

I

Tokom XVIII veka ropstvo je postalo ključna metafora zapadne političke filozofije, simbol svega onog što je loše u odnosima moći.^I Mislioci iz vremena prosvetiteljstva smatrali su da je sloboda, antiteza ropstva, najveća i univerzalna politička vrednost. A ipak, ta se politička metafora počela ukorenjivati upravo u vreme kada je robovlasništvo kao privredni sistem – sistematsko, vrlo sofisticirano kapitalističko porobljavanje *neevropljana* kao radne snage u kolonijama – počelo da uzima maha i da se intenzivira, da bi sredinom XVIII veka postalo oslonac čitavog privrednog sistema Zapada, na paradoksalan način olakšavajući globalno širenje upravo onih ideala prosvetiteljstva koji su bili suštinski nespojivi s takvom praksom.

Ta upadljiva diskrepancija između mišljenja i prakse obeležila je period u kom je globalni kapitalizam iz merkantilne prešao u protoindustrijsku fazu. Moglo bi se očekivati da je to svaki racionalni, “prosveteni” mislilac morao primetiti. Međutim, nije bilo tako. Upravo su oni mislioci koji su slobodu proglasili za prirodno čovekovo stanje i za njegovo neotuđivo pravo kao deo datog sveta prihvatili i eksploataciju miliona robova koji su radili u kolonijama. Čak i kada su teorijski zahtevi za slobodom pretočeni u revolucionarnu praksu na političkoj pozornici, kolonije, čija je privreda počivala na robovskom radu, ostale su skrivene od očiju publike.

Taj paradoks i nije toliko mučio logičku svest savremenika, ali zato možda više iznenađuje to što savremeni autori, koji sasvim dobro poznaju či-

HEGEL I HAITI

SUZAN BAK-MORS

*S engleskog prevele Aleksandra Kostić i
Aleksandra Bajazetov-Vučin*

I “Misliocima XVIII veka koji su se bavili ovom temom ropstvo je bilo glavna metafora za sve one sile koje unižavaju čovekov duh” (David Brion Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823*, Ithaca, N. Y. 1975, str. 263; u daljem tekstu PSAR).

njenice, još uvek uspevaju da konstruišu zapadne istorije kao koherentne priče o ljudskoj slobodi. Možda oni to ne čine promišljeno. Kada se nacionalne istorije posmatraju kao zatvorene, ili kada se izolovane discipline bave odvojenim aspektima istorije, onda se iskustva koja od njih odudaraju guraju na margine kao nevažna. Što se znanje više specijalizuje, što je naučni nivo viši, što je školska tradicija duža i značajnija, to je lakše ignorisati činjenice koje se ne uklapaju u opšteprihvaćeni diskurs. Treba uzeti u obzir da opasnost specijalizacije i izolacije preči i novim disciplinama (kao što su afričke i američke studije) i novim poljima istraživanja (kao što su studije dijaspore) začetim upravo u želji da se situacija poboljša. Zbog ograničenosti discipline dokazi koji se ne uklapaju u postojeću sliku uvek se mogu prebaciti u priču nekog drugog. Konačno, ne može čovek biti stručnjak za sve. Zvuči razumno. Ali pomoću takvih tvrdnji izbegava se jedna neprijatna istina: ukoliko izvesne konstelacije činjenica uspeju da prodru dovoljno duboko u svest naučnika, one ne samo da predstavljaju pretnju za prihvaćene i nedodirljive naracije već i za ustoličene akademske discipline koje ih (re)produkuju. Na primer, na univerzitetu nema mesta na kojem bi Hegel i Haiti, u toj konstelaciji, mogli da pronađu svoj dom. No, ja ću se ovde baviti upravo tom temom, i krenuću zaobilaznim putem da bih do nje stigla. Nekom će se to možda učiniti neekonomičnim, ali ta zaobilaznica i sama predstavlja svojevrsan argument.

318

2

Paradoks istovremenog postojanja diskursa slobode i prakse robovlasništva obeležio je uspon niza zapadnih nacija na početku modernog doba globalne ekonomije. Holandija je prvi primer koji bi valjalo razmotriti. Holandija je svoje "zlatno doba" doživela u periodu od sredine XVI do sredine XVII veka, i to zahvaljujući dominaciji u globalnoj trgovini, pa tako i u njenoj glavnoj komponenti, trgovini robljem. Međutim, ako to znamo, iznenadićemo se kad čitamo knjigu Simona Šame, najboljeg modernog istoričara Holandije, čiji obimni opis holandskog zlatnog doba služi kao uzor na polju istorije kulture još od kada se pojavio 1987. godine. Zvuči neverovatno, ali ropstvo, trgovina robljem i robovski rad uopšte se ne pominju u Šaminovoj knjizi *Žatečeni bogatstvom: tumačenje holandske kulture u Zlatnom dobu*: ovaj rad od oko 600 strana prikazuje kako je nova holandska republika, razvijajući sopstvenu nacionalnu kulturu, učila da istovremeno bude i dobra i bogata.² Citalac te knjige uop-

2 Upor. Simon Schama, *The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age* (New York 1987, u daljem tekstu ER). Stekavši toliko bogatstvo, ova nacija našla se pred pitanjem "kako da u zemaljskom raju stvori moralni poredak" (str. 125).

šte i ne sluti kako je Holandija, tek što je stekla prevlast u trgovini robljem (ona je u tome istisnula dotadašnje glavne takmace Španiju i Portugal),³ mogla da ostvari ono “prekomerno” bogatstvo koje je, kako Šama kaže, Holanđanima postalo problem i u socijalnom i u moralnom smislu u vreme kada je Holandija zauzela “centralno mesto” u “svetskoj trgovini” (ER, str. 228).⁴ Ipak, Šama i te kako navodi činjenicu da je metafora ropstva – preuzeta iz starozavetne priče o spasavanju Izraelaca iz egiptaskog ropstva i prilagođena modernom kontekstu – bila od ključnog značaja za samorazumevanje Holanđana u vreme borbe za nezavisnost (1570–1609), onda kada su se branili od španske “tiranije” koja ih je “porobila”, pa otud i za stvaranje moderne holandske države.⁵ Šama ne prikriva najupadljiviju kontradikciju, činjenicu da su Holanđani u to vreme sasvim otvoreno diskriminirali Jevreje.⁶ Čitavo jedno

3 Oni koji su imali pravo boravka u Španiji, *asiento*, imali su i ekskluzivno pravo da u Špansku Ameriku dovoze robove iz Afrike, s tim što Španci nisu strogo kontrolisali tu vrstu trgovine. U centrima za trgovinu robljem na obali Afrike vijorile su se zastave Portugala, Holandije, Francuske, Engleske, Danske, pa čak i Brandenburga. Holandskih trgovačkih brodova najviše je bilo na Severnom moru, i oni su prevozili dobra koja su proizvodili drugi narodi, mada su učestvovali i u trgovini robljem kakvu je omogućavao *asiento*.

4 Pravo ropstvo pominje se, koliko vidim, samo na dva mesta: kad Šama govori o holandskoj kuhinji, o groznoj papazjaniji *mengelmoes*, nekakvoj “čorbastoj brljotini kojom su se hranili robovi i bebe” (ER, str. 177), i kad navodi da je Holandska kompanija za Zapadnu Indiju bila “prinudena da troši preko milion guldena godišnje da bi [od Portugalaca] odbranila svoja uporišta u Resifeu i Pernambuku [u Brazilu], dok je od trgovine robljem, šećerom i drvetom za bojenje uspevala da zaradi samo 400.000 guldena” (ER, str. 252).

5 “Priča o Izlasku postala je Holanđanima ono što je bila i starozavetnim Jevrejima: opravdanje za veliku istorijsku cezuru, za diskontinuitet s prošlošću zahvaljujući kom se kolektivni identitet i mogao retrospektivno konstruisati” (ER, str. 113). Španski kralj Filip II bio je prikazivan kao faraon iz vremena ropstva u Egiptu: “*Jedan je na kolena bacio kuću Jakovljevu [Izraelićane] / Drugi je Nizozemskoj tiraniju nametnuo*” (ER, str. 105). Šama ne propušta da pomene kako je katolički misionar Bartolome de las Kasas oštro osudio “nedela” Španaca, tj. trgovinu robovima po kolonijama, ali ne govori o istim takvim postupcima Holanđana (ER, str. 84).

6 “Koliko god crkva bila sklona da svoje stado naziva vaskrslim Jevrejima, na prave Jevreje nije se začudo nimalo obazirala” (ER, str. 591).

poglavlje on posvećuje raspravi o žrtvenim jarcima i progonima najrazličitijih “aut-sajdera” kojih se, zbog opsednutosti pročišćavanjem, društveni korpus Holanđana morao osloboditi (homoseksualaca, Jevreja, Cigana, lenjivaca, skitnica, kurvi), ali u tom kontekstu Šama ne nalazi za shodno ni da pomene robove iz Afrike.⁷

Šamu su očigledno zamorile marksističke ekonomističke istorije koje Holandiju posmatraju *samo* kao kapitalističku trgovačku silu⁸ – on traga za kulturnim uzročnostima. Šama prati kako bogatstvo, izazvano “prelivanjem dobara”, kod modernih Holanđana izaziva strah od druge vrste robovanja, od “robovanja luksuzu” koje bi moglo da ugrozi “slobodnu volju”; ono izaziva strah da će pohlepno trošenje “pretvoriti slobodne duše u snishodljive robove” (*ER*, str. 47, 203). Šama se ne bavi svetskom trgovinom već se usredsređuje na porodicu kao suštinu svega holandskog, i vodi svoje čitaoce u privatni, domaći život, da vide dom i ognjište, pune stolove i lične naklonosti u vreme kada je “biti Holanđanin značilo biti lokaln, provincijalac, tradicionalista i prosečan” (*ER*, str. 62). Možda bismo onda i mogli da mu oprostimo – da su kojim slučajem robovi bili nešto što je holandskom domu sasvim strano. Da li je Šamino ćutanje odraz ćutanja u pisanim izvorima ko-

320 7 Upor. *ER*, str. 565–608. Šama kaže da su Holanđani sve neevropljanke uvek povezivali s prekomernom upotrebom duvana, pre naglašene seksualnošću i drugim raspusnostima koje prete da ugroze holandski porodični život: “Najfrekventnije knjige, ilustrovane i tekstualne, koje su se bavile varvarstvom urođenika u Brazilu i na Floridi, na primer, prikazivale su Indijance kako puše umotane listove duvana, dok su se u pozadini uvek mogli videti činovi kopulacije, kanibalizma, uriniranja u javnosti i druge nepodopštine” (*ER*, str. 204).

8 Zato s olakšanjem, i bez imalo kritike, kaže da je maštovitost Tomasa Muna, čuvenog po izreci “U kapitalizmu novac oplođava novac”, uticala i na Holanđane koje on proučava: “Kapital je oplođavao kapital s neverovatnom lakoćom, a kapitalisti, kojima ništa nije bilo dalje nego pomisao da uskrate sebi njegove plodove, uživali su u materijalnim blagodatima koje im je taj kapital pružao. Polovinom veka činilo se da ni holandska flota ni domišljatost holandskih preduzetnika ne znaju za granice, ili bar ne za geografske. Tek što je potreba jednog potrošača zasićena ili iscrpena, već je negde otkrivena neka druga perspektivna sirovina, na njene zalihe stavljen monopol, potražnja za njom počela da se stimuliše, a domaće i strano tržište snabdeva njom. Hoće li ova plima prosperitetnosti ikad opasti?” (*ER*, str. 323)



sl. 1 – Franc Hals, Portret holandske porodice (1648), *Museo Thyssen Bornemisza*, Madrid

321

je je on koristio? Na to ne mogu da odgovorim.⁹ Ali holandska vizuelna kultura daje jasne dokaze o drugačijoj realnosti. Slika Franca Halsa iz 1648. godine u samom centru platna prikazuje mladog crnca, verovatno roba; on je deo domaćeg života, vidimo ga u okrilju prijazne holandske porodice, naslikane na pozadini lokalnog, provincijalnog, tipično holandskog pejzaža (slika 1). U Šaminoj bogato ilustrovanoj knjizi ove Halsove slike nema (mada je tu jedna druga Halsova slika, koja prikazuje samo bračni par Holandžana smešten u pejzaž). A nema ni drugih slika sa crnci-

9 Treba pomenuti da Grocijus jeste pisao o ropstvu, ali Šama njega citira u sasvim drugom kontekstu (naime, u kontekstu pravednih ratova, slobodne trgovine, holandske sudbine, braka, kitova; v. napomenu br. 13). Krivicu, dakle, s pravom možemo pripisati samom Šami. Ovakve selektivne nacionalne istorije zavladaile su čitavom evropskom historiografijom: ona velikim delom ili u potpunosti prećutkuje priču o kolonizaciji.

ma.¹⁰ Naravno, s obzirom na to da se u Šaminom tekstu ne pominju, robovi bi bili suvišni i u ilustracijama. Posledica ovakvog načina proučavanja jeste selektivno slepilo i pored sve pronicljivosti, tako karakteristično za zapadnjačku nauku, kao što ćemo videti.

3

Od 1651. godine Britanija i Holandija su se često sukobljavale na moru, i Britanija je na kraju uspeła da osvoji prevlast ne samo u Evropi već i u svetskoj privredi, pa tako i u trgovini robljem.¹¹ Istovremena Kromvelova revolucija protiv apsolutne monarhije i feudalnih privilegija išla je stopama ranije revolucije u Holandiji time što je metaforički koristila starozavetnu priču o Izraelcima koji su se oslobodili ropstva. Ali u političkoj teoriji stari spisi već su počeli da blede. Na tom polju najvažnija ličnost bio je Tomas Hobs. Iako je njegov *Levijatan* (1651) hibrid modernih i biblijskih slika, Hobs o ropstvu raspravlja isključivo sa sekularnog stanovišta.¹² Hobs ropstvo vidi kao posledicu rata svih protiv svih u prirodnom stanju, i stoga kao nešto što spada u prirodne ljudske osobine.¹³ Budući da je preko svog zaštitnika lorda Kavendiša

¹⁰ Izuzetak je Allison Blakeley, *Blacks in the Dutch World: The Evolution of Racial Imagery in a Modern Society* (Bloomington, Ind., 1993): Blejklijeva navodi gde se sve u holandskom slikarstvu tog doba pojavljuju crnci.

¹¹ Negde u vreme kad je sklopljen Utrehtski mir (1713), Britanija je od Španije preuzela vodeću ulogu u trgovini robovima. "Bogatstvo Bristola i Liverpula stvoreno tokom narednih decenija dobrim delom počiva na trgovini robovima" (R. R. Palmer/Joel Colton, *A History of the Modern World*, New York 31969, str. 171).

¹² Hobs koristi metaforu mašine kad želi da ilustruje artificijelnju, konstruisanu prirodu države, ali naslov svoje knjige, *Levijatan*, uzima iz Starog Zaveta. Iz istog izvora uzeće i naslov za knjigu o Dugom parlamentu: Behemot je starozavetno ime svemoćnog tiranina, a u Holandiji se već koristilo u pripovesti o stvaranju nacije: "Španski kraljevi u čije su se ime činili svi ti sramni zločini protiv holandskog civilnog stanovništva doživljavani su kao Behemot rešen da uništi spone koje drže na okupu zajednicu, pa čak i samu porodicu" (*ER*, str. 92).

¹³ Hobs je tvrdio da je "prvobitna borba između dva neprijatelja prirodno stanje zbog kog ropstvo kao društvena institucija i jeste neophodno" (David Brion Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture*, New York 1966, str. 120; u daljem tekstu *PSWC*). Hobs se tako nadovezuje na ranije teoretičare Samuela Pufendorfa i Huga Grociju-

bio umešan u poslove *Virginia Company*, koja je upravljala jednom kolonijom u Americi, Hobs je ropstvo prihvatio kao “neizbežan deo logike vlasti” (*PSAR*, str. 236). Čak i stanovnici “kulturnih nacija u procvatu” lako mogu ponovo da se vrate u to stanje.¹⁴ Hobs je bio iskren i ništa u vezi s ropstvom nije ga dovodilo u nedoumicu. Sa Džonom Lokom, međutim, slučaj nije bio takav. U prvoj rečenici prvog poglavlja prve knjige *Dve rasprave o vladi* (1690) on sasvim jasno kaže:

Ropstvo je u ljudskom životu toliko zlo i tolika beda, i toliko je suprotno velikodušnom karakteru i hrabrosti naše nacije da je teško zamisliti da bi neki Englez, naročito ako je častan čovek, mogao za njega da se zalaže.

Ali Lokov gnev zbog “okova čitavog čovečanstva” nije bio i protest protiv porobljavanja crnih Afrikanaca na plantažama Novog sveta, a najmanje u kolonijama koje su bile u posedu Britanije.¹⁵ Naprotiv, ropstvo je bilo metafora za pravnu tiraniju, i ona se u Britaniji često mogla čuti u parlamentarnim debatama o ustavnim pitanjima. Kao vlasnik deonice *Royal African Company*, korporacije koja je uticala na američku kolonijalnu politiku u Karolini, Lok je “očigledno smatrao da je ropstvo crnaca institucija koja ima svoje opravdanje” (*PSWC*, str. 118).¹⁶ Odvajanje političkog diskursa o društvenom ugovoru od ekonomije proizvodnje u domaćinstvu (*oikos*) omogućilo je i tu dvostruku vizuru.¹⁷ Britanska sloboda značila je zaštitu privatne svoji-

323

sa; u knjizi *De iure belli ac pacis* Grocijus zagovara ropstvo i tvrdi da je ono i pravno prihvatljivo.

14 Peter Hulme, “The Spontaneous Hand of Nature: Savagery, Colonialism, and the Enlightenment”, u: *The Enlightenment and Its Shadows*, ed. Peter Hulme/Ludmilla Jordanova, London 1990, str. 24. Hjum se uglavnom bavi načinom na koji Hobs opisuje “divljake” u kolonijama.

15 John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett, Cambridge 1960, §1, str. 141.

16 Preko svog zaštitnika, grofa Šaftsberija, Lok je učestvovao u stvaranju kolonijalne politike i odlučno ju je zagovarao. Uostalom, Lok je, kao sekretar Saveta za trgovinu i plantaže 1673-75. učestvovao i u pisanju ustava države Karoline, u kom se kaže: “svaki slobodan čovek u Karolini ima apsolutnu moć i vlast nad svojim crnim robovima” (prema: *PSWC*, str. 118).

17 “Lok smatra da ropstvo, kao, uostalom, i sloboda i privatno vlasništvo, potiče iz domena koji uopšte nije pokriven društvenim ugovorom” (prema: *PSWC*, str. 118).

ne, a robovi su bili upravo to: privatna svojina. Sve dok su pripadali domaćinstvu, robovi su bili zaštićeni zakonom (slike 2 i 3).¹⁸

4

Pola veka kasnije, ono što se zaista događalo na globalnoj ravni drastično je protivrečilo klasičnom shvatanju po kojem je ekonomija – pa time i držanje robova – stvar privatnosti i domaćinstva, *oikosa*. Šećer je potpuno transformisao plantaže u karipskim kolonijama. Zahtevna i u kapitalu i u radu, proizvodnja šećera odvijala se na protoindustrijskom nivou, i zahvaljujući njoj broj dovedenih afričkih robova brzo je rastao, a njihov se rad sve brutalnije iskorištavao kako bi se zadovoljila nova i gotovo nezasićena, ovisnička potreba Evrope za slašću šećera.¹⁹ Vodeća u šećernom bu-

rom” (*PSWC*, str. 119). Lokova filozofska argumentacija spaja univerzalnu jednakost prirodnog stanja i neophodnost dogovora, bez kog se društveni ugovor ne može sklopiti, s tim što iz njega eksplicitno izuzima decu i slaboumne, a implicitno i one koji su neobrazovani ili se ne mogu obrazovati; upor. Uday S. Mehta, “Liberal Strategies of Exclusion”, u: *Politics and Society* 18, Dec. 1990, str. 427-53.

324

18 Dejvis skreće pažnju na “zlosrećnu činjenicu da je zakon definisao robove kao vlasništvo, a vlasništvo je važilo kao osnov slobode” (*PSAR*, str. 267). Tek posle odluke u slučaju Somerset 1772. vlasništvo nad robovima više se nije tek tako moglo uzimati kao legalno (*PSAR*, str. 470), iako je advokat Vilijem Dejvi pokušao da se pozove na jedan raniji presedan: “U jedanaestoj godini Elizabetine vladavine, uzviknuo je Dejvi, rečeno je da je ‘vazduh u Engleskoj suviše čist da bi ga robovi udisali’.” No to nije baš tako, tvrdi Dejvis: “U toj konkretnoj prilici kupljeni crni robovi prikazivani su na Elizabetinom dvoru i na dvorovima njenih naslednika Stjuarta, oni su se javno reklamirali za prodaju tokom čitavog XVIII veka i zaveštavali naslednicima testamentom čak dvadesetih godina XIX veka” (*PSAR*, str. 472). Jeste Vilijem Blekston 1765. zaključio da “rob ili crnac potpada pod zaštitu zakona onog časa kad stupi na tlo Engleske, i da *eo instanti* postaje slobodan čovek u pogledu svih prirodnih prava”, ali to nije važilo za robove u kolonijama. “Čak se i Somersetov advokat složio s tim da bi engleski sudovi morali da priznaju ugovore za kupovinu robova u inostranstvu” (*PSAR*, str. 473, 474).

19 Upor. Sidney W. Mintz, *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*, New York 1985.



sl. 2 – Piter Lili, Grofica Elizabeta od Dajzarta
(oko 1650), *Ham House*, Sari

Robovi su bili u modi u Engleskoj sedamnaestog veka, pratili su aristokratkinje kao kućni ljubimci.²¹ Portreti koje su slikali Entoni van Dajk, rodom iz Holandije, i Piter Lili uzori su novog slikarskog žanra koji mlade crnce prikazuje kako svojim gospodarima nude voće i druge simbole blaga iz kolonija.²²

325

mu na Karibima, francuska kolonija San Domingo proizvela je 1767. godine 63 hiljade tona šećera.²⁰ Proizvodnja šećera je dovela do naizgled beskonačne potrebe za robovima, čiji se broj u San Domingu tokom XVIII veka udesetostručio, odnosno popeo na više od pet stotina hiljada ljudi.

²⁰ Upor. Ralph Davis, *The Rise of the Atlantic Economies*, Ithaca, N. Y., 1973, str. 257.

²¹ “Dnevnik *London Advertiser* objavio je 1756. godine oglas Martina Dajera kojim ovaj obavestava javnost da pravi ‘srebrne ogrlice za crnce ili pse, zatim ovratnike itd....’ Engleske dame pozirale su za portret ili s jagnjetom, s psetancetom u krilu ili s omiljenim crnčetom”, David Dabydeen, *Hogarth’s Blacks: Images of Blacks in Eighteenth-Century English Art*, Athens, Ga., 1987, str. 21-23.

²² O robovima u Britaniji XVIII veka upor. i F. O. Shylton, *Black Slaves in Britain*, New York 1974, i Peter Linebaugh, *The London Hanged: Crime and Civil Society in the Eighteenth Century*, New York 1992.



sl. 3 – Antoni van Dijk, Henrijeta Lorenska (1634), *Kenwood House*

U Francuskoj je više od 20 odsto buržoazije zavisilo od trgovačke delatnosti vezane za robove.²³ Mislioci francuskog prosvetiteljstva pisali su upravo u vreme tih promena. Oni su idealizovali domorodačku populaciju u kolonijama služeći se mitovima o plemenitom divljaku (“Indijanci” u “Novom svetu”), a nije ih zanimao robovski rad, koji je bio od ključnog značaja za privredu.²⁴ Iako pokreti abolicionista u to vreme jesu postojali (npr. u Francuskoj su *Amis des Noirs*, Prijatelji crnaca, kritikovali neljudsku prirodu robovlasništva), odbrana slobode uz pozivanje na jednakost rasa zaista se retko mogla čuti.²⁵

23 Luj Sala-Molins tvrdi da je u Francuskoj jedna trećina ukupne trgovine zavisila od institucije ropstva; upor. Louis Sala-Molins, *Le Code Noir, ou le calvaire de Canaan*, Paris 1987, str. 244 (u daljem tekstu *CN*). Nešto konzervativnije procene govore o jednoj petini.

24 Ropstvo kao temu u prosvetiteljski diskurs uveo je Monteskje, i on je ton tog diskursa u velikoj meri i odredio. Iako je, s filozofskog stanovišta, osuđivao instituciju ropstva, “crnačko” ropstvo opravdavao je s pragmatičkog, klimatskog i otvoreno rasističkog stanovišta (“pljosnati nosevi”, “crni od glave do pete”, nemaju nimalo “zdravog razuma”), da bi u jednom trenutku zaključio da “slabiji umovi preuveličavaju nepravdu” koju kolonijalno ropstvo nanosi Afrikancima (Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, u: *Selected Political Writings*, trans. and ed. Melvin Richter, Indianapolis, 1990, str. 204).

25 Kao izuzetak najčešće se pominje opat Renal: u knjizi koju je 1770. napisao zajedno s Didroom, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, Renal kaže da će se u Novom svetu naći neki crni Spartak koji će ustati da osveti prava prirode. Ova je knjiga bila veoma popularna, i to ne samo u Evropi, a nadahnula je i Tusen-Luvertira; upor. C. L. R. James, *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*, 1938 New York, 1963, str. 24-25 (u daljem tekstu *Bj*). Mišel-Rolf Trujjo, međutim, upozorava da ovo mesto ne treba čitati baš s tolikim entuzijazmom: ono je, naime, pre upozorenje upućeno Evropljanima nego što je poziv samim robovima. Renal ne predskazuje da će se pojaviti baš čovek poput Luvertira, “kako neki to vole da tumače u retrospektivi... Radikalnost ovog dela ogleda se u tome što Renal polazi od toga da je ljudska vrsta jedna” (Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston 1995, str. 85).

“Čovek se rađa slobodan, a ipak je svuda u lancima”, piše Žan Žak Ruso na samom početku *Društvenog ugovora*, prvi put objavljenog 1762. godine.²⁶ Nema tog ljudskog položaja koji više vredi njegovo srce i um od ropstva. A ipak, čak i Ruso, svetac–zaštitnik Francuske revolucije, potiskuje iz svoje svesti milione realno postojećih robova koje poseduju Evropljani dok istovremeno nemilosrdno osuđuje tu instituciju. Ovaj ogromni previd jeste zabeležen u studijama o Rusou, ali tek nedavno. Filozof Luj Sala–Molins, inače rodom iz Katalonije, pisao je 1987. godine o istoriji prosvetiteljske misli, a naročito o *Le Code Noir*, francuskom zakonu koji se primenjivao na crne robove u kolonijama; sam zakon je napisan 1685. godine, potpisao ga je Luj XIV, a na snazi je bio sve do 1848. godine. Sala–Molins ide tačku po tačku kroz taj pravni akt koji je legalizovao ne samo robovlasništvo, to da se ljudska bića tretiraju kao pokretna imovina, već i obeležavanje, mučenje, fizičko sakaćenje i ubijanje robova koji pokušaju da se odupru tom neljudskom položaju. Upoređujući taj zakon, koji se primenjivao na sve robove pod francuskom jurisdikcijom, s tekstovima filozofa prosvetiteljstva, u kojima se ovi teoretski zgražavaju nad ropstvom dok istovremeno tako samouvereno ignorišu ropstvo u praksi, Sala–Molins se našao zgrožen, i to s pravom. U *Društvenom ugovoru* Ruso tvrdi: “Robovlasništvo nema nikakav pravni osnov; ono nije samo nelegitimno, već je i apsurdno i besmisleno. Reči *ropstvo* i *pravo* [*droit*, dakle i zakon] su protivrečne. One se međusobno isključuju”.²⁷ Sala–Molins izvodi posledice takvog stava: “*Code Noir*, najsavršeniji primer te vrste zakona u Rusoovo vreme, nije pravni kodeks. Pravo o kojem ovaj zakon govori nije pravo pošto ono želi da učini legalnim ono što se ne može legalizovati: ropstvo” (*CN*, str. 238). Sala–Molins stoga smatra nečuvenim to što Ruso u svojim spisima nijednom ne pominje *Code Noir*. “Njegovu pažnju uopšte ne privlači jedini postojeći, flagrantni slučaj onoga što on proglašava potpuno neodbranljivim” (*CN*, str. 241).²⁸ Sala–Molins je pažljivo pročešljao tekstove tražeći bilo šta što bi moglo da opravda takvo prećutkivanje i zaključuje, nedvosmisleno, da je Ruso morao poznavati činjenice. Veliki prosvetitelj citirao je putopise svog doba (Kolbena o Hotentotima, Di Tetra o Indijancima s Antila), ali je preskakao one stranice tih istih teksto-

26 Jean–Jacques Rousseau, *On the Social Contract*, u: *The Basic Political Writings*, trans. and ed. Donald A. Cress, Indianapolis 1988, knj. I, gl. I, str. 141.

27 *Ibid.*, knj. I, gl. 4, str. 146.

28 Naprotiv, Ruso navodi primere iz davnih vremena, recimo Braidu, koji se bori protiv satrapa iz Persepolja; upor. Rousseau, *Discourse on the Origin of Inequality*, u: *The Basic Political Writings*, str. 72.

va koje eksplicitno opisuju užase evropskog robovlasništva. Ruso govori o ljudskim bićima svud na svetu – ali Afrikance zaobilazi. Govori o ljudima s Grenlanda koje odvođe u Dansku i koji tamo umiru od tuge, ali ne kaže ni reči o tuzi Afrikanaca odvedenih na karipska ostrva, o njihovim samoubistvima i pobunama, ili o tome da su ih robovlasnici kažnjavali tako što bi ih ostavljali na pustim ostrvima. Ruso je rekao da su svi ljudi jednaki i privatno vlasništvo smatrao je izvorom nejednakosti, ali se nikad nije odvažio da i ropstvo razmotri sa stanovišta jednakosti i privatnog vlasništva, ili da prizna da bez njega ne bi bilo ni privrednog prosperiteta Francuske (uporedi *CN*, str. 243–246). Kao i u Holandiji i Britaniji, i u francuskim domovima bilo je afričkih robova koji su korišćeni i zloupotrebljavani na razne načine.²⁹ Ruso zaista nije mogao da ne zna da se Parižani u “nekim budoarima jednako zabavljaju s majmunčićima kao i sa crncićima (*négrillon*)” (*CN*, str. 248).

S obzirom na sve te dokaze, Sala-Molins Rusoovo ćutanje naziva “rasiističkim” i “gnusnim” (*CN*, str. 253).³⁰ Takvi ispadi nisu uobičajeni među stručnjacima koji su, kao profesionalci, naučeni da u svojim tekstovima izbegavaju pristrasne sudove. Moralna neutralnost se podrazumeva, ona je u svim disciplinama ugrađena u metode koje, iako zasnovane na različitim filozofskim premisama, na kraju opet prećutkuju iste stvari. Neko ko se danas bavi istorijom evropske misli i ko Rusoa proučava u kontekstu njegovog vremena, držaće se dobrih uzusa profesije ako uzme da relativizuje situaciju, ako, izbegavajući grešku anahronizma, Rusoov rasiizam procenjuje (pa tako i opravdava) prema običajima Rusoovog vremena. Ili, recimo, današnji filozof, naučen da teoriju analizira potpuno izdvojeno od istorijskog konteksta, spreman je da Rusoovim spisima pripiše univerzalnost koja prevazilazi i same autorove namere ili pak lična ograničenja – samo da bi time izbegao *reductio ad hominem*, veliku metodičku grešku. U oba slučaja neprijatne činjenice mogu tiho da nestanu. Međutim, te se činjenice mogu uočiti u opštim istorijama tog doba, one se u njima moraju pomenuti zato što su se nosioci političkih revolucija, u trenutku kada je teorija prosvetiteljstva počela da se prenosi u praksu, sapleli o eko-

329

²⁹ Upor. William B. Cohen, *The French Encounter with Africans: White Response to Blacks, 1530–1880*, Bloomington, Ind., 1980. Godine 1764. francuska vlada zabranila je crncima da dolaze u glavni grad, da bi zakonom iz 1777. neka ograničenja ipak bila ukinuta, a robovima iz kolonija dozvoljeno da dolaze u Pariz sa svojim gospodarima.

³⁰ Sala-Molins, takođe pisac knjige *L’Afrique aux Amériques: Le Code Noir espagnol* (Paris 1992), navodi Las Kasasa, sveštenika iz XVII veka, koji se buni protiv ropstva i zahteva da se ono ukine, i tvrdi da je ta pobuna daleko progresivnija od stavova koje zagovara filozof Ruso.

nomsku činjenicu ropstva, pa nisu mogli da ignorišu suprotnost koja tako očigledno postoji između teorije i prakse.

5

Revolucionari iz američkih kolonija, koji su od Britanaca pokušavali da otmu svoju nezavisnost, iskoristili su Lokov politički diskurs za svoje ciljeve. Metafora ropstva bila je od centralnog značaja za tu borbu, ali u jednom novom smislu: "Amerikanci zaista veruju da ljudi koji su primorani da protiv svoje volje plaćaju porez bukvalno jesu robovi, i to zato što su izgubili moć da se odupru pritisku, i zato što ta nemogućnost odbrane vodi tiraniji" (*PSAR*, str. 273).³¹ Prizivajući slobode koje daje teorija prirodnog prava, američki kolonisti, vlasnici robova, bili su primorani na jednu "monstruožnu nedoslednost".³² Ipak, neki, recimo Bendžamin Raš, jesu bili svesni svog licemerja,³³ a neki su, kao Tomas Džeferson, za ropstvo crnaca krivili Britance;³⁴ iako su sami robovi tražili slobodu,³⁵ iako je u nekoliko američkih dr-

330

³¹ Davis, *PSAR*, str. 273. Dejvis ovde citira Bernarda Bejlina (*Bailyn*); u nastavku teksta držaću se Dejvisove argumentacije.

³² Winthrop D. Jordan, *White over Black: American Attitudes toward the Negro, 1550-1812*, Chapel Hill, N. C., 1968, str. 289. Njihovi neprijatelji, britanski torijevci, upravo su se za to i uhvatili: "Kako to sad najglasnije kukumavčenje za slobodom čujemo baš od onih koji trguju crncima?", pitao se Semjuel Džonson" (*PSWC*, str. 3).

³³ "Biljka slobode tako je nežna da ne može dugo da raste u blizini ropstva", Bendžamin Raš (*Rush*), 1773, citirano u: *PSAR*, str. 283.

³⁴ U Deklaraciji o nezavisnosti postoji mesto koje se ne navodi često, a na kom Tomas Džeferson optužuje britanskog kralja Džordža III da je "poveo okrutan rat protiv same ljudske prirode, da je dalekim narodima koji mu nikad nisu učinili ništa našao povredio najsvetija prava života i slobode kad ih je zarobio i preneo u drugu hemisferu u ropstvo, ... da je rešio da održava tržište na kom se kupuju i prodaju ljudi... Sad on te iste ljude podstiče da se dignu na oružje protiv nas i da osvoje slobodu koje ih je on lišio, da ubijaju ljude kojima je opet on njih nametnuo, te da tako zločine nekada počinjene protiv slobode jednog naroda sad otplaćuje zločinima koje će ovi počiniti protiv života drugog naroda" (*PSAR*, str. 273).

³⁵ "Sa svim drugim ljudima mi delimo prirodno pravo na slobodu koju nam ne može uskratiti niko od ljudi, jer mi smo narod slobodan i nikad nismo otuđili od sebe to pravo nijednim ugovorom ili dogovorom" (navedeno u *PSAR*, str. 276).

žava robovlasništvo ukinuto,³⁶ nova država, začeta u slobodi, tolerisala je “monstruožnu nedoslednost” upisujući robovlasništvo u svoj Ustav.

Francuski enciklopedist Deni Didro s divljenjem je govorio o američkim revolucionarima koji su “zbacili okove” i “odbili da budu robovi” (*SP*, str. 85).³⁷ Kako je američka borba za slobodu bila zapravo borba kolonije protiv matice, politički diskurs mogao je da ostane koliko-toliko odvojen od društvenih institucija. No, zato su se deset godina kasnije, u Francuskoj revoluciji, ta različita značenja ropstva beznadežno zamrsila kada su se suočila s temeljnim protivrečnostima koje su se ukazale između revolucionarnih događaja u samoj Francuskoj i događaja u francuskim kolonijama. Bile su potrebne godine krvoprolića da bi se ropstvo (zaista postojeće ropstvo, ne samo njegova metaforička analogija) ukinulo u francuskim kolonijama, ali čak i tada su dobici bili samo privremeni. Iako je ukidanje ropstva bilo je-

36 “Ako američka revolucija i nije uspela da reši problem ropstva, ona je makar izoštrila *svest* o njemu. Osim toga, želja za doslednošću nije puki retorički trik: ona je artikulisana u rezolucijama protiv ropstva donesenim na sednicama gradskih skupština po Novoj Engleskoj, u ustavu države Vermont iz 1774. godine, u pojedinačnim testamentima u kojima se robovima davala sloboda, u zakonu države Roud Ajlend iz 1774. kojim se zabranjuje dalji uvoz robova i u zakonu o postepenom oslobađanju robova koji je država Pensilvanija donela 1780. godine, ‘u zahvalnom sećanju na naše srećno spasenje’ od britanske okupacije, kako je u preambuli napisao Tomas Pejn” (*PSAR*, str. 285-86).

37 U *Enciklopediji*, koju su priredili Didro i D’Alamber, mogu se naći članci o realno postojećem ropstvu. Iako članak pod naslovom “Crnci” samo primećuje da je njihov rad “neophodan za gajenje šećera, duvana, indiga itd.”, nekoliko članaka koje je napisao Luj de Žokur sasvim je nedvosmisleno: u “Ropstvu” se kaže da je ropstvo protivno prirodi, u “Prirodnoj slobodi” Žokur optužuje religiju da je, i mimo prirodnog prava, stavila sebe u službu opravdavanja ropstva jer su robovi potrebni za kolonije, plantaže i rudnike, a u “Ugovoru o crncima” obznanjuje da je trgovina crncima “nezakonit posao koji zabranjuju svi zakoni čovečnosti i jednakosti”, te da se ropstvo mora ukinuti čak i ako će to dovesti do propasti kolonija: “Bolje je da kolonije propadnu nego da uzrokuju toliko zlo”. No, čak i u ovim tekstovima primetni su tragovi rasizma (*CN*, str. 254-61), a i ukidanje ropstva se zagovara samo kao postepen proces, pošto robove tek treba pripremiti za slobodu.

dini mogući i logični ishod ideala o univerzalnoj slobodi, do njega nije došlo ni zahvaljujući revolucionarnim idejama ni revolucionarnim delima Francuza – ukidanje ropstva izdejstvovali su sami robovi. Epicentar borbe je bila kolonija San Domingo. Dok su u Francuskoj čak i najžustriji protivinici ropstva stalno oklevali, 1791. godine je pola miliona robova iz San Dominga, najbogatije kolonije ne samo među francuskim kolonijama nego i u čitavom kolonijalnom svetu, uzelo borbu za slobodu u svoje ruke, i to ne pišući peticije, već boreći se nasilno i organizovano.³⁸ Narožani crnci San Dominga su 1794. godine primorali francusku republiku da ukidanje ropstva na tom ostrvu prizna kao *fait accompli* (što su objavili sami kolonijalni namesnici Sontona i Polverel) i da ga prošire i na ostale francuske kolonije.³⁹ Od

38 Zaveru robova predvodio je Bukman, sveštenik novog sinkretičkog vudu-kulta. Sam taj kult nije spojio samo robove potekle iz različitih kutura Afrike, već je u sebe integrisao i neke kulturne simbole zapada (v. napomenu br. 114). Bukman je rekao robovima: “Odbacite simbole belackog boga, zbog kog ste toliko suza prolili, i oslušnite glas slobode koji govori u srcu svakog od nas” (*Bf*, str. 87). Iako je na San Domingu i pre masovne pobune 1791. bilo više pobuna robova (1679, 1713, 1720, 1730, 1758, 1777, 1782. i 1787. godine; upor. Alex Dupuy, *Haiti in the World Economy: Class, Race, and Underdevelopment since 1700*, Boulder, Colo., 1989, str. 34), Bukmanov ustanak promenio je stav Evropljana o pobunama robova, naročito s obzirom na radikalizaciju Francuske revolucije: Bukmanov ustanak tako više nije bio samo još jedna u nizu robovskih pobuna već je bio produžetak revolucije u Evropi: “Novosti leta 1791. bavile su se bekstvom u Varen i hvatanjem francuske kraljevske porodice, ali i pobunom robova na Santo Domingu” (Ronald Paulson, *Representations of Revolution (1789-1820)*, New Haven, Conn., 1983, str. 93).

39 Ropstvo su avgusta 1793. ukinuli Polverel i Sontona, i to nezavisno od naredbi koje su stizale iz Pariza. Naučnici su skloni tome da zanemare ulogu ova dva čoveka i da tako “ućutkaju prošlost”, kako slikovito kaže M.-R. Trujo (upor. napomenu br. 25); upor. i zbornik radova s nedavno održanog simpozijuma *Léger-Félicité Sonthonax: La Première Abolition de l’esclavage: La Révolution française et la Révolution de Saint-Domingue*, ed. Marcel Dorigny, Saint-Denis 1997, u kom se ova nepravda malo ispravlja; v. naročito prilog Rolana Denea (*Desné*), “Sonthonax vu par les dictionnaires”, str. 113-20, koji primećuje da se u francuskim bibliografskim enciklopedijama XX veka Sontonaovo ime gotovo uopšte i ne pominje.

1794. do 1800. godine, ti bivši robovi su se, sada kao slobodni ljudi, borili protiv nadirućih britanskih snaga koje će, kako su se nadali mnogi kolonisti-zemljoposjednici na San Domingu, belci koliko i mulati, ponovo uvesti ropstvo.⁴⁰ Crna armija pod vođstvom Tusen-Luvertira vojno je porazila Britance u borbi koja je ojačala pokret abolicionista u Britaniji i tako omogućila da se 1807. godine u Britaniji zabrani trgovina robljem.⁴¹ Tusen-Luvertir, nekada rob a sad novi guverner San Dominga, 1801. godine je nazreo da bi francuska vlada mogla pokušati da vrati robovlasništvo.⁴² A ipak, i dalje lojalan Republici,⁴³ on je napisao ustav za koloniju, us-

40 Britance je čista pragmatičnost prinudila na to da ponude slobodu robovima San Dominga koji su pristali da se bore na njihovoj strani – baš kao što su i Sontona i Polverel učinili s robovima koji su se borili za francusku republiku. Na taj način je institucija ropstva na dugi rok potkopana, pošto sad više nije mogao da se navede nikakav ontološki argument kako robovi nisu sposobni da budu slobodni; upor. David Patrick Geggus, “The British Occupation of Saint Domingue, 1793-98”, Ph. D. diss, York University, England 1978, str. 363.

41 Geggus primećuje: “Uloga koju je Haiti odigrao u naglom jačanju pokreta za ukidanje ropstva 1804. godine potpuno je zanemarena u naučnoj literaturi. No, reklo bi se da je ta uloga bila i te kako značajna” (Geggus, “Haiti and the Abolitionists: Opinion, Propaganda, and International Politics in Britain and France, 1804-1838”, u: *Abolition and its Aftermath: The Historical Context, 1790-1916*, ed. David Richardson, London 1985, str. 116; u daljem tekstu “HA”). Ovo je još jedan slučaj učenjačkog slepila i ućutkivanja prošlosti.

42 General Lavo je 1796. postavio Tusena za guvernera, i veličao ga kao spasitelja Republike i robova, kakvog je već Renal predskazao; upor. Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848*, London 1988, str. 233 (u daljem tekstu OCS). Godine 1802. *Code Noir* ponovo je uveden na Martiniku i Gvadelupu (mada se o San Domingu ne kaže ništa).

43 Luvertir se već ranije bio povezao sa španskim kraljem, pošto je izvodio vojne operacije na istočnoj polovini ostrva, koja je bila španska kolonija; no, čuvši da je francuska skupština ukinula ropstvo, Luvertir se udružio sa Sontonaom protiv Britanaca i ostao je lojalan francuskoj republici sve dok nije uhapšen. (Ovo kolebanje u lojalnosti, koje je dovelo do brojnih sporova, analizira D. P. Geggus, upor. Geggus, “‘From His Most Catholic Majesty to the Godless République’: The ‘Volte-Face’ of Toussaint Louverture and the End of Slavery in Saint Domingue”, u: *Revue française d’histoire d’outre mer* 65, no. 241, 1979, str. 488-89).

tav koji je u tom trenutku bio napredniji od bilo kog sličnog pravnog akta – ako ne po osnovama na kojima bi se razvijala demokratija, onda svakako po tome što je pravo građanstva priznato svim rasama.⁴⁴ Napoleon je 1802. godine zaista pokušao da vrati ropstvo i *Code Noir*, uhapsio je Tusena i deportovao ga u Francusku, gde je Tusen i umro u zatvoru 1803. godine. Napoleon je poslao i trupe, pod vođstvom generala Leklera, da zavedu reda u koloniji, i to se pretvorilo u brutalnu borbu protiv crnih građana San Dominga, borbu koja je “prerasla u genocidni rat”;⁴⁵ crni građani San Dominga opet su se prihvatili oružja pokazujući, kako kaže sam Lekler, “da nije dovoljno ukloniti Tusena, pošto ima 2.000 vođa koje treba ukloniti” (*BJ*, str. 346). Prvog januara 1804. godine, novi crnački vojskovođa Žan-Žak Desalin, takođe rođen kao rob, napravio je i poslednji korak i objavio nezavisnost od Francuske, pa je tako kraj ropstva bio i kraj kolonijalnog statusa. Pod parolom “Sloboda ili smrt” (te su reči bile ispisane na crveno-plavoj zastavi s koje je uklonjena bela francuska pruga [uporedi *BJ*, str. 365]),⁴⁶ on je porazio francuske trupe i uništio

44 Kao pomoćnike u pisanju ustava Tusen je okupio šestoro ljudi, među kojima je bio i advokat Žilijen Remon, rođen i odrastao u Bordou (v. niže): “Ovaj ustav nosi beleg Tusen-Luvertira od prvog do poslednjeg retka, u njemu je on ovekovečio svoje principe vladanja. Ropstvo je ukinuto zauvek. Svaki čovek, bez obzira na boju kože, može da obavlja svaki posao; jedine razlike koje mogu da postoje jesu razlike u vrlinama i nadarenosti, i jedina povlašćena pozicija jeste ona koju zakon daje čoveku koji obavlja neku javnu funkciju. Tusen-Luvertir je u ustav ugradio i član koji vlasnicima nekog imanja ‘iz bilo kog razloga’ odsutnim iz kolonije garantuje sva prava, osim ukoliko se nalaze na spisku iseljenika prognanih iz Francuske. Što se svega ostalog tiče, Tusen je svu vlast koncentrisao u svojim rukama” (*BJ*, str. 263). Pravno gledano, Tusenov režim jeste preteča dominiona, ali je Francuska propustila ovu priliku da povede politiku prosvetljenog imperijalizma.

45 Geggus, “Slavery, War, and Revolution in the Greater Caribbean”, u: *Turbulent Time: The French Revolution and the Greater Caribbean*, ed. David Barry Gaspar/David Patrick Geggus, Bloomington, Ind., 1997, str. 22.

46 U članku napisanom pod pseudonimom za neke bostonske novine, Ejbraham Bišop zagovara revoluciju na San Domingu i napominje da “američki revolucionari koji su naučili svet da ponavlja poklič ‘Sloboda ili smrt!’ nisu rekli da su ‘svi beli ljudi slobodni već da su svi ljudi slobodni’” (David Brion Davis, *Revolutions: Reflections on American Equality and Foreign Liberations*, Cambridge, Mass., 1990, str. 50).

belu populaciju, uspostavljajući 1805. godine nezavisnu državu “crnih” građana s posebnim ustavom, “carstvo” koje je bilo slika Napoleonovog, i nazvao ga Haiti, rečju iz jezika aravak.⁴⁷ Bili su to događaji koji nisu imali presedana i koji su doveli do potpune slobode robova i oslobađanja kolonije. “Nikada do tad društvo robova nije uspešno srušilo vladajuću klasu” (“HA”, str. 114).

Oslobodivši sami sebe, afrički robovi San Dominga su silom izdejsvovali priznanje od strane evropskih i američkih belaca – makar ga oni dali i samo iz straha. Od onih koji su se zalagali za jednakost dobili su i poštovanje. Skoro deset godina, sve dok nisu nasilno uništili belce (što je bio znak da su se svesno odrekli univerzalističkih principa), crni jakobinci iz San Dominga bili su prava avangarda u odnosu na svoju metropolu kada je reč o ostvarivanju prosvetiteljskog cilja ljudske slobode: time su, kako se činilo, pružili dokaz da Francuska revolucija nije bila samo evropski fenomen već da, po svojim posledicama, ima i značaj za svetsku istoriju.⁴⁸ Prihvatajući drugačije naracije, one koje događaje u kolonijama stavljaju na margine evropske istorije, mi zaista idemo pogrešnim putem. Događaji na San Domingu su od ključnog značaja ako, sa današnjeg stanovišta, želimo da razumemo šta je zapravo bila Francuska revolucija i kakve su bile njene posledice.⁴⁹ Činjenice moramo sagledati iz tog ugla.

335

6

Logične posledice uklanjanja ropstva sada ćemo razmotriti u svetlu revolucije svesti kroz koju su Evropljani prolazili u doba kada se sve to događalo. Francuski revolu-

47 U Desalinovom ustavu kaže se da su *svi* Haićani crni, što znači da su iz ovog zakona isključene sve kategorije mešanaca. Desalin je ubijen 1806; Haiti je tada podeljen na dva dela, na severni, “kraljevinu” kojom je vladao Anri Kristof, i na južni, “republiku” čiji je predsednik bio Aleksander Petijon.

48 Trujo kaže da je revolucija na Haitiju bila “najradikalnija politička revolucija tog doba” (*SP*, str. 98). Blekbern, opet, tvrdi: “Haiti nije bio prva nezavisna američka država već je bio prva država koja je svim svojim stanovnicima garantovala građanska prava” (*OCS*, str. 260).

49 Da li je Francuska revolucija bila “tek reforma ogrešenja o zakon”, kako je Napoleon tvrdio da je Englezi shvataju, ili ona predstavlja “potpun preporod društva”, kako će reći na samrtnom odru (Paulson, *Representations of Revolution*, str. 51)? Uzgred, pred kraj života Napoleon je žalio što se onako okrutno poneo prema Tusen-Luvertiru.

cionari su od početka videli sebe kao deo oslobodilačkog pokreta koji će ljude osloboditi “robovanja” feudalnim nejednakostima. Slogani “Ili život u slobodi ili smrt” i “Bolje smrt nego ropstvo” često su se mogli čuti 1789. godine, a Marseljeza je u tom kontekstu osuđivala “l’esclavage antique” (upor. *OCS*, str. 230). Bila je to revolucija usmerena ne samo protiv tiranije jednog određenog vladara već i protiv svih tradicija koje se ogrešuju o opšte principe ljudske slobode. Izveštavajući o događajima u Parizu u leto 1789. godine, nemački novinar Johan Vilhelm fon Arhenholz (o kom će još biti govora) odrekao se svoje uobičajene novinarske neutralnosti i uzbuđeno napisao kako je francuski “narod” (*Volk*), koji je bio “navikao da ljubi svoje okove, ... za samo nekoliko sati, jednim snažnim odvažnim potezom pokidao te džinovske lance, postavši slobodniji nego što su to bili Grci i Rimljani, i slobodniji nego što su to danas Amerikanci i Britanci”.⁵⁰

A šta je s kolonijama, tim izvorom bogatstva iz kog se napajao tako velik deo stanovništva Francuske? Samo značenje reči sloboda bilo je dovedeno u pitanje njihovom reakcijom na događaje 1789. godine, i to najviše u San Domingu, “dragulju na kruni”. Hoće li kolonisti krenuti putem Amerikanaca i pobuniti se, za šta su se na San Domingu zalagali neki plantažeri kreolskog porekla? Ili će se bratski pridružiti i proglasiti se “slobodnima” kao što su to francuski građani? Ako se dogodi ovo potonje, da li ih treba prihvatiti kao francuske građane? Vlasnike imanja svakako treba.⁵¹ Ali, da li samo belce? Mulati su bili vlasnici jedne trećine obradi-

⁵⁰ Friedrich Ruof, *Johann Wilhelm von Archenholtz: Ein deutscher Schriftsteller zur Zeit der Französischen Revolution und Napoleons (1741-1812)*, 1915, Vaduz, 1965, str. 29 (u daljem tekstu *JWA*; uzgred, dosta je čudno što Ruof Arhenholcovo ime piše sa “tz” umesto samo sa “z”). U nastavku Arhenholcova kaže; “Nemci bi trebalo da ih poštuju, te da tako poštuju i sebe same” (*JWA*, str. 30). Tri godine kasnije, Arhenholz ponovo koristi metaforu ropstva kad opisuje stanje u revolucionarnoj Francuskoj, i pita se kako bi to “u jednoj od najmnogoljudnijih zemalja na svetu ljudi koji su se tokom proteklih nekoliko godina izbacili iz najdubljeg kala ropstva, i koji su okusili slatku voćku slobode, pa se u međuvremenu možda čak i prezasitili njome..., opet ćutke povili vrat i stavili ga pod jaram a na pokidane okove gledali kao na nešto nevažno... Čak bi se i udružena snaga Evrope razbila o ovu hrid” (*JWA*, str. 49).

⁵¹ Godine 1790. kolonijalna skupština na San Domingu dala je pravo glasa i belcima koji nemaju svoje vlasništvo, te je u tom smislu bila i naprednija od metropole, ali je time, s druge strane, dodatno učvrstila rasnu prirodu političke diskriminacije; upor. *OCS*, str. 183.

vog zemljišta na San Domingu, kako se procenjivalo.⁵² Zar ne bi i oni trebalo da budu uključeni, i to ne samo oni, već i slobodni crnci? Šta je merilo za to da li je neko građanin Francuske, imovinsko stanje ili rasa? I najvažnije od svega: ako Afrikanci u principu mogu da budu prihvaćeni kao građani (odnosno, ako su implicitno rasističke pretpostavke na kojima počiva *Code Noir* netačne), kako se onda može opravdati to što zakon i dalje omogućava držanje crnih robova?⁵³ A ako se ne može opravdati, kako se onda kolonijalni sistem uopšte može održati? Razvijanje logike slobode u kolonijama zapretilo je da razori čitav institucionalni okvir robovlasničke privrede na koju se oslanja najveći deo francuske buržoazije, a ovo i jeste njena revolucija.⁵⁴ A ipak je jedino logika slobode mogla dati legitimitet ovoj revoluciji i njenoj univerzalnosti, koju su Francuzi voleli da ističu.

Haićanska revolucija je bila probni kamen, pravo vatreno krštenje za ideale francuskog prosvetiteljstva. A svaki Evropljanin koji je bio deo buržoazke čitalačke publike znao je to vrlo dobro.⁵⁵ “Oči sveta su sada uprte u San Domin-

52 R. Blekbern kaže da su na zapadu i na jugu ostrva 2.000 plantaža kafe bile u vlasništvu mulata, dok je plantaža šećera bilo oko 780, a njihovi su vlasnici uglavnom bili belci: “Na San Domingu slobodnih ljudi tamne kože bilo je koliko i belih kolonizatora, ako ne i više od njih”. Veleposednici tamnije kože držali su oko 100.000 robova: “ni na jednom drugom mestu u obe Amerike ljudi koji su imali afričke krvi nisu činili tako značajan udeo posedničke klase”, a često su nosili i “otmeno ime svog oca Francuza” (*OCS*, str. 168, 169).

53 Baron De Vimphen se pita da li su se kolonizatori plašili da pred svojim robovima izgovore reči “sloboda” ili “jednakost” (upor. *BJ*, str. 82). No, 1792. godine republikanci se još nisu usuđivali da bez uvijanja kažu ono što Sontona izgovara sasvim jasno: “Crnci se ne mogu držati u ropstvu ako postoje slobodni ljudi koji su ravnopravni s belcima i koji su isto tako crni kao i robovi” (Jacques Thibau, “Saint-Domingue à l’arivée de Sonthonax”, *Léger-Félicité Sonthonax*, str. 44).

54 U Ustavotvornoj skupštini (1789–91), koju je činilo otprilike 1.100 poslanika, jedna desetina imala je posed na San Domingu; upor. *ibid.*, str. 41.

55 Prijatelji crnaca (*Amis des Noirs*), društvo osnovano 1788. godine, pripremiло je teren za javnu raspravu na ovu temu. Iako ne tako brojno, ono je bilo veoma uticajno, pošto su mu pripadali pisci i pamfletisti poput Kondorsea, Brisoa, Miraboa i opata Gregoara, koji su javno osuđivali uslove u kojima žive robovi u kolonijama.

go”.⁵⁶ Tom rečenicom započinje članak objavljen 1804. godine u časopisu *Minerva*, čiji je osnivač Arhenholz, i koji je od samih početaka pratio Francusku revoluciju, a od 1792. godine redovno izveštavao i o revoluciji na San Domingu.⁵⁷ Čitavih godinu dana, od jeseni 1804. godine do kraja 1805, u *Minervi* su kontinuirano i na više od hiljadu stranica objavljeni članci u kojima su se mogli naći i dokumenti, sažeci vesti i iskazi očevidaca. *Minerva* je obavještavala svoje čitaoce ne samo o konačnoj borbi ove francuske kolonije za slobodu (pod parolom “Sloboda ili

Markus Rejnsford još 1805. godine piše da su upravo zahvaljujući popularnosti ovih spisa crnački robovi bili “glavna tema razgovora i saosećanja bezmalo u svakom drugom gradu u Evropi”, pošto su pomenuti pisci “sa zlosrećnom rečitošću” opisivali “bedu ropstva”, a sigurno su “podboli i duh pobune koji samo drema u porobljenom Afrikancu ili u njegovom potomku” (Marcus Rainsford, *An Historical Account of the Black Empire of Hayti*, London 1805, str. 107). Društvo prijatelja crnaca zalagalo se za postepenu emancipaciju robova, da bi 1791. počelo da zagovara prava slobodnih crnaca i mulata; kada je ropstvo ukinuto, 1794. godine, društvo više nije postojalo, pošto je palo kao žrtva Robespjerovih čistki – ukidanje ropstva se, naime, povezivalo sa žirondincima, Robespjerovim neprijateljima: “Žirondinci su optuživani da tajno potpiruju ustanke u kolonijama koji idu u korist Engleskoj a da se za ukidanje ropstva zalažu kako bi podrili francusku imperiju... Sam Robespjer je bio upadljivo odsutan na sednici skupštine od 4. februara [koja je jednoglasno usvojila predlog da se ropstvo ukine] i nije potpisao taj dekret” (Carolyn E. Fick, “The French Revolution in Saint Domingue: A Triumph or a Failure?”, u: *A Turbulent Time*, str. 68; upor. i Yves Bénéot, “Comment la Convention a-t-elle voté l’abolition de l’esclavage en l’an II?”, u: *Révolutions aux colonies*, ed. Michel Vovelle, Paris 1993, str. 13-25).

56 Johann Wilhelm von Archenholz, uvodna uređivačka napomena uz članak “Zur neuesten Geschichte von St. Domingo”, u: *Minerva* 4 (Nov. 1804), str. 340, koji kritikuje revolucionarno nasilje i sa skepsom govori o mogućnosti da “crnačka država” dugo potraje.

57 Upor. “Historische Nachrichten von den letzten Unruhen in Saint Domingo: Aus verschiedenen Quellen gezogen”, u: *Minerva* I (Feb. 1792), str. 296-319. Autor članka zalaže se za prava mulata, što su zagovarali i Briso i Prijatelji crnaca.

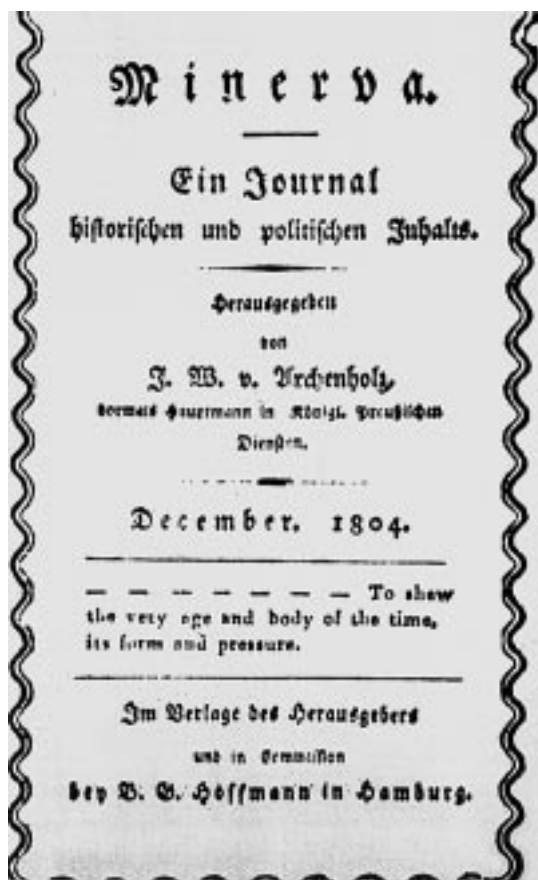
smrt!”)⁵⁸ već i o događajima tokom prethodnih deset godina. Arhenholc je kritikovao nasilje do kog je došlo u toj revoluciji (kao i jakobinski teror u francuskoj prestonici), ali je poštovao Tusen-Luvertira, objavljujući, kao deo pomenute serije, nemački prevod jednog poglavlja iz novog rukopisa britanskog kapetana Markusa Rejnforda, u kojem se u superlativima govori o Tusenovom karakteru, njegovoj političkoj umešnosti i njegovoj humanosti.⁵⁹

Arhenholcov časopis se u velikoj meri oslanjao na engleske i francuske izvore, tako da su njegovi izveštaji bili odraz vesti koje su bile dostupne širokim slojevima evropske čitalačke publike, a članke iz *Minerve* je, opet, preuzimalo “bezbroy novina”, uprkos ograničenjima nametnutim zaštitom intelektualne svojine (bila je to prava kosmopolitska i otvorena komunikacija, situacija koja će se ponoviti tek s prvim fazama interneta; *JWA*, str. 62). Iako je 1803. u francusku štampu uvedena cenzura,⁶⁰ novine i časopisi u Britaniji (*Edinburgh Review*, pored ostalih; upor. “HA”,

58 Ovaj slogan, koji je maja 1803. promovisao Žan-Žak Desalin, prenet je i u članku “Zur neuesten Geschichte von St. Domingo”, *Minerva* 4 (dec. 1804), str. 506.

59 U knjizi koja je u Engleskoj objavljena 1805. a na nemačkom 1806. godine, Rejnford kaže: “Uspon haićanskog carstva mogao bi značajno da utiče na čitav ljudski rod... U nekoj kasnijoj epohi teško da će naići na odobravanje to što filozofi nisu reagovali na ovu do sad nepoznatu a zapravo fantastičnu činjenicu ili što su svesno zanemarivali ljude čije se iskustvo ne prima u zabran istorijske istine... A od davnina je poznato da su crnci i te kako kadri da iz svoje zemlje oteraju svoje neprijatelje, i to s kakvom snagom! A jedan pisac, naš savremenik [Adanson, *Voyage à l’Afrique*, 1749-53], svedoči o nadarenosti i mnogim vrlinama tih ljudi. No, krajem XVIII veka bili smo svedoci gnusnog, izopačenog prizora, videli smo hordu crnaca kako se oslobađaju najsramnijeg ropstva i kako u trenu preuzimaju sve važne funkcije u društvu, usvajaju zakone i zapovedaju vojskama – u evropskim kolonijama. U to isto vreme doživeli smo... i da se jedna velika i dovršena nacija [francuska] vrati u varvarstvo najranijih vremena.” Revoluciju na Haitiju Rejnford tumači kao “jedan od najupečatljivijih i najvažnijih događaja” tog vremena (Rejnford, *An Historical Account of the Black Empire of Hayti*, str. x-xi, 364).

60 “Abolicionizam, pokret za ukidanje ropstva, kom su uvek pripadale manje grupe u Francuskoj, sada je zapravo i prestao da postoji. Posle pokušaja da se San Domingo povrati usledila je prava lavina literature o ovoj koloniji, ali mahom iz pera samih kolonista koji su, s

sl. 4 – Naslovna strana časopisa *Minerva*

anticipated,
 expedition to
 he, weather,
 il frozen in.
 ur English
 ofating be-
 e Prince of
 iver an in-
 rity situated
 at this in-
 ions on the
 very active
 his country
 ft unsettled
 fidently re-
 te Egypt;
 le obstacle,
 does space

Vienna of
 of Vienna,
 just set at
 neville, the
 in the for-
 the greater
 been tried,
 Authorities,
 recovered
 are solev
 ion of, the
 nem as for.

ORIGINAL POETRY.

SONNET
 No. III.

TO TOUSSAINT L'OUVERTURE

TOUSSAINT! the most unhappy man of man,
 Whether the rural milk-maid by her cow
 Sing in thy hum, or thou liest now
 Alone in some den, or Congo's careless den,
 O miserable Christian! Where and when
 Wilt thou find patience? yet die not; be thou
 Lite to thyself in death; with cheerful brow
 Live, loving death, nor let lone thought in ten
 Be painful to thee: Thou hast left behind
 Powers that will work for thee, sir, earth, and die.
 There's not a breathing of the common wind
 That will forget thee: thou hast great allies:
 Thy friends are exultations, agonies,
 And love, and man's unconquerable mind.

341

SPORTING

BETTING ROOM, JANUARY 31

OFFERED TO BET.—The field against two, for the
 Classes of the Otlands Stakes.
 5 to 4. P. on Quiz, against Highland Fling,
 Stamford, and the field, against 4, for the Derby.
 Bet 1 to 2.—500 to 100 against Lord Grey's colt, for the
 Derby, and Sir H. Williamson's colt for the Derby.
 9 to 1 against Sir H. Williamson's colt for the Derby.
 7 to 2 against Duxbury, for the Otlands.
 500 to 5 that Pipyling, Quilliver, and Walton, did not
 win three classes of Otlands.
 500 to 5 against Pipyling, Quiz, and Walton, for the
 N. B. In both these bets the favourites were hand.

The Queen had a card party last night at
 Ingham-house, which was attended by a select
 of distinguished fashionables: among whom
 the Prince of Wales, and the Duke of York.

sl. 5 — Vordsvortov sonet, *Morning Post*, 2. februar 1803.

str. 113-115), ali i u Sjedinjenim Državama i Poljskoj,⁶¹ stavljale su naglasak na konačni revolucionarni obračun na San Domingu.⁶² Vilijem Vordsvort je napisao sonet Tusenu-Luvertiru, objavljen u *The Morning Post* februara 1803. godine, u kojem kritikuje ponovno uvođenje *Code Noir* u francuskim kolonijama (slike 4 i 5).⁶³

Što se nemačke štampe tiče, *Minerva* je po mnogo čemu specifična. Već 1794. godine, dve godine posle osnivanja, ona je stekla reputaciju najboljeg časopisa u žanru političkog novinarstva. Trudila se da bude nepristrasna, objektivna i da se drži činjenica, okrećući se “istorijskoj istini” koja će biti “poučna... i našim unucima” (*JWA*, str. 69-70).⁶⁴ Njen je cilj, prema krilatici (štampanoj na engleskom!) bio da “samom dobu i vremenu pokaže njegov oblik i htenje”.⁶⁵ Tiraž je

jedinom razlikom u količini prezira, optuživali abolicioniste za to da su podstrekivali revoluciju crnaca. A kad je propao pokušaj da se San Domingo povrati, zabranjene su sve knjige o kolonijama” (“HA”, str. 117).

342

61 U SAD, novine su bile pune priča o San Domingu. Džon Adams je, doduše, žalio zbog svega što se tamo dešava, ali je tvrdio da je to logična posledica pobune u samim SAD, a drugi su revoluciju robova tumačili kao dokaz za to da ropstvo treba ukinuti i u SAD, ali su obe strane ovu revoluciju shvatale kao značajan događaj u *svetskoj* istoriji (upor. David Brion Davies, *Revolutions*, str. 49-54). U poljskim novinama redovno su se mogli naći članci koje su slali ratni izveštači, pošto je poljski puk bio deo vojne sile pod generalom Leklerom, kog je Napoleon poslao da smiri San Domingo i ponovo uvede ropstvo. Upor. Jan Pachonski/Reuel K. Wilson, *Poland's Carribean Tragedy: A Study of Polish Legions in the Haitian War of Independence, 1802-1803*, New York 1986.

62 S tim što treba reći da većina tih članaka, koliko god da heroizuje Tusenu-Luvertira, uošte nije bila blagonaklona.

63 Ovaj sonet je “verovatno napisan u Francuskoj, avgusta 1802”. (Geggus, “British Opinion and the Emergence of Haiti, 1791-1805”), u: *Slavery and British Society, 1776-1846*, ed, James Walvin, Baton Rouge, La., 1982, str. 140). Vordsvort je rođen iste godine kad i Hegel, 1770; obojica su u to vreme, dakle, imala tridesetak godina. Revoluciju na Haitiju pominje u svojoj poeziji i Vilijem Blejk.

64 Arhenholc deklarativno kaže da je *strengste Unparteilichkeit*, krajnja nepristrasnost, njegova “najviša obaveza” (*JWA*, str. 40).

65 Moto na naslovnoj strani. Istoričari koji proučavaju časopis *Minerva* trebalo bi da se vrate njegovim originalnim izdanjima, pošto će tamo

1798. godine iznosio tri hiljade primeraka (što bi čak i danas bilo značajno za časopis s ozbiljnim intelektualnim pretenzijama), i procenjuje se da se taj broj udvostručio do 1809. godine. Kako kaže Arhenholcov biograf, *Minerva* je bila “najznačajniji politički časopis na smeni vekova”, i po kvalitetu tekstova koje su pisali stalni dopisnici (inače i sami značajne javne ličnosti), i po kvalitetu čitalaca, među kojima su bili i neki od najuticajnijih ljudi u Nemačkoj (*JWA*, str. 131).⁶⁶ Pruski kralj Fridrih Vilhelm III “redovno je čitao *Minervu*” (*JWA*, str. 130). *Minervu* su čitali i Gete i Šiler (koji se kasnije i dopisivao s Arhenholcom),⁶⁷ kao i Klopštok (koji je pisao i priloge za časopis), Šeling i Lafajet. A na osnovu objavljenih pisama, znamo da je redovni čitalac *Minerve* bio – da konačno dođemo i do prave teme ovog članka – i filozof Georg Vilhelm Fridrih Hegel.⁶⁸

moći da vide koliko se živo Arhenholc zanimao za San Domingo i revoluciju na Haitiju – naime, dve monografije o Arhenholcu uopšte ne pominju ove članke; upor. *JWA* i Ute Rieger, *Johann Wilhelm von Archenholz als “Zeitbürger”: Eine historisch-analytische Untersuchung zur Aufklärung*, Berlin 1994. Međutim, u knjizi Karin Šiler (Schüller, *Die deutsche Rezeption haitianischer Geschichte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Ein Beitrag zum deutschen Bild vom Schwarzen*, Köln 1992, str. 248-61) može se naći sažetak članaka iz *Minerve* posvećenih San Domingu, kao i analiza članaka koji prikazuju revoluciju na Haitiju, a koji su objavljeni u drugim nemačkim časopisima i knjigama, uključujući tu i veoma uticajan prevod Rejnsfordove knjige na nemački (str. 103-8). Na rad K. Šiler pažnju mi je skrenuo Patrik Gegus, ali tek pošto je moj tekst bio već gotov, tako da sam u napomenama naknadno upućivala na nju gde god je to bilo potrebno.

66 Dva naročito glasovita dopisnika *Minerve* bili su Konrad Engelbert Olsner i Georg Foster; o njima više u nastavku teksta. Podaci o tiražu *Minerve* iz: *JWA*, str. 129-130.

67 Šiler je Arhenholcu pisao 1794, i predložio mu da on sam, Šiler, sastavi tekst o američkoj revoluciji: “Da li ste možda i sami došli na pomisao da treba sačiniti kratak, kompaktn prikaz američkih oslobodilačkih ratova?” (*JWA*, str. 45). Iako se u *Minervi* takav članak nije pojavio, niz tekstova o događajima na San Domingu 1791-1805. sledio je upravo tu koncepciju.

68 Uoči Božića 1794. Hegel piše Šelingu iz Berna: “Pre nekoliko dana sam sasvim slučajno razgovarao s piscem koji svoje članke u Arhenholcovo *Minervi* potpisuje s ‘O.’ Ti te tekstove nesumnjivo poznaješ. Taj pisac, koji se predstavlja kao Englez, zapravo je iz Šleske, i ime

“Gde je poreklo Hegelove ideje o odnosu gospodara i roba?” neprestano pitaju stručnjaci za Hegela misleći na čuvenu metaforu o “borbi na život i smrt” koju vode gospodar i rob, priču kojom Hegel ilustruje jačanje slobode u svetskoj istoriji; metafora se prvi put javlja u *Fenomenologiji duha*, napisanoj u Jeni 1805/1806. godine (prve godine postojanja države Haiti) i objavljenoj 1807. (iste godine kada su Britanci ukinuli trgovinu robljem). Zaista, odakle potiče ta ideja? Istoričari nemačke filozofije odgovor uvek traže samo u spisima drugih intelektualaca. Možda je to bio Fihte, piše Džordž Armstrong Keli, mada je “sam problem gospodarenja i ropstva u suštini platonski”.⁶⁹ Džudit Šklar na već uobičajeni način povezuje Hegela s Ari-

344

mu je Olsner. Veoma je mlad, mada se vidi da se prilično napatio” (G. W. F. Hegel, pismo Fridrihu Jozefu Šelingu, 24. decembar 1794, u: Hegel: *The Letters*, trans. Clark Butler/Christiane Seiler, Bloomington, Ind., 1984, str. 28). Ruof, koji piše 1915, ne pominje da je Hegel čitao *Minervu*, ali Rouf nije imao na raspolaganju nijedno izdanje Hegelovih pisama (upor. Hegel, *Briefe von und an Hegel*, ed. Johannes Hoffmeister, 5 tomova, Hamburg 1969-81). No, Žak d’Ont počinje svoju knjigu poglavljem o uticaju *Minerve* na Hegela (i Šelinga), i tvrdi da je on bio “ogroman” (Jacques d’Hont, *Hegel Secret: Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*, Paris 1968, str. 7-43; u daljem tekstu *HS*), s tim što D’Ont ne pominje članke o San Domingu objavljene u *Minervi*, pošto ionako ima sasvim drugačije polazište (v. napomenu br. 105). Konrad Engelbert Olsner, radikalniji republikanac od Arhenholca, bio je žirondinac, dakle anti-robospjerovac, a oduševljavao se opatom Siejesom; upor. Olsnerovu istoriju Francuske revolucije, zasnovanu na iskazima očevidaca, *Luzifer oder gereinigte Beiträge zur Geschichte der Französischen Revolution*, ed. Jörn Garber, 1797, Kronberg/Taunus, 1997.

69 Georg Armstrong Kelly, “Notes on Hegel’s ‘Lordship and Bondage’”, u: *Hegel’s Dialectic of Desire and Recognition: Texts and Commentary*, ed. John O’Neill, Albany, N. Y., 1996, str. 260 (u daljem tekstu *N*). Keli se zalaže za to da se Hegelovi spisi tumače u horizontu “Hegelovog vremena”, tačnije, u horizontu tadašnje filozofske misli (*N*, str. 272). Stoga Keli i razmatra razlike između Fihteove, Šelingove i Hegelove filozofije: Fihte se više bavio opštijim pitanjem međusobnog priznavanja (Hegel se njime bavio nešto ranije), dok Hegel u dijalektici gospodara i roba “zagovara doktrinu izvorne jednako-

stotelom. Oto Pegeler – a nema uglednijeg imena među nemačkim poznavateljima Hegela – kaže da metafora ne potiče od starih već da je potpuno “apstraktan” primer.⁷⁰ Samo je jedan naučnik, Pjer-Frenklin Tavares, zaista povezao Hegela i Haiti, zasnivajući svoju tvrdnju na dokazu da je Hegel čitao dela francuskog abolicioniste opata Gregoara.⁷¹ (Koliko je meni poznato, hegelovski establišment je uporno ignorisao Tavaresov rad, napisan početkom poslednje decenije XX veka). Ali čak se i Tavares bavi samo poznim Hegelom, dakle Hegelom koji je već ostavio za sobom

sti koju će Fihte osporiti, i to osporiti uz mnoge opasne posledice” (N, str. 269). Mnogi tumači ovaj Hegelov problem radije posmatraju polazeći od Fihte, čime umanjuju značaj koji ima onaj konkretan Hegelov primer za priznanje, prvi put pomenut 1803, naime odnos između gospodara i roba. Upor. Robert R. Williams (koji se u svojoj argumentaciji nadovezuje na Ludviga Zipa /Siep/), “The story of recognition is a story about Fichte and Hegel”, u: Robert R. Williams, *Hegel’s Ethics of Recognition*, Berkeley 1997, str. 26.

70 Upor. Judith N. Shklar, “Self-Sufficient Man: Dominion and Bondage”, u: *Hegel’s Dialectic of Desire and Recognition*, str. 289-303, i Otto Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, 21973 Freiburg, 1993, str. 263-64.

71 Upor. Pierre-Franklin Tavarès, “Hegel et l’abbe Grégoire: Question noire et révolution française”, u: *Révolutions aux colonies*, str. 155-73. Opat (Anri) Gregoar nesumnjivo je bio jedan od najlojalnijih zagovornika slobode za Haiti među francuskim abolicionistima. Godine 1808. napisao je delo *De la littérature des Nègres*, koje je “krajnje vešto” uspelo da zaobiđe Napoleonovu cenzuru tako što se, makar spolja gledano, bavilo književnim pokušajima crnaca koji pišu na francuskom i engleskom: “Bila je to pre svega knjiga o afričkom društvu, ali je Gregoar u njoj iskoristio priliku da veliča Dominikance Tusen-Luvertira i Žana Kinu (vođu pobune na Martiniku), te da primeti da je Haiti politički nestabilan koliko i Francuska pred kraj XVIII veka” (“HA”, str. 117). Kada su mu nešto posle 1820. ponudili biskupiju na Haitiju, Gregoar je odbio, razočaran pomirljivošću Haitija prema Francuskoj: naime, predsednik Haitija Žan-Pjer Boaje pristao je da isplati ogromnu nadoknadu nekadašnjim vlasnicima plantaža, a za uzvrat tražio da ga priznaju za predsednika; upor. “HA”, str. 128.

dijalektiku gospodara i roba.⁷² Niko se nije usudio da sugerise da se ideja o dijalektici gospodara i roba u Hegelovim jenskim godinama (1803-1805) mogla javiti i na osnovu čitanja štampe – časopisa i novina. A upravo je taj isti Hegel, i tokom upravo tog jenskog perioda, kada se prvi put i javila ideja o dijalektici roba i gospodara, zapisao sledeće: “Jutarnje čitanje novina je neka vrsta realističke jutarnje molitve. U jednoj se čovek okreće od sveta ka Bogu, a u drugoj onome što svet jeste. Ono prvo daje jednaku sigurnost kao ono drugo, utoliko što čovek shvata na čemu je”.⁷³

346

72 Još uvek nisam uspela da pročitam Tavaresov članak “Hegel et Haiti, ou le silence de Hegel sur Saint-Domingue”, objavljen u *Porto-Presu*, u časopisu *Chemins Critiques* 2 (maj 1992), str. 113-31. Isto tako nisam čitala ni njegovu doktorsku disertaciju, *Hegel, critique de l’Afrique* (Doctorat, Paris-I, 1990). Na osnovu radova koje jesam videla, zaključujem da se Tavares uglavnom bavi francuskim izvorima, a nemačkim daleko manje, kao i da uopšte ne konsultuje tadašnje časopise. Tavares izgleda smatra da se Hegel za abolicionizam zainteresovao tek kasnije, posle 1820. godine, a i to možda iz žala prema svojim mladalačkim snovima o revoluciji. Karin Šiler (Schüller, *Die Deutsche Rezeption haitianischer Geschichte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*) o Hegelu govori uzgred, ali i tad pominje samo njegove kasnije spise, one nastale posle 1820, i ne razmišlja o mogućnosti direktnog uticaja, za koju se ja ovde zalažem; štaviše, Šilerova ne nagoveštava ni da je Hegel mogao pratiti *Minervu*.

73 Karl Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, 1844, Darmstadt 1977, str. 543. Ova knjiga još uvek važi kao merodavna Hegelova biografija, pa je stoga i objavljena ponovo 1977. godine (i potom još jednom 1998). Iako u međuvremenu postoje brojni filozofski prikazi Hegelovog razvoja, iako u međuvremenu postoje i druge biografije, neobično je da se još nije našao neki moderni biograf koji bi konačno zauzeo Rozenkrancovo mesto; upor. npr. Horst Althaus, *Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie: Eine Biographie*, München 1992. Iako su neki aspekti Hegelovih spisa proučeni skoro na mikroskopskom nivou (kao, na primer, vodeni žig na papirima na kojima je Hegel pisao), postoje iznenađujuće velike praznine u onome što znamo o Hegelovom životu. Za ovakve propuste ima više razloga, počev od toga što se Hegel veoma često selio (iz Virtemberga u Tübingen, pa u Bern, Frankfurt, Jenu, Bamberg, Nirnberg i Hajdelberg) pre nego što se, u poslednjoj deceniji života, nastanio u Ber-

Ostaju samo dve mogućnosti. Ili je Hegel bio najzaslepljeniji od svih zaslepljenih filozofa slobode u Evropi u doba prosvetiteljstva, nadmašujući umnogome i Loka i Rusoa u svojoj sposobnosti da ignoriše realnost koja mu se nalazi ispred nosa (odnosno, ono što mu *odštampano* stoji ispred nosa dok sedi i doručkuje), ili Hegel *jeste* znao – znao za stvarne robove koji su se uspešno digli protiv svojih stvarnih gospodara, pa je stoga onda namerno u tom njemu savremenom kontekstu razvio dijalektiku gospodara i roba.⁷⁴

Mišel-Rolf Trujo u svojoj značajnoj knjizi *Ućutkivanje prošlosti* piše da je haićanska revolucija “u istoriji ostala zabeležena po jednoj neobičnoj osobini: ona je bila nezamisliva čak i dok se odvijala”. Nema sumnje da je Trujo u pravu kada naglašava kako većina savremenika, pošto se služila već gotovim kategorijama, nije bila u stanju “da aktuelnu revoluciju razume kao samosvojan istorijski događaj” (*SP*, str. 73). Međutim, kada je reč o haićanskoj priči, postoji opasnost da se pobrkaju ta dva ćutanja, tadašnje i sadašnje. Ukoliko ljudi osamnaestog veka nisu bili kadri da o “suštinskoj jednakosti svih pripadnika ljudskog roda” razmišljaju na nerasnom osnovu, onako kako “to danas čine neki od nas”, izvesno je da su barem znali šta se

linu, a on sam je pred smrt uništio veliki broj dokumenata, uključujući tu i one lične. Njegov (zakoniti) sin Karl preuzeo je staranje o arhivu posle Hegelove smrti, pa je možda i on uklonio neke izvore podataka. (Hegelov vanbračni sin Ludvig, kog Rozenkranc uopšte ne pominje, začet je u Jeni, 1806, dok je Hegel pisao *Fenomenologiju duha*, a umro je 1831, iste godine kad i otac, i to u Indoneziji, kao pripadnik holandske trgovačke mornarice.)

⁷⁴ U *Fenomenologiji duha* nema ni reči o Haitiju ili o San Domingu, ali nema ni o Francuskoj revoluciji, iako postoje mesta kod kojih svi tumači složno učitavaju revoluciju u tekst. Postoji dovoljno dokaza o tome da je Hegel redovno čitao novine i časopise, i to još od studentskih dana u Tibingenu, kad je pratio revolucionarne događaje u Francuskoj, preko poznih devedesetih godina XVIII veka u Frankfurtu, kada je novine čitao s olovkom u ruci, pa sve do druge i treće decenije XIX veka, kada je isecao članke iz britanskih novina (npr. iz *Edinburgh Reviewa* ili *Morning Chroniclea*, v. napomenu br. 121). Tek što je završio *Fenomenologiju duha*, Hegel je iz Jene prešao u Bamberg, gde je postao urednik jednog dnevnog lista; sam list je ukinut kad su cenzori optužili Hegela da otkriva položaje nemačkih trupa (a Hegel se branio time da je samo preneo informaciju koju su druge novine već objavile).

dogada; danas, kada je haićansku revoluciju robova lakše zamisliti, ona je zapravo manje vidljiva, i to zbog specifično ustrojenih diskursa u onim disciplinama preko kojih mi danas nasleđujemo znanje iz prošlosti (*SP*, str. 82).⁷⁵

Evropljani osamnaestog veka *jesu* razmišljali o haićanskoj revoluciji upravo zato što je ona dovela u pitanje rasizam koji je postojao u mnogim njihovim predrasudama. Niste morali biti zagovornik revolucije robova da biste uvideli da ona ima ogroman značaj za politički diskurs.⁷⁶ “Čak i u doba obeleženo revolucijama, savremenici su smatrali da je stvaranje Haitija nešto izuzetno” (“HA”, str. 113). Štaviše, i sami protivnici te revolucije videli su u njoj “naročit događaj” o kom “filozofi treba da porazmisle”.⁷⁷ Markus Rejnsford je 1805. godine pisao da je haićansku revoluciju prouzrokovao “duh slobode”.⁷⁸ Bilo je jasno da bi taj duh *mogao* biti zarazan, i da bi mogao preći ne samo preko crte koja deli rase već i preko one

75 Trujo opisuje različite “formule za brisanje” kojima su se generalističke istoriografije služile da stvore tu nevidljivost (*SP*, str. 98ff).

76 Torijevac Džejms Stiven, protestant, napisao je u leto 1804. vatren pamflet u kom tvrdi da autoritet belih robovlasnika počiva pre svega na iracionalnim strahovima samih robova, “strahovima pojačanim neznanjem i navikom”, ali da ovaj “instinktivni strah”, kao, uostalom, i strah od duhova, treba samo jednom podriti, i on će nestati zauvek (“HA”, str. 115). Henri Bruem odgovara Džejmsu Stivenu u *Edinburgh Reviewu* i kaže da “poslušnost robova potiče iz proste računice o troškovima otpora... Naklonjeniji slobodnom tržištu, Bruem je razmišljao u kategorijama nadražaja i reakcije” (“HA”, str. 115-16). Kada se zalaže za ukidanje trgovine robovima, Bruem takođe polazi od racionalnih računica i argumenta efikasnosti, pošto je, posle Haitija, opasnost od nove pobune porasla hiljadu puta (upor. “HA”, str. 116). Sada zasigurno znamo da Hegel 1817-18. jeste čitao *Edinburgh Review*, a veoma je verovatno da je i mnogo ranije imao pristupa ovom i drugim britanskim časopisima (v. napomenu br. 121). Pošto je Hegel duh modernog doba shvatao kao suštinski određen hrišćanstvom, pretpostavljamo da bi on u ovoj debati stao na Stivenovu stranu.

77 “Francuski plantažer Druen de Bersi smatrao je ovaj događaj izuzetno značajnim, govorio da o njemu treba da razmišljaju i filozofi i državnici, iako bi on sam najviše voleo da on propadne a da se stanovništvo Haitija pobije ili deportuje” (“HA”, str. 113).

78 Upor. Rainsford, *An Historical Account of the Black Empire of Hayti*, 2. poglavlje.

koja odvaja robove od slobodnih ljudi, pa bi se tako i bez pozivanja na apstraktnu ontologiju “prirode” mogla postaviti teza da je želja za slobodom zaista univerzalna, da ona jeste događaj *svetske* istorije i da je istinski revolucionarna. Pre nego što je napisao *Fenomenologiju duha*, Hegel se temom uzajamnog priznanja bavio sa stanovišta običajnosti (*Sittlichkeit*), u okviru odnosa između prestupnika i društva, tj. uzajamnih odnosa u verskim zajednicama, ili pak ličnih naklonosti. Ali onda je taj mladi profesor, još u svojim ranim tridesetim, načinio hrabar korak i odbacio sve te ranije verzije (koje su se bolje uklapale u ustaljeni filozofski diskurs) i kao centralnu metaforu svog rada uveo ne ropstvo koje se suprotstavlja nekom mitskom stanju prirode (kao što su to pre njega činili mislioci od Hobsa do Rusoa), već odnos roba i gospodara, i na taj način u svoj tekst uneo savremenu, istorijsku realnost koja ga je okruživala kao nevidljiva mreža.

8

Razmotrimo sada detaljnije Hegelovu dijalektiku roba i gospodara i obratimo naročitu pažnju na neka karakteristična obeležja ovog odnosa. (U nastavku ću se pozivati na odgovarajuće delove iz *Fenomenologije duha*, ali i na jenske tekstove koji su napisani neposredno pre *Fenomenologije*, u periodu od 1803. do 1806. godine).⁷⁹ Hegel polo-

349

⁷⁹ Podroban prikaz svih varijacija u tekstovima nastalim u Jeni, pa tako i prikaz razvoja Hegelove ideje o dijalektičkom odnosu gospodara i roba u istorijskom kontekstu revolucije na Haitiju, zahtevao bi poseban članak, a ovde nemamo dovoljno prostora za takav savestan naučni prikaz. Mogu samo da postavim hipotezu prema kojoj Hegelovo tumačenje Adama Smita iz 1803. godine predstavlja prekretnicu u njegovom mišljenju. U prvim *Nacrtima sistema*, nastalim 1803/4. u Jeni, Hegel govori o “borbi za priznavanje”, i po načinu na koji piše o njoj vidimo da se Hegel udaljava kako od klasičnog pojma etičke zajednice (*Sittlichkeit*), tako i od Hobsove ideje o čovekovom samoočuvanju (u prirodnom stanju). Najvažniji fragment, 22. i ujedno i poslednji (neki njegovi delovi su precrtani i preformulisani, a nedostaje nam barem jedna strana), počinje raspravom o “apsolutnoj nužnosti” tog “međusobnog priznanja”: povreda privatnog vlasništva mora se kažnjavati, “ako treba čak i smrću” (Hegel, *Jenaer Systementwürfe*, ed. Klaus Düsing/Heinz Kimmerle, 3 toma, Hamburg 1986, I:218n). O glavi porodice, koja je ujedno i nosilac privatnog vlasništva, Hegel kaže: “Ukoliko je spreman da rizikuje povredu ali ne i da stavi život na kocku, on će postati rob dru-

žaj gospodara razume i na politički i na ekonomski način. U *Sistemu običajnosti* (1803) on kaže: “Uopšteno uzev, gospodar poseduje obilje fizički neophodnih stvari, dok rob to nema.”⁸⁰ Na početku razmatranja, gospodar je “nezavisan, i njegova je su-

gog čoveka [*er wird Sklave des anderen*]” (str. 221). Na nemačkom se rob kaže *Sklave*, no kroz čitav svoj opus Hegel koristi i reč *Knecht* (kmet, sluga) i reč *Sklave* kad govori o dijalektici međusobnog priznavanja. Međutim, šta ako je sámo vlasništvo to koje vređa, koje povređuje, šta ako rob ispravlja *nepravdu nanesenu njegovoj ličnosti* tako što reafirmiše svoju slobodu bez ikakve nadoknade drugom? Hegel se ovim pitanjem ne bavi već se radije okreće “običajima naroda” (*das Volk*) i običnom “radu”. To ga onda odvodi u sasvim nehobsovskom pravcu, naime, vodi ga kritici zatupljujućeg i repetitivnog rada kakav se obavlja u savremenim fabrikama (setimo se podele rada kako je Smit ilustruje primerom fabrike igala; upor. str. 227–28). Hegel kritički opisuje nekontrolisanu i “slepu” međuzavisnost radnika u globalnoj ekonomiji, “građansko društvo” i njegovu tržišnu razmenu koja stvara “monstruozan sistem” međusobne zavisnosti, sistem koji podseća na “divlju zver što je treba ukrotiti” (str. 229, 230).
350 Fragment 33 završava se (i to 1804!) upravo na mestu na kom bi razmatranje kategorije vlasništva (*Besitz*) kao forme u kojoj je uopštenost stvari (*das Ding*) “priznata” (*anerkannt*) dovelo Hegela do jedne protivrečnosti: naime, zakon privatnog vlasništva upravo i tretira roba (čije se postojanje sastoji u pukom radu) kao stvar! Rob je roba koja se ni sa čim ne može uporediti, pošto kod njega sloboda vlasništva i sloboda ličnosti stoje u direktnom sukobu. Da li se Hegelov rukopis možda zbog toga tako naglo prekida? U tom kontekstu onda ispada da je pobuna robova na San Domingu spasla Hegela od loše beskonačnosti (“monstruoznog sistema”) obostranog ugovora tako što mu je ponudila nit koja će, pomeranjem težišta s razmene na rad, spojiti ekonomski sistem (beskonačni sistem potreba) i politiku – a to je osnivanje ustavne države borbom na život i smrt.

80 Hegel, *System der Sittlichkeit*, ed. Georg Lasson, 1893, Hamburg 1967, str. 35 (u daljem tekstu *SS*); citirano u: Henry S. Harris, “The Concept of Recognition in Hegel’s Jena Manuscripts”, u: *Hegel Studien*, Beiheft 20: *Hegel in Jena*, ed. Dieter Henrich/Klaus Düsing, Bonn 1990, str. 234 (u daljem tekstu *CR*). Haris, naime, kaže:

Koncepcija pravne ličnosti ide ruku podruku s institucijom novca, i to kao ‘indiferentnost’ (tj. univerzalni izraz) vlasništva.

štinska priroda da bude za sebe”; dotle je onaj “drugi”, u poziciji roba, “zavisan, i u svojoj suštini to je život ili egzistencija za drugog”.⁸¹ Roba karakteriše to što nije priznat. On se posmatra kao “stvar”; “stvarstvenost” je suština robove svesti – kao što je bila i suština njegovog pravnog statusa prema *Code Noir* (*PM*, str. 235). Ali, u narednom dijalektičkom koraku prividna dominacija gospodara polako se pretvara u svo-

Potom se taj svet formalnog priznavanja raslojava na gospodare i robove u *zavisnosti od obima njihovog vlasništva* (odnosno, u krajnjoj li-niji, u zavisnosti od novca). (*CR*, str. 233)

Upravo u *Sistemu običajnosti* Hegel se prvi put bavi Adamom Smitom i neravnopravnim odnosom između gospodara (*Herr*) i slugu (*Knecht*) kakav se “uspostavlja zajedno s neravnomernom raspodelom život-ne snage” (*SS*, str. 34), iako ove dve teme još nisu povezane. Hegel se bavi razmenom “viška” kao “sistemom potreba” koji je “empirijski beskonačan”, onom “bezgraničnom” trgovinom koja “ukida” narod kao entitet (čime ga, dakle, valjda vraća u “prirodno stanje”; *SS*, str. 82, 84-5). Činjenica da u razmeni privatnog vlasništva “stvari mogu da se mere jedna s drugom” postaje osnov zakona, ali samo preko ugovora kao “spone”. Za razliku od drugih stvari, za život se ne može reći da njega pojedinac “poseduje” – otud onda i veza između “statusa gospodara” (*Herrschaft*) i “statusa slugu” (*Knechtschaft*) zapravo i nije “odnos” u pravom smislu te reči (upor. *SS*, str. 32-37). Hegel primećuje da “u mnogim narodima roditelji prodaju ćerku, ali to ne može biti osnov bračnog ugovora između muškarca i žene” (*SS*, str. 37). (Ali šta je onda s njegovom evropskom kulturom, u kojoj se robovi kupuju i prodaju?) “Ugovor se ne sklapa ni sa slugom, ali se s nekim drugim može sklopiti ugovor o slugi ili o ženi” (*SS*, str. 37). Stoga ni “robovski stalež” (*Sklavenstand*) nije društvena klasa, jer on je samo s formalnog stanovišta univerzalan. Rob (*der Sklave*) se prema svom gospodaru odnosi kao nešto pojedinačno (*Einzelnes*)” (*SS*, str. 63). Koncept za predavanje na osnovu kog je *Sistem običajnosti* rekonstruisan (pošto su od samog dela sačuvani tek fragmenti) izvitoperio se u “puku istoriju”, kako kaže Rudolf Hajm (Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857; citirano u: *CR*, str. 164); samo, baš bi bilo zgodno znati čime se ta “puka istorija” bavi.

81 Hegel, *The Phenomenology of Mind*, trans. J. B. Baillie, New York 1967, str. 234.

ju suprotnost, upravo onako kako raste njegova svest o tome da on u stvari potpuno zavisi od roba. Dovoljno je samo da tu metaforu gospodara podignemo na nivo kolektiva pa da vidimo koliko je opis koji Hegel nudi zapravo relevantan: “preobilje” koje čini bogatstvo klase robovlasnika zaista potpuno zavisi od institucije ropstva. Stoga klasa robovlasnika može biti činilac istorijskog progressa samo ukoliko samu sebe poništi.⁸² Ali onda robovi (da ostanemo na nivou kolektiva) dostižu samosvest tako što dokazuju da nisu stvari, objekti, već subjekti koji transformišu materijalnu prirodu.⁸³ Na ovoj tački Hegelov tekst postaje nejasan i gasi se.⁸⁴ No, s obzirom na

82 Ulogu istorijskog aktera stoga preuzima rob koji će “istoriju izumeti, ali tek kad gospodar otvori mogućnost za nastanak ljudskosti” (*N*, str. 270).

83 Neobično je koliko Hegel insistira na kategoriji rada. Rob materijalizuje svoju subjektivnost putem rada. Reklo bi se da Hegel favorizuje zanat ili zemljoradnju (kao što je to činio Adam Smit, zgrožen dehumanizujućim posledicama rada u fabrici). Međutim, gledano unatrag, sa stanovišta Hegelovih predavanja o filozofiji istorije (o čemu će još biti govora), ovakav stav prema radu znači u stvari promenu u svesti samog roba, i to promenu od nekadašnjeg “afričkog” duha, koji prirodu vidi kao poseban subjektivitet, ka modernom duhu, u kom je rad *na* prirodi izraz čovekove subjektivnosti.

352

84 Sam tekst kaže: “Ali, *radom* ta svest dolazi samoj sebi” – i to u pozitivnom smislu, pošto “radna svest usled toga dolazi do opažanja samostalnoga bića kao same sebe”, koliko i u negativnom, naime, kao objektivirana svest:

Jer, u obrazovanju stvari vlastiti negativitet svesti, njeno biće za sebe, postaje za nju predmetom samo time što ona ukida suprotnu formu koja pojedinačno postoji. Ali to predmetno negativno jeste upravo ono tuđe suštastvo pred kojim je ona drhtala. Sada pak ona razara to tuđe negativno, postavlja sebe kao takvo jedno negativno u elemenat trajanja (opstajanja) i time postaje sama za se nešto što bivstvuje za sebe” (*PM*, str. 238–39; ovde citirano prema prevodu dr Nikole Popovića, Beograd 1986).

Marksisti su to što rob stiče samosvest tumačili kao metaforu za radničku klasu koja prevazilazi lažnu svest (klasa po sebi postaje klasa za sebe), ali su kritikovali Hegela što nije učinio i sledeći korak, korak ka revolucionarnoj praksi. Ja, međutim, smatram da su taj korak umesto Hegela učinili robovi San Dominga, a da je Hegel o tome bio i te kako dobro obavešten.

istorijski kontekst u kom *Fenomenologije duha* nastaje, zaključak je sasvim jasan. Oni koji su jednom pristali na ropstvo pokazuju svoju ljudsku suštinu time što su spremni da se izlože smrtnom riziku pre nego da ostanu potčinjeni.⁸⁵ Zakon (*Code Noir!*) koji ih priznaje samo kao “stvari” više se ne može smatrati obavezujućim,⁸⁶ iako je ranije, kako kaže Hegel, rob bio odgovoran za to što nije slobodan jer je u početku život, puko preživljavanje, nadredio slobodi.⁸⁷ U *Fenomenologiji duha* Hegel insistira na

85 Čini mi se da su argumenti koje navode neki crni naučnici zapravo sasvim bliski Hegelovoj prvobitnoj nameri, iako sami ovi naučnici tvrde da se radikalno razilaze s Hegelom. Na primer, Pol Gilroy tvrdi da je Frederik Daglas (ambasador SAD na Haitiju 1889) pružio alternativu Hegelovoj “alegoriji” o gospodarstvu i robu, bar onakvoj kako je on razume: “Daglasova verzija se dosta razlikuje: on smatra da rob radije aktivno bira mogućnost da umre nego mogućnost da i dalje živi u neljudskim prilikama u kojima robovi na plantažama žive” (Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Mass., 1993, str. 63). Opet, Orlando Peterson tvrdi da “društvena smrt” svojstvena ropstvu kao negaciju negacije ne zahteva puki rad (tako on tumači Hegela) već oslobođenje, iako Peterson (u krajnjoj liniji isto kao i Hegel) smatra da se ono može ostvariti samo institucionalnim putem, a ne putem revolucije (upor. Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Cambridge, Mass., 1982, str. 98-101).

86 Hegel 1798. kaže: “Institucije, ustavi i zakoni koji više nisu u skladu sa stavovima čovečanstva, i od kojih se duh odvojio, ne mogu se veštački održavati u životu” (citirano u: G. P. Gooch, *Germany and the French Revolution*, New York 1920, str. 297). *Nota bene*, Napoleonov pokušaj da ponovo uspostavi prevaziđeni *Code Noir* nikako ne bi bio takav jedan čin svetske istorije: u tom trenutku *Haiti* je bio na strani svetske istorije, dok Napoleonova Francuska to nikako nije bila. Nešto slično važi i za Nemačku: “Tako je Nemačka u ratu s francuskom republikom shvatila da više nije država”, a ta se svest mogla steći samo u otporu francuskom zavojevaču (citirano u: Williams, *Hegel's Ethics of Recognition*, str. 346).

87 Hegel je istrajavao na tom stavu o odgovornosti roba. U *Filozofiji prava* kaže se: “Ako je čovek rob, njegova volja odgovorna je za to ropstvo, baš kao što je i volja naroda odgovorna za to što je narod porobljen. Stoga krivicu za izopačenost ropstva ne treba pripisivati samo porobljivačima i osvajačima nego i robovima i porobljenima” (Hegel, *Hegel's 'Philosophy of Right'*, trans. by T. M. Knox, London 1967, str. 239, napomena uz §57).

tome da niko ne može da podari robovima slobodu “odozgo”. Da bi sam sebe oslobodio, rob mora sebe da izloži “smrtnoj opasnosti”: “I jedino stavljanje života na kocku jeste ono čime se osvedočava sloboda... Dakako, onaj individuum koji nije stavlja život na kocku može da se prizna kao ličnost [to je plan abolicionista!]; ali takav individuum nije postigao istinitost te priznatosti kao jedne samostalne samosvesti” (PM, str. 233). Cilj tog oslobođenja, oslobođenja od ropstva, ne može da bude potčinjavanje gospodara, jer bi to onda bilo samo ponavljanje gospodarevog “egzistencijalnog škripca”⁸⁸ – cilj je ukidanje institucije ropstva uopšte.

Pošto se dijalektika gospodara i roba neobično lako može tumačiti na taj način, moramo se upitati zašto je Hegelov odnos prema Haitiju toliko dugo bio zanemaren. Oni koji se bave Hegelom ne samo da su propustili da odgovore na to pitanje – oni ga u poslednje dve stotine godina nisu čak ni postavili.⁸⁹

88 Termin Aleksandra Koževa (Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the ‘Phenomenology of Spirit’*, trans. James H. Nicols, Jr., ed. Raymond Queneau/Allan Bloom, Ithaca, N. Y. 1969). Keno je prikupio beleške s tih predavanja i objavio ih na francuskom 1947.

89 Koliko je meni poznato, jedini izuzetak jeste P.-F. Tavares, mada su se mnogi naučnici koji su pisali o robovima iz Afrike koristili Hegelovom dijalektikom gospodara i roba; upor. npr. zaključak iz PSAR, str. 560, gde nam se predlaže da “pustimo malo mašti na volju” te da Hegelovu dijalektiku gospodara i roba zamislimo kao fiktivni dijalog između Napoleona i Tusen-Luvertira. Upor. i brojne prikaze Di Boavovh spisa o ropstvu u kojima se ovaj dovodi u vezu s Hegelom (pre svih Joel Williamson, *The Crucible of Race: Black-White Relations in the American South since Emancipation*, New York 1984; Shamoan Zamir, *Dark Voices: W. E. B. Du Bois and American Thought, 1888-1903*, Chicago 1995, i David Levering Lewis, uvod uz *W. E. B. Du Bois: A Reader*, ed. Lewis, New York 1995). Upor. i Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, trans. Constance Farrington, New York 1968; Fanon evropsku filozofiju koristi kao oružje protiv evropske (belačke) hegemonije, a dijalektički odnos gospodara i roba tumači i sociološki (nadovezujući se na Marksa) i psihoanalitički (nadovezujući se na Frojda), u želji da i teoretski opravda potrebu za nasilnom borbom naroda Trećeg sveta, potrebu tih naroda da prevaziđu status kolonije i odbace licemerni humanizam Evrope, te da izdejstvuju da se ravnopravnost prizna i njima i njihovim kulturnim vrednostima. Rođen na Martiniku, Fanon je možda ponajpre mogao da uvidi vezu između Hegela i Haitija, ali on se time uopšte nije bavio.

Marksizam je stavio tapiju na socijalno tumačenje Hegelove dijalektike, i to je izvesno glavni razlog za pomenuti propust. Od četrdesetih godina XIX veka, i ranih radova Karla Marksa, borba između gospodara i roba odvojila se od svog bukvalnog značenja i ponovo se sve više čitala kao metafora – ovaj put kao metafora klasne borbe. U XX veku ta hegelovsko-marksistička interpretacija imala je moćne zastupnike, među kojima su bili Đerđ Lukač i Herbert Markuze, kao i Aleksandar Kožev, čija predavanja o *Fenomenologiji duha* predstavljaju briljantno čitanje Hegelovih tekstova kroz marksističke naočare.⁹⁰ Problem je u tome što su baš (beli) marksisti najmanje skloni tome da stvarno ropstvo vide kao značajno: pošto istoriju već vide kao smenu različitih faza, oni ropstvo, čak i ako postoji u njihovom vremenu, shvataju kao predmodernu instituciju, kao nešto za šta u njihovoj priči nema mesta i što pripada prošlosti.⁹¹ Ali ovo tumačenje je uverljivo samo ako pođemo od toga da Hegel govori o zaokruženoj evropskoj priči u kojoj je “ropstvo” drevna mediteranska institucija, davno napuštena – a i tada je to samo donekle uverljivo, jer su čak i u samoj Evropi 1806. godine i dalje postojali robovi, i postojali su kmetovi, i još uvek se raspravljalo o tome da li zakoni možda ipak dozvoljavaju robovlasništvo.⁹²

90 Koževljevo tumačenje Hegela fenomenološko je u tom (hajdegerovskom) smislu što se udaljava od marksističkog tumačenja: naime, ono dijalektici priznavanja prilazi kao egzistencijalno-ontološkom problemu, a ne kao specifičnoj logici istorijskih stupnjeva. Kožev prikaz Hegela povezuje s prikazom ropstva u antici i s Aristotelovim spisima, otkrivajući tako modernu suštinu ropstva kakvu vidimo i u strukturi klasne borbe.

91 Upor. radove istoričara Judžina Đenovezea (npr. Genovese, *The Political Economy of Slavery: Studies in the Economy and Society of the Slave South*, London 1965), koji predstavljaju jasan primer za ovaj marksistički pristup ropstvu u savremenom svetu.

92 V. gore, napomena br. 18. Pruski kmetovi biće oslobođeni (odozgo, dabome) godinu dana po objavljivanju *Fenomenologije duha*. Danici su bili prvi koji su ukinuli trgovinu robovima, i to 1804. godine, tri godine pre Britanaca. Britanci su ropstvo ukinuli 1831, Francuzi 1848, a Rusi (i SAD) nisu sve do 1861; uzgred, britanski abolicionisti smatrali su cara Aleksandra I svojim saveznikom koji će ubediti Evropski koncert da spreči Francuze u nameri da ponovo osvoje Haiti. Tomas Klarkson susreo se sa carem na kongresu u Eks-la-Šapelu (1818) i “pokazao mu pismo kralja Haitija [Anrija Kristofa] ne bi li ga ubedio u njegove vrline” (“HA”, str. 120).

U zvaničnom marksizmu postoji doza prikrivenog rasizma, barem zbog teleološke predstave o istoriji. To je postalo sasvim očigledno kada su (beli) marksisti odbacili Marksom inspirisanu tezu koju je jamajčanski pisac Erik Vilijems (uz podršku marksistički orijentisanog istoričara s Trinidada K.L.R. Džejmsa, autora *Crnih jakobinaca*) izneo u delu *Kapitalizam i robovlasništvo* (1944): Vilijems, naime, tvrdi da je ropstvo vezano za plantaže u suštini moderni vid kapitalističke eksploatacije.⁹³ Što se tiče naučnika koji se bave Hegelom, Ludvig Zip i drugi s pravom su kritikovali marksističko čitanje Hegela u ključu klasne borbe i tvrdili da je takav pristup anahron. Ali filozofi su onda prosto sasvim odustali od socijalne kontekstualizacije Hegelove priče o gospodararu i robu.⁹⁴ Zaista bi bilo anahrono da Hegela tumačimo

93 Drugo, dopunjeno izdanje Džejmsovih *Crnih jakobinaca* (1962) naročito insistira na tezi da je postojanje robova u kolonijama bilo “u svojoj suštini moderna pojava” (*Bj*, str. 392). Isto to tvrdi i Di Boa: “Crni robovi u Americi živeli su u najgorim i najbednijim uslovima od svih *modernih radnika*” (Du Bois, *Black Reconstruction in America: An Essay toward a History of the Part Which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America, 1860-1880*, 1935, New York 1977, str. 9, kurziv dodat). Međutim, kad je u pitanju tumačenje Hegela, crni naučnici su uglavnom prihvatili evropski diskurs i njegovu teoriju o istorijskim stadijumima.

94 Aksel Honet bi tu mogao da posluži kao reprezentativan primer: naime, on tvrdi da je Marksovo sociološko čitanje Hegelove teze o uzajamnom priznanju “krajnje problematično” zato što se u takvom čitanju spajaju romantičarska ekspresivna antropologija (puki rad), Fojerbahova ideja ljubavi i engleska teorija nacionalne ekonomije (Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, trans. Joel Anderson, Cambridge 1995, str. 147). S druge strane, Zipovo tumačenje naglašava koliko se Hegel s tom dijalektikom gospodara i roba udaljio od Hobsa, što je zapravo teza koju i sama zastupam u ovom radu; upor. Ludwig Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer ‘Philosophie des Geistes’* (Freiburg 1979), kao i Zipov uticajni članak “The Struggle for Recognition: Hegel’s Dispute with Hobbes in the Jena Writing”, trans. Charles Dudas, u: *Hegel’s Dialectic of Desire and Recognition*, str. 273-88. Aktuelna rasprava o dijalektici gospodara i roba (u kojoj se naročito angažuju Žil Delez, Žak Derida i Džudit Batler) Koževljevom tumačenju suprotstavlja Ničeovu sliku gospodara i roba, pomerajući tako težište čitave debate. Niče kao ropski kritikuje men-

pozivajući se na klasnu borbu, ali bi tim pre trebalo da bacimo pogled na istorijske događaje Hegelovog vremena, a ne da u potpunosti odbacimo socijalno tumačenje.

Ipak, marksističke studije jesu osvetlile čitavo jedno područje pitanja vezanih za Hegela koje je bilo potpuno zanemareno sve do XX veka. Činjenica je da je Hegel 1803. godine čitao *Bogatstvo nacija* Adama Smita i da ga je to navelo da građansko društvo – “die bürgerliche Gesellschaft” – shvati preko moderne privrede, naime kao društvo nastalo na osnovu buržoaske razmene. Marksiste je uzbuđivalo to što Hegel citira Smitov primer s fabrikom igala (primer koji uopšte ne odgovara modelu dijalektike gospodara i roba!) kad raspravlja o podeli rada, ali su zato propustili da prokomentarišu činjenicu da Smit u *Bogatstvu nacija* raspravlja i o modernom robovlasništvu.⁹⁵

Odavno je već uočeno da je Hegelovo razumevanje politike moderno, da Hegel polazi od toga da Francuska revolucija predstavlja odlučni prekid s prošlošću, i da u *Fenomenologiji duha* ima na umu Francusku revoluciju čak i kada je ne pominje izričito.⁹⁶ Ali, zašto bi Hegel bio moderan samo u dva pogleda – u prihvatanju ekonomske teorije Adama Smita i u prihvatanju Francuske revolucije kao modela za politiku? A kada je reč o robovlasništvu, gorućem socijalnom pitanju njegovog doba, uz pobune robova u mnogim kolonijama i uspešnu revoluciju robova u najbogatijoj koloniji, zašto bi i *kako* bi uopšte Hegel mogao da ostane vezan za Aristotela?⁹⁷

357

talitet onih ljudi koji se pokoravaju državi i njenim zakonima, a to su institucije koje je Hegel veličao kao otelovljenje uzajamnog priznanja, pa time i kao konkretnu slobodu.

95 Upor. Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 2 toma, Homewood, Ill., 1979, knj. 4, gl. 7, str. 105B75, rasprava o ropstvu u kolonijama i o trgovini robovima.

96 Čak i naučnici čija se mišljenja inače razilaze (npr. Jean Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's 'Phenomenology of Spirit'*, trans. Samuel Cherniak/John Heckman, Evanston, Ill., 1974, i Michael Forster, *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*, Chicago 1998) u ovoj se tački slažu. Upor. i Manfred Riedel, *Between Tradition and Revolution: The Hegelian Transformation of Political Philosophy*, trans. Walter Wright, New York 1984.

97 Upor. i Šelingov komentar: “Ko bi još pozeleo da se ukopa u drvenu prašinu ako ga kretanja njegovog sopstvenog vremena na svakom koraku nose sa sobom?” (Šelingovo pismo Hegelu od 5. januara 1795, u: *Hegel*, str. 29). U vreme Francuske revolucije antička starina bila je sastavni deo diskursa o savremenosti, a ne sredstvo da se sadašnjost prebaci u prošlost. Aristotel je takoreći bio savremenik.

Nema nikakve sumnje u to da je Hegel znao za stvarne robove i njihovu revolucionarnu borbu. To što je senzacionalne događaje na Haitiju upotrebio kao temelj argumentacije u *Fenomenologiji duha* možda je najpolitičniji potez u njegovoj karijeri.⁹⁸ Stvarna i uspešna revolucija karipskih robova, usmerena protiv gospodara, jeste trenutak u kom je dijalektička logika priznavanja izašla na videlo kao važna tema svetske istorije, kao priča o univerzalnom ostvarenju slobode. Ako urednik *Minerve* Arhenholc, izveštavajući o istoriji dok se ona odigrava, i nije sam to izneo na stranicama svog časopisa, onda je Hegel, dugogodišnji čitalac tog časopisa, svakako bio u stanju da to shvati i bez njega. Teorija i stvarnost susreli su se u tom istorijskom trenutku. Ili, da to kažemo hegelovskim jezikom, ono umno – sloboda – postalo je stvarno. Kad to znamo, lakše ćemo shvatiti i koliko je originalna Hegelova tvrdnja da se filozofija oslobodila okova akademske teorije i postala komentar na istoriju sveta.

IO

Valjalo bi proučiti još dosta toga. Treba pročitati druge Hegelove tekstove, a sve vreme imati na umu vezu s Haitijem⁹⁹ – na primer, onaj deo *Fenomenologije duha* u kojem se frenologija kritikuje kao pseudonauka dobija sasvim drugačiji smisao kada se po-

358

98 Na ovom mestu treba navesti argument koji je Teodor Hiring izneo 1933. godine na Hegelovom kongresu u Rimu: proučavajući *Fenomenologiju duha* Hiring je došao do “zapanjujućeg” zaključka da ta knjiga nije organski ili brižljivo sastavljena prema nekakvom planu već da ona zapravo predstavlja niz iznenadnih odluka, odluka donetih pod unutrašnjom i pod spoljašnjom prinudom, i to u skoro nezamislivo kratkom vremenu, najvećim delom u leto 1806; upor. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, str. 193. Hiringove opaske sasvim se uklapaju u ono što i ja tvrdim u ovom radu.

99 Dobar uzor za to jeste filološki skrupulozna studija Norberta Vaseka o Hegelovom tumačenju škotskog prosvetiteljstva: Vasek rasvetljava Hegelovu recepciju Smita i time skoro iz korena menja način na koji najčešće shvatamo Hegelovu filozofiju građanskog društva; upor. Norbert Waszek, *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of 'Civil Society'*, Boston 1988. Valjalo bi pobliže proučiti ne samo *Minervu* nego i druge nemačke časopise i knjige koji su pratili događaje na San Domingu. Upor. uzorni rad K. Šiler (Schüller, *Deutsche Rezeption haitianischer Geschichte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*).

smatra kao kritika već postojećih teorija biološkog rasizma.¹⁰⁰ Slično je i kada Hegel u *Filozofskoj propedeutici* (1803-1813) govori o Robinzonu Krusou insistirajući na tome da taj prototip čoveka u “prirodnom stanju”, brodolomnika na karipskom ostrvu, treba sjediniti s Petkom, njegovim robom, čime implicitno kritikuje Hobsovu individualističku verziju prirodnog stanja.¹⁰¹ U Hegelovim najranijim predavanjima o filozofiji prava (Hajdelberg, 1817/1818. godine) nailazimo na jedan deo koji sada postaje sasvim razumljiv. On počinje od samooslobođenja roba kao od ključne tačke: “Čak i ako sam rođen kao rob [*Sklave*], i ako me je odgajao i podizao gospodar, i ako su moji roditelji i moji preci svi bili robovi, ja sam ipak slobodan onog časa kada to poželim da budem, kada postanem svestan svoje slobode. Jer ličnost i sloboda moje volje suštinski su delovi mene, moje ličnosti”.¹⁰²

¹⁰⁰ Poglavlja koja idu posle poglavlja “Gospodarenje i robovanje” nose naslove “Stoicizam”, “Skepticizam” i “Nesrećna svest”, i mogli bismo pomisliti da se ne odnose na različite faze u istoriji (kako je Rozenkranc tvrdio u *Hegelovom životu*, str. 205) nego na različite modalitete u razmišljanju o postojećoj realnosti ropstva. Što se tiče jednog dužeg odeljka u kom se kritikuju fiziognomika i frenologija (upor. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, str. 338-72), Tavares, koji je prvi i prekinuo ćutanje o vezi između Hegela i Haitija, kaže kako je neobično da Hegelovi komentatori “nikad nisu uvrstili ovu kritiku u debatu o kolonijalizmu” (Tavarès, “Hegel et l’abbé Grégoire”, str. 168). Priređivači kako nemačkog tako i engleskog izdanja *Fenomenologije duha* kažu, doduše, da Hegel, iako se usteže da jasno pominje imena, aludira na rad anatoma Franca Jozefa Gala i fiziognomičara Johana Kaspara Lafatera, ali ne kažu ništa bliže o rasističkim stavovima sadržanim u teorijama ova dva naučnika. Napadajući Galovu uporednu anatomiju lobanje, Hegel kaže kako “duh nije kost”, pa to onda, po analogiji, može da važi i za boju kože, kaže Tavares (*ibid.*, str. 167).

¹⁰¹ Odmah posle sažetog prikaza odnosa između gospodara i roba u *Filozofskoj propedeutici*, Hegel u zagradi kaže: “Priča o Robinzonu Krusou i Petku” (Hegel, *The Philosophical Propaedeutic*, trans. A. V. Miller, ed. Michael George/Andrew Vincent, Oxford 1986, str. 62). Za odjek ovog komentara v. Paolo Guietti, “A Reading of Hegel’s Master/Slave Relationship: Robinson Crusoe and Friday”, u: *Owl of Minerva* 25 (Fall 1993), str. 48-60.

¹⁰² Hegel, *Die Philosophie des Rechts: Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817/1818) und Homeyer (Berlin 1818/1819)*, ed. Karl-Heinz Ilting, Stuttgart 1983, str. 55 (u daljem tekstu PR).

Hegel nastavlja: čak i ukoliko sloboda znači pravo na svojinu, nikako ne možemo *posedovati* drugu osobu – “čak i ukoliko sam nekog bičevao, time nisam narušio slobodu njegove ličnosti” (PR, str. 228). Jasno je da Hegel ovde govori o modernom ropstvu, kao što je jasno i da svest o slobodi zahteva od čoveka da *postane* slobodan, i to ne samo u mislima već i u *svetu*. Prve godine boravka u Berlinu (1818/1819) Hegel je izlagao novu verziju tih predavanja, i u njima je oslobođenje robova eksplicitno povezo s ostvarenjem slobode u istoriji: “U slobodnom svetu ljudska bića moraju biti slobodna. Etički je zahtev da ropstva ne bude. Taj je zahtev ispunjen samo ukoliko se ono što bi čovek trebalo da bude pojavi kao spoljašnji svet koji on čini svojim” (PR, str. 228). Mi ne delimo zbunjenost priređivača tih beležaka koji je 1983. godine primetio da Hegel “neobično često pominje robove”.¹⁰³ A to što Hegel u svom poznom delu *Filozofija subjektivnog duha* pominje revoluciju na Haitiju (što su drugi jedva i primetili) mi vidimo samo kao potvrdu naše teze.¹⁰⁴

Dosta toga možemo otkriti i ako se vratimo tvrdnjama francuskog filozofa Žaka d’Onta, koji kaže da je tokom tih godina Hegel održavao veze s pripadni-

103 Napomena priređivača Iltinga uz Vanemanove beleške načinjene u Hajdelbergu, PR, str. 295, napomena br. 69.

104 Hegelova *Filozofija subjektivnog duha* (treći deo njegove *Enciklopedije*, objavljene 1830) delo je od presudne važnosti, naročito u odeljcima “Antropologija” i “Fenomenologija”; zaključci na koje nailazimo u njoj izvedeni su na osnovu Hegelovih predavanja o filozofiji istorije, obeleženih predrasudama prema afričkoj kulturi i rasiističkim stavovima o crncima, a u njoj možemo naći i razradu dijalektike gospodara i roba detaljniju nego u *Fenomenologiji duha* iz 1807. U *Filozofiji subjektivnog duha* termini *Sklave* i *Knecht* i dalje se koriste uporedo, istorijska trajektorija je unapred zacrtana, a termin ropstvo je, kad je o Evropi reč, rezervisan samo za antičku starinu; u ovoj knjizi je borba do smrti još uvek neophodna: “zato se za slobodu treba boriti, izložiti sebe koliko i druge smrtnoj opasnosti”, dok se crnci “prodaju i dopuštaju da budu prodavani, i pri tom nimalo ne razmišljaju o tome koliko je to dobro ili loše.” Pa ipak, “ne može se reći da se crnci baš nikako ne mogu obrazovati, jer oni nisu samo povremeno s najvećom zahvalnošću prihvatili hrišćanstvo nego su na Haitiju čak i državu osnovali na principima hrišćanstva” (Hegel, *Hegel’s Philosophy of Subjective Spirit*, trans. and ed. M. J. Petry, 3 toma, Dordrecht 1979, 3:57, ¶431, 2:53, 55, ¶393).

cima radikalnih masonskih krugova, jer u našoj priči na slobodno zidarstvo nailazimo na svakom koraku.¹⁰⁵ Ne samo da je Arhenholc, urednik *Minerve*, bio mason, baš kao i neki redovni saradnici *Minerve* (Konrad Engelbert Olsner, s kojim se Hegel sreo 1794. godine, i Georg Forster, čije je delo Hegel primetio) i mnogi drugi s kojima je Hegel bio u intelektualnom kontaktu;¹⁰⁶ ne samo da je mason bio engleski kapetan Rejnsford, autor knjige o nezavisnosti Haitija, iz koje je u *Minervi* 1805.

105 Upor. *HS*. U ovoj knjizi naći ćemo originalan argument da se “tajni” Hegel može nazreti preko veza s radikalnim slobodnim zidarima (s tim što D’Ont ne pominje San Domingo).

106 D’Ont tvrdi da je Arhenholc pripadao slobodnim zidarima otprilike od 1760. godine; upor. *HS*, str. 12, i Rieger, *Johann Wilhelm von Archenholz as ‘Zeitbürger’*, str. 176n. Upor. i *HS*, str. 23-29, gde D’Ont opisuje *Minervu* kao masonski list: u *Minervi* su se, naime, mogli naći i članci iz politički radikalne i kosmopolitski orijentisane *Chronique des mois*, “najizrazitije žirondinskog i masonskog lista koji je francuska misao dala... *Minervom* lutaju duh Kondorsea [osnivača *Chroniquea*] i Brisoa” (*HS*, str. 26). D’Ont analizira masonske slike koje se nalaze na omotu prvog broja *Minerve*, a njega su u studentskim danima u rukama držali i Hegel i Šiler i Helderlin (*HS*, str. 8). D’Ont navodi i masone iz Hegelovog okruženja, na primer Georga Forstera (Hegel je pažljivo čitao njegove spise o Francuskoj revoluciji dok je bio u Bernu), Konrada Engelberta Olsnera (Hegel se s njim susreo u Bernu [v. gore], i to verovatno preko masonskih veza), ali i Vilanda, Kernerera, Zemerlinga, Kampea, Garvea i Glajma, pa zatim Johana Zamuela Erša, istoričara književnosti, Arhenholcovog prijatelja i saradnika koji je boravio u Jeni u isto vreme kad i Hegel (Arhenholc se 1800. godine čak nosio mišlju da premesti svoj časopis u Jenu, ali se, umesto toga, Erš preselio u Hale; v. Hegelovo pismo Šelingu od 16. avgusta 1803. u: *Hegel*, str. 66) i Johana Fridriha fon Kotu, Hegelovog izdavača i prijatelja od 1802. do kraja života. D’Ont primećuje da istoričari koji se bave Hegelom previđaju uticaj koji je *Minerva* imala na Hegela, pošto im to “nesumnjivo” ne odgovara, ali je, s druge strane, zadivljen time “koliko je sam Hegel bio diskretan” kad je slobodno zidarstvo u pitanju – samo D’Ont to ionako smatra neophodnim zbog cenzure i policije (*HS*, str. 9).

godine objavljen jedan deo,¹⁰⁷ već je (a o tome u D'Ontovom izveštaju nema ni slova) masonerija bila ključni faktor u ustancima na San Domingu.

Nije bilo neobično da se "obojena" deca, čije su majke ponekad bile i legalne žene belih kolonijalista, vlasnika plantaža, šalju u Francusku i tamo školuju. A značajno je da egalitaristički nastrojene lože radikalnih francuskih masona jesu bile prostor u kojem su ljudi, barem privremeno, mogli da ostave za sobom rasnu, versku, pa čak i polnu segregaciju.¹⁰⁸ Polverel, koji je sa Sontonaom bio i upravnik San Dominga, pa je zajedno s njim podelio i tu odgovornost da 1793. godine proglasi ukidanje ropstva u koloniji, bio je mason u Bordou sedamdesetih godina XVIII veka,¹⁰⁹ upravo u vreme kada je iznenađujuće velik broj mladih mula-

107 Upor. Rainsford, "Toussaint-Louverture. Eine historische Schilderung für die Nachwelt", u: *Minerva* 56 (1805), str. 267-98, 392-408. O Rejnsfordovim masonskim vezama piše i P. Gegus (Geggus, "British Occupation of Saint Domingue, 1793-98").

108 I u to doba se znalo da neke lokalne masonske lože u Francuskoj primaju i crnce, muslimane, Jevreje i žene, mada u Englesku ložu u Bordou, na primer, nisu mogli da uđu Jevreji i glumci (upor. J. M. Roberts, *The Mythology of the Secret Societies*, London 1972, str. 51). U čitavoj Francuskoj ljudi su "jedino u masonskim ložama mogli da se susretnu na ravnoj nozi, bez obzira na društveni položaj, zanimanje ili veru, nadahnuti idejom jedinstva. Umesto starog duha klase, koji je nekada spajao sve ljude višeg porekla, kod slobodnih zidara negovao se duh prijateljstva koje je u svoje redove primalo ljude svih položaja i rasa" (Bernard Fay, *Revolution and Freemasonry, 1680-1800*, Boston 1935, str. 224).

109 Ime Etjena de Polverela vezuje se s dvema ložama u Bordou, *L'Amitié* i *L'Harmonie sous Directoire Écossais*. Sontona nije bio mason, iako jeste bio član društva *Amis des Noirs*. Dva dana pre ukidanja ropstva, Polverel piše: "Dugo vreme afrička rasa patila je zbog toga što su svi govorili da njeni pripadnici nikad ne bi naučili šta je rad da nije bilo ropstva. Dopustite mi da pokušam da se usprotivim ovoj predrasudi, ništa manje apsurdnoj od predubedenja da boja kože ima veze s plemenitošću... Od sada će postojati samo braća, republikanci, neprijatelji svake tiranije: monarhije, plemstva ili sveštenstva" (Jacques de Cauna, "Polverel et Sonthonax, deux voies pour l'abolition de l'esclavage", u: *Léger-Félicité Sonthonax*, str. 51-52). Na radu kao posebnoj vrednosti insistirali su masoni; uostalom, setimo se samo alegoričkog značaja koji zidarski "zanat" ima u tom društvu.

ta koji su kasnije postali vođe pobune u San Domingu takođe boravio u toj luci, u gradu u kom se trgovalo robljem.¹¹⁰ Dvojica od njih, Vensan Ože i Žilijen Remon, u Francuskoj obrazovani za pravnike, još su se u prvim godinama Francuske revolucije zalagali za prava mulata. Nisu imali mnogo uspeha, a potom su pošli u različitim pravcima. Uz podršku *Amis des Noirs* i, verovatno, preko veza s masonskim koliko i s abolicionističkim krugovima u Londonu i Filadelfiji, Ože se 1790. godine vratio u koloniju i poveo ustanak slobodnih mulata koji su tražili građanska prava; pošto je poražen, kolonijalni sud ga je naredne godine osudio na mučenje i smrt.¹¹¹ Remona je francuska vlada 1896. godine postavila za upravnika kolonije, i on je blisko sarađivao najpre sa Sontonaom a zatim i s Tusenom, kojem je pomogao da sačini nacrt Ustava 1801. godine. Treći mulat iz Bordoa, Andre Rigo, borio s sa fransukom vojskom u američkom ratu za nezavisnost i bio je, posle Tusena (koji je postao njegov protivnik), verovatno najznačajniji general u borbi San Dominga protiv Britanaca tokom poslednje decenije XVIII veka.¹¹² Četvrti je bio Aleksandar Petijon, koji se s Desalinom borio protiv Francuza i postao predsednik Republike Haiti, osnovane na južnom delu ostrva posle Desalinovog ubistva 1806. godine. Predsednik Petijon je podstakao Simona Bolivara da zahtev za ukidanjem ropstva uvrsti u program borbe za nezavisnost Latinske Amerike, borbe u kojoj je slobodno zidarstvo takođe igralo značajnu ulogu. Istoričar Žak de Kauna o toj veličanstvenoj grupi vođa sa San Dominga piše: “Bilo bi zanimljivo znati da li su oni ušli u masonske lože Bordoa. To tek treba da se ispita”.¹¹³ No, isto tako ne smemo biti

363

110 Upravo tih godina, 1802–04, Bordo je od Nanta preuzeo vođstvo u trougaonoj trgovini robovima i šećerom; upor. Éric Saugera, *Bordeaux, port négrier*, Karthala 1995.

111 Robin Blekbern piše da se Ože, želeći da “ostvari prava mulata u Nacionalnoj skupštini [u Parizu], vratio u koloniju preko Londona, gde je dobio novac od Klarksona i od Društva abolicionista. Ože je posetio i SAD, gde je kupio oružje. Sva je prilika da je na ova putovanja mogao da pođe zahvaljujući vezama s masonima” (*OCS*, str. 182).

112 K. Džejms piše da je Rigo, “pravi mulat, dakle dete mešane belачke i crnačke krvi”, stekao dobro obrazovanje u Bordou i da je izučio zlatarski zanat. Prijavio se kao dobrovoljac u francusku vojsku i borio se u američkom ratu za nezavisnost (*BJ*, str. 96–97).

113 De Cauna, “Polverel et Sonthonax”, str. 49. U Sontonaovoj deklaraciji kaže se: “Svi crnci i svi ljudi mešane krvi koji su sada u

slepi ni prema mogućnosti recipročnog uticaja: naime, nije isključeno da su tajni znaci masona i sami bili pod uticajem rituala robova-revolucionara sa San Dominga. Postoje zanimljive veze s *vuduom*, tajnim kultom robova sa San Dominga iz kog je avgusta 1791. godine proizašao veliki ustanak, kao “nekom vrstom religijske i plesne masonerije”.¹¹⁴ Suviše malo znamo o slobodnom zidarstvu na crnom, obojnom i belom Atlantiku, tom glavnom poglavlju u istoriji hibridnosti i transkulturacije (slike 6-13).

II

“*Minervina* sova širi svoja krila samo u sumrak”. Ta često citirana Hegelova rečenica iz predavanja o *Filozofiji istorije* (1822), koja se možda čak odnosila i na časopis *Minerva*, u stvari je znak povlačenja od radikalne političnosti svojstvene *Fenomenologiji duha* – koliko u stavu prema Francuskoj revoluciji, to je već pitanje o kojem se dugo raspravlja.¹¹⁵ Ali barem kad je ukidanje ropstva u pitanju, veoma je jasno da se

ropstvu proglašavaju se slobodnim i mogu da uživaju sva prava koja francuski status građanina nosi sa sobom” (Dorigny, “Léger-Félicité Sonthonax et la première abolition de l’esclavage”, str. 3).

- 114 Joan Dayan, *Haiti, History, and the Gods*, Berkeley 1995, str. 151 (u daljem tekstu *HHG*). Dejanova kaže: “[Otac] Kabon smatra da su crnci možda otkrili kako ‘izmišljotine’ belaca imaju velikih sličnosti s vudu-kultom: ‘Nešto malo pre svega što se dogodilo avgusta 1791. moglo se primetiti da neke crnačke manifestacije imaju nečeg masonskog u sebi” (*HHG*, str. 251). Upor. i roman *Vek prosvetljenosti* Kubanca Aleha Karpentijera iz 1982, u kom zatičemo i lik Ožea, i u kom se neuvijeno govori o masonskim vezama.
- 115 Upor. d’Hont, *Hegel et les Français* (Hildesheim 1998). Na kraju *Filozofije istorije* Hegel o Francuskoj revoluciji i dalje govori kao o “veličanstvenom svitanju duha”, ali doba terora kritikuje kao “najstrašniju tiraniju. Vlast se sprovodi bez ikakvih pravnih formalnosti, a kazna koja se određuje jednako je jednostavna – smrt. Ovakva tiranija nije mogla dugo da potraje, jer su se sve težnje, svi interesi, jer se sam um pobunio protiv ove stravično dosledne Slobode koja je, u takvoj koncentraciji i takvom intenzitetu, ispoljila takav fanatizam” (Hegel, *The Philosophy of History*, trans. J. Stribree, 1858, Buffalo, N. Y. 1991, str. 447, 450-51; u daljem tekstu *PH*).



365

sl. 6 – “Hram koji su crnci podigli u znak sećanja na svoje oslobađanje”, ilustracija za knjigu Markusa Rejnshforda *Istorijski prikaz crnačkog carstva na Haitiju* (1805). Graviru napravio Dž. Barlou prema autorovom opisu.¹¹⁶

116 Prikaz Barlouovog rada za ovu knjigu u: Hugh Honour, *From the American Revolution to World War I*, tom 4 studije *The Image of the Black in Western Art*, ed. Ladislav Bugner, Cambridge, Mass., 1989, str. 95.

Hegel distancira od revolucionarnog radikalizma.¹¹⁷ Kada tvrdi da afrička kultura pripada predistoriji, i kad same Afrikance krivi za ropstvo u Novom Svetu, Hegel samo ponavlja banalni argument (zapravo apologiju ropstva) koji kaže da je robovima bolje u kolonijama nego u afričkoj domovini, pošto je u njoj ropstvo “apsolutno”;¹¹⁸ pri tom se Hegel zalaže za postepenost: “Ropstvo je za sebe i po sebi *nepprav-*

117 U uvodu za *Logiku*, 1830, Hegel kaže: “Pravi razlog za to što u hrišćanskoj Evropi više nema robova treba potražiti u samim principima hrišćanstva. Hrišćanska vera jeste vera apsolutne slobode, i samo za hrišćanina čovek je važan kao takav, kao čovek u svojoj beskonačnosti i univerzalnosti. Robu nedostaje priznanje njegove ličnosti; a princip ličnosti je opštost” (Hegel, *The Encyclopaedia Logic / with Zusätze*, trans. and ed. T. F. Geraets/W. A. Suchting/H. S. Harris, Indianapolis 1991, str. 240-41). Moguće je da Hegel ovde misli na protestantsku veru, na ono što u predavanjima o filozofiji istorije zove modernim ili germanskim svetom. Hegel je neprestano kritikovao hijerarhijske odnose kakve je katolicizam (“rimski” svet) održavao; zato Hegel i nije pozdravio francuski konkordat s Vatikanom 1801. Štaviše, moguće je i da je postrevolucionarnu propast Haitija delom tumačio kao posledicu katoličanstva, koje je i na severu i na jugu ostrva bilo zvanična religija. Evo šta piše u *Filozofiji istorije*: “Ovde sasvim otvoreno treba reći da s katoličkom verom nije moguće racionalno državno ustrojstvo”; “Napoleon nije mogao da prinudi Španiju na slobodu baš kao što ni Filip II nije mogao da baci Holandiju u ropstvo” (*PH*, str. 449, 453).

118 Upor. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. Johannes Hoffmeister, peto popravljeno izdanje, Hamburg 1955, str. 225 (u daljem tekstu *VG*). Sibri je svoj prevod radio prema izdanju koje je priredio Karl Hegel, a Hofmajster prema izdanju koje je priredio Georg Lason. Zbog razloga navedenih u napomeni br. 125 pratiću i nemačko i englesko izdanje. – Hofmajsterovo izdanje, dakle, na ovom mestu se nastavlja: “U svim afričkim kraljevstvima koja su Evropljani upoznali, ropstvo je indigena institucija... Ropstvo kao takvo i počiva na tome što pojedinac još uvek nema svest o svojoj slobodi, pa zato i postaje objekt, nešto bezvredno. Pouka koju iz toga treba da izvučemo, i jedina pouka koja nas zanima, jeste da je prirodno stanje [tj. stanje pre uspostavljanja razumne države, *vernünftiger Staat*] stanje nepravde” (*VG*, str. 225-26).



sl. 7 – Francuska masonska kecelja, kraj XVIII veka

da, jer je *sloboda* suština bivanja čovekom; ali čovek za to mora sazreti. Postepeno ukidanje ropstva stoga je mudrije i primerenije nego njegovo iznenadno ukidanje” (*PH*, str. 96, 99).¹¹⁹ Međutim, ovo i nije najčudnije mesto u njegovim predavanjima. Najčudnija je bila brutalna tvrdokornost s kojom Hegel čitavoj subsaharskoj Africi, i prema tamošnjoj “zemlji dece”, “varvarstva i divljine”, odriče svaki značaj u svetskoj istoriji, i to zbog onoga što smatra manjkavostima afričkog “duha”.¹²⁰

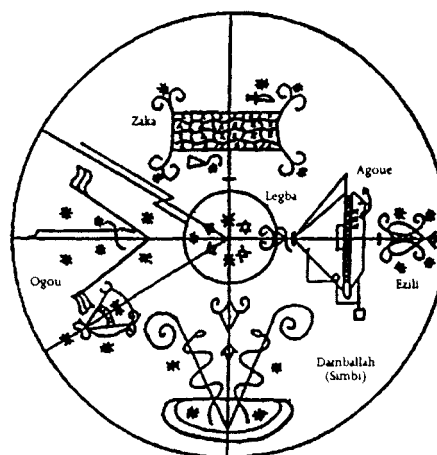
119 Upor. *VG*, str. 226.

120 “U najvećim delovima Afrike prava istorija i ne može da se odvija. Tamo postoji samo niz slučajnosti ili niz iznenađenja. Tamo nema cilja, nema države, nema subjektiviteta, već postoji samo niz subjekata koji se međusobno uništavaju” (*VG*, str. 216-17). Hegel citira Herodota, želeći da pokaže da se tokom svih vekova koji su od Herodota prošli ništa nije promenilo: “U Africi su svi vračevi”. Hegel od Šarla de Brosa, prosvetitelja i Volterovog savremenika, preuzima i priču o Afrikancima kao “obožavaocima fetiša” (*VG*, str. 220-22; upor. i *PH*, str. 94).



sl. 8 – Kosmološki dijagram francuskih slobodnih zidara, kraj XVIII veka. Ezoterični crtež Žan-Batista Vilermoza, Nacionalna biblioteka u Parizu.

Vilermoz, poslovni čovek iz Liona, bio je poglavar Reda hrama zvanog Strogo poštovanje, održavao je veze s Bordoorn i bio pod snažnim uticajem Martinea de Paskvalija, osnivača reda *Élus Cohens*, mističarskog masonskog reda koji je želeo da ujedini sve ljude i vrati ih u stanje pre Adamovog greha. Martine, rođen u Grenoblu, umro je 1774. godine na San Dominagu. Upor. Serge Hutin, *Les Franc-Maçons*, Paris 1960, str. 85-90.



sl. 9 – Kosmološki dijagram, vudu s Haitija, XX vek. Ritualni crtež na zemlji (*vévé*) za vudu-božanstva, poređana oko krsta kao ose. Iz: Leslie G. Desmangles, *The Faces of God: Vodou and Roman Catholicism in Haiti*, Chapel Hill, N. C., 1992, str. 106.

Vévé se mogu naći u praškastoj materiji oko centralnog stuba u prostoru u kom se izvodi vudu-ples, a “njihova struktura potiče iz Fona i Konga, od tamošnje tradicije svetih crteža na zemlji... S vremenom su i neki atributi latinskog katoličanstva, na primer mač Sv. Žaka Velikog, srca *Mater Dolorosae*, pa čak i slobodnozidarski kompas na kvadratu ubacivani pored krsta koji određuje strukturu većine *vévé* crteža” (Robert Farris Thompson, “The Flash of the Spirit: Haiti’s Africanizing Vodun Art”, u: *Haitian Art*, ed. Ute Stebich, New York 1979, str. 33, kurziv dodat).

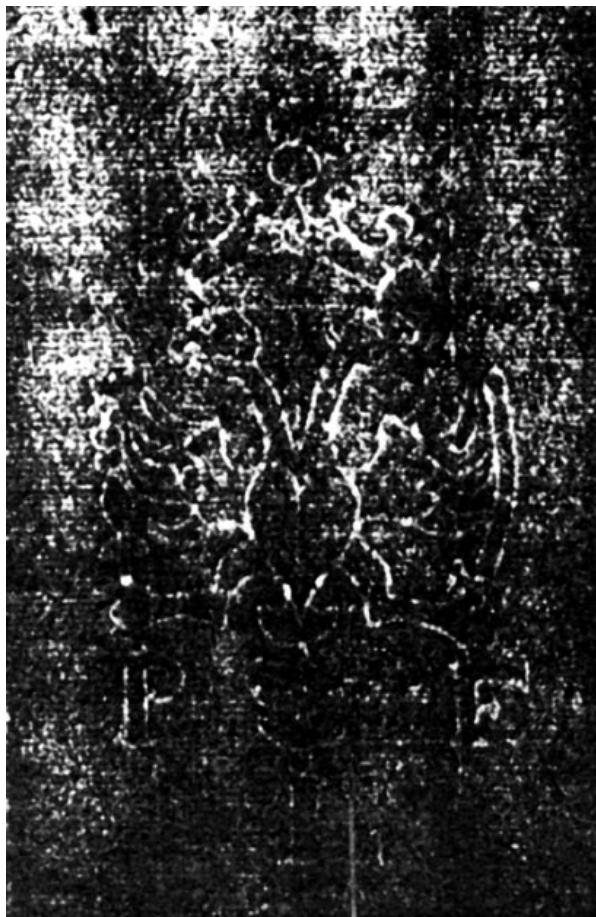
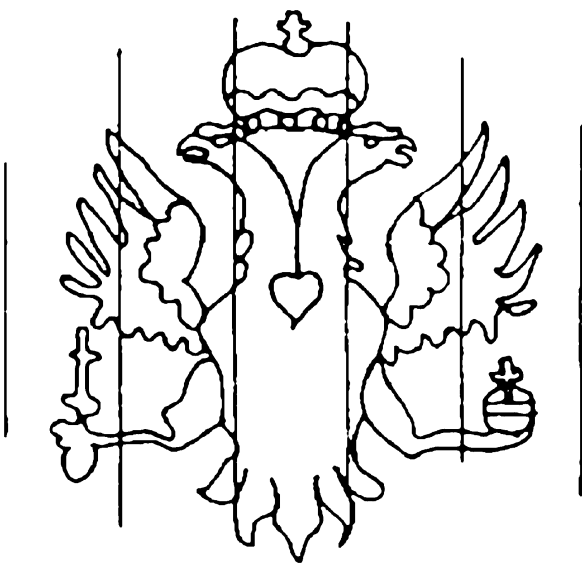
sl. 10 – Krunisani dvoglavi orao, amblem Vrhovnog save-
ta 33. stepena, najvišeg reda Škotskog ritusa (*rite écossais*),
francuski masoni, XVIII vek, Nacionalna biblioteka u Pa-
rizu.



sl. 11 – Senek Oben, *Haićanska loža br. 6* (1960), pri-
kazuje dvoglavog orla Škotskog ritusa. Godine
1801. u Čarlstonu, država Južna Karolina, osno-
van je prvi Vrhovni savet 33. stepena, u kom su bi-
la i američka i francuska braća; jedan Francuz,
grof De Grase-Tiji, “osnovao je novi Vrhovni savet
na ostrvu San Domingo” (Hutin, *Les Francs-Maçons*,
str. 103).



369



sl. 12 i 13 – Krunisani dvoglavi orao, vodeni žig na hartiji koju je proizvodio Johan Efraim Štal (u tom poslu od 1799. godine, sedište u Blankenburgu na reci Švarca, Tiringija); Hegel je ovu hartiju koristio u Jeni za poslednju trećinu rukopisa *Sistem običajnosti* (1803), a potom i septembra i novembra 1802. za beleške o dnevno-političkim događajima. Upor. Eva Ziesche/Dierk Schnitger, *Der handschriftliche Nachlass Georg Wilhelm Friedrich Hegels und die Hegel-Bestände der Staatsbibliothek zu Berlin, Preussischer Kulturbesitz*, dva toma u jednom, Wiesbaden 1955, 1:91-92, 2:31-32, 86.

Da li se ta promena naprosto uklopila u Hegelov opšti konzervativizam tokom godina provedenih u Berlinu? Ili on to opet reaguje na aktuelne događaje? Tokom druge i treće decenije XIX veka Haiti je opet bio u vestima, abolicionisti su sa svojim protivnicima vodili žestoke debate u britanskoj štampi, pa i u *Edinburgh Reviewu*, koji je Hegel, to pouzdano znamo, čitao.¹²¹ U kontekstu neprestanog pritiska da se ropstvo ukine, događaji na Haitiju, taj “veliki eksperiment”, stalno su privlačili pažnju, ali i izazivali sve veće kritike čak i iz pera onih koji su na početku podržavali Haiti.¹²² Skepsu su izazvale brutalnost za koju je kralj Anri Kristof optuži-

121 Hegel je 1817–19. redovno čitao *Edinburgh Review*, znamo to po beleškama koje je vodio dok je čitao ovaj časopis; upor. “Hegels Exzerpte aus der *Edinburgh Review*, 1817–1819”, ed. Waszek, u: *Hegel-Studien I–2* (1979), str. 78–116. Tokom 1820. čitao je britanski *Morning Chronicle*; upor. M. J. Petry, “Hegel and *The Morning Chronicle*”, u: *Hegel-Studien II* (1976), str. 14–15. Iako se u sačuvanim beleškama Haiti ne pominje, jasno je da je Hegel pratio novu fazu u raspravi o Haitiju u trenutku kad je “liberalni *Edinburgh Review* uporedio okrutnu Kristofovu tiraniju i pravičnu vlast Petijonovu, zasnovanu na ustavu” (“HA”, str. 122). Tema Haitija u *Minervu* se vratila 1819, kada su na nemački prevedeni delovi “nepriistrasne” istorije Haitija koju je napisao general Pamfil de Lakroa, naročito odeljci koji se bave revolucijom i postrevolucionarnim vlastima; upor. Schüller, *Deutsche Rezeption haitianischer Geschichte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, str. 256).

122 Tokom dvadesetih godina XIX veka:

[...] britanski abolicionisti su se zblížili sa [Kristofovim] severnim kraljevstvom, dok su se njihovi parnjaci iz Francuske povezali s [Petijonovim] republikanskim jugom... Ovu podelu dodatno je učvrstio još čitav niz faktora: političke sklonosti Francuza (pošto su jedini francuski abolicionisti koji su se uopšte bavili Haitijem, naime Gregoar i Lafajet, bili republikanci), sklonost Britanaca monarhiji, zatim kulturno nasleđe mulata, a roditelji mnogih od njih školovali su se u Francuskoj, dok je Kristof... rođen u britanskoj koloniji... [britanski abolicionista] Vilberfors ostao neutralan u ovoj stvari” (“HA”, str. 122).

Vilberfors je, međutim, održavao lične veze s Kristofom, i upozorio ga na to da se u evropskoj štampi o njemu piše loše. Godine 1817. Vilberfors je rekao Mekoliju: “Ništa što sam radio nije mi te-

van¹²³ i činjenica da je produktivnost rada na ostrvu opala čim su radnici dobili slobodu (ovo bi moglo biti pravo mesto za marksističku kritiku).¹²⁴ Ne možemo da tvr-

že palo nego da pišem pisma za Haiti” (“HA”, str. 123); Kristof je, pak, provocirao i pisao kako bi voleo “da njegovi zemljaci prime protestantsko hrišćanstvo, da okrenu leđa katoličanstvu, pošto su katolički sveštenici korumpirani i pošto njihova crkva brani instituciju ropstva... Vilberfors mu je kao odgovor poslao knjige o moralu, Bibliju na engleskom i francuskom, priručnik iz političke ekonomije i istoriju jezuita i inkvizicije” (“HA”, str. 123-24).

123 Godine 1817. izbio je skandal kad se pročulo da je “jedan britanski trgovac na Haitiju uhapšen pod sumnjom da je agent Republike i mučen po Kristofovoj naredbi” (“HA”, str. 125).

124 Događaji na Haitiju umnogom su anticipirali događaje u Evropi, pošto su razotkrili probleme koje politička jednakost donosi ukoliko nije praćena i ekonomskom. Još 1794. mogle su se čuti kritike da su pravna akta koja robovima na San Domingu vraćaju slobodu bespredmetna pošto ne osporavaju vlasništvo velikih zemljoposjednika, dok se s vremenom pokazalo da su manji posedi, na koje su robovi imali pravo, prosto postali nepotrebni. Iako “niko nema prava da zahteva od vas da radite i jedan jedini dan ako je to protivno vašoj volji”, zemlja legitimno pripada onima koji su je nasledili ili kupili, tako da su bivši robovi svakako morali da rade, pošto je “obrađivanje zemlje jedini način na koji možete da zadovoljite svoje potrebe” (Jean Fouchard, *The Haitian Maroons: Liberty or Death*, trans. A. Faulkner Watts, New York 1981, str. 359-60). Zapravo je Sontonaovu agrarnu politiku (očuvanje velikih poseda na kojima se nad radnicima sprovodila vojnička disciplina) nekoliko godina kasnije preuzeo i Tusen, a na severu ju je preuzeo i Desalinov naslednik Anri Kristof, dok će Polverelove neostvarene predloge da se zemlja dodeli onima koji je obrađuju kasnije delimično primeniti Petijon u okviru svog republikanskog sistema; upor. *PS*, str. 52, 53. Posle 1823, iako je predsednik Boaje (u ujedinjenom Haitiju) nastavio Kristofovu politiku, produktivnost nije bila onako visoka kako se očekivalo. Boajeov *Code Rural* iz 1826. jeste osnažio položaj postojećih malih zemljišnih poseda, ali je i “većinu Haićana zapravo sveo na robove” (*HHG*, str. 14). U članku koji je 1827. objavljen u *Edinburgh Reviewu* Mekoli pominje sve veće razočarenje “slobodom radnika” na Haitiju, pošto produktivnost nije dovoljno velika; s vremenom su i abolicionisti prestali da navode Haiti kao primer (“HA”, str. 135, 136).

dimo da su te debate navele Hegela da i on još jednom porazmisli o “velikom eksperimentu” na Haitiju. Ali izvesno jeste su se Hegelovi vidici, koliko god on tokom dvadesetih godina pokušavao da sazna što više o Africi, zapravo sve više sužavali. U periodu od 1822. do 1830. godine on je svake druge godine ponavljao predavanja o filozofiji istorije, dopunjavajući ih empirijskim materijalom do kojeg je dolazio čitajući tekstove evropskih stručnjaka za svetsku istoriju.¹²⁵ Tužna je ironija to što su njegova predavanja, što su vernije odražavala konvencionalno, školsko evropsko znanje o afričkim društvima, postajala sve manje prosvetljena a sve više pristrasna.¹²⁶

¹²⁵ Prva dva izdanja predavanja iz filozofije istorije (1837. i 1840), koja su priredili E. Ganz i Karl Hegel, nisu obuhvatala sav empirijski materijal o svetskoj kulturi, pa je knjiga tako i ispala nešto tanja. Georg Lason je bio prvi koji je u svoja tri izdanja *Filozofije istorije* (1917, 1920. i 1930) uključio i svu onu detaljnu empirijsku građu. U priređivačkim komentarima Lason pominje nekompetentnost, pa i nesavestan rad svojih prethodnika: “Upravo zapanjuje koliko su važnog materijala raniji priređivači [Ganz i Karl Hegel; izdanje ovog potonjeg čak je poslužilo i kao osnov za Sibrijeve prevod na engleski] prosto ispustili”, čime su se oglušili o stroga pravila kritičke filologije (VG, str. 274). Pa ipak, Lason priznaje da se i sam dvoumio oko toga da li da zaista uzima u obzir sve etnološke podatke koje je Hegel prikupljao i stavljao među beleške za predavanja, “kad je toliko toga sada već zastarelo”, naročito opaske o “duhovnoj suštini stanovnika Afrike” (VG, str. 277). U Lasonovom (i u Hofmajsterovom) izdanju materijal o Africi objavljen je kao dodatak (“Anhang: Das Alte West-Afrika”), a u izdanju koje je priredio Karl Hegel (pa i u Sibrijevom prevodu) on je smešten u uvod i tu sveden s 21 na 8 stranica. Najnovije izdanje Hegelovih predavanja o filozofiji istorije (1996) donosi tri različite varijante. Priređivači su zaključili da, bez obzira na sve razlike među pojedinim izdanjima i njihovim priređivačima, tumačenje Hegelove filozofije istorije s naučnog stanovišta “mora ostati nedorečeno” dokle god se ne utvrdi “konačan” oblik teksta ili “glavnina” teksta (Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, ed. Ilting/Karl Brehmer/Hoo Nam Seelmann, Hamburg 1996, str. 530).

¹²⁶ Dijalektika gospodara i roba u Hegelovim spisima prerasla je u alegoriju, postala je metafora za svaki odnos zavisnosti: ne samo za borbu na život i smrt nego i za one odnose koje tek treba prevazići. Evo nekoliko primera: u *Enciklopediji* (1845) potčinjavanje sluge

Zašto je tako važno da prekinemo ćutanje o vezi između Hegela i Haitija? Ako je Hegel na kraju ipak prihvatio da će ropstvo i dalje postojati, štaviše, ako je Hegelova filozofija istorije čitava dva veka služila kao opravdanje za neke krajnje samozadovoljne oblike evrocentrizma (Hegel je verovatno uvek bio kulturni rasista, ako baš i nije bio biološki) – zašto je onda, i to iz razloga koji nemaju nikakve veze s opskurnim tajnim društvima, potrebno da spasemo zaborava taj fragment istorije, tu istinu koja je uspela da nam izmakne?

Mnogo je mogućih odgovora, ali jedan bi zasigurno mogao da spase ideju univerzalne ljudske istorije od načina na koji ju je bela dominacija koristila. Ukoliko istorijske činjenice o slobodi mogu da se iščupaju iz pripovesti koje pričaju pobednici i da se sačuvaju za ovo naše vreme, onda projekt univerzalne slobode ne treba odbaciti već ga treba obnoviti i rekonstituisati na drugačijim osnovama. Hegelov trenutak lucidnosti treba uporediti s lucidnošću drugih njegovih savremenika: Tusen-Lovertura, Vordsvorta, opata Gregoara, pa čak Desalina. I pored brutalnosti i osvetoljubivosti prema belcima, Desalin je ipak u potpunosti prozreo suštinu evropskog rasizma. I ne samo to, Hegelovu lucidnost u mislima treba uporediti s trenutcima lucidnog delanja: čuvši kako bivši robovi pevaju Marseljezu, francuski vojnici koje je Napoleon poslao u koloniju glasno su se zapitali da li se bore na pravoj strani; poljski puk, pod komandom generala Leklera, odbio je da izvrši naređenje i da udavi šest stotina zarobljenika sa San Dominga (vidi *BJ*, str. 318).¹²⁷ Postoji mnogo primera za takvu vrstu lucidnosti – a ona ne krase samo jednu stranu

374

tumači se kao “neophodan momenat u obrazovanju (*Bildung*) svakog čoveka... Bez ove discipline koja slama volju nijedan čovek ne može postati slobodan i dostojan da upravlja drugima”, a o nacijama se kaže da su “ropstvo i tiranija neophodni”, da su sastavni deo njihove istorije. U *Filozofiji religije* piše: “Ja nisam borac ponesen borbom, ja sam i jedno i drugo, ja sam borba sama. Ja sam vatra i voda” (*N*, str. 271). U letnjem semestru 1825. u predavanjima o fenomenologiji duha nailazimo na jednu verziju odnosa između gospodara i roba u kojoj Hegel naglašava ono što je dobro kod statusa roba, a to je momenat slobode sadržan u samom radu; upor. Gunzelin Schmid Noerr, *Sinnlichkeit und Herrschaft: Zur Konzeptualisierung der inneren Natur bei Hegel und Freud*, Königstein/Taunus 1980, str. 46-47.

¹²⁷ Desalin je, u znak zahvalnosti Poljacima, i iz poštovanja prema njihovim patnjama u njihovoj zemlji (on je Poljake s pravom zvao

ili jednu grupu ljudi. Šta bi se dogodilo ako bi se svaki put kada svest pojedinca uoči konkretno značenje slobode i prevaziđe stege trenutnih konstelacija moći *to* onda vrednovati kao momenat (ma koliko prolazan) u kom se ostvaruje apsolutni duh? Koja bi se onda druga ćutanja prekinula? Koje bi se *nedisciplinovane* priče tada mogle ispričati?

Zahvalnost dugujem Benediktu Andersonu, Etjenu Balibaru, Martinu Bernalu, Terezi Brenan, Zili Epštajn, Peteru Gilgenu, Mirijam Hanzen, Nensi Hiršman, Majklu Kamenu, Mišel-Rolfu Trujou, kao i Društvu za humanističke nauke i studentima Univerziteta Kornel.

Izvornik: Susan Buck-Morss, "Hegel and Haiti", *Critical Inquiry*, Summer 2000, Vol. 26, no. 4, str. 821-865

"belim crncima Evrope", pošto se poljski kmet teško mogao razlikovati od roba), dozvolio ovima da ostanu na Haitiju kad je Haiti stekao nezavisnost – drugi belci su pak članom 12 ustava iz 1805. godine lišeni prava na posedovanje imovine (upor. *HHG*, str. 24); Dejanova kaže da su i neki Nemci i belkinje udate za crnce imali pravo da ostanu na Haitiju. Pahonski i Vilson kažu da je "slobodno zidarstvo imalo brojne zagovornike među pripadnicima 114. poljske brigade, a da je istovremeno... imalo i jako uporište u stanovništvu San Dominga" (Pachonski/Wilson, *Poland's Carribean Tragedy*, str. 309; upor. i str. 138, 283).