Француској*, Филип Вишњић, Београд, 2001.
- Берлин, Исаија, *Корени романтизма*, Службени гласник, Београд, 2006.
- Берлин, Исаија, *Против струје*, Заједница књижевника Панчева, Панчево, 1994.
- Beume, Klaus von, *Konservatismus: Theorien des Konservatismus und Rechtsextremismus im Zeitalter der Ideologien 1789-1945*, Springer VS, Wiesbaden, 2013.

- Bodin, Jean, *Šest knjiga o republici*, Politička kultura, Zagreb, 2002.
- Bohrer, Karl Heinz, *Die Kritik der Romantik, Der Verdacht der Philosophie gegen die literarische Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989.
- Bourke, Richard „War Edmund Burke ein Konservativer? Notizen zum Begriff des Konservatismus“ in *Leviathan*, 44/1, Nomos Verlag, Berlin, 2016, S. 65-96.
- Brentano, Clemens, „Bilder und Gespräche aus Paris“ in: Claus Träger (Hrsg.) *Die Französische Revolution im Spiegel der Deutschen Literatur*, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975, S. 415-416.
- Brentano, Clemens, „Individualismus und Universalismus“ in Jakob Baxa (Hrsg.), *Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik*, Gustav Fischer Verlag, Jena, 1924, S. 503-506.
- Briefs, Goetz A, „The Economic Philosophy of Romanticism“ in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 2, No. 3, University of Pennsylvania Press, 1941, pp. 279-300.
- Brinkmann, Richard, „Deutsche Frühromantik und französische Revolution“ in: *Wirklichkeiten: Essays zur Literatur*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1982, S. 189-220.
- Bülow, Friedrich „Einleitung“ in: Adam Müller, *Von Geiste der Gemeinschaft*, Alfred Kröner Verlag, Leipzig, 1931, S. IX-XLV.
- Burke Edmund, *An Appeal from the New to the Old Whigs*, in: Daniel E. Ritchie (ed.) *Further reflections on the revolution in France*, Liberty Fund, Indianapolis, 1992, pp. 73-201.
- Burke, Edmund, *Thoughts on French Affairs*, in: Daniel E. Ritchie (ed.) *Further reflections on the revolution in France*, Liberty Fund, Indianapolis, 1992, pp. 203-257.
- Claudius, Matthias, „Über die neue Politik“, in: Claus Träger (Hrsg.) *Die Französische Revolution im Spiegel der Deutschen Literatur*, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975, S. 226-231.
- Condorcet, *The Sketch*, in: Steven Lukes, Nadia Urbinati (ed.) *Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012.
- Croce, Benedetto, *Geschichte Europas im neunzehnten Jahrhundert*, Europa Verlag, Zürich, 1935.



- Dabhoiwala, Faramerz, *Lust und Freiheit, Die geschichte der ersten sexuellen Revolution*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2014.
- Дилтај, Вилхелм, *Доживљај и песништво*, Orpheus, Сремска Каменица, 2004.
- Dilthey, Wilhelm, *Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt*, in: *Gesammelte Schriften*, Band III, B. G. Teubner Verlagsgesellschaft mbH., Stuttgart, 1992.
- Dilthey, Wilhelm, *Friedrich der Grosse und die Deutsche Aufklärung* in: *Gesammelte Schriften*, Band III, B. G. Teubner Verlagsgesellschaft mbH., Stuttgart, 1992.
- Droz, Jacques, *Deutschland und die Französische Revolution*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1955.
- Ђурић, Михаило, *Историја политичке филозофије*, Албатрос плус, Београд, 2010.
- Eichendorff, Joseph von, „Zur Geschichte der neuern romantischen Poesie in Deutschland“, in: Hartwig Schultz (Hg.), *Werke*, Band 6, Deutscher Klassiker Verlag, 1990, S. 13-60.
- Eichendorff, Joseph von, „Der Adel und die Revolution“, in: Helmut Schanze (Hrsg.) *Die andere Romantik. Eine Dokumentation*, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1967, S. 171-195.
- Eichendorff, Joseph von, *Die konstitutionelle Preßgesetzgebung in Deutschland*, in: Hartwig Schultz (Hg.), *Werke*, Band 5, Deutscher Klassiker Verlag, 1990, S. 511-541.
- Eichendorff, Joseph von, „Preußen und die Konstitutionen“, in: Hartwig Schultz (Hg.), *Werke*, Band 5, Deutscher Klassiker Verlag, 1990, S. 611-648.
- Eichendorff, Joseph von, *Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands*, in: Hartwig Schultz (Hg.), *Werke*, Band 6, Deutscher Klassiker Verlag.
- Eichendorff, Joseph von, *Über die ethische und religiöse Bedeutung der neueren romantischen Poesie in Deutschland*, in: Hartwig Schultz (Hg.), *Werke*, Band 6, Deutscher Klassiker Verlag, 1990.
- Eichendorff, Joseph von, *Über die Folgen von der Auhebung der Landeshoheit der Bischöfe und Klöster in Deutschland*, in: Hartwig Schultz (Hg.), *Werke*, Band 5, Deutscher Klassiker Verlag, 1990.
- Eichendorff, Joseph von, „Über Garantien“, in: Hartwig Schultz (Hg.), *Werke*, Band 5, Deutscher Klassiker Verlag, 1990, S. 663-677.

- Engels, Friedrich, „Deutsche Zustände: Brief I“ in: Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, Band 2, Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz Verlag, Berlin, 1962, S. 564-570.
- Epstein, Klaus, *The Genesis of German Conservatism*, Princeton, University Press, New Jersey, 1966.
- Ериксен, Тронд Берг, *Шта је историја идеја?*, Карпос, Београд, 2013.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über Französische Revolution*, in: Immanuel Hermann Fichte (Hrsg.) *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, VI Band, Verlag von Veit und comp, Berlin, 1845.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Die Bestimmung des Menschen*, in: Immanuel Hermann Fichte (Hrsg.) *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, II Band, Verlag von Veit und comp, Berlin, 1845.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, in: Immanuel Hermann Fichte (Hrsg.) *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, III Band, Verlag von Veit und comp, Berlin, 1845.
- Forster, Georg, „Briefe an den Buchhändler Voß in Berlin (21. 12. 1792)“ in: Claus Träger (Hrsg.) *Die Französische Revolution im Spiegel der Deutschen Literatur*, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975, S. 493.
- Forster, Georg, „Über das Verhältnis der Mainzer gegen die Franken, Gesprochen in der Gesellschaft der Volksfreunde den 15. November 1792.“, in: Claus Träger (Hrsg.) *Die Französische Revolution im Spiegel der Deutschen Literatur*, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975, S. 496-501.
- Гадамер, Ханс-Георг, *Истина и метода*, Федон, Београд, 2011.
- Garve, Christian, „Ueber die Besorgnisse der Protestanten in Ansehung der Verbreitung des Katholicismus“ in: Norbert Hinske (Hrsg.), *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1981. S. 182-230.
- Gentz Friedrich, Friedrich Carl Wittichen (Hrsg.) *Briefe von und an Friedrich von Gentz*, Band I, Verlag von R. Oldenbourg, München und Berlin, 1909.
- Gentz Friedrich, Friedrich Carl Wittichen (Hrsg.) *Briefe von und an Friedrich von Gentz*, Band II, Verlag von R. Oldenbourg, München und Berlin, 1910.

- Gentz, Friedrich, Günter Kronenbitter (Hrsg.) *Gesammelte Schriften*, Band XI, Olms-Weidmann, Hildesheim, Zürich, New York, 2002.
- Gentz, Friedrich, Gustav Schleiser (Hrsg.) *Schriften von Friedrich Gentz. Ein Denkmal*, Band IV, Verlag von Heinrich Hoff, Mannheim, 1840.
- Gentz, Friedrich, *The Origin and Principles of the American Revolution, Compared with the Origin and Principles of the French Revolution*, Liberty Fund, Inc. Indianapolis, 2010.
- Гете, Јохан Волфганг, *Јади младог Вертера*, Дерета, Београд, 2007.
- Гете, Јохан Волфганг, *Фауст*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски карловци, Нови Сад, 2012.
- Гете, Рунге, Тик, „Одломци“ у: Зоран Глушчевић (ур.) *Романтизам*, Обод, Цетиње, 1967, стр. 94-96.
- Goethe, Johann Wolfgang, *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre*, in: Franz Schultz (Hrsg.) *Goethers Sämtliche Werke*, Band 39, Verlag von Th Knauer, Berlin, Leipzig, 1925.
- Göhler, Gerhard, „Politische Theorien des 17. und 18. Jahrhunderts: ein Überblick“, in: Bernd Heidenreich, Gerhard Göhler (Hrsg.), *Politische Theorien des 17. und 18. Jahrhunderts; Staat und Politik in Deutschland*, Verlag von Philipp von Zabern, Darmstadt, Mainz, 2011, S. 10-36.
- Görres, Joseph, „Der teutsche Reichstag“, in Jakob Baxa (Hrsg.), *Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik*, Gustav Fischer Verlag, Jena, 1924, S. 418-422.
- Görres, Joseph, *Deutschland und die Revolution*, Drei Masken Verlag, Münche, 1921.
- Görres, Joseph, „Die künftige teutsche Verfassung“, in Jakob Baxa (Hrsg.), *Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik*, Gustav Fischer Verlag, Jena, 1924, S. 400-418.
- Görres, Joseph, „Die neue französische Constitution“, in Jakob Baxa (Hrsg.), *Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik*, Gustav Fischer Verlag, Jena, 1924, S. 393-399.
- Görres, Joseph, „Die teutschen Volksbücher“ in: Claus Träger (Hrsg.) *Die Französische Revolution im Spiegel der Deutschen Literatur*, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975, S. 448-449.

- Görres, Joseph, „Die Verhältnisse der Rheinlande zu Frankreich“, in Jakob Baxa (Hrsg), *Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik*, Gustav Fischer Verlag, Jena, 1924, S. 369-383.
- Görres, Joseph, „Die Zünfte und Innungen“, in Jakob Baxa (Hrsg), *Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik*, Gustav Fischer Verlag, Jena, 1924, S. 433-435.
- Görres, Joseph, „Meine Glaubensbekenntnis“, in Jakob Baxa (Hrsg), *Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik*, Gustav Fischer Verlag, Jena, 1924, S. 268-270.
- Görres, Joseph, „Rede, gehalten am 18. Nivose VI“, in Jakob Baxa (Hrsg), *Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik*, Gustav Fischer Verlag, Jena, 1924, S. 252-266.
- Görres, Joseph, *Resultate meiner Sendung nach Paris im Brumaire des achten Jahres*, in Jakob Baxa (Hrsg), *Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik*, Gustav Fischer Verlag, Jena, 1924, S. 271-362.
- Görres, Joseph, *Revolution und die Europa*, J. B. Metzler'schen Buchhandlung, Stuttgart, 1821.
- Görres, Joseph, „Übersicht der neuesten Zeitereignisse im April 1814.“, in Jakob Baxa (Hrsg), *Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik*, Gustav Fischer Verlag, Jena, 1924, S. 383-393.
- Gray, John, *Liberalizam*, Politička kultura, Zagreb, 1999.
- Green, Jonathann Allen, „Friedrich Gentz's Translation of Burke's *Reflections*“ in *The Historical Journal*, Vol. 57, Issue 3, pp. 639-659.
- Грубачић, Слободан, *Историја немачке културе*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, 2009.
- Grunert, Frank, „Vollkommenheit als (politische) Norm; zur politischen Philosophie von Christian Wolff (1679-1754)“ in: Bernd Heidenreich, Gerhard Göhler (Hrsg.), *Politische Theorien des 17. und 18. Jahrhunderts; Staat und Politik in Deutschland*, Verlag von Philipp von Zabern, Darmstadt, Mainz, 2011, S. 164-184.
- Hamann, Johann Georg, Otto Mann (Hrsg.) *Hauptschriften*, Dieterich'schen Verlagsbuchhandlung, Leipzig, 1937.
- Hammerstein, Notker, „Christian Thomasius (1655-1728)“ in: Bernd Heidenreich, Gerhard Göhler (Hrsg.), *Politische Theorien des 17. und 18. Jahrhunderts; Staat und*

- Politik in Deutschland*, Verlag von Philipp von Zabern, Darmstadt, Mainz, 2011, S. 117-140.
- Harada, Tetsushi, *Politische Ökonomie des Idealismus und der Romantik*, Duncker & Humblot, Berlin, 1989.
- Hartmann, Nicolai, *Die Philosophie des Deutschen Idealismus*, Watter De Gruyter & co, Brelin, 1960.
- Haym, Rudof, *Die romantische Schule*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1906.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Die Verfassung Deutschlands*, in: Georg Lasson (Hrsg.) *Sämtliche Werke*, Band VII, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1913.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1989.
- Heilborn, Ernst, *Novalis, der Romantiker*, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin, 1901.
- Hennecke, Hans Jörg, „Nachwort“ in: Hans Jörg Hennecke (Hrsg.), *Revolution und Gleichgewicht: Politische Schriften*, Manuscriptum, Waltrop und Leipzig, 2010.
- Хердер, Јохан Готфрид, *Расправо о пореклу језика*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, 1989.
- Herder, Johann Gottfried, *Aus den „Fragmenten über die neuere deutsche Literatur“*, in: Franz Schultz (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Dritter Band, Rütten & Loening Verlag, Potsdam, 1939.
- Herder, Johann Gottfried von, *How Philosophy Can Become More Universal and Useful for the Benefit of the People*, in: Michael N. Forster (ed.) *Philosophical Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- Herder, Johann Gottfried von, *On the Change of Taste*, in: Michael N. Forster (ed.) *Philosophical Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- Herder, Johann Gottfried von, *On the Cognition and Sensation of the Human Soul*, in: Michael N. Forster (ed.) *Philosophical Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- Herder, Johann Gottfried, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Philipp Reclam jun, Stuttgart, 2007.

- Herder, Johann Gottfried, „Briefe zu Beförderung der Humanität“ in: Claus Träger (Hrsg.) *Die Französische Revolution im Spiegel der Deutschen Literatur*, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975, S. 55-64.
- Herder, Johann Gottfried, „Haben wir noch das Publikum der Alten?“ in: Franz Schultz (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Vierter Band, Rütten & Loening Verlag, Potsdam, 1939, S. 299-332.
- Herder, Johann Gottfried, „Haben wir noch das Vaterland der Alten?“ in: Franz Schultz (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Vierter Band, Rütten & Loening Verlag, Potsdam, 1939, S. 333-345.
- Herder, Johann Gottfried, „Ideen zum ersten patriotischen Institut für den Allgemeingeist Deutschlands“, in: Franz Schultz (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Dritter Band, Rütten & Loening Verlag, Potsdam, 1939, S. 176-199.
- Herder, Johann Gottfried, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Deutsche bibliothek, Verlagsgesellschaft m. b. H, Berlin, 1914.
- Herder, Johann Gottfried, *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, Philipp Reclam jun, Stuttgart, 2008.
- Herder, Johann Gottfried, „Vom radikalen Bösen in der Menschheit“ in: Franz Schultz (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Vierter Band, Rütten & Loening Verlag, Potsdam, 1939, S. 366-372.
- Hertzberg, Ewald Friedrich Graf von, „Vorlesungen über die Revolutionen der Staaten“ in: Claus Träger (Hrsg.) *Die Französische Revolution im Spiegel der Deutschen Literatur*, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975, S. 883-886.
- Хјум, Дјевид „О новцу“ у: Кнут Хаконсен (ур.), *Политички есеји*, Службени гласник, Београд, 2008, стр. 193-203.
- Holbach, *Sistem prirode*, u: Danilo Pejović (ur.), *Francuska prosvetiteljska filozofija*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1983, str. 276-291.
- Holborn, Hajo, „The History of Ideas“, in: *The American Historical Review*, Vol. 73, No. 3, Oxford University Press, 1968, pp. 683-695.
- Huber, Ernst Rudolf, *Nationalstaat und Verfassungstaat*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1965.

- Хумболт, Вилхелм фон, *Идеје за покушај одређивања граница делотворности државе*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, 1991.
- Humboldt, Wilhelm von, „Brief an Schiller (7. 12. 1792)“ in: Claus Träger (Hrsg.) *Die Französische Revolution im Spiegel der Deutschen Literatur*, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975, S. 278-279.
- Humboldt, Wilhelm von, „Ideen über Staatsverfassung durch die neue Französische Constitution veranlasst“, in: Alexander von Humboldt (Hrsg.) *Wilhelm von Humboldts gesammelte Werke*, Band I, G. Reimer, Berlin, 1841, S. 301-311.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, Dover Publications, New York, 2003.
- Hume, David, *An Enquiry concerning Human Understanding*, Oxford University Press, Oxford, 2007.
- Jacobi, Friedrich Heinrich, „Briefe: An die Doktorin Reimarus in Hamburg (6. 8. 1792)“, in: Claus Träger (Hrsg.) *Die Französische Revolution im Spiegel der Deutschen Literatur*, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975, S. 357.
- Jordan, Volker, „Stand und Probleme der Erforschung des protestantischen Frühkonservatismus“ in: Caspar von Schrenk-Notzing (Hrsg.), *Stand und Probleme der Erforschung des Konservatismus*, Duncker und Humblot, Berlin, 2000, S. 27-41.
- Kaltenbrunner, Gerd-Klaus, „Der schwierige Konservatismus“ in: Gerd-Klaus Kaltenbrunner (Hrsg.) *Konservatismus in Europa*, Rombach Verlag, Freiburg, 1972, S. 19-54.
- Кант, Имануел, *Критика моћи суђења*, БИГЗ, Београд, 1975.
- Кант, Имануел, *Критика практичног ума*, БИГЗ, Београд, 1979.
- Кант, Имануел, *Критика чистог ума*, Дерета, Београд, 2003.
- Kant, Immanuel, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* in: Otto Heinrich von der Gablentz (Hrsg.) *Politische Schriften*, Springer Fachmedien, Wiesbaden, 1965.
- Kant, Immanuel, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* in: Otto Heinrich von der Gablentz (Hrsg.) *Politische Schriften*, Springer Fachmedien, Wiesbaden, 1965.
- Kant, Immanuel, *Krakauer Fragment zum „Streit der Fakultäten“* in: Otto Heinrich von der Gablentz (Hrsg.) *Politische Schriften*, Springer Fachmedien, Wiesbaden, 1965.
- Kant, Immanuel, *Metafizika ćudoređa*, Matica hrvatska, Zagreb, 1999.

- Kant, Immanuel, *Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei? (Streit der Fakultäten, 2. Abschnitt. Der Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen* in: Otto Heinrich von der Gablentz (Hrsg.) *Politische Schriften*, Springer Fachmedien, Wiesbaden, 1965.
- Kant, Immanuel, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* in: Otto Heinrich von der Gablentz (Hrsg.) *Politische Schriften*, Springer Fachmedien, Wiesbaden, 1965.
- Kant, Immanuel, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, in: Otto Heinrich von der Gablentz (Hrsg.) *Politische Schriften*, Springer Fachmedien, Wiesbaden, 1965.
- Касирер, Ернст, *Кант – живот и учење*, Хинаки, Београд, 2006.
- Касирер, Ернст, *Филозофија просветитељства*, Гутембергова галаксија, Београд, 2003.
- Касирер, Ернст, *Мит о држави*, Нолит, Београд, 1972.
- Kaufmann, Erich, *Über den Begriff des Organismus in der Staatslehre des 19. Jahrhunderts*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1908.
- Kelly, Georg Armstrong, *Idealism, Politics and History: Sources of Hegelian Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969.
- Kemper Dirk „Obskurantismus als Mittel der Politik, Jochann Christoph von Wöllners Politik der Gegenaufklärung am Vorabend der Französische Revolution“ in: Christoph Weiß, Wolfgang Albrecht (Hg.) *Von „Obskuranten“ und „Eudämonisten“*, Röhrig Universitätsverla, St. Ingbert, 1997, S. 193-220.
- Kleist, Heinrich von, „Katechismus der Deutschen, abgefast nach dem Spanischen, zum Gebrauch für Kinder und Alte“ in Jakob Baxa (Hrsg), *Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik*, Gustav Fischer Verlag, Jena, 1924, S. 233-247.
- Kleist, Heinrich von, „Was gilt es in diesem Kriege“ in Jakob Baxa (Hrsg), *Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik*, Gustav Fischer Verlag, Jena, 1924, S. 231-233.
- Klopstock, Friedrich, „Kennet euch selbst“ in: Claus Träger (Hrsg.) *Die Französische Revolution im Spiegel der Deutschen Literatur*, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975.



- Kluckhohn, Paul, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1966.
- Kluckhohn, Paul, *Die deutsche Romantik*, Belhagen & Klasing, Bielefeld, Leipzig, 1924.
- Kluckhohn, Paul, *Persönlichkeit und Gemeinschaft, Studien zur Staatsauffassung der deutschen Romantik*, Max Niemeyer Verlag, Halle/Saale, 1925.
- Kluxen, Kurt, „Die Auswirkungen der englischen Aufklärung auf Politik und Gesselschaft“, in: Hans-Joachim Schoeps (Hrsg.) *Zeitgeist der Aufklärung*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1972, S. 43-58.
- Knittermeyer, Hinrich, *Schelling und die Romantische Schule*, Verlag Ernst Reinhardt, München, 1928.
- Knudsen, Jonathan B, *Justus Möser and the German Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- Kohn, Hans, „Romanticism and the Rise of German Nationalism“, *The Review of Politics*, Vol. 12, no. 4, University of Notre Dame, 1950, pp. 443-472.
- Kondylis, Panajotis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1981.
- Kondylis, Panajotis, *Konservativismus, geschichtlicher Gehalt und Untergang*, Klett-Cotta, Sttutgart, 1986.
- Коаре, Александар, *Немачки мистици, духовници и алхемичари XVI века*, Градац, Чачак, Београд, 2001.
- Коплстон, Фредерик, *Историја филозофије*, том 6, Дерета, Београд, 2014.
- Kraus, Hans-Christof, „Begriff und Verständnis des 'Bürgers' bei Savigny“, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, Abteilung 110, Böhlau Verlag, Wien, Köln, Weimar, 1993, S. 552-601.
- Kraus, Hans-Christof, *Das Ende des alten Deuteschland, Krise und Auflösung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation 1806*, Duncker & Humblit, Berlin, 2007.
- Kraus, Hans-Christof, „Die Jenaer Frühromantik und ihre Kritik der Moderne“, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Heft 3, Brill, Leiden, 1995, S. 206-230.

- Kraus, Hans-Christof, „Die politische Romantik in Wien: Friedrich Schlegel und Adam Müller“ in: Robert Rill, Ulrich E. Zellenberg (Hgs.) *Konservativismus in Österreich: Störungen, Ideen, Personen und Vereinigungen von den Anfängen bis heute*, Leopold Stocker Verlag, Graz, Stuttgart, 1999, S. 35-70.
- Kraus, Hans-Christof, „Konservatismus im Widerstreit“ in *Staat*, Vol. 28, no. 2, Duncker & Humblot, Berlin, 1989, S. 225-249.
- Kraus, Hans-Christof, „Kontinuität und Reform. Zur Geschichte des politischen Denkens in Deutschland zwischen Spätaufklärung und Romantik“ in: *Politisches Denken Jahrbuch 2014*, Duncker & Humblot, Berlin, 2015, S. 183-203.
- Kraus, Hans-Christof, „Korporative Libertät und staatliche Ordnung. Zum konservativen Ordnungsdenken im Zeitalter der Revolution 1789-1850“ in: Michael Großheim, Hans Jörg Hennecke (Hrsg.) *Staat und Ordnung im konservativen Denken*, Nomos Verlag, Baden-Baden, 2013, S. 16-40.
- Kraus, Hans-Christof, „Politisches Denken der deutschen Spätromantik“ in Bernd Heidenreich (Hgs.) *Politische Theorien des 19. Jahrhunderts, I Konservativismus*, Hessische Landszentrale für politische Bildung, Wiesbaden, 1999, S. 27-66.
- Kroll, Frank-Lothar, *Friedrich Wilhelm IV. und das Staatsdenken der deutschen Romantik*, Colloquium Verlag, Berlin, 1990.
- Крстић, Предраг, „Просвјерност“ у: Ђорђе Вукадиновић и Предраг Крстић (ур.) *Критички појмовник цивилног друштва*, Група 484, Београд, 2003, стр. 181-233.
- Крстић, Предраг, „Рана конзервативна критика просветитељства“ у: *Годишњак Факултета политичких наука*, бр 13, Факултет политичких наука, Београд, 2015, стр. 205-224.
- Крстић, Предраг, „Савремена конзервативна критика просветитељства“, *Српска политичка мисао*, бр. 1. Vol. 47, Институт за политичке студије, Београд, 2015, стр. 21-38.
- Lametrie, *Čovjek stroj*, u: Danilo Pejović (ur.), *Francuska prosvetiteljska filozofija*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1983, str. 255-265.
- Langendorf, Jean-Jacques, *Pamphletisten und Theoretiker der Gegenrevolution (1789-1799)*, Matthes und Seitz, München, 1989.
- Лепенис, Волф, *Култура и политика*, Геопоетика, Београд, 2009.

- Linden, Walther, „Umwertung der deutschen Romantik“ in: Helmut Prang (Hg.), *Begriffsbestimmung der Romantik, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1972, S. 243-275.*
- Lovejoy, Arthur O, “The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas” in: Patrick Riley (ed.) *Essays on Political Philosophy*, University of Rochester Press, New York, 1992, pp. 303-324.
- Lovejoy, Arthur O, *The Great Chain of Being*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1964.
- Lübbe, Hermann “Enlightenment and Terror – Historical-metaphysical prerequisites of totalitarian democracy“ in: Hans Maier (ed.) *Totalitarianism and Political Religions: Concept for Comparison of Dictatorships*, Routledge, New York, London, 1996, pp. 333-341.
- Лукач, Терђ, *Разарање ума*, Култура, Београд, 1966.
- Лукић, Радомир, *Историја политичких и правних теорија*, у: Сабрана дела, том IX, Завод за уџбенике и наставна средства, БИГЗ, Београд, 1995.
- Major, Rafael, „The Cambridge School and Leo Strauss: Texts and Context of American Political Science“ in: *Political Research Quarterly*, Vol. 58, issue 3, 2005, 477-485.
- Манхајм, Карл, *Конзервативно мишљење*, у: Душан Маринковић (ур.) *Карл Манхајм 1893-1947*, Mediterran Press, 2010, стр. 13-108.
- Mann, Otto, *Weg und Irrweg des abendländischen Geistes*, Manutius Verlag, Heidelberg, 1997.
- Marcuse, Ludwig, „Reaktionäre und progressive Romantik“ in: Helmut Prang (Hg.), *Begriffsbestimmung der Romantik, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1972, S. 377-385.*
- Martin, Alfred von, „Das Wesen der romantischen Religiosität“, *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, vol. 2, 1924, S. 367-417.
- Martin, Alfred von, „Romantischer ’Katholizismus’ und katolische ’Romantik““, in: Gisela Dischner, Richard Faber (Hrsg.) *Romantische Utopie, Utopische Romantik*, Gerstenberg Verlag, Hildesheim, 1979, S. 14-36.

- Martin, Alfred, von, „Weltanschauliche Motive im altkonservativen Denken“ in: Gerd-Klaus Kaltenbrunner (Hgs.) *Konservatismus in Europa*, Verlag Rombach, Freiburg, 1972, S. 139-180.
- Martini, Karl Anton von, *Von der Gesellschaft überhaupt*, in: Zwi Batscha, Jön Garber (Hg.) *Von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft: Politisch-soziale Theorien im Deutschland der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt am Main, 1981.
- Mehlis, Georg, *Die deutsche Romantik*, Rösl & Cie, München, 1922.
- Meinecke, Friedrich, *Die Entstehung des Historismus*, Leibniz Verlag, München, 1946.
- Meinecke, Friedrich, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, Verlag von R. Oldenbourg, Berlin München, 1928.
- Mendelssohn, Moses, „Ueber die Frage: Was heißt aufklären?“ in: Norbert Hinske (Hrsg.), *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1981. S. 444-451.
- Merten, Detlef, *Rechtsstaatliche Anfänge im Zeitalter Friedrichs des Großen*, Duncker & Humblot, Berlin, 2012.
- Mohler, Armin, Weissmann, Karlheinz, *Die konservative Revolution in Deutschland, 1918-1932*, Ares Verlag, Graz, Stuttgart, 2005.
- Молнар, Александар, *Расправа о просветитељству либерализму и национализму у Прусији*, књига I, Игра светлости у разуму 18. века, Службени гласник, Институт за филозофију друштвену теорију, Београд, 2011.
- Молнар, Александар, *Расправа о просветитељству либерализму и национализму у Прусији*, књига II, Апорије просвећеног апсолутизма Фридриха II, Службени гласник, Институт за филозофију друштвену теорију, Београд, 2011.
- Монтескје, Шарл де, *О духу закона*, Завод за уџбенике, Београд, 2011.
- Монтескје, Шарл де, *Разматрања о узроцима величине Римљана и њихове пропаст*, Утопија, Београд, 2004.
- Möser, Justus, „Das Recht der Menschheit: Leibeigentum“ in: K. Brandi (Hg.), *Gesellschaft und Staat*, Drei Masken Verlag, München, 1921, S. 260-262.
- Möser, Justus, „Der arme Freie“ in: K. Brandi (Hg.), *Gesellschaft und Staat*, Drei Masken Verlag, München, 1921, S. 240-256.

- Möser, Justus, „Der jetzig Hang zu allgemeinen Gesetzen und Verordnung ist der gemeinen Freiheit gefährlich“ in: K. Brandi (Hg.), *Gesellschaft und Staat*, Drei Masken Verlag, München, 1921, S. 159-163.
- Möser, Justus, „Der Staat mit einer Pyramide verglichen“ in: K. Brandi (Hg.), *Gesellschaft und Staat*, Drei Masken Verlag, München, 1921, S. 167-170.
- Möser, Justus, „Keine Beförderrung nach Verdinsten“ in: Justus Möser, *Sämmtliche Werke*, Zweyter Band, Friedrich Nikolai, Berlin, Stettin, 1798, S. 190-194.
- Möser, Justus, „Sollte man nicht jedem Städchen seine besondere politische Verfassung geben?“ in: K. Brandi (Hg.), *Gesellschaft und Staat*, Drei Masken Verlag, München, 1921, S. 192-196.
- Möser, Justus, „Über das Recht der menschheit, insofern es zur Grundlage eines Staates dienen kann“ in: K. Brandi (Hg.), *Gesellschaft und Staat*, Drei Masken Verlag, München, 1921, S. 230-236.
- Möser, Justus, *Über die deutsche Sprache und Literatur*, B. Behr's Verlag, Berlin, 1902.
- Möser, Justus, „Über Theorie und Praxis“ in: K. Brandi (Hg.), *Gesellschaft und Staat*, Drei Masken Verlag, München, 1921, S. 256-259.
- Möser, Justus, „Vom deutschen Nationalgeist?“ in: K. Brandi (Hg.), *Gesellschaft und Staat*, Drei Masken Verlag, München, 1921, S. 35-37.
- Möser, Justus, „Von dem echten Eigentum“ in: K. Brandi (Hg.), *Gesellschaft und Staat*, Drei Masken Verlag, München, 1921, S. 202-205.
- Möser, Justus, „Wenn und wie mag eine Nation ihre Konstitution verändern?“ in: K. Brandi (Hg.), *Gesellschaft und Staat*, Drei Masken Verlag, München, 1921, S. 237-240.
- Müller, Adam, „Adam Smith“ in: Jakob Baxa (Hrsg.), *Ausgewählte Abhandlungen*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1921, S. 39-42.
- Müller, Adam, „Agronomische Briefe“ in: Jakob Baxa (Hrsg.), *Ausgewählte Abhandlungen*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1921, S. 71-94.
- Müller, Adam, „Anmerkung zur britischen Staatsverfassung“, in: Rudolf Kohler (Hrsg.), Adam Müller, *Schriften zur Staatsphilosophie*, Theatiner Verlag, München, 1923, S. 173-176.
- Müller, Adam, *Die Elemente der Staatskunst*, Haube & Spener, Berlin, 1936.

- Müller, Adam, „Die heutige Wissenschaft der Nationalökonomie kurz und faßlich dargestellt“ in: Jakob Baxa (Hrsg.), *Ausgewählte Abhandlungen*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1921, S. 17-23.
- Müller, Adam, „*Die Idee und Begriff*“, in: Walter Schroeder, Werner Siebert (Hgs.) *Kritische / ästhetische und philosophische Schriften II*, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied, Berlin, 1967, S. 258.
- Müller, Adam, *Die innere Staatshaushaltung; systematisch dargestellt auf theologischer Grundlage*, in: Rudolf Kohler (Hrsg.), Adam Müller, *Schriften zur Staatsphilosophie*, Theatiner Verlag, München, 1923.
- Müller, Adam, *Die Lehre vom Gegensatze*, in: Walter Schroeder, Werner Siebert (Hgs.) *Kritische / ästhetische und philosophische Schriften II*, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied, Berlin, 1967.
- Müller, Adam, „Friedrich der Große und Preußen“ in: Rudolf Kohler (Hrsg.), Adam Müller, *Schriften zur Staatsphilosophie*, Theatiner Verlag, München, 1923.
- Müller, Adam, „Streit zwischen Glück und Industrie“ in: Jakob Baxa (Hrsg.), *Ausgewählte Abhandlungen*, Verlag von Gustav Fischer, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1921, S. 42-45.
- Müller, Adam, „Studium der positiven Wissenschaften“ in: Walter Schroeder, Werner Siebert (Hgs.) *Kritische / ästhetische und philosophische Schriften II*, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied, Berlin, 1967, S. 259-260.
- Müller, Adam, „Teilung der Arbeit“ in: Jakob Baxa (Hrsg.), *Ausgewählte Abhandlungen*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1921, S. 46-47.
- Müller, Adam, „Über die Errichtung der Sparbanken“ in: Jakob Baxa (Hrsg.), *Ausgewählte Abhandlungen*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1921, S. 64-70.
- Müller Adam, „Ueber die Ausbildung der politischen Ansichten in Deutschland in der letzten Hälfte des 18ten Jahrhunderts“ in: Rudolf Kohler (Hrsg.), Adam Müller, *Schriften zur Staatsphilosophie*, Theatiner Verlag, München, 1923.
- Müller, Adam, „Vom Antorganismus“, in: Walter Schroeder, Werner Siebert (Hgs.) *Kritische / ästhetische und philosophische Schriften II*, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied, Berlin, 1967, S. 273-275.
- Müller, Adam, „Vom Papiergelde“ in: Jakob Baxa (Hrsg.), *Ausgewählte Abhandlungen*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1921, S. 29-34.

- Müller, Adam, „Von der Gewerbefreiheit“ in: Jakob Baxa (Hrsg.), *Ausgewählte Abhandlungen*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1921, S. 34-39.
- Müller, Adam, *Versuche einer neuen Theorie des Geldes*, Gustav Fischer Verlag, Jena, 1922.
- Müller, Adam, *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften und der Staatswirtschaft insbesondere*, in: Rudolf Kohler (Hrsg.), Adam Müller, *Schriften zur Staatsphilosophie*, Theatiner Verlag, München, 1923.
- Müller, Adam, *Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur*, in: Walter Schroeder, Werner Siebert (Hgs.) *Kritische / ästhetische und philosophische Schriften I*, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied, Berlin, 1967.
- Müller, Adam, *Zwölf Reden über die Beredsamkeit und deren Verfall in Deutschland*, in: Walter Schroeder, Werner Siebert (Hgs.) *Kritische / ästhetische und philosophische Schriften I*, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied, Berlin, 1967.
- Nadler, Josef, *Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften*, III Bd, Verlag Habel, Regensburg, 1918.
- Ножман, Франц, *Типови природног права*, Досије, Београд, 2013.
- Novalis, Hardenberg, Friedrich von, *Blüthenstaub* in: Jakob Minor (Hgs.) *Novalis Schriften*, Zweiter Band, Verlag bei Eugen Dieberichs, Jena, 1907.
- Novalis, Hardenberg, Friedrich von, *Die Christenheit oder Europa*, in: Jakob Minor (Hgs.) *Novalis Schriften*, Zweiter Band, Verlag bei Eugen Dieberichs, Jena, 1907.
- Novalis, Hardenberg, Friedrich von, *Das Allgemeine Broullion; Materialien zur Enzyklopädistik 1798/1799*, Hans-Joachim Mähl (Hg.), Felix Meier Verlag, Hamburg, 1993.
- Novalis, Hardenberg, Friedrich von, *Fragmente (Aus den Studienheften)* in: Jakob Minor (Hrsg.) *Novalis Schriften*, Dritter Band, Verlag bei Eugen Dieberichs, Jena, 1907.
- Novalis, Hardenberg, Friedrich von, *Fragmente (Nachlass von Bülow)*, in: Jakob Minor (Hgs.) *Novalis Schriften*, Dritter Band, Verlag bei Eugen Dieberichs, Jena, 1907.
- Novalis, Hardenberg, Friedrich von, *Fragmente vermischten Inhalts (aus den Schlegel-Tieckischen Ausgaben)*, in: Jakob Minor (Hgs.) *Novalis Schriften*, Zweiter Band, Verlag bei Eugen Dieberichs, Jena, 1907.

- Novalis, Hardenberg, Friedrich von, *Glauben und Liebe oder der König und die Königin*, in: Jakob Minor (Hgs.) *Novalis Schriften*, Zweiter Band, Verlag bei Eugen Dieberichs, Jena, 1907.
- Novalis, Hardenberg, Friedrich von, „Hardenberg an Friedrich Schlegel“ in: Helmut Schanze (Hrsg.) *Die andere Romantik. Eine Dokumentation*, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1967, S. 23-31.
- Novalis, Hardenberg, Friedrich von, *Heinrich von Ofterdingen*, in: Jakob Minor (Hgs.) *Novalis Schriften*, Vierter Band, Verlag bei Eugen Dieberichs, Jena, 1907.
- Novalis, Hardenberg, Friedrich von, *Hymnen an die Nacht*, in: Jakob Minor (Hgs.) *Novalis Schriften*, Erster Band, Verlag bei Eugen Dieberichs, Jena, 1907.
- Novalis, Hardenberg Friedrich von, *Journal* in: Jakob Minor (Hgs.) *Novalis Schriften*, Zweiter Band, Verlag bei Eugen Dieberichs, Jena, 1907.
- О’Саливен, Ноел, *Конзервативизам*, Центар за изучавање Традиције Укронија, Центар за конзервативне студије, Београд, 2008.
- Osinski, Jutta, *Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, München, Wien, Zürich, 1993.
- Ottmann, Henning, *Geschichte des politischen Denkens: Die Griechen von Homer bis Sokrates*, Band 1/1, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart, Weimar, 2001.
- Ottmann, Henning, *Geschichte des politischen Denkens, Die Neuzeit, Das Zeitalter der Revolution*, Band 3/2, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart, Weimar, 2008.
- Ottmann, Henning, *Geschichte des politischen Denkens, Die Neuzeit, Von Machiavelli bis zu den großen Revolution*, Band 3/1, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart, Weimar, 2006.
- Pauly, Walter, Ries, Klaus (Hrsg.), *Staat, Nation und Europa in der politischen Romantik*, Nomos Verlag, Baden-Baden, 2015.
- Plant, Raymond, *Suvremena politička misao*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2002.
- Pohle, Richard, „Als Poesie gut? – Utopien von Staat und Gemeinschaft in der politischen Romantik“ in: Michael Großheim, Hans Jörg Hennecke (Hrsg.) *Staat und Ordnung im konservativen Denken*, Nomos Verlag, Baden-Baden, 2013, S. 41-75.
- Попов, Чедомир, *Грађанска Европа (1770-1914): основи Европске историје XIX века (1770-1815)*, Завод за уџбенике, Београд, 2010.



- Проле Драган, *Унутрашње иностранство*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, 2013.
- Проле, Драган, „Шелингова онтологија природног света“ у: Фридрих Вилхелм Јозеф Шелинг, *Први нацрт система филозофије природе*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, 2009, стр. 381-408.
- Расел, Кирик, *Конзервативни дух: од Берка до Елиота*, Албатрос плус, Београд, 2014.
- Reiss, Hans S. (ed.), *The Political Thought of the German Romantics 1793-1815*, Basil Blackwell, Oxford, 1955.
- Richard T. Gray, „Economic Romanticism: Monetary Nationalism in Johann Gottlieb Fichte And Adam Müller“, *Eighteenth-Century Studies*, Vol. 36, No. 4, John Hopkins University Press, 2003, pp. 535-557.
- Ritter Gerhard, *Europa und die deutsche Frage*, Münchner Verlag, München, 1948.
- Romig, Friedrich, *Die Rechte der Nation*, Leopold Stocker Verlag, Graz, Stuttgart, 2002.
- Rose, Miriam, „Religion und politische Ordnung. Schleiermacher und Novalis zur Programmatik eines krisenhaften Verhältnisses“, in: Walter Pauly, Klaus Ries (Hrsg.), *Staat, Nation und Europa in der politischen Romantik*, Nomos Verlag, 2015, Baden-Baden, S. 241-266.
- Rose, Miriam, *Schleiermachers Staatslehre*, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen, 2011.
- Rubinstein, Sigmund, *Romantischer Sozialismus, Eine Versuche über die Idee der deutschen Revolution*, Drei Masken Verlag, München, 1921.
- Safranski, Rüdiger, *Romantik, eine deutsche Affäre*, Carl Hanser Verlag, München, 2007.
- Sagave, Pierre-Paul, „Friedrich der Große und die französische Aufklärung“ in: Hans-Joachim Schoeps (Hrsg.) *Zeitgeist der Aufklärung*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1972, S. 127-137.
- Salomon, Gottfried, *Das Mittelalter als Ideal in der Romantik*, Drei Masken Verlag, München, 1922.
- Савињи Фридрих Карл фон, *Законодавство и правна наука*, ЦИД, Подгорица, 1998.

- Schanze Helmut, (Hrsg.) *Die andere Romantik. Eine Dokumentation*, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1967.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, Philipp Krüll, 1803.
- Schelling, F. W. J., *Sistem transcendentalnog idealizma*, Naprijed, Zagreb, 1965.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, in: Otto Weiß (Hrsg.) *Werke, Auswahl in drei Bänden*, Band II, Fritz Eckardt, Verlag, Leipzig, 1907.
- Scheuner, Ulrich, *Der Beitrag der deutschen Romantik zur politischen Theorie*, Springer Fachmedien, Wiesbaden, 1980.
- Schiller, Friedrich, „Brief an der herzog Friedrich Christian von Augustenburg (13. Juli 1793)“, in: Claus Träger (Hrsg.) *Die Französische Revolution im Spiegel der Deutschen Literatur*, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975, S. 260-270.
- Schiller, Friedrich, *Über Bürgers Gedichte*, in: *Schillers philosophische Schriften*, Insel Verlag, Leipzig, 1906.
- Schiller, Friedrich, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, in: *Schillers philosophische Schriften*, Insel Verlag, Leipzig, 1906.
- Schlegel, Friedrich, „An die Deutschen“, in: Hans Eichner (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 5, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1962, S. 297-301.
- Schlegel, Friedrich „An die Leser“, in: Hans Eihner (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 3, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1975, S. 305.
- Schlegel, Friedrich, *Athenäumsfragmente*, in: Jakob Minor (Hgs.) *Friedrich Schlegel 1794-1802, seine prosaischen Jugendschriften*, Band 2, Verlag von Carl Konegen, Wien, 1882.
- Schlegel, Friedrich, *Aufsätze in der Europa*, in: Hans Eichner (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 3, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderbon, Wien, 1975.
- Schlegel, Friedrich, *Philosophische Lehrjahre 1796-1806*, Teil II, in: Ernst Behler (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 18, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1963.

- Schlegel, Friedrich, [*Über*] *Esquise d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* in: Ernst Behler (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 7, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, S. 3-10.
- Schlegel, Friedrich, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, in: Jean-Jaques Anstett (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 12, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1964.
- Schlegel, Friedrich, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, in: Jean-Jaques Anstett (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 13, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1964.
- Schlegel, Friedrich, *Die Signatur des Zeitalters*, in: Ernst Behler (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 7, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1966.
- Schlegel, Friedrich, *Entwurf der historischen Betrachtungen*, in: Ursula Behler (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 22, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1979.
- Schlegel, Friedrich, *Fragmente zur Geschichte und Politik, 1820-1828*, in: Ursula Behler (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 22, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1979.
- Schlegel, Friedrich, „Gelübde“, in: Hans Eichner (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 5, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1962, S. 397-398.
- Schlegel, Friedrich, *Geschichte der alten und neuen Literatur*, in: Hans Eichner (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 6, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1961.
- Schlegel, Friedrich, *Gespräch über die Poesie* in: Jakob Minor (Hrsg.) *Friedrich Schlegel 1794-1802, seine prosaischen Jugendschriften*, Band 2, Verlag von Carl Konegen, Wien, 1882.
- Schlegel, Friedrich, *Ideen* in: Jakob Minor (Hrsg.) *Friedrich Schlegel 1794-1802, seine prosaischen Jugendschriften*, Band 2, Verlag von Carl Konegen, Wien, 1882.
- Schlegel, Friedrich, „Jakobie's Woldemar“, in: Jakob Minor (Hrsg.) *Friedrich Schlegel 1794-1802, seine prosaischen Jugendschriften*, Band 2, Verlag von Carl Konegen, Wien, 1882, S. 72-91.

- Schlegel, Friedrich, *Lyceumsfragmente* in: Jakob Minor (Hrsg.) *Friedrich Schlegel 1794-1802, seine prosaischen Jugendschriften*, Band 2, Verlag von Carl Konegen, Wien, 1882.
- Schlegel, Friedrich, *Philosophie der Geschichte*, in: Jean-Jaques Anstett (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 9, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1971.
- Schlegel, Friedrich, *Philosophie des Lebens*, in: Ernst Behler (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 10, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1969.
- Schlegel, Friedrich, *Philosophische Lehrjahre 1796-1806*, Teil II, in: Ernst Behler (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 19, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1971.
- Schlegel, Friedrich, *Propädeutik und Logik*, Zweiter Teil, in: Jean-Jacques Anstett (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 13, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1964.
- Schlegel, Friedrich, *Reise nach Frankreich*, in: Ernst Behler (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 7, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1966.
- Schlegel, Friedrich, *Transzendentalphilosophie*, in: Jean-Jacques Anstett (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 12, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1964.
- Schlegel, Friedrich, *Über die Philosophie. An Dorothea*, in: Jakob Minor (Hrsg.) *Friedrich Schlegel 1794-1802, seine prosaischen Jugendschriften*, Band 2, Verlag von Carl Konegen, Wien, 1882.
- Schlegel, Friedrich, „Über eine merkwürdige Verteidigungsschrift der französischen Grundsätze“, in: Ernst Behler (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 7, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1966, S. 84-96.
- Schlegel, Friedrich, *Ueber das Studium der Griechischen Poesie*, in: Jakob Minor (Hrsg.) *Friedrich Schlegel 1794-1802, seine prosaischen Jugendschriften*, Band 1, Verlag von Carl Konegen, Wien, 1882.

- Schlegel, Friedrich, „Ueber die Diotima“, in: Jakob Minor (Hgs.) *Friedrich Schlegel 1794-1802, seine prosaischen Jugendschriften*, Band 1, Verlag von Carl Konegen, Wien, 1882, S. 46-74.
- Schlegel, Friedrich, *Ueber die Unverständlichkeit*, in: Jakob Minor (Hgs.) *Friedrich Schlegel 1794-1802, seine prosaischen Jugendschriften*, Band 2, Verlag von Carl Konegen, Wien, 1882, S. 386-395.
- Schlegel, Friedrich, *Versuch über den Begriff des Republikanismus; veranlaßt durch Kantische Schrift zum ewigen Frieden*, in: Ernst Behler (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 7, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1966.
- Schlegel, Friedrich, „Vom Charakter der Protestanten“, in: Hans Eichner (Hgs.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 3, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1975.
- Schlegel, Friedrich, *Vorlesungen über die neuere Geschichte*, in: Ernst Behler (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 7, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1966.
- Schlegel, Friedrich, *Vorlesungen über Universalgeschichte*, in: Jean-Jaques Anstett (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 14, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1966.
- Schlegel, Friedrich, „Vorrede“, in: Hans Eichner (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 3, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1975, S. 220-221.
- Schlegel, Friedrich, *Während der Frankfurter Bundestages. 1815-1818*, in: Ernst Behler (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 7, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1966.
- Schlegel, Friedrich, „Zur Geschichte und Politik 1813 II“, in: Ernst Behler (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 21, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1995, S. 1-60.
- Schlegel, Friedrich, „Zur Geschichte und Politik, 1817 I“, in: Ernst Behler (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 21, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1995, no. 9, S. 223-285.

- Schlegel, Friedrich, *Zur Geschichte und Politik, 1821*, in: Ursula Behler (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 22, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1979.
- Schlegel, Friedrich, *Zur Geschichte und Politik, 1823*, in: Ursula Behler (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 22, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1979.
- Schlegel, Friedrich, *Zur Geschichte und Politik, 1824 [1826]*, in: Ursula Behler (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 22, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1979.
- Schlegel, Friedrich, „Zur Historie“, in: Ernst Behler (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 20, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1958, S. 50-106.
- Schlegel, Friedrich, „Zur Oesterreichischen Geschichte I“, in: Ernst Behler (Hrsg.) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Band 20, Ferdinand Schöningh Verlag, München, Paderborn, Wien, 1958, S. 106-160.
- Schleiermacher, Friedrich „An seinen Vater (14. 2. 1793)“ in: Claus Träger (Hrsg.) *Die Französische Revolution im Spiegel der Deutschen Literatur*, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975, S. 363-365.
- Schleiermacher, Friedrich, „An seinen Freund Catel (29. 8. 1791)“ in: Claus Träger (Hrsg.) *Die Französische Revolution im Spiegel der Deutschen Literatur*, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975, S. 363.
- Schleiermacher, Friedrich, *Monologen*, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1914.
- Schleiermacher, Friedrich, *Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Johann Friedrich Unger, Berlin, 1799.
- Schlözer, August Ludwig von, „Französische Revolution“ in: Claus Träger (Hrsg.) *Die Französische Revolution im Spiegel der Deutschen Literatur*, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975, S. 942-945.
- Schmitt, Carl, *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen* in: Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Verlag von Duncker und Humblotlt, München und Leipzig, 1932.
- Schmitt, Carl, *Political Romanticism*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1986.

- Schmitt, Carl „Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes“ in Carl Schmitt, *Staat, Großraum, Nomos*, Duncker & Humblot, Berlin, 1995, S. 139-151.
- Schneiders, Werner, *Das Zeitalter der Aufklärung*, C. H. Beck, München, 1997.
- Schneiders, Werner, „Vernunft und Freiheit, Christian Thomasius als Aufklärer“ in: Frank Grunert (Hrsg.) *Philosophie der Aufklärung – Aufklärung der Philosophie*, Gesammelte Studien, Duncker & Humblot, Berlin 2005, S. 207-223.
- Schoeps, Hans-Joachim, „Philosophie und Religion der Aufklärung“ in: Hans-Joachim Schoeps (Hrsg.) *Zeitgeist der Aufklärung*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1972, S. 103-125.
- Schroeder, Walter, Siebert Werner, „Adam Müller im Urteil seiner Zeitgenossen“ in: Walter Schroeder, Werner Siebert (Hgs.) *Kritische / ästhetische und philosophische Schriften II*, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied, Berlin, 1967, S. 311-358.
- Schubart, Christian Friedrich Daniel, „Chronik“ in: Claus Träger (Hrsg.) *Die Französische Revolution im Spiegel der Deutschen Literatur*, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975, S. 102-107.
- Скрутон, Роџер, *Кратка историја модерне филозофије: од Декарта до Витгенштајна*, Народна књига Алфа, Београд, 1998.
- Smith, Adam, *Istraživanje prirode u uzroka bogatstva naroda*, Masmedia, Poslovni dnevnik, Zagreb, 2005.
- Sonnenfels, Josef von, *Über die Liebe des Vaterlandes*, in: Zwi Batscha, Jön Garber (Hg.) *Von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft: Politisch-soziale Theorien im Deutschland der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt am Main, 1981, S. 254-260.
- Spann, Othmar, *Der wahre Staat*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1931.
- Spann, Othmar, *Die Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre*, Verlag Quelle & Meyer, Leipzig, 1930.
- Stammen, Theo, „Franz von Baader (1765-1841)“ in: Bernd Heidenreich (Hrsg.) *Politische Theorien des 19. Jahrhunderts III. Antworten auf die soziale Frage*, Hessische Landeszentrale für politische Bildung, Wiesbaden, 2000, S. 245-273.
- Стакић, Владислав, *Монархистичка доктрина Шала Мораса, основи француског поретка*, А. Ж. Јелић, Београд, 2002.

- Stanslowski, Volker, *Natur und Staat, Zur politischen Theorie der deutschen Romantik*, Springer Fachmedien, Wiesbaden, 1979.
- Stollberg-Rilinger, Barbara, *Der Staat als Maschine: Zur politischen Metapolitik des absoluten Fürstenstaats*, Dunker & Humblot, Berlin, 1986.
- Шапиро, Јан, *Морални темељи политике*, Филип Вишњић, Београд, 2008.
- Шелинг, Фридрих Вилхелм Јозеф, *Филозофија уметности*, БИГЗ, Београд, 1989.
- Шлегел, Аугуст Вилхелм, „Историја романтичне литературе“ у: Зоран Глушчевић (ур.) *Романтизам*, Обод, Цетиње, 1967, стр. 85-87.
- Шлегел, Аугуст Вилхелм, „Предавања из драматургије“ у: Зоран Глушчевић (ур.) *Романтизам*, Обод, Цетиње, 1967, стр. 78-84.
- Шмит, Карл, *Духовно-повесни положај данашњег парламентаризма*, у Слободан Самарџић (ур.) *Норма и одлука: Карл Шмит и његови критичари*, Филип Вишњић, Београд, 2001.
- Тадић, Љубомир, *Традиција, легитимитет и револуција*, Завод за уџбенике, Службени гласник, Београд, 2007.
- Тартаља, Смиља, *Скривени круг – обнова циклизма у филозофији историје*, Председништво Конференције ССОЈ, Београд, 1976.
- Tieck, Ludwig, „Aus der Reifezeit“ in: Jakob Baха (Hrsg.), *Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik*, Gustav Fischer Verlag, Jena, 1924, S. 473-501.
- Tieck, Ludwig, „Tieck an Wackenroder (28. 12. 1792)“ in: Claus Träger (Hrsg.) *Die Französische Revolution im Spiegel der Deutschen Literatur*, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975, S. 376.
- Токвил, Алексис де, *Стари режим и револуција*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Нови Сад, Сремски Карловци, 1994.
- Торуп, Микел, *Перверзија разума*, Албатрос плус, Београд, 2013.
- Valjavec Fritz, *Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland 1770-1815*, Athenäum Verlag, Düsseldorf, 1978.
- Valjavec, Fritz, „Die Entstehung des europäischen Konservativismus“ in: Hans-Gerd Schumann (Hrsg.), *Konservativismus*, Kiepenheuer & Witsch, Köln, 1974, S. 138-156.
- Вебер, Макс, „Политика као позив“ у: Макс Вебер, *Политички списи*, Филип Вишњић, Службени гласник, Београд, 2006, стр. 433-480.



- Велер, Ханс-Улрих, *Национализам, историја – форме – последице*, Светови, Нови Сад, 2002.
- Винавер, Станислав, „Сусрети са немачким романтичарима“, у: Зоран Мишић (ур.) *Немачки романтичари I*, Нолит, Београд, 1959, стр. 5-100.
- Voltaire, *Filozof neznanica*, у: Danilo Pejović (ур.), *Francuska prosvetiteljska filozofija*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1983, str. 183-201.
- Voigt, Alfred, „Gesetzgebung und Aufklärung in Preußen“ in: Hans-Joachim Schoeps (Hrsg.) *Zeitgeist der Aufklärung*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1972, S. 139-151.
- Вујачић Илија, „Улога државе у Смитовој концепцији ’природне слободе’“ у: Вујачић Илија, *Политичка теорија, студије, портрети, расправе*, Чигоја штампа, Факултет политичких наука, Београд, 2002, стр.149-168.
- Вујачић Илија, „Хјумова наука о политици“ у: Вујачић Илија, *Политичка теорија, студије, портрети, расправе*, Чигоја штампа, Факултет политичких наука, Београд, 2002, стр.125-149.
- Wackenroder, Wilhelm Heinrich, *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders*, Verlagt bei Eugen Dieberisch, Leipzig, 1904.
- Wackenroder, Wilhelm Heinrich, „Wackenroder an Tieck (5. 3. 1793)“ in: Claus Träger (Hrsg.) *Die Französische Revolution im Spiegel der Deutschen Literatur*, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975, S. 378.
- Wackenroder, Wilhelm Heinrich, „Wackenroder an Tieck (Januar 1793)“ in: Claus Träger (Hrsg.) *Die Französische Revolution im Spiegel der Deutschen Literatur*, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1975, S. 377-378.
- Walzel, Oskar, *Njemačka romantika*, Izdanje hrvatskog izdavačkog bibliografskog zavoda, Zagreb, 1944.
- Walzel, Oskar, „Wesensfragen deutscher Romantik“ in: Helmut Prang (Hg.), *Begriffsbestimmung der Romantik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1972, S. 171-194.
- Wanning, Berbeli, *Friedrich Schlegel, Eine Einführung*, Junius Verlag, Wiesbaden, 1999.
- Weber, Max, „Wissenschaft als Beruf“ in: Dirk Kaesler (Hrsg.) *Max Weber Schriften 1894 – 1922*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 2002, S. 474-511.

- Weiß, Dieter, „Die Reaktion auf Aufklärung und Französische Revolution“ in: Robert Rill, Ulrich E. Zellenberg (Hg.), *Konservativismus in Österreich*, Leopold Stocker Verlag, Graz, Stuttgart, 1999, S. 11-34.
- Weiß, Dieter, „Joseph von Görres (1776-1848)“ in Bernd Heidenreich (Hgs.) *Politische Theorien des 19. Jahrhunderts, I Konservativismus*, Hessische Landszentrale für politische Bildung, Wiesbaden, 1999, S. 143-159.
- Weissmann, Karlheinz, *Edgar J. Jung, Zur politischen Biographie eines konservativen Revolutionärs*, Förderstiftung Konservative Bildung und Forschung, Berlin, 2015
- Weldon, Thomas D, *States and Morals*, J. Murray, London, 1946.
- Willms, Bernard, *Idealismus und Nation*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, München, Wien, Zürich, 1986.
- Wolff, Christian, *Deutsche Politik*, C. H. Beck, München, 2004.
- Zimmermann, Harro, *Friedrich Schlegel oder die Sehnsucht nach Deutschland*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, München, Wien, Zürich, 2009.

## Биографија кандидата

Душан Достанић рођен је 19. октобра 1981. године у Сремској Митровици, Република Србија. Након завршене основне школе и гимназије уписао Факултет политичких наука Универзитета у Београду, на коме је дипломирао 2006. године радом „Фашистички корпоративизам“ (ментор проф. др Илија Вујачић) чиме је стекао звање дипломирани политиколог.

Специјалистичке академске студије на Факултету политичких наука Универзитета у Београду уписао је школске 2006/2007. године и завршио их 2010. године одбраном специјалистичког рада „Политичка теорија Карла Шмита“ (ментор проф. др Илија Вујачић), чиме је стекао звање политиколог специјалиста из области политичке теорије и методологије политичких наука.

Године 2008. стручно се усавршавао на Слободном универзитету Берлин на курсу *Seduction and Terror: The Third Reich* у периоду од 19. 07. 2008. до 16. 08. 2008. и том приликом је добио уверење о успешно завршеном усавршавању.

Године 2009. уписао је докторске студије политикологије на Факултету политичких наука Универзитета у Београду и тренутно је на четвртој години студија.

У периоду од 2009. до 2011. ангажован на Факултету политичких наука у својству сарадника демонстратора на предметима Основи методологије политичких наука и Методологија политиколошких истраживања са статистиком.

Од 2011. године запослен је као истраживач у Институту за политичке студије у Београду где је од 2013. године један од секретара научног часописа Политичка ревија. Од 2015. године члан је Немачког друштва за истраживање политичког мишљења. Исте године провео је три недеље на истраживачком боравку на Универзитету у Пасау, Ср Немачка, код проф. др Крауса (prof. dr Hans-Christof Kraus).

Као истраживач Института објављивао је радове у научним часописима и учествовао је на научним конференцијама у земљи и иностранству.

## Прилог 1.

### Изјава о ауторству

Потписани-а Душан Достанић

број уписа 1070

### Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

### Политичка мисао немачког романтизма

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

**Потпис докторанда**

У Београду, 1. 5. 2017

\_\_\_\_\_

Прилог 2.

**Изјава о истоветности штампане и електронске  
верзије докторског рада**

Име и презиме аутора \_\_\_\_\_ Душан Достанић \_\_\_\_\_

Број уписа \_\_\_\_\_ 1070 \_\_\_\_\_

Студијски програм \_Докторске студије политикологије \_\_\_\_\_

Наслов рада \_Политичка мисао немачког романтизма \_\_\_\_\_

Ментор \_\_\_\_\_ проф. др Илија Вујачић \_\_\_\_\_

Потписани \_\_\_\_\_ Душан Достанић \_\_\_\_\_

изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла за објављивање на порталу **Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

**Потпис докторанда**

У Београду, \_\_ 1. 5. 2017. \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

### Прилог 3.

## Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

### Политичка мисао немачког романтизма

---

---

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство
2. Ауторство - некомерцијално
3. Ауторство – некомерцијално – без прераде
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима
5. Ауторство – без прераде
6. Ауторство – делити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа).

**Потпис докторанда**

У Београду, \_\_\_\_ 1. 5. 2017. \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

1. Ауторство - Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. Ауторство – некомерцијално. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. Ауторство - некомерцијално – без прераде. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. Ауторство - некомерцијално – делити под истим условима. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. Ауторство – без прераде. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. Ауторство - делити под истим условима. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.