

Predrag Krstić

KAKO (ZA)MISLITI REPUBLIKU: ČETIRI PREDSTAVE

*APSTRAKT: Rad ukazuje na nepomirljive razlike i unutrašnje tenzije koje pod terminom „republika“ baštini, prevashodno, njoj naklonjeni osamnaesti vek. Ta nesa-
glasja i ambivalencije, koje u dobroj meri određuju i savremenu teoriju, izlažu se,
redom, kroz razumevanja republike u prosvetiteljstvu, romantizmu, republikanizmu i
u tradiciji „Republike ljudi od pera“. Zaključuje se da emancipatorski potencijal koji
se investira(o) u republiku, ako i ima istu ili sličnu tačku otpora – recimo: monarhiju,
crkvenu dominaciju društvenim životom, ono što se nekad jezgrovitom krilaticom
nazivalo „tron i oltar“, ukidanje privatizovanih i/ili partikularnih monopola odluči-
vanja i svih zabluda, predrasuda, te autoriteta koji ih ozakonjuju – uopšte nema ni
približno istu ili sličnu viziju poželjnog stanja pošto se prevrat odigra, odnosno u ime
čega se ustanovljuje republika.*

*KLJUČNE REČI: republika, prosvetiteljstvo, romantizam, republikanizam, Republi-
ka ljudi od pera, osamnaesti vek*

Zagovaranje „republike“ uvek je sadržavalo viziju poželjnog organizovanja za-
jednice. Ta vizija, međutim, u poznoj moderni nije bila unisona. Pre je bila reč o
pluralu, o vizijama koje su veoma udaljene jedna od druge. Ako svaka od njih i nije
predstavljala dominantno razumevanje republike, tada koliko i danas, sve one su pred-
stavljale graničnike mišljenja republike. To bi moglo da posluži kao svedočanstvo da
bi i „republika“ mogla da se smesti među „suštinski sporne pojmove“ oko čijeg sadr-
žaja nema saglasja ni pre ni posle rasprave o njima, poput „umetničkog dela“, „demo-
kratije“ ili „hrišćanske doktrine“ (Gali 2017: 25), da je stoga u toj meri neodređena da
je podložna arbitrarnim određenjima, ali možda i da nešto sa onom voljom za zajed-
ništvom kojoj podaruje drugo ime nije u redu.

Zatiranje neslobode

Znamenita je Kondorseova (Condorcet) slika postrevolucionarnog ili postapokaliptičkog pejzaža u kojem je istorija pomirena, gotovo da bi se moglo reći: slika „večnog mira“, u kojoj razum i sloboda trijumfalno svetkuju, samo kao opomene prisećajući se svojih neprijatelja: „Doći će vreme kada će sunce sijati samo slobodnim ljudima koji ne poznaju nijednog drugog gospodara do svoj razum, vreme kada će tirani i robovi, sveštenici i njihovi licemerni instrumenti postojati jedino u istorijskim delima i na pozornici, kojima ćemo se zanimati samo kako bismo sažaljevali njihove žrtve i njihove poslušnike, ne bi li se održali u stanju budnosti govoreći o njihovim preterivanjima i snagom razuma prepoznali i uništili prvo seme sujeverja i tiranije, ukoliko se ikada usudi da se ponovo pojavi“ (Condorcet 1970: 198).

Kao što je poznato, Teror je već na sceni dok Kondorse piše ove utopijske predstave, a sam će postati njegova žrtva. Ali će njegova laicizovana verzija „svetog spasa“ ostati da nadahnjuje buduće revolucionarne poduhvate. Markiz de Sad (Marquis de Sade), takoreći naprotiv, a podjednako pozivajući se na razum i slobodu, ustaje odmah, ne čeka vreme-koje-će-doći, protiv preostataka veta neba na zemnu sreću. On piše pamflet „Francuzi, još jedan napor ako hoćete da postanete republikanci“ tokom Revolucije, a kasnije ga, 1795, uključuje u knjigu *Filozofija u budoaru*. U prvoj rečenici najavljuje „velike ideje“ koje se neće dopasti svima, ali će „doprineti donekle unapređenju prosvete“, a motivaciju za njihovo iznošenje nalazi u bojazni da sloboda presporo odmiče, da će opet promašiti cilj pouzdajući se suviše u zakone i da je, u veku koji je moral pretpostavio veri, neophodno uvesti neko verovanje koje bi bilo „skrojeno prema prirodi republike“, neku religiju u skladu s novim običajima koja zahteva da duša bude stalno održavana na visini „dragocene slobode od koje sebi danas stvara svog jedinog idola“ (Sad 1989a: 123).

Revolucija je već izborila neke važne tekovine – „Već nestaju naše predrasude, već se narod odriče katoličkih besmislica, već je ukinuo hramove, srušio idole, venčanje je priznao kao isključivo građanski čin; srušene ispovedaonice služe kao javna sastajališta; nabeđeni vernici, napustivši apostolsku gozbu, prepuštaju miševima bogove umešene od brašna“ (Sad 1989a: 125) – ali je sada važno ne zaustaviti se na tome, ne zadovoljiti se „potkresivanjem grana“, već zadati „poslednji udarac stablu“, „iščupati zarazno rastinje“, do kraja razvrgnuti savez „skiptra i kadionice“, otvoreno se suprotstaviti „Hristovom katoličkom sveštenstvu“ svojim „sistemom slobode i jednakosti“, skupa s kraljevskom tiranijom skršiti i „okove verskog praznoverja“, s padom monarhije ne prenebregnuti ukidanje i njene saveznice religije, ne povijati se ni „pred skutima nekog izmišljenog bića, niti pred kolenima bedne varalice“, već jedinim bogovima proglasiti „hrabrost i slobodu“: „Uništite, dakle, zauvek sve što jednog dana može razoriti vaše delo. Pomislite da vam je dužnost i ujedno stvar vašeg poštenja, pošto je plod vašeg truda namenjen tek vašem potomstvu, da mu ne ostavite ni klicu

ovih opasnih zametaka koji bi ga ponovo mogli baciti u kaos iz kojeg se s toliko muke izvlačimo!“ (Sad 1989a: 124–125, 128).

„Naše prosvećivanje“ je postepeno prepoznavalo i raskrinkavalo Boga kao suviše nu utvaru i prepedenu izmišljotinu prvih zakonodavaca – ali sada ono mora konačno da se utvrdi prihvatanjem ateizma kao „odsad jedinog sistema svih ljudi koji umeju da misle“ (Sad 1989a: 127): „Da, građani, vera je nespojiva sa uređenjem koje počiva na slobodi; osetili ste to. Nikada se slobodan čovek neće savijati pred bogovima hrišćanstva; nikada hrišćansko verovanje, nikada njegovi obredi, njegove tajne niti moral neće odgovarati republikancu. Još jedan napor; pošto radite na tome da razorite sve predrasude, nemojte pustiti nijednu da ostane, jer je već jedna jedina dovoljna da ih sve povrati. Koliko tek treba da smo sigurni u njihovo povampirivanje ako je ona koju puštate da preživi pouzdano kolevka svih ostalih!“ (Sad 1989a: 128).

Učvršćivanje i napredak republike, kao i „dobro zajedničke stvari“, sada zahtevaju da se žrtvuje „jedna mnogo varljivija utvara no što je bila utvara jednog kralja“. Sadovi taktički saveti koji se tiču realizacije ovog poduhvata „uništavanja Boga“ predlažu izbegavanje pokolja i izgnanstava, ubistava i progona, usmeravanje nasilja i okrutnosti samo na idole, a ne na one koji im služe – i kojima je „dovoljna poruga“. To je efikasniji metod, budući da srušeni idoli u zlovolji i gnevu dobijaju na značaju i vaskrsavaju u još većem broju, a samo se ruganjem sigurno zatiru, samo se u igri pretvaraju u prah i pepeo, u koji se potom urušava i svako verovanje (Sad 1989a: 137).

Za to mora biti zreo narod koji je u kratkom roku skršio tolike predrasude i okove i koji je nameran da „stvora slobodne ljude, a ne bezvredne obožavaoce nekog Boga“ (Sad 1989a: 134). Republikancu, kojem je „jedini vodič vrlina, a jedina kočnica griža savesti“, ne treba više nikakvo drugačije vođstvo, nikakav „strah od još većih zala no što su ona koja nam je priroda poslala“, niti ikakva „ništavna nada u bolji svet“. Kardinalno oslobođenje je dovoljno opravdanje i, štaviše, dug postrevolucionarne Francuske svetu i potomstvu: „Neka najuvredljivija bogohuljenja i dela najateističkija budu potpuno dopuštena da bi se dokrajčilo iskorenjivanje iz srca i pamćenja ljudi tih strašnih igračaka našeg detinjstva; neka se raspiše konkurs za delo koje će ponajviše moći konačno da prosvetli Evropljane u tako značajnoj materiji i neka velika nagrada koju će dodeliti narod bude priznanje onome koji, pošto sve izrekne i sve dokaže iz te oblasti, ostavi svojim sugrađanima samo kosu da pokose sve utvare i jedino čestito srce da ih mrzi“ (Sad 1989a: 134).

Sadovo uzorno društvo, izvesno je, nije Kantova (Kant) svetska građanska država koja štuje razumne zakone na vlastitu polzu, već jedno impulsivno, strasno, opsceno „društvo zločina“, koje on u minijaturi organizuje i ostvaruje po usamljenim zamkovima. Revolucija je završila posao raščišćavanja terena, Bog je iščezao, te sada samo treba paziti da voljom popova i aristokratije ne vaskrsne. Najbolja brana toj opasnosti pronaći će se na kraju u prirodi, ali ne u onoj prirodi koja je, prema prosvetiteljskom

kredu, uredila i ljudski svet kako treba, a urota sveštenika i vlastodržaca ga iskvarila,¹ već u prirodi koja više ne sadrži nikakav moral niti dozvoljava mogućnost njegovog izvođenja. Živeti u skladu s njom znači prihvatiti da su zločin, seksualna perverzija i svako zlo „prirodna“ nužnost koja se potvrđuje uživanjem koje pruža (Sad 1989b). Odziv volji za dominacijom u proizvoljnom ispunjenju trenutnih želja jedini je konsekventni, drski, revolucionarni nalog, nalog zločinjenja, razbojništva, „kainizma“ u silnoj i lekovitoj poprirođenosti.

Duh pobune zahteva, prestupom i po prestupu, destrukciju svih vrednosti i afirmaciju podavanja jedino tom neugasivom instinktu uništenja. Sadovi spasonosni saveti mladoj Francuskoj republici stoga ne sugerišu mir i sigurnost, nego „stanje večitog kretanja“, ono što bi se u prošlom veku nazvalo „permanentnom revolucijom“, „uzbuđenje u kome republikanac treba stalno da drži društvo kome pripada“: neprestana pobuna je programski „slobodarski zaključak proistekao iz premise pogubljenja kralja i rušenja Boga: 'Pristanite na slobodu zločina, jedinu razumnu slobodu, i zauvek izaberite pobunu kao što se bira milost'“ (Janjion 1976: 311).

Vaspitna reforma

Nasuprot uobičajenom prikazu da su romantičari ustuknuli od revolucionarnog cilja i okrenuli se umetnosti zbog nezadovoljstva nasiljem Revolucije, rani romantičari, sa izuzetkom Avgusta Šlegela (August Schlegel), ne samo da su pozdravili Francusku revoluciju kao osvit novog doba, oduševljavali se krahom *ancien régimea* i radovali se najavi epohe bez privilegija, tlačenja i nepravde, angažovano afirmisali ideale slobode, jednakosti i bratstva i, poput Novalisa (Novalis), Šelinga (Schelling), Šlajermahera (Schleiermacher) i Fridriha Šlegela (Friedrich Schlegel), bili uvereni i uveravali da istinska čovečnost može biti ostvarena samo u republici, nego su – za razliku od mnogih svojih sunarodnika i uvrežene zablude istoričara ideja – ostali njeni simpatizeri i posle egzekucije kralja ili čak i vladavine terora (Beiser 1992: 228–267). Šatobrijan je doduše iz Francuske otišao za Ameriku, očito razočaran revolucionarnim terorom, već sredinom 1791. godine, ali se njegovo nezadovoljstvo odnosilo samo na isključivost republikanizma. Šlajermaher, Šlegel i Vordsvort (Wordsworth) podržavali su Francusku revoluciju i tokom Terora. U slučaju Vordsvorta,

1 Fontenelovu (Fontenelle) kritiku ozvaničenog crkvenog gledišta na proroštva i magične moći prognoziranja i izlečenja kao demonskih prevara (upravo prehrisćanskih, odnosno prehris-tovskih, paganskih) i prozivanje crkve zbog njene lukave fabrikacije sveštenika i drugih bogatih i moćnih ovozemnih moćnika sklonih obmanama lakovernog, neupućenog i sujevnog puka, sredinom osamnaestog veka Volter (Voltaire), Kondijak (Condillac), Dalamber (Alembert), Didro (Diderot) i mnogi drugi prihvataju kao stožerni obrazac jednog „prosvetćenog“ pogleda na istoriju čovečanstva (Fontenelle 1973: 5; Niderst 1991: 286–287; Phillips 1997: 258–259).

aktualni događaj koji navodi kao uzrok otkazivanja vernosti Revoluciji nagnao ga je da napusti nadu u ostvarenje političkih ideala radikalnom političkom akcijom, ali ne i same ideale kojima se, razočaran praksom, teorijski još prilježnije okrenuo.

Tek negde 1798. godine romantičari su počeli naglašeno kritički da se osvrću na Revoluciju – i to ne (toliko) zbog njenih metoda, već (više) zbog uverenja da je ona odgovorna za onaj egoizam, materijalizam i utilitarizam modernog građanskog društva koji su i inače zdušno napadali, te za makar potencijalnu opasnost od vladavine ološa – sugerišući demokratskoj republici kao korektiv određeni stepen vladavine obrazovane elite. U tom smislu se pokazuje da je, makar kada je reč o ranom romantizmu, ne samo apsurdno govoriti o „romantičkom konzervativizmu“, nego da su romantičari bili „odaniji liberalnim i progresivnim idealima nego mnogi *Aufklärer*“, koji su se, poput Garvea (Garve), Eberharta (Eberhard) i Svareza (Svarez), u poslednjoj deceniji osamnaestog veka i dalje držali vere u prosvetlenu monarhiju i suprotstavljali idejama Revolucije (Beiser 1996: 318–320; Beiser 1992: 264–265; uporediti Beiser 1987; Beiser 2005).

Nemački romantičari su zapravo preuzeli Šilerovu (Schiller) dijagnozu političkog problema i njegovu terapiju putem obrazovanja – čije bi jezgro predstavljalo estetičko vaspitanje – kao preduslov društvene promene i trajnog republikanskog ustava, skupa sa uverenjem da jedino umetnost može da ujedini podeljene moći čoveka, obezbedi model vrline i inspiriše ljude na delatnost (videti Schiller 1879). Prema ovom razumevanju ispostavilo bi se da je navodni „estetizam“ ranih romantičara bio samo „strategija društvene i političke reforme“, a da su njihovi ciljevi ostali verni prosvetljenosti: obrazovanje javnosti, usavršavanje i razvoj njenih moralnih, intelektualnih i estetičkih moći. Romantičari su, moglo bi se zaključiti, u tom pogledu bili „*Aufkläreri* poslednje decenije osamnaestog veka“, prosvetitelji postrevolucionarnog doba, koji su se od ranije generacije razlikovali samo po razočarenju u prosveteni apsolutizam (Beiser 1996: 322).

To zaista objašnjava značaj koji su romantičari pridavali umetnosti i, bezostatno mada ne jednoznačno, investiranje u njen emancipatorski društveni potencijal (videti, na primer, Schleiermacher 1958; Schelling 1986; Novalis 2008). Nju su, međutim, smatrali ne samo načinom oživljenja Nemačke nego i sredstvom ostvarenja ideala prosvetiteljstva koje, reklo bi se, ne zamenjuje nego dopunjuje Francusku revoluciju. Zapravo, slično Kantu, entuzijastički usvajajući republikanske ideje Revolucije, njeni romantički nemački posmatrači odbacili su njenu praksu i nisu postali revolucionari: nisu verovali ni u izvodljivost ni u poželjnost takvog prevrata u domovini. Ali to nepoverenje je potpuno različito od temeljnog nepoverenja konzervativaca, kontrarevolucionara, tradicionalista koji su – ironično ili paradoksalno – bili spremni da stanu uz revoluciju upravo sa nastupanjem Terora.

Odanost pripadništvu

Mestr (Maistre) je, naravno, isprava bio za terapiju „ljutom travom na ljutu ranu“ buntovničkog revolucionarnog mentaliteta, koji je nediferencirano i neodgovorno nastupio protiv autoriteta (i) tradicije, ne bi li se potpuno rehabilitovalo nasleđe i u njegovu službu stavili i oni društveni podsistemi u koje su prosvetitelji najviše investirali: obrazovanje treba klerikalno kanalisati, a slobodi naučne misli, u najboljem slučaju, odrediti smer i ograničiti uticaj (Mestr 2001a: 26; Mestr 2001b: 107; uporediti Berk 2001: 108–109). Državni poredak, budući da je božje delo, mora se svim sredstvima zaštititi od blasfemičnih napada. A ako poretka pak uopšte nema, zaključice Mestr, valja ga ustanoviti makar i po cenu jakobinskog terora koji, za razliku od njegovih odveć liberalnih ili brzopletih rojalističkih prethodnika i konkurenata, preuzima odgovornost i privodi kakvom-takvom redu: „Kada se dobro promisli, videće se da je Francusku i Monarhiju, kada je revolucionarni pokret jednom već bio ustanovljen, mogao da spase jedino jakobinizam“ (Mestr 2001b: 83).²

Ovaj neobični „državotvorni“ obrt možda i nije toliko neobičan ukoliko se, s jedne strane, detektuje neugasivi poriv kod pojedinih mislilaca da se sloboda zameni za moć ili, s druge strane, sa strane koju zastupa Makintajerova (MacIntyre) rekonstrukcija, da je u modernoj kulturi, upravo u ovo doba o kojem je reč, došlo do transformacije vrline u istorijskom procesu marginalizovanja pripovednog razumevanja jedinstva ljudskog života, transformacije celokupnog društvenog života blagodareći dominaciji tržišta, fabrika i, konačno, birokratije: pojedinci se sada razumevaju kao nezavisna, racionalna bića, koja sama sebi propisuju svoje moralno stanovište ili kao anomični proizvodi okolnosti.³ Ambijent u koji se smeštaju takvi „pojedinci“ prevashodno karakteriše primat ekonomskih vrednosti koje, prema Makintajeru, apsorbuju religijske i, sledstveno, i sve druge vrednosti.⁴

Nema više one neophodne pozadine koja prethodno objašnjava osobine društvenog i moralnog života – društvene uloge, dobar život, čak ni korist – na osnovu koje bi se i vrlina tek mogla razumeti, definisati i objasniti. Deca su lišena priča kojih bi

2 Berlin ovo davanje, doduše, lokalizovanog prava omrznutim i prokazanim jakobincima, vidi kao dokaz one Mestrove fasciniranosti moći koja mu daje „notu fašizma“ (Berlin 2002: 151–154; uporediti Berlin 1973: 112; Pranchere 2001a).

3 Detaljnije o Makintajerovoj kritici „menadžerstva“ i njenom uticaju videti McMylor 1993: naročito 107–145.

4 Plastičnijim rečnikom moglo bi se reći da generacija Rusoa (Rousseau) i Adama Smita (Adam Smith) nalazi svoju bibliju u *Robinzonu Krusou* Danijela Defoa (Daniel Defoe). Načelno, u njemu se otelovljuje onaj prosvetiteljski individualizam koji vrednuje lično iskustvo i veruje da sopstvenim snagama može da se savlada svaka situacija. Moderni čovek je *homo faber*, a društveni život arena u kojoj se bore sukobljene individualne volje (Fohrmann 1981; Makintajer 2000: 172–173; Makintajer 2006: 276–277, 291–193).

bili deo i koje bi ih uputile na ispravnost postupaka, priča o tome šta je dete a šta roditelj, kakva je „podela likova u drami unutar koje su rođeni“ i kakvi su „običaji sveta“. Makintajer ne ostavlja mesta sumnji da je reč o neophodnosti najelementarnijih bajki koje orijentišu u svetu, o nužnosti mitologije u koju valja biti unapred smješten, koordinata koje moraju određivati svet, priča koje imaju „ključnu ulogu u našem vaspitavanju za vrline“: deca treba da slušaju, kao što su do prosvete uvek slušala, „o zlim maćehama, izgubljenosti deci, dobrim ali zavedenim kraljevima, vučicama koje doje blizance, najmlađim sinovima koji ne naslede ništa već moraju sami da se probiju u svetu i najstarijim sinovima koji protraće svoje nasleđe na raskalašan život i idu u progonstvo da žive sa svinjama“. „Lišite decu priča i ona će ostati bez scenarija, postaću uplašeni mucavci u svojim postupcima, baš kao i na svojim rečima. Otuda nema drugog načina da razumemo bilo koje društvo, uključujući i sopstveno, osim kroz zalihu priča koje konstituišu njegove početne dramske mogućnosti. Mitologija, u izvornom značenju te reči, u srcu je stvari“ (Makintajer 2006: 239).

I naravno, poslednji trzaj jedne takve mitotvorne tradicije i Makintajer će detektovati kod jakobinaca. Pošto je ustanovio da vrlina bratstva njihovog doba duguje još aristotelovskoj vrlini prijateljstva i hrišćanskoj ljubavi prema bližnjem, da je republikanski pojam slobode takođe hrišćanski, samo što je Boga zamenio republikom, on polemizira s Talmonom (Talmon), Berlinom (Berlin), Danijelom Belom (Daniel Bell) i drugima koji u republikanskoj posvećenosti javnoj vrlini vide postanak totalitarizma i terora. Ne sama posvećenost već, prema Makintajeru, politička institucionalizacija posvećenosti vrlini proizvela je takve užasavajuće posledice, a „većina modernih totalitarizama i terora nema ništa zajedničko sa bilo kakvom posvećenošću vrlini“ (Makintajer 2006: 303).

Republikanizam osamnaestog veka, naprotiv, predstavlja najozbiljnijeg pretendenta na moralno prihvatanje – čemu svedoči spisak vrlina koji baštine jakobinski klubovi. Podjednako značajni kao sloboda, bratstvo i jednakost bili su patriotizam i ljubav prema porodici, društvena korist i „profesionalizam“ u delima, jednostavno oblačenje, životni stil koji odiše skromnošću, redovno posećivanje Kluba i obavljanje građanskih dužnosti, hrabrost i marljivost u izvršenju revolucionarnih zadataka i tako dalje. „Nije u ovom teško videti da su demokratski inspirisana društva zanatlija i trgovaca obnovila klasični ideal. U jakobinskim klubovima živelo je nešto od Aristotela..., ali nije moglo da preživi u nepovoljnim uslovima. Prava pouka jakobinskih klubova i njihove propasti je ta da ne možete da se nadate da obnovite moral čitave nacije kada je sam idiom tog morala koji želite da obnovite na jedan način stran ogromnoj većini običnih ljudi, a na drugi način intelektualnoj eliti.“ Preostaje još samo da oni koji naziru ovu činjenicu ali neće da je priznaju, poput Sen-Žista (Saint-Just), pokušaju da nametnu moral terorom kao „očajničkim sredstvom“ (Makintajer 2006: 304).

Insistirajući da tek taj korak, a ne sam „ideal javne vrline“, rađa totalitarizam, Makintajer u tome prepoznaje opštu nevolju pristalica starije tradicije vrlina koji žele

da je ponovo uspostave. Kao i kada je reč o Mestru, patriotizam pravda inače odbojne jakobince, a kao kod Berka (Burke), nema drugih vrlina do „lojalističkih“. Platon, više nego Aristotel, zaista odjekuje još u Sen-Žistovim dečjim i omladinskim građanskim ustanovama u kojima je mladež, pošto je podojena, takođe državno vlasništvo za uzgajanje: „Deca pripadaju majci do svoje pete godine, ako ih je ona dojila, a republiki od pete pa do smrti“ (Sen-Žist 1987: 251).

Ali možda uzor može biti stariji od robespjerovske (Robespierre) republike i mlađi od Platona. Možda je uputnije pozvati se na neophodnost uslova koji (treba da) jamče slobodu pojedinca u uzornoj republici: na političke institucije koje garantuju nezavisnost građana, poput demokratskog ustava, zaštitnih mera protiv arbitrarnih postupaka vlasti i na praktikovanje građanskih vrlina. Skinner (Skinner) je takvo viđenje slobode nazvao „novorimskim“ (Skinner 1998: 2002), a Filip Petit (Philip Pettit 1997; 2001; 2014) – upravo „republikanskim“.⁵ Takav politički diskurs datira unazad do drevne Grčke i republikanskog Rima, vele oni. On je artikulisan u rimskom pravu i kodifikovan Justinijanovim kodeksom, a po prevodu rimskih istoričara u kasnom šesnaestom veku uticao je na englesko običajno pravo i rečnik Engleske i Američke revolucije. U međuvremenu, ta politička teorija „klasične republikanske slobode“ našla je svoj konkretan i koherentan izraz u nezavisnim republikama Firenci i Veneciji od ranog dvanaestog do gotovo sredine petnaestog veka, u koje su je preneli renesansni i ranomoderni pisci evocirajući antičko nasleđe. Neodvojiva od brige za opšte dobro i građansku vrlinu, sloboda je tu počivala na dva povezana načela: odsustvo ograničenja i politička participacija (Skinner 1998).

Prvo je značilo nezavisnost od spoljnih ograničenja, ali je podrazumevalo da individualna sloboda građana republike zavisi od sposobnosti grada da se odbrani od agresije susednih tirana ili pape (Pocock 1975: 201). Građani su tako – drugo načelo – bili pozvani da upravljaju poduhvatima grada i brane njegove zidine, kao belodani uslov (i lične) slobode (Skinner 1978: 76). Takav vid participacije građana smatran je „građanskom vrlinom“, moralnim principom koji omogućava građanima da, kolektivnim angažovanjem, budu gospodari vlastite sudbine (Pocock 1975: 56, 94; Viroli 1990). „Razboriti građanin priznaje da, koji god obim negativne slobode mogao da uživa, on može biti samo ishod postojanog priznavanja i sleđenja javnog dobra na račun svih čisto individualnih i privatnih ciljeva“ (Skinner 1988: 218). Sama individualna sloboda potrebuje aktivno učešće u političkoj zajednici.

Republikanska sloboda, misli Skinner, može da se zamisli kao neka vrsta statusa: biti slobodna osoba znači uživati prava i privilegije građanina republike – koja jedina garantuju nezavisnost od volje drugih (Skinner 2002: 247; Wendt 2011). Političko

5 Potonji termin je prihvaćeniji u recentnoj literaturi: Weinstock & Nadeau 2004; Larmore 2004; Laborde & Maynor 2008

učesće u vlasti republike stoga je i jedini način borbe za „slobodu kao odsustvo dominacije“. Taj način je ujedno jemstvo da vladanje, ukoliko je „republikansko“, neće voditi tlačiteljskim posledicama, budući da ga obavezuje vernost protivljenju svakoj dominaciji i demokratske institucije koje su već ugrađene u njegov pojam (Pettit 2001: 52). Republikanci ovog tipa opominju da, „ako želimo da maksimizujemo ličnu slobodu, moramo sami da preuzmemo vođstvo političke arene“ (Skinner 1992). Ali koji „mi“ i zašto upravo ti „mi“ ne bi bili fatalni za republiku koja bi da se zastupa?

Život utopije

Postoji, najzad, jedna republika čija tradicija je duža od francuske i koja je već nazivom najposebnija a, paradoksalno, čija pretenzija je najuniverzalnija. Termin „Republika ljudi od pera“ imao je svog prethodnika u umnogome istoznačnom i kasnije ređe korišćenom terminu „književna republika“, *respublica literaria* (Waquet 1989: 475–481). Njegova upotreba je detektovana još 1417. godine, ali je na Evropu delotvorno proširena tek vek docnije blagodareći Erazmu (Erasmus). Moglo bi se reći da je, kako god nazvali tu „republiku“, ona predstavljala međunarodnu i nezavisnu „društvenu mrežu“ koja je omogućavala prepisku i razmenu knjiga, rukopisa i antikviteta. Bila je laička „ustanova“ ili „platforma“ koja, doduše, nije isključivala sveštenstvo ali, operišući izvan struktura zvaničnih religija, nije dozvoljavala ni da crkvena hijerarhija diktira uslove njenog funkcionisanja. Republika ljudi od pera je tako nadživela rasep zapadnog hrišćanstva, izdigla se iznad konfesionalnih sukoba reformacije i kontrareformacije i, štaviše, nastavila da raste. Sedamnaesti vek se smatra dobom njene pr(a)ve ekspanzije: preduzimljivi pojedinci hrabro preuzimaju ulogu „administratora“, čvorišta korespondencije, i okupljaju i povezuju „učene“ širom Evrope. Najdramatičnija faza u razvoju te republike, međutim, zbila se u kasnom sedamnaestom i ranom osamnaestom veku, kada su izumljena nova sredstva širenja znanja: pre svega je reč o časopisima koji prikazuju objavljene knjige i o rečnicima (uporediti Israel 2001: 142–155). Oba ova nova „formata“ publikacija oslanjala su se na sve razvijeniju infrastrukturu štampara, izdavača i prodavaca knjiga, čiji je život, zauzvrat, zavisio od blagostanja Republike ljudi od pera (uporediti Goldgar 1995).

Nije izvesno da li je i, ako jeste, u kojoj je meri članstvo u Republici ljudi od pera, osim društvenog statusa, pratilo i usvajanje nekog posebnog skupa „republikanskih“ vrednosti. Verovatno je za većinu njenih pripadnika Republika predstavljala niz konvencija – pre svega pristanak na „članstvo“ i spremnost da se prihvati reciprocitet u razmeni knjiga i drugih „kulturnih dobara“ – koje jemče svojevrsnu statusnu etiketu erudite, ali (još) ne i ovu ili onu „ideologiju“ (Brockliss 2002). Pa i pošto je zajednica hugenota u izgnanstvu preuzela vodeću ulogu u transformaciji *République des lettres*, negde od poslednje decenije sedamnaestog veka, njen značaj se u očima njenih čla-

nova po svoj prilici iscrpljivao u ulozi jedinog preostalog prostora religijske i intelektualne tolerancije, u kojem se moglo pronaći utočište pred verskim isključivostima i ograničenjima koja nameću zemne vlasti.⁶

Dejstvo tih načelnih „kosmopolitskih“ vrednosti koje su baštinili, međutim, ograničavala je upravo autonomija koju su izvojevali. Republika ljudi od pera je olakšala razmenu ideja njenih pripadnika, ali (još) nije bila „portal“ s kojeg bi se obraćalo „javnosti“. Tu dimenziju „publiciteta“, veruje se, tek je prosvetiteljstvo dodalo književnoj republici u osamnaestom veku. U svakom slučaju, (auto)istorizujući je kao predigru renesansni i povesni багаž Republike ljudi od pera ranog novog veka, takvo je bilo dominantno samorazumevanje samih ljudi od pera u doba prosvete. Naime, u predrevolucionarnoj Francuskoj transformiše se i Republika ljudi od pera i lik njenih pripadnika. Taj preobražaj se poglavito odigrava s obzirom na „sferu javnosti“ i, umesto samodovoljne erudicije, nastupa novo geslo Republike: usavršavanje i reforme.⁷ Pristupivši dotad nepoznatim sredstvima komunikacije širokog dejstva, ljudi od pera sada mogu da artikulišu zajednički intelektualni program i, istovremeno, obrazuju svoju publiku u pogledu sredstava njegovog ostvarenja. Rešeni da se obrate (naj) široj javnosti, „prosvete“ ljudi od pera su tako „iskoristili“ jednu nadolazeću „industriju“ i ostvarili su projekt velike *Enciklopedije*, učinili dostupnim mnogo više prevoda na francuski jezik i sa njega, počeli da izdaju knjige i u džepnom formatu i, na taj način, doprli do različitih slojeva čitalaca sa različitim dubinom džepa.

U članku u *Enciklopediji* za odrednicu „Ljudi od pera“, potpisani „g. Volter“, sasvim u skladu s duhom vremena, sada insistira da čovek dostojan tog imena mora biti „vispren“, svetski čovek s duhom, „prisutan u javnosti kao i u svom kabinetu“, te da čak uživa u prijatnoj konverzaciji po salonima. Negdašnju filološku kritiku klasičnih tekstova, koja je bila zaštitni znak ljudi od pera šesnaestog i sedamnaestog veka, usamljenih pismenjaka i naučnika zatvorenih u svoje radne sobe koji su doneli silnu radost malom broju ljudi rasutih širom sveta (Volter 1973: 199–201), sada smenjuje „filozofski duh“: „Taj filozofski duh izgleda da je u prirodi ljudi od pera, i kad je spojen sa dobrim ukusom čini celovitog pisca“ (Voltaire 1779).⁸ A Marmontel (Mar-

6 I opet samo naizgled paradoksalno, pripadnici Republike su ovim formalno obavljali onaj univerzalistički ideal i „gregarnu društvenost“ intelektualaca *respublica christiana* – čiji sadržaj su (uglavnom) poricali (Waquet 1989: 494–500; Daston 1991; Malcolm 2002: 539–541).

7 Uporediti Goodman 1996: 12–52; Goldgar 1995: 219–250.

8 Za razliku od sugesija Dikloa (Duclos) u *Razmatranjima o običajima veka* (Duclos 1751) i Dalamberta u *Eseju o društvu ljudi od pera i o velikanima: o reputaciji, mecenatu i književnim nagradama* (Alembert 2006), koji takođe slave pojavu novog lika čoveka od pera, Volter međutim ne smatra poželjnom njegovu „profesionalizaciju“. Ako ga prohtevi aristokratskih zaštitnika primoravaju da se potčini njihovim čudima, položaj nezavisnog „autora“ prepušta ga još goroj stezi nečasnih zahteva knjižara i publike, izbacuje na tržište u kojem vlada bezočna konkurencija i ubacuje u neprincipijelne esnafske sukobe (Voltaire 1779 : uporediti Popkin 1989: 361). Tako čovek od pera, prema jednom zapisu Volterovog *Filozofskog rečnika* iz 1765.

montel), štaviše, ni dobro pisanje više ne smatra presudnim uslovom: čoveka od pera osamnaestog veka, prema njegovom razumevanju, obeležava ne toliko činjenica da živi od pisanja, koliko učešće u „društvu ljudi od pera“, u odabranoj zajednici koja uživa u specifičnoj konverzaciji po *salonima* (prema Šartje 2006: 162–163). Čovek od pera više ne podnosi usamljenost i stara se da se ne udalji od s(r)edišta književne republike, od onih malih pariskih društava u kojima ugodno raspravljaju ljudi od pera i na koje se sada sa zavišću ugleda čitava Evropa.

Tek će negde u pretposlednjoj deceniji osamnaestog veka revolucionarni politički ciljevi konačno potisnuti one ciljeve prosvetiteljstva koji su se određivali ličnim i društvenim usavršavanjem. Taj okret neposrednom društvenom angažmanu inspirisao je, sledstveno, i zamisao preobražaja Republike ljudi od pera u jedinstvenu organizaciju sa centralizovanim rukovodstvom. „Doba razuma“ tako obeležavaju i anonimni „Projekt osnivanja biroa za književnu republiku“, koji je štampan još 1747. godine u Amsterdamu u *Bibliothèque raisonnée des ouvrages des savants de l'Europe*, kao i „Plan opšteg udruživanja naučnika, ljudi od pera i umetnika da bi se ubrzalo usvajanje dobrih običaja i prosvetečnosti“, jedan predlog opata Gregora (Grégoire) odmah posle Revolucije, koji je predviđao održavanje prvog svetskog kongresa „ljudi od pera i naučnika“ u Frankfurtu na Majni 1817. godine. Sa značajnim izuzetkom *Société des gens de lettres de France* koji su 1838 osnovali Balzak (Balzac), Igo (Hugo), Dima (Dumas) i Sand (Sand), taj tip institucionalnog jedinstva nikada nije ostvaren, a zajednica ljudi od pera nastavila je da postoji prevashodno kroz prepisku i putovanja njenih članova (Šartje 2006: 181–182).

Štaviše, moglo bi se reći da je jedna neprestano živa, „izvorna“ tradicija razumevanja uloge i uloga ljudi od pera odnela prevagu nakon pokušaja njihove institucionalizacije i političke instrumentalizacije. U verovatno prvom delu koje je integralno posvećeno čoveku od pera, knjizi jezuita Danijela Bartolija (Daniello Bartoli) iz 1645. godine *Dell'Homme di lettere difeso e emendato*, tvrdi se da se dostojanstvo književnog i, šire, intelektualnog poziva plaća ili brani apsolutnom nekoristoljubivošću nalik antičkim mudracima (Bartoli 1672; uporediti Cristin 1973). Posle desetine rimskih izdanja knjigu je preveo na francuski 1654. godine takođe jezuita, otac Le Blan (Le Blanc), pod naslovom *La guide des beaux esprits*, a potom je prevedena i na engleski (1660), nemački (1677), kastiljanski (1678) i latinski (1693), da bi ga već kao klasik 1769. godine u Francuskoj ponovo preveo jezuita, otac Delivo (Delivoy), pod naslovom koji je već postao lozinka: „Čovek od pera“ (*Homme de lettres*).

Negde u isto vreme, u delu istog naslova, Žan-Žak Garnije (Jean Jacques Garnier), kraljevski profesor hebrejskog i član Akademije, ne pristaje na definisanje čoveka od pera ni na način na koji to čini „običan svet“, koji ga brka sa „autorom“, ni na način

godine, „liči na leteću ribu; ako se malo uzdigne prožderu ga ptice, ako zaroni pojedu ga ribe“, pa jedino pribežište na kraju mora da pronade u „velikodušnosti prosvetećenog vladara“ (Šartje 2006: 149–154).

„društva u modi“, koje čoveka od pera zamišlja kao „zabavnog čoveka koji je vešt u konverzaciji“. On bi da definiše čoveka od pera prema njegovom „osnovnom zanimanju“: „negovanje svog duha učenjem da bi postao bolji i korisniji društvu“. A to pretpostavlja povlačenje iz sveta, a ne salone, izbegavanje strasti i rasonode koje štete duhu, a ne volju da se, „očaravajuće konverzacije“ radi, umesto čovek od pera postane „čovek u društvu“. I to podrazumeva prihvatanje časnog siromaštva, koje ne traži ni priznanje ni izdržavanje. Čovek od pera je, prema ovoj viziji, neka vrsta svetovnog klerika: zavetovan je na celibat, nekoristoljubiv je u svom bavljenju naukom i umetnošću i ne preduzima subverzivnu društvenu kritiku već, u bitnom smislu, naprotiv. „[Č]itava njegova nezavisnost ni u čemu nije u suprotnosti sa utvrđenim zakonima, ako oni nisu nepravedni: čovek od pera se ne potčinjava u strahu od kazne kao podli rob, već iz poštovanja reda, već zato što bolje od svih zna svoja preimućstva i svoje dužnosti u uređenom društvu. On će, dakle, biti njegov odlučni branitelj“ (Garnier 1764: 198).

Knjige Bartolija i Garnijea predstavljale su tokom čitavog osamnaestog veka protivtežu Dikloovom, Dalamberovom ili Volterovom određenju čoveka od pera „pariskog sveta“ nove društvenosti, afirmišući tradicionalni model njegove identifikacije sa posvećenošću mudroj i mirnoj erudiciji (Šartje 2006: 183–185). Prosvetiteljstvo i Republika ljudi od pera se, već i stoga, svakako ne mogu poistovetiti, kako se neretko i dalje čini. Poštenijim se čini reći da su enciklopedisti, doduše privremeno ali sa neizbrisivim posledicama, „adaptirali“ a ne „apsorbovali“ Republiku ljudi od pera, da sledbenici prosvetiteljstva jesu radili unutar nje, ali su je preobrazili s obzirom na vlastite intelektualne potrebe (Robertson 2005: 38–41). Da li ćemo to nazvati njenim epizodnim iskorišćavanjem u „propagandne“ svrhe ili njenom skrivenom istinom koja se, na nesreću, s Revolucijom nije pravedno obistinila već, naprotiv, krivotvorila; da li ćemo prosvetiteljsku izmenu ili adaptaciju s obzirom na svoje viđenje karaktera Republike ljudi od pera tumačiti kao perverzno iskorišćavanje ili reduktivno ogrešenje o njenu neprekidno živu tradiciju mirne, apolitične i nadpolitične učenosti ili kao u delo stavljanje one intrinzične pretenzije na javnu delotvornost koja je kamuflirana prebivala u njoj od početka – na koncu zavisi od procene koliko je „intervencionistička“ ambicija već (bila) upisana u vrednosno ustrojstvo i kritički potencijal Republike ljudi od pera.

Ovom poslednjom alternativom želimo da naglasimo da stvar nije samo u tome koju ćemo sliku uzornog posvećenika „peru“ imati pred očima – kabinetSKU ili salonSKU – već i u viziji, u projektu kako jedna takođe uzorna republika treba da izgleda. „Kosmopolitske“ vrednosti *république des lettres* krivicom prosvetiteljstva istovremeno su diseminirane, ali i politizovane. Zbog ovog poslednjeg, pristup republici učenih, koja je nekada bila bez prestonice i granice, bio je redefinisani i sužen, a filozofSKU „kulturu prosvetćenosti“ smenila je „revolucionarna kultura“ (Robertson 2005: 20; uporediti Darnton 1971). Prevratničku notu je, ukratko, zajednica ljudi od pera

dobila već ili tek s prosvetiteljstvom i, preobražavajući se, možda u direktnoj liniji vodila i jakobinskim klubovima poslednje decenije osamnaestog veka (Šartje 2006: 181).

U konačnom obračunu ta cena koja se platila u moneti odustajanje od vernosti intelektu za račun javne delotvornosti mogla se učiniti preskupom. Robert Vokler (Robert Wokler), tako, predlaže raskidanje veze prosvetiteljstva, odnosno Republike ljudi od pera s kojim ga poistovećuje, s Francuskom revolucijom, veze koju branitelji ne manje nego kritičari njegovog „projekta“ redovno pretpostavljaju. On naime primećuje da potonji podrazumevaju da je prosvetiteljstvo, zamenjujući dogmatsku veru dogmatskim umom, uredilo sekularni svet moderne po ideološkom kalupu hrišćanstva protiv kojeg je ustajalo, preokrenuvši ga u službovanje jednom drugom apsolutističkom principu (Wokler 1999: 161). Vokler, međutim, smatra da je Francuska revolucija, iz čije se perspektive obično doznačava ovakva presuda, svojim izumom moderne nacionalne države, ne samo iskrivila nego izdala istinski projekt prosvetitelja: on je, „čim se ukazala prilika da se njegovi ideali ispune u praksi, pretrpeo neku vrstu iznenadne smrti u krevecu ugušen strasnim zagrljajem njegovih obožavalaca koji su ga revnosno ali ne i mudro voleli“. Prema analogiji s Frojdom (Freud) tumačenjem rođenja jevrejskog naroda iz istočnog oceubstva Mojsija, Vokler bi da predstavi „istočni patricid moderne“ upravo kao „ubistvo prosvetiteljskog projekta“, kao „destrukciju međunarodne republike učenih rođenjem nacionalne države“, kao neblagovremeno „čupanje iz materice prosvetiteljstva“ jedne potpuno drugačije republike od one koja je „prema planu trebalo da isklja iz semena“ (Wokler 1999: 162).

„U srcu prosvetiteljskog projekta, koji su njegovi zastupnici opažali kao stavljanje tačke na doba privilegija, bilo je njihovo priznavanje zajedničke čovečnosti svim osobama. Biti prosvećen za Kanta je značilo biti netolerantan prema nepravdi svuda, poštovati svakog pojedinca bez diskriminacije, biti odan univerzalnoj pravdi, biti moralno indiferentan prema razlici. Drugačije je, međutim, u doba nacionalne države. Zahvaljujući tom ocu moderne, naše vreme je vreme pasoša, dozvola, prava ulaska u svaku državu ili prava izlaska iz nje koje uživaju samo građani koji imaju njeno državljanstvo“ – niže Vokler najočiglednija savremena ograničenja, zapreke, sputanosti one univerzalne i univerzalizujuće komunikacije prosvećenih duhova sedamnaestog i osamnaestog veka, ne bi li u njima prepoznao „glavno nasleđe koje nam je ostavio politički početak modernog doba“ i poentirao slikom revolucionarnog pervertovanja prosvetiteljskog zametka: „Čini se da je metempsihoza moderne počela kada smo, u pokušaju da izvajamo Pigmalionovu skulpturu, pokrenuli proizvodnju Frankenštajnovog čudovišta...“ (Wokler 1999: 179; uporediti Wokler 1998).

Ideje i ideali

Vokler, nema sumnje, ponešto idealizuje značaj i ulogu *Republique des lettres*. On jamačno ima u vidu „izvornu“ tradiciju nenametljivog i defanzivnog ali postojanog, postepenog i delotvornog uticaja pripadnika Republike ljudi od pera, za koju bi se moglo reći da je upravo učinila osamnaesti vek „vekom kosmopolitizma, razmena i sve veće cirkulacije ljudi“: „Mreža društvenosti koja se stvara ili ojačava, akademija čiji je to veliki vek, pojava masona koji su nastali na britanskim ostrvima i koji su preko Francuske ispleli mrežu opšteg zavereništva do središnjeg dela Evrope, sve izgleda kao da olakšava razvijanje jedne zajedničke vizije u okviru 'Republike ljudi od pera'. Protok ideja je olakšan mnoštvom prepiski, učenih ili mondenskih, rasprostranjem knjige, zvaničnim kulturnim ili tajnim kanalima, časopisima, revijama koje vrve u učenoj Nemačkoj: to su glavni oslonci koji doprinose ujedinjavanju elita“ (Vovel 2006: 19–20).

Ali ova Republika ljudi od pera – kao i druge republike – ima (najmanje) svoje dve varijante ili čak dve istoimene republike. Fransoaz Vake, negde pri kraju svoje studije o Republici ljudi od pera, primećuje da je ona nešto „stvarno“, ukoliko imamo u vidu stvarne pisce i mislioce, odnosno istoriju njihovih stvarnih odgovora na situacije koje su ih snalazile. Istovremeno i u podjednakoj meri, međutim, Republika ljudi od pera se pojavljuje i kao „himera“, „upisujući se u niz onih imaginarnih konstrukcija, koje su pridavale visoko mesto znanju i naučnicima“: „Shodno tome, Republika ljudi od pera bila bi samo najlepša među utopijama. Taj dvostruki karakter stvarnog i idealnog će opstati, a danas se pronalazi u izrazu 'naučna zajednica'“, zaključuje Vake (Waquet 1989: 499–500).

Drugim rečima, „idealizacija“ nije specifičnost samo programa Republike ljudi od pera; u njenom slučaju je to možda samo najočitije. Svako polaganje uloga na ovu ili onu emancipaciju pretpostavlja ili krijumčari sliku ili viziju određene emancipovanosti. Drugo ime koje se koristilo za tu emancipovanost, za stanje uređene društvenosti po oslobađanju od svega što se opažalo kao „jaram“, bilo je „republika“. Zadovoljićemo se ovom prilikom ukazivanjem da sadržaj kojim je hranjen termin „republika“ ni iz daleka nije bio jednoznačan u doba koje se može smatrati formativnim za njegovu i našu savremenost. Nije nam namera da tvrdimo da su sve nabrojane rivalske „ideje“ ili „utopije“ republike (bile) inkomenzurabilne i jednako vredne. Ali jeste da ukažemo da svaka od njih predstavljala investiciju u mogućnost uzornog organizovanja zajednice, kao i da nijedna nije (bila) lišena partikularističkog normativizma, nepotkrepljenih projekcija i/ili delatnih protivrečnosti.

Predrag Krstić
 Institut za filozofiju i društvenu teoriju
 Univerzitet u Beogradu

Literatura

- Alembert, Jean Le Rond d' (2006 [1752]), *Essai sur la société des gens de lettres et des grands: sur la réputation, sur les mérites et sur les récompenses littéraires*, Lovreval: Université populaire.
- Bartoli, Daniello (1672), *Dell'huomo di lettere difeso, et emendato: parti due*, Venetia: Nikolò Pezzana.
- Beiser, Frederick (1987), *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge: Harvard University Press.
- Beiser, Frederick (1992), *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790–1800*, Cambridge: Harvard University Press.
- Beiser, Frederick (1996), „Early Romanticism and the Aufklärung“, u: James Schmidt (prir.), *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, Berkeley: University of California Press, str. 317–329.
- Beiser, Frederick (2005), „The Enlightenment and Idealism“, u: Karl Ameriks (prir.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, New York: Cambridge University Press, str. 18–36.
- Berk, Edmund (2001 [1790]), *Razmišljanja o Revoluciji u Francuskoj*, Beograd: „Filip Višnjić“.
- Berlin, Isaiah (1973), „The Counter-Enlightenment“, u: Philip Wiener (prir.), *Dictionary of the History of Ideas*, tom 2, New York: Scribner, str. 100–112.
- Berlin, Isaiah (2002), *Freedom and Its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*, London: Chatto & Windus.
- Brockliss, Laurence (2002), *Calvet's Web: Enlightenment and the Republic of Letters in Eighteenth-Century France*, Oxford: Clarendon.
- Condorcet, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis de (1970 [1793–1794]), *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris: Vrin.
- Cristin, Claude (1973), *Aux Origines de l'histoire littéraire*, Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.
- Darnton, Robert (1971), „The High Enlightenment and the Low-life of Literature in pre-revolutionary France“, *Past and Present* 51: 81–115.
- Daston, Lorraine (1991), „The Ideal and Reality of the Republic of Letters in the Enlightenment“, *Science in Context* 4: 370–375.
- Duclos, Charles Pinot (1751), *Considérations sur les mœurs de ce siècle*, Amsterdam: Compagnie.
- Fohrmann, Jürgen (1981), *Abenteuer und Bürgertum: zur Geschichte der deutschen Robinsonaden im 18. Jahrhundert*, Stuttgart: Metzler.
- Fontenelle, Bernard Le Bovier de (1973 [1687]), *Histoire des oracles*, Paris: Marabout.
- Gali, Valter Brajs (2017), „Suštinski sporni pojmovi“, u: Mihal Sladaček & Bojan Vranić (prir.), *Suštinski sporni pojmovi*, Novi Sad: Akademska knjiga; Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, str. 21–68.
- Garnier, Jean-Jacques (1764), *L'Homme de Lettres*, Paris: Panckoucke.
- Goldgar, Anne (1995), *Impolite Learning: Conduct and Community in the Republic of Letters, 1680–1750*, New Haven: Yale University Press.
- Goodman, Dena (1996), *The Republic of Letters: A Cultural History of the French Enlightenment*, Ithaca: Cornell University Press.
- Israel, Jonathan (2001), *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750*, New York: Oxford University Press.
- Janjion, Marija (1976), *Romantizam. Revolucija. Marksizam*, Beograd: Nolit.
- Laborde, Cécile & John Maynor (prir.) (2008), *Republicanism and Political Theory*, Oxford: Blackwell.

- Larmore, Charles (2003), „Liberal and Republican Conceptions of Freedom“, *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 6 (1): 96–119.
- Makintajer, Alaster (2000), *Kratka istorija etike*, Beograd: Plato.
- Makintajer, Alaster (2006), *Traganje za vrlinom: studije iz teorije morala*, Beograd: Plato.
- Malcolm, Noel (2002), „Hobbes and the European Republic of Letters“, u: Noel Malcolm, *Aspects of Hobbes*, Oxford: Clarendon Press, str. 457–545.
- McMylor, Peter (1993), *Alasdair MacIntyre: Critic of Modernity*, Florence: Routledge.
- Mestr, Žozef de (2001a [1793]), „Četvrto pismo jednog savojskog rojaliste svojim sunarodnicima“, u: *Žozef de Mestr*, Spisi o revoluciji, Čačak: Umetničko društvo Gradac, str. 24–55.
- Mestr, Žozef de (2001b [1797]), „Razmatranja o Francuskoj“, u: *Žozef de Mestr*, *Spisi o revoluciji*, Čačak: Umetničko društvo Gradac, str. 71–152.
- Niderst, Alain (1991), *Fontenelle*, Paris: Pion.
- Novalis (2008), *Intimni dnevnik*, Beograd: Službeni glasnik.
- Pettit, Philip (1997), *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Oxford University Press.
- Pettit, Philip (2001), *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*, Cambridge: Polity Press.
- Pettit, Philip (2014), *Just Freedom. A Moral Compass for a Complex World*, New York: Norton.
- Phillips, Henry (1997), *Church and Culture in Seventeenth-Century France*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pocock, J. G. A. (1975), *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton: Princeton University Press.
- Popkin, Jeremy (1989), „Pamphlet Journalism at the End of Old Regime“, *Eighteenth-Century Studies* 22 (3): 351–367.
- Pranchere, Jean-Yves (2001a), „The Persistence of Maistrrian Thought“, u: Richard Lebrun (prir.), *Joseph de Maistre's Life, Thought and Influence: Selected Studies*, Montreal: McGill-Queen's University Press, str. 290–325.
- Robertson, John (2005), *The Case For The Enlightenment: Scotland and Naples 1680–1760*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sad, Markiz de (1989a), *Filozofija u budoaru*, Beograd: Rad.
- Sad, Markiz de (1989b), *Justina ili nevolje zbog vrline*, Beograd: Rad.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1986 [1800]), *Sistem transcendentalnog idealizma*, Zagreb: Naprijed.
- Schiller, Friedrich (1879 [1801]), *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen*, Schillers Sämmtliche Werke, tom 4, Stuttgart: J. G. Cotta'sche Buchhandlung, str. 558–634.
- Schleiermacher, Friedrich (1958 [1799]), *On Religion, Speeches to its Cultured Despisers*, New York: Harper & Row.
- Sen-Žist, Luj-Antoan (1987), „Fragmenti o republikanskim ustanovama“, u: Luj-Antoan Sen-Žist, *Republikanske ustanove*, Beograd: „Filip Višnjić“, str. 225–273.
- Skinner, Quentin (1978), *The Foundations of Modern Political Thought*, tom 1, Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin (1988), „The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives“, u: Richard Rorty, J. B. Schneewind & Quentin Skinner (prir.), *Philosophy in History: Essays in the Historiography of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 193–222.
- Skinner, Quentin (1992), „On Justice, the Common Good and the Priority of Liberty“, u: Chantal Mouffe (prir.), *Dimensions of Radical Democracy*, London: Verso, str. 211–224.

- Skinner, Quentin (1998), *Liberty before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin (2002), „A Third Concept of Liberty“, *Proceedings of the British Academy* 117: 237–268.
- Šartje, Rože (2006), „Čovek od pera“, u: Mišel Vovel (prir.), *Čovek doba prosvete*, Beograd: Clio, str. 149–198.
- Viroli, Maurizio (1990), „Machiavelli and the Republican Idea of Politics“, u: Gisela Bock, Quentin Skinner & Maurizio Viroli (prir.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 143–171.
- Voltaire, François-Marie Arouet de (1779), „Gens de lettres“, u: Jean Le Rond d’Alembert & Denis Diderot (prir.), *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, tom 7, Paris: Briasson, Le Breton, str. 599–602.
- Volter, Feansoa Mari Arue (1973), *Filozofski rečnik*, Novi Sad: Matica srpska.
- Vovel, Mišel (2006), „Uvod“, u: Mišel Vovel (prir.), *Čovek doba prosvete*, Beograd: Clio, str. 5–34.
- Waquet, Françoise (1989), „Qu’est-ce que la République des Lettres? Essai de sémantique historique“, *Bibliothèque de l’École des Chartes* 147: 473–502.
- Weinstock, Daniel & Christian Nadeau (prir.) (2004), *Republicanism: History, Theory and Practice*, London: Psychology Press.
- Wendt, Fabian (2011), „Slaves, Prisoners, and Republican Freedom“, *Res Publica* 17 (2): 175–192.
- Wokler, Robert (1998), „The Enlightenment Project as betrayed by Modernity“, *History of European Ideas* 24: 301–213.
- Wokler, Robert (1999), „Nation-state and the Primal Patricide of Modernity“, u: Norman Geras (prir.), *Enlightenment and Modernity*, New York: Palgrave, str. 161–183.

Predrag Krstić

How to Concieve Republic: Four Visions

(Summary)

The work points to irreconcilable differences and internal tensions that under the term ‘republic’ are inherited, primarily, by the eighteenth century, which was favorable to it. Those disagreements and ambivalences, which determine modern theory to a good extent, are presented, respectively, through understandings of the republic in the Enlightenment, romanticism, republicanism and in the tradition of the ‘republic of letters’. It is concluded that the emancipatory potential that is invested in the republic, if it has the same or a similar point of resistance – for example: monarchy, church domination of social life, what was once called the concise catchphrase ‘throne and altar’, the abolition of privatized and/or particular decision-making monopolies and all misconceptions, prejudices, and the authorities that legitimize them – did not have at all the same or a similar vision of the desirable state after the coup has taken place, that is, in the name of what the republic should be established.

KEYWORDS: republic, Enlightenment, romanticism, republicanism, Republic of letters, eighteenth century