

СЕБАСТИЈАН КОНРАД

ПРОСВЕТИТЕЉСТВО У ГЛОБАЛНОЈ ИСТОРИЈИ:  
ИСТОРИОГРАФСКА КРИТИКА

Просветитељству је дуго припадало кључно место у приповестима светске историје. Оно је служило као ознака за модерно и чак и данас наставља да игра ту улогу. Међутим, стандардне интерпретације тежиле су томе да присвоје и овековече евроцентричну митологију. Оне су помогле да се утврди схватање о глобалним интеракцијама тако као да их је подстакла само Европа. Историчари су сада почели да оспоравају ово схватање. Перспектива глобалне историје појављује се у литератури која се креће изван опсесије европским пореклом просветитељства.

Доминантне интерпретације засноване су на приповестима о јединствености и распрострањању. Претпоставка да је просветитељство било специфично европска појава остаје једна од темељних премиса западне модерности и модерног Запада. Просветитељство се појављује као изворни и аутономни производ Европе, дубоко уграђен у културне традиције Запада. Према овој великој приповести, ренесанса, хуманизам и реформација „дали су нов подстицај интелектуалном и научном развоју који се, након нешто више од три и по столећа, расцветао у научној револуцији а затим и у просветитељству 18. века”.<sup>1</sup> Резултати су укључивали индивидуална људска права, рационализацију и оно што је Макс Вебер гласовито назвао „рашчаравањем света”.<sup>2</sup> То је, отприлике током 19. века, учинило стечено знање а затим су ови састојци модернога

---

<sup>1</sup> Toby E. Huff, *Intellectual Curiosity and the Scientific Revolution: A Global Perspective* (Cambridge, 2010), 4.

<sup>2</sup> Max Weber, „Wissenschaft als Beruf”, in Wolfgang J. Mommsen and Wolfgang Schluchter, eds., *Max Weber-Gesamtausgabe*, vol. I/17: *Wissenschaft als Beruf 1917/1919 / Politik als Beruf 1919* (Tübingen, 1992), 9.

извожени у остатак света. Као што је у своме делу *Усџон Зајада* тријумфално тврдио Вилијам Мекнил: „Посебно смо ми, и читав свет у 20. веку, створења и наследници прегршта генија из рано-модерне Европе”.<sup>3</sup>

Ово тумачење више није одрживо. Научници сада оспоравају евроцентрични приказ о „настанку модерног света”. Овакво поновно читање подразумева три аналитичка корака. Прво, културну динамику 18. века, која се конвенционално означава као „просветитељство”, више није могуће разумети као неограничено и аутономно постигнуће једино европских интелектуалаца – она је имала много аутора на многим местима. Друго, идеје просветитељства треба разумети као одговор на међусобно деловање које је превазилазило границе и на глобалну интеграцију. Осим уобичајеног и за Европу везаног појма напретка „разума”, бављење просветитељством увек је представљало начин да се мисли компаративно и глобално. И треће, просветитељство се није окончало са романтизмом – оно је настављено кроз 19. stoleће и након њега. Пресудно је да то није била тек историја ширења – глобалном утицају просветитељства нису удахнуле живот једино идеје париских *филозофа*. Пре је то био рад историјских учесника широм света – на местима попут Каира, Калкуте и Шангаја – који су за своје властите нарочите циљеве прихватили израз и оно што су сматрали његовим најважнијим захтевима.

Другим речима, просветитељство има историју и та историја је важна. Она није ентитет, „ствар” која је била измишљена а затим распрострањена. Морамо да се померимо изван задубљености у дефиниције које значење просветитељства чине непроменљивим. Од чувеног огледа Имануела Канта из 1784. објављеног у *Берлинском месечнику* (*Berlinische Monatsschrift*), историчари размишљају о његовом питању „Was ist Aufklärung?” (Шта је просветитељство?). Научна битка између покушаја да се дефинише његова суштина и напора да се озаконе његова ограничења произвела је обимну библиографију.<sup>4</sup> Одговори су били разноврсни, у зависности од времена и места, али нису подарили меродавну дефиницију већ су пре показали колико је концепт заиста растељив.

Узмимо, на пример, алегорију коју је 1872. начинио јапански уметник Шосаи Икеи, коју можемо да читамо као један могући

---

<sup>3</sup> William H. McNeill, *The Rise of the West: A History of the Human Community* (Chicago, 1963), 599.

<sup>4</sup> Immanuel Kant, „An Answer to the Question: What Is Enlightenment?”, in James Schmidt, ed., *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions* (Berkeley, Calif., 1996), 58–64. Видети такође и монументалну *Encyclopedia of the Enlightenment*, ed. Alan Charles Kors (Oxford, 2002).

---

---

# Berlinische Monatschrift.

I 7 8 4.

Zwölftes Stük. December.

---

I.

Beantwortung der Frage:

Was ist Aufklärung?

(S. Decemb. 1783. S. 516.)

Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliehung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahspruch der Aufklärung.

Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum ein so großer Theil der Menschen, nachdem sie die Natur längst von fremder Leitung frei gesprochen  
B. Monatschr. IV. B. 6. St. Hh (na-

Слика 1.

Насловна страна чувеног огледа Имануела Канта  
Одговор на питање: *„шта је просветишељство“* (1784).

одговор Канту иако са предношћу од готово столећа накнадног посматрања. У своме дрворезу под насловом *Огледало усјона и јада просветијтељства и традиције* он осликава сукобе и битке између новог и старог у раном Мејђи Јапану (1868–1912), при чему ново стиче предност (видети слику 2). Не би се сви предмети нашли на Кантовом попису: дрворез приказује како западни кишобран побеђује јапански папирнати сунцобран, столица превладава над традиционалним трonoшцем, оловка над кистом, цигла над црепом, кратка коса побеђује традиционалну *хонмаге* мушку фризуру са подшишаним теменом и тако даље. Читав процес подстакнут је парном локомотивом, истакнутим симболом духа напретка који је очарао савремене Јапанце. А у средини дрвореза петролејка побеђује свећу и тиме, више него симболички, осветљава све што је изгледало мрачно у премодерном Јапану.

Кључни израз у наслову дрвореза је *каика*, који се обично преводи као „просветитељство”. Такође се преводи и као „цивилизација” и садржи конотације о друштвеном еволуционизму.<sup>5</sup> На овој слици оно је приказано мање као квазиприродни развитак, као што је наговестио Кант – просветитељство је, писао је он, „готово неизбежно јер је само оно загарантована слобода” – а више као жестока битка. Цивилизација/просветитељство не долазе само са снагом уверења већ и са употребом силе; не само са обећањем ослобођења – „човековог изласка из самоскривљене незрелости” – већ и са „мобилизацијом у њихову корист делотворних средстава физичке силе”, као што би се, столеће касније, изразили постколо-нијални научници.<sup>6</sup>

Подједнако је значајно то што је у приказивање просвећене модерности укључен предмет који тешко да изгледа као да му је ту место: рикша. На десној страни дрвореза, мушкарац који је означен као „рикша” гази по другом мушкарцу који представља воловске запреге, омиљено превозно средство елита из раздобља Токугава. За разлику од других предмета који су поменути, рикша није увезена из Европе већ је, у ствари, представљала проналазак из раног Мејђи периода. Ипак је доцније постала симбол нових времена, заједно са здањима од цигле у Гинзи (четврти Токија), возовима, часовницима и вештачким осветљењем. Приказивање рикше је, према томе, подсетник да је оно што се сматрало новим, цивилизованим или просвећеним, у ствари, било веома амбивалентно и

<sup>5</sup> Douglas R. Howland, *Translating the West: Language and Political Reason in Nineteenth-Century Japan* (Honolulu, 2002), 40–42.

<sup>6</sup> Kant, „An Answer to the Question”, наводи са стране 59, 58; Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton, N. J., 2000), 44.



Слика 2.

Shōsai Ikkei, *Kaika injun kōhatsu kagami*, 1872.

хибридно, и више производ локалних услова и структура моћи него план замишљен у Паризу, Единбургу или Кенигзбергу 18. века.

Наглашавање разлика у употреби „просветитељства” широм света подразумева одбацивање ранијих уских дефиниција овог појма.<sup>7</sup> Новији радови о европској историји све више су скептични

<sup>7</sup> За стандардне приказе просветитељства видети: Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, 2 vols. (New York, 1966–1969); Dorinda Outram, *The Enlightenment* (Cambridge, 1995); Hugh Trevor-Roper, *History and the Enlightenment* (New Haven, Conn., 2010); John W. Yolton, Pat Rogers, Roy Porter, and Barbara Stafford, eds., *The Blackwell Companion to the Enlightenment* (Oxford, 1992).

у погледу схватања да просветитељство представља кохерентни скуп идеја. Уместо тога историчари се усредсређују на амбивалентност и разноликост просветитељских схватања. Један правац у науци који се бави идејним расправама разјаснио је да различита европска просветитељства морају да се поставе у посебне контексте – Хале, Напуљ, Хелсинки и Утрехт поред осталих – контексте којима она одговарају и унутар којих су она производила своју понекад веома различиту и центрифугалну динамику.<sup>8</sup> У своје монументалном делу Џон Покок је реконструисао начин на који је Едвард Гибон ступао у борбу са много различитих „просветитељстава”.<sup>9</sup> Џонатан Израел и други значајно су проширили временски поглед уназад и тиме усложнили наше разумевање просветитељства.<sup>10</sup> Други правац у истраживању посматрао је друштвену историју идеја и комуникације, додатно доприневши идеји о хетерогености просветитељства. Чим се тежиште са узвишених филозофских расправа помери на материјалну производњу јавне сфере и облике народног менталитета, слика постаје много мање једнолична. Просветитељство, широко замишљено, било је, према томе, подељено на темељу друштвених и родних линија.<sup>11</sup> Уврежена дихотомија на просветитељство и противпросветитељство такође је доведена у питање.<sup>12</sup> И, коначно, уобичајена замисао о 18. веку као добу разума почела је да ишчезава. Све више је почело да бива јасно да се просветитељство не може просто изједначити са секуларизацијом већ да је, супротно томе, оно било дубоко укорењено у религијске погледе на свет.<sup>13</sup> Стога, стилизовање раздобља као доба рашчаравања и само представља модерни мит. Уместо тога, популарне друштвене праксе попут окултизма, месмеризма

<sup>8</sup> Franco Venturi, *Settecento riformatore*, 5 vols. (Turin, 1966–1990); Roy Porter and Mikuláš Teich, eds., *The Enlightenment in National Context* (Cambridge, 1982).

<sup>9</sup> J. G. A. Pocock, *Barbarism and Religion*, 5 vols. (Cambridge, 1999–2011).

<sup>10</sup> Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750* (Oxford, 2001); Jonathan I. Israel, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670–1752* (Oxford, 2008).

<sup>11</sup> Outram, *The Enlightenment*; Robert Darnton, „The High Enlightenment and the Low-Life of Literature in Pre-Revolutionary France”, *Past and Present* 51 (May 1971): 81–115; Robert Darnton, *The Literary Underground of the Old Regime* (Cambridge, Mass., 1982); Dena Goodman, *The Republic of Letters: A Cultural History of the French Enlightenment* (Ithaca, N. Y., 1996); Barbara Taylor and Sarah Knott, eds., *Women, Gender and Enlightenment* (New York, 2005); Dena Goodman, *Becoming a Woman in the Age of Letters* (Ithaca, N. Y., 2009).

<sup>12</sup> J. G. A. Pocock, „The Re-Description of Enlightenment”, *Proceedings of the British Academy* 125 (2004): 101–117; Robert E. Norton, „The Myth of the Counter-Enlightenment”, *Journal of the History of Ideas* 68, no. 4 (2007): 635–658.

<sup>13</sup> David Sorkin, *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna* (Princeton, N. J., 2008); Jonathan Sheehan, „Enlightenment, Religion, and the Enigma of Secularization: A Review Essay”, *American Historical Review* 108, no. 4 (October 2003): 1061–1080.



и магије нису само преживеле већ су се и измешале са елитном културом, емпиријском науком и слављењем разума.<sup>14</sup>

Тренутно само мала, иако врло гласна, мањина историчара прихвата јединство просветитељског пројекта.<sup>15</sup> Већина аутора наглашава његов плурални и спорни карактер: просветитељства или *les lumières*, како га је, мудро га антиципирајући, од 18. века означаво француски израз.<sup>16</sup> Није случајно сам појам „просветитељство” изворно био парола коју су користили католички и ројалистички противници француских филозофа.<sup>17</sup> Према томе, јединство појаве установили су њени непријатељи. Доцније се усталило мишљење да је у Латинској Америци и Азији оно било прихваћено као наизглед интегрисан и јединствен скуп идеја. Другим речима, као конкретизован концепт „просветитељство” је првенствено представљало слоган којим су се служили историјски учесници како би означили покрет против кога би се требало борити или би га требало опонашати. Просветитељство је било „пре стање интелектуалне напетости”, како се изразила Џудит Шklar, „него низ сличних судова”.<sup>18</sup>

Овакво широко разумевање је за нас корисно полазиште за превазилажење различитих начина на које савремена историографија разумева улогу просветитељства у глобалној историји. Оно нам може помоћи да се усредсредимо на транснационалне услове који су суделовали у стварању просветитељства 18. века, углавном у атлантском свету, али и другде. Коначно, оно нам омогућава да проширимо расправу до 19. века и утврдимо начин на који су се ове расправе прошириле широм Азије, док је „просветитељство” постало предмет којим су се бавили друштвени реформатори широм планете.<sup>19</sup>

---

<sup>14</sup> Michael Saler, „Modernity and Enchantment: A Historiographic Review”, *American Historical Review* 111, no. 3 (June 2006): 692–716. For a recent overview of the multifaceted approaches, see Karen O’Brien, „The Return of the Enlightenment”, *American Historical Review* 115, no. 5 (December 2010): 1426–1435.

<sup>15</sup> Нарочито: Jonathan Israel, and John Robertson, *The Case for the Enlightenment: Scotland and Naples, 1680–1760* (Cambridge, 2005). Обратите пажњу да се сваки аутор одлучује за веома различито просветитељство: за Израела, „право” просветитељство се завршило до четрдесетих година 18. века, док за Робертсона оно тек тада почиње.

<sup>16</sup> Fania Oz-Salzberger, *Translating the Enlightenment: Scottish Civic Discourse in Eighteenth-Century Germany* (Oxford, 1995). Видети и: Sorkin, *The Religious Enlightenment*; Sheehan, „Enlightenment, Religion, and the Enigma of Secularization.”

<sup>17</sup> Darrin M. McMahon, *Enemies of the Enlightenment: The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity* (Oxford, 2001), 11.

<sup>18</sup> Judith N. Shklar, „Politics and the Intellect”, in Stanley Hoffmann, ed., *Political Thought and Political Thinkers* (Chicago, 1998), 94–104, на овом месту 94.

<sup>19</sup> Таква историја се може лако продужити до 20. stoleћа – и до наше садашњости – када су марксисти, дијалектичари просветитељства, постмодернисти

У привилегованим везама и синхронијским контекстима у простору током дугих идејних континуитета у времену, перспектива глобалне историје има суштинске последице за наше разумевање „просветитељства”. Мало је других израза који су толико нормативно оптерећени, или су пак толико снажно опседнути појмовима европске јединствености и надмоћности, и мало их је који су стекли толико снажну моћ у савременим политичким расправама. Смештање историје просветитељства у глобални контекст имаће, према томе, узнемирујуће и, могуће, корисне последице. Напоследку, таква перспектива измешта из средишта расправу о универзализму која је суштински повезана са општим појмовима просветитељског мишљења. Његово ширење диљем света није у толикој мери омогућила интегрисана универзалност просветитељских ставова. Пре је то била глобална историја упућивања на просветитељство, историја поновне артикулације и поновног измишљања, у условима неједнаке моћи, која је вишеструке тврдње о просветитељству преобразила у свеprisутни утицај.

\* \* \*

„Научници који се баве просветитељством”, признала је Доринда Аутрам, „тек треба да се ухвате у коштац са питањима о односу између просветитељства и стварања глобалног света”.<sup>20</sup> Међу интерпретацијама о улози просветитељства у светској историји до сада су преовлађивале три велике приповести. У општим уџбеницима и прегледним курсевима, просветитељство је обично приказивано као апотеоза универзалног разума на рачун религије и традиционалних космогонија, и као унапређивање свеобухватне рационализације друштвеног и културног живота. Укратко, оно означава секуларни напредак.<sup>21</sup> Настанак просветитељства, према

---

и самозвани ратници у „сукобу цивилизација” наставили да присвајају и редефинишу „просветитељство” за своје властите циљеве. За критичку процену видети: Keith Michael Baker and Peter Hans Reill, eds., *What's Left of Enlightenment? A Postmodern Question* (Stanford, Calif., 2001); Schmidt, *What Is Enlightenment?*; Graeme Garrard, *Counter-Enlightenments: From the Eighteenth Century to the Present* (London, 2005). Уврстићу и правац противпросветитељског мишљења, од Едмунда Берка, Ничеа и Адорна до Гандија и Кита Ики, и усредредићу се на оне тренутке у којима се „просветитељству” приступало као позитивном ресурсу. О овим и другим трендовима видети: Tetsuo Najita and H. D. Harootunian, „Japan's Revolt against the West”, in Bob Tadashi Wakabayashi, ed., *Modern Japanese Thought* (Cambridge, 1998), 207–272; Mark Sedgwick, *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century* (Oxford, 2009).

<sup>20</sup> Outram, *The Enlightenment*, 8.

<sup>21</sup> На пример: Gertrude Himmelfarb, *The Roads to Modernity: The British, French, and American Enlightenment* (New York, 2004); Tzvetan Todorov, *In Defence of the Enlightenment* (London, 2009); Louis Dupré, *The Enlightenment and the*



стандардној верзији, био је у потпуности и искључиво европска ствар: тек када је у потпуно сазрело оно се, затим, проширило по свету. Ово дифузионистичко гледиште довело је до питања попут онога зашто се еманципација од религијске власти није развила изван Запада.<sup>22</sup> Стандардна парадигма заснована је на логици понављања, одлагања и деривације. „Просветитељство је било европски феномен”, каже Јирген Остерхамел сажимајући преовлађујуће схватање, „који је имао многе аспекте широм света али је настао једино у Европи”.<sup>23</sup>

Противна овом преовлађујућем схватању, појавила се друга интерпретација заснована на радикално критичком виђењу просветитељства. Научници из области постколонијалних студија усмерили су тежиште ка непосредним везама између просветитељског мишљења и империјализма. Са преовлађујућом парадигмом о благотворној модернизацији ово схватање дели претпоставку да је просветитељство јединствен европски изум. Оно такође изједначава просветитељство са „наступањем универзалног разума”. Осим тога, оно дели и дифузионистичко схватање прве интерпретације. Међутим, овде се ширење поруке просветитељства не сматра еманципацијом већ депривацијом.

Ту су укључена два различита али повезана аргумента. Први је претпоставка да је експанзионистичка жудња Запада била укоренена у самој просветитељској мисли. Према овој критици, постојао је само мали корак између утврђивања универзалних стандарда и одлуке да се интервенише и да се ти стандарди примене, такође и посредством силе, под покровитељством патерналистичке цивилизацијске мисије. У једном од екстремнијих исказа, „нови облици људског насиља подстакнути у Европи након 17. века у име просветитељских вредности” схватају се не само као да су водили ка империјализму већ и ка „Трећем рајху, гулагу, два светска рата и претњи нуклеарног уништења”.<sup>24</sup> Други аргумент је да ширење просветитељске космологије треба да се схвати као облик

---

*Intellectual Foundations of Modern Culture* (Chicago, 2004); John M. Headley, *The Europeanization of the World: On the Origins of Human Rights and Democracy* (Princeton, N. J., 2008); Stephen Eric Bronner, *Reclaiming the Enlightenment: Toward a Politics of Radical Engagement* (New York, 2004); Robert B. Loudon, *The World We Want: How and Why the Ideals of the Enlightenment Still Elude Us* (Oxford, 2007).

<sup>22</sup> Видети, на пример: Anthony Pagden, *Worlds at War: The 2,500-Year Struggle between East and West* (Oxford, 2008).

<sup>23</sup> Jürgen Osterhammel, „Welten des Kolonialismus im Zeitalter der Aufklärung”, in Hans-Jürgen Lüsebrink, ed., *Das Europa der Aufklärung und die außereuropäische koloniale Welt* (Göttingen, 2006), 19–36, навод са стране 19.

<sup>24</sup> Ashis Nandy, „The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance”, in Veena Das, ed., *Mirrors of Violence: Communities, Riots and Survivors in South Asia* (Delhi, 1990), 90.

културног империјализма уз могућност одстрањивања алтернативних погледа на свет.<sup>25</sup> Критички усмерени научници су тумачили ширење просветитељског учења у 19. веку као процес присилне и често бруталне дифузије коју су омогућили и подстакли веома асиметрични односи моћи.<sup>26</sup>

Постколонијална критика много нам је помогла да разумемо сложеност преношења знања у колонијалним условима. Нарочито је изоштрила нашу осетљивост за асиметричне структуре размене и подстакла нас да „у историју модерности упишемо двозначности, противречности, употребу силе, трагедије и иронију која је прати”.<sup>27</sup> Критичка перспектива глобалне историје која нема намеру да репродукује либералну идеологију глобализације треба да се гради на овим приступима. Међутим, то не подразумева да су расправе 18. века о просветитељству већ садржавале клице империјализма – новија истраживања показала су у којој мери су просветитељски мислиоци били предани темељној критици империјализма и његових основних претпоставки.<sup>28</sup> И у својим радикалнијим видовима, постколонијална критика указује на опасност од постулирања неспојивих режима знања, цивилизацијских уређења између којих је дијалог, заправо, немогућ. Овакав културни есенцијализам могао би да нам онемогући препознавање обима у коме су и наводно чисте староседелачке традиције и наизглед универзални облици западног знања резултат сложених процеса интеракције.

И еманципаторска модернизација и културни империјализам су дубоко дифузионистички и европско порекло просветитељства прихватају као готову чињеницу. Осим тога, одсуство просветитељства на другим местима узимају као једно од својих аксиоматских начела. Последњих година, међутим, европско право на оригиналност, на ексклузивно ауторство просветитељства, доведено је у питање. Историчари су започели да трагају за паралелама и аналогјама, за аутохтоним процесима рационализације која није зависила од развоја у Европи већ је довела до сличних резултата. Ово истраживање представља део шире научне расправе о поре-

---

<sup>25</sup> Видети: Robert Young, *White Mythologies: Writing History and the West* (London, 1990).

<sup>26</sup> О овом питању видети: Edward Said, *Culture and Imperialism* (New York, 1993); Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present* (Cambridge, Mass., 1999). Видети и прилоге у: Daniel Carey and Lynn Festa, eds., *The Postcolonial Enlightenment: Eighteenth-Century Colonialism and Postcolonial Theory* (Oxford, 2009).

<sup>27</sup> Chakrabarty, *Provincializing Europe*, 43.

<sup>28</sup> Sankar Muthu, *Enlightenment against Empire* (Princeton, N. J., 2003); Jennifer Pitts, *A Turn to Empire: The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France* (Princeton, N. J., 2006); Jürgen Osterhammel, *Die Entzauberung Asiens: Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert* (München, 1998).

клу модерности. Настало је из жеље да се оспоре дифузионистички појмови модернизације и да се призна друштвена динамика која је постојала у многим друштвима пре њиховог сусрета са Западом. Циљ је био да се старија схватања о традиционалним друштвима и „народима без историје” замене ширим разумевањем вишеструких „раних модерности”.<sup>29</sup>

И док се велики део истраживања које је настојало да изврши деевропеизацију просветитељства бавило Латинском Америком и Хаитијем, нарочито снажан захтев за „раним модерностима” био је начињен у контексту азијске историје. Генеалогичка оних расправа води нас назад до таквих класичних радова као што је књига Роберта Беле *Религија Токугава* (1957). У овој књизи он је настојао да утврди порекло модерног Јапана у одређеним правцима конфуцијанског мишљења, „функционалној аналогичности са протестантском етиком” коју је Макс Вебер издвојио као покретачку снагу у позадини западног капитализма.<sup>30</sup> Анализа Роберта Беле постала је пример за провалу радова са циљем да се умножи појам модернизације. У исламском свету, Питер Гран је у Египту 18. века видео облик „културне обнове” у настајању – специфично исламско порекло модернизације давно пре Наполеоновог похода на Египат.<sup>31</sup> У својој потрази за независним „исламским просветитељством”, Рајнхард Шулце је тврдио да су „идеје о аутономији мишљења које путем искуства и разума стиже до истине формулисали многобројни исламски филозофи” у 18. столећу.<sup>32</sup> У Источној Азији Марк Елвин у Кини 18. века види „тренд ка посматрању мање змајева и чуда, што се не разликује од рашчаравања које је почело да се шири Европом у доба просветитељства”.<sup>33</sup> Слично томе, Џоел Мокир је убеђен да „неки од развитака које повезујемо са европским просветитељством необично наликују на догађаје у Кини”.<sup>34</sup>

<sup>29</sup> *Early Modernities*, Special Issue, *Daedalus* 127, no. 3 (1998).

<sup>30</sup> Robert N. Bellah, *Tokugawa Religion: The Cultural Roots of Modern Japan* (New York, 1957), 2.

<sup>31</sup> Peter Gran, *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760–1840* (Austin, Tex., 1979).

<sup>32</sup> Reinhard Schulze, „Was ist die islamische Aufklärung?”, *Die Welt des Islams* 36, no. 3 (1996): 276–325, на овом месту 309. Видети и: Schulze, „Islam und andere Religionen in der Aufklärung”, *Simon Dubnow Institute Yearbook* 7 (2008): 317–340.

<sup>33</sup> Mark Elvin, „Vale atque ave”, in K. G. Robinson, ed., *Joseph Needham: Science and Civilisation in China*, vol. 7: *The Social Background*, pt. 2: *General Conclusions and Reflections* (Cambridge, 2004), xlv–xliii, here xl. See also the debate about the emergence of a „public sphere” in Qing China; e. g., Frederic Wakeman, „Boundaries of the Public Sphere in Ming and Qing China”, *Daedalus* 127, no. 3 (1998): 167–190.

<sup>34</sup> Joel Mokyr, „The Great Synergy: The European Enlightenment as a Factor in Modern Economic Growth”, in Wilfred Dolfsma and Luc Soete, eds., *Understanding the Dynamics of a Knowledge Economy* (Cheltenham, 2006), 7–41.

Ове скорашње интервенције пружају добродошле опомене да је слика о незападним друштвима као стагнирајућим и непокретним нетачна. Запад није поседовао монопол над културним преображајима и идејним сукобима. Таква археологија независних клица модерног често је повезана са већим пројектом ревизије теорије модернизације и са њеним замењивањем парадигмом о раним, алтернативним и вишеструким модерностима.<sup>35</sup> Међутим, преправљање теорије модернизације није мање проблематично. На крају крајева, парадигма о вишеструким модерностима такође као полазну тачку узима идентичан телос – модерно, капиталистичко друштво – чак и ако се овај циљ не постиже преображајима подстакнутима са Запада већ пре на темељу недавно „изнова откривених“ староседелачких културних ресурса: реч је о телеологији универзалног рашчаравања, оствареног унутар сваког друштва понаособ али широм планете. Привидења паралела – „потрага за индијским Виком, кинеским Декартом, арапским Монтењем” – јесте то што наставља да мучи новију потрагу за алтернативним модерностима.<sup>36</sup> Нагласак је на унутрашњим условима и динамици промене – и на „чудним паралелама” између веома раздвојених делова планете.<sup>37</sup> На овај начин, историја модерног доба конструисана је као поредак аналогних, аутопоетичких цивилизација и стога запоставља и, у ствари, уништава дугу историју веза и систематске интеграције света. Свођење сложене и локално специфичне историје културног преображаја на староседелачку преисторију

---

<sup>35</sup> О вишеструким модерностима видети: *Multiple Modernities*, Special Issue, *Daedalus* 129, no. 1 (2000); Dominic Sachsenmaier and Jens Riedel with Shmuel N. Eisenstadt, eds., *Reflections on Multiple Modernities: European, Chinese, and Other Interpretations* (Leiden, 2002).

<sup>36</sup> Sheldon Pollock, „Pretextures of Time”, *History and Theory* 46, no. 3 (2007): 366–383, навод са стране 380. Ово је тачно чак и за један од најфасцинантнијих примера новијих истраживања: Velcheru Narayana Rao, David Shulman, and Sanjay Subrahmanyam, *Textures of Time: Writing History in South India, 1600–1800* (Delhi, 2001). Аутори траже разнолике жанрове како би одредили и писање историје у традицији Јужне Азије и стога одбацују стандардну претпоставку да је у индијском контексту историјска свет стигла тек са Британцима. Њихова књига представља узоран рад у филолошком истраживању и у интелектуалној визији и живописно приказује сложеност и динамичност друштава јужне Индије пре 1800. године. Међутим, аутори се понекад не суздржавају од тога да овај нови осећај за историју убацују у познати језик индивидуализације, рационализације, секуларизације и „доласка одређене врсте ‘модерности’ на далеки југ” (264). Треба уочити да поједини прилози расправи о „раним модерностима” не прихватају телеолошко гледиште које се чини инхерентним према својој ознаци. Дobar преглед расправе може се пронаћи у: Lynn A. Struve, ed., *The Qing Formation in World-Historical Time* (Cambridge, Mass., 2004).

<sup>37</sup> Victor B. Lieberman, *Strange Parallels: Southeast Asia in Global Context, c. 800–1830*, 2 vols. (Cambridge, 2003–2004). Видети и: Jack Goody, *The Theft of History* (Cambridge, 2006), 118–121; Jack Goody, *Renaissances: The One or the Many?* (Cambridge, 2009).

модерног има, одатле, за циљ да засени шире структуре и асиметрије моћи које су створиле модерни свет.<sup>38</sup>

\* \* \*

Ове три парадигме – модернизација, постколонијализам и вишеструке модерности – међусобно се приближавају у својој методолошкој пристрасности према националним и цивилизацијским оквирима. Упркос њиховим бројним разликама, оне се ослањају на интерналистичку логику у своме покушају да објасне шта је, у ствари, била глобална појава. Међутим, као одговор на подстицајна новија истраживања, различита схватања „просветитељства” морамо да ставимо у контекст веза које су обликовале и мењале друштва на глобалном нивоу. У односу на питање модерности, Санџај Субрахманјам тврдио је да је то „историјски глобалан и *конјунктиуран* феномен, а не вирус који се шири са једног места на друго. Он се налази у низу историјских процеса који су до тада релативно изолована друштва довело у везу, и ми морамо да тражимо његове корене у скупу различитих феномена”.<sup>39</sup> Са таквог становишта, није толико подстицајно трагати за наводним пореклом – европским или неким другим – него се усредсредити на глобалне услове и интеракције у којима се појавило „просветитељство”.

Расправе о просветитељству биле су производ сличних настојања да се прилагоди глобалној ситуацији. Оне су вођене у простору који је превазилазио границе Западне Европе, док је проток концепата и идеја следио различите путеве.<sup>40</sup> Ове расправе биле су повезане преко граница али се нису развиле свуда и на једнак начин. Путеви интеракције нису били случајни, већ су их одређивале велике структуре светске економије и политичке моћи попут Британске империје. Позивање на „просветитељство” претпоставља неки однос према Европи чак и када је упућивање било првенствено реторичко и стратешко. Везе су успостављене и изван повезаног атлантског света, међутим, брзина и дубина веза биле су веома различите – док је Мадрас био дело вишестру-

<sup>38</sup> За критику видети: Arif Dirlik, *Global Modernity: Modernity in the Age of Global Capitalism* (Boulder, Colo., 2007); Timothy Mitchell, „Introduction”, in Mitchell, ed., *Questions of Modernity* (Minneapolis, 2000), xi–xvii.

<sup>39</sup> Sanjay Subrahmanyam, „Hearing Voices: Vignettes of Early Modernity in South Asia, 1400–1750”, *Daedalus* 127, no. 3 (1998): 75–104, на овом месту 99–100.

<sup>40</sup> Видети: James E. Vance, Jr., *Capturing the Horizon: The Historical Geography of Transportation since the Sixteenth Century* (Baltimore, 1990); Emma Rothschild, *The Inner Life of Empires: An Eighteenth-Century History* (Princeton, N. J., 2011); Jürgen Osterhammel, *Die Entzauberung Asiens*; Suraiya Faroqi, *The Ottoman Empire and the World around It* (London, 2004).

ке мреже у Индијском океану и даље, Кореја – „пустињачко краљевство” – тежила је изолацији и, ако је преношење идеја уопште дотицало друштвене елите, оно се пре одвијало у лучким градовима него на другим местима.<sup>41</sup>

У односу на ове различите облике културне интеракције, бујица узбудљивог новог истраживања изнова је лоцирала настајак просветитељског мишљења. До сада је већина ових истраживања представљала специјализовану литературу, док синтетска слика тек треба да се појави. Међутим, позивање на ова дела дозвољава да се расправља о просветитељству у контексту који превазилази Европу. Глобалност просветитељства 18. века треба да буде утврђена на два нивоа – оно је било производ глобалне конјунктуре и одговор на њега и било је дело многих аутора у различитим деловима света.

Производња знања у позном 18. веку била је структурално уграђена у већи глобални контекст и велики део расправе о просветитељству у Европи може да се разуме као одговор на изазове глобалне интеграције. Ваневропски свет био је увек присутан у интелектуалним расправама 18. века. Ниједан савремени жанр није био популарнији и утицајнији од путописа.<sup>42</sup> Описи Хјурона у Северној Америци Полинежанина по имену Омаи, кога је капетан Кук довео 1774. у Енглеску, и мандарина на кинеском двору, стизали су до широке читалачке публике и проналазили су свој пут до популарне културе. Најнепосреднији је био утицај идеализовања владавине царева из династије Ћинг – Канг-Хсија (1661–1722) и Ћен-Луна (1736–1795). Кина је узимана као отелотворење просвећеног и меритократског друштва и била је инструментализована у корист критике апсолутистичке владавине у Европи.<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> Видети: С. А. Bayly, *Imperial Meridian: The British Empire and the World, 1780–1830* (London, 1989); David Armitage and Sanjay Subrahmanyam, eds., *The Age of Revolutions in Global Context, c. 1760–1840* (New York, 2009); С. А. Bayly, *The Birth of the Modern World, 1780–1914: Global Connections and Comparisons* (Oxford, 2004); Jürgen Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt: Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts* (München, 2009).

<sup>42</sup> Joan-Pau Rubiés, *Travellers and Cosmographers: Studies in the History of Early Modern Travel and Ethnology* (London, 2007); Anthony Pagden, *European Encounters with the New World: From Renaissance to Romanticism* (New Haven, Conn., 1994).

<sup>43</sup> D. E. Mungello, *The Great Encounter of China and the West, 1500–1800* (Lanham, Md., 1999); Jonathan D. Spence, *The Chan's Great Continent: China in Western Minds* (New York, 1999); Julia Ching and Willard Gurdon Oxtoby, eds., *Discovering China: European Interpretations in the Enlightenment* (Rochester, N. Y., 1992); Osterhammel, *Die Entzauberung Asiens*, 271–348; J. J. Clarke, *Oriental Enlightenment: The Encounter between Asian and Western Thought* (London, 1997). Видети и: Humberto Garcia, *Islam and the English Enlightenment, 1670–1840* (Baltimore, 2012).



Међутим, прилагођавање свету није било ограничено на његову функцију огледала. На многе начине, потребно је да се средишњи елементи културног преображаја који се обично укратко назива „просветитељством” разумеју као одговор на глобално повезивање тога времена. Ширење хоризоната Европе које је отпочело током великих географских открића и које је доживело врхунац у путовањима Џејмса Кука и Луја де Бугенвила довело је до укључивања „света” у европски систем знања. Нарочито се настанак модерних наука може посматрати као покушај прилагођавања глобалним чињеницама. Даљи примери укључују расправе о природи човечанства које су уследиле за интервенцијама Бартоломеа де лас Касаса, идеју о праву нација и међународном светском поретку како је то предложио Хуго Гроцијус, етнолошка и географска истраживања планете, компаративно проучавање језика и религије, теорије о слободној трговини и цивилизаторским учинцима трговине и појмове расе на једној а космополитизма на другој страни. Схватање о растућој међусобној повезаности планете поставило је сазнајни изазов који је постепено савладан посредством реорганизације знања и поретка научних дисциплина.<sup>44</sup>

На овом нивоу, световност европског просветитељства није била ограничена на упућивања на удаљена места, у суштини инструментализована као огледала самог себе – као што је Монтескје замишљао Оријент у својим *Lettres persanes*. Није од помоћи ни прорачунавање равнотеже утицаја, једне врсте културолошког увозно-извозног листа који мери ширење западне културе против позајмљивања са Истока – порцелана и чаја али и идеја о самоме животу. Уместо тога, треба да разумемо производњу знања у позном 18. веку као суштински повезану са глобалним условима: као особен начин интеграције света у контексту ширења европских

---

<sup>44</sup> Репрезентативни радови у мноштву литературе укључују: Christopher Fox, Roy Porter, and Robert Wokler, eds., *Inventing Human Science: Eighteenth-Century Domains* (Berkeley, Calif., 1995); Larry Wolff and Marco Cipolloni, eds., *The Anthropology of the Enlightenment* (Stanford, Calif., 2007); Lauren Benton, *A Search for Sovereignty: Law and Geography in European Empires, 1400–1900* (Cambridge, 2009); István Hont, *Jealousy of Trade: International Competition and the Nation-State in Historical Perspective* (Cambridge, Mass., 2005); Lynn Hunt, Margaret C. Jacob, and Wijnand Mijnhardt, *The Book That Changed Europe: Picart and Bernard's „Religious Ceremonies of the World”* (Cambridge, Mass., 2010); Karen O'Brien, *Narratives of Enlightenment: Cosmopolitan History from Voltaire to Gibbon* (Cambridge, 1997); Hans Erich Bödeker, Clorinda Donato, and Peter Hanns Reill, eds., *Discourses of Tolerance and Intolerance in the European Enlightenment* (Toronto, 2009); William Max Nelson, „Making Men: Enlightenment Ideas of Racial Engineering”, *American Historical Review* 115, no. 5 (December 2010): 1364–1394; Franz Leander Fillafer and Jürgen Osterhammel, „Cosmopolitanism and the German Enlightenment”, in Helmut Walser Smith, ed., *The Oxford Handbook of Modern German History* (Oxford, 2011), 119–143.

трговачких односа, присаједињења војних и трговачких база и колонија и картографског приказивања планете. Кључно је то што ове расправе нису само изражавале чињеницу о повезивању као такву већ су посебни начини и структуре интегрисања утицали на изразе који су коришћени и на теорије које су развијане. Другим речима, геополитичке хијерархије пронашле су свој пут све до самог садржаја речника који је био скован како би се мислило о свету. Дихотомије цивилизације и варварства, као и откриће прогресивног режима времена и теорије стадијума у историји, примера ради, нису одговарали само ширењу хоризоната већ и, посебно, настанку европске превласти или, прецизније, ономе што су Европљани доживљавали као такво, чак и ако су се њихови трговци још увек жалили на локалне владаре у Азији а лорд Макартни био приморан да клечи испред кинеског цара.

Према томе, расправе о просветитељству биле су увек политички тренуци а никада само интелектуално прихватање једног страног света. Измишљање „Источне Европе”, на пример, није представљало само ступањ цивилизације који је прописала претпостављена историја већ је било и тесно повезано са разликама у моћи на континенту.<sup>45</sup> И када је Хегел дефинисао слободу у смислу односа господара и роба, он је преформулисао аристотеловску онтологију која би такође требало да се постави унутар дуге историје немилосрдног развлашћивања и ропства који су обликовали атлантску економију.<sup>46</sup> Приказивање света на географској карти било је смештено унутар асиметричних односа моћи који су структурирали интеграцију планете и кореспондирало је са њима.

Интелектуалне расправе у Европи у 18. веку нису само биле смештене у глобални контекст већ су дочекиване и прихватане и заиста су вођене широм света. Историја расправа из доба просветитељства била је историја размена и повезивања, превођења и навођења и заједничке производње знања. „Па, чије је било просветитељство?”, упитао је Хорхе Кањизарес Есгвера и ово питање се може проширити изван атлантског света.<sup>47</sup> Просветитељство, као што то наговештавају новија истраживања, било је дело многих учесника и производ глобалних међусобних утицаја.

---

<sup>45</sup> Larry Wolff, *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment* (Stanford, Calif., 1994); Maria Todorova, *Imagining the Balkans* (Oxford, 1997).

<sup>46</sup> Susan Buck-Morss, „Hegel and Haiti”, *Critical Inquiry* 26, no. 4 (2000): 821–865.

<sup>47</sup> Jorge Cañizares-Esguerra, *How to Write the History of the New World: Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World* (Stanford, Calif., 2001), 266.

Историчари су нарочито потценили глобално прикупљање чињеница и података и заједничку производњу модерних режима знања. Историчари науке допринели су широком погледу на транс-регионалне мреже и прекограничну комуникацију која се уливала у просветитељску науку и поглед на свет.<sup>48</sup> Географски домаћај ових мрежа био је широк и сезао је од Латинске Америке па све до Тибета, Јапана и Океаније.<sup>49</sup> Међутим, насупрот ранијој литератури која се заснивала на дифузионистичком читању научних сусретања, историчари су започели да наглашавају степен у коме је „научно знање [начињено] посредством заједничке изградње процеса преговарања обучених заједница и појединаца” у многим деловима света „довело колико до настанка нових облика знања толико и до реконфигурације постојећих знања и специјализованих пракси на обе стране сусретања”.<sup>50</sup>

Ова литература наговештава да производња знања у доба просвећености у великој мери није била ограничена на академије и лабораторије већ је настајала из облика „слободне науке” у бројним зонама сусретања у Латинској Америци, Африци и Азији. Сама циркулација појавила се као средишњи састојак стварања знања. Сасвим сигурно, ови односи нипошто нису били једнаки – економски, политички и војно, равнотежа је, обично али не и увек, била нарушена у корист Европљана. Међутим, асиметрични услови производње знања нису унапред искључивали активну сарадњу веома разноликих учесника. „Значајни делови онога што се издаје за ’западну науку’”, закључује Капил Рац, „у ствари су начињени изван Запада”.<sup>51</sup>

Филозофски и политички речник просветитељства такође је био глобална творевина. У многим случајевима, то је био резултат

---

<sup>48</sup> Видети: Richard H. Grove, *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Island Edens and the Origins of Environmentalism, 1600–1860* (Cambridge, 1995); John Gascoigne, *Joseph Banks and the English Enlightenment: Useful Knowledge and Polite Culture* (Cambridge, 1994); Richard Drayton, *Nature's Government: Science, Imperial Britain and the „Improvement” of the World* (New Haven, Conn., 2000); David N. Livingstone and Charles W. J. Withers, eds., *Geography and Enlightenment* (Chicago, 1999); Daniela Bleichmar, Paula De Vos, Kristin Huffine, and Kevin Sheehan, eds., *Science in the Spanish and Portuguese Empires, 1500–1800* (Stanford, Calif., 2009).

<sup>49</sup> Видети: John Gascoigne, *The Enlightenment and the Origins of European Australia* (Cambridge, 2005); Gordon T. Stewart, *Journey to Empire: Enlightenment, Imperialism, and the British Encounter with Tibet, 1774–1904* (Cambridge, 2009); Grant K. Goodman, *Japan and the Dutch, 1600–1853* (Richmond, 2000).

<sup>50</sup> Kapil Raj, *Relocating Modern Science: Circulation and the Construction of Knowledge in South Asia and Europe, 1650–1900* (Delhi, 2006), 223.

<sup>51</sup> Ibid. За сличну аргументацију видети: Dhruv Raina and S. Irfan Habib, *Domesticating Modern Science: A Social History of Science and Culture in Colonial India* (New Delhi, 2004); Thomas R. Trautmann, *Languages and Nations: The Dravidian Proof in Colonial Madras* (New Delhi, 2006).

важне преформулације посебног скупа идеја и пракси повезаних са „просветитељством” у Европи. Стога се наша пажња помера из салона у Паризу, Берлину и Напуљу ка условима у којима су се културне елите у Каракасу и Валпаризу, у Мадриду и Каиру бавиле својим захтевима. Препуштање просветитељским замислима досезало је знатно изван Западне Европе – од Грчке и Русије, где је Катарина II, преиначивши себе у „просвећеног монарха”, настојала да исправи „ирационални” ток историје, до Филадельфије, родног места америчке Декларације независности – документа глобалног домета, „инструмента бременитог нашом властитом судбином и судбином света”, како је накнадно размишљао Томас Џеферсон.<sup>52</sup> У културним средиштима попут Лиме и Боготе, мале групе креолских „просветитеља” (*ilustrados*) бавиле су се идејама европских филозофа док су, такође, откривале раније радове домаћих елита у своме настојању да оспоре кључне претпоставке европске просветитељске рационалности и евроцентричност европских теорија о Латинској Америци.<sup>53</sup>

Позивање касног 18. века на просветитељство није било ограничено на атлантски свет. И на другим местима европска експанзија је подстакла сукоб са захтевима за валидношћу просветитељских пројеката. У Египту је, на пример, Наполеонова експедиција послужила као окидач за друштвени преображај који је сезао уназад до расправа о унутар исламској реформи, али је сада такође био озаконен позивањем на ауторитет просветитељства.<sup>54</sup> У Индији

---

<sup>52</sup> David Armitage, *The Declaration of Independence: A Global History* (Cambridge, Mass., 2007), 1. Видети и: Susan Manning and Francis D. Cogliano, eds., *The Atlantic Enlightenment* (Hampshire, 2008); Henry F. May, *The Enlightenment in America* (New York, 1976); Gordon Wood, *The Radicalism of the American Revolution* (New York, 1992); Robert A. Ferguson, *The American Enlightenment, 1750–1820* (Cambridge, Mass., 1997); Charles W. J. Withers, *Placing the Enlightenment: Thinking Geographically about the Age of Reason* (Chicago, 2007).

<sup>53</sup> Cañizares-Esguerra, *How to Write the History of the New World*. Видети и: Neil Safier, *Measuring the New World: Enlightenment Science and South America* (Chicago, 2008); И за један рани суд: Edmundo O’Gorman, *El proceso de la invención de América* (Mexico City, 1958). О империјалном и Атлантском контексту видети: Jeremy Adelman, „An Age of Imperial Revolutions”, *American Historical Review* 113, no. 2 (April 2008): 319–340; J. H. Elliott, *Empires of the Atlantic World: Britain and Spain in America, 1492–1830* (New Haven, Conn., 2006); A. Owen Aldridge, ed., *The Ibero-American Enlightenment* (Urbana, Ill., 1971); Renan Silva, *Los ilustrados de Nueva Granada, 1760–1808: Genealogía de una comunidad de interpretación* (Medellín, 2002).

<sup>54</sup> Dror Ze’evi, „Back to Napoleon? Thoughts on the Beginning of the Modern Era in the Middle East”, *Mediterranean Historical Review* 19, no. 1 (2004): 73–94. Видети и: Donald Malcolm Reid, *Whose Pharaohs? Archaeology, Museums, and Egyptian National Identity from Napoleon to World War I* (Berkeley, Calif., 2002); Juan Cole, *Napoleon’s Egypt: Invading the Middle East* (New York, 2007); Irene A. Bierman, ed., *Napoleon in Egypt* (Reading, 2003).

је султан Типу, владар Мисореа и исконски непријатељ Британаца, био тај који је себе представио као просвећеног монарха: он је био један од оснивача (француског) јакобинског клуба у Серингатаму, он је засадио дрво слободе и захтевао да буде ословљаван као „грађанин Типу”.<sup>55</sup>

У аналитичком погледу, важно је препознати да распрострањено бављење овим појмовима и идејама није остало без утицаја на њих саме. Како су учесници у различитим ситуацијама и тренуцима мобилисали концепте у своје властите сврхе, њихова поновна артикулација покренула је процес померања. Ове преформулације биле су производ посебних историјских ситуација, али је њихов утицај надилазио њихово локално деловање. Тренуци прихватања били су, према томе, често места програмске радикализације. Најистакнутији пример ове врсте поновног дефинисања била је револуција на Хаитију (Сан Домингу) 1791, само две године након пада Бастиље. Како је то изразио Лорен Дибоа: „Демократске могућности за које су империјалне силе тврдиле да су их донеле колонијама биле су у ствари измишљене, не унутар граница Европе већ у борби за права која се ширила у атлантским империјама”.<sup>56</sup>

Најрадикалнија револуција током доба револуција имала је много узрока, а главни међу њима били су структурални сукоби у робовласничком друштву и преображаји атлантске економије. Истовремено, Француска револуција и симболичка моћ Декларације права човека из 1789. представљали су важне референтне тачке. Гласноговорници побуњених робова и *gens de couleur* често су формулисали своје захтеве служећи се језиком републиканског права.<sup>57</sup> Важна колико и преношење идеја, побуна није била само удаљена и периферна последица Француске револуције. Као што су убедљиво показали новији радови, она је имала властити светскоисторијски значај. Она је била део револуције јавне сфере која се протезала преко Атлантика и даље, ширећи се на друштвене групе изван буржоаских европских елита.<sup>58</sup> Што је најзначајније, она је поново поставила оквире расправи о људским правима док

---

<sup>55</sup> Kate Brittlebank, *Tipu Sultan's Search for Legitimacy: Islam and Kingship in a Hindu Domain* (Delhi, 1997), 5. поглавље.

<sup>56</sup> Laurent Dubois, *A Colony of Citizens: Revolution and Slave Emancipation in the French Caribbean, 1787–1804* (Chapel Hill, N. C., 2004), 4–5.

<sup>57</sup> Carolyn E. Fick, *The Making of Haiti: The Saint Domingue Revolution from Below* (Knoxville, Tenn., 1990); Laurent Dubois, *Avengers of the New World: The Story of the Haitian Revolution* (Cambridge, Mass., 2004).

<sup>58</sup> Peter Linebaugh and Marcus Rediker, *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic* (Boston, 2001); Laurent Dubois and Julius S. Scott, eds., *Origins of the Black Atlantic* (New York, 2009).

је, упркос дугој историји просвећене критике ропства, Народна скупштина у Паризу отворено одбацила проширивање грађанских права на робове. Могуће преношење права човека на робовско становништво „оспорило би онтолошке и политичке претпоставке најрадикалнијих писаца просветитељства”.<sup>59</sup> Појам *humanité*, онако како се користио у матичној Француској, био је заснован на умногome апстрактном занимању за природна права. Само је његово преобликовање на Карибима претворило позив на „људскост” у захтев са универзалним домашајем који се, ретроспективно, узимао као да је одувек постојао. Универзализација права човека – јер није било у питању ништа мање – била је, према томе, резултат протока идеја и њихове поновне артикулације у колонијалним условима.<sup>60</sup>

Конечно, прихватање концепата и идеја потребно је поставити у широки контекст транснационалног повезивања у коме су преношења из Европе била тек један чинилац, додуше важан. Глобално обнављање просветитељских захтева било је резултат хибридизације идеја и пракси. Као што показује пример Хаитија, различити облици преузимања били су део сложених транскulturних токова. Радикални захтеви, како су формулисани у Паризу, били су прихваћени на Хаитију и покретали су, на пример, Тусен-Лувертира, вођу побуњених робова. Тусен је читао оштру критику европског колонијализма у Рајналовој вишетомној *Histoire des deux Indes*, и нарочит утисак на њега оставило је Рајналово предвиђање о доласку „црног Спартака”.<sup>61</sup> Међутим, Европа није била једини извор инспирације. Две трећине робова било је рођено у Африци и стигли су из различитих политичких, друштвених и верских средина. То им је омогућило да се ослањају на специфично поимање краљевства и праведне владавине из западне и централне Африке, и да примене религијске праксе као што је вуду за стварање револуционарних заједница.<sup>62</sup> Револуција на Хаитију

---

<sup>59</sup> Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History* (Boston, 1995), 82.

<sup>60</sup> Најексплицитније у: Nick Nesbitt, *Universal Emancipation: The Haitian Revolution and the Radical Enlightenment* (Charlottesville, Va., 2008).

<sup>61</sup> C. L. R. James, *The Black Jacobins: Toussaint Louverture and the San Domingo Revolution* (1938; repr., New York, 1963), 25. Тврдњу је преиспитала: Louis Sala-Molins, *Les misères des Lumières: Sous la raison, l'outrage* (Paris, 1992). Видети и: Srinivas Aravamudan, *Tropicopolitans: Colonialism and Agency, 1688–1804* (Durham, N. C., 1999); Laurent Dubois, „An Enslaved Enlightenment: Rethinking the Intellectual History of the French Atlantic”, *Social History* 31, no. 1 (2006): 1–14.

<sup>62</sup> Видети: David Barry Gaspar and David Patrick Geggus, eds., *A Turbulent Time: The French Revolution and the Greater Caribbean* (Bloomington, Ind., 1997); John K. Thornton, „‘I Am the Subject of the King of Kongo’: African Political Ideology and the Haitian Revolution”, *Journal of World History* 4, no. 2 (1993): 181–214;



била је резултат тростране трговине у атлантском свету, не само робом и радницима већ и праксама и идејама. Догађаји на Хаитију, са своје стране, приморали су француски Национални конвент да укине ropство 1794. године. Покрети овог транснационалног догађаја могли су се опет осетити и у обе Америке и остали су утицајно сведочанство на глобалном нивоу.<sup>63</sup> Процеси мешања и хибридизације били су карактеристични, и заиста конститутивни, за развој просветитељских идеја и пракси. Пуштање у промет различитих интелектуалних и културних ресурса било је нормалан саставни део ове историје.

\* \* \*

Просветитељство је било више од самосвојног тренутка у европској историји. Као што су показала новија истраживања, оно је настало у режиму глобалног синхронизитета али ту није стало. Остављајући ту литературу по страни, могуће је утврдити путању просветитељства у 19. веку, а затим је могуће објаснити и дугу историју просветитељства. До сада су научници занемаривали ову могућност претпостављајући да је развој просветитељства у суштини окончан око 1800, ако не и пре, и да је оно као објекат научног интересовања оживело тек током тридесетих и четрдесетих година 20. века.<sup>64</sup> Међутим, ова хронологија је евроцентрична и притом брише бурне и жестоке спорове о „просветитељству” у остатку света, нарочито у Азији. Кључно је да ове расправе не треба посматрати само као последице оснивачког тренутка. Уместо тога, различите преформулације просветитељских стандарда биле су део његове континуиране историје.<sup>65</sup>

---

Bernard Camier and Laurent Dubois, „Voltaire et Zaire, ou le théâtre des Lumières dans l’aire atlantique française”, *Revue d’histoire moderne & contemporaine* 54, no. 4 (2007): 39–69.

<sup>63</sup> David P. Geggus, ed., *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World* (Columbia, S. C., 2001); Sybille Fischer, *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution* (Durham, N. C., 2004); Doris L. Garraway, ed., *Tree of Liberty: Cultural Legacies of the Haitian Revolution in the Atlantic World* (Charlottesville, Va., 2008).

<sup>64</sup> Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne, 1680–1715* (Paris, 1935); Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente* (Amsterdam, 1947). Такође и: Schmidt, *What Is Enlightenment?*

<sup>65</sup> За подстицајне радове који интелектуалну историју постављају у глобални контекст видети: Christopher L. Hill, *National History and the World of Nations: Capital, State, and the Rhetoric of History in Japan, France, and the United States* (Durham, N. C., 2008); Andrew Sartori, *Bengal in Global Concept History: Culturalism in the Age of Capital* (Chicago, 2008). Такође и: Carol Gluck and Anna Lowenhaupt Tsing, eds., *Words in Motion: Toward a Global Lexicon* (Durham, N. C., 2009).

Такви захтеви могу одмах да подстакну два приговора. Да ли је то још увек било „просветитељство” и да ли је оправдано да мноштво расправа на местима као што су Индија, Филипини и Кореја подводимо под тај назив? И ако јесте, зар то није, у суштини, био процес дифузије, процес посредством кога је образац мишљења и идеја био пренешен из Европе у остатак света? Ова друга ствар наводила би на помисао да нема много тога да се научи о просветитељству праћењем историје његовог ширења.

Оставимо по страни, на тренутак, потоње питање и поставимо оно о суштини просветитељства. Да ли глобална преузимања просветитељства у 19. веку бацају светло на „просветитељство само”? Ово питање је погрешно постављено будући да претпоставља чисто и чврсто фиксирано просветитељство. Таква аксиоматска дефиниција одбацује сваку могућност глобалних перспектива пошто све варијације схвата као мањкавост и недостатак. Међутим, просветитељство није било ствар те би пре требало да се питамо који историјски чиниоци су га начинили. Просветитељство не треба да се брка ни са каквом аналитичком категоријом. Оно је, пре свега, било концепт који се користио како би се формулисали и легитимисали посебни захтеви. „Историчари не би требало да се муче око мало боље дефиниције”, рекао је Фредерик Купер у својој расправи о појму „модерности”: „Уместо тога, требало би да слушају шта се говори у свету”. Према томе, ако је просветитељство „оно што чују, требало би да питају како се оно користи и зашто”.<sup>66</sup>

Заиста, када су друштвени реформатори широм планете прихватили просветитељску реторику, они су могли да износе на видело мноштво захтева у своме речнику. За неке, појам је означавао приврженост разуму, „усавршавање” и неку врсту ослобађања које је, ипак, дефинисано на различите начине. Међутим, „просветитељство” се користило и за укидање царина и за успостављање приватне својине у земљи. На њега се позивало како би се легитимисала слободна љубав и како би се удовицама допустило поновно ступање у брак. Оно се наводило у прилог реформе казног система и подстицало је расправе о националном карактеру. Помињало се приликом давања дозволе за оснивање робних кућа, коришћење доњег рубља, уласка у употребу цепних часовника и водоравног писања и увођења западног календара. „Када год отворимо уста”, признао је јапански реформатор Цуда Мамичи седамдесетих година 19. века, „прича се о ’просветитељству’”.<sup>67</sup>

<sup>66</sup> Frederick Cooper, „Modernity”, in Cooper, *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History* (Berkeley, Calif., 2005), 113–149, на овом месту 115.

<sup>67</sup> Наведено у: Albert M. Craig, *Civilization and Enlightenment: The Early Thought of Fukuzawa Yukichi* (Cambridge, Mass., 2009), 147.

Ово значи да је, током свог глобалног развоја, израз „просветитељство” постао у одређеној мери одвојен од појмова и идеја са којима је прво био повезан. Стога се, на пример, секуларизујући подстицај израза могао преокренути наглавце: „Данас на свету не постоји религија која промовише просветитељство као што то чини хришћанство”, наглашавао је Цуда речима које би изазвале мрштење Волтера и Дидроа у 18. веку – а и Џонатана Израела у 21. веку.<sup>68</sup> Ово не би требало да буде просто одбачено као културно неразумевање. Ми не можемо да разумемо глобалне манифестације просветитељства поредећи их са апстрактним плановима, већ само посматрајући околности у којима се позивало на „просветитељство” – као на ауторитет, циљ или упозорење. Другим речима, мање је важно дијахронијски упоређивати захтеве, рецимо, филипинских *ilustrados* са учењем Европе 18. века него разумети, означавајући их као део филипинског „просветитељства”, шта је то значило у последњим годинама 19. stoleћа.

Ма колико била збуњујућа разнолика упућивања на просветитељство, оно није било некритичко. Када су друштвени реформатори прихватили његов речник, упућивања су се понекад експлицитно односила на „просветитељство” и жаргонске еквиваленте тог израза. Међутим, ми не налазимо увек ту реч. Кад је једном успостављен скуп идеја и након што је био повезан са просветитељством, било је могуће прилагођавати га и на другом месту без коришћења истога речника. И у тим случајевима реформаторске елите су се ослањале на особене групе идеја, текстова и аутора, често подстакнуте преводилачким покретима различитих врста. Радови предводника покрета – Русоа и Волтера, Адама Смита и Бенџамина Франклина, али и Фукузаве Јукичија и Лијанга Квичаоа – били су доступни локалној публици посредством публикација и превода. Према томе, ове расправе о усавршавању и промени можемо да посматрамо као повезане али не и конвергентне феномене – чак и кад је ознака која им је приписана сезала од „просветитељства”, као у Источној Азији, до „ренесансе”, као у Бенгалу и арапском свету.

Нити је хронологија ових расправа била случајна. Тајминг је углавном одговарао тренуцима у којима су локалне кризе биле повезане са дубоким друштвеним преображајима, које је подстицала интеграција ових друштава у светску економију и империјални поредак.<sup>69</sup> У таквим тренуцима домаће и спољашње нужде,

---

<sup>68</sup> Наведено у: William Reynolds Braisted, ed., *Meiroku Zasshi: Journal of the Japanese Enlightenment* (Cambridge, Mass., 1976), 39.

<sup>69</sup> О повезивању унутрашњих и спољашњих криза видети: Michael Geyer and Charles Bright, „World History in a Global Age”, *American Historical Review* 100, no. 4 (October 1995): 1034–1060.

заговорници промене повезали су своје захтеве за друштвеним обновом и са традиционалним ресурсима и са новим доступним просветитељским дискурсом, како би повезали своје програме друштvene реформе са ауторитетом европских сила. У деловима Индије, у контексту самозване „бенгалске ренесансе”, о начелима постпросветитељске реформске ере расправљало се већ током двадесетих година 19. века. Рамохан Рој, најутицајнији учесник у бенгалском повезивању са Западом, спојио је различите традиције у свој пројекат друштvene реформе, што га је учинило заговорником „религије разума”, како га је назвао Фридрих Вилхелм Шелинг.<sup>70</sup> У Османском царству, текстови француских *philosophes* појавили су се као важна оријентациона тачка током тридесетих година 19. века, док је увођење ових класика у јавну расправу морало да причека до средине столећа. Услед тога, припадници покрета Младе Османлије, међу којима је био Намик Кемал, легитимисали су своје циљеве позивањем на дела Лока, Русоа и Монтескјеа.<sup>71</sup> У Египту је Рифа Ал Тахтави 1841. био предложен за шефа канцеларије за превођење (*Tercüme Odası*) и надгледао је објављивање стотина европских дела на арапском језику.<sup>72</sup> Током седамдесетих година 19. века у Јапану је часопис *Meiroku zasshi* нове кључне појмове као што су „права”, „слобода” и „економија” представио широј публици, док је бестселер Фукузаве Јукичија *Услови на Зајиаду* расправљао о западним институцијама, обичајима и материјалној култури.<sup>73</sup> У Кини династије Ђинг, Јен Фу се од деведесетих година 19. века појавио као најугледнији преводилац дела Томаса Хакслија, Адама Смита, Херберта Спенсера, Монтескјеа и других.<sup>74</sup>

<sup>70</sup> Шелинг је наведен у: Bruce Carlisle Robertson, *Raja Rammohan Roy: The Father of Modern India* (Delhi, 1995), 71. Видети и: David Kopf, *British Orientalism and the Bengal Renaissance: The Dynamics of Indian Modernization, 1773–1835* (Berkeley, Calif., 1969); Lynn Zastoupil, *Rammohun Roy and the Making of Victorian Britain* (Basingstoke, 2010); C. A. Bayly, „Rammohan Roy and the Advent of Constitutional Liberalism in India, 1800–30”, *Modern Intellectual History* 4, no. 1 (2007): 25–41. За четрдесете и педесете године 19. века видети: Brian A. Hatcher, *Idioms of Improvement: Vidyāsāgar and Cultural Encounter in Bengal* (Calcutta, 1996).

<sup>71</sup> Ibrahim Abu-Lughod, *Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters* (Princeton, N. J., 1963); Christoph Herzog, „Aufklärung und Osmanisches Reich: Annäherung an ein historiographisches Problem”, in Wolfgang Hardtwig, ed., *Die Aufklärung und ihre Weltwirkung* (Göttingen, 2010), 291–321; Dagmar Glass, *Der Muqtataf und seine Öffentlichkeit: Aufklärung, Raisonement und Meinungsstreit in der frühen arabischen Zeitschriftenkommunikation*, 2 vols. (Würzburg, 2004).

<sup>72</sup> Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939* (Cambridge, 1983); Roxanne L. Euben, *Journeys to the Other Shore: Muslim and Western Travelers in Search of Knowledge* (Princeton, N. J., 2006).

<sup>73</sup> Braisted, *Meiroku Zasshi*; Carmen Blacker, *The Japanese Enlightenment: A Study of the Writings of Fukuzawa Yukichi* (Cambridge, 1964).

<sup>74</sup> Benjamin I. Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (Cambridge, Mass., 1964).

Као последица ове променљиве хронологије, тежиште у правима није увек било на истим проблемима. То је било првенствено стога што су се локални контексти, у којима су се користили овим појмом, значајно променили од Бенгала двадесетих до Кореје током деведесетих година 19. века. Осим тога, и сама ознака се такође променила. „Просветитељство” тридесетих година 19. века више није имало исто значење као у 18. веку, а до осамдесетих година 19. века његова значења су се додатно изменила. Док су се идеје просветитељства разрађивале широм планете, оне су се постепено стапале са другим правцима мишљења од којих су неки, у основи, били формулисани против њих. Нарочито важан био је је утицај либерализма, утилитаризма у смислу Џона Стјуарта Мила, Дарвиновог и Спенсеровог еволуционизма и позитивистичке филозофије како ју је замислио Конт, често популаризованих посредством глобалних бестселера – *Самойомоћи* Самјуела Смајлса и стручнијих приручника аутора као што су Фредерик Бастја и Хенри Витон. Као резултат спајања речника, променио се и садржај појма „просветитељства”. Тежиште је сада мање било на појединачној свести ослобођеној од религијских окова и угњетавања државе а више на колективним и националним пројектима техничког и материјалног усавршавања. До осамдесетих година 19. века недвосмислен појам материјалног напретка био је чврсто утемељен и изгубио је осећај амбивалентности и могућност нелинеарних алтернатива које су још увек биле присутне у 18. веку. И колико год могло изгледати парадоксално, укључивање и калемљење различитих праваца мишљења помогло је да се многа просветитељства 18. века претворе у сингуларно „хиперреално” просветитељство из осамдесетих година 19. века.<sup>75</sup> Оно је обухватало мноштво учесника. Многи од њих користили су појмове „просветитељство” и „цивилизација” скоро као синониме. Повремено су избегавали оба појма и само су вршили реформу речника. На пример, у Јапану је израз *keimo* („просветитељство”) све више уступао место пред изразом *kaika*, који је имао снажан социјално-еволуционистички призвук.<sup>76</sup>

Изједначавање цивилизације и просветитељства указује на степен у коме је потоње променило значење – оно је сада првенствено било мерило за релативни геополитички положај одређене нације у глобалној арени. Ово, сасвим сигурно, није било потпуно ново – размишљање у ступњевима било је један од начина на који су просветитељски мислиоци 18. века преводили културолошку

<sup>75</sup> У овој употреби израза „хиперреалан” следим Дипеша Чакрабартија: Chakrabarty, *Provincializing Europe*.

<sup>76</sup> Alistair Swale, *The Political Thought of Mori Arinori: A Study in Meiji Conservatism* (Richmond, 2000); Howland, *Translating the West*, 40–42.

разлику у језик напретка. Међутим, док је ова идеја коегзистирала са другим схватањем тога шта значи бити „просвећен” – напредак разума, јавна сфера, световни погледи на свет – до краја 19. века просветитељство је све више било придодавано у приповест о еволуционизму и напредовању цивилизације. На тај начин оно се преобразило из процеса у нешто усвојено – неко га је имао више, а неке су били потребни учитељи да му га дају. Уосталом, ово је био случај и у Европи, где су културни ратови које су водиле либералне државе против цркава били представљани као „велика битка” између светлости просветитељства и таме папског средњег века, и где је просветитељство, прерушено у реторику цивилизаторске мисије и међународног права, служило као идеолошко упориште империјализма.<sup>77</sup>

Међутим, овај преображај био је чак израженији изван Европе. Реторика „цивилизације и просветитељства”, моћни слоган у Јапану, Кореји и Кини, широко се користио у покушају суочавања са изазовима глобалности. Појам је увек обухватао позиционирање у свету, као у утицајном триптиху о варварству, полупросветитељству и цивилизацији Фукузаве Јукичија. У многим друштвима преовладава схватање да просветитељство није посебан европски већ да је пре универзални стандард. Западна друштва могла су и да изгледају надмоћно у то време, али то није увек био случај, нити је то био случај у будућности. „Европа која је, у смислу просвећености, каснила за нама сада је била испред нас”, објавио је корејски часопис *Hwangsöng sinmun* 1899. године.<sup>78</sup>

Говорити о просветитељству значило је, стога, мислити глобално – и хитност са којом су била призивана начела просветитељства била је у вези са расподелом моћи. Карактеристично је да је веза између локалног и глобалног била остварена посредством три фундаментална начина на које је текао преображај света у 19. веку – интеграцијом светске економије, појавом система националних држава и учвршћивањем империјализма. Ови велики процеси успоставили су глобални оквир који је деловао као да је прожет просветитељским речником са универзалном вредношћу размене, и који је подстакао везе између, иначе, неспојивих места.<sup>79</sup> Стога

---

<sup>77</sup> Видети: Christopher Clark and Wolfram Kaiser, eds., *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe* (Cambridge, 2003); Bruce Mazlish, *Civilization and Its Contents* (Stanford, Calif., 2004); Martti Koskenniemi, *The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law, 1870–1960* (Cambridge, 2001).

<sup>78</sup> Наведено у: Andre Schmid, *Korea between Empires, 1895–1919* (New York, 2002), 83.

<sup>79</sup> Charles Tilly, *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons* (New York, 1984), 147, говори о „два независна главна процеса” којима се мора додати



су они деловали тако што су омогућавали стварање контекста и структурисали начин на који су коришћене идеје просветитељства. Оно што је још важније, дискурс „просветитељства” коришћен је као средство прилагођавања изазовима које је доносио живот у глобалном свету.

Прво, настанак светског система тржишта и акумулација капитала нису само синхронизовали нације широм света већ су и учинили да реформе са циљем постепене инкорпорације друштва у капиталистичке структуре изгледају као историјска нужност. Многи од учесника који су формулисали своје циљеве служећи се просветитељском реториком имали су за циљ преображај друштва под покровитељством либерализма и тржишне интеграције. Позиви на просветитељство често су били повезани са захтевима за новим облицима опорезивања и увођењем златног стандарда, за либерализацијом царина, за режимом слободне трговине и отварањем лука. Пројекти да се просвети пук и да се беспослено становништво преобрази у предану радну снагу били су, стога, и захтеви за учешћем у глобалној економији.

Друго, укључивање нација у међународни систем држава било је праћено стратегијама изградње нације заоденутим у просветитељске појмове. Велика реорганизација (*tanzimat*) Османског царства након 1839. те Гуангсји реформе у Кини 1898, све су то били покушаји да се групишу различити правци реформистичког мишљења у разумљиви одговор на продубљивање политичке и друштвене кризе у држави. Реформатори су се обично служили просветитељском реториком на два начина. С једне стране, нови језик употребљаван је интерно, у покушају да се просте народне масе доведу на „цивилизован” начин понашања, јавног исказивања мишљења и рада – посредством цивилизаторске мисије. С друге стране, она је била усмерена против претње колонизације, једне од главних брига изградње нације. Године 1897. Чулалонгкорн, владар Сијама, једне од неколико још неколонизованих земаља Азије, кренуо је на дуго путовање по Европи како би из прве руке могао да види све оно – од бојних бродова и ватрогасних кола до ботаничких башти и болница – што је друштва чинило „просвећенима” и „цивизованима”.<sup>80</sup> На Филипинима, шпанској колонији, самозвани „просветитељи” позивали су се на ауторитет разума и природног права у својој националистичкој критици шпанске владавине и утицаја шпанских мисионара. На Јави, Раден Аџенг Кар-

---

империјализам као хегемонијски начин интеракције.

<sup>80</sup> Niels P. Petersson, „König Chulalongkorns Europareise 1897: Europäischer Imperialismus, symbolische Politik und monarchisch-bürokratische Modernisierung”, *Saeculum* 52, pt. 2 (2001): 297–328.

тини, једна од неколико жена чији су се гласови могли чути у политичкој јавној сфери у Азији, упутила је два меморандума холандским колонијалним властима 1903. у којима се позивала на начела просветитељства захтевајући модерно образовање и друштвено ослобађање девојака и жена на Јави.<sup>81</sup>

Треће, позивање на „просветитељство” било је саставни део стратегија да се земља позиционира унутар већег империјалистичког поретка. Реторика просветитељства, другим речима, могла се користити као империјално средство. За експанзионистички Јапан, космологија различитих ступњева цивилизације и различите хронологије напретка биле су кључни елементи при оправдању колонијалног пљачкања у Источној Азији. У чувеном огледу, Фукузава Јукичи је истакао да „наша земља не може себи да дозволи да чека на просвећеност наших суседа и на сарадњу у снажењу Азије. Уместо тога, требало би да пустимо да се њихови друштвени редови придруже кампу цивилизованих земаља Запада [*datsua nyūo*]”. Стога, следи његов чувени закључак, Јапан треба да поступа са Кином и Корејом „онако као што чине западњаци”.<sup>82</sup> То није било ништа мање од отвореног позива на колонизацију.

У свим овим случајевима, појам „просветитељство” је историјским учесницима помогао да размишљају глобално и да сложени свет учине разумљивим. У односу на локалне, регионалне и глобалне изазове, они су артикулисали своје захтеве кроз просветитељски дискурс не само зато што је он био *lingua franca* који је обећавао да ће њиховим идејама доделити опште важење већ и зато што се „просветитељство” преобразило, захваљујући и њиховим настојањима, у језик глобалног позиционирања. Израз је, према томе, био коришћен на начине који су се разликовали од раније употребе – међутим, било би кратковидо занемаривати ову дужу историју. „Свако читање прошлих концептуализација од стране потоњих поколења мења спектар могућих пренесених значења”, подсећа нас Рајнхарт Козелек. „Изворни контексти појмова се мењају, па тако и изворно или наредно значење које појмови поседују”.<sup>83</sup> Овај процес је посебно уочљив из перспективе гло-

---

<sup>81</sup> Barbara N. Ramusack, „Women and Gender in South and Southeast Asia”, in Bonnie G. Smith, ed., *Women's History in Global Perspective*, 3 vols. (Urbana, Ill., 2005), 2: 101–138.

<sup>82</sup> Fukuzawa Yukichi, „On De-Asianization”, in Centre for East Asian Cultural Studies, comp., *Meiji Japan through Contemporary Sources*, 3 vols., vol. 3: 1869–1894 (Tokyo, 1972), 133.

<sup>83</sup> Reinhart Koselleck, „A Response to Comments on the Geschichtliche Grundbegriffe”, in Hartmut Lehmann and Melvin Richter, eds., *The Meaning of Historical Terms and Concepts: New Studies on Begriffsgeschichte* (Washington D. C., 1996), 59–70, навод са стране 62.

балне историје: путања „просветитељства” и различити начини на које се оно користи треба да се схвати као део његовог концептуалног развоја.

\* \* \*

С обзиром на ове суштинске преображаје, сада би могло да делује као реторичко питање да ли је ово било више од историје распрострања. Међутим, њиме се вреди забавити на тренутак јер је потребно да схватимо да концептуална промена није била само резултат променљивих геополитичких контекста и европске експанзије у раздобљу империјализма. Уместо тога, неевропски учесници све више су преузимали вођство у исказивању захтева за једнакошћу и за просветитељским обећањима.<sup>84</sup> Дуга историја просветитељства више је била резултат његовог непрестаног поновног осмишљавања него што је била процес дифузије.

Стога можемо да говоримо о глобалној заједничкој производњи просветитељског знања. Овај процес је попримао многе облике, али су овде нарочито важна два механизма. Мада је реторика просветитељства остала заоденута у ауторитет европских сила, она се сјединила са другим културним традицијама и све више се раздвајала од свога искључивог повезивања са Европом. Прво, мешање и хибридизација интелектуалних ресурса били су карактеристични за сваки покушај повезивања претпостављеног универзализма просветитељских појмова са особеностима њихових локалних манифестација. Овај образац био је израженији у азијским контекстима 19. века јер су домаћи интелектуални ресурси имали већу тежину, аутономију и издржљивост у Азији него у атлантском свету. За уједињавање традиција требало је захвалити и стратешкој потреби пресађивања радикалних визија на познати терен. „Верзија просветитељства” Рамохана Роја, како је истакао Кристофер Бејли, „садржавала је у себи хиндуистички, муслимански и западни појам врлине”.<sup>85</sup> А када је 1869. Фукузава објавио свој *Увод у земље свејиа (Sekai kunizukishi)*, уредио га је по метричком обрасцу како би олакшао његово читање на начин будистичких катихизиса.<sup>86</sup>

У Источној Азији, један од најчешћих састојака у овом процесу, донекле парадоксално, био је конфуцијанизам. Протерујући,

<sup>84</sup> Cemil Aydin, *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought (1882–1945)* (New York, 2007).

<sup>85</sup> Bayly, „Rammohan Roy and the Advent of Constitutional Liberalism in India”, 29.

<sup>86</sup> Marius B. Jansen, *The Making of Modern Japan* (Cambridge, Mass., 2002), 460–461.

тобоже, конфуцијанско наслеђе на сметлиште историје, идеје повезане са просветитељством биле су, уместо тога, сједињене са постојећом космологијом која се, заузврат, преобликовала у условима глобалне интеракције. У Јапану је појам *ri*, који у конфуцијанској мисли означава начело које обезбеђује поредак и хармонију људском друштву, коришћен да изрази принцип слободне трговине и рационалност тржишне размене.<sup>87</sup> У Кини је појам напретка био конструисан позивањем и на неоконфуцијанске расправе и на социјалдарвинистичке текстове.<sup>88</sup> И Лију Шипеј, опијен својим одушевљењем Русоом, објавио је 1903. дело *Главне идеје кинеског друштва*, тврдећи да је суштину Русоовог пројекта могуће пронаћи у много старијем наслеђу конфуцијанизма.<sup>89</sup> Колико год да је то била идеолошка стратегија како би се одомаћили реформистички концепти, она је утицала на садржај ових концепата и омогућила је, на пример, да просветитељски захтеви буду изражени језиком који је имао мање поверења у атомизовани индивидуализам. Спорно је то што је просветитељска реторика, понекад, могла да помогне у легитимисању реартикулације конфуцијанског мишљења у одговору на глобалне промене.<sup>90</sup>

Друго, „просвећени” концепти били су истргнути из своје везе са Европом. Око 1900, позивање на „просветитељство” било је већ глобализовано у толиком обиму да је Западна Европа престала да важи као једино место са ауторитетом. На пример, на Јави је Картини легитимисала свој захтев за еманципацијом жена не само по холандском моделу већ и помоћу текстова индијске феминисткиње Пандите Рамабај. С друге стране, либералне реформе у Бенгалу тридесетих година 19. века биле су подстакнуте аналогијама са Ирском и Грчком и, нарочито, са ослободилачким покретима у Латинској Америци.<sup>91</sup> На крају века, најснажнија ре-

---

<sup>87</sup> Tessa Morris-Suzuki, *A History of Japanese Economic Thought* (London, 1989), 29.

<sup>88</sup> Добар преглед идејних струјања у Кини може се стећи у: Charlotte Furth, „Intellectual Change: From the Reform Movement to the May Fourth Movement, 1895–1920”, in Merle Goldman and Leo Ou-Fan Lee, eds., *An Intellectual History of Modern China* (Cambridge, 2002), 13–96. Израз „кинеско просветитељство” углавном је резервисан за покрет „Четврти мај” из 1919. године. Видети: Vera Schwarz, *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919* (Berkeley, Calif., 1986).

<sup>89</sup> Xiaoling Wang, „Liu Shipei et son concept de contrat social chinois”, *Études chinoises* 27, no. 1–2 (1998): 155–190; Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890–1911* (Berkeley, Calif., 1987).

<sup>90</sup> Видети: Viren Murthy, „Modernity against Modernity: Wang Hui’s Critical History of Chinese Thought”, *Modern Intellectual History* 3 (2006): 137–165; Ban Wang, „Discovering Enlightenment in Chinese History: The Rise of Modern Chinese Thought, by Wang Hui”, *boundary 2*, 34, no. 2 (2007): 217–238.

<sup>91</sup> Bayly, „Rammohan Roy and the Advent of Constitutional Liberalism in India.”

ферентна тачка био је Јапан. Након војне победе над Русијом 1905, Јапан се у многим деловима света – укључујући Египат, Сијам и Османско царство – појавио као привилеговани контрапункт који је обећавао да ће обезбедити просветитељство и модернизацију без империјализма и расне идеологије које је показивао „Запад”.<sup>92</sup>

Улога Јапана као културног посредника била је нарочито снажна у Источној Азији. „На срећу, Јапан је преузео вођство у отварању према просветитељству [*kyohwa*]”, писао је 1899. уредник листа *Hwangsong sinmun*.<sup>93</sup> Привучен успешним развојем Јапана али и угрожен његовим агресивним империјализмом, корејски покрет за „дивилзацију и просветитељство” (*munmyōng kaehwa*) био је првенствено усмерен ка држави Мејђи. Дobar пример пружа утицајни просветитељски мислилац Ју Килчун, који је своје студије започео на Фукузавином Универзитету Кејо. Разочаран модернизацијом Јапана, за коју је осећао да је инфериорна копија и пука имитација Запада, Ју је путовао у Сједињене Државе како би видео модерност „својим властитим очима”. По повратку, објавио је утицајно дело *Зайажања са љушовања љо Зайаду* (*Sōyu kyōtmin*), преко којег је просветитељство постало одомаћени термин у Кореји. Међутим, иако је Ју све учинио како би систематски одстранио све јапанске трагове о своме сусрету са Западом, његова књига ипак је била увелико обликована по узору на Фукузавину *Seiyō jijō*. Заиста, Фукузава је помогао издавање књиге која је одштампана у Јапану у његовој штампарији будући да до 1895. у Кореји није постојала ниједна штампарска машина са хангулским писмом.<sup>94</sup>

Јапан се, дакле, појавио као важан посредник у интелектуалној обнови Кине династије Ћинг. Као последица неуспешног удара 1898, Токио је постао магнет за реформски оријентисане Кинезе. Многи од њих су боравак у Јапану доживели као кључну прекретницу. „Књиге какве никада пре нисам видео бљеште ми пред очима. Идеје са каквима се никада пре нисам сусрео збуњују ми ум. То је као гледање у сунце након боравка у мрачној просторији”, признао је Љанг Ћичао, најутицајнији кинески мислилац на прелому столећа, који је намеравао да јапански *bunmei kaika* пренесе у Кину у облику општег „просветитељства”: „Ја сам као друга особа”.<sup>95</sup> У годинама које су долазиле, врење подстакнуто овом

<sup>92</sup> Aydin, *The Politics of Anti-Westernism in Asia*.

<sup>93</sup> Наведено у: Schmid, *Korea between Empires*, 90.

<sup>94</sup> Ibid., 110–111; Lee Sang-Ik, „On the Concepts of ‘New Korea’ Envisioned by Enlightenment Reformers”, *Korea Journal* 40, no. 2 (2000): 34–64; Shin Yong-ha, „The Thought of the Enlightenment Movement”, *Korea Journal* 24, no. 12 (1984): 4–21.

<sup>95</sup> Наведено у: Douglas R. Reynolds, „A Golden Decade Forgotten: Japan-China Relations, 1898–1907”, *Transactions of the Asiatic Society of Japan* 4, no. 2 (1987): 93–153, навод са стране 116. Видети и: Reynolds, *China, 1898–1912: The*

разменом омогућило је производњу нових знања. Јапански наставници су радили као саветници приликом реформе кинеског образовног система. Љанг је основао преводилачку канцеларију у Шангају и до 1911. око 1000 јапанских дела било је објављено на кинеском језику. Што је најважније, у Кину су увезени јапански неологизми: „наука” и „рад”, „нација” и „једнакост”, „друштво” и „капитализам” били су међу стотинама појмова који су новосковани у Јапану док су се, заузврат, развијали класични кинески карактери.<sup>96</sup> Ауторитет облика знања који су повезивани са Јапаном био је огroman – чинило се као да подражавање Јапана обећава пречицу до модернизације у поређењу са учењем са „Запада”. Истовремено, културолошко позајмљивање из Јапана било је легитимисано као уклапање у верзију модерности – која је већ попримила „азијска обележја” и тиме постала другачија – лишена оне врсте индивидуализма који се граничио са егоизмом за који су многи посматрачи сматрали да преовлађује у Европи. „Јапан поседује одређене предности над Западом”, истакао је Џанг Џидонг 1898. године. „Кина и Јапан деле сличне околности и обичаје, што [нам] олакшава да подражавамо Јапан.”<sup>97</sup>

Резултат ових процеса мешања и ширења различитих врста модела била је транснационална производња знања која се не може ограничити на европску генеалогiju. Друштвене групе Истанбула, Маниле и Шангаја дословце су *начиниле* просветитељство – оне се нису налазиле на самом крају који прихвата иновације осмишљене на неком другом месту једно столеће раније. Историчари су настојали да читају историју знања као писмо које је написано на једном месту а затим је прихваћено и прилагођено на другом, које је утицало на мисао и деловање прималаца, ако их није и одређивало. Међутим, и обрнута путања је барем исто толико значајна. Говор о „просветитељству” у Сеулу представљао је одговор на особену ситуацију у Кореји током деведесетих година 19. века, а не закаснио одговор Волтеру.

---

*Xinzheng Revolution and Japan* (Cambridge, Mass., 1993); Paula Harrell, *Sowing the Seeds of Change: Chinese Students, Japanese Teachers, 1895–1905* (Stanford, Calif., 1992). Посебно о Љангу и његовом транснационалном програму видети: Xiaobing Tang, *Global Space and the Nationalist Discourse of Modernity: The Historical Thinking of Liang Qichao* (Stanford, Calif., 1996); Joshua A. Fogel, ed., *The Role of Japan in Liang Qichao's Introduction of Modern Western Civilization to China* (Berkeley, Calif., 2004).

<sup>96</sup> Lydia H. Liu, *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity—China, 1900–1937* (Stanford, Calif., 1995).

<sup>97</sup> Наведено у: Reynolds, „A Golden Decade Forgotten”, 113. За подстицајну студију случаја видети: Joan Judge, „The Ideology of ‘Good Wives and Wise Mothers’: Meiji Japan and Feminine Modernity in Late-Qing China”, in Joshua A. Fogel, ed., *Sagacious Monks and Bloodthirsty Warriors: Chinese Views of Japan in the Ming-Qing Period* (Norwalk, Conn., 2002), 218–248.





Слика 3.

У Османском царству позивање на начела просветитељства јавило се као важан елемент политичког дискурса тридесетих година 19. века. Од средине столећа па надаље, Младе Османлије, међу којима је био Намик Кемал (1840–1888), легитимисале су своје мотиве наводећи радове Лока, Русоа и Монтескјеа, која су се почела преводити на турски. Стога је османски новинар Ебузија Рефик назвао 1903. Кемала „Волтером... ове нације”. Ипак, Кемал се служио многим идејним ресурсима у своме трагању за друштвеном и политичком реформом. Као што је јасно показао његов одговор на оптужницу против исламске религије Ернеста Ренана, његова верзија просветитељства није била пука копија француских расправа из 18. столећа већ једно изворно становиште које је одговарало потребама османског друштва у позном 19. веку.

\* \* \*

Просветитељство је било опседнуто проблемом порекла. Савсим сигурно, то није само по себи било оригинално, будући да је трагање за пореклом заокупљало интелектуалце од раздобља хуманизма. Међутим, крајем 18. века потрага за пореклом заузела је средишње место и била је у складу са општим смером ка историзовању науке и филозофије. С обзиром на то да библијски и божански ауторитет више није обезбеђивао апсолутну сигурност, на његово место ступили су генеалогичка и настојања да се све појаве прате уназад до њихових најранијих почетака. Иако је просветитељство било дефинисано посредством привилегујуће рационалности, усмерености ка будућности и напретка – Ернст Касирер



Слика 4.

Краљ Сијама Чулалонгкорн (Рама V, р. 1868–1910) наставио је модернизацијске реформе које је започео његов отац, краљ Монгкут. Након истраживачких путовања у суседне земље попут холандске Јаве и у британске колоније Сингапур, Индију и Бурму, кренуо је на путовање по Европи и „видео да тамо има много више да се уради него што има времена”. Брижљиво је забележио разлике између Енглеске и Русије, Мађарске и Швајцарске („слична Јави али је стотину пута лепша”), Италије, Аустрије и Португалије („Нисам видео земљу гору од ове”). Његове политичке и друштвене реформе премашивале су увођење западне технологије и шириле су се на бирократски и правни систем, док је његово спајање европских идеја о поштеној владавини са схватањем краљевске власти из теравада будизма требало да осигура његов положај апсолутистичког владара и просвећеног монарха у исто време.

је био један од првих који је указао на овај парадокс – оно је, истовремено, било везано за духове прошлости и очарано прошлошћу. „Дух порекла је”, према Пјеру Сен-Аману „срамна тајна политичке филозофије просветитељства, зли дух који је прогони, увек присутна претња од непотпуности”.<sup>98</sup>

Стога је Кондијак трагао за пореклом људског знања, а Русо је истаживао порекло неједнакости. Потрага за пореклом (и темељима) закона, националне свести, религије, представљала је трајну бригу научног истраживања, филозофске спекулације и ерудитских

<sup>98</sup> Pierre Saint-Amand, „Hostile Enlightenment”, in Jean-Joseph Goux and Philip R. Wood, eds., *Terror and Consensus: Vicissitudes of French Thought* (Stanford, Calif., 1998), 145–158, навод са стране 145.

расправа. Винкелман и доцније Шилер покренули су култ антике, архимедовске упоришне тачке европске културе. Као последица Наполеона и Шамполиона, археологију је пратила египтологија. Колонијална експанзија је проширила потрагу за пореклом – Европе, човека, модерног – на читав свет: етнографи су трагали за „примитивним људима”, Вилијам Џонс је истраживао заједничко порекло грчког и санскрита, лингвисти су помно испитивали индо-европске језике и аријевско порекло европске цивилизације. И изван Европе, потрага за пореклом била је стратегија уклапања у овај дискурс – хиндуистички реформатори у Бенгалу трагали су за најстаријим доступним текстовима како би дефинисали културне темеље Индије, док је Хосе Ризал на Филипинима конструисао претколонијално „златно доба” чија су достигнућа засенила европску цивилизацију.

Ова фетишизација порекла није била само део просветитељског дискурса већ се она од тада налазила и у сржи велике приповести о просветитељству. Нарочито су покушаји да се просветитељство смести у светску историју функционисали унутар историје порекла. Историчари су трагали за појавом онога што су сматрали суштином просветитељства – у материји, простору и времену – и тежили су томе да његову потоњу историју тумаче као историју постепеног распрострањавања, ако не и слабљења. Карактеристично је да је то била историја у којој је Европа 18. столећа служила као место настанка, а остатак света био је, међутим, простор деривативног дискурса.<sup>99</sup>

Просветитељство 18. века, ипак, није представљало интелектуални монопол Европљана. Неопходно је да се оно разуме као резултат транснационалне заједничке производње знања од стране многих учесника широм света. То не пориче да су особене расправе биле дубоко укорене у европске традиције и да су их обликовале посебне ситуације на местима као што су Единбург, Хале и Напуљ. Међутим, идејна динамика, као и револуционарни утицај преображаја позног 18. столећа, умногоме су били подстакнути глобалним условима.

Осим тога, просветитељство није било ограничено на свој атлантски аспект у 18. веку – оно је имало много дужи ток. Била је то историја не толико његовог ширења колико његовог непрестаног поновног осмишљавања. Групе и друштвени миљеи који су захте-

---

<sup>99</sup> О појму деривативног дискурса видети: Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse* (Minneapolis, 1986). Веома је распрострањено интерналистичко схватање европске историје. Један од његових најгласнијих заступника је: David S. Landes, *The Wealth and Poverty of Nations: Why Some Are So Rich and Some So Poor* (New York, 1998).

вали друштvenu и културну промену позивали су се на ауторитет просветитељства спајајући га са другим традицијама. У току тог процеса, оно што је сматрано језгром просветитељства темељно се променило и због креативног сједињавања елемената из различитих културних средина и зато што су те идеје формулисане у геополитичким контекстима који су се значајно разликовали од Европе 18. века. Просветитељство се све више користило као концепт који је историјским учесницима допуштао да мисле на глобалан начин и да своје заједнице поставе на светску позорницу.

Ово изискује поновно промишљање просторне и временске димензије глобалног просветитељства. Његову историју обликовали су особени услови на местима на којима се оно развијало, више него текстови европских мудраца. Сасвим сигурно, постепено превођење и распрострањавање њихових списа и упрошћених приручника заиста су извршили утицај и о њима се расправљало на местима толико далеким као што су Чиле и Вијетнам. Међутим, чак и значајнија од ове центрифугалне дисеминације била је сврха њихове употребе: елите у Калкути, Лими и Токију позивале су се на просветитељске идеје за своје властите циљеве и захтеве, чиме су преобразиле значење појмова. У просторном смислу, глобалност просветитељства се не може просто објаснити зрачењем из средишта. Његову темпоралност такође треба изнова промислити, пошто она није била одређена пореклом и континуитетима већ пре истовременошћу и стицајима повољних околности. Другим речима, Париз 18. века није представљао модел, а Шангај с почетка 20. века је био његов изданак. Елите у позној Кини династије Ђанг биле су обликоване од сила и ствари из њиховог властитог времена, а начин на који су *philosophes* били превођени, навођени и преузимани био је структуриран од стране ових услова.

Стога, сагледавање просветитељства у глобалној историји не би требало првенствено да се бави нити географским нити временским пореклом. Уместо тога, тежиште мора да се налази на тренуцима артикулације и осмишљавања и ови тренуци треба да се схвате у својим констелацијама глобалног синхронитета. На своме најопштијем нивоу, динамика прихватања била је условљена и посредована геополитичким поретком света и капиталистичком интеграцијом планете у доба империјализма. У овим условима, идеје које су биле (понекад стратешки) повезане са Европом преузели су другачији учесници и они су били повезани са другим правцима културне праксе и мишљења.

Коначно, ипак је тек процес глобалног протицања, превођења и транснационалне заједничке производње био тај који је просветитељство преобразио у општи и универзални феномен каквим се

увек и показивао. Дискурс Европе 18. stoleћа почивао је на језику универзалних захтева и ваљаности у читавом свету. Међутим, да би се ови захтеви учинили ваљанима у пракси и да би заиста убедили (и често приморали) народ широм света да прихвате њихове захтеве, било је потребно више од наводно наслеђене моћи разума. Ово остварење било је дело многих различитих учесника под утицајем геополитике и невиђене дистрибуције моћи, потхрањене великим надама и утопијским обећањима те претњама и насиљем.<sup>100</sup> Само је овај сложени и нелинеарни процес глобалног спровођења у дело могао да учини универзалистичке захтеве просветитељства свеприсутнима и, у овом ограниченом смислу, универзалнима.\*

Превео с енглеског  
Михаел Анђоловић

---

<sup>100</sup> Chakrabarty, *Provincializing Europe*.

\* Извор: Sebastian Conrad, „Enlightenment in Global History: A Historiographical Critique”, *The American Historical Review*, Vol. 117, No. 4 (2012), 999–1027.