

SVETLOST SLOBODE U DOBU PROSVETITELJSTVA (1): NIZOZEMSKA*

Apstrakt: U članku se razmatra značaj slobode za doba prosvetiteljstva, kao i veze između filozofije prosvetiteljstva i liberalne teorije. Štaviše, autorova centralna teza je da svetlost koja je počela da osvetljava razum u dobu prosvetiteljstva više nije imala ništa ni sa Bogom, ni sa prirodom, već samo sa ljudskom slobodom. Kao što je Entoni Ešli Kuper, treći erl od Šeftsberija, zapazio u jednom od svojih pisama, sloboda je svoje svetlo prvo prosula po Nizozemskoj i Engleskoj. Autor takođe osporava tezu koju je nedavno izneo Džonatan Irving Izrael u svojim knjigama Radikalno prosvetiteljstvo i Osporeno prosvetiteljstvo da je pokret radikalnog prosvetiteljstva u 18. veku bio skoro isključivo inspirisan političkom i religijskom filozofijom Nizozemca Baruha de Spinoze. Iako je Spinozin doprinos radikalnom prosvetiteljstvu jasan i evidentan, on se takođe može tretirati i kao mislilac koji je inspirisao neke struje umerenog prosvetiteljstva, pa čak i protiv-prosvetiteljstva.

Ključne reči: sloboda, prosvetiteljstvo, liberalizam, nacionalizam, Nizozemska, Baruh de Spinoza

„Moćno svetlo sada se širi svetom, pogotovo u one dve slobodne nacije Engleskoj i Holandiji, ka kojima se okreće sva pažnja Evrope“ (cit. prema Dunthorne, 2004: 87) – tako je glasila jedna od prvih najava veka prosvetiteljstva koju je 1706, u pismu stanovniku Amsterdama Žanu Le Klerku (Jean Leclerc), zapisao Entoni Ešli Kuper, treći erl od Šeftsberija (Anthony Ashley Cooper, third Earl of Shaftsbury). Šeftsberijevo evidentiranje početka formiranja prosvetiteljskog pokreta, koji je iz Engleske i Nizozemske kretao na put

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

širenja ne samo po Evropi nego i po Aziji¹ (ali i američkim kolonijama), ukazivalo je na neraskidivu vezu između nastajućeg prosvetiteljstva i sveobuhvatnih sloboda koje su se u ovim zemljama do početka 18. veka već bile učvrstile i institucionalizovale.

U teorijskim raspravama posvećenim nastanku i razvoju prosvetiteljstva ovaj momenat osvetljavajuće snage slobode nije bio adekvatno istaknut. S jedne strane, u starijim radovima, u kojima je prosvetiteljstvo (u širem smislu) poistovećivano sa celokupnom istorijom zapadne filozofije – tako da se prosvetiteljstvo u užem smislu pojavljivalo ili kao drugo prosvetiteljstvo,² ili kao sekularno prosvetiteljstvo,³ ili kao dijalektički samodokinuto prosvetiteljstvo,⁴

¹ Šeftsberi je smatrao da je Devetogodišnji rat (1688–1697) koji je Viljem Oranski (Wilhelm III. von Oranien-Nassau), na čelu Nizozemske i Engleske, vodio protiv Luja XIV (Louis XIV) bio ujedno i rat kojim su stvoreni uslovi ne samo za širenje slobode prvo po Evropi, a zatim i po Aziji, nego i do stvaranja „humanijeg sveta nego što je ikada bio“ (cit. prema Israel, 2006: 347–348).

² Takvo shvatanje je zastupao Jirgen Mittelštras (Jürgen Mittelstass) u svojoj knjizi *Novi vek i prosvetiteljstvo*: po njemu, prosvetiteljstvo je započelo u antičkoj Grčkoj, kao težnja ka „umnoj samostalnosti“, koja je u helenizmu i hrišćanstvu poništena (um je ponovo postao „dezorijentisan“), stvarajući na početku novog veka, potrebu za „drugim prosvetiteljstvom“, do kojeg je zaista i došlo u 17. i 18. veku (Mittelstrass, 1970).

³ Na pojam „sekularnog prosvetiteljstva“ najčešće se nailazi u evolucionističkim shvatanjima, koja istoriju prosvetiteljstva (implicitno ili eksplicitno) periodizuju u (barem) tri faze – teološku, sholastičku i sekularnu. Teološko prosvetiteljstvo bi tako, shodno ovom shvatanju, predstavljalo prelazak sa mitološke na teističku sliku sveta, dok bi se sholastičko prosvetiteljstvo odnosilo na racionalizaciju teističke slike sveta – već samo uspostavljanje jedne teističke slike sveta bilo bi u stanju da odmah pokrene „prosvetiteljstvo, tj. nastojanje da se sadržaj vere sondom uma stavi na probu i opravda“ (Kronenberg, 1904: 25). Sholastika bi zatim bila izraz srednjovekovnog hrišćanskog (katoličkog) prosvetiteljstva, koje je nastojalo da dođe do jedne sistematske i racionalno utemeljene teologije, dok bi naposljetku prelazak sa teističke na „imanentnu sliku sveta“ odgovarao Trelčovom (Ernst Troeltsch) određenju sekularnog prosvetiteljstva koje pokreće borbu protiv „praktičke vladavine nadnaravne objave nad životom“: na mesto poraženih teoloških konstrukata sveta ovo sekularno prosvetiteljstvo po prvi put postavlja „imanentno objašnjenje sveta putem svuda važećih spoznajnih sredstava i racionalni poredak života u službi opštevažećih praktičnih ciljeva“ (Troeltsch, 1976: 245).

⁴ Maks Horkhajmer (Max Horkheimer) i Teodor Adorno (Theodor Adorno) su tvrdili da je prosvetiteljstvo ležalo u biti celokupnog zapadnog sveta i da je mit – kao prapočetak svake religije i filozofije – bio i početak i kraj prosvetiteljstva, njegov daleki praoblik i njegovo degenerisano ishodište. U uticajnoj knjizi *Dijalektika prosvetiteljstva* (1947) njih dvojica su svoje kritičko razmatranje („dijalektike“) prosvetiteljstva – da je već mit prosvetiteljstvo i da prosvetiteljstvo završava u mitu

– on je nedostajao u potpunosti. S druge strane, u novijim radovima, u kojima je prosvetiteljstvo bilo čvrsto locirano u vremenski period „dugog“ 18. veka (tj. koji je započeo već krajem 17. veka) i u kojima je akcenat pomeren na samosvojnost i internacionalnu povezanost jednog pokreta (iako to, naravno, nije isključivalo unutrašnja difrenciranja: up. Gay, 1966: 3 i x; Porter, 2001: 9; Israel, 2006: 10), sloboda je dobila mnogo veći značaj, ali je i dalje ostalo neproblematizovano njeno uzdizanje u svetlost razuma, nakon što su počela da utihnjuju dva ranija dominantna svetla – božje i prirodno.

Šeftsberijevo zapažanje pomenuto na početku ovog rada citirali su u svojim temeljnim studijama o prosvetiteljskoj filozofiji i Piter Gej (Peter Gay) (Gay, 1966: 11) i Roj Porter (Roy Porter) (Porter, 2000: 3). Ali, dok prvi iz njega nije mogao da zaključi ništa što bi prednost u prosvetiteljstvu dalo bilo Engleskoj bilo Nizozemskoj, drugi ga je u svojoj voluminoznoj knjizi *Prosvetiteljstvo. Britanija i stvaranje modernog sveta* (2000) – koju je kasnije dopunio manjom studijom preglednog karatera, pod naslovom *Prosvetiteljstvo* (2001) – upotrebio kako bi podupro vlastitu dalekosežnu tezu da je Velika Britanija, a pre svega Engleska, bila tle na kojem je rođeno prosvetiteljstvo i odakle je po prvi put zasjalo svetlo slobode (up. Porter, 2000: 3 i dalje; slično i Yeo, 2004: 353–354).⁵ Ovakva teza i potpuno ignorisanje Nizozemske čine se, najblaže rečeno, čudnim za jednu tako temeljnu i voluminoznu knjigu kakva je Porterova. Jer, čak i kada se fokus analize suzi na englesko prosvetiteljstvo, nizozemski uticaj ostaje nezaobilazan. Kako je to primetio Aleksander Mardok (Alexander Murdoch), „[p]rimer Ujedinjenih provincija i važna uloga Nizozemaca u uspostavljanju viljemitskog režima u Britaniji potkrepili su ideju da je politička i ustavna promena združena sa širim promenama u društvu i kulturi, koji su u Britaniji bili sagledavani kao deo prosvetiteljstva“ (Murdoch, 2004: 108).

Najveće osporavanje Porterovog anglocentrizma došlo je iz pera Džonatana Irvinga Izraela (Jonathan Irving Israel) koji je, sasvim suprotno, prosvetiteljstvo shvatao kao eminentno internacio-

– shvatili tek kao „pripremu pozitivnog pojma prosvetiteljstva“ (Horkheimer i Adorno, 1973: 5) – koja je u budućnosti trebalo da nastane.

⁵ Istina, u uvodu svoje prvopomenute knjige, Porter se žalio što mu prostor nije dozvoljavao da kaže više o „kontinentalnom uticaju“ na englesko prosvetiteljstvo (Porter, 2000: xx), ali je svakako podrazumevao da to i nije neki veliki propust, pošto je uticaj bio drugorazredan.

nalni intelektualni pokret (čiji su pripadnici imali osećaj pripadnosti jednoj supranacionalnoj „spisateljskoj republici“ i zbog toga nisu imali nikakvih problema da često menjaju zemlje u kojima su živeli), čija je kolevka i inicijalno uporište bilo u Nizozemskoj. Kako odatle sledi, nizozemski intelektualci su bili najzaslužniji za nastanak prosvetiteljstva, iako bez (mahom hugenotskog, ali i engleskog izbegličkog) „priliva iz inostranstva“⁶ oni ne bi bili u stanju da se održe i izvrše onako snažan uticaj na ostatak sveta kakav su napoljetku zaista izvršili (Israel, 2006: 28). Izraelov stav je sasvim razumljiv kada se uzmu u obzir njegove ranije knjige, u kojima se bavio istorijom Nizozemske, a naročito njenim „zlatnim“ 17. vekom (up. naročito njegov *magnum opus* u toj oblasti: Israel, 1995) i njenom (vodećom) ulogom u engleskoj Slavnoj revoluciji.⁷

Vratimo li se trećem erlu od Šeftsberija, autoru gore pomenutog zapažanja, videćemo da je on sam nesumnjivo bio bliži Izraelovom mišljenju: na jednom drugom mestu on je Nizozemsku zvao „nacijom majkom slobode“ (cit. prema Dunthorne, 2004: 87). Iako je bio jedan od malobrojnih stranaca koji su hvalili epohalni značaj slobodarskih tekovina u maloj republici na obodu Evrope,⁸ njegov sud nije bio bio nikakva novina pošto je Nizozemska već u 17. veka postala notorna po svom negovanju slobode.⁹ Političke institucije koje

⁶ U ranom prosvetiteljstvu ključnu ulogu su odigrali hugenotski imigranti (na čelu sa Pjerom Bejlon [Pierre Bayle]) u Amsterdamu i Londonu, koji su izbegli iz Francuske nakon ukidanje Nantskog edikta 1685, koji su zbog toga imali ogromnu odbojnost prema religioznim progonima i netoleranciji (Israel, 2006: 28) i koji su stvorili jedan od najvažnijih evropskih kanala za kulturnu, političku i ekonomsku razmenu (Murdoch, 2004: 107).

⁷ Za Izraelovo razumevanje odnosa između Nizozemske i Engleske u ključnom periodu 1687–1701, naročito je značajan zbornik radova pod naslovom *Anglo-Nizozemski moment. Eseji o Slavnoj revoluciji i njenom svetskom uticaju*, koji je on uređio i za koji je napisao i najvažniji prilog – o presudnoj ulozi koju su Nizozemci odigrali ne samo u Slavnoj revoluciji nego i u uspostavljanju ustavnih temelja za stabilno funkcionisanje ustavne monarhije u Engleskoj (Israel, 1991).

⁸ Na liberalne tekovine i nemoć crkvenih vlasti u Nizozemskoj stranci su tokom 17. veka gledali uglavnom sa čuđenjem, preneraženošću i neodobravanjem, da bi takva situacija počela postepeno da se menja posle 1688. (Israel, 2006: 29).

⁹ Kada je, primera radi, 1662. sekretar engleskog Kraljevskog društva Hajnrih Oldenburg (Heinrich Oldenburg) u jednom pismu bodrio Baruha de Spinozu da počne da objavljuje radove „na području filozofije i teologije“, njegov je jedini argument glasio: „Vaša je republika posve slobodna i u njoj se može filozofirati posve slobodno“ (Oldenburg, 2002: 40).

su štitile slobodu u Nizozemskoj počele su da se stvaraju još od 16. veka, kada su, uz pomoć specifične interpretativne strategije, srednjovekovni dokumenti (a, pre svega, brabantiski *Radosni ulazak* iz 1356) pretvoreni u izvore („starostavnih“) sloboda građana, koje su shvaćene tako široko da su u sebi obuhvatale čak i slobodu savesti, odnosno obavezu vlasti da štite religioznu toleranciju (Kaplan, 2002: 10–11).¹⁰ U međuvremenu su Nizozemci uspeali da izgrade snažne i stabilne institucije, i to ne samo u oblasti državne organizacije i društvenog života, nego i u oblastima obrazovanja i nauke, što im je omogućilo vodeću ulogu u prosvetiteljskom pokretu, koji se u poslednjim dekadama 17. veka već bio nazirao (up. detaljanije: Dunthorne, 2004). Nakon što je četrdesetih godina 17. veka Dekartova (René Descartes) filozofija na svim nizozemskim univerzitetima (osim onog u Groningenu) izazvala oštre filozofske sporove koji nisu imali prese-dana nigde u Evropi (Israel, 2001: 25–26; o konzervativizmu tadašnjih evropskih univerziteta up. Brown, 2004: 4), dve decenije kasnije je, po rečima Džonatana Izraela, već bio postignut „širok konsenzus da je ‘nova filozofija’ transformisala nizozemski intelektualni život i visoko obrazovanje“. Time, međutim, nisu obustavljene rasprave o granicama slobode misli. Upravo suprotno, u narednim dekadama – a naročito sa prodorom Spinozinih (Spinoza) spisa u filozofsku javnost – konzervativni mislioci su još žešće kritikovali postojeće stanje, smatrajući da favorizuje bezbožništvo i moralnu dekadenciju, dok su i oni najliberalniji mislioci – poput već pomenutog Šeftsberijevog korespondenta Le Klerka, „vodeće intelektualne figure Amsterdama“ – smatrali da je sloboda misli u Nizozemskoj prekomerena, da se mora što pre ograničiti i da se „ateisti“ – pod kojima su se najčešće podrazumevali Hobz (Thomas Hobbes), Spinoza i njihovi nizozemski sledbenici – nikako ne smeju tolerisati (Israel, 2006: 31–32).

Šeftsberi, kao i drugi pripadnici londonskog „kluba“ radikalnih deista (up. za taj klub Israel, 2006: 346 i dalje) imali su potpuno oprečno mišljenje i Nizozemsku su posmatrali kao pijemont slobod-

¹⁰ Tokom 16. veka (u naslonu na Tacitovo svedočenje) u Nizozemskoj je rođen i mit o germanskom plemenu Batavaca, koji su navodno bili toliko slobodarski da su se uspešno odupirali rimskom jarmu i koji su pružali odličan primer svojim potomcima Nizozemcima da isto čine protiv aktuelnog – španskog jarma. Jedno od glavnih dela kojima je kanonizovan ovaj mit bila je *Knjiga o staroj republici Bataviji* (1610), kojom je Hugo Grocijus (Hugo Grotius) nagoveštavao uspešno okončanje nizozemske borbe za nezavisnosti (Kaplan, 2002: 12).

nog sveta upravo zato što se u njoj ponajdalje otišlo u razvrgivanju hrišćanskih (ali i svih drugih) religioznih okova i što su nove institucije izgrađivane tako da štite sveobuhvatne slobode građana. Generalni trend sekularizacije, koji su Nizozemci sledili uz očuvanje afirmativnog stava prema različitostima religioznih osećanja građana (u kontekstu pluralizma veroispovesti) dao je tako povoda Entoniju Kolinsu (Anthony Collins) da u kontroverznom spisu *Rasprava o slobodoumlju* iz 1713. napiše da je „đavo u potpunosti prognan iz Ujedinjenih provincija, u kojima je slobodoumlje dostiglo najveću perfekciju“ (Collins, 1713: 28).¹¹ Svoju ocenu Kolins je ponovio i 1737, u *Raspravi o temeljima i svrhama hrišćanske religije*: u tom spisu on se zapitao „nisu li Ujedinjene provincije upečatljive po slobodi i miru? Tamo svi ljudi, bez obzira na različita shvatanja, žive jedni sa drugima u miru i prijateljstvu koji je nepoznat ljudima u drugim zemljama“ (Collins, 1737: xxx). Ipak, u vreme kada je Kolins pisao ove reči Nizozemska je već gubila na značaju za pokret prosvetiteljstva, ostavljajući prostora Engleskoj – čije su nauke i filozofija već u međuvremenu postale najuticajnije u svetu (Israel, 2001: 518) – da se u narednih pola veka uzdigne u neprikosnoveni uzor prosveteljene zemlje, koji će postepeno početi da tamni tek u svetlu revolucionarnih zbivanja u Americi i Francuskoj.

Druga, mnogo bitnija razlika koja je podelila Portera i Izraela tiče se opserviranja jedinstvenosti prosvetiteljskog pokreta. Dok je Porter prosvetiteljstvo sagledavao kao suštinski homogeni pokret,¹² Izrael je insistirao na ključnoj podeli između radikalne i umerene struje (koje su se, sve skupa, suprotstavljale protivprosvetiteljstvu, kao ogromnoj i krajnje heterogenoj rezidualnoj grupi). Izraelova razmatranja ponovo se čine mnogo značajnijim. Iako su od predviđene trilogije o prosvetiteljstvu objavljena samo prva dva dela – *Radikalno prosvetiteljstvo: filozofija i stvaranje modernosti 1650–1750* (2001) i *Osporeno prosvetiteljstvo: filozofija, modernost i emancipacija čoveka 1670–1752* (2006) (dok je sadržaj trećeg dela samo

¹¹ O slabljenju vere u moć magije i veštičarenja u širim slojevima nizozemskog stanovništva i osujećivanje ranijih raznovrsnih praksi zloupotreba religije svedoče, između ostalog, i medalje kojima je slavljen „poraz đavola“ i koje su počele da se pojavljuju krajem 17. veka (Israel, 2001: 6).

¹² U svojoj knjizi iz 2001. Porter je pokazao više sluha za razlike među prosvetiteljima nego u knjizi iz 2000, ali se ponajviše bavio podelom između elitnog („visokog“) i popularnog („niskog“) prosvetiteljstva (Porter, 2001: 38 i dalje)

najavljen 2008, u seriji predavanja koje je Izrael držao u čast Isaje Berlina (Isaiah Berlin) i koja su objavljena pod naslovom *Revolucija uma. Radikalno prosvetiteljstvo i intelektualni izvori moderne demokratije* – već se sada može rekonstruisati osnovni smisao Izraelovog razlikovanja radikalnog i umerenog prosvetiteljstva. „Radikalno prosvetiteljstvo“ započelo je otprilike polovinom 17. veka u filozofiji, formulisanjem radikalnih principa,¹³ koji su vrlo brzo naišli na ogorčen otpor mislilaca ne samo „protivprosvetiteljstva“, nego i „umerenog prosvetiteljstva“, ali koji su, počev od američke Deklaracije nezavisnosti iz 1776. počeli da (revolucionarno) menjaju državna uređenja i čine ih modernim.¹⁴ A, s obzirom da je začetke „radikalnog prosvetiteljstva“ Izrael pronašao u nizozemskoj republici za vreme trajanja tzv. „istinske slobode“ (tj. u periodu 1650–1672, kada je mesto šadholdera ostalo upražnjeno i kada je vladala tzv. regentska stranka, na čelu sa Janom de Vitom (Jan de Witt)), njegovo bi određenje „veka prosvetiteljstva“ praktično omeđivalo rađanje (1650. i 1776, odnosno 1791) dve „istinske“, federativne i slobodarski ustrojene republike – prve, relativno male i relativno neuspešne nizozemske (s obzirom da je okončana već 1672, kada je Viljem III Oranski zauzeo položaj šadholdera) i druge, velike i uspešne američke.

Shodno ovim osnovnim premisama, izvoriste radikalnog prosvetiteljstva Izrael je prepoznao, pre svega, u Spinozinoj filozofiji koja je formulisana, jednim delom, i kao podrška regentskoj stranci u utemeljenju „istinske slobode“ (up. Israel, 2001: 230–241; Israel, 2006: 43–51). Naime, dva meseca nakon što je Spinoza ekskomuniciran iz amsterdamske jevrejske opštine 1656, Jan de Vit je doneo dekret na osnovu kojeg je na nizozemskim univerzitetima filozofija

¹³ „Radikalno prosvetiteljstvo je set bazičnih principa koji se koncizno mogu sumirati na sledeći način: demokratija; rasna i seksualna jednakost; individualna sloboda životnog stila; puna sloboda misli, izražavanja i štampe; odstranjivanje religioznog autoriteta iz zakonodavnog procesa i obrazovanja; i puno odvajanje crkve i države. Ono vidi smisao države u tome da bude potpuno sekularna, da promoviše svetovne interese većine i da spreči zadržane interese manjine od uspostavljanja kontrole nad zakonodavnim procesom“ (Israel, 2008: vii–viii; up. i Israel, 2006: 11–12).

¹⁴ To što su u Americi principi „radikalnog prosvetiteljstva“ prvi put bili ozvaničeni 1776. ne znači da su odmah i u potpunosti primenjeni u praksi. Sasvim obrnuto, proces implementacije ovih principa tekao je sporo i u samim Sjedinjenim Američkim Državama (pa ni danas još uvek nije u potpunosti implementiran: Israel, 2006: 42), a zatim i u drugim zemljama koje su na put demokratizacije i modernizacije počele da pristižu kasnije (Israel, 2008: viii–ix).

odvojena od teologije, sankcionišući implicirani stav o principijelnoj razdvojenosti razuma i vere. A kada su 1665. neuspeli u ratu protiv Engleske u velikoj meri ugrozili vlast regentske stranke, dajući oranžistima i „propovednicima“ povod da napadnu režim, Spinoza je počeo da piše *Teološko-politički traktat*, kako bi odbranio ugroženu „slobodu filozofiranja i govorenja onoga što mislimo“ (Spinoza, 2003a: 161). Pored same ove Spinozine filozofije, za nastanak prosvetiteljstva od presudnog značaja bila je po Izraelu još jedna takođe specifično nizozemska pojava: njen prodor ne samo na univerzitete,¹⁵ nego i u javni život (Israel, 2006: 33),¹⁶ odakle je mogla da vrši uticaj na duhovni život Evrope (ali i mladih američkih kolonija) tokom celog 18. veka, uključujući tu i burna revolucionarna vremena. Ovo je bilo pogotovo važno zato što je posle 1714. Engleska postajala sve konzervativnija: u njoj javnosti se širilo shvatanje da je Slavna revolucija u stvari bila „obično“ uklanjanje katoličkih Stjuarta sa prestola i spašavanje „starog ustava“ (koji važi od pamtiveka i deo je specifične engleske tradicije); o slobodama se govorilo još samo kao o „engleskim slobodama“; jačao je imperijalizam i, pogotovo, ostrvski osećaj superiornosti u odnosu na kontinentalnu Evropu (u sklopu kojeg je stvorena duboka i ksenofobična antipatija prema Nizozemcima i Francuzima); sve u svemu, ovladalo je ono što je Izrael nazvao „hobzijanskom, antidemokratskom strujom“ (Israel, 2006: 355).

Izraelova interpretacija Spinozine (ali i Hobzove) filozofije i njenog značaja za kasniju političku istoriju Evrope (i Amerike) jasno upućuje na to da je za njega radikalno prosvetiteljstvo (poniklo u Nizozemskoj) bilo zapravo *individualističko i demokratsko prosvetiteljstvo*, dok je umereno prosvetiteljstvo (poniklo u Engleskoj) bilo, upravo suprotno, *nacionalističko i antidemokratsko*. Rasprostranjena i otvorena anglofilija i uticaj koji je Engleska vršila u 18.

¹⁵ Sam Spinoza nikada nije bio zainteresovan za univerzitetsku karijeru, smatrajući da bi mu podučavanje omladine filozofiji oduzimalo dragoceno vreme u izgradnji vlastitog filozofskog sistema i nametalo još jače involviranje u javne sporove oko religije (up. Spinoza, 2003c: 247).

¹⁶ Spinozin uticaj nije mogao biti sprečen ni kasnije, nakon obaranja režima „istinske slobode“, kada su Opšti staleži Nizozemske (1674) i Holandije (1678) dekretima zabranili sva njegova dela, pošto je tržište uvek bilo dobro opskrbljeno ilegalnim izdanjima tih dela, a potražnja za njima je bila velika. Osim toga, pošto su se debate o Spinozi u Nizozemskoj vodile neuporedivo više nego u drugim zemljama, njegove ideje su se širile kroz dela svih autora koji su ga – sa manje ili više uspeha i sa manje ili više strasti – osporavali.

veku na ostatak civilizovanog sveta za Izraela su, najkraće formulirano, bili u znaku filozofije Tomasa Hobza i zato nisu mogli imati nikakvog većeg uticaja na revolucionarna dešavanja iz kojih je proistekao moderni svet; upravo suprotno, njih je pokrenula i iznedrila ona prilično netransparentna i gotovo „podzemna“ struja čiji je rodonačelnik bio Baruh de Spinoza. Otuda je, iz Izraelove perspektive, politička filozofija prosvetiteljstva u 18. veku stajala u senci dva filozofska diva 17. veka, koji su unutar prosvetiteljskog pokreta stvorili razdor između dve struje – umerene i radikalne – i tako vršili divergentan uticaj na politička dešavanja u Evropi (i Americi). Pri tom su se obe struje razlikovale od one treće – antiprosvetiteljske – koju je ponajviše oblikovao Bosije (Jacques-Bénigne Bossuet), kojoj se u šezdesetim godinama 18. veka pridružio i „moralni propovednik“ Ruso (Jean-Jacques Rousseau) (Israel, 2006: 11) i koja je ostala gotovo ista i posle 1789. (Israel, 2006: 39).

Ako Izrael nije imao većih problema da dokaže svoju tezu da je inicijalna kapisla prosvetiteljskog pokreta prsnula u Nizozemskoj krajem 17. veka, zahvaljujući slobodarskim tekovinama koje su u ovoj zemlji imale već dugu tradiciju (ali i čitavoj reci filozofa-izbeglica koji su se, naročito posle 1685, slili u nizozemske intelektualne centre iz Francuske Luja XIV i Engleske Džejmsa II (James II)), njegova trihotomna ideološka slika Evrope u 18. veku, centrirana oko radikalnog prosvetiteljstva i njegovih umerenijih i ekstremnijih kritičara, izgleda veoma problematično. No, svakako je najkontroverznija Izraelova teza o Spinozinoj filozofiji koja je, u protivstavu prema Hobzovoj, inspirisala (isključivo) radikalno prosvetiteljstvo. Zato će se ona u nastavku detaljnije razmotriti.

Pre svega, valja podsetiti na činjenicu da je i sam Spinoza pripadao krugu nizozemskih spisatelja koji su se u podršci režimu braće De Vit koristili Hobzovim idejama (a pre svega onim iznetim u *Levi-jatanu*, koji se u nizozemskom prevodu pojavio 1667, tri godine pre *Teološko-političkog traktata*) (Tuck, 1981: 139). Naročito je bila značajna činjenica što je Hobz uzdigao mir u osnovnu vrednost svoje političke filozofije, dajući time nove argumente za pacifističku spoljnu politiku koja je (shodno preovlađujućem stavu da napredak trgovine za sobom povlači uspostavljanje mira među narodima) polovinom 17. veka već bila uveliko uhvatila korene u Nizozemskoj (up. Molnar, 2001: 299). Taj momenat je bio od velikog značaja i za

samog Spinozu i zato bi se moglo reći da jednu od njegovih najoriginalnijih sinteza u oblasti političke filozofije predstavlja združivanje demokratije (republikanizma) sa pacifizmom. U tom smislu, Spinoza se zaista može označiti rodonačelnikom tradicije – čiji je u 18. veku najveći nastavljач bio Kant – isticanja republikanskog uređenja kao ključnog preduslova za pacifističku spoljnu politiku kapacitet za izgradnju međunarodnih mirovnih saveza (up. i Meinecke, 1924: 493).

Kada je u pitanju Spinozino zagovaranje demokratije, tu su stvari mnogo komplikovanije. U *Teološko-političkom traktatu*, koju je pisao u drugoj polovini šezdesetih godina, a objavio 1670, Spinoza je bio bezrezervni zagovornik (neposredno-)demokratskog državnog uređenja (kakvog je ponovo, uprkos notornom nizozemskom aristokratizmu, prepoznavao i u tadašnjoj Nizozemskoj), za koje je verovao da može da ljudima obezbedi onu istu slobodu koju su imali u prirodnom stanju.¹⁷ Ovo verovanje Spinoza je temeljio na trima premisama: da su ljudi po prirodi jednaki i slobodni; da, ako zadrže vlast u svojim rukama (što je uvek slučaj u neposrednoj demokratiji), oni ostaju, „koliko je to moguće, u granicama razuma“; i da je gotovo „nemoguće da većina naroda da svoj glas za neku besmislenost“ (Spinoza, 1957a: 193). Tih premisa je nestalo u *Političkom traktatu*, koji je pisao između 1675. i 1677, u vreme kada je regentska stranka bila poražena i kada je Viljem III Oranski zaposeo položaj šadholdera. U ovom spisu Spinoza je demokratiju proglasio za „potpuno apsolutistički oblik vladavine“ (Spinoza, 1957b: 99), prepun različitih oblika nejednakosti.¹⁸ Iako to sve još uvek nije u potpunosti diskva-

¹⁷ Na jednom mestu ovog spisa, on je zapisao da „vlast treba da bude, koliko je to moguće, u rukama čitavog društva, kako bi se svako pokravao samom sebi, a ne sebi ravnom: ...u društvu gde se vlast nalazi u rukama svih i gde se zakoni stvaraju opštim pristankom niko nije podvrgnut poslušnosti, pa bili zakoni strožiji ili blaži, narod je uvek podjednako slobodan, jer radi po sopstvenoj volji, a ne po tuđem naređenju“ (Spinoza, 1957a: 64). U demokratskoj vladavini slobodu mišljenja, koja u sebi uključuje i slobodu veroispovesti, pogotovo „ništa ne može ugušiti“ (Spinoza, 1957a: 250). Na drugom mestu, Spinoza je zabeležio da mu se demokratija čini „najprirodnijom i najbližom slobodi koju priroda daje svim ljudima. Jer u ovoj državi niko ne prenosi svoje prirodno pravo na nekog drugog, tako da ubuduće ne bi mogao večati o državnim poslovima; on ga se odriče jedino u korist većine čitavog društva, čiji je on deo. Na ovaj način, ljudi ostaju jednaki, kao što su bili ranije u prirodnom stanju“ (Spinoza, 1957a: 194–195).

¹⁸ U nezavršenom poglavlju o demokratiji Spinozi je najviše bilo stalo da isktakne polne nejednakosti. Zato je cela trećina ovog poglavlja posvećena

lifikovalo demokratiju – s obzirom da apsolutnost vlasti za Spinozu nije bila ništa loše ako je išla ruku pod ruku sa mudrošću (up. i Duff, 1903: 285–286), ili, kako bi se to kasnije reklo, sa prosvjećenošću – primetno je da je Spinoza monarhiju opisao u mnogo povoljnijem svetlu nego preostala dva oblika državnog uređenja, naročito ako monarh vodi miroljubivu spoljnu politiku i ako je ograničen ne samo zakonima, nego i nekim reprezentativnim organom (Spinoza, 1957b: 58–59) – staleškom skupštinom po mogućstvu – koja mu pomaže da prevaziđe sve slabosti koje kao pojedinac ima, da bolje spozna opšte dobro i da onda može da svoju vlast učini barem približno onoliko „apsolutnom“ kao što je to demokratska vlast. Time je Spinoza, neposredno pred smrt, došao na pozicije veoma bliske starom Hobzu,¹⁹ koji je nakon učvršćenja vladavine Čarlsa II, u spisu *Dijalog između filozofa i studenta common laws Engleske* (objavljenom posthumno 1681), bio voljan da prihvati tradiciju „kralja u Parlamentu“ kao prvog suverena Engleske (Hobbes, 1840: 152; up. i Molnar, 2001: 215). Pri tom, ni Spinozin, ni Hobzov pozni zaokret ka monarhizmu sa narodnim predstavništvom nije značio priključivanje dugoj republikanskoj tradiciji zagovaranja mešovitog državnog uređenja, niti bi se mogao ubrojati u preteče teorije podele vlasti, kako su je zagovarali mislioci od Loka (John Locke), preko Monteskjea (Charles de Montesquieu), do Medisona (James Madison). Samim tim, nijedan od dvojice mislilaca nije doprineo prevazilaženju jaza između republikanske tradicije i novonastalog kontraktualizma (o temeljnoj razlici između republikanizma i kontraktualizma up. Molnar, 2002: 9 i dalje), koje će poći za rukom američkim „očevima osnivačima“.

Racionalističko jezgro Spinozine filozofije nesumnjivo leži u njenim pravnim segmentima, a pre svega u učenju o društvenom ugovoru i o ulozi pozitivnog prava u državi. Građanima koji žive u državi u kojoj imaju zakonodavnu vlast (ili barem uticaj na nju) Spinoza je, u duhu sedamnaestovekovnog racionalizma, preporučivao

dokazivanju prirodne inferiornosti žene, koja mora da bude sankcionisana i u državi, uskraćivanjem građanskih prava.

¹⁹ Najveća razlika zapravo se sada pomerila u oblast samog društvenog ugovora: dok Hobz nikada nije odustao od ugovornog nastanka države, Spinoza se u *Političkom traktatu* priklonio evolucionizmu, koncentrišući se na socio-pishološke mehanizme koji su doveli do stvaranja države (Blom, 2005: 302). Pošto je u *Političkom traktatu* izraženija bila koncepcija države kao prirodne sile koncepcija društvenog ugovora morala je, samim tim, odstupati u drugi plan (Meinecke, 1924: 260).

da zakone donose pridržavajući se isključivo propisa razuma (Spinoza, 1957b: 16). U *Etici* on je čak krikovao sve one koji misle „kako su slobodni utoliko ukoliko smeju da slušaju požudu, a da se utoliko odriču svoga prava ukoliko su primorani da žive prema propisu božanskog zakona“ (V, 41, primedba; Spinoza, 1970: 279). Iako je oštrica ove kritike išla prvenstveno prema onima koji moral i religiju shvataju isključivo kao sredstvo da naplate svoje „ropstvo“ požudi, umesto da se podvrgnu razumu i delaju tako kao da im je svaki drugi čovek Bog (IV, 35, primedba; Spinoza, 1970: 202), po- gođenima su se mogli smatrati i svi oni koji su su, sledeći Hobza, prirodne zakone shvatili kao opštečovečansko moralno pravilo koje im omogućava da „bezopasnu slobodu“ koriste tako da svoj život učine „udobnim“, neopterećeni religioznim predstavama o Bogu, „požudi“ i na njoj zasnovanim „gresima“. Štaviše, Spinozino uverenje da se u državnom stanju „svi rukovode jednom jedinom mišlju“ (Spinoza, 1957b: 15) i sprovode samo „ono što je u skladu s opštom voljom“ (u kojoj je akumulirana moć svih udruženih građana: Spinoza, 1957b: 16), udaljavalo se ne samo od Hobzovog opštečovečanskog morala, nego i od bilo kakvog pravila koje bi štitilo suživot ljudi u njihovoj (bezopasnoj) različitosti. Opšta volja u državi bila je naslednica volje Boga, koji je u međuvremenu rastočen u prirodi, ali koji je svojim stvorenjima ostavio u nasleđe verovanje da su stvoreni po njegovom liku („Čovek je čoveku Bog“) i da samo taj lik smeju da prihvate kao moralni ideal i važeći regulativ delanja. Pri tom je celim tim svojim moralno-filozofskim zahvatom Spinoza nastojao da spasi monaške tekovine asketskog hrišćanskog kodeksa, kojeg se i sam u svom životu pridržavao, ali koji je stajao u oštroj opreci sa hedonističkim okruženjem Amsterdama, u kojem je najveći deo svog života proveo. Na pamet mu svakako nije padala pomisao da bi slobodarske tekovine Amsterdama i cele Nizozemske, koje je u *Teološko-političkom traktatu* neštedimice hvalio, obuhvatale ne samo versku toleranciju i slobodu misli (up. Spinoza, 1957a: 251), nego i slobodu izbora odgovarajućeg načina života – ili naprosto onu „varljivu fortunu“, koja je u Amsterdam privlačila ne samo strance progonejene zbog svojih verskih ubeđenja, nego i sasvim obične, često veoma siromašne ljude koji su živeli svoje male živote (up. Braudel, 1990b: 198). Ako je za nastanak moderne epohe od presudne važnosti bilo to što se u dobu prosvetiteljstva javio „moral sreće“ – u

okviru kojeg je staru vrednost „života za Boga“ morala da potisne nova vrednost „života za sebe samog“, donoseći sa sobom i novi konflikt između „životne požude“ i „životne ravnoteže“ (up. Schulze, 2008: 21 i dalje) – onda Spinoza svakako nije bio među onima koji su takvu modernu nagovestili, niti doprineli njenom nastanku. Hobzov doprinos stvaranju „morala sreće“ ne može se u tom smislu porediti ni sa čim iz Spinozine filozofije.

Otuda se Izrael suočava sa ogromnim problemima kada pokušava da Spinozinu filozofiju interpretira kao ateističku, podrazumevajući pod ateizmom „poricanje svih nadnaravnih sila u kosmosu, uključujući tu i Boga providenja, koji je stvorio kosmos, upravlja njime i nadgleda delanje ljudi“ (Israel, 2006: 46). Iako je i Izrael svestan da je Spinoza odlučno poricao da je „prikriveni“ ateista,²⁰ on je potpuno potcenio njegovu koncepciju odnosa Boga, prirode i čovekovog razuma. Spinoza je, naime, identifikujući Boga i prirodu, nastojao da vrati božansko svetlo u ljudski (*qua* prirodni) razum. Štaviše, za njega je reafirmacija prirodne *upravo kao božanske svetlosti* u razumu pretpostavljala kritiku oficijelnog hrišćanstva i odbacivanje religioznih praksi koje rukovodi praznoverje i fanatizam. U predgovoru *Teološko-političkog traktata* on je to sasvim jasno konstatovao: „Pobožnost i religija – o besmrtni Bože! – sastoje se od apsurdnih tajni; a za one koji u potpunosti preziru razum i odbacuju i klone se rasuđivanja kao po prirodi iskvarenog, u stvari se veruje da poseduju božansko svetlo; ovo je najneistinitija stvar. Kada bi imali makar iskru božanske svetlosti oni svakako ne bi tako ponosno ludovali nego bi naučili da obožavaju Boga mnogo razboritije, dok bi, s druge strane, druge nadmašivali po ljubavi a ne, kao sada, u mržnji“ (Spinoza, 2004: xix).²¹ Time je Spinoza, doduše, poništio hrišćansku tradiciju promišljanja odnosa božanske i prirodne svetlosti, ali nije dospelo dalje od izvorne Platonove (Plátōn) pozicije, pošto je i za njega

²⁰ Na optužbu da „potajno uvodi ateizam“ tako što stvara Boga prema kojem ljudi neće imati nikakvog strahopoštovanja jer je i sam podvrgnut sudbini i jer je izgubio moć vladanja – što znači moć nagrađivanja i kažnjavanja – (Velthuysen, 2003: 214), Spinoza je smatrao da je dovoljno da odgovori tako što će uputiti na svoje zagovaranje ljubavi prema Bogu i na svoj skromni način života: „Jer, ateisti za častima i bogatstvima hlepe preko svake mjere, dočim sam ja to uvijek prezirao, kako je poznato svima koji me znaju“ (Spinoza, 2003b: 227).

²¹ Štaviše, Spinoza je tvrdio da „sujeverje ... nikoga više ne mrzi nego one koji vole istinsku nauku i vode pravedan život“ (Spinoza, 1957a: 18).

konstituens svakog ispravnog razmišljanja postala „vera prirodnim razumom“,²² odnosno vera u postojanje istinitih ideja, koje potiču od Boga i koje su *na osnovu toga* pristupačne ljudskom razumu (up. i: Popkin, 2010: 498). Sa te pozicije Spinoza je mirne duše mogao da otpiše sve jeretičke argumente skeptika, koji su po njemu bili „duboko u duši slepi bilo od rođenja, bilo zbog predrasuda, to jest, usled nekog spoljašnjeg uzroka“ (Spinoza, 1956: 33). Za ispravno razmišljanje bilo je neophodno biti prosvetljen božanskom svetlošću, a ko je za nju bio „slep“ taj i nije mogao biti ozbiljno shvaćen kao filozof.

Tamna strana ovakvog panteističkog opredeljenje bilo je iščezavanje racionalizma iz Spinozine koncepcije prirodnog prava. Rezultat ispravnog mišljenja bilo je po Spinozi otkrivanje univerzalnih (božanskih, odnosno prirodnih) zakona, koji ne mogu poslužiti kao temelj pravnog poretka (kao kod Hobza), ali koje bez obzira na to mora da respektuje svako živo biće, pa i čovek, odnosno udruženje ljudi, na čelu sa državom. To je Spinozu rukovodilo da svoju političku filozofiju koncipira u tradiciji teorije državnog rezona, uzdižući državu u najvišu prirodnu silu, koja funkcioniše upravo shodno ovim univerzalnim zakonima (Meinecke, 1924: 257), dok joj je pozitivno pravo tek od sekundarnog značaja. Temeljni filozofski stav *deus sive natura* preveden u političko učenje imao je sasvim prepoznatljiv makijavelistički prizvuk i glasio je „da je ljubav prema otadžbini najviši stepen pobožnosti koji neko može da postigne“ (Spinoza, 1957a: 236). Uostalom, i sam Džonatan Irving Izrael primetio je da je, pored Spinoze i Hobza, Makijaveli (Niccolò Machiavelli) imao najveći uticaj na političku filozofiju ranog prosvetiteljstva (Israel, 2006: 33). Ono što je propustio bilo je da se detaljnije pozabavi Makijavelijevim uticajem na samog Spinozu. A on je bio više nego eksplicitan. U *Političkom traktatu* Spinoza je slavio Makijavelija kao mislioca „slobode“, koji je u svojim delima pružio obilje razboritih „saveta za njeno očuvanje“ (Spinoza, 1957b: 32). Jedan od njih takvih saveta, koje je Spinoza naročito istakao, bio je radikalna lek diktature koja bi se upražnjavala redovno, svakih pet godina, sa ciljem da spreči propadanje načela na kojima je država ustrojena (Spinoza, 1957b: 92). Na mestu na koje se Spinoza pozvao (početak 3. knjige *Rasprave o*

²² Svako ko ne poznaje Sveto pismo ili ko „nije upoznat sa osnovnim postavkama vere prirodnim razumom“ za Spinozu je bio „gotovo životinja, biće napušteno od Boga“ (Spinoza, 1957a: 68).

prvoj dekadi Tita Livija) Makijaveli je svedočio da je u Firenci postojalo uverenje da je svakih pet godina potrebno „ponovo učvrstiti vlast želi li se sačuvati, a učvršćivanjem su vlasti nazivali uvođenje prisile i unošenje straha u ljude kao u doba kad su vlast uzimali“ (Machiavelli, 1985b: 289). Ako takve prakse nema, „Ljudi se usuđuju djelovati i govoriti protiv poretka i stoga je potrebno tome doskočiti vraćajući se na stara načela“ (Machiavelli, 1985b: 289).

U svakom slučaju, u svom nadovezivanju na dugačku republikansku tradiciju zagovaranja civilne religije, u kojoj predmet obožavanja postaje sama država, Spinoza je izneo uobičajeni repertoar stavova, koji su se dalje mogli razrađivati u ključu teorije državnog rezona: „da vladar nije ograničen nikakvim zakonom i da su svi dužni da mu se u svemu pokoravaju“ (Spinoza, 1957a: 193); da „ma kakvu obavezu on [vladar] zaključio, čim je to na uštrb državnih interesa, on više nije dužan da joj ostane veran“ (Spinoza, 1957a: 196); „svaka država ima puno pravo da raskine ugovor kad god to želi, i ne može se reći da postupa lukovao ili verlomno što krši svoju reč čime je nestalo uzroka nadi ili strahu“ (Spinoza, 1957b: 24); da „nema bezbožnog dela prema bliženjem koje se ne bi smatralo pobožnim ako ima za svrhu spas države“ (Spinoza, 1957a: 236); itd. Na Makijavelija takođe veoma podseća i mesto iz *Političkog traktata*, na kojem je Spinoza preporučivao da se o „širenju“ religije stara ju „Bog ili najviše vlasti, koje jedine imaju dužnost da se staraju o državnim poslovima“ (Spinoza, 1957b: 23), uključujući tu i osnivanje „nacionalne religije“, koju je Spinoza pominjao u jednom drugoj kontekstu (Spinoza, 1957b: 83). Makijaveli je, naime, u *Vladaru Mojsija* pominjao kao stvaraoca „nove vladavine“ nad podanicima koji su očigledno poverovali u milost „što ga je činila dostojnim da govori sa Bogom“ (Machiavelli, 1985a: 107–108) i na taj način uspostavi i počne da širi judaizam. U *Raspravama o prvoj dekadi Tita Livija* Makijaveli je „pametnim čitateljima“ obraćao pažnju na (jednako pametnog) Mojsija, koji je znao da za uspostavljanje „nove vladavine“ nije dovoljno to što je jedan deo svojih sunarodnika ubeđio da veruju u njegovo božansko poslanstvo, nego je odmah naredio da se pobije tri hiljade obožavatelja zlatnog teleta, prepoznavši u njima nepomirljive neprijatelje i trajnu opasnost po svoju vlast (Machiavelli, 1985b: 334). Makijavelijeva teorija državnog rezona, sa svojim kritičkim (pa i blago ciničnim) odnosom prema judaizmu

i hrišćanstvu, ali i nepristrasnim evidentiranjem svih njihovih doprinosa državnoj čvrstini, shvaćenoj upravo kao svojevrsna „prirodna sila“, svakako je morala biti privlačna Spinozi, zainteresovanom da svoju panteističku poziciju osnaži ne samo moralnim, nego i realpolitičkim argumentima.

Iz perspektive tradicije državnog rezona posmatrana, Spinozina razmatranja judaizma i jevrejske države iz *Teološko-političkog traktata* dobijaju jedan poseban smisao. Naime, Spinoza je još tada, prihvatajući pluralizam „narodnih karaktera“²³ tvrdio da su Jevreji od Mojsija dobili državu i religiju koja je bila primerena upravo posebnosti njihovog (tada još sasvim nezrelog) narodnog karaktera (Spinoza, 1957a: 37 i dalje). Iako je tvrdio da Bog ne uzdiže nijedan narod nauštrb drugog s obzirom na „razum i istinske vrline“, Spinoza je već tada bio spreman da Jevrejima dopusti da su izabrani narod s obzirom na „njihovu državu i materijalne prednosti“, pošto se do „božjeg izbora“ uvek dolazi osnivanjem (ili obnavljanjem) države (Spinoza, 1957a: 46), na osnovu čudesa i posebnih znaka (Spinoza, 1957a: 19; up. i Spinoza, 1957b: 23). Tako je stvorena i proširena jedna – možda i prva – „nacionalna religija“ kojoj je svrha bila da jedan (jevrejski) izabrani narod uzdigne u najveću „silu“ na svetu i stvori uslove za to da „mržnja prema [drugim] narodima za Jevreje [postane] načelo održanja“ (Spinoza, 1957a: 45). Hteo to Spinozu da prizna ili ne, Jevreji su u njegovoj filozofiji zadržali mesto prototipskog naroda koji je u svojoj državi bio uspešno podvrgnut „jednoj misli“, koji se tokom svoje duge istorije ponašao potpuno u skladu sa univerzalnim zakonima (koji važe i u prirodnom i u državnom stanju) i koji je svoje „nacionalne uspehe“ (dok ih je bilo) mogao mirne duše da tumači na mesijanski način: kao znake „božje volje zapisane u sveopštoj prirodi, a koja se odnosi na opšti red prirode kao celine“. Ako je moderni nacionalizam od judaizma preuzeo svoja tri suštinska obeležja – ideju izabranog naroda, svest o nacionalnoj istoriji i nacionalno mesijanstvo (Kohn, 1962: 40) – onda se Spinozina politička filozofija može uzeti i kao jedan od kanala kroz koji je ovo prenošenje teklo.

Sve u svemu, moglo bi se zaključiti da su najveći problemi Spinozinog shvatanja Boga započinjali upravo tamo gde je on

²³ Narodi „se međusobno razlikuju različitošću jezika, običajima i zakonima; a iz običaja i zakona proističe da svaki narod ima poseban karakter, poseban način života i posebna predubeđenja“ (Spinoza, 1957a: 219).

prestajao da bude uzvišeni logos, koji prosvetljava ljudski razum i inspiriše ga na pokoravnje opštim (pravnim) zakonima, i, preplavljen suviškom materije koju je imao za stvaranje,²⁴ pretvarao se u nepoznatljivu (ili samo delimično spoznatljivu) „silu“, koja je „negraničeno slobodna“ i dela kroz sve „prirodne pojave“, uključujući tu i čoveka i društvo. Taj Bog svoju slobodu manifestuje tako što stvara jedan komplikovani poredak stvari u prirodi, koji čovek ne može u potpunosti da shvati, iako je prinuđen da učestvuje u njegovom reprodukovanju. Štaviše, čovek je božji agens ne samo kada slabo domašuje istinite ideje, nego i kada ih potpuno ignoriše, namerno sledeći svoje strasti i otvoreno kršeći zakone – a samim tim i u njima zapisanu „božju volju“ – koje bi razumom trebalo da prihvati kao obavezujuće za svoje ponašanje: „čovek zaista može učiniti nešto protivno božjoj volji zapisanoj u vidu zakona, bilo u našoj duši ili u duši proroka. Ali on ne može učiniti ništa protiv božje volje zapisane u sveopštoj prirodi, a koja se odnosi na opšti red prirode kao celine“ (Spinoza, 1957b: 17). Pošto „niko ne može da nešto učini van unapred određenog prirodnog reda, to jest božjeg upravljanja i volje“, to znači i da „niko ne može sebi izabrati način života niti uopšte ma šta učiniti mimo volje Boga, koji ga izabira pre ostalih za ovaj rad i ovaj način života“ (Spinoza, 1957a: 35). Sveopšti božansko-prirodni determinizam je tako neprobojan da, čak i kada delaju isključivo pod vlašću slepih strasti (u rasponu od već pomenute bezopasne „požude“ do militantnog verskog fanatizma), ljudi „ne remete prirodni red, nego ga nužno slede“ (Spinoza, 1957b: 16), nesvesni pravih ciljeva „božje volje“ koje na taj način ispunjavaju.

Dokle god u svom delanju imaju uspeha, ljudi mogu mirne duše da smatraju ne samo da se uklapaju u prirodni poredak stvari, koji je po božjoj volji, nego i da im Bog u tome pomaže²⁵ i daje im

²⁴ „A onima koji pitanju zašto Bog sve ljude nije tako stvorio da njima upravlja samo razum, ništa drugo ne odgovaram nego ovo: zato što je imao dovoljno materije da stvori sve, – od najvećeg stepena savršenstva do najnižeg; ili, tačnije govoreći, zato što su zakoni njegove prirode bili tako prostrani, da su bili dovoljni da proizvedu sve što može biti shvaćeno od jednoga beskrajnoga razuma“ (I, dodatak; Spinoza, 1970: 44).

²⁵ „Stoga sve ono što ljudska priroda može da učini samom svojom snagom radi sačuvanja svog bića možemo, dakle, s razlogom nazvati unutrašnjom snagom božjom pomoći, a sve ono korisno što se dešava čoveku spoljnim uzrocima, spoljnom božijom pomoći“ (Spinoza, 1957a: 35).

za *pravo* – božja sila deluje kroz njih i usklađuje ih sa univerzalnim zakonima (nazvanim sada prirodnim pravom), za koje je potpuno svejedno da li čoveka pokreću razum ili strasti (Spinoza, 1957b: 10). Štaviše, „intelektualna ljubav prema Bogu“, na kojoj je Spinoza toliko insistirao u *Etici*, nije bila imuna na iskušenja koja su dolazila od amalgama „prava sile“ i ljubavi prema sili. A što je važno za ljude, uzete pojedinačno, važno je i za njihove asocijacije, zaključno sa državom. Spinoza je imao potrebu da se u tom pogledu eksplicitno distancira od Hobza, i to tako što u održavljenoj stanju „ostavlja[m] netaknutim naravno pravo i što najvišoj vlasti u nekom gradu priznaje[m] samo onoliko prava nad podanicima koliko odgovara mjeri moći kojom ona podanike nadmašuje, što je uvijek slučaj i u naravnom stanju“ (Spinoza, 2003: 260). Na taj način Spinoza je došao do shvatanja države kao sile, koja nastaje mehaničkim kumuliranjem sila kojih su se podanici odrekli i koja se prirodnog prava drži ne samo u spoljnim, nego i u unutrašnjim odnosima (Spinoza, 1957b: 15). „Jedna jedina misao“ koja se na taj način stvara i na kojoj bi trebalo da se temelji opšta volja u državi ne može, međutim, da očuva one odlike istinitosti, jasnoće i nedvosmislenosti, koje krase misao dok se nalazi u glavi nekog pojedinca (po pravilu filozofa). Zbog toga se sadržaj „jedne jedine misli“ u opštoj volji, na kraju krajeva, mora svesti na manje ili više verovatna nagađanja.²⁶ Iako se može (i mora) učvrstiti i ozvaničiti zakonima, ona može biti i izraz strasti koje u društvu vladaju. Spinoza je ljudima koji žive u državi uvek preporučivao da postupaju samo u skladu sa zakonima (koje će donositi pridržavajući se isključivo propisa razuma), ali je morao da im prizna da neće narušiti božanski-prirodni poredak stvari ni ako se rukovode samo strastima (Spinoza, 1957b: 16), ili ako se opredele za nekakvu kombinaciju zakona i strasti. Štaviše, s obzirom da i dalje vladaju univerzalni zakoni (tj. prirodno pravo), karakteristični za prirodno stanje, države mogu da ogreznu u „gresima“ jednako kao i pojedinci koji su živeli u prirodnom stanju²⁷ i da to smataju potpuno saglasno božanskom „prirodnom pravu“. A ako bi se poneki

²⁶ „Istina je da mi u ovome svijetu mnoge stvari činimo temeljem nagađanja, no nije istina da bismo naše misli dobijali iz nagađanja. U životu zajednice prisiljeni smo slijediti ono vjerovatno, a u spekulaciji pak istinu“ (Spinoza, 2003e: 285).

²⁷ U „prirodnom stanju nema greha ili ako neko greši, on greši prema sebi, a ne prema drugom“ (Spinoza, 1957b: 15).

među njima protiv toga pobunili, na pokornost bi ih sasvim lako mogao obavezati vladar čija je dužnost „samo da se stara za državne interese, dok je dužnost podanika da se pokoravaju njegovim naređenjima i da ne priznaju nikakvo drugo pravo osim onoga koje vladar označi“ (Spinoza, 1957a: 193–194). Sve u svemu, Spinozina sveukupna etička i teološko-politička zagovaranja vladavine zakona zasnovanih na razumu sudarala su se sa panteističkim konsekvencama njegovog filozofskog sistema, u kojem je božanski dignitet imala čak i najsirovija prirodna „sila“ koja preraste u uspešnu politiku, postajući dominantna strast ili čak važeće pravo (ili oboje).

Iz ovog kraćeg prikaza osnovnih postulata Spinozine političke filozofije može se zaključiti da se Spinoza nikako ne može prihvatiti isključivo kao rodonačelnik radikalnog prosvetiteljstva, kako ga je definisao Džonatan Irving Izrael. Upravo suprotno, kod njega se mogu naći upravo elementi *sve tri intelektualne struje* koje je Izrael pomenuo. Svojim insistiranjem na slobodi mišljenja i verispovesti, kao i zagovaranjem demokratije (ili barem monarhije sa narodnim predstavništvom), Spinoza je očigledno bio na liniji radikalnog prosvetiteljstva. Međutim, od Spinoze su u 18. veku vodili i drugi putevi – od umerenog prosvetiteljstva, pa sve do onoga što je sam Izrael, vrlo kontroverzno, označio kao protivprosvetiteljstvo. Spinozina panteistička shvatanja o božjoj volji koja se manifestuje kroz sve prirodne i društvene sile, pa, na kraju krajeva, i kroz svakog čoveka pojedinačno, *dajući na taj način božanski blagoslov svemu što postoji*, već su kod savremenika izazivala burne kritike, pa i podsmeh. Pjer Bejl se, primera radi, rugao da bi, iz Spinozine perspektive, umesto „Nemci su ubili deset hiljada Turaka“ trebalo govoriti „Bog modifikovan u Nemce ubio je Boga modifikovanog u deset hiljada Turaka. I stoga sve fraze koje se koriste da bi se izrazilo ono što ljudi čine jedni protiv drugih nemaju drugi istinski smisao nego ovaj: Bog mrzi sebe“ (Bayle, 1826: 298–299). Kada se kasnije, tokom Sedmogodišnjeg rata, Volter (François-Marie Arouet, Voltaire) u *Kandidu* (1759) kroz vulgarizovano shvatanje „da ništa ne može biti drukčije nego što je“ i da „sve mora neminovno imati najbolju svrhu“ (Volter, 1982: 6) sprdao sa Lajbnicovom (Gottfried Wilhelm Leibniz) (ali i Volfvom (Christian Wolff)) idejom prestabilirane harmonije, on je zapravo samo radikalizovao logiku koju je Bejl primenio u razobličanju Spinozinog panteizma. Pa ipak, uprkos

ovim kritikama, ova Spinozina shvatanja su imala veliki značaj za formiranje nemačkog vrenja (*Sturm und Drang*), a kasnije i romanizma. Otvorena recepcija tih shvatanja započela je sa Jakobijem (Friedrich Heinrich Jacobi), da bi kod Šelinga (Friedrich Wilhelm Joseph *Schelling*) i Getea (Johann Wolfgang von *Goethe*) dovela do ideje stapanja pojedinca sa beskonačnim, u kojem se nalazi najveće zadovoljstvo (Šajković, 1974: 353–354). U drugoj polovini 19. veka ovakva recepcija Spinoze biće udružena sa novim stremljenima koja su dolazila iz prirodnih nauka, preciznije iz Darwinove (Charles Darwin) evolucionističke teorije, omogućavajući nove, sve dubioznije sinteze poput Hekelove (Ernst Haeckel) socijadarvinističke monističke filozofije (za Hekelov dug Spinozi up. Hekel, 1912: 238). S druge strane, Spinoza je nagovestio i romantičarske republike 18. veka. „Moralni propovednik“ Žan-Žak Ruso je zagovarao sličnu ideju demokratske republike koja svoju silu uvećava kumulirajući pojedinačne sile građana i amalgamirajući ih u jedan veliki (nacionalni) kolektiv sa jednom i nedeljivom „opštom voljom“. Postulirajući da je opšta volja „uvijek u pravu“ zato što nije podvrgnuta nikakvom pravu, Ruso je svakom građaninu dopustio da može naći sreću samo pod uslovom da ostane „svatko“ (Rousseau, 1978: 111), tj. da zaboravi svoju posebnost kao atavizam prirodnog stanja i utopi se u bezlično telo suverena, koje zbog slabosti rasuđivanja uvek vapije za „vodičima“ iz reda magistrata (Rousseau, 1978: 116). Lokova kritika suverene vlasti apsolutnog monarha iz *Druge rasprave o vladi* (1690) (Locke, 1978a: 79), baš kao i kasnija Konstanova (Henri-Benjamin Constant de Rebecque) kritika *svake* suverene vlasti u *Principima politike* (1816) (Konstan, 2000: 17–18), stoga nisu pogađali samo Hobzovu idealnu monarhiju, nego i Spinozinu i Rusoovu demokratsku republiku.

Ono što je Spinozu sprečilo da bolje shvati „moćno svetlo“ slobode, koje se iz njegove domovine „širilo svetom“, bila je njegova potreba da na svaki način spasi „veru prirodnim razumom“ i postavi je kao temelj političkom razumu. Spinozina „intelektualna ljubav prema Bogu“ ne samo što nije bila ni od kakve pomoći političkom razumu da se otvori prema svetlu slobode, nego je, upravo suprotno, tu svetlost samo prigušivala. Da bi svetlo slobode moglo da zasija punim sjajem u političkom razumu biće potrebno da se vera i razum konsekvantno razdvoje i da i sama vera postane *stvar*

slobode, za vernike koji je *iracionalno* prihvataju (i na način na koji je prihvataju), ne opterećujući ateiste (i agnostike) koji je ne prihvataju, ali koji u tome ne vide nikakvu prepreku da sa vernicima žive, prema čvrstim moralnim pravilima, u duhu tolerancije, mira i sloge. Tu mogućnost je, mnogo bolje od Spinoze, nagovestio njegov kritičar Pjer Bejl, koji je kao francuski hugentoski izbeglica takođe živeo u Nizozemskoj. Iako je otišao u drugu krajnost od Spinoze kada je, u ime jednog potpuno iracionalnog Božjeg sveta, nedostupnog razumu, zagovarao rehabilitaciju jedne nove vere (koja bi bila ne samo potpuno odvojena od razuma, nego i superiorna u odnosu na njega), Bejl je ozbiljno razmatrao opciju razdvajanja religije od morala (uz odbacivanje svih oblika religioznog, a pogotovo judaističkog i hrišćanskog ustrojstva društva) – prihvatajući krajnju konsekvencu da bi društvo ateista moglo biti mnogo moralnije od društva religioznih ljudi (Popkin, 2010: 574 i dalje). Ta Bejlova ideja o moralnoj snazi društva ateista će, sama po sebi, tokom 18. veka pokazivati sve veću privlačnu moć, i to naročito u Francuskoj.

Primljeno: 18. januar 2011.

Prihvaćeno: 26. mart 2011.

Literatura

- Bayle, Pierre (1826): „Spinoza“, u: *Historical and Critical Dictionary, with a Life of Bayle*, knj. 3, London: Hunt and Clarke.
- Blom, Hans W. (2005): „The Moral and Political Philosophy of Spinoza“, u: Parkinson, G. H. R. (ur.): *Routledge History of Philosophy. Vol. IV: The Renaissance and Seventeenth-century Rationalism*, London i New York: Routledge, 288–319.
- Duff, Robert A. (1903): *Spinoza's Political and Ethical Philosophy*, Glasgow: James Maclehose and Sons.
- Dunthorne, Hugh (2004): „The Dutch Republic. That mother nation of liberty“, u: Fitzpatrick, Martin et al. (ur.): *The Enlightenment World*, London i New York: Routledge, 87–103.
- Euchner, Walter (1979): *Naturrecht und Politik bei John Locke*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gay, Peter (1966): *The Enlightenment. An Interpretation. The Rise of Modern Panagism*, New York: Alfred A. Knopf.

- Hegel, Ernst (1912): *Tajne sveta. Popularne studije o monističkoj filozofiji*, Beograd: Štamparija „Merkur“ Milorada Stefanovića.
- Hesse, Carla (2004): „Print Culture in the Enlightenment“, u: Fitzpatrick, Martin et al. (ur.): *op. cit.*, 366–380.
- Hobbes, Thomas (1840): „A Dialogue Between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England“, u: *English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, knj. 6, London: John Bohn.
- Horkheimer Max i Adorno Theodor (1973): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main: Fischer.
- Israel, Johnatan I. (1991): „The Dutch Role in the Glorious Revolution“, u: Israel, Johnatan I. (ur.): *Anglo–Dutch Moment. Essays on the Glorious Revolution and its World Impact*, Cambridge itd.: Cambridge University Press, 103–162.
- Israel, Johnatan I. (1995): *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness, and Fall 1477–1806*, Oxford: Clarendon Press.
- Israel, Jonathan I. (2001): *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford itd.: Oxford University Press.
- Israel, Jonathan I. (2006): *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Men 1670–1752*, Oxford itd.: Oxford University Press.
- Israel, Jonathan I. (2008): *Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton i Oxford: Princeton University Press.
- Kaplan, Benjamin J. (2002): „‘Dutch’ religious tolerance: celebration and revision“, u: Po–Chia Hsia R. i Nierop Henk van (ur.): *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age*, Cambridge: Cambridge University Press, 8–26.
- Kasirer, Ernst (2003): *Filozofija priosvetiteljstva*, Beograd: Gutenbergova galaksija.
- Kohn Hans (1962): *Die Idee des Nationalismus. Ursprung und Geschichte bis zur Französischen Revolution*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Kronenberg M. (1904): *Kant. Sein Leben und seine Lehre*, München: C. H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung (Oskar Beck).
- Machiavelli, Niccolò (1985a): „Vladar“, u: *Izabrano djelo. Prvi svezak: Politička djela, vojno-teorijska rasprava, diplomatska izvješća, pišma, povjesni spisi, književna djela*, Zagreb: Globus.
- Machiavelli, Niccolò (1985b): „Rasprave o prvoj dekadi Tita Livija“, u: *ibid.*
- Meinecke Friedrich (1924): *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, München i Berlin: R. Oldenbourg Verlag.

- Mittelstrass, Jürgen (1970): *Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*, Berlin i New York: Walter de Gruyter.
- Molnar, Aleksandar (2001): *Rasprava o demokratskoj ustavnoj državi. Knjiga 2: Klasične revolucije: Nizozemska – Engleska – SAD*, Beograd: Samizdat B92.
- Molnar, Aleksandar (2002): *Rasprava o demokratskoj ustavnoj državi. Knjiga 4: Građanska neposlušnost*, Beograd: Samizdat B92.
- Monteskeje (1989): *O duhu zakona, knj. 1–2*, Beograd: Filip Višnjić.
- Oldenburg, Heinrich (2003): „7. pismo Prejasnome gospodinu B. d. S. [1662]“, u: *Spinoza: Listopisi. Pisma nekih učenih muževa naslovljeni na B. d. S. te autorovi odgovori koji objašnjavaju drugih njegovih djela nemalo doprinose*, Zagreb: Demetra, Filozofska biblioteka Dimitrija Savića.
- Popkin, Ričard (2010): *Istorija skepticizma od Savonarole do Bejla*, Beograd: Fedon.
- Porter, Roy (2000): *Enlightenment: Britain and the Creation of the Modern World*, London: Allen Lane.
- Porter, Roy (2001): *The Enlightenment*, Houndmills i New York: Palgrave.
- Rousseau, Jean-Jacques (1978): „Društveni ugovor“, u: *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima / Društveni ugovor*, Zagreb: Školska knjiga.
- Schulze, Gerhard (2008): *Die Sünde. Das schöne Leben und seine Feinde*, Frankfurt am Main: Fischer.
- Spinoza (1956): *O poboljšanju razuma*, Beograd: Kultura.
- Spinoza (1957a): *Teološko-politički traktat*, Beograd: Kultura.
- Spinoza (1957b): *Politički traktat*, Beograd: Kultura.
- Spinoza (1970): *Etika*, Beograd: Kultura.
- Spinoza (2003a): „30. pismo Plemenitome i veleučenome gospodinu Heinrichu (Henryju) Oldenbourgu [mjesece rujna ili listopada 1665]“, u: *Listopisi. op. cit.*
- Spinoza (2003b): „43. pismo Veleučenome i propoštovanome gospodinu Jacobu Ostensu [1671]“, u: *ibid.*
- Spinoza (2003c): „48. pismo Plemenitome i veleučenome Dru. J. Ludwigu Fabritiusu, Profesoru Sveučilišta u Heidelbergu i savjetniku izbornika Palatinata, 30. ožujka 1673“, u: *ibid.*
- Spinoza (2003d): „50. pismo Najčestitijemu i premudrome gospodinu Jari-gu Jellesu [ili] nekome nepoznatome, 2. lipnja 1674“, u: *ibid.*
- Spinoza (2003e): „56. pismo Velepoštovanome i premudrome Hugu Boxe-lu“, u: *ibid.*

- Spinoza (2004): „Preface“, u: *Theologico-Political Treatise*, Newburyport: Focus Publishing R. Pullins & Company Inc.
- Šajković, Radmila (1974): *Filosofija Baruha de Spinoze*, Beograd: Filozofsko društvo Srbije.
- Troeltsch Ernst (1976): „Aufklärung (1897)“, u: Kopitzsch Franklin (ur.): *Aufklärung, Absolutismus und Bürgertum in Deutschland*, München: Nymphenburger Verlagshandlung, 245–274.
- Tuck, Richard (1981): *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, Cambridge: Cambridge University Press.

Aleksandar Molnar

THE LIGHT OF FREEDOM IN THE AGE
OF ENLIGHTENMENT (1): THE NETHERLANDS

Summary

The central topic of the article is the importance of the freedom for the Age of Enlightenment, as well as ties connecting philosophy of Enlightenment and political liberalism. Furthermore, the author's central thesis is that the light that began to enlighten the reason in the Age of Enlightenment had nothing to do with God or nature, but solely with human freedom. As Anthony Ashley Cooper, third Earl of Shaftsbury, noted in one of his letters, freedom shed the light on two countries at first: the Netherlands and England. The author is also disputing the thesis developed by Jonathan Irving Israel in his recent books *Radical Enlightenment* and *Enlightenment Contested* that the movement of radical Enlightenment in 18. century was almost exclusively inspired by the political and religious philosophy of the Dutch Baruch de Spinoza. Although Spinoza's contribution to the radical Enlightenment is clear and evident, he could be also perceived as a thinker who inspired some currents of moderate Enlightenment and counter-Enlightenment as well.

Key words: freedom, enlightenment, liberalism, nationalism, the Netherlands, Baruch de Spinoza