

UTICAJ PIJETIZMA I FRIDRIHA VELIKOG NA NEMAČKO PROSVETITELJSTVO

The Impact of Pietism and Frederic the Great on German 18th Century Enlightenment

ABSTRACT *In the article the author is dealing with two issues he perceives as main specific features of the German 18th century Enlightenment: the impact of pietism and the role of Prussian king Frederic the Great. On the one hand, as a very influential intellectual power in Germany, especially in Prussia, pietism was reluctant to let freedom of consciousness go too far. Instead, it tried to come to terms with the Enlightenment movement and save what was believed to be the original “core” of Christianity. On the other hand, Frederic played a crucial role in the development of German Enlightenment as a free-thinker, as well as an enlightened despot, who encouraged his subjects to think freely in religious matters, but never contemplated the possibility to help them overcome their political immaturity. Instead, he preferred order and discipline in persuading his “people” to accept state machinery which should be served quietly and obediently. The long-term consequences of such development were the rise of nationalism and the theory of the reason of state.*

KEY WORDS *Enlightenment, Germany, politics, religion, Christianity, enlightened absolutism*

APSTRAKT *U članku se autor bavi dvema temama koje shvata kao glavne specifičnosti nemačkog prosvetiteljstva 18. veka: uticaj pijetizma i ulogu pruskog kralja Fridriha Velikog. S jedne strane, kao vrlo uticajna intelektualna snaga u Nemačkoj, a pogotovo u Prusiji, pijetizam je bio nevoljan da dopusti da sloboda savesti ode predaleko. Umesto toga, on se nagodio sa prosvetiteljskim pokretom i spasao ono što je shvaćeno kao izvorna “suština” hrišćanstva. S druge strane, Fridrih je igrao krucijalnu ulogu u razvoju nemačkog prosvetiteljstva kao slobodni mislilac, ali i kao prosvেেćeni despot, koji je ohrabrivao podanike da slobodno misle o religioznim pitanjima, ali nikada nije došao na pomisao da im pomogne da prevaziđu političku nezrelost. Umesto toga, on je preferirao poredak i disciplinu u ubeđivanju svog “naroda” da prihvati državnu mašinu koja se služi ćutke i poslušno. Dugoročna konsekvencija tog razvoja bio je uspon teorije državnog rezona, kao i nacionalizma.*

KLJUČNE REČI *prosvetiteljstvo, Nemačka, politika, religija, hrišćanstvo, prosvেেćeni apsolutizam*

¹ amolnar@f.bg.ac.rs

Kada je Imanuel Kant (Immanuel Kant) 1784. u časopisu *Berlinischer Monatsschrift* svoj vek proglasio “vekom prosvetiteljstva”, a prosvetiteljstvo definisao kao “izlaženje čoveka iz njegove samoskrivljene maloletnosti” (Kant, 1998: 8: 53), apostrofirajući stvari religije kao “glavnu tačku prosvetiteljstva”, njegovo je određenje ostalo bez većeg dejstva. U celokupnom Kantovom opusu, ovaj duhovni identitet epohe ostao je bez detaljnije razrade, a i sama definicija prosvetiteljstva je marginalizovana, ne uspevajući nikada da se uzdigne među centralne pojmove njegove kritičke filozofije. Posmatrana u kontekstu nemačke filozofije, ona je, doduše, uživala status jedne od malobrojnih koje su se uopšte pojavile tokom 18. veka, ali je savremenima bila nezanimljiva i brzo je zaboravljena, da bi tek jedan vek kasnije, u kontekstu novonastajućeg neokantovskog pokreta, započela prava recepcija ovog segmenta Kantove političke filozofije, kao i diskusija o njemu (upor. Stuke, 1997: 243-247 i 265-266). Za tu recepciju je bio karakterističan stav, koji je u svojoj studiji o filozofiji prosvetiteljstva izneo Ernst Kasirer (Ernst Cassirer), da je “moralni deizam” – koji je, u njegovoj terminologiji, smenio prvobitni, “konstruktivistički” – bio univerzalni temelj, na kojem se gradio “čitav duhovni život osamnaestog veka” (Kasirer, 2003: 220), i sa kojim je u Nemačkoj mogao biti usklađen celokupni protestantizam (u rasponu od ortodoksnog luteranstva do pijetizma) – shvaćen kao “religija slobode”, izmirena sa “humanizmom” (Kasirer, 2003: 203-204). Takvim zaključkom Kasirer je preuveličao nesumnjive sličnosti “moralnog deizma” sa nekim stavovima o odnosu religije i morala, koji su postojali u nemačkom prosvetiteljstvu, ali je zato propustio da konstatuje duboke razlike među njima.

Nasuprot Kasireru, moglo bi se reći da u nemačkoj političkoj filozofiji poznog 17. i 18. veka svetlo slobode nije uspeo da zasija punom snagom zato što su svetla Boga i prirode i dalje bila dominantna, te da je Nemačka i dalje u velikoj meri zaostajala za Nizozemskom, Engleskom i Francuskom. Samim tim, u Nemačkoj se u ovo vreme nisu ni mogli javiti svi oni problemi sa svetlom slobode, koji bi nametali potragu za odgovarajućim korektivima. Samim tim, ljudska sreća je još uvek bila sapeta jednim u osnovi hrišćanskim moralisanjem, dok su aporije bogatstva – pogotovo onog nacionalnog – ostale van filozofskih razmatranja. Duhovnu nepripremljenost Nemačke za prodor prosvetiteljskih ideja sa Zapada sasvim dobro razotkriva njen nesumnjivo najveći filozof tog vremena, Gotfrid Vilhelm Lajbnic (Gottfried Wilhelm Leibniz), u spisu *Neke patriotske misli* (1697): “Rado priznajem da se podanicima ne može dopustiti, bez opasnosti i štete, tako neobuzdana sloboda kao u Poljskoj i život ispunjen užicima i obiljem kao u Engleskoj; u tome se uopšte ne sastoji blagostanje podanika, nego ih to vodi u njihovu sopstvenu propast, kao što se konj na punim jaslama brzo preždere ili se sa jahačem lako sruši ako mu ovaj previše olabavi dizgine” (Leibniz, 1966: 90). Obrnuto, istinsko blagostanje za sve Nemce koji žive u Rajhu Lajbnic je video u “dobroj savesti” koja vodi računa o “svevidećem oku Božjem” (Leibniz, 1966: 91). Štaviše, u jednoj drugoj prilici, osvrćući se na aneksiju Alzasa, koju je izvršio Luj XIV, Lajbnic je ovaj udar na Rajh tumačio kao dobitak za hrišćansku veru i objašnjavao da u Nemačkoj “crkva nikada ne cveta zamamnije nego kada se čini da je na udaru” (cit. prema: Simon, 1968:

275). Ove reči su se pokazale proročanskim u vremenima koja su dolazila i u kojima je iz udarâ na hrišćanstvo koji su (u vidu deizma, a kasnije i skepticizma), pristizali iz Engleske i (u vidu radikalnog ateizma) iz Francuske u Nemačkoj zaista “procvetao” pijetizam.

Nemačko prosvetiteljstvo u senci pijetizma

Iako su još deističke ideje vrlo brzo pristigle u nemačku filozofsku javnost,² pokazalo se da one tu ne nalaze pogodno tle za dalji razvoj. To će još više važiti za skepticizam i ateizam u drugoj polovini 18. veka. Nemačka jednostavno nije bila spremna ni za kakav radikalniji obračun sa hrišćanstvom. Jedan razlog za to svakako leži u snazi ortodoksnog luteranstva, koje se u mnogim državama uzdiglo u rang državne religije. Nakon što mu je, na intervenciju hamburškog luteranskog teologa Johana Melkiora Gecea (Johann Melchior Goeze), 1778. braunšvajgski vojvoda zabranio da u javnosti raspravlja o teološkim temama, Lesing (Gotthold Ephraim Lessing) je u “poetskoj drami” *Natan Mudri* kroz lik patrijarha opisao glavni luteranski stav koji je u nemačkim zemljama važio kao neprikosnoven u celom 18. veku:

“Takode ću mu [vladaru] do znanja staviti lako
Koliko za državu opasno je kada se
Ne veruje! Sve građanske veze
Razrešuju se, kidaju, kada
Čovek da veruje ne sme. – Dalje od mene! Dalje od mene
S takvom nepodopštinom!...”

(Lessing, 1994: 112).

S obzirom da se radnja *Natana Mudrog* odigrava u Jerusalimu pod prosvetljenom vladavinom Saladina, koji omogućava neupitnu religijsku toleranciju (između islama, hrišćanstva i judaizma), patrijarhov akcenat je na “veri”: glavni greh nije u napadu na crkvu, nego u nedostatku vere kao glavne pretpostavke svake religije, pa onda i crkve. Kada vere nestane, onda nestaje i crkve, ali i države, pa, na kraju krajeva, i svake druge “građanske veze”; iracionalna vera je zapravo jedini pravi cement koji društvo drži na okupu i čuva ljude od povratka u prirodno stanje.

² Baš kao i u Francuskoj, deizam je i u Nemačkoj naišao na brz odjek. Već 1680. počinju se prevoditi Šerberijevi (Herbert of Cherbury) spisi, da bi do četrdesetih godina 18. veka svi važniji engleski deistički spisi bili prevedeni na nemački. *Razumnost hrišćanstva* Džona Loka (John Locke) iz 1695. i *Nemisteriozno hrišćanstvo* Džona Tolanda (John Toland) iz 1696. već su zaokupljali Lajbnica, iako je ovaj bio pod jačim uticajem luteranske sholastike. Od nemačkih filozofa, deizmu su najviše bili skloni Kristijan Volf (Christian Wolff) i Lesing. Volf je odlučno zastupao stav da su Božje otkrovenje i ljudski um u potpunom skladu, dok je Lesing u kratkom dijalogu *Jovanov testament* iz 1777. iznio shvatanje da je srž religije maksima “Mala deco, volite se”, podrazumevajući da se do sposobnosti za ljubav stiže zapravo oslobađanjem od svih religioznih sekti – uključujući tu i samo hrišćanstvo (Gay, 1966: 333). Ipak, u *Odgoju ljudskog roda* iz 1780. preovladao je stav da ljudi do božanske istine stižu različitim putevima, dugotrajnim procesom, čime je Lesing došao već na rub romantičkog istorizma (upor. detaljnije: Reardon, 1988: 9-16).

Taj argument je ukazivao na glavni problem koji je prosvetiteljstvo u Nemačkoj imalo sa pijetizmom, kao najjačim saveznikom *upravo u borbi protiv ortodoksnog luteranstva kao zajedničkog neprijatelja*. Jer, pijetizam je zagovarao slobodu vere kao suprotnost crkvenom okoštavanju, ali je tim više insistirao na ortodoksnom luteranskom stavu o destruktivnim posledicama nedostatka vere. Samim tim, pošto su bili upućeni na pijetizam kao popularni pokret koji je smerao duhovnoj (i, pogotovo, moralnoj) obnovi hrišćanstva, nemački prosvetitelji su morali da kao aksiom prihvate nužnost i neprikosnovenost vere. Iako nisu mogli da prenebregnu činjenicu da je u Zapadnoj Evropi hrišćanstvo rapidno gubilo sposobnost da duhovno integriše šire političke zajednice i da je svaki otpor nastajanju novog doba uzaludan, oni ipak ne samo što nisu digli ruke od religije, nego su počeli da je spašavaju: s jedne strane, tako što su uzdigli “njeno ‘transcendentalno’ utemeljivanje i njeno transcendentalno produbljivanje [kao] ono ka čemu se svim snagama stremi” (Kasirer, 2003: 175), a s druge strane, tako što su model hrišćanskog *corpus mysticum* iskoristili kako bi započeli novu konstrukciju istorije ljudskog duha (Voegelin, 1975: 11). To su bila sidra koja su sputavala svaku prosvetlenu misao da ne ode predaleko u kritici, pre svega (hrišćanske) religije, a zatim i postojećeg političkog poretka, koji se na njoj temeljio. Zato, naposljetku, nemački prosvetitelji ne samo što nisu ničim doprineli razobličenju i kritici hrišćanstva (i drugih religija) – pogotovo s obzirom na njegovu umešanost u legitimiranje starorežimske vlasti kao od Boga date, kao i nebrojenih osvajačkih ratova kao “pravednih ratova” – nego su zapravo izgradili most od tradicionalne ka modernoj religioznosti, od stare vere ka novim duhovnim sintezama, od pijetizma ka romantizmu. Svako razmatranje političke teorije nemačkog prosvetiteljstva mora stoga započeti, s jedne strane, tom njegovom predodređenošću na simbiozu sa pijetizmom, a s druge strane, njegovom velikom podložnošću iskušenjima romantike.

Pod snažnim uticajem nizozemskog kalvinizma i engleskog puritanizma, pijetistički pokret je nastao u Nizozemskoj sredinom 17. veka, da bi se u drugoj polovini veka proširio i zahvatio veliki deo severne Nemačke, a pre svega Prusiju. Nemački pijetizam luteranske orijentacije začeo je Filip Jakob Špener (Philipp Jakob Spener), koji je prvo bio pastor u Frankfurtu, zatim dvorski kapelan u Drezdenu, da bi napokon 1691. stao na čelo berlinske *Nikolaikirche*. Iako je imao ambiciju da luteranstvo “reformiše iznutra” (a pogotovo da ga liši njegove sholastičke orijentacije, snažne netolerancije, ambicije da se meša u civilno sudstvo itd.), nemački luteranski pijetizam nije bio voljan da pokida sve sponove sa ortodoksijom, niti je dovodio u pitanje crkvenu disciplinu, što ga je od samog starta opredelilo za vrlo jak institucionalni formalizam (Ritschl, 1880: 371 i dalje). U tome se, uostalom, sastojala njegova najveća razlika u odnosu na druge pijetističke struje. Ipak, i za njegove pripadnike je, baš kao i za ceo pijetistički pokret, osnovni značaj i smisao hrišćanstva ležao u čistom i iskrenom religioznom osećanju, u “unutrašnjem svetlu” i u praktičnoj etici (Reardon, 1988: 8). Zato su se pobornici pijetizma zalagali za veće učešće vernika u religioznim događanjima, za preoblikovanje hrišćanstva od sistema verovanja u način življenja, za obnovu hrišćanstva kao žive i popularne religije itd. (Williams, 1983: 27). Najvažnija ljudska sposobnost za njih je, shodno

tome, bila volja, a najviše dobro sagledavali su ne toliko u teorijskom saznanju, koliko u praktičnom cilju.

“Unutrašnje svetlo” kroz koje je nastajalo prosvetljenje koje su zagovarali pijetisti bilo je isključivo božanske prirode (Hunter, 2004: 582) i imalo je izraženu antiracionalističku oštricu. Njegova je glavna svrha bila, naime, da omogući prevazilaženje skrućivanja protestantske teologije i preokrene trend njene uznapredovale racionalizacije (Kronenberg, 1904: 26-27). Vremenom, ipak, pijetizam se emancipovao od svoje prvobitne fiksiranosti na čisto i iskreno religiozno osećanje, temeljeno na “unutrašnjem svetlu”, i razvio se u sistematizovano učenje, koje je takođe bilo podložno racionalnoj razradi. U tome je važnu ulogu odigrao upravo prosvetiteljski pokret, koji je paralelno sa pijetizmom počeo da osvaja Prusiju. Dve osnovne tačke na kojima su se susreli pijetizam i prosvetiteljstvo bili su kritika klerikalnog, legalnog i institucionalnog hrišćanstva i zalaganje za religioznu toleranciju, slobodu ljudskog delanja i individualizam (Brown, 1978: 153). Međutim, svi ovi ciljevi imali su ozbiljna ograničenja: religiozna tolerancija bila je ograničena samo na preobraćenike koji su otkrili “pravu” (a to je moglo da znači samo hrišćansku) veru (Diltaj, 1980: 259); sloboda ljudskog delanja priznavana je samo dok je bila u službi nepomućenih, “pravih” verskih osećanja, dok je individualizam prihvatatan jedino ako je ostajao u okvirima te iste “prave” vere (poznati su, primera radi, problemi koje su pijetisti pravili Bahu zbog njegove, religiozno navodno manjkave muzike).³

U Berlinu su pijetizam odmah prihvatili ne samo obični građani, nego i sam brandenburški knez-izbornik Fridrih III, koji će kasnije postati pruski kralj Fridrih I. A kada je 1694. osnovan Univerzitet u Haleu – od kojeg je dvor očekivao teološko obrazovanje lišeno uskih okvira luteranske tradicije i državno pravo lišeno suprematije pravnog sistema Rajha – pijetizam je na njemu postao veoma uticajan, naročito preko predavanja i knjiga Kristijana Tomazijusa (Christian Thomasius). On je ujedno i ključna figura, preko koje je, u periodu do 1707. (kada je došao u sukob sa pijetističkim propovednicima), pijetizam ostvario simbiozu sa prosvetiteljstvom u Prusiji. Kao profesor prirodnog prava Tomazijus je, ponajviše pod Lokovim uticajem, izgradio učenje iz kojeg je izbacio luteransko poistovećenje prirodnog prava sa Dekalogom (na kojem je insistirao još osamdesetih godina 17. veka, kao profesor na Univerzitetu u Lajpcigu) i uzdigao vrednosti ljudske sreće i mira (Bloch, 1977: 277). Time je Tomazijus, među prvima u Nemačkoj, napravio važan korak u pravcu baštinjenja upravo onih vrednosti koje su u 17. veku afirmisali Hobz (Thomas Hobbes) i Lok (Burg, 1974: 87), iako ga je u sveobuhvatnijoj recepciji sprečila vernost voluntarističkoj teologiji – “tj. učenje da Bog vlada ljudima i univerzumom pre kroz svoju nedokučivu volju nego kroz dokučive racionalne zakone” (Hunter, 2004: 585). S obzirom na te inherentne teorijske slabosti Tomazijusovo zagovaranje ljudske sreće i mira vrlo je lako bilo zagušeno

³ “Religioznost Baha (Johann Sebastian Bach) stajala je s onu stranu suprotstavljenosti [luteranske] ortodoksije i pijetizma”, zbog čega je njegova muzika, čak i kada je bila komponovana na “jeziku pijetizma”, govorila jednim sasvim drugačijim religioznim jezikom (Dilthey, 1957: 219).

prirodnopravnim uzdizanjem dužnosti, na kojem su insistirali pijetisti, ali koje nije bilo strano ni deistima. Tomazijusov mladi kolega sa Univerziteta u Haleu Kristijan Volf – sa kojim je takođe dospeo u sukob – svoje delo *Umne misli o društvenom životu ljudi, a posebno o državi* iz 1736. započeo je opisom prirodnog stanja u kojem je “čovjek obavezan da drugom [...] služi na mnogo načina” (Wolff, 2004: 67). Time su vrednosti ispunjavanja dužnosti i služenja stekle primat u odnosu na sve ostale vrednosti i dodatno ojačale ionako dominantnu ideologiju apsolutizma.

Istina, i Tomazijus je spadao među apologete apsolutističke vladavine. I on je delio tada rasprostranjeno mišljenje da je narod tup i pasivan, iako ga to nije odvelo u “prezir prema rulji”, karakterističan za teoretičare državnog rezona (Münkler, 1987: 300), nego u platonističko zagovaranje posebnog mesta filozofa (istinskih mudraca, koji su uvek “apsolutni izuzetak” od pravila da su “ljudi uopšte glupi i loši”) u državi: apsolutistički vladar i filozof imali su zadatak da zajedničkim snagama opamete glupi narod (Schneiders, 1987: 38). Volf se nadovezao na taj način razmišljanja, ali je ova dva lika – vladara i mudraca – stopio u jedinstveni lik prosvetljenog apsolutističkog vladara, u lik *rex et philosophus absolute summus*, imajući već na umu mladog prestolonaslednika Fridriha, koji je uživao ugled prosvetljenog princa. Ideal takvog jedinstva apsolutnog znanja i apsolutne vlasti trebalo je da se manifestuje putem vođenja politike kao praktične metafizike (u smislu stroge i matematički egzaktne nauke), kroz *machine à gouverner* (Schneiders, 1987: 40) – jednom rečju, kroz Fridriha II. Ali, ovaj prosvetljeni apsolutistički vladar, odmah po dolasku na vlast je odlučno demonstrirao da se neće pridržavati samo ideala koji su mu preporučivali nemački (i francuski) prosvetitelji, nego da se neće libiti ni da posegne za samom onom teorijom državnog rezona, koju je kao filozof-prestolonaslednik sa prezirom odbacivao.

Nemačko prosvetiteljstvo u senci Fridriha

Nemačka je propustila formativni razvoj novovekovne filozofije, koji je tekao pre svega u Nizozemskoj, Engleskoj i Francuskoj, ne samo zbog mnogobrojnih ratova, koji su u 17. veku uništili ogroman deo njenog bogatstva i desetkovali njeno stanovništvo, nego i zbog intelektualne klime koja je vladala na tamošnjim univerzitetima. Nemačka filozofija bila je ukorenjena u univerzitetski establišment,⁴ što je u velikoj meri predodredilo njen sholastički karakter,⁵ kao i nedostatak smisla

⁴ Od stvaranja prvih univerziteta u 14. veku najveći nemački filozofi su po pravilu bili univerzitetski profesori. Zbog političkog partikularizma, univerziteti su se umnožavali i međusobno nicali. Nakon 16. veka u Nemačkoj su naporedo saegzistirali luteranski, kalvinistički, katolički i sekularizovani univerziteti. Ukoliko bi neki profesor bio oteran sa jednog univerziteta, on je mogao relativno lako naći novu profesuru na nekom drugom univerzitetu.

⁵ Naličje sholasticizma nemačke filozofije bila je naglašena težnja nemačkih teologa za težnjim vezama sa filozofijom. Najbolji primer u 18. veku pružala je tzv. racionalna teologija, koja se direktno nadovezivala na luteransku tradiciju. Njen najznačajniji predstavnik bio je Johan Avgust Ernesti (Johann August Ernesti), profesor teologije na Univerzitetu u Lajpcigu, koji se zalagao za istorijsko i filološko čitanje Novog zaveta, kao svake druge knjige. Međutim, ni on nije dovodio u sumnju dogme

za kritičnost u političkim stvarima. Ako bi se neki profesor drznuo da napiše ili izgovori nešto što se vlastima ne bi dopalo, odmah je bio proterivan sa univerziteta. Međutim, usled političke rascepanosti i surevnjivosti među vladarima, prognanik u jednoj kneževini nalazio bi utočište već u susednoj kneževini, rivalski nastrojenoj prema onoj prvoj, udaljenoj možda svega nekoliko kilometara. “Ovakva situacija u Nemačkoj, pošto sve u svemu nije bila tako neugodna, odvrćala je od dubokog i kritičkog političkog mišljenja” (Beck, 1996: 10). Takvo stanje je obeležilo i 18. vek – vek prosvetiteljstva. Na vodećem nemačkom univerzitetu (barem kada su u pitanju bile istorija i nauke o državi), onom u Getingenu (osnovanom 1734), postojale su svakako najveće slobode, prevashodno zahvaljujući tome što je hanoveranska dinastija vladala i u Engleskoj. Upravo one su profesora Avgusta Ludviga fon Šlecera (August Ludwig von Schloetzer) ohrabrile da jednom prilikom neoprezno uputi relativno blagu kritiku na račun jedne hanoveranske državne institucije (u pitanju je bila Pošta). Nakon toga, on je odmah bio opomenut da ubuduće ne ponovi takvo “arogantno ponašanje” i prinuđen da u časopisu koji je uređivao (*Staatsanzeiger*) objavi izvinjenje (Kohn, 1962: 357). Bio je to velikodušan gest hanoveranskih vlasti koji je svedočio o “liberalnom” statusu nastavnog osoblja jednog od bastiona prosvetiteljske misli u Nemačkoj. Ni u religijskim stvarima situacija nije bila ništa bolja, uprkos polarizacije između katolika i protestanata. Profesori koji bi došli u sukob sa nekom religijskom zajednicom odmah bi odlazili u naručje neke druge zajednice: niko se nije odvažavao na to da postane skeptik, slobodni mislilac ili čak ateista, a prema zapadnom “slobodnoumnštvu (*Freidenkeri*)” averzija je bila tako duboka da je ostavila traga i na samom prosvetiteljstvu, čim je ono počelo da hvata korena na nemačkom tlu (Kondylis, 1986: 538).

U Nemačku su prosvetiteljske ideje počele da pristižu zaslugom – sa jednim izuzecima Volfa i Kanta – drugorazrednih, tzv. “popularnih filozofa” (*Popularphilosophen*). Iako danas već zaboravljeni, oni su svojevremeno za Nemačku bili veoma važni pre svega kao popularizatori ideja koje su dolazile iz Engleske, Nizozemske i Francuske. Najvažnije sredstvo njihovog delovanja bila je štampa,⁶ uz pomoć koje su nameravali da preuzmu ulogu odgajatelja naroda od teologa. Iako su javno mnenje mobilizovali protiv despotizma, prosvetitelji se nisu osećali neprijateljima apsolutizma, već su nastojali da postignu kompromis sa vladarima radi sprovođenja reformi. Zato su apelovanje na postepene reforme i

o verbalnoj inspiraciji i natprirodnosti hrišćanstva, tako da racionalna teologija za njega nije ni u kom slučaju značila redukcionizam (Reardon, 1988: 16).

⁶ Prosvetiteljstvo je u Nemačkoj, na jednoj strani, dovelo do pravog buma raznovrsnih novina i časopisa, među kojima su najznačajni bili *Allgemeine deutsche Bibliothek*, *Berliner Monatsschrift*, *Teutsche Merkur* i *Göttinger gelehrte Anzeige*. U tim časopisima objavljivali su se i prevodi tekstova inostranih prosvetitelja. Na drugoj strani, prosvetiteljstvo je u Nemačkoj dovelo do nastanka čitavog niza čitalačkih društava, u kojima je sadržaj štampe diskutovan. Pored ovih društava, u izgrađivanju javnosti najvažniju ulogu igrali su i klubovi, lože, patriotska društava itd. U njima su se ujedinjavala dva do tada neuskladiva elementa: egalitarna socijalna struktura i diskurzivna praksa (Bödeker, 1987: 21). Inače, u drugoj polovini 18. veka je čitalačka publika u populaciji nemačkog govornog područja (koje je tada brojalo oko 25 miliona ljudi) iznosila između 0,1 i 1% (Segenberg, 1988: 140).

osuda revolucija bile trajne teme prosvetiteljskih diskusija. Dva argumenta su pritom najčešće navođena: prvi da priroda sve promene čini postupno (pa zato to isto mora da važi i za društvo), a drugi da nemački narod i prosveteni monarsi mogu zajedno da rade na reformama kao niko drugi na svetu (Bödeker, 1987: 27-29). Ovaj drugi argument, koji je počeo da se sve frekventnije navodi od šezdesetih godina 18. veka, vodio je stvaranju aksioma o posebnosti nemačkog narodnog karaktera, koji je za sobom povlačio skepsu u ranije opšteprihvaćenu prećutnu premisu da Nemačka treba da ide istim putem koji je prokrčilo prosvetiteljstvo u Engleskoj, Nizozemskoj i Francuskoj. Naravno, “popularni filozofi” još uvek nisu bili spremni da osporavaju internacionalistički karakter prosvetiteljstva, ali su sve više akcentirali doprinos Nemačke, u konkurenciji sa drugim narodima, i to dovodili u vezu sa posebnošću nemačkog karaktera. Taj argument će postajati sve značajniji nakon izbijanja Francuske revolucije, kada će se eksplicitno insistirati na superiornosti nemačkog evolutivnog duha u odnosu na francuski revolucionarni duh (Segenberg, 1988: 142).

Iako su se, kao samosvesni eklektici,⁷ zalagali i za ljudska *qua* prirodna prava, i za slobodu misli, i za religioznu toleranciju, i za obrazovnu reformu, i za jednakost pred zakonom, “popularni filozofi” nikada nisu doveli u pitanje politički sistem koji je bio na snazi u nemačkim kraljevinama i kneževinama u 18. veku. Prosveteni kralj je bio njihov omiljeni ideal, u kojem su varirali Platonovog vladara-filozofa (Scheiders, 1987: 33-35). Odnos između prosvetćenog vladara i naroda pri tom nikada nije postuliran pravno i socijalno, nego je uvek definisan u kategorijama moći, tradicije ili religije (Saine, 1976: 334-335). Čak i kada su govorili o društvenom ugovoru (koji je omogućio prelaz iz *libertas naturalis* prirodnog stanja u poslušnosti podanika), “popularni filozofi” ga nikada nisu poimali kao emancipacionu kategoriju, već kao kategoriju utemeljenja apsolutizma. Sam ugovor nije se uzimao kao eksplicitan, već je za legitimiranje vlasti bio dovoljan i prećutni ugovor, koji ju je činio praktično apsolutnom i neograničenom (Klippel, 1987: 271). To se odražavalo i na samu koncepciju ljudskih *qua* prirodnih prava. Nemačka shvatanja ljudskih prava sve do 1848. bila su puna “patosa večnosti” (Gaile, 1978: 47): apstraktno formulisana, ona su uglavnom bila kompatibilna sa prosveteno-apsolutističkom teorijom o državnim ciljevima i starorežimskom teorijom o staleškim korporacijama (Garber, 1992: 171).⁸ A tamo gde su oslobođana od tradicije – kao npr. kada su u pitanju bili pojedini elementi hrišćanske tradicije, koji su nestajali pred udarima sekularizacije, ne ostavljajući pri tom prostor za uspon

⁷ Svoj eklekticism su shvatali ne samo kao vrlinu, nego i kao neophodan uslov za razvoj one “sokratovske sumnje” na kojoj se temelji svaka sloboda mišljenja. Njihovo neprijateljstvo prema metafizici, koje je došlo do izražaja i u Federovom (Johann Georg Heinrich Feder) i Garveovom (Christian Garve) napadu na Kantovu *Kritiku čistog uma*, bilo je delom inspirisano strahom od povratka velikih filozofskih sistema, koji bi zagušili upravo ovu slobodu mišljenja (upor. i Hochstrasser, 2006: 189).

⁸ Tako su još u *Pruskom opštem zemaljskom pravu* iz 1794. ljudska prava formulisana u staleškoj tradiciji. U uvodu stoji proklamacija: “Prava čoveka nastaju kroz njegovo rođenje, kroz njegov stalež, i kroz delanja ili događaje, sa kojima su zakoni povezali određeno dejstvo”.

građanskog društva⁹ – iznova su interpretirana u korist kraljeva i kneževa, a ne njihovih podanika (Corral, 1964: 21-22). “*Libertas naturalis*” tako nikada nije uspjela da posluži opravdavanju individualnog prostora slobode, niti bilo kakvog institucionalnog aranžmana koji bi obezbeđivao i sankcionisao neispunjavanje vladareve dužnosti. Umesto da teže da opravdaju određena prirodna prava čoveka kao neotuđiva i kao prethodeća državi, “popularni filozofi” su razrađivali vladarsku dužnost staranja o dobru svojih podanika, izbegavajući pri tom da govore o ograničenjima vladarske vlasti, ali zato pozdravljajući njena proširenja (Bödeker, 1987: 23). Tako je, isključujući u startu svaku mogućnost otpora (osim eventualno u slučajevima bezbožnih zahteva), apsolutni vladar ostao slobodan da raspolaže ljudskim *qua* prirodnim pravima svojih podanika prema kriterijumima državnih ciljeva za koje se opredeljivao i, *in ultima linea*, logikom državnog rezona.

Bilo je pokušaja da se uspon ovako autoritarne političke teorije u Nemačkoj u 18. veku, objasni kao posledica snažnog luteranstva. To je, međutim, slabo objašnjenje, pošto se luteranstvom ne mogu objasniti ni realne političke prakse na nemačkim dvorovima, a kamoli autoritarna struktura prosvetiteljske teorije u Nemačkoj.¹⁰ Jer, kako pokazuje Andreas Pitman (Andreas Püttmann), i u Skandinaviji je bilo dominantno luteranstvo, a opet je izvršen najnenasilniji mogući prelaz od apsolutizma ka demokratiji i državi blagostanja (Püttmann, 1994: 160). To govori da luteranstvo, samo po sebi, nikada nije bilo u stanju da podupre onako snažno i bezostatno autoritarno usmerenje koje je preovladalo u nemačkoj političkoj teoriji u 18. veku. Zato se odgovor na pitanje korena autoritarizma nemačke političke teorije mora potražiti na drugoj strani: u protivrečnoj kombinaciji uticaja pijetizma i nečega što bi se najkraće moglo opisati kao *fascinacija ličnošću i delom pruskog kralja Fridriha II*.

Vrlo brzo nakon što je 1740. stupio na pruski presto, Fridrih je postao gravitaciona sila nemačkog prosvetiteljstva. Štaviše, kako primećuje Vilhelm Diltaj (Wilhelm Dilthey), nemačko prosvetiteljstvo “dobrim delom je delo ove [pruske] države” u vreme dok su joj na čelu stajali Fridrih Vilhelm I i, naročito, Fridrih II (Dilthey, 1957: 134). Oduševljenje koje su, prvo Volf, a zatim i brojni “popularni

⁹ Za razvoj novovekovne koncepcije građanskog društva bila je veoma važna ideja crkve kao samostalnog društva. Pošto su ljudi bili organizovani u dva društva – svetovnom i duhovnom – zapadni svet se formirao kao “suštinski bifokalan” (Taylor, 1991: 62). Ali, dok se u engleskom, nizozemskom, pa i francuskom prosvetiteljstvu dualizam države i crkve preokrenuo u dualizam države i građanskog društva, stvarajući uslove za razvoj antiapsolutističke misli – koji polazi od toga da su oba ekstrema opasna: kako osamostaljena država, tako i osamostaljeno građansko društvo (odnosno njegovi naslednici, koji su se tokom 19. veka počeli pomaljati: proletarijat i narod) (Taylor, 1991: 75) – u nemačkom prosvetiteljstvu prostor koji je ostavljala uzdrmana crkva zaposedala je država.

¹⁰ Osim toga, potrebno je voditi računa o razlici između izvornog Luterovog (Martin Luther) učenja i kasnijeg (tzv. “ortodoksnog”) luteranstva. Luter je npr. zagovarao odvajanje politike od morala, ali je to mogao mirne duše da čini zato što je za njega država uvek bila Božje oruđe (Münkler, 1987: 77-82), utemeljeno ne samo u Dekalogu, nego i ograničeno osnovnim ljudskim pravom na samoodržanje (Molnar, 2001: 290). Takvo shvatanje je kasnije luteranstvo u potpunosti odbacilo, insistirajući na božanskom poreklu svake vlasti i bezbožnosti svakog otpora koji bi joj se mogao pružiti (upor. i Molnar, 2002: 308).

filozofi” pokazivali prema potonjem ovaj je znao vešto da podstiče i kanališe, finansirajući njihove aktivnosti – bilo u pruskoj Akademiji nauka i umetnosti¹¹, bilo po drugim društvima. “Neprilično filozofima, Popularphilosophen su bili zapravo više agenti, nego kritičari svoje vlade” (Beiser, 1993: 167). Koliko je temeljan i dalekosežan uticaj na nemačku (a posebno prusku) političku misao on izvršio može se oceniti i po tome što je ona nadišla granice prosvetiteljstva i prešla i u liberalizam. U Idejama za pokušaj određenja granica delotvornosti države, koje je napisao 1791-1792, nakon što se oduševljen vratio iz Pariza i Vajmara u Berlin, Vilhelm fon Humbolt (Wilhelm von Humboldt) je zaključio da “[a]ko je to već lep prizor koji uzdiže dušu videti jedan narod koji s punim osećanjem svojih ljudskih i građanskih prava raskida svoje okove, onda mora [...] biti neuporedivo lepši i uzvišeniji prizor jednog vladaoaca koji sam raskida okove i dopušta slobodu, i taj posao ne smatra plodom svoje milostive dobrote, nego ispunjenjem svoje prve neophodne dužnosti” (Humbolt, 1991: 8). Iako Fridriha nije imenom pomenuo, sasvim je jasno da je Humbolt upravo njega imao na umu kada je pisao ove redove i da je njegov autoritarni model emancipacije možda smatrao najplauzibilnijim za Prusiju (sasvim različitu od Francuske, čiji je “narod s punim osećanjem svojih ljudskih i građanskih prava raskidao svoje okove”). Time je Humbolt pokazivao određenu bliskost sa dominantnom strujom u intelektualnim krugovima Berlina, koja je pokušavala da se pozicionira između reacionara i jakobinaca i koja nije bila impresionirana Francuskom revolucijom, jer ju je smatrala posledicom neprosvećenosti dinastije Burbona i verovala da Francuzi slede onaj isti cilj koji je postavio već Fridrih, primenjujući lošije sredstvo (nasilni preobražaj odozdo) nego što je to u Prusiji bio slučaj (mirni preobražaj odozgo).¹²

Na drugoj strani, Fridrihovi spisi,¹³ njegovo druženje sa Volterom (François-Marie Arouet) i drugim francuskim prosvetiteljima, kao i njegova mnogobrojna

¹¹ Tek pod Fridrihom pruska akademija je dobila ovaj naziv (*Académie des sciences et belles-lettres*), proširila se na umetnosti i, što je najvažnije, izgubila onaj pragmatični karakter koji je imala pod Fridrihom Vilhelmom I: privredni i tehnički napredak nije bio više ultimativni cilj postojanja nauka, pa i same akademije, nego napredak duha u svim njegovim emanacijama i oblastima (Dilthey, 1957: 114-115). Jedini izuzetak predstavljala je teologija, koju je Fridrih nemilosrdno isključio iz duhovnih disciplina zastupljenih u njegovoj akademiji.

¹² Čak i pod duhovno vrlo ograničenim Fridrihom Vilhelmom II verovalo se da Hoencolerni tradicionalno vladaju prosveteno i da se u takvim uslovima mogu sprovesti sve reforme koje su u datom momentu izvodive (Brunschwig, 1975: 282). U takvom verovanju se išlo tako daleko da se tvrdilo da su Burboni bili pravedno kažnjeni zato što nisu poštovali ljudska prava – barem ne onako kao što to navodno Hoencolerni čine (Walder, 1974: 103-104).

¹³ Najveći deo Fridrihovih spisa objavljen je tek posthumno, tako da su oni vršili mnogo manji uticaj na prosvetiteljski pokret u Nemačkoj od njegovih političkih dela i obraćanja javnosti. Dodatna otežavajuća okolnost za uticaj Fridrihovih spisa nakon njegove smrti leži u tome što ih se odmah dokopao konzervativni mistar kulture Velner (Johann Christoph Wöllner), koji je odmah pristupio eliminaciji najradikalnih delova zaostavštine preminulog kralja i onda – faktički, cenzurisani – materijal prosledio izdavačima, koji su ga preveli na nemački i objavili 1788. (bez oznake izdavača). A da ironija bude potpuna, prvo izdanje Fridrihovih sabranih dela budno je nadgledao francuski propovednik Molin (Moulines), koji je već sedeo u pruskoj Akademiji nauka i umetnosti (sic!) i koji je mogao da evidentira sve cenzorske propuste koje je pre njega napravio Velner (Dilthey, 1957: 204).

javna ispoljavanja deističkih stavova kod nemačkih prosvetitelja nisu podstakli nikakvu naročitu sklonost ka deizmu, niti ka kritici hrišćanske religije i njenih crkava. Upravo obrnuto. U Prusiji je prosvetiteljstvo bilo, u celini uzev, mnogo jače religijski obojeno nego u Engleskoj, Nizozemskoj i Francuskoj i u velikoj meri se samorazumevalo kao svojevrsan nastavak reformacije (Schneiders, 1974: 16).¹⁴ Time se već u formativnom razdoblju nemačkog prosvetiteljstva javio glavni paradoks. Ono što konzervativnim apsolutističkim vladarima Francuske nije pošlo za rukom, uspeo je “prosvećenom” apsolutisti i deisti Fridrihu: iako je prosvetiteljskom pokretu dao najveći podsticaj, on ga je i ponajviše hendikepirao, i to tako što ga je, s jedne strane, obuzdao i otupeo mu kritičku oštricu i nametnuo mu se kao vrhovni politički autoritet, dok je, s druge strane, u religioznim pitanjima ostao relevantan samo kao promotor verske tolerancije, prepuštajući pijetizmu da u ovoj oblasti vrši najznačajniji uticaj.

Pa ipak, ni pijetizam nije bio u stanju da u 18. veku spasi hrišćanstvo u Nemačkoj, ma koliko da je dugo i odlučno pružao otpor iskušenjima prosvetiteljstva. Štaviše, tako izražena pobožnost kakva je u Nemačkoj vladala vrlo lako je mogla da u vremenima urušavanja duhovne suprematije religije, koja su neumitno dolazila, promeni objekt i da se vežu za naciju. U tom smislu je indikativno mesto u Patriotskim pismima (1767), na kojem je jedan od prvih svenemačkih patriota, Fridrih Karl fon Mozer (Friedrich Karl von Moser), nemački nacionalni duh¹⁵ opisao kao “duh crkve”, koji se temelji na slobodi savesti kao vrhovnoj slobodi (Moser, 1767: 26). Baš kao i Lajbnicove Neke patriotske misli, i Mozerova Patriotska pisma su još uvek pripadala tradiciji tzv. patriotizma Rajha koji je tokom celog 18. veka ubrzano kopneo. Njegova je ambivalentnost u veku prosvetiteljstva najviše dolazila do izražaja u tome što je on, kao poziv nemačkoj naciji, bio istovremeno i zakasneo i preuranjen: s obzirom na svoj dominantno konzervativni ton i na društveno-političke prilike onog vremena, on nije imao nikakvih izgleda da oživi Prvi rajh, koji je, sa svoje strane, blokirao sve inicijative za stvaranjem nekog novog, vremenu prilagođenijeg (Drugog) rajha (upor. i Meinecke, 1962: 33). Mozerov spis je svoj žar i privlačnost dugovao činjenici što je ugledao svetlo dana u Frankfurtu na Majni, gde je krunisanje cara Jozefa II pobudilo verovatno poslednje značajnije nade da bi Rajh mogao da bude politički oživljen. Međutim, vrlo brzo nakon toga bilo je jasno da se apsolutni vladari neće povinovati caru, da (Prvi) rajh neće povratiti suprematiju nad novouspostavljenim državama, da iz patriotizma Rajha neće moći da nastane svenemački nacionalni pokret i da će njegovo uništenje biti ključna pretpostavka za preporod patriotizma (Drugog) rajha. Sam Mozer je u narednim godinama sa puno gorčine pratio uspon “despotizma”, za koji je odgovornost pripisao pruskom kralju i u kojem je prepoznao glavni uzrok propasti sopstvenog patriotskog angažmana (upor. Kohn, 1962: 355). Međutim, i

¹⁴ To postaje razumljivije kada se uzme u obzir da “u Nemačkoj u 18. veku ideološka laboratorija po mnogočemu nije bila građanska, nego sveštenička kuća” (Kondylis, 1986: 540).

¹⁵ Sintagmu “nacionalni duh (*Nationalgeist*)” Mozer je koristio kao nemački korelat Monteskvjeovom (Charles de Secondat Montesquieu) “duhu zakona”. Mozerovu sintagmu vrlo brzo će potpisnuti sintagma “duh naroda (*Volksgeist*)”, koja će se postepeno u potpunosti emancipovati od Monteskvjea.

Prusija i druge nemačke države razvijale su u to vreme svoje vlastite, međusobno konkurentne patriotizme, i uzdizale sopstvene, partikularne nacije. Osvajajući duhovna prostranstva koja je napustila religija na isti način na koji je to propagirao Mozer, apsolutni vladari su do kraja 18. veka već uveliko radili na stvaranju svojih “nacija” i svojih “nacionalnih bogatstava” i najmanje što su želeli bilo je da im podanici zahtevaju političke reforme, individualne slobode (osim već pomenute slobode savesti) i ličnu sreću. Samim tim, to su bile teme koje su upadljivo nedostajale i u nemačkoj političkoj filozofiji pre 1789, čak i tamo gde je u nju prodiralo prosvetiteljstvo. Pišući recenziju jedne Mozerove ranije knjige (O nemačkom nacionalnom duhu iz 1765) Justus Mezer (Justus Möser) je već mogao da primeti da u nemačkom nacionalnom duhu više i ne postoji ništa drugo osim “gospodara i slugu” (Möser, 1948: 228). Isto to je moglo da se primeni i na sve ostale nacije koje su se pomaljale kao konkurenti nemačkoj naciji i kojima su ton davali apsolutni “gospodari” – pogotovo oni koji su se samoproklamovali u “prve sluge” svojih država.

Kada Vilhelm fon Humbolt bude konačno napisao prvi pravi nemački liberalni katehizis, spis Ideje za pokušaj određivanja granica delotvornosti države (1792, prvi put objavljen 1850), u kojem je tražio “najneograničeniju slobodu” svakog čoveka “da se razvija iz sebe samog u svojoj samosvojnosti” (Humbolt, 1991: 18), on će se već osećati obaveznim da zauzme opozicioni stav prema “vladajućoj” teoriji koja “fizičko i moralno dobro nacije” uzima za jedinu svrhu države i koja zato stavlja akcenat na kameralistiku, policiju i njima slične discipline umešnog upravljanja državom (Humbolt, 1991: 12).¹⁶ U momentu u kojem je nastao (samozatajno birajući da ostane u ilegali), nemački liberalizam se nalazio u beznađežnoj opreci prema duhu epohe, u čijem je oblikovanju aktivno i zapaženo učestvovalo već i nemačko prosvetiteljstvo. Iako su među njima postojale brojne spona (naročito u pogledu značaja obrazovanja), između nemačkog liberalizma i nemačkog prosvetiteljstva postojala je mnogo veća tenzija nego na Zapadu. Zbog te tenzije, koja se može pripisati u zaslugu upravo pomenutim senkama koje su na nemačko prosvetiteljstvo bacali pijetizam i fridricijanski apsolutizam, nemački liberalizam će postati mnogo više otvoren za drugu teorijsku tradiciju – za teoriju državnog rezona.

Literatura

- Beck Lewis White (1996): *Early German Philosophy. Kant and his Predecessors*, Bristol: Thoemmes Press.
- Beiser Frederick (1987): *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge i London: Harvard University Press.
- Bloch, Ernst (1977): *Prirodno pravo i ljudsko dostojanstvo*, Beograd: IC Komunist.

¹⁶ U narednim godinama, značaj nacije u Humboltovoj političkoj misli značajano će porasti, tako da će se do kraja poslednje deкаде 18. veka već približiti “istorijskom i nacionalnom načinu razmišljanja 19. veka” (upor. detaljnije: Meinecke, 1962: 50).

- Bödeker Hans Erich (1987): "Prozesse und Strukturen politischer Bewußtseinsbildung der deutschen Aufklärung", u: Bödeker Hans Erich i Herrmann Ulrich (ur.): *Aufklärung als Politisierung – politisierung der Aufklärung*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Brown D. (1978): *Understanding Pietism*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Brunschwig Henri (1975): *Gesellschaft und Romantik in Preußen im 18. Jahrhundert. Die Krise des preußischen Staates am Ende des 18. Jahrhunderts und die Entstehung der romantischen Mentalität*, Frankfurt am Main i Wien: Ullstein.
- Burg Peter (1974): *Kant und die Französische Revolution*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Corral Díez del (1964): *Doktrinärer Liberalismus. Guizot und sein Kreis*, Neuwied i Berlin: Luchterhand.
- Diltaj, Vilhelm (1980): *Zasnivanje duhovnih nauka*, Beograd: Prosveta.
- Dilthey, Wilhelm (1957): *Von deutscher Dichtung und Musik. Aus den Studien zur Geschichte des deutschen Geistes*, Stuttgart: B. G. Teubner Verlagsgesellschaft.
- Dilthey Wilhelm (1969): *Studien zur Geschichte des Deutschen Geistes*, u: *Gesammelte Schriften*, knj. 3, Stuttgart i Göttingen: B.G. Teubner Verlagsgesellschaft i Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gaile Jochen (1978): *Menschenrecht und bürgerliche Freiheit. Ideologiebildung im Zeichen der entstehenden bürgerlichen Gesellschaft 1789. bis 1848.*, Marburg: Verlag Arbeiterbewegung und Gesellschaftswissenschaft.
- Garber Jörn (1992): *Spätabsolutismus und bürgerliche Gesellschaft. Studien zur deutschen Staats- und Gesellschaftstheorie im Übergang zur Moderne*, Frankfurt am Main: Keip Verlag.
- Gay, Peter (1966): *The Enlightenment. An Interpretation. The Rise of Modern Paganism*, New York: Alfred A. Knopf.
- Hochstrasser, T. J. (2006): *Natural Law Theories in the Early Enlightenment*, Cambridge itd.: Cambridge University Press.
- Humbolt, Vilhelm fon (1991): *Ideje za pokušaj određivanja granica delotvornosti države*, Sremski Karlovci i Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića i Dobra vest.
- Hunter, Ian (2004): "Multiple Enlightenments. Rival *Aufklärer* at the University of Halle 1690-1730", u: Fitzpatrick, Martin et al. (ur.): *The Enlightenment World*, London i New York: Routledge.
- Kant, Immanuel (1998: 8): "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" u: *Werke in sechs Bänden*, knj. 6, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kasirer, Ernst (2003): *Filozofija prosvetiteljstva*, Beograd: Gutenbergova galaksija.
- Klippel Diethelm (1987): "Naturrecht als politische Theorie. Zur politischen Bedeutung des deutschen Naturrechts im 18. und 19. Jahrhundert", u: Bödeker Hans Erich i Herrmann Ulrich (ur.): *Aufklärung als Politisierung – politisierung der Aufklärung*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kohn, Hans (1962): *Die Idee des Nationalismus. Ursprung und Geschichte bis zur Französischen Revolution*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Kondylis, Panajotis (1986): *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, München: Deutscher Taschenbuch.
- Kronenberg M. (1904): *Kant. Sein Leben und seine Lehre*, München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oskar Beck).

- Leibniz, G. W. (1966): *Politische Schriften I*, Frankfurt am Main i Wien: Europäische Verlagsanstalt i Europa Verlag.
- Lessing, Gotthold Ephraim (1994): *Nathan der Weise. Ein dramatisches Gedicht*, München: Goldmann Verlag.
- Meinecke, Friedrich (1962): *Weltbürgertum und Nationalstaat*, München: R. Oldenbourg Verlag.
- Molnar, Aleksandar (2001): *Rasprava o demokratskoj ustavnoj državi. Knjiga 1: Pravo na otpor tiraniji*, Beograd: Samizdat B92.
- Molnar, Aleksandar (2002): *Rasprava o demokratskoj ustavnoj državi. Knjiga 3: Moderne revolucije: Francuska – Rusija – Nemačka*, Beograd: Samizdat B92.
- Moser, Friedrich Karl von (1767): *Patriotische Briefe*, bez oznake mesta i izdavača.
- Möser, Justus (1948): “Vom deutschen Nationalgeist (1765)”, u: *Schriften*, Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- Münkler Herfried (1987): *Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsraison in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Pütmann, Andreas (1994): *Ziviler Ungehorsam und christliche Bürgerloyalität. Konfession und Staatsgesinnung in der Demokratie des Grundgesetzes*, Paderborn itd.: Ferdinand Schöningh.
- Reardon Bernard (1988): *Kant as Philosophical Theologian*, Totowa: Barnes & Noble Books.
- Ritschl, Albrecht Benjamin (1880): *Geschichte des Pietismus*, knj. 1, Bonn: Marcus.
- Saine Thomas (1976): “Was ist Aufklärung? (1974)”, u: Kopitzsch Franklin (ur.): *Aufklärung, Absolutismus und Bürgertum in Deutschland*, München: Nymphenburger Verlagshandlung.
- Schneiders Werner (1974): *Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*, Freiburg i München: Verlag Karl Alber.
- Segenberg Harro (1988): “Germany”, u: Dann Otto i Dinwiddy John (ur.): *Nationalism in the Age of the French Revolution*, London: The Hambledon Press.
- Simon, Hermann (1968): *Geschichte der Deutschen Nation. Wesen und Wandel des Eigenverständnisses der Deutschen*, Mainz: v. Hase & Kohler Verlag.
- Stuke, Horst (1997): “Aufklärung”, u: Brunner, Otto, Conze, Werner i Koselleck, Reinhart (ur.): *Geschichtliche Grundbegriffe*, knj. 1, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Taylor Charles (1991): “Die Beschwörung der *Civil Society*”, u: Michalski Krzysztof (ur.): op. cit.
- Voegelin Eric (1975): *From Enlightenment to Revolution*, Durham: Duke University Press.
- Walder Ernst (1974): “Aufgeklärter Absolutismus und Staat. Zum Staatsbegriff der aufgeklärten Philosophen”, u: Aretin Karl Otmar Freiherr von (ur.): *Der aufgeklärte Absolutismus*, Köln: Kiephauer & Witsch.
- Williams Howard (1983): *Kant's Political Philosophy*, Oxford: Basil Blackwell.
- Wolff, Christian (2004): *Deutsche Politik*, München: Verlag C. H. Beck.