

Univerzitet u Beogradu
Fakultet političkih nauka

Adrijano Z. Brišček

**Pomirljivi skepticizam: misao Džona Stjuarta Mila o
religiji**

doktorska disertacija

Beograd, 2026

University of Belgrade
Faculty of Political Sciences

Adrijano Z. Brišček

Conciliatory Skepticism: John Stuart Mill's Thought on Religion

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2026

Mentor:

dr Marko Simendić, redovni profesor, Fakultet političkih nauka, Univerzitet u Beogradu

Članovi komisije:

dr Đorđe Pavićević, redovni profesor, Fakultet političkih nauka, Univerzitet u
Beogradu

dr Slobodan Marković, redovni profesor, Fakultet političkih nauka, Univerzitet u
Beogradu

dr Nataša Jovanović Ajzenhamer, docentkinja, Filozofski fakultet, Univerzitet u
Beogradu

Datum odbrane

Izjava zahvalnosti

Kada razmišljam o putu do izrade ovog rada, ne padaju mi na pamet ni izolovanost ni usamljenost ni mukotrpnost ni zahtevnost, koje često spominju drugi autori u ovakvim tekstovima. Ako bi trebalo izdvojiti nešto što je individualno psihičko, to bi bio osećaj izuzetne privilegovanosti što sam imao mogućnost da se bavim onim što istinski volim, pre nego bilo šta samosažaljivo. Radije, želim da istaknem nešto u vezi sa karakterom samog rada i njegovom sudbinom, što mislim da je važnije od mojih utisaka o procesu istraživanja i pisanja. Kad je reč o ishodu ovog rada, on je gotovo na svakom koraku, sve do samog kraja, bio neizvestan, fragilan i kontingentan. U mnogome, to podseća na uobičajeni *fine tuning* argument u raspravama o religiji, prema kojem živimo u svetu koji uopšte ne bi postojao da je samo jedna od konstanti univerzuma makar neznatno drugačija. Ni ova disertacija ne bi bila izvodljiva u odsustvu nekih naizgled veoma sitnih i zanemarljivih okolnosti i čini mi se da ne bi bila izvodljiva bez tačno onih osoba kojima dugujem svoju zahvalnost.

Najpre, želim da se zahvalim Gordani Duhaček. Ona mi je tokom master studija, u jednom sasvim slučajnom telefonskom razgovoru, dala ohrabrenje koje je okončalo svaku kolebljivost koju sam do tada imao u vezi sa upisom na doktorske studije. To je bila hvala koju možda nisam sasvim zaslužio ali je bila potrebna. Kada sam jednom prilikom, tokom doktorskih studija nakratko hospitalizovan, morao sam da krišom napuštam bolnicu kako bih prisustvovao njenim predavanjima. Bila mi je podrška, inspiracija i autoritet. Osim toga, Gordani Duhaček dugujem zahvalnost i zbog toga što mi je u jednom trenutku posudila kopiju Milove autobiografije, što je još jedna srećna okolnost bez koje bio ovaj rad bilo teško zamisliti.

Zahvalnost dugujem i profesoru Dobrivoju Stanojeviću, čija je nesvakidašnja tolerancija prema buntovništvu u više navrata bila presudna za moje istrajavanje u studijama. Iako on odbija da prihvati bilo kakve zasluge za to, smatram važnim da se ova vrsta akademske velikodušnosti ne prećuti, zbog svih onih kojima će to možda tek koristiti.

Veliku zahvalnost dugujem i Snježani Milivojević. Presudna je bila njena odlučnost, preduzetljivost i sposobnost da mobiliše ljude. Zahvaljujući tim osobinama, uspeła je da učini za ovaj rad više u jednom popodnevu nego što sam ja postigao tokom mnogih meseci istraživanja i pisanja.

Svom mentoru, Marku Simendiću, naravno, zahvaljujem najviše. Osim intelektualnih, za ovo mentorstvo su bili potrebni i izvesni ljudski kvaliteti koje poseduje retko koja osoba. Biti mentor na neautoritaran način je bio *conditio sine qua non* za nekog ko je onoliko svadljiv, nepopustljiv i težak za saradnju koliko sam to obično ja. Siguran sam da mu nije bilo lako, ali je uspeo da na obazriv način uputi kritike koje su od neprocenljivog značaja za ovaj rad i koje su me naterale da udvostručim svoje napore tamo gde je to bilo najvažnije. To su možda iste one kritike koje bi, na drugačiji način izrečene, izazvale sasvim suprotan efekat. Naši nebrojeni razgovori o ovom doktoratu su idejna tapiserija u pozadini svega onoga što je dobro u vezi s tim radom.

Dejanu, i posebno Jeleni Jerotić zahvalan što su uvek bili slušalačka publika svih mojih akademskih dogodovština, ponekad i sopstvenom voljom. Njihova blagonaklonost prema doktorandima, jednim delom je nesumnjivo posledica toga što su kod kuće upoznati sa jednim daleko svetlijim primerom od mog.

Najzad, hvala mojoj porodici koja mi je pružila bezuslovnu podršku i strpljenje van svih granica razumnog. Ne mislite da sam to ikada podrazumevao.

Pomirljivi skepticizam: misao Džona Stjuarta Mila o religiji

Sažetak:

Rad se bavi retko proučavanim aspektom filozofije Džona Stjuarta Mila – njegovim pogledima na religiju, sa posebnim fokusom na tri eseja koja je posvetio toj temi. Iako je poznat prvenstveno po doprinosima u drugim oblastima, Mil je religiji posvetio značajan prostor u svom pisanju. Eseji koje je napisao o religiji nisu objavljeni za njegovog života, što otvara pitanja o razlozima za tu odluku. Jedna od glavnih teza rada jeste da Milovo neobjavljivanje tih tekstova nije bilo slučajno, već rezultat spoja njegovih uverenja i kulturnog konteksta viktorijanske Engleske, koji je bio izrazito neprijateljski prema neverništvu. Pošto je Mil bio skeptik, on nastoji da u svojim esejima izloži gledišta na pomirljiv i diplomatski način, iskreno, ali promišljeno, kombinujući jasno izražen skepticizam sa ublažavajućim formulacijama kako bi izbegao krajnje negativan prijem. Prema ovom tumačenju, to je bila njegova primarna namera. Osnovna metoda ovog istraživanja je hermeneutika kojom je procenjena Milova epistemologija, njegova doslednost, uverenja, stavovi, motivi i najzad namere, dok je istoriografija korišćena u analizi kulturnog konteksta koji je uticao na Mila. Osim otkrivanja autorove namere, koja bi trebalo da nam omogući bolje razumevanje Milovog pisanja, cilj ovog istraživanja je i da ukaže na sve očigledne greške u dosadašnjoj interpretativnoj literaturi koja se tiče ove teme.

Ključne reči: Džon Stjuart Mil, religija, kultura, skepticizam, humanizam, viktorijanski period, filozofija, istorija ideja, autorova namera

Naučna oblast: Političke nauke

Uža naučna oblast: Politička teorija, politička istorija i metodologija političkih nauka

UDK: 929:2 Mill J. S.(043.3)

165.72(043.3)

Conciliatory Skepticism: John Stuart Mill's Thought on Religion

Abstract:

This paper examines a seldom studied aspect of John Stuart Mill's philosophy – his views on religion, with particular focus on the three essays he devoted to this topic. Although primarily known for his contributions in other fields, Mill devoted considerable attention to religion in his writings. The fact that his essays on religion remained unpublished during his lifetime raises important questions. One of the central theses of this paper is that this was no coincidence, but rather the result of a convergence between Mill's convictions and the cultural context of Victorian England, which was deeply hostile toward irreligion. As a skeptic, Mill sought to present his views in these essays in a conciliatory and diplomatic tone, honestly, but carefully, combining clearly stated skepticism with tempering formulations to avoid extreme negative reactions. According to this interpretation, that was his primary intention. The basic method employed in this study is hermeneutics, used to assess Mill's epistemology, consistency, beliefs, attitudes, motives, and ultimately his intentions, while historiography is used in analyzing the cultural context that shaped Mill's decisions. In addition to uncovering the author's intention, which should provide us with a better understanding of Mill's writing, the study also aims to point out all the obvious errors in the interpretive literature written on this subject to date.

Key words: John Stuart Mill, religion, culture, scepticism, humanism, Victorian period, philosophy, history of ideas, authorial intention

Scientific field: Political Science

Scientific subfield: Political Theory, Political History and Methodology of Political Science

UDC: 929:2 Mill J. S.(043.3)

165.72(043.3)

Sadržaj

1. Uvod.....	1
1.1 Metod	4
2. Milova epistemologija i teizam.....	11
2.1 Logika i naučni metod.....	12
2.2 Dokazi teizma.....	17
2.2.1 Argument prvobitnog uzroka.....	18
2.2.2 Argument na osnovu opšte saglasnosti čovečanstva	23
2.2.3 Argument iz svesti	25
2.3 Važnost i metode indukcije	31
2.3.1 Metoda slaganja.....	33
2.3.2 Metoda razlike	35
2.3.3 Metoda ostataka	37
2.3.4 Metoda pratećih varijacija	37
2.3.5 Analogija	39
2.4 Argument na osnovu znakova plana u prirodi	42
2.5 Ograničeni tvorac	48
2.6 Zaključak.....	52
3. Džon Stjuart Mil i „religija“ čovečanstva.....	54
3.1 Pojam u Milovom pisanju	55
3.2 Razlike u odnosu na Ogista Konta	58
3.3 Značenje reči u Milovo vreme	66
3.4 Zaključak o Milu i „religiji“ čovečanstva	70
4. Klasifikovanje Milovih religijskih uverenja	71
4.1 Osnivač religije i apostol.....	72
4.2 Iznenadujuće religiozan.....	73
4.3 Teistički humanizam	78
4.4 Milov agnosticizam	79
4.5 Ateizam i skepticizam	81
4.6 Zaključak klasifikacije	85
5. Viktorijanski kulturni kontekst i nereligioznost	86

5.1 Čarls Darvin	88
5.2 Džordž Džekob Holouk	102
5.3 Herijet Martinou	112
5.4 Tomas Haksli.....	123
5.5 Čarls Bredlo.....	136
5.6 Parlamentarna borba Čarlsa Bredloa.....	146
5.7 Zaključak o viktorijanskom kulturnom kontekstu	156
6. Milova namera u pisanju tri eseja o religiji	158
6.1 Predrasuda o religiji	159
6.2 Emocije kao motivi	165
6.3 Strah od javnog mnjenja.....	168
6.4 Javno mnjenje i nereligioznost.....	172
6.5 Reformator sveta	180
6.6 Ilokutorno značenje eseja o teizmu	186
6.7 Provera teze	188
6.8 Ilokutorno značenje eseja <i>Utility of Religion</i>	195
6.9 Ilokutorno značenje eseja <i>Nature</i>	199
6.10 Pogrešne interpretacije	201
7. Zaključak.....	210
8. Literatura.....	213
Biografija	234
Izjava o autorstvu.....	235
Izjava o istovetnosti štampane i elektronske verzije doktorskog rada.....	236
Izjava o korišćenju	237

1. Uvod

Studentima političkih nauka ne treba posebno predstavljati Džona Stjuarta Mila (John Stuart Mill). Oni će, ako ništa drugo, sigurno biti upoznati sa njegovim slavnim esejom *On Liberty* (*O slobodi*), po kojem je poznat i običnoj čitalačkoj publici i delom *Considerations on Representative Government* (*O predstavničkoj vladi*), jer ta dva teksta predstavljaju njegov najvažniji doprinos političkoj teoriji. Međutim, Milova reputacija „najvažnijeg“ (Skorupski 2005, 659) i „najuticajnijeg“ (Schneewind [1967] 2006, 22; Capaldi 2004, ix) filozofa Britanije devetnaestog veka, ne duguje sve samo ovim tekstovima. Njegovo pisanje je ostavilo snažan uticaj i u oblastima „etike, studija roda i ekonomije“ (Reeves 2017, 3), kao i „književne kritike, estetike, logike, istorije, prava“ (Vujačić 2007, 9) i „epistemologije i filozofije obrazovanja“ (Capaldi 2004, ix), pa i „ljudskih prava“ (Malachuk 2010, 139). Do danas, „najšire čitani“ nastavljaju da budu njegovi eseji *Utilitarianism* (*Utilitarizam*) i *O slobodi*, a u okviru feminističke teorije pažnju često dobija i njegov esej *The Subjection of Women* (*Potčinjenost Žena*) i brojne debate se nastavljaju o sva tri teksta (West 2006, 232). Jedino što redovno biva izostavljeno sa ovih lista koje naglašavaju širinu Milovog pisanja i uticaja je tema religije. Iz tog izostavljanja bi se moglo zaključiti da Mil ili nije pisao o religiji, ili da o njoj nije pisao mnogo, ali prevarili bismo se ako izvedemo bilo koji od ovih zaključaka. Mil je, u stvari, posvetio puno vremena razmišljajući o ovoj temi i na kraju ostavio iza sebe tri eseja o religiji. Ti eseji su tema ovog rada.

Istina je da je Mil, suprotno svakoj intuiciji čak i dobrih poznavaoaca filozofije i istorije, pisao o religiji daleko više nego jedan Karl Marks (Karl Marks), čije su reči iz izuzetno kratkog uvoda u neobjavljeni tekst „Zur Kritik der Hegelschen Rechts-Philosophie“ (Kritika Hegelove filozofije prava) kojima je Marks religiju nazvao „opijumom naroda“ (Marks 2009, 76) ostale neizbrisivo zapamćene i često prepričavane. Milova tri eseja svakako nisu najpoznatiji deo njegovog opusa, ali nije lako proceniti njihov značaj. Miša Đurković tvrdi da tri eseja o religiji „ne uživaju preterani ugled među Milovim delima“ (Đurković 2004, 421). Linda Rejder (Linda C. Raeder) nasuprot tome misli da je Mil bio „opsednut“ (Raeder 2002, 66) pitanjem religije, a da je zamena hrišćanstva religijom čovečanstva bio jedan od Milovih „glavnih ciljeva“, tokom čitavog života, te da je ono što je Mil mislio o religiji „od suštinske važnosti za razumevanje i procenu njegovog pisanja“ (Ibid., 2). Džozef Hamburger (Joseph Hamburger) u svojoj, najblaže rečeno, neobičnoj interpretaciji, pripisuje Milu utopijsku nameru da zasnuje društvo u kojem bi „dužnost i altruizam dominirali“, što bi bilo sprovedeno tako što bi Milova religija čovečanstva „socijalizovala svaku osobu da veruje kako altruizam donosi i korist i sreću“ (Hamburger 1999, 226), što će reći, da Hamburger misli da razumevanje Milove misli o religiji ima veliku važnost za razumevanje njegovih političkih ambicija.

Bez procenjivanja koliko važnost ima koji deo Milove misli u odnosu na svaki drugi, možda je dovoljno reći samo to da je religija za Mila bila važna tema, i da je ona bila uvek prisutna u orbiti njegove misli. Tri eseja su posebno interesantni kao nešto što je, za razliku od svakog drugog Milovog pisanja (sa izuzetkom njegove autobiografije), ostalo neobjavljeno za njegovog života. Kad je reč o dva od ta tri eseja, oni su čekali posthumno objavljivanje skoro dvadeset punih godina. Jedna od teza koje branim u ovom radu je da je ta neobična činjenica posledica specifične konstelacije faktora koji se tiču Milovih uverenja i kulturnog konteksta u kojem je živeo. Mil je, suprotno nekim savremenim revizionizmima (Paul 1972; Raeder 2002; Larsen 2018) i u skladu sa onim što je oduvek bilo *mainstream* shvatanje, bio osoba koja nije bila religiozna. Štaviše, kako Alan Rajan (Alan Ryan) primećuje, Mil je bio neko koga je odlikovao „potpuno sekularni [utterly secular], ovosvetovni

temperament“ (Ryan 1979, xx). Mil nije lagao kada je u svojoj autobiografiji rekao „ja sam jedan od retkih primera u ovoj zemlji, nekoga ko nije odbacio religijsko uverenje, već ga nikad nije ni imao“ (Mill 2009b, 43). Detaljna analiza njegovih uverenja na osnovu svega što je napisao, i u svojoj autobiografiji, i u delu *A System of Logic* (Sistem logike), kao i u brojnim pismima, to potvrđuje. Nerazumevanje u vezi s tim, može da nastane jedino ako usvojimo *sensus literalis* tumačenje sintagme „religija čovečanstva“. Mil, međutim, nije pod tom sintagmom podrazumevao ništa što bismo, bilo danas ili u njegove vreme, nazvali religijom. Nešto od nerazumevanja verovatno proističe i iz pretpostavke da Mil pozajmljuje izraz „religija čovečanstva“ od Ogista Konta (Auguste Comte) koji je pod istim tim nazivom podrazumevao daleko drugačiji koncept. Koncept koji zaista nalikuje kvazi-religiji. Mil je, međutim, napisao javnu denuncijaciju (Mill 1969a, 261–368) Ogista Konta i pojedinosti njegovog projekta.

Druga činjenica koja je od važnosti za razumevanje je da je kulturni kontekst viktorijanske Engleske u kojem je Mil živio bio izuzetno netrpeljiv prema uverenjima koja su odudarala od norme, kada je reč o religiji. Nevernici su bili nipodaštavani, vređani, zatvarani u zatvor i na razne načine maltretirani, a njihovo pisanje se susretalo sa neodobravanjem, gnušanjem i prezirom. Oni su takođe bili, zahvaljujući osobenostima engleskog pravnog sistema, gotovo potpuno obespravljeni, što je ostalo slučaj sve do pred kraj Milovog života, a u slučaju političkih prava promena je nastupila tek nakon njegove smrti. U posebnom delu rada, pokazano je kako su takav odnos na svojoj koži iskusili petoro ljudi čija su religijska uverenja bila slična onima koja je imao i Džon Stjuart Mil. Ovo je kontekst neophodan za razumevanje nekih Milovih stavova i uverenja, i najzad i njegovih motiva. Mil je, osim što je imao nesvakidašnja religijska uverenja, imao i još neka uverenja koja su od važnosti u proceni njegovog ponašanja. Setimo se da on u *O slobodi* tvrdi da je javno mnjenje nešto što trenutno „vlada svetom“ (Mil 1988, 97). Još konkretnije, on je izrazio posebnu bojazan od odnosa javnog mnjenja prema nereligioznosti. U vezi s tim odnosom on je rekao, između ostalog, da se u Engleskoj ljudi „plaše antireligijskog jezika“ i da ga odbacuju „više od samog manjka religije“ (Haac 1995, 318). Uzevši u obzir sve te činjenice, čini se da one objašnjavaju Milovo dugogodišnje sakrivanje i to što nije tokom svog života objavio ništa od svojih misli o religiji. Čutanje je uostalom, nešto što mu je savetovao (Mill 2009b, 44) i njegov otac.

Ono što je važilo kao strategija za Mila tokom njegovog života – sakrivanje, izbegavanje, neobjavljivanje, nije više moglo da važi u vezi s njegovim esejem *Theism* (Teizam). Ako poverujemo da je Mil govorio istinu, što se čini verovatnije na osnovu analize koja poredi njegovo pisanje u *A System of Logic* sa njegovim pisanjem u *Theism*, koja je sprovedena u uvodnom delu ovog rada; onda bi bavljenje temom postojanja boga, ujedno za Mila značilo i obelodanjivanje njegovog neverništva. Pošto Mil smatra da su ljudska bića u stanju da osećaju „najdublju zainteresovanost“ (Mill [1874] 2009a, 127) za stvari koje nikada neće doživeti da vide, privremeno rešenje u vidu neobjavljivanja, više ne može da posluži. Milu je, sa takvim ubeđenjima, svejedno da li je nešto objavljeno dok je živ ili posle smrti. Negativna reakcija koju je mogao da očekuje će uslediti pre ili kasnije. Suočen sa takvom situacijom, Mil se nalazio u sasvim nezavidnom položaju. Glavna teza koju branim u ovom radu je da je Mil rešio taj problem, ili ako ništa drugo da je mislio da problem rešava, tako što će pisati na pomirljiv, diplomatski način. Njegova istinska uverenja koja su bila izuzetno problematična za javnost, su kombinovana sa pomirljivim elementima za koje se Mil nadao da će biti dovoljna protivteža. Konkretni delovi teksta koji se, ako ovu tezu pretpostavimo, čine razumljivijim su navedeni u završnom delu rada.

Mil je, prema ovoj tezi, želeo da učestvuje u dijalogu o jednom od najstarijih pitanja u istoriji filozofije, i to pitanje koje, kako je jednom konstatovao „svi smatraju najvažnijim od svih pitanja“ (Mill 1972a, 499). Potkovano neobičnim, izuzetnim filozofskim obrazovanjem, on se morao osećati kao neko ko je pozvan i visoko kvalifikovan da na najbolji mogući način odgovori na ovo pitanje. On je, štaviše, kako to vidimo u brojnim pismima, mozgao o tom problemu decenijama. Pošto je njegov odgovor

neverništvo, morao je da smisli kako da taj odgovor upakuje, a da ne izazove sveopštu netrpeljivost čitalaca. Njegovo rešenje je bila pomirljivost. Tvrdim da je ovo sve što možemo govoriti sa bilo kakvom izvesnošću o Milovim namerama kada je u pitanju njegova misao o religiji.

Najzad, osim ove primarne teze, u radu su razmotrene i pojedine druge interpretacije Milove misli o religiji koje su se pojavile u dosadašnjoj literaturi. One su manjkave po mnogim osnovama. Najveći broj ih je suviše kratak, neke od njih su opterećene preteranom spekulativnošću, ali su najštetnije one koje su flagrantno netačne i koje pripisuju Milu namere koje ne slede iz bilo čega što je on napisao. Bez obzira na to, bilo bi sasvim suprotno duhu filozofa čije delo tumačim, ako bih i takvim interpretacijama negirao mogućnost da sadrže bar neki deo istine. Na ovom radu je samo to da svoj udeo u njoj učini što većim.

1.1 Metod

Verovatno ne postoji ništa manje neobično od toga da rad koji se bavi mislima jednog filozofa pripada interpretaciji i oblasti humanistike, odnosno, kako se to nekad naziva duhovnih nauka. Ovo se čini utoliko prikladnije što je filozof o kojem je reč, Džon Stjuart Mil, neko kome indirektno dugujemo i ustaljivanje naziva „duhovne nauke“ i „humanističke nauke“. Ono što je Mil u svom verovatno najznačajnijem delu *A System of Logic* (Sistem logike) prvobitno nazvao *moral sciences* (moralne nauke), u nemačkom prevodu tog dela je nazvano *geisteswissenschaften* (duhovne nauke) i izraz se zatim odomaćio¹ zahvaljujući tom prevodu (Gadamer 2011, 31). Taj naziv zatim zatičemo i u naslovu uticajnog dela Vilhelma Diltaja (Wilhelm Dilthey) koje se zove *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (*Zasnivanje duhovnih nauka*) iz 1883. godine. Kada je ovo Diltajevo delo prevedeno na engleski jezik, pošto nema adekvatnog prevoda za reč *geisteswissenschaften*, upotrebljene su reči *human studies* (humanističke nauke), što je naziv koji je sada „široko prihvaćen“ (Makkreel 1975, 35).

U istom ovom Diltajevom delu, iscrpno su istražene razlike između prirodnih i duhovnih nauka. Prema Diltaju, dve vrste nauka najpre razgraničavamo prema njihovom predmetu. Dok je kod jednih predmet istraživanja priroda, kod ovih drugih je to „čovečanstvo“ odnosno „ljudska-društveno-istorijska stvarnost“ (Diltaj 1980, 121). Dok se u prirodnim naukama teži uzročnom objašnjenju, u duhovnim naukama od primarne važnosti je razumevanje. Kako Diltaj piše „prirodu objašnjavamo, duševni život razumevamo“ (Ibid., 54). Duhovne nauke pristupaju svom predmetu na osnovu pristupa koji je utemeljen u „sklopu života, izraza i razumevanja“ (Ibid., 128), a razumevamo tako što „sve duševne sposobnosti sudejstvuju u procesu shvatanja“ (Ibid., 69). Ova Diltajeva dihotomija između naučnog objašnjenja i razumevanja je danas sasvim prihvaćena. Nju susrećemo i u jednom udžbeniku metodologije političkih nauka u kojem stoji da je razumevanje nešto što pripada „hermeneutičkoj ili interpretativnoj tradiciji“, dok je objašnjenje nešto što je uobičajeno za „naučnu tradiciju“ (Marsh, Ercan and Furlong 2018, 184). Interpretativna tradicija se bavi tumačenjem „tekstova i delovanja“ (Ibid., 191).

Čini se kao opšta norma da se u istraživanjima koja se tiču filozofa oslanjamo na interpretaciju. Ipak, postoji retki izuzeci u ovoj oblasti, koji pokazuju da je sasvim moguće baviti se čak i filozofima, upotrebom metoda prirodnih nauka. U jednom zanimljivom projektu ove vrste, grupa istraživača je, koristeći se stilometrijom, pokušala da odgovori na pitanje o autorstvu dela *On Liberty* (*O slobodi*). Kao što čitaocima i čitateljicama ovog poznatog eseja sigurno nije promaklo, Mil u uvodnoj posveti piše da je Herijet Tejlor (Harriet Taylor Mill) „nadahnjivač i delom tvorac svega onoga što je najbolje“ (Mil 1988, 34) u njegovim spisima. I u svojoj autobiografiji, Mil je napisao nešto slično. On tu piše da je esej *O slobodi* bio „zajednički rad“ i to, kako on kaže „više nego bilo koje drugo delo koje nosi moje ime“ (Mill 2009b, 248). Veliki broj interpretatora je tokom godina od kada je ta posveta napisana ignorisala ove Milove reči, ne uzimajući ih preterano ozbiljno. Među retkima koji su ozbiljno tretirali Milove reči o ovome je sociološkinja Alis Rosi (Alice S. Rossi) koja se pitala „zašto je, ako je njen [Herijet Tejlor] doprinos bio toliko značajan, sve objavljeno isključivo pod Milovim imenom“ (Rossi 1970, 40). Najzad, nakon više od 150 godina od kada je esej napisan, grupa istraživača je ponudila empirijske dokaze u svrhu razrešenja ovog problema autorstva. Oni su prvo identifikovali tekstove u vezi s kojima pitanje autorstva nije upitno, a čiji su autori ili samo Mil, ili samo Herijet Tejlor ili njih dvoje zajedno. Onda su identifikovali stil koji odgovara pisanju svakom od ova tri različita autorstva, njihov stilometrijski profil (stylome), koji se sastoji od „najčešće korišćenih reči“ a posebno „funktionalnih reči“ kao što su veznici i članovi (Schmidt-Petri, Schefczyk and Osburg 2022, 127). Zatim su sproveli testiranje kojim su

¹ Prevod Milovog dela na nemački, međutim, nije prva knjiga u kojoj je upotrebljena reč *geisteswissenschaften*, već samo ona zahvaljujući kojoj se ta reč odomaćila na nemačkom govornom području. Prvu upotrebu zatičemo u knjizi istoričara Gustava Drojzena (Gustav Droysen) pod nazivom *Geschichte des Hellenismus* (Istorija helenizma), koja je objavljena 1843. godine (Makkreel 1975, 36).

odredili koji od ova tri stilometrijska profila najviše odgovara pisanju u eseju *O slobodi*. Rezultat statističke analize nudi dokaze za koje autori priznaju da „nisu konkluzivni“ (Ibid., 138), ali upućuju na zaključak da je Herijet Tejlor najverovatnije autorka trećeg poglavlja eseja *O slobodi* (Ibid., 134–135). Ono što autori ističu kao „glavni rezultat“ njihove analize jeste zaključak da veliki deo eseja *O slobodi* nije napisao samo Džon Stjuart Mil, te da bi zato savremena izdanja te knjige trebalo da priznaju Herijet Tejlor kao „koautorku“ (Ibid., 135–138).

Ono što ovo istraživanje pokazuje, bez obzira na to koliko redak bio ovakav pristup, je to da je sasvim moguća primena kvantitativne metode čak i u oblastima za koje se naješće smatra da su domen sasvim različite metodologije². Uzevši u obzir ovakvu i slične mogućnosti nije suvišno reći, da je ovaj rad ne traži uzročno objašnjenje. On je usredsređen na „kontekst značenja a ne kontekst uzroka“ (Skinner 1974, 216).

To je prvo teorijsko-epistemološko određenje ovog rada. On se prevashodno bavi razumevanjem, odnosno njegov cilj je razumevanje. Odmah bi trebalo napomenuti i to da razumevanje koje je ovde cilj ne pretenduje da bude, niti može biti apsolutno razumevanje. Takvo razumevanje je onemogućeno time što značenja nekog teksta nisu konačna. Čak i kada bismo mogli da odgonetnemo sve mnogobrojne slojeve značenja nekog teksta, on bi ostao otvorena knjiga koja čeka da u nju budu upisane sveže perspektive. Na primer, Donald Hol (Donald Hall) u svojoj knjizi *Queer Theories* (Kvir teorije) tvrdi da je Mil pisanjem eseja *Nature* (Priroda³) „pomogao u polaganju intelektualnog kamena temeljca za kasnija istraživanja ‘normalnog’ uključujući i ona kvir teorije“ (Hall 2003, 57). Ovo je posledica Milovog pisanja koju on sigurno nije mogao ni da nasluti kada je pisao svoj esej. Niko ne može da proceni koliko će takvih slučajeva biti u budućnosti u vezi s nekim drugim teorijama i drugim idejama na koje bi Milovo pisanje moglo da utiče. Svi ti mogući uticaji pripadaju spektru neograničenog mogućeg značenja, čime je potraga za apsolutnim razumevanjem i konačnim rešenjem učinjena beznadežnom. Kako to kaže Čarls Tejlor (Charles Taylor) „Ovde se bavimo onim što se u fenomenološkoj tradiciji naziva ‘interpretacijom’ ili ‘hermeneutikom’, praksom koja može doneti istinski uvid, ali nikada ne može tvrditi da je dostigla konačnu verziju koja se ne može unaprediti“ (Taylor 2021, xxii).

Kada se razumevanje postavi kao cilj, i kada smo svesni da ono ne može biti apsolutno, ostaje nam da odredimo neki realističniji domet tog razumevanja. Taj domet će se svakako ticati značenja, ali postoje sasvim različite procene u vezi s tim koji deo značenja nekog teksta je od najveće važnosti. Kritikujući akademski trend koji je primetio šezdesetih godina prošlog veka, Erik Hirš (Eric D. Hirsch) je pisao da je prema novom intelektualnom trendu, koji je on nazvao „teorija o nevažnosti autora“ autor „nemilosrdno progнан kao određivač značenja svog teksta“, što za posledicu ima to da „ne postoji adekvatan princip za prosuđivanje validnosti jedne interpretacije“, a u takvoj situaciji proučavanje teksta se svodi na proučavanje toga „šta on kaže pojedinačnom kritičaru“ (Hirsch 1967, 3). Hirš pravi razliku između značenja nekog teksta i značaja tog teksta. Značaj teksta je „osnovni cilj kritike“ (Ibid., 9), a interpretatore bi trebalo da zanima značenje. Za njega, osnovni problem tvrdnje da autor nije važan, je u tome što bi takva tvrdnja, kada bi bila istinita, značila da je „svako čitanje teksta validno“ (Ibid., 10). Odbacujući takvu mogućnost, Hirš tvrdi da je najvažnije značenje teksta „autorovo značenje“ (Ibid., 25), jer je to jedino značenje na osnovu kojeg je moguće uspostaviti validnost jedne interpretacije u odnosu na drugu, odnosno „jedini normativni princip“ (Ibid., 27).

Birdsli (Monroe C. Beardsley) *contra* Hiršu tvrdi da suštinski zadatak interpretatora „ne može biti otkrivanje autorovog značenja“ (Beardsley 1970, 33). Kako on kaže „tekst može imati značenja

² Bez obzira na tu različitost, u ovom konkretnom slučaju, što bi trebalo da važi i za svaki sličan slučaj, rezultat istraživanja se ne čini samo kao legitimna alternativa, već nešto što je sasvim komplementarno sa interpretativnim pristupom.

³ U izdanju na srpskom ovaj esej nosi naziv *Prirodno i neprirodno* (Mil [1874] 2008b), ali u disertaciji se oslanjam na izvorni tekst.

kojih autor nije svestan“, odnosno značenja koja nisu bila deo njegove „namere“ (Ibid., 20). Prema Birdsliju „tekst ima svoj put“ i „sopstvenu volju“ (Ibid., 37). Nešto slično tvrdi i Riker (Paul Ricoeur):

Ali karijera teksta izmiče konačnom horizontu života njegovog autora. Ono što tekst sada kaže važnije je od onoga što je autor želeo da kaže, a svaka egzegeza razvija svoje postupke unutar okvira značenja koje se otrglo od psihologije svog autora. (Ricoeur 1973, 95)

I Žak Derida (Jacques Derrida) piše „da bi pisanje bilo pisanje, ono mora nastaviti da ‘deluje’ i da ostane čitljivo“ čak i kada „autor pisanja više ne odgovara za ono što je napisao“, a „položaj pisca i potpisnika u odnosu na pisani tekst u suštini je isti kao i položaj čitaoca“, jer je pisanje kao struktura „odsečeno od svake apsolutne odgovornosti“ i „od samog rođenja odvojeno od pomoći svoga oca“ (Derrida 1988, 8). Najzad i Gadamer (Hans Georg Gadamer) izražava slične misli kao i Riker i Derida. On piše:

Svaka epoha nasleđeni tekst mora da razume na svoj način, jer on pripada celini tradicije čiji sadržaj zanima epohu i u kojoj ona pokušava da razume sebe. Stvarni smisao nekog teksta, onako kako on oslovljava interpretatora, ne zavisi od okazionalnog koje predstavljaju autor i njegova prvobitna publika. On se u najmanju ruku, u tome ne iscrpljuje, jer je uvek određen i istorijskom situacijom interpretatora, a time i celinom objektivnog toka istorije. ... Ne samo ponekad, već uvek smisao nekog teksta nadmašuje samog autora tog teksta. Zato je razumevanje ne samo reproduktivna već uvek i produktivna aktivnost. (Gadamer 2011, 383–384)

Prethodnim tvrdnjama je srodna i odavno čuvena teza Rolana Barta (Roland Barthes) o „smrti autora“ (Barthes [1968] 1997, 142). Kako on piše „rođenje čitaoca mora biti po cenu smrti autora“ Ibid., 148). Svi ovi teoretičari, u manjoj ili većoj meri naglašavaju autonomiju teksta u odnosu na autora i njegove namere. Za Deridu je bitna uloga strukture, za Gadamera uloga istorije i tradicije, za Barta čitalac. Za Jausa (Hans Robert Jauss) važni su i uticaj i to kako je neko delo prihvaćeno od strane publike. Prema njemu „kvalitet i značaj književnog dela ne proizilaze ni iz biografskih ili istorijskih uslova njegovog nastanka, ni isključivo iz njegovog mesta u razvoju žanra, već pre iz kriterijuma uticaja, načina na koji je delo primljeno i posthumne slave“ (Jauss 1982, 5).

U najstarijoj hermeneutičkoj tradiciji, onoj koja se ticala tumačenja biblijskih tekstova, autori poput Frankea (August Hermann Francke) i Rambaha (Johann Jakob Rambach) su u prvi plan stavljali „afektivni aspekt jezika“ (Grondin 1994, 60). Rambah je tvrdio da „Reči jednog autora ne mogu biti potpuno shvaćene i protumačene bez poznavanja osećanja iz kojeg su proistekle“ (Ibid., 61). Istoj tradiciji pripada i savremeni autor Ričard Kirni (Richard Kearney) koji ne govori o osećanju već o osećaju. Kritikujući savremenu hermeneutiku on kaže da su se njeni autori „okrenuli od putenosti“ i predlaže „povratno putovanje“ koje će nam pomoći da „povratimo telo kao tekst i tekst kao telo“ i da „ponovo razmotrimo duboku i neodvojivu vezu između osećaja i interpretacije“ (Kierney 2015, 17).

Sve ove tvrdnje u vezi s tim šta je bitno za interpretaciju, i koje značenje je najvažnije, su samo koncizna skica rasprave o metodu, koja će, nesumnjivo, ostati *vexatitia quaestio* i u nedoglednoj budućnosti. S tim u vezi, ne nudim odgovor na pitanje o najboljem metodu, već samo svoju istraživačku opredeljenost. Ta opredeljenost je da se bavim značenjem koje se tiče autorove namere u pisanju teksta. Smatram, kao i Kventin Skinner (Quentin Skinner) da su „namere autora prilikom pisanja ključne za određivanje značenja onoga što je napisao“ (Skinner 1975, 218), i da je za razumevanje tekstova važno „razumevanje onoga što je bila namera da znače“ (Skinner 1969, 48). Podrazumevam, da smo se približili razumevanju kada otkrijemo nameru autora pri pisanju nekog teksta. Ovo je realističniji domet

kada odustanemo od potrage za apsolutnim razumevanjem. Prema tome, to je ujedno i ono što Gadamer zove „saznajni cilj“ (Gadamer 2011, 11) ovog rada, odnosno njegovo teorijsko-epistemološko određenje.

Potrebno je reći još nešto o teorijskim pretpostavkama, pre nego što izložim konkretnije metod i strukturu ovog istraživanja. Kroz čitav rad, oslanjam se na trihotomiju značenja na osnovu Ostinove (John L. Austin) teorije govornih činova, koju je dodatno razradio Kventin Skinner. Prema Ostinovoj teoriji, govorne činove možemo podeliti na lokutorne, ilokutorne i perlokutorne. Pod lokutornim činom, Ostin podrazumeva „izgovaranje određene rečenice sa određenim smislom, koji na nešto upućuje“ (Austin 1962, 108), što je slično „značenju“ u tradicionalnom smislu. Da bi smo odredili šta je ilokutorni čin, potrebno je da se zapitamo „na koji način koristimo lokuciju“ (Ibid., 98), odnosno šta je funkcija iskaza. Perlokutorni činovi se odnose na to što „postizemo kad nešto izgovorimo“ (Ibid., 108) odnosno na posledice koje nastaju kao rezultat reči koje su upotrebljene. Kako što Skinner (Quentin Skinner) objašnjava, da bismo razumeli prirodu ilokutornog čina, potrebno je da se zapitamo kako je neko „želeo da njihov iskaz bude shvaćen“ (Skinner 2002, 105). U kontekstu istorije ideja, razumevanje teksta se sastoji u tome da otkrijemo „šta su njihovi aurori *radili*⁴ pišući ih“ (Ibid., 3). Kad je reč o Džonu Stjuartu Milu, potrebno je utvrditi šta je doslovno napisano (lokucija), kao i šta je bila autorova namera prilikom pisanja relevantnih tekstova, odnosno šta je Mil želeo njima da postigne; kako je želeo da oni budu shvaćeni (ilokutorno značenje). Ilokutorno i lokutorno značenje su neraskidivo povezani, da bismo došli do ilokutornog, moramo znati šta je osnovno, lokutorno značenje. Iako lokutorno značenje nije dovoljno da bismo znali šta je pisac radio pišući neki tekst, ono zajedno sa ilokutornim čini celinu koja omogućava razumevanje teksta, a „značenje iskaza pomaže da se ograniči raspon ilokutornih sila koje oni mogu u sebi da nose, i tako služi isključivanju mogućnosti da su određeni ilokutorni akti izvedeni“ (Ibid., 114). Isto ne samo da ne važi za treće, perlokutorno značenje, odnosno posledicu koju je neki čin izazvao, već bavljenje⁵ tom dimenzijom značenja često dovodi do brojnih zabuna, kao što je ona koju Skinner naziva „mitologija prolepsisa“ (Ibid., 73). Ne poričem da istraživanja koja se bave posledicama onog što je napisano mogu da budu veoma interesantna, ali u ovom radu se *uglavnom* ne bavim tim aspektom značenja.

Nakon što se opredelimo za bavljenje autorovom namerom, ostaje da se vidi na koji način ćemo do te namere doći i to je sada istinsko pitanje metoda. Najopštije razvrstavanje pristupa je na one koji se bave samo osnovnim tekstom da bi došli do pišćeve namere, i onih koji nameru traže van granica osnovnog teksta. Među ovim prvim je Entoni Savil (Anthony Savile) koji tvrdi da autor „mora postupati tako da njegov tekst bude glavni dokaz njegovih namera, i upravo zbog toga retko kada je opravdano dozvoliti vankontekstualne komentare umetnika da nadvladaju dokaze iz samog teksta“ (Savile 1969, 114–115). Slično tvrdnju je izrazio i Olsen (Stein Haugom Olsen) koji piše da „ne postoje nezavisni načini za identifikaciju književnih namera“ već da se one moraju identifikovati „isključivo kroz književno delo“ (Olsen 1973, 229). Džon Plamenac piše:

Nema sumnje da je Hobs poseban slučaj. Njegovo značenje možemo u većoj meri razumeti jednostavnim čitanjem onoga što je napisao nego, recimo, Makijavelijevo, Monteskjeovo ili Berkovo. To je stvar stepena. Ali čak i u njihovom slučaju, o njihovim argumentima saznajemo više promišljajući ih iznova i iznova, nego proširivanjem našeg znanja o okolnostima u kojima su pisali. (Plamenatz 1963, x)

Za razliku od ovih tvrdnji koje naglašavaju važnost izvornog teksta, drugi autori insistiraju na širem kontekstu. Tako Džon Pokok (John Greville Agard Pocock) pita da li je uopšte moguće „da namere

⁴ Kurziv je moj.

⁵ Tačnije, nerazlikovanje perlokutornog i ilokutornog značenja je ono što dovodi do mitologije o kojoj govori Skinner.

postoje nezavisno od jezika u kojem će tekst biti oblikovan“, jer, kako on objašnjava „autor obitava u istorijski datom svetu, koji je shvatljiv samo na načine omogućene nizom istorijski datih jezika; načini govora koji su mu dostupni određuju namere koje može imati, dajući mu sredstva pomoću kojih ih može ostvariti (Pocock 1985, 5). Skinner takođe insistira na traženju namere van granica izvornog teksta. On piše „koje god gledište usvojili, sam tekst se pokazuje nedovoljnim kao predmet našeg istraživanja i razumevanja“ (Skinner 1969, 35). Saglasan sam sa Skinnerovom i Pokokom i u radu sam nastojao da pronađem namere Džona Stjuarta Mila izvan granica osnovnog teksta (što su u ovom slučaju Milova tri eseja o religiji). Kada prepoznamo važnost konteksta a ne samo osnovnog teksta koji promišljamo „iznova i iznova“, ostaje još da se vidi šta će biti taj kontekst. Skinner tvrdi da se:

Odgovarajuća metodologija za istoriju ideja mora, pre svega, baviti utvrđivanjem celokupnog spektra komunikacija koje su mogle biti *konvencionalno*⁶ praktikovane u datoj situaciji izgovaranjem datog iskaza, a zatim i praćenjem odnosa između datog iskaza i tog šireg lingvističkog konteksta kao sredstva za dešifrovanje stvarne namere datog autora. (Ibid., 49)

Vidimo da su konvencionalne prakse ono što Skinner smatra prevashodno bitnim za kontekst. Mark Bevir (Mark Bevir) zbog toga čitav Skinnerov pristup naziva „konvencionalizam“ (Bevir 2000, 395). Istina je da Skinner nije sasvim dorečen u vezi s tim šta tačno može da bude „širi lingvistički kontekst“ o kojem govori. On već u jednoj od narednih rečenica nakon ovog pasusa koji je citiran piše da bi lingvističko istraživanje trebalo da uključi „proučavanje svih činjenica o društvenom kontekstu datog teksta“ (Skinner 1969, 49). Na drugom mestu, Skinner sugerise da je legitiman primer „šireg konteksta konvencija i pretpostavki“ nešto toliko sveobuhvatno kao što je „preovlađujući sistem mišljenja“ (Skinner 1975, 222–223), ili „shvatanje ustanovljenih pretpostavki i očekivanja određene kulture“ (Skinner 2002, 142). Naravno, ako prihvatimo ovu tvrdnju, istraživanje preovlađujućeg sistema mišljenja postavlja istraživanje konteksta veoma široko. Na primer, Skinner nam, raspravljajući o Tomasu Hobsu (Thomas Hobbes) i Pjeru Belu (Pierre Bayle) kaže da su „oboje imali poseban razlog da prepoznaju da je religijska heterodoksija veoma opasno opredeljenje“ a zatim nas poziva i na to da uvažimo činjenicu što ni jedan ni drugi nisu iz kasnijih izdanja svojih knjiga uklonili delove koji su „naizgled pogrešno shvaćeni (Skinner 1969, 34–35). Nema sumnje da su ove činjenice od značaja za interpretaciju namera, ali one svakako ne pripadaju isključivo lingvističkim konvencijama, iako su savim razumljive i opravdane (kao i bilo koje druge) ako se držimo Skinnerove tvrdnje o istraživanju svih činjenica o društvenom kontekstu.

Vredi posvetiti pažnju jednom konkretnom primeru koji je veoma ilustrativan a koji pozajmljujem od Marka Bevira (Bevir 2004, 86). Skinner govori o jednom delu teksta u romanu Edvarda Forstera (Edward Morgan Forster) pod nazivom *A Passage to India* (*Put u Indiju*). Na samom kraju tog romana, Forster se potpisao rečima „Vejbridž, 1924“ (Skinner 2002, 123; Forster 1924, 325). Naizgled, Forster je ovim rečima samo preneo informaciju da je živio u predgrađu Londona Vejbridž, u trenucima kada je napisao svoj roman. Kako Skinner objašnjava, time bi on samo „pratio konvenciju“ koja je „bila uobičajenija u to vreme nego danas“ prema kojoj bi pisac obavestio svoje čitaoce o „okolnostima u kojima je pisao knjigu“ (Skinner 2002, 123). Međutim, piše Skinner, da bismo razumeli šta je Forster „radio“ kada je napisao te reči trebalo bi da znamo da je postojala još jedna konvencija prema kojoj su se pisci ponekad potpisivali tako da skrenu pažnju na „romantično nomadski život autora“, kao u primeru Džejmisa Džojisa (James Joyce) koji se na kraju svog romana *Ulysses* (*Uliks*) potpisao rečima „Trst-Cirih-Pariz“⁷ (Ibid., 123–124). Prema Skinneru, druga moguća interpretacija je da je Forster time što je u svom potpisu istakao jedno „prozaično englesko predgrađe“ pokazao „ismevanje“ i „samoismevanje“ i da je „satirizovao čitavu konvenciju potpisivanja“ (Skinner 2002, 124). Ovo bi sve

⁶ Kurziv je moj.

⁷ Ispod ovih reči stoje i godine „1914–1921“ (Džojis 2007, 760).

trebalo da ide u prilog Skinnerovoj tvrdnji da nam je za interpretaciju namera od presudnog značaja da razumemo šta su bile konvencije u vezi sa određenim govornim činovima. Kako Bevir primećuje, „istoričari bi trebalo da istraže Forsterov život“ i ako bi otkrili da je on pisao svoj roman dok je živio u Kejmbridžu i Indiji, „bez da je ikad posetio Vejbridž“ onda bi teza o tome da su njegove reči bile satira bila „manje ili više ubedljiva“ (Bevir 2004, 86). Možemo pustiti mašti na volju kad je reč o svim mogućim dokazima koje bismo mogli da pronađemo o namerama autora iz njegovih pisama. Na primer, da smo otkrili među Forsterovim pismima, neko u kojem se on bilo kom svom prijatelju poverava da su mu potpisi poput Džojsovih smešni i pretenciozni, imali bismo, nesumnjivo daleko ubedljiviji dokaz o njegovoj nameri nego što je to znanje o konvenciji ove ili one vrste. Pritom, naravno, ne sporim da nam je u odsustvu bilo kakvih dokaza znanje o konvencijama bolje nego ništa u proceni moguće namere autora. Kada Džon Stjuart Mil u jednom pismu priznaje Ogistu Kontu (Auguste Comte) da se u svom pisanju oslonio na „mudrost“ prema kojoj je bolje „nepotrebno ne privlačiti pažnju javnosti“ na „nereligioznost“ (Haac 1995, 42), to je upravo primer ove vrste (boljih) dokaza. Mil nam otvoreno govori svoju strategiju na najeksplicitniji način. Da nemamo ovo pismo, mogli bismo da analiziramo desetine knjiga drugih autora devetnaestog veka, u potrazi za konvencijom koja se odnosi na njihovo prikrićivanje religijskih ubeđenja. Mogli bismo možda i pravilno da zaključimo da je Milovo prikrićivanje bilo u skladu sa ustaljenom konvencijom. Mogli bismo, ali ne moramo jer imamo bolje dokaze. Uz punu svest, da je materijal o biografskim i autobiografskim detaljima i epistolarnim korespondencijama, koji je, na veliku sreću, kad je reč o Milu – obilat, moje istraživanje konteksta u potrazi za njegovim namerama se oslanjalo na ovu vrstu građe.

Na osnovu ove građe dolazimo do Milovih uverenja, koja su od suštinske važnosti jer „namere zavise od uverenja“ (Skinner 2002, 119). Nije reč samo o pojedinačnim uverenjima, već je u pitanju „opsežna mreža uverenja, čije se međusobne veze moraju u potpunosti pratiti kako bi se položaj bilo kog pojedinačnog elementa unutar strukture ispravno razumeo“ (Ibid., 49). Bitno je ispitati i koherenciju, odnosno doslednost autora, čime se pripisivanje intencionalnosti može „dodatno potvrditi“ (Ibid., 119). Za sve ove ciljeve, neophodno je istražiti ne samo biografiju i pisma nekog autora, već pre svega njegova druga dela. Ovo je kontekst bez kojeg je nemoguće razumeti pojedinačne delove u mreži uverenja, i bez kojeg je nemoguće proceniti autorovu doslednost, pa ni njegovu iskrenost.

Iako nam sve što je do sad spomenuto pomaže u interpretaciji, autorove namere se još bolje razumeju u širem kulturnom kontekstu. Kako primećuje Rober Darnton (Robert Darnton), govorni čini su proizvedeni „s namerom da izazovu određene posledice u okruženju“ (Darnton 2014, 19). Značaj knjiga je veliki, ali se on ne može shvatiti „samo proučavanjem njihovih tekstova“ već moramo saznati više o „svetu koji stoji iza knjiga“ (Darnton 1982, ix). Ako je autor čitavog života praktikovao ćutanje o temi o kojoj je razmišljao i pisao, zanima nas kakav je odnos bio prema njegovim i sličnim uverenjima. Načina da se taj odnos istraži ima sijaset u okviru isto tako mnogobrojnih srodnih humanističkih disciplina, poput antropologije, kulturne istorije, istorije mentaliteta itd. U ovom istraživanju, kulturnom kontekstu sam prišao kroz portrete istorijskih ličnosti koji su se zbog svojih uverenja nalazili u sličnoj situaciji kao i Džon Stjuart Mil. Kombinovao sam u svom pristupu elemente onoga što se naziva „mikroistorija“ (Ginzburg 1993, 10) a čiji su primeri brojni (Davis 1983; 1995; Ginzburg 1992; Outram 2019; Greenblatt 1980), a zatim i onoga što je uobičajenije za istoriju ideja, a tiče se reakcije koje su ideje izazvale, kao što je to dokumentovano u nekim drugim radovima (Israel 2001; Nadler 2001; Ellegård [1958] 1990).

Uvid u kulturni kontekst bi trebalo, ne samo da nam približi jednu kulturu, već i da nam pruži još jedno pomagalo na osnovu kojeg ćemo prosuditi o Milovim motivima, a motivi su naravno, kako nas Skinner podseća, uvek u bliskoj vezi sa „namerama na osnovu kojih delujemo“ (Skinner 2002, 119).

Poslednja napomena u vezi sa uverenjima, motivima i namerama tiče se toga kako se odnosimo prema mogućnosti postojanja večnih pitanja u filozofiji. Ovo nije samo filozofsko pitanje, već je od značaja za metod, utoliko što je spektar mogućih interpretacija (i mogućih motiva) direktno uslovljen odgovorom koji damo na ovo pitanje. Kventin Skinner tvrdi da su klasični tekstovi zainteresovani za

„sopstvene probleme“ a ne probleme našeg vremena, te da nema „večnih problema“ i „večnih istina“ već da je svaki iskaz plod „posebne namere u posebnom trenutku, usmereno ka rešenju posebnog problema“ (Ibid, 88). Za razliku od njega Mark Bevir tvrdi da „moramo prihvatiti postojanje večnih problema“ (Bever 1994, 663), odnosno da oni „nesumnjivo postoje“ (Ibid., 673). Ako u filozofiji ne postoje večni problemi, onda je bilo koja namera autora koja bi se ticala rešavanju nekog večnog problema, ili čak i učestvovanju u debati koja se tiče tog problema, nešto što bi trebalo odmah da precrtamo sa liste mogućih ilokutornih činova. Moralo bi biti da je filozof želeo da reši samo neki problem svog vremena, koji je povezan sa uskom političkom svrhom. Moje čvrsto uverenje je da je u sporu u vezi sa večnim pitanjima tačniji onaj odgovor koji daje Mark Bevir. Saglasan sam da nesumnjivo postoje i večna pitanja i večni problemi. Kako primećuje Alan Blum (Allan Bloom) „filozofija je, na svojim vrhuncima, uglavnom bila dijalog između velikana, bez obzira na vremensku udaljenost među njima“ (Bloom 1980, 118). I Stiven Turner (Stephen Turner) objašnjava kako činjenica da su obrazovani ljudi uobičajeno upoznati sa tekstovima kao što su *Πολιτεία* (*Država*) ili *De l'esprit des loix* (*O duhu zakona*) „otvara mogućnost da su argumenti nekog političkog filozofa prvenstveno usmereni kao ovoj tradiciji, a tek potom, ako uopšte, ka pitanjima njegovih neposrednih prethodnika“ (Turner 1983, 277). Za Džona Stjuarta Mila, koji je čuven po svom neobičnom obrazovanju, ovo važi verovatno više nego za većinu drugih filozofa. Mil je čak, na samom početku svog eseja o prirodi napomenuo da je „za žaljenje“ to što Platon nije ništa napisao na tu temu (prirode), čime bi, kako Mil kaže „obogatio buduće generacije“ (Mill 2009a, 65). Mil ponovo aludira na Platona i na kraju tog eseja (Ibid., 89), kao i na kraju eseja (Ibid., 134) *Utility of Religion* (Korisnost religije), pa najzad i na nekoliko mesta (Ibid., 150; 179; 239) u eseju *Theism*. Smemo li isključiti mogućnost da je Milova namera bila da učestvuje u jednom dijalogu koji se tiče nečega što prevazilazi okvire uskog političkog konteksta njegovog vremena? Čak i Skinner, protivurečeći pomalo samom sebi kaže da „možda postoje večna pitanja“ ako su ona „dovoljno apstraktno formulisana“ (Skinner 1969, 52). Teško je videti koje pitanje je više kvalifikovano od pitanja „da li postoji bog?“ Pošto je pitanje postojanja boga jedno od najstarijih pitanja tradicionalne filozofije, a ne političke filozofije, mogućnost da je Mil pokušavao da da odgovor na to pitanje, bez političkih motiva je utoliko verovatnije.

Najzad, na osnovu celokupnog konteksta, koji stoji van granica osnovnog teksta, možemo uporediti Milove motive sa onim što je napisano u osnovnom tekstu, i doći do namere u pisanju koja se, iako nikada ne može pretendovati na potpunu izvesnost, čini verovatnijom od drugih.

Struktura ovakve interpretacije se sastoji od pet celina. U prvom delu, tumačim ono što je napisano u eseju *Theism* (Teizam) na osnovu Milove epistemologije, onako kako je ona predstavljena u njegovom najznačajnijem delu *A System of Logic* (Sistem logike) i procenjujem koherentnost ideja koje su u tim delima iznesene. Ostinovim rečnikom, ovo je analiza lokucije. Osim procene doslednosti, zaključujem i šta su bila Milova religijska uverenja. U sledećem delu rada analiziram značenje reči „religija“ koja je od značaja za Milovo pisanje i uvezi s kojom nastaje najveći broj nesporazuma u interpretacijama Milove misli na temu religije. Iako se Milova misao stalno menjala i razvijala, kad je reč o ovom konkretnom pojmu, njegovo značenje odlikuje stabilnost koncepta. Zbog toga je napravljena sinhrona analiza značenja, odnosno poređenje između toga šta je taj koncept značio za Mila, a šta za njegove savremenike. Na osnovu ove dve analize lokucije, u trećem delu rada su precizno klasifikovana Milova religijska uverenja, s posebnim osvrtom na argumente drugih interpretatora. Pošto su nam Milova uverenja jasna, preostaje da se utvrdi kulturni kontekst u kojem su ona oblikovana. Analiziram biografije pet istorijskih ličnosti čija su ubeđenja bila slična Milovim. Osim anegdotskih i biografskih podataka, analiza sadrži i reakciju javnog mnjenja na ono što su te osobe pisale i objavile. Najzad, u poslednjem, petom delu, ispitujem Milove motive i dovodim ih u vezu sa onim što je napisano u osnovnom tekstu tri eseja o religiji. Odbacujem neke postojeće interpretacije koje smatram pogrešnim, i nudim ilokutorno značenje Milovog pisanja o religiji.

Rezultat bi trebalo da je, ne samo još jedno alternativno tumačenje, već i precizniji okvir za promišljanje motiva i namera Džona Stjuarta Mila i korak napred u razumevanju njegove misli.

2. Milova epistemologija i teizam

U uobičajenim promišljanjima o postojanju boga, kroz čitavu istoriju filozofije nije uvek⁸ bilo reči o naučnom metodu. Te dve stvari su se često mimoilazile. Kao što je pisao američki teolog Horace Bushnell (Horace Bushnell) na početku dvadesetog veka, za razliku od naučnog metoda „metod viših istina religije je drugačiji, on je metod vere; potvrda srca, a ne misli glave“ (Bushnell 1907, 8), ili rečima Stivena Džej Gulda (Stephen Jay Gould), nauka i religija su „nepreklapajući magisterijumi“ (Gould 1999, 49). Zapadna filozofija se bavi pitanjem božijeg postojanja još od antike (*videti* Turner 1903, 44–188; Koplston 1988, 59–465; Atanasijević 2007), dok smo sintagmu „naučni metod“ počeli učestalo da upotrebljavamo tek krajem devetnaestog veka⁹. Tokom najdužeg perioda razmišljanja o bogu, to razmišljanje se nije kretalo u pravcu naučne istine. Tako Kant (Immanuel Kant) u svojoj *Kritici čistog uma* odbacuje ([1787] 2019, 397–432) mogućnost dokaza spekulativnog uma (fizikoteološki, kosmološki i ontološki) tvrdeći zatim da niko ne može da se pohvali „da zna da postoje bog i budući život“ (Ibid., 544), umesto toga govoreći o nečemu što se zove „moralna vera“ (Ibid., 543). I u vezi s tim pojmom Kant tvrdi, „ja čak ne smem reći: ‘sa *moralnoga* stanovišta sigurno je da postoji bog itd.’, već samo mogu reći: ‘ja sam moralno ubeđen da bog postoji’“ (Ibid., 544). Ni Rene Dekart (René Descartes), nije bio ništa manje ubeđen u postojanje boga. On je čak tvrdio da je rođen (Dekart 2012, 43) s tom idejom, i da je ona toliko savršena da u sebi sadrži „više objektivne stvarnosti nego ijedna druga“ (Ibid., 38). Tako savršenu ideju koja je Dekartu „jasna i razgovetna“ je u njega mogao da stavi samo bog, pa je Dekart tvrdio da je božije postojanje time „veoma jasno dokazano“ (Ibid., 41). Ponekad, pokušaji da se bog naučno dokaže rezultirali su u još većoj skepsi, o čemu svedoči aforizam da „niko nije sumnjao u postojanje Boga dok Bojlova¹⁰ predavanja nisu pokušala da ga dokažu“ (Harrison 2015, 115).

Među retkim izuzecima od ovog pravila da se dve sfere ne mešaju, poput Bojla i Aristotela, našao se i Džon Stjuart Mil. U svom eseju *Theism* on ispituje argumente u prilog postojanja boga, a kada dođe do argumenta na osnovu „znakova plana“ u prirodi, Mil piše da je to (za razliku od ostalih argumenata) argument koji je „stvarno naučnog karaktera“ (Mill 2009a, 161) i zatim nudi svoj prilog toj argumentaciji, oslanjajući se na svoj¹¹ metod indukcije. O ovom Milovom pokušaju da naučnim osnovama priđe problemu postojanja boga do sada je bilo veoma malo reči u interpretaciji Milove misli o religiji. Jedan od retkih autora koji su o ovome govorili, Robert Kar (Robert Carr), zaključio je da je Mil na kraju bio „prinuđen da izvuče zaključke drugačije od onih kojima ga je vodila njegova nauka“, i da to pokazuje nemogućnost da se nauka bavi „suštinsko nenaučnim pitanjima“ kao i nevoljnost mislilaca devetnaestog veka „iz kojeg god razloga“ da se prepuste potpunom skepticizmu (Carr 1962,

⁸ Najočigledniji izuzetak od ovoga je Aristotel (Ἀριστοτέλης), koji, uz sve razlike između onoga što je naučni metod za njega i toga šta je on za savremenu nauku (koje su znatne), ipak određuje izučavanje „bića kao bića“ (Aristotel 2017, 120), što uključuje „traženje načela i uzroka bivstva“ (Ibid., 417) kao nešto što je zadatak onoga što on naziva „prva filozofija“ (Ibid., 121). Za Aristotela, večno bivstvo i delotvornost je ono što „nije pokrenuto a pokreće“ (Ibid., 427) odnosno „Bog“ (Ibid., 428). Kod Aristotela, uz sve metodološke posebnosti pojedinačnih naučnih disciplina, govorimo o naučnom metodu koji odlikuje „metodološko jedinstvo“ (Lennox 2001, 142).

⁹ Sintagma „naučni metod“ se ustalila krajem devetnaestog veka a najučestalije je upotrebljavana sredinom dvadesetog veka (Thurs 2011, 308–311).

¹⁰ Robert Bojl (Robert Boyle) je bio engleski „prirodni filozof“ (Passmore [1967] 2006, 672) i naučnik (Ibid., 673).

¹¹ Induktivne metode se ponekad pripisuju Milu (Petrović 2011, 143), ali je on na samom početku svoje knjige *A System of Logic* istakao da je jedina zasluga koja mu pripada u tome što je „sistematizovao“ već postojeća znanja (Mill [1882] 2022, 1).

475). U nastavku ću nastojati da odgovorim na ove Karove teze i ujedno popunim prazninu koja u interpretativnoj literaturi postoji u vezi sa ovim delom Milovog pisanja, da ispitam *da li je* „Milova nauka“ vodila zaključcima suprotnim od onih koje je on izveo, odnosno od kakvog značaja je ona za Milove misli o religiji. U prvom delu, biće kratko reči o Milovoj definiciji logike kao polaznoj osnovi koja određuje granice u kojim će se njegovo kasnije pisanje kretati. Zatim će biti izloženi dokazi koje Mil navodi u prilog postojanja boga u poslednjem od njegova tri eseja o religiji, eseju *Theism*, zajedno sa uporednim čitanjem njegovih dela *A System of Logic* i *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* (Ispitivanje filozofije ser Vilijama Hamiltona), odnosno onoga što je u tim tekstovima od važnosti za Milovu argumentaciju. Na osnovu svega toga biće procenjena Milova doslednost. U širem kontekstu ovog rada, to da li je Mil bio dosledan u primeni svoje naučne metode ili ne, može se dovesti u vezu s pitanjem o njegovoj iskrenosti, zato ću u zaključku govoriti o tome kako nam ovaj uvid koristi u opštoj interpretaciji Milovih eseja o religiji, a argumenti izneseni u *Theism* će nam pomoći i u određenju Milovih uverenja.

2.1 Logika i naučni metod

U uvodnom delu onoga što je njegov *opus magnum*, dela *A System of Logic* Džon Stjuart Mil pokušava da definiše logiku. Praćenje njegovih koraka u tom nastojanju nam pruža odličan uvid u njegovo shvatanje saznanjog procesa uopšte. Takođe, što je za nas još važnije, praćenje tih koraka nam pruža uvid u aspekte tog shvatanja koji su od važnosti za pitanje postojanja boga.

Mil napominje da su postojali mnogobrojni raznoliki pokušaji da se logika definiše, ali da su definicije uglavnom patile od nesavršenog stanja u kojem su se nalazile naučne grane za koje se najčešće smatra da su sastavni deo logike. Kako Mil objašnjava, „ne bi trebalo očekivati da postoji saglasnost u vezi sa definicijom bilo čega, sve dok nema saglasnosti u vezi sa samom tom stvari“ (Mill [1882] 2022, 4). Kad je reč o kompleksnim stvarima kao što je nauka, definicija sa kojom započinjemo je retko ona koja je najprikladnija, jer će kasnije širenje znanja dovesti do boljih definicija. Pošto su nauke nesavršene, takva neizbežno mora biti i definicija, ali je bitno da ona bar odredi „područje naših istraživanja“ (Ibid). Pošto nesavršenost ne obeshrabruje Mila, on započinje svoju potragu za dobrim rešenjem tako što (za početnu osnovu) uzima jednu definiciju Ričarda Vejtlija¹² (Richard Whately) koja mu je prihvatljiva. Prema toj definiciji:

Logika je nauka, kao i veština rasuđivanja; a on [Vejtli] misli pod ovim prvim pojmom, na analizu mentalnog procesa koji se odvija kad god rasuđujemo, a pod drugim, pravila, koja su zasnovana na toj analizi, i služe da se taj proces pravilno odvija. (Ibid)

¹² Vejtli je bio engleski sveštenik i logičar, poznat po tome što je postao dablinski nadbiskup 1831. godine (Akenson 1981, 1). Njegovo delo *Logic* (Logika) koje je objavljeno 1826. godine, je dugo vremena bilo „standardni univerzitetski tekst“, sve dok ga nije zamenio Milov *A System of Logic* 1843. godine (Ibid., 56–58). Vejtlijeva logika, međutim, za razliku od Milove, nije uvrstila indukciju među logičke metode (Ibid., 56).

Prva poteškoća na koju se nailazi kod ove definicije je u tome što je reč rasuđivanje¹³ (reasoning) višeznačna. Značenje kojem se, prema Milu, većina logičara priklanjala podrazumeva da je rasuđivanje isto što i „silogizovanje“, odnosno ono što se kratko može objasniti kao „zaključivanje od opšteg ka posebnom“ (Ibid). Mil je, međutim, skloniji drugom (širem) značenju rasuđivanja. Prema tom drugom značenju, rasuđivanje znači „izvesti bilo koju tvrdnju, na osnovu tvrdnji koje su već prihvaćene“ (Ibid). Kao što i sam primećuje, ovo drugo značenje otvara vrata tome da se i indukcija uvrsti u rasuđivanje, odnosno, kako on piše, prema ovakvom shvatanju „indukcija ima isto onoliko prava da se zove rasuđivanje koliko i dokazi geometrije“ (Ibid).

Prema Milu, drugi problem Vejtlijeve definicije je u tome što pojam rasuđivanja ne obuhvata sve ono čime se logika stvarno bavi, čak ni kada je reč o tome kakva logika stvarno jeste (nauci tadašnjeg vremena), a još manje u nekoj idealnoj koncepciji te nauke koju bismo mogli da zamislimo. Čak su i knjige aristotelovskih logičara (odnosno sholastičara), o logici, koje su se pretežno bavile silogizmom, sadržale i druga poglavlja koja su se bavila pojmovima, sudovima (propozicijama), podelama i definisanjem kao „pripremom za doktrinu i pravila silogizma“ (Ibid), što će reći – sadržale su aspekte logike koji se ne mogu izjednačiti sa pojmom rasuđivanja, a slično je i sa svakodnevnim govorom u kojem se često za nekoga ili nešto tvrdi da su logični, iako se to ne odnosi na rasuđivanje. Sve to upućuje Mila na zaključak da postoji nekolicina funkcija intelekta koje se ne odnose na pojam rasuđivanja.

Jedno od rešenja koje bi sve ove funkcije podvelo pod pojam logika bilo bi da se ona ne definiše kao rasuđivanje, već kao „nauka koja se bavi procesima ljudskog razumevanja u potrazi za istinom“ (Ibid., 6), a svi „pomoćni“ procesi (imenovanje, klasifikovanje itd.) su ono što „omogućava nekoj osobi da sazna istine koje su joj potrebne“ (Ibid). Drugim rečima sve ono što ljudi rade u potrazi za istinom bi pripadalo logici. Međutim, Mil kaže da ako je prvobitno razmatrana definicija uključivala premalo, za ovu drugu važi upravo suprotno, odnosno ona je manjkava utoliko što „uključuje previše“ (Ibid).

Kao pomoć u razmišljanju o tome šta je logika, Mil zatim nudi jednu važnu distinkciju, u vezi s vrstama saznanja. Mil kaže:

Istine su nam poznate na dva načina: neke so poznate direktno, i po sebi; a neke posredstvom drugih istina. Ove prve su predmet intuicije, odnosno svesti; dok su ove druge predmet zaključivanja. Istine koje spoznajemo intuicijom su prvobitne premise iz kojih zaključivanjem dolazimo do svih drugih. (Ibid)

Iz reči „intuicije, odnosno svesti“ vidimo da su za Mila intuicija i svest jedno te isto. U fusnoti (Ibid., 598), on to i potvrđuje, ogradivši se istovremeno od „metafizičara“ koji koriste reč intuicija da označe „direktno znanje koje navodno imamo o stvarima izvan našeg uma“, dok reč „svest“ koriste za znanje koje se tiče „naših mentalnih fenomena“ (Ibid). Za Mila, dakle, nema tih stvari koje su izvan našeg uma a koje su nam poznate intuitivno. Iako postojanje boga ovde nije eksplicitno spomenuto Mil će kasnije¹⁴ i u eseju *Utility of Religion* i u eseju *Thesim* kao i u *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* dovesti u direktnu vezu intuiciju i to pitanje. U jednom polemičkom delu iz *Utility of Religion* on piše da ljudi koji si iskusi „uzvišena osećanja“ ponekad misle da ta osećanja mogu doći samo od religije i zato „ili ne vole i omalovažavaju svu filozofiju, ili se s netolerantnim žarom posvećuju onim njenim

¹³ Mil napominje da su reči zaključivanje (inference) i rasuđivanje (reasoning) za njega „sinonimne“ (Mill 2022, 102).

¹⁴ *A System of Logic* je tekst koji je prvi put objavljen 1843. godine, dok je *Utility of Religion* napisan 1854. godine a *Theism* 1869. godine (oba eseja o religiji su objavljena 1874. godine).

oblicima u kojima *intuicija zauzima mesto dokaza*¹⁵, a unutrašnji osećaj postaje kriterijum za objektivnu istinu“ (Mill 2009a, 106). U nastavku, Mil piše:

Celokupna dominantna metafizika ovog veka predstavlja splet podmetnutih dokaza u korist religije; često samo deizma, ali u svakom slučaju uključuje pogrešnu upotrebu plemenitih poriva i spekulativnih sposobnosti, što je među najžalosnijim zloupotrebama ljudskih potencijala. To nas navodi da se zapitamo kako je uopšte ostalo dovoljno da čovečanstvo nastavi da napreduje, makar i tako sporim tempom. (Ibid., 106–107)

Slično tome, u *Theism* Mil je, citirajući satiričnu poemu *Hudibras* (Hudibras¹⁶) Samjuela Batlera (Samuel Butler) za intuiciju (kao argument u korist postojanja boga) napisao da je to „Tamni fenjer Duha koji niko ne vidi osim onih što ga nose“ (citirano u Mill 2009a, 159). I u svojoj autobiografiji Mil kaže „shvatanje da se istine koje su spoljašnje u odnosu na um mogu spoznati intuicijom ili svešću, nezavisno od posmatranja i iskustva, je, ubeđen sam, u ovim vremenima, veliki oslonac lažnih doktrina i loših institucija“ (Mill 2009b, 225–226).

Iz ovih citata vidimo deo animoziteta koji je Mil imao prema metafizičarima i filozofskoj školi intuicionizma. Nasuprot njima, ono što on podrazumeva pod intuicijom je pojam znatno užeg opsega. Mil navodi primere istina onoga što nam je poznato kroz neposrednu svest. On kaže „znam direktno, i svojim sopstvenim znanjem da sam juče bio uznemiren, ili da sam danas gladan“ (Mill 2022, 6).

Za razliku od stvari koje su nam poznate neposredno kroz svest, ostale istine znamo samo posredno, kroz zaključivanje. Primeri takvih istina su za njega „stvari koje su se desile dok smo bili odsutni, događaji zabeleženi u istoriji, ili matematičke teoreme“ (Ibid). Za Mila, čak je i nešto za šta smo skloni da pomislimo da je intuicija, kao što je opažanje nekog predmeta očima, odnosno opažanje udaljenosti koje taj predmet ima u odnosu na nas, u stvari zaključivanje. Kako on piše „kada nam se čini da vidimo udaljenost, sve što stvarno vidimo su određene varijacije prividne veličine, i stepena slabosti boje; tako da je naša procena udaljenosti nekog predmeta od nas rezultat, delom brzog zaključivanja na osnovu mišićnih osećaja koji prate prate podešavanje fokalne udaljenosti oka za predmete koji su nejednako udaljeni od nas, a delom rezultat poređenja (koje se obavlja toliko brzo da nismo svesni da ga činimo) između veličine i boje predmeta, onakvih kakvi se pojavljuju u tom trenutku i veličine i boje istih ili sličnih predmeta onako kako su izgledali kada su bili blizu, ili kada je stepen njihove udaljenosti bio poznat na osnovu drugih dokaza“ (Ibid., 7). Prema Milu, ono što nam se u ovom slučaju čini kao intuicija, je u stvari „zaključak zasnovan na iskustvu“ i zaključak koji naučimo da izvodimo sa „sve većom preciznošću, kako nam se iskustvo povećava“ (Ibid).

Razgraničivši ovako ljudsku spoznaju na intuicije i ono što saznajemo zaključivanjem, Mil tvrdi da sa ovim prvim, logika (kako je on shvata), „nema ništa“ (Ibid., 6). Intuicije su za njega nešto što delom „uopšte nije deo nauke“, a delom nešto što je deo „veoma drugačije nauke“ (Ibid., 6). On piše:

Sve što nam je poznato putem svesti, poznato je bez mogućnosti da u to sumnjamo. Sve što neko vidi ili oseća, bilo telesno ili mentalno, on ne može a da ne bude siguran da to vidi ili oseća. Nije potrebna nikakva nauka da bi se ovakve istine uspostavile; nikakva pravila veštine ne mogu učiniti naše znanje o njima sigurnijim nego što ono već jeste samo po sebi. Za ovaj deo našeg znanja ne postoji logika. (Ibid)

¹⁵ Kurziv je moj.

¹⁶ Hudibras je ime pukovnika koji je glavni lik Batlerove poeme.

Mil je, dakle, tako određivši ono s čim logika nema veze, pitanja kao što je pitanje intuicije prepustio „drugačijoj nauci“ a on nam zatim preciznije saopštava da je ta nauka ono što se naziva „metafizika“ (Ibid., 7). On zatim nabraja ona pitanja kojima se metafizika bavi. Na njoj je da ispita to koji delovi našeg saznavnog aparata (furniture of the mind) pripadaju umu „izvorno“, da li postoji materija, da li postoji duh, da li su vreme i prostor nešto što postoji izvan uma (Ibid). Za neka od ovih pitanja, Mil još napominje da je „gotovo univerzalno prihvaćeno“ to da su ova pitanja po svojoj prirodi takva da „ne mogu biti dokazana“ (Ibid). Ovom inicijalnom nabranju, Mil zatim dodaje i pitanje postojanja boga kao još jedno pitanje „slično“ onima koja su prethodno navedena. On to pitanje ovako formuliše:

Da li su Bog i dužnost stvarnosti, čije nam je postojanje *a priori* očigledno kroz ustrojstvo naše racionalne sposobnosti; ili su naše ideje o njima stečeni pojmovi, čije poreklo možemo da pratimo i objasnimo; dok je stvarnost samih tih predmeta pitanje ne svesti ili intuicije, već dokaza i rasuđivanja. (Ibid)

Drugim rečima, pitanje pitanja o postojanju boga, odnosno pitanje kojoj vrsti problema ono pripada je domen metafizike. Ako rešimo problem na taj način što ćemo reći da je znanje o bogu apriorno znanje, logičari i logika se s tim ne bave. Ovde vredi napomenuti, da je jedna pogrešna (ali moguća) interpretacija ovih Milovih reči to da – nauka uopšte nema ništa s pitanjem postojanja boga. U trenutku kada je Milova knjiga *A System of Logic* objavljena (1843. godine) Mil još uvek nije bio spreman da se javno upusti u bilo kakvu debatu u vezi s tim pitanjem, pa bi mu ova vrsta interpretacije samo pogodovala i spasla ga od mnogih glavobolja. Ako se Mil bavi naukom a nauka nema šta da kaže o postojanju boga onda se ne vredi s njim raspravljati na tu temu¹⁷. S naknadnom pameću, uzevši u obzir sve ono što je kasnije napisano u esejima *Utility of Religion* i *Theism*, možemo sa izvesnošću da kažemo da je pravilna interpretacija to da se nauka ne bavi pitanjem postojanja boga *kao intuicijom*, a ne da se ne bavi postojanjem boga uopšte. Ova interpretacija je bila moguća i samo čitanjem *A System of Logic* s obzirom na to da Mil već u nastavku kaže:

Oblast logike mora biti ograničena na onaj deo našeg znanja koji se sastoji od zaključaka izvedenih iz istina koje su prethodno poznate; bilo da su ti prethodni podaci opšte propozicije ili konkretna zapažanja i percepcije. Logika nije nauka o uverenju, već nauka o dokazu ili dokazima. U onoj meri u kojoj neko uverenje tvrdi da je zasnovano na dokazu, uloga logike je da pruži test za utvrđivanje da li je uverenje dobro utemeljeno. Sa zahtevima koje bilo koja propozicija ima prema uverenju na osnovu svedočenja svesti – odnosno bez dokaza u pravom smislu reči – logika nema nikakve veze. (Ibid)

Još jednom, Mil naglašava da dokaz intuicije i nije dokaz, ali da bi svako uverenje moglo da bude predmet logike u onoj meri u kojoj se tvrdi „da je zasnovano na dokazu“. U onome što je prethodno citirano govori se o logici kao o „nauci o dokazu ili dokazima“. Ovo na srpskom zvuči pomalo redundantno, pleonastično, ali to je posledica izvesne manjkavosti srpskog jezika kad je reč o ovoj konkretnoj terminologiji. Mil ovde koristi reči *proof* i *evidence* a u srpskom jeziku se i jedna i druga reč

¹⁷ Ovoj interpretaciji Milovog pisanja koja čini da to pisanje izazove manje sukoba ide u prilog i ono što je Mil napisao na samom kraju svog uvodnog teksta u *A System of Logic*. Mil tu piše „Mogu savesno da potvrdim da nijedan sud iznet u ovom delu nije usvojen radi dokazivanja, niti uzimajući u obzir njegovu prikladnost za korišćenje u dokazivanju unapred stvorenih mnjenja u bilo kojoj oblasti znanja ili istraživanja o kojima spekulativni svet još uvek nije saglasan“ (Mill 2022, 11).

najčešće prevode kao „dokaz“ (Benson 1990, 231; 496). Trebalo bi razumeti da se reč *proof* odnosi na nešto što je konkluzivan dokaz, dok se reč *evidence* odnosi na nešto što je, takoreći, samo dokaz. Ovo je od važnosti u toliko što će kasnije biti reči o tome da je Mil našao dokaz za postojanje boga, ali je to dokaz u značenju reči *evidence*.

Iako je govorio o tome da je zaključivanje oblast logike, a da intuicije to nisu, Mil bez obzira na to napominje da je „najveći deo našeg znanja“ stvar zaključivanja pa je zbog toga „skoro kompletna nauka“ u nadležnosti logike, a isto važi i za ljudsko ponašanje, jer je izvođenje zaključaka „veliki posao života“ (Mill 2022, 8). Pojmove znanje i logika, međutim, ne bi trebalo izjednačiti. Logika je „sudija“ svakog istraživanja, ali ona ne nastoji da nađe dokaze, već samo procenjuje „da li su dokazi nađeni“ (Ibid). Onoj osobi koja istražuje, logika ne daje dokaze, ali je uči šta je to što ih „čini dokazima“ (Ibid). Kad je reč o pitanju korisnosti logike, ono je za Mila nesuvislo, „ako nauka logike postoji, ili može da postoji, ona mora biti korisna“ (Ibid).

Najzad, nakon svih ovih napomena Mil je spreman da ponudi svoju definiciju logike. Ona glasi ovako:

Logika je, dakle, nauka o procesima razumevanja koji služe proceni dokaza [evidence]: kako samom procesu dolaska od poznatih istina do nepoznatih, tako i svim drugim intelektualnim procesima, ukoliko su pomoćni ovom cilju. Ona, stoga, uključuje proces imenovanja; jer jezik je instrument mišljenja, kao i sredstvo za prenošenje naših misli. Takođe uključuje definisanje i klasifikaciju. Jer, svrha ovih procesa (ne uzimajući u obzir nijedan drugi um osim sopstvenog) nije samo da naše dokaze i zaključke iz njih učine trajnim i lako dostupnim u memoriji, već i da na takav način organizuju činjenice koje istražujemo, da nam omoguće jasnije uviđanje dokaza i donošenje zaključaka sa manje šansi za grešku u vezi s tim da li su oni dovoljni. Ovi procesi, dakle, imaju posebnu ulogu u proceni dokaza i, kao takvi, pripadaju oblasti logike. (Ibid., 9)

Mil ovoj definiciji još dodaje to da se naš zadatak sastoji u tome da pokušamo da napravimo „tačnu analizu intelektualnog procesa koji se zove rasuđivanje ili zaključivanje“ i da s tim u vezi napravimo „skup pravila ili kanona za testiranje dovoljne utemeljenosti bilo kog datog dokaza da dokaže bilo koji dati sud“ (Ibid). Kad je reč o odnosu između metafizike i logike, Mil ističe da metafizika uglavnom pokušava da reši sopstvene probleme „pažljivijim i detaljnijim ispitivanjem naše svesti“, ali kada god se takav metod pokaže nedovoljnim da dosegne ciljeve metafizike, ona mora da se okrene „kao i druge nauke“ dokazima, a tada logika postaje „suvereni sudija“ (Ibid., 9–10).

Ovako je Mil definisao logiku. Kao što vidimo, jedan od zadataka logike u vezi s dokazima je i to da proceni „da li su oni dovoljni“, odnosno koja količina dokaza u smislu *evidence* je dovoljna da bi oni predstavljali *proof*. O ovome će kasnije još biti reči. Jedno od ključnih postignuća Milove definicije u odnosu na onu od koje je pošao, je u tome što je pojam rasuđivanja proširen tako da uključi i indukciju, a ne samo dedukciju koja je bila dominantna u metodologiji tradicionalne logike. Induktivne metode zauzimaju centralno mesto u Milovoj epistemologiji, a pomoću jedne od njih, on će doći do jedinog dokaza u prilog postojanja boga koji smatra naučnim.

2.2 Dokazi teizma

U poslednje napisanom od tri eseja o religiji *Theism*, Džon Stjuart Mil se okreće razmatranju pitanja o postojanju boga. Ovo je pitanje kojim se on nije direktno bavio u bilo čemu što je prethodno napisao, iako je to nesumnjivo pitanje koje je visilo u vazduhu u vezi s mnogim temama o kojima je Mil pisao. Na primer, u *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* Mil je protestujući protiv uvreženih stavova i dobroti božanstva napisao:

Ako mi, umesto 'radosne vesti' da postoji Biće u kojem sva svojstva koja najuzvišeniji ljudski um može da zamisli postoje u stepenu koji je nama nezamisliv, saopšte da svetom upravlja biće čija su svojstva beskonačna, ali ne možemo saznati koja su to svojstva, niti koji su principi njegove vladavine, osim što ih 'najviši ljudski moral koji smo u stanju da zamislimo' ne odobrava – ubedite me u to, i podneću svoju sudbinu kako umem. Ali kada mi je rečeno da to moram verovati i istovremeno to biće nazivati nazivima koji izražavaju i potvrđuju najviši ljudski moral, kažem bez uvijanja da neću. Kakvu god moć takvo biće može imati nada mnom, postoji jedna stvar koju neće učiniti: neće me prisiliti da mu se klanjam. Nikada neću nazvati dobrim biće koje nije ono što podrazumevam kada taj epitet pripisujem svojim bližnjima [fellow creatures]; i ako me takvo biće može osuditi na pakao zbog toga što ga tako ne nazivam, u pakao ću i otići. (Mill 1979, 103)

Jedno pismo koje je Mil napisao Džordžu Groutu, otkriva nekoliko interesantnih stvari u vezi sa reakcijom na Milov tekst o Hamiltonovoj filozofiji. List *The Spectator* je objavio tekst u kojem je komentar bio da su Milova mnjenja o religiji nešto što autor tog teksta „nikada nije mogao da otkrije“, ali isto tako i da „niko nema pravo da u njih zabada nos“ (Mill 1972c, 1068). Mil kaže da je to reakcija koju je „očekivao“ i koju je „želeo“ (Ibid). Međutim, bilo je i drugih reakcija. List *The Morning Advertiser* je pisao da je Mil ateista i to ne samo ateista, već da svoj ateizam izražava u „najodvratnijem obliku“ koji je urednik tog časopisa ikad susreo, a drugi list *The Record* je pisao da je Mil „vođa satanističke škole u Engleskoj“ (Ibid). Nesumnjivo, koliko god da se Mil trudio da njegova teistička ubeđenja budu privatna i skrivena, to nije sprečavalo ljude da spekulisu i tema koja je provejavala u drugim njegovim radovima, bila nagoveštena, implicirana aluzijama u mnogim tekstovima, je najzad obrađena u eseju *Theism* koji je završen (Packer 1954, 477) u zimu između 1869. i 1870. godine. U nastavku ću analizirati argumente iznete u eseju o teizmu i dokaze koje je Mil izneo i odbacio, kako bismo zatim razmotrili njihov odnos prema Milovoj epistemologiji.

Na samom početku ovog eseja, Mil je ocenio da je nadmetanje između vernika i nevernika jedno od „večnih borbi“ (Mill 2009a, 139) i da je pitanje o postojanju boga pitanje koje je „veoma prirodno“ jer je odgovor na „očiglednu potrebu ljudskog uma“ pošto smo sasvim navikli da uvek „tragamo za počecima svake pojedinačne činjenice“ (Ibid., 144). Iako je pitanje prirodno, uverenje u postojanje jednog boga, je nešto što Mil, za razliku od Dekarta, ne smatra prirodnim niti urođenim. U stvari, za Mila (u skladu sa analizom Ogista Konta), ako istorija nečemu svedoči, to je da su u ranijim stadijumima ljudskog razvoja kao dominantan obrazac ljudskog verovanja javljao politeizam, što bi govorilo u prilog tezi da je politeizam „prirodnije verovanje“ (Ibid., 142). Kasniji monoteizam je zahtevao „veoma dugo gajenje naučnog mišljenja“ koje je prepoznalo pravilnosti u mreži naizgled nepovezanih fenomena i tek zahvaljujući tom uvidu bilo je moguće zamisliti svet kao rezultat „jedinostvenog plana“ (Ibid). Od svih

verovanja o natprirodnom, jedino teizam ima uporište u naučnom mišljenju, utoliko što pretpostavlja „vladavinu univerzumom“ kroz „utvrđene zakone“ što je ujedno i rezultat do kojeg dolazi nauka (Ibid., 143). Mil postavlja jasnu liniju razgraničenja. Za njega je legitimno sve ono što nije u suprotnosti sa opštim istinama koje su „spoznate naučnim istraživanjem“ (Ibid., 144). Politeizam, je svakako odbačen i ne moramo ga posebno razmatrati, ali to ne važi za svaki teizam. Postoje vrste teizma koje priznaju da se priroda odvija na osnovu „opštih zakona“ (Ibid., 145), a postoje i vrste teizma prema kojima bog upravlja univerzumom „*pro hac vice*“¹⁸ (Ibid., 144). Za Mila je prihvatljiva samo ova prva vrsta. S tim početnim razgraničenjem, on zatim pristupa proceni dokaza u prilog postojanja boga, „sa stanovišta nauke“ (Ibid., 145).

Mil je podelio sve dokaze o božijem postojanju u dve osnovne grupe. To su ili dokazi *à priori* ili dokazi *à posteriori* (Ibid., 146). Za njega je samo ova druga grupa naučna, dok za prvu kaže da to nije samo nešto što je nenaučno već je nešto što naučnici uglavnom „osuđuju“ (Ibid.). Ipak, Mil posvećuje svoju pažnju (Ibid., 147–161) i ovim nenaučnim dokazima, od kojih su najvažniji „argument prvobitnog uzroka“ (argument for a first cause), zatim „argument na osnovu opšte saglasnosti čovečanstva“ (argument from the general consent of mankind) i najzad „argument iz svesti“ (argument from consciousness).

2.2.1 Argument prvobitnog uzroka

Prema zagovornicima ovog argumenta – prvobitni uzrok je zaključak koji se nameće iz celine ljudskog iskustva, jer sve o čemu nešto znamo ima svoj uzrok pa bi onda moralo biti da i svet, koji je ukupnost svega što znamo, takođe ima svoj uzrok. Iskustvo međutim, odgovara Mil u *Theism*, pokazuje da nema baš sve o čemu nešto znamo svoj uzrok, već samo ono što se odnosi na „događaje i promenu“ (Ibid., 148). Postoji u prirodi promenljiv i nepromenljiv element. Kad je reč o promenljivom elementu, promene su uvek posledice prethodnih promena, međutim ništa slično ne možemo tvrditi o nepromenljivom elementu; stvari koje oduvek postoje (permanent existences) „koliko mi znamo, uopšte nisu posledice“ (Ibid.). Navikli smo da govorimo čak i o predmetima da njih proizvode uzroci, kao što je to slučaj s vodom, koja nastaje sjedinjavanjem kiseonika i vodonika, ali pod ovim se samo podrazumeva da je njihovo sjedinjavanje (dakle događaj) imalo uzrok, ne da je sam predmet voda imala uzrok. U svakom predmetu postoji elementarna supstancija. Mi nemamo nikakvo iskustvo kada je ta supstancija počela da postoji. Mil tvrdi da nam iskustvo „ne nudi nikakve dokaze, čak ni analogije, koje bi opravdale naše proširivanje na očigledno nepromenljivo, uopštavanje koje je utemeljeno samo na osnovu našeg posmatranja promenljivog“ (Ibid.). Kada je reč nepromenljivim elementima, kao što su vodonik ili bilo koja druga supstancija, prema čitavom ljudskom iskustvu te supstancije „nisu imale početak“ (Ibid.). Uprkos tome, one su ko-uzroci „svega što se dešava“ (Ibid.). Mil zato zaključuje da se naše znanje o uzročnosti ne odnosi na sam „materijalni univerzum“, već samo na onaj njegov deo koji čine „promenljivi fenomeni“ (Ibid.). Naše znanje o uzrocima u prirodi je takvo da oni uvek imaju svoj početak, ali stvari koje su oduvek postojale nemaju početak koji nam je poznat, a prvobitan uzrok bi morao da je takođe jedna od stvari koje su oduvek postojale. Prema tome, naše iskustvo ne samo da ne ukazuje na prvobitan uzrok, već je s njim potpuno „nespojivo“¹⁹ (Ibid., 149).

Jedan od nepromenljivih elemenata u prirodi je sila (force). Kada god se analizira neki fenomen fizike, nalazimo da je deo uzroka tog fenomena „određena količina sile“ (Ibid.). Prema Milovom

¹⁸ Za ovaj slučaj, odnosno od slučaja do slučaja.

¹⁹ Mil ovde misli na volju odnosno boga kao prvobitni uzrok, što je jasno jer smo već u nekoliko narednih rečenica obavešteni da postoji element u prirodi kojem bismo mogli da pripišemo svojstvo prvobitnog uzroka.

razumevanju teorije održanja sile, u prirodi postoji konstantna količina sile, koja se nikada ne smanjuje i ne povećava, što predstavlja stalni element prirode, prisutan u svim promenama koje posmatramo. Ako bi bilo čemu trebalo pripisati karakter prvobitno uzroka to ne može biti „ništa drugo do sila“ (Ibid). Međutim, oni koji vide boga kao prvobitni uzrok tvrde da je um „jedini mogući uzrok sile“ ili da je „sâm um sila“ ili da je „um jedino što može započeti promene“ (Ibid., 150). Prema njima „jedino u voljnom delovanju vidimo začetak, nastanak kretanja“ (Ibid). Jednu od najstarijih argumentacija ove vrste zatičemo u Platonovom dijalogu *Nómoi (Zakoni)*. Kako nam saopštava nepoznati Atinjanin²⁰:

Hajde, sad, da dodamo još ovo i ponovo odgovorimo sami sebi: ‘Kad bi ceo svet nekako dospao u stanje mirovanja, kao što mnogo [*sic*] takvi mudraci bez razmišljanja tvrde, koje se, onda, od ovih pomenutih kretanja pojavilo prvo?’ Svakako ono koje je samo sebe pokrenulo, jer pre toga ono nije moglo primiti kretanje od nekog drugog tela, pošto nekog takvog kretanja tada u svemu uopšte nije ni bilo. Mi ćemo, prema tome, morati kazati da izvor i početak svih kretanja u nepomičnom i pomičnom svetu predstavlja ono kretanje koje se samo od sebe pokrenulo, i da je to najprvobitnija i najsnažnija promena od svih; na drugom se mestu nalazi ono kretanje koje prima promenu od nečeg drugog i opet pokreće nešto drugo. (Platon 2004, 248)

U nastavku Platonovog dijaloga Atinjanin zatim tvrdi da je duša isto što i „kretanje koje samo sebe može pokrenuti“ i da je ona „isto što i prvi postanak i prvo kretanje“ (Ibid., 249). Prema njemu, ona „pokreće u krugu sve, i Sunce i Mesec, i ostale zvezde“ (Ibid., 252). Najzad kako nam Atinjanin saopštava, „ovu dušu, koja vredi više od Sunca i koja svima nama daje svetlost tako što upravlja Suncem, bilo da se nalazi na njegovim kolima ili izvan njega, ili na bilo koji drugi način, takvu dušu, kažem, mora svaki čovek smatrati bogom“ (Ibid).

Mil nije ubeđen ovom i sličnim argumentacijama. Kad je reč o ljudskoj volji, ništa što znamo nas ne upućuje na zaključak da ona „stvara silu“ (Mill 2009a, 150), već je sila nešto što zatičemo u prirodi, nešto što oduvek postoji, nešto što je „večno i nestvoreno“ (Ibid., 151). Ona je po njemu pretpostavka volje i prethodi volji. Ako se teza modifikuje tako da se samo tvrdi da, ako volja već ne stvara silu, ona je jedina ta koja je u stanju da preobražava silu, odnosno jedina koja je u stanju da izazove kretanje i da u ljudskom iskustvu ne postoji ništa drugo što bi to moglo da postigne, Mil nije saglasan ni sa tom tezom. On kaže „šta god volja može da uradi u smislu stvaranja kretanja iz drugih oblika sile“, to isto mogu da postignu i „mnogi drugi uzroci“ (Ibid). Među tim drugim uzrocima su „hemijsko delovanje, elektricitet, toplota, prisustvo gravitacionog tela“ i kako Mil kaže „svi oni prouzrokuju mehaničko kretanje daleko većih razmera nego bilo koja volja koju nam iskustvo predočava“ (Ibid). Za Mila, volja nema nikakvu „ekskluzivnu privilegiju“ (Ibid) kad je reč započinjanju kretanja u prirodi. Ako se kaže da svi ti uzroci raspolažu silom samo zato što su je dobili iz nekog drugog izvora, Mil tvrdi da je to isto slučaj i sa ljudskom voljom, jer sila kojom ona raspolaže takođe dolazi iz spoljašnjih izvora kao što su vazduh i hrana.

Najzad, Mil navodi i još jedan argument koji takođe obično pripada široj argumentaciji o prvobitnom uzroku. Prema toj tvrdnji, ako već ne važi da je volja isključivi tvorac sile, pa ni kretanja, ipak se može sa izvesnošću tvrditi da je jedino volja tvorac volje, odnosno da „ništa ne može stvoriti um osim uma“ (Ibid., 152). Ni ovaj argument nije ubedljiv za Mila. On pati od problema beskonačne regresije. Ako je za stvaranje uma neophodan antecedent (veći i moćniji um), poteškoća nije umanjena postuliranjem tvorca, jer je i tvorcu potreban tvorac, „problem ostaje nerešen“ (Ibid., 153).

²⁰ Nepoznati Atinjanin je „Platonov glasnogovornik“ (Guthrie 2007, 322).

Mil je tako odbacio sve argumente u prilog postojanja boga na osnovu navodne nužnosti prvobitnog uzroka. Ovi argumenti „nemaju nikakvu vrednost“ (Ibid., 154) za dokazivanje teizma. Ovo je ono što je Mil napisao u zimu između 1869. i 1870. godine.

U *A System of Logic* čije je prvo izdanje izašlo 1843. godine, Mil je pisao o uzročnosti na veoma slično. Od svih istina koje se tiču fenomena, Mil smatra da su nam „najvrednije“ one koje se odnose na „redosled njihovog nizanja“ (Ibid), između ostalog i zato što je na tom znanju zasnovano „svako razumno očekivanje budućih činjenica i koja god moć koju imamo da te činjenice iskoristimo u svoju korist“ (Ibid., 197–198). Među pravilnostima koje se tiču odnosa niza fenomena, samo jedna od njih ima takvu izvesnost kakvu srećemo kod odnosa koji se tiču istovremenosti. Ta pravilnost je „zakon uzročnosti“, odnosno činjenica da „sve što ima početak ima i uzrok“ i taj zakon se „poklapa sa ljudskim iskustvom“ (Ibid., 198).

Pošto je uzrok „u korenu čitave teorije indukcije“ (Ibid), Mil nastoji da ga precizno definiše, ali pre nego što će ponuditi definiciju uzroka, Mil napominje „kada govorim o uzroku bilo kog fenomena, ne mislim na uzrok koji i sam nije fenomen“ i još dodaje da se on ne bavi ispitivanjem „konačnog ili ontološkog uzroka bilo čega“ (Ibid., 199). Mil još preciznije tvrdi da uzroci kojima se on bavi nisu pokretački²¹ (efficient) uzroci već fizički uzroci (physical causes). Kako on tvrdi „O pokretačkim uzrocima fenomena, i o tome da li takvi uzroci uopšte postoje ja nisam pozvan da dajem svoje mišljenje“ (Ibid). Još jednom, Mil se distancira u odnosu na škole metafizike za koje kaže su „u modi“, a prema kojima ideja uzročnosti podrazumeva „misterioznu vezu“ između dve fizičke činjenice, zbog čega su zagovornici te ideje u potrazi za „pravim uzrokom“ koji se tiče „suština“ i „nerazdvojive strukture stvari“ (Ibid). Mil kaže da se na stranicama njegove knjige neće nalaziti „nijedna takva doktrina“ (Ibid). Za njega, jedino shvatanje uzroka koje je neophodno za teoriju indukcije je ono shvatanje koje se može steći na osnovu iskustva. Kako Mil piše „neke činjenice uvek slede neke druge činjenice, i uvek će ih slediti“ (Ibid). Ono što prethodi bez izuzetka (invariable antecedent) Mil naziva (Ibid) „uzrok“ (cause), a ono što sledi bez izuzetka (invariable consequent) on naziva „posledica“ (effect)²². Ovaj nepromenljivi niz, međutim, se veoma retko sastoji od samo jedne prethodne stvari i jedne posledice. Obično se niz sastoji od posledice i zbira od „nekoliko“ prethodnih činjenica (Ibid., 200). Ovaj zbir, odnosno sve prethodne činjenice (antecedents) uzete u celini, su ono što čini stvarni uzrok. Iako se često uzima samo jedna od mnoštva činjenica, kao uzrok neke pojave, najčešće ona koja nam se čini najbližom, to je za Mila samo „iluzija“ (Ibid., 202). Uzrok je zbir svih uslova (conditions), bilo pozitivnih ili negativnih iz kojih posledica sledi bez izuzetka, i svaki od tih uslova je „jednako nezamenljiv“ (Ibid., 200–202). Pod negativnim uslovima Mil podrazumeva odsustvo „sprečavajućih“ uzroka ili uzroka suprotnog (counteracting) dejstva (Ibid., 202). Osim nizanja bez izuzetka, postoji još jedan važan uslov uzročnosti,

²¹ Koristim sintagmu „pokretački uzrok“ koja se može naći u srpskom prevodu Aristotelove *Fizike* (Aristotel 2006, 56). Pojam je ponekad preveden i kao „proizvedeći uzrok“ (Rasel 1998, 169), ili „eficijentni uzrok“ (Žilson 1997, 227). Na engleskom reči koje Mil koristi su *efficient cause* što se odnosi na jedan (tačnije treći) od četiri pojma uzročnosti kod Aristotela, na latinskom – *causae efficientis* (Thomas Aquinas [1265–1274] 2008, 53). U prevodima Aristotelovih dela na srpski srećemo još da je taj uzrok preveden kao „ono odakle započinje kretanje“ (Aristotel 2017, 9; 2006, 57), ili „kinetički uzrok“ (Aristotel 2017, 43; 2006, 68). Prvi uzrok koji Aristotel navodi je „uzrok kao tvar“ (Aristotel 2006, 57) odnosno materijalni uzrok ili na latinskom *causae materialis* (Thomas Aquinas 2008, 44). Na primeru koji Aristotel navodi „bronza“ je uzrok statue. Drugi uzrok je „suština: celina, sastav, ili oblik“ (Aristotel 2006, 57), ili na latinskom *causae formalis* (Thomas Aquinas 2008, 53). Najzad poslednji uzrok koji Aristotel navodi je „svrha“ odnosno ono što je „Dobro za sve ostalo“ (Aristotel 2006, 57), što je na latinskom prevedeno kao *causae finalis* (Thomas Aquinas, 2008, 53). Mil eksplicitno odbija da se izjasni o proizvedećem uzroku, izražavajući sumnju, kao što se vidi, da tako nešto uopšte postoji, dok četvrti uzrok, *causae finalis*, ni ne spominje.

²² Ovakvo određenje je sasvim blisko shvatanju uzročnosti Dejvida Hjuma koji je vek ranije pisao da je uzrok „predmet prethodan drugome i dodiran s njim i takav da svi predmeti koji liče na prvi stoje u sličnom odnosu prethodnosti i dodirnosti prema onim predmetima koji liče na drugi“, dodajući da „možemo lako pojmiti da nema apsolutne ni metafizičke nužnosti da svaki početak postojanja prati takav predmet“ (Hjum 1983, 159).

a to je da to nizanje takođe mora biti takvo da prethodni fenomeni „bezuslovno“²³ (unconditionally) izazivaju posledicu (Ibid). Ako to ne bi važno, mogli bismo da zaključimo, samo na osnovu toga što se dan i noć stalno smenjuju bez izuzetka, da je noć uzrok dana, ali stvarni uzrok dana je „postojanje sunca (ili nekog takvog svetlosnog tela), i to da nema neprozirnih tela u pravoj liniji između sunca i onog dela zemlje gde se nalazimo“ (Ibid., 206). Savremenim jezikom, ono na šta Mil misli bismo mogli da izrazimo tvrdnjom da korelacija nije isto što i uzročnost, odnosno da neke pojave samo kovariraju. Ako znamo za dovoljne uslove neke pojave, ostatak, uslova, ma koliko redovno se ponavljali jedni s drugima u našem iskustvu – nisu stvarni uzrok.

Mil primećuje da u prirodi nalazimo nekolicinu stalnih uzroka (permanent causes), koji su prisutni „od kad postoji ljudska rasa“ a verovatno i mnogo pre toga (Ibid., 209). Mil te uzroke naziva još i „prauzroci“²⁴ (primeval causes) a kada o njima govori misli na „sunce, zemlju, planete, vazduh, vodu“ (Ibid). Prema njemu „ne možemo dati objašnjenje porekla stalnih uzroka“, niti znamo išta o razlogu zbog kojeg su ti uzroci prisutni od početka a ne neki drugi²⁵ (Ibid., 210). Ne možemo ništa da kažemo ni o načinu na koji su ti uzroci raspoređeni, za tu raspoređenost ne poznajemo „nijednu pravilnost, nijedan zakon“ (Ibid). Razlog što nešto zovemo prauzrokom je taj što ne možemo pronaći nešto što bi samim tim uzrocima bilo uzrok. Tako je zemljina rotacija prauzrok, jer ne možemo pripisati bilo koji uzrok toj rotaciji „osim nagađanjem“ (Ibid). Ako bismo pratili lanac uzročnosti dovoljno daleko unazad, on bi uvek vodio do prauzroka.

Posebno razmatranje koje se tiče uzročnosti Mil je posvetio teorijama koje su u suprotnosti sa njegovom, a iz onoga što o tim teorijama ima da kaže možemo zaključiti o još jednoj važnoj pretpostavci. Prema jednoj od tih teorija, „um je jedini uzrok fenomena“ (Ibid., 215). Kako tvrde zagovornici te teorije, imamo neposredan dokaz uzročnosti u tome što „znamo da možemo da pomeramo svoja tela“ (Ibid). Štaviše, to nije samo uzrok već je „pokretački uzrok“ i mi „ne možemo ni da zamislimo promene ili fenomene, bez energije uma“ (Ibid). Od ove tvrdnje, „lako se“, kaže Mil, dolazi do tvrdnje da je „volja jedini pokretački uzrok svih fenomena“ (Ibid). Kada nije reč o ljudskoj volji, onda je uzrok fenomena „božanska volja“²⁶ (Ibid). Mil ovu potrebu da se božanskoj volji pripisuje karakter uzroka objašnjava kao nešto što je uobičajeno za ljudski um, jer ljudi imaju potrebu da svoja shvatanja prilagode tako što će ono što im je strano i nepoznato uklopiti (assimilate) sa onim što je poznato²⁷. Pošto nam je iz neposrednog iskustva poznato da volja može biti uzrok, kao što je to slučaj kada pomeramo delove svog tela, onda i kada nam je nešto strano i nepoznato kao predmeti spoljnog sveta, a vidimo da se ti predmeti kreću, mi i neživim predmetima pripisujemo volju. Da bi ovo ilustrovao Mil navodi citat opata Rejnala (Abbé Raynal) koji kaže „kada god divljaci vide kretanje koje ne mogu da objasne oni pretpostavljaju dušu“ (Ibid., 217). Kada se razvije ideja o „strogim zakonima nizanja“ (Ibid., 218) spoljnih fenomena, ovakve ideje koje pripadaju „detinjstvu ljudske rase“ (Ibid., 217) polako

²³ Uslovi o kojima je ovde reč su drugi fenomeni. Ako je neka činjenica uvek prisutna kada i neka druga, to ne znači da je ona jedino što je uvek prisutno. Da bismo došli do uzroka potrebno je da nađemo te činjenice koje *same* proizvode neki fenomen. Svetlost sunca sama proizvodi dan (ako ništa ne stoji između sunca i dela zemlje na kojem smo), što će reći ona ga proizvodi bezuslovno. Dan i noć se uvek pojavljuju u nizu, ali nisu povezani uzročno.

²⁴ Reč *primeval* se može prevesti i kao „prastar“ (Benson 1990, 492), ili „primordijalan“ (Šipka 2013, 778).

²⁵ Ova konstatacija da ne možemo dati objašnjenje porekla takvih stvari kao što su zemlja, vazduh ili voda bi bila preciznija da je Mil rekao da ne možemo dati *naučno* objašnjenje. Biblijsko objašnjenje za njihovo poreklo je, naravno, dato na samom početku (Daničić i Karadžić 2006, 1) Knjige Postanja, ali Milovi propratni komentari koji bi uvažili ovu činjenicu su otkrivajuće odsutni. Sasvim suprotan pristup zatičemo kod drugog filozofa nauke, Milovog savremenika Vilijama Hjuela. On piše „Stvoritelj nebesa i Zemlje, neorganskog i organskog sveta, životinja i čoveka, osećanja i savesti, neizbežno izgleda kao jedan te isti Bog“ (Whewell 1834, 255).

²⁶ Tvrdnju da je božanska volja uzrok svih fenomena, odnosno da je „jedini pokretački uzrok“ Mil pripisuje (Mill 2022, 220) sledbenicima Renea Dekarta.

²⁷ Frederik Bartlet (Frederic Bartlett) je ovu tendenciju ljudskog uma u procesu opažanja i pamćenja nazvao jednostavno „proces racionalizacije“ (Bartlett [1932] 1995, 84).

počinju da slabe, ali „svi ljudi se mogu smatrati divljacima u tom smislu, sve dok ne postanu sposobni da budu naučeni.“ Mil ne spominje na ovom mestu Ogista Konta eksplicitno, ali za razmišljanje koje je maločas opisano kaže da je to „prvobitni fetišizam“ (Ibid), što je nesumnjivo *hommage* francuskom filozofu. Kont je u svojoj istorijskoj analizi razvoja ljudskog mišljenja prvi od tri stadijuma nazvao „teološki“ a sam početak tog stadijuma nazvao „fetišizam“, u kojem čovek „zamišlja sva spoljašnja tela kao da ih pokreće život, sličan njegovom“ (Comte [1853] 2009, 186). Kont za taj stadijum kaže da je to „primitivni mrak“ (Ibid., 188) i da bi čovečanstvo trebalo da bude ponosno što je bilo u stanju da se iz njega uzdigne. Bez obzira na to što i Kont i Mil stavljaju fetišizam u daleku prošlost čovečanstva, za Mila su negativne posledice takvog načina razmišljanja sasvim prisutne, jer se teorije uzročnosti sa kojima se on bori hrane (derive nourishment) „tvrdoglavom tendencijom koja potiče iz detinjstva ljudskog uma“ (Mill 2022, 218). Mil piše:

Pristalice teorije volje traže od nas da zaključimo da volja prouzrokuje sve, iz nijednog drugog razloga osim što prouzrokuje jednu određenu stvar; iako taj jedan fenomen, daleko od toga da je iste vrste kao svi ostali prirodni fenomeni, već je izrazito neobičan; njegovi zakoni jedva da nalikuju na zakone ostalih fenomena, bilo organske ili neorganske prirode. (Ibid., 222)

Taj jedan fenomen o kojem je ovde reč je ljudska volja. Za Mila je najvažnije da čak i ako se dopusti pretpostavka da je ljudska volja pokretački uzrok, iz toga nikako ne sledi da su svi uzroci u prirodi pokretački. Osim toga, čak ni za ljudsku volju se ne može sa sigurnošću tvrditi da je pokretački uzrok jer sve što mi znamo o ljudskoj volji, je to da ona „ne prouzrokuje ništa direktno“, već samo „deluje na nerve“ pa prema tome utiče na mišiće samo posredno „preko nerava“ (Ibid., 221). Za Mila „volja nije pokretački već jednostavno fizički uzrok“ i ona „prouzrokuje naše telesno delovanje, na isti način, i na nijedan drugi, kao što hladnoća prouzrokuje led, ili kao što varnica prouzrokuje eksploziju baruta“ (Ibid., 216). Ne postoji, dakle kod Mila pretpostavka o tome da sve mora biti rezultat nekog pokretačkog uzroka. Tačnije ne postoji pretpostavka da je išta rezultat pokretačkog uzroka²⁸.

Ovo je ono što je Mil pisao o uzročnosti u *A System of Logic*. Na prvi pogled, Mil protivureči sebi kada nam na početku svoje argumentacije u *Theism* kaže da nema sve o čemu nešto znamo svoj uzrok iako nam je u svom velikom delu o logici tvrdio da je to upravo zaključak koji se poklapa sa ljudskim iskustvom. Međutim, postoje stvari u vezi s kojima uopšte nemamo nikakvo iskustvo o njihovim uzrocima, i to se upravo odnosi na nepromenljive elemente u prirodi poput supstancija ili sile. Kao što se vidi iz njegovog pisanja u *A System of Logic*, Mil je zapravo u svojim argumentima o prvobitnom uzroku u *Theism* ostao sasvim dosledan onome što je napisao skoro trideset godina ranije. I kada je reč o ljudskoj volji kao uzroku svega Mil je i ranije bio nevoljan da prihvati tu tvrdnju. Jedina uočljiva razlika je u tome što je Mil ranije tvrdio da se „ne bavi“ konačnim uzrokom niti pokretačkim uzrokom, odnosno da su to stvari u vezi s kojima on „nije pozvan“ da daje svoje mišljenje, dok su sada to upravo stvari koje su tema njegovog eseja o teizmu. Ovo, naravno, nije nedoslednost u pogledu epistemologije, već jednostavno promena Milove prakse da mudro ćuti o svojim stavovima koji se tiču postojanja boga.

²⁸ Na izvestan način Mil je u ovome u saglasnosti sa Aristotelom za kojeg, prema tumačenju Slobodana Blagojevića „tvarni uzrok“ nikad nije dovoljan uzrok „ni za šta“, ali to nisu ni „pokretački“ niti „formalni uzrok“ već „tek svrha kao uzrok, kao rad određivanja, energiea, stavlja sve uzroke u delo“ (Aristotel 2006, 82).

2.2.2 Argument na osnovu opšte saglasnosti čovečanstva

U prilog bilo čega, se može reći, i često se govori, da je istinito zato što u njega veruje velika većina ljudi među kojom i neki od najmudrijih i najistaknutijih. Za pobijanje ovog konkretnog argumenata u prilog postojanja boga Mil je imao jako dobro pripremljen teren. Iako je ovo argument za koji Mil priznaje da ima „slabu naučnu težinu“, to je svejedno argument koji „ima veći uticaj na ljudski um nego mnogo bolji argumenti“ (Mill 2009a, 155). S obzirom na to da je uticaj tog argumenta toliko veliki na obične ljude, Mil je imao mnogobrojne povode da taj argument javno napadne u kontekstima koji se ne tiču direktno religije. U *O slobodi* on piše „Kad bi celo čovečanstvo bilo istog, a samo jedan čovek suprotnog mišljenja, čovečanstvo ne bi imalo više prava da učutka tog jednog čoveka nego što bi on, ako bi imao moć, imao prava da učutka čovečanstvo“ (Mil 1988, 50). Nakon što je to rekao on još konstatuje da su „u svakom veku vladala mnoga mišljenja za koja su kasniji vekovi mislili da su ne samo lažna već i besmislena, i sigurno je da će budući vekovi odbaciti mnoga mišljenja koja su sada opšteprihvaćena, kao što je sadašnji vek odbacio mnoga koja su nekada bila opšta“ (Ibid., 52). Nekoliko godina ranije, 1851. godine Mil je slično pisao u jednom kritičnom tekstu objavljenom u časopisu *Westminster Review*, o moralnoj filozofiji Viliijama Hjuela. Mil u tom tekstu još eksplicitnije i oštrije napada argument na osnovu saglasnosti čovečanstva. On piše:

Koliko se etičkih tvrdnji može nabrojati, a da će se za njih najneobazriviji zagovornik odvažiti da kaže da imaju saglasnost celokupnog čovečanstva? Dr. Hjuel bez oklevanja izjavljuje da moralni sud čovečanstva, kada je jednoglasan, mora biti ispravan. „Ono što se univerzalno smatra vrlinama, moraju biti sklonosti u saglasnosti s ovim zakonom; ono što se univerzalno smatra porocima, mora biti pogrešno.“ Preterano je to reći, kada uzmemo u obzir to kakvu vrednost, u pitanjima blisko povezanim s ovima, ima ono što se pohvalno naziva opštim mnjenjem čovečanstva; kada se prisetimo kakva su sve prizemna sujeverja, kakva veštičarenja, magija, astrologija, kakva proročišta i duhovi, kakvi bogovi i demoni razasuti po čitavoj prirodi, nekada bili univerzalno prihvaćeni, i još uvek to jesu, kod većine ljudskog roda. Ali gde nalazimo te poroke i vrline koje svi jednoglasno priznaju? Prakse koje su za moralna osećanja nekih epoha i naroda najodbojnije, kod drugih ne izazivaju ni najmanju osudu; i teško je reći da li postoji ijedna jedina vrлина koja se u svim narodima smatra vrlinom, u istom značenju (Mill 1969b, 194).

U *Theism* su ovakva gledišta samo još jednom ponovljena. Za obične ljude koji ne misle da su sposobni da sude o teškim pitanjima, možda je korisno da se vode prema onome u šta „čovečanstvo uglavnom veruje“, ali „za mislioca“, argumenti koji su zasnovani na mnjenjima drugih „ne nose veliku težinu“, to su za Mila samo „dokazi iz druge ruke“ (Mill 2009a, 155). I ovde, kao i u *A system of Logic*, kao i *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* Mil dovodi u pitanje tezu da su čovečanstvu neka uverenja urođena ili intuitivna, samo zato što su široko rasprostranjena. Sama široka rasprostranjenost nekog uverenja ne bi dokazala istinitost tog uverenja, ali se može dovesti u pitanje i sama tvrdnja o širokoj rasprostranjenosti uverenja o bogu, odnosno njihovoj univerzalnosti. Milu je evidentno da ono što se grupiše i podvodi pod ista ubeđenja ima samo površnu sličnost. Kako on kaže „religijsko uverenje divljih plemena nije uverenje u Boga prirodne teologije, već samo modifikacija grubog uopštavanja koje pripisuje život, svest i volju svim prirodnim silama čiji uzrok ne mogu da primete“ i dodaje „božanstava u koje se veruje ima koliko i tih sila“ (Ibid., 156). Kako Mil nastavlja „videti u ovoj zabludi primitivnog neznanja ruku Vrhovnog Bića koje usađuje svojim stvorenjima instinktivno znanje o svom postojanju je slaba pohvala Božanstvu“ (Ibid). Osim toga što je reč o različitim ubeđenjima kod

različitih ljudi, univerzalnost je utoliko manje ubedljiva kao argument kada znamo da ni među savremenim ljudima uverenje o bogu nije prisutno kod svih. Kako Mil objašnjava jednom metaforom, kada ne bismo znali na osnovu posmatranja da ljudi poseduju sposobnost vida, činjenica da postoje ljudi koji „ni ne pretpostavljaju o sebi da mogu da vide“, bi bila „značajan argument“ protiv svake teorije čula vida (Ibid., 157). Pored svih tih teškoća za svaku tvrdnju o univerzalnosti, intuitivnosti i urođenosti nekog uverenja o postojanju boga, postoji još i ta teškoća što ima i drugih obrazloženja koja „više nego dovoljno“ (Ibid., 158) objašnjavaju zbog čega bi neko imao takvo uverenje. Među njima su prema Milu „zadovoljstvo“ koje imamo kada odgovorimo na jedno od upornih pitanja koja „muče“ ljude od davnina; zatim nade koje takvo uverenje „otvara za budućnost“; kao i „strah“ jer strah takođe opredeljuje ljude na verovanje; ali i „uviđanje moći koju uverenje u natprirodno pruža za upravljanje ljudima, bilo za njihovu dobrobit, bilo u sebične svrhe vladara“ (Ibid.). Pošto su sva ova objašnjenja više nego dovoljna kao verovatni uzroci ovog uverenja, nema potrebe za pretpostavkom da je ono urođeno u ljudskom umu, pa ni argument na osnovu opšte saglasnosti čovečanstva ne predstavlja validan dokaz za Mila.

U *A System of Logic* Mil se nije posebno bavio vrstom argumenta koji ovde napada. Iako je posvetio nekoliko poglavlja logičkim greškama (Mill 2022, 456–518), u tim poglavljima ne nalazimo posebno spominjanje greške *argumentum ad populum*, ali nalazimo nekoliko komentara koji se tiču opšte saglasnosti. Na samom početku poglavlja o logičkim greškama Mil konstatuje da bi dosledna primena načela logike koja je do sad izložio u knjizi dovela do toga da bar zablude ne bude prihvaćena umesto istine, ali zatim dodaje „međutim, opšta saglasnost čovečanstva, zasnovana na njihovom iskustvu, svedoči o tome koliko su zapravo daleko i od ovakvog, isključivo negativnog, savršenstva u upotrebi svojih umnih sposobnosti“, a logičke greške koje čini većina ljudi su „žalosno česte“ (Ibid., 456). Mil napominje da se neće posebno baviti vrstom grešaka koje se mogu nazvati „moralne greške“, odnosno da ih neće posebno nabrajati, ali svejedno nudi objašnjenje mehanizma na osnovu kojeg pristrasnosti utiču na loše rasuđivanje. Vredi duže citirati njegovu argumentaciju:

Najsilovitija sklonost da se određeni skup tvrdnji prihvati kao istinit, neće naterati ni najslabijeg pripadnika čovečanstva da u njih poveruje bez ijednog traga intelektualnog osnova – bez ikakvog, makar i prividnog dokaza. Ona deluje indirektno, tako što pred njegovim očima predstavlja intelektualni osnov uverenja u nepotpunom ili iskrivljenom obliku. Ona ga navodi da ustukne od dosadnog napora stroge indukcije, kad posumnja da bi njen ishod mogao biti neprijatan; a u onom ispitivanju koje preduzme, navodi ga da ono što *jeste* u izvesnoj meri dobrovoljno, njegovu pažnju, upotrebi pogrešno, tako što će veću pažnju pokloniti dokazu koji ide u prilog željenom zaključku, a manju onom koji mu nije poželjan. Ona takođe deluje tako što ga navodi da željno traži razloge, ili prividne razloge, koji podupiru mnjenja koja su mu bliska, ili razloge da se odupire onim [mnjenjima] koja su odbojna njegovim interesima ili osećanjima; i kada su interesi ili osećanja zajednički velikom broju ljudi, razlozi se prihvataju i kruže kao da su validni, a koji ne bi bili ni na trenutak saslušani na taj način, da zaključak nije imao ništa snažnije da govori u njegovu korist osim tih razloga. Prirodne ili stečene pristrasnosti čovečanstva neprestano iznedruju filozofske teorije čija je jedina preporuka to što služe kao osnova za dokazivanje omiljenih uverenja ili opravdavanje omiljenih osećanja: i kada bilo koja od ovih teorija postane potpuno diskreditovana, tako da više ne može da služi toj svrsi, druga je uvek spremna da zauzme njeno mesto. Ova sklonost, kada se izražava u korist nekog široko rasprostranjenog ubeđenja ili osećanja se često ukrašava pohvalnim epitetima; dok je suprotna navika, da sudimo u potpunoj potčinjenosti dokazima, stigmatizovana raznim pogrdnim nazivima, kao što su skepticizam, nemoralnost, hladnoća, bezosećajnost, i drugi slični izrazi. Ali bez obzira na to što mnjenja većine čovečanstva, kada ne zavise od navike i učenja imaju svoj

koren više u sklonostima nego u intelektu, nužno je za pobedu moralne pristrasnosti da prvo izopači razumevanje. (Ibid., 458)

Kao neko ko se od najranijeg perioda prvenstveno bavio logikom, Mil je bio ubeđen da ogroman broj ljudi rasuđuje pogrešno i pravi česte logičke greške. Uzevši u obzir to da se i u samoj oblasti logike zalagao za stavove koji nisu bili popularni među drugim drugim logičarima, jasno je da mu konsenzus ili saglasnost velikog broja ljudi nisu mnogo značili, jer su mnogi skloni da rasuđuju pogrešno. Čak i kada je rasuđivanje ispravno, mogući su pogrešni zaključci zahvaljujući nepotpunosti podataka sa kojima raspolažemo. Na drugom mestu u *A System of Logic* Mil objašnjava kako stanovnicima Centralne Afrike do pre pedeset godina verovatno nijedna činjenica nije izgledala kao da je više u skladu s ljudskim iskustvom od te da su „sva ljudska bića crna“, kao što je i Evropljanima do nedavno verovatno isto tako verovatna izgledala tvrdnja da su „svi labudovi beli“, ali kako Mil dodaje u nastavku „naknadno iskustvo je dokazalo i jednima i drugima da greše“ (Ibid., 189). U ovim primerima koje Mil navodi, ne samo da imamo potpunu saglasnost svih, već je ta saglasnost čak i rezultat pravilne indukcije na osnovu onih informacija koje su bile dostupne. Uverenja su, međutim, bila pogrešna.

Kao što se vidi, i kod ovog argumenta nije bilo nikakvog značajnog odstupanja u eseju *Theism* od onoga što je Mil ranije tvrdio u svojim drugim tekstovima, uključujući i *A System of Logic*. Milu argument da je nešto istinito zato što u to veruje veliki broj ljudi nikada nije delovao ubedljivo i to se, bez velikog iznenađenja, nije promenilo ni u njegovom eseju o teizmu.

2.2.3 Argument iz svesti

Za razliku od prethodnog argumenta koji je izveden na osnovu spoljašnjih dokaza, neki filozofi su mislili da je božije postojanje moguće dokazati samo na osnovu dokaza koji su već prisutni u njihovoj svesti, unutrašnjih dokaza. U eseju *Theism*, Mil je negodovao protiv ovog argumenta. On kaže da „skoro svaki religijski metafizičar“ ima svoju argumentaciju u kojoj pokušava da dokaže postojanje i svojstva boga na osnovu „istina razuma“ koje su „nezavisne od iskustva“ (Mill 2009a, 158). On smatra da je osnivač filozofije intuicionizma Dekart i navodi isti onaj primer koji je citiran na samom početku ovog teksta u kojem francuski filozof tvrdi da bog postoji na osnovu toga što je ideja o bogu u Dekartovom umu tako „jasna i razgovetna“ (Dekart 2012, 41). U *Meditacijama* Dekart još piše:

Odisti, ideja koju imam o ljudskom duhu kao stvari koja misli i koja nije protegnuta u dužinu, širinu i dubinu, i ne učestvuje ni u čemu što pripada telu, neuporedivo je jasnija od ideje koju imam o bilo kojoj telesnoj stvari. A kad u obzir uzmem da sumnjam, to jest da sam nepotpuna i zavisna stvar, ideja potpunog i nezavisnog bića, odnosno Boga, javlja se u mom duhu sa velikom razgovetnošću i jasnoćom. I samo iz toga što se ta ideja nalazi u meni, ili iz toga što jesam ili postojim, ja koji posedujem tu ideju, tako očigledno izvodim božje postojanje, i to da moje postojanje u potpunosti zavisi od njega u svim trenucima mog života, da mislim da ljudski duh ništa očiglednije i izvesnije ne može saznati. I već mi se čini da sam otkrio put koji će nas od te kontemplacije istinitog Boga, u kojem su zatvorene sve riznice nauke i mudrosti, dovesti do saznanja svih drugih stvari u univerzumu. Pre svega, priznajem da je nemoguće da me on ikad vara, pošto se u svakoj prevari nalazi neka vrsta nesavršenstva. I premda, se čini da prevara svedoči o nekoj vrsti umešnosti, ili o moći, volja da se prevari bez sumnje ukazuje na slabost ili zlobu, zbog čega se ne može sresti u Bogu. (Ibid., 43)

Bog je za Dekarta dokazan time što je ideja o njemu koju Dekart ima jasna razgovetna i savršena. Ovo, međutim, kaže Mil „poriče čoveku jedno od njegovih najpoznatijih i najdragocenijih svojstava“, a to je „idealizovanje“ odnosno sposobnost da se od nesavršenog materijala koje nudi iskustvo, izgrade „savršenije koncepcije“ (Mill 2009a, 158–159). Kako Mil tvrdi, ovaj Dekartov argument neće ubediti „nikoga u današnje vreme“ (Ibid., 159).

To što važi za Dekarta i njegov argument, važi i za sve druge slične mislioce. Za Mila, „jedan čovek ne može ma s koliko samopouzdanja tvrdio da opaža neki predmet, time ubediti druge ljude da ga i oni vide“ (Ibid.). U nastavku on još podrobnije argumentuje ovu tezu.

Ako bi, zaista, polagao pravo na božansku sposobnost opažanja, podarenu samo njemu i omogućavajući mu da spoznaje stvari koje ljudi bez te pomoći nisu sposobni da vide, slučaj bi mogao biti drugačiji. Ljudi su uspevali da im se takve tvrdnje priznaju, a od njih se tada može samo zahtevati da prilože svoje dokaze. Ali kada se ne polaže pravo ni na kakav poseban dar, već nam se kaže da smo svi podjednako sposobni kao prorok da vidimo ono što on vidi, da osećamo ono što on oseća, štaviše, da to zaista i činimo, a kada ni najveći napor na koji smo sposobni ne uspeva da nas učini svesnim onoga što nam se tvrdi da opažamo, ta navodno univerzalna sposobnost intuicije nije ništa drugo do ‘tamni fenjer Duha koji niko ne vidi osim onih što ga nose’, a od onih koji ga nose može se pošteno tražiti da razmisle da li je verovatnije da greše u vezi s poreklom utiska u svojim umovima, nego da su drugi nesvesni postojanja takvog utiska u njihovim. (Ibid., 159–160)

Mil priznaje, da je, za razliku od drugih metafizičara, Imanuel Kant strogo odvajao „poreklo ideja“ i „stvarnost predmeta kojima odgovaraju ideje“ (Ibid., 160), pa je tako Kantova verzija argumenta iz svesti nešto drugačija. Kant piše, aludirajući na Dekarta „želja da se iz jedne ideje koja je sasvim proizvoljno skicirana izvede egzistencija onoga predmeta koji njoj odgovara to je bilo nešto sasvim neprirodno i jedno prosto novačenje školskoga oštroumlja“ (Kant 2019, 408). Za razliku od toga Kant razrešava problem postojanja boga na drugačiji način, pomoću nečega što on naziva „moralna vera“ (Ibid., 544). On piše:

Čisto doktrinalna vera ima nečega nesigurnoga u sebi; često nas teškoće koje se nalaze u spekulaciji odvrćaju od nje, iako se neminovno uvek ponovo vraćamo njoj. Sasvim drukčije stvar stoji sa *moralnom verom*. Jer tu je apsolutno nužno da se nešto mora desiti, naime da se ja u svemu pridržavam moralnog zakona. Ovde je cilj neminovno utvrđen, i prema mome celokupnom uviđanju mogućan je samo jedan jedini uslov pod kojim ovaj cilj stoji u vezi sa svima ciljevima skupa i na taj način dobija praktično važenje, a to je pretpostavka da postoje bog i neki budući svet; ja takođe znam savršeno sigurno da niko ne poznaje druge uslove pod kojima je moguće ovo jedinstvo ciljeva pod moralnim zakonom. Ali pošto je moralni propis u isto vreme moja maksima (kao što to zahteva um), to ću ja neizostavno verovati u egzistenciju boga i u neki budući život, i siguran sam da me u ovoj veri ništa ne može pokolebati, pošto bi time bila opovrgnuta moja moralna načela, kojih se ja ne mogu odreći a da u svojim rođenim očima ne izgledam dostojan preziranja. (Ibid., 543–544)

Mil nije sasvim siguran kako da interpretira Kantovu argumentaciju. Kant možda samo hoće da iznese jedan normativan sud, on možda samo tvrdi da je biće čiju volju predstavlja moralni zakon „veoma poželjno“ (Mill 2009a, 160), odnosno da bi bilo dobro da bog postoji. Drugi način na koji se, prema Milu, mogu interpretirati Kantove tvrdnje je da to što postoji u nama zakon upućuje na zaključak da postoji i zakonodavac koji je autor tog zakona. Za ovu drugu tvrdnju Mil ima spreman odgovor, čiji osnovni argument je već ranije iznesen u *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*. Reč „zakon“ (law) ima dvostruko značenje; može se misliti na zakon „u naučnom smislu“ ili na zakon „legislativnom ili etičkom smislu“ (Mill 1979, 358). U prvom značenju govorimo samo o pravilnosti i redovnosti koji karakteriše zakone prirode. U drugom značenju, reč je o ljudskom zakonu koji je donet uobičajenom procedurom. Kako Mil objašnjava „pravilo kojem smatramo da bi trebalo da se priklonimo ima zajedničko sa zakonima obično tako nazvanim, činjenicu da zahteva našu poslušnost; ali to ne znači da pravilo mora poticati, kao zakoni zemlje, iz volje zakonodavca ili zakonodavaca izvan uma“ (Mill 2009a, 160). Štaviše, Mil tvrdi da je osećaj dužnosti „i teorijski priznat i praktički doživljen u najvećoj meri od mnogih koji nemaju pozitivno verovanje u Boga, iako, verovatno, često, imaju povod da ga spomenu kao čisto idejnu koncepciju“²⁹ (Ibid., 161). Postojanje moralnog zakona ne govori nam ništa o postojanju boga.

Ako je ono što je Kant želeo da kaže samo to da je božanski, pravedni zakonodavac poželjan, Mil je sa tim saglasan, ali napominje da nije legitiman zaključak da je nešto istinito samo zato što je poželjno. On kaže „optimizam koji prethodi verovanju u Boga, i koji je osnov za to uverenje, čini se kao jedna od najčudnijih od svih spekulativnih zabluda“ (Ibid), ali on upravo poželjnost vidi kao najveći razlog što se uverenje održava kod ljudi. To je za njega „izraz naivne tendencije ljudskog uma da veruje u ono što mu odgovara“, ali sam argument „nema nikakvu pozitivnu vrednost“ (Ibid).

Mil je tako odbacio argument iz svesti što je zaključno sa tim ujedno značilo odbacivanje svih uobičajenih apriornih dokaza u prilog postojanja boga. Iako su ovi njegovi argumenti nešto se u trenutku objavljivanja po prvi put pojavilo pred očima javnosti, i verovatno bilo neprijatno iznenađenje, ili čak šok za mnoge koji su i sami iznosili one argumente koje je Mil pobijao; njegova argumentacija se oslanjala na ona stanovišta koja je, uglavnom, manje eksplicitno i manje opširno, i ranije nagovestio svojim drugim radovima. Uprkos svoj uzdržanosti koju je Mil praktikovao tokom najdužeg perioda svog života, kad je reč o izjašnjavanju o temi koja se tiče postojanja boga, njegov protest protiv intuicije i intuicionizma je bio konstantan, kao što se već videlo iz uvodnog delo o njegovom definisanju logike. On je samo varirao u oštini i tonu obraćanja. Dok je u svom delu o logici (objavljenom 1843. godine) ton bio blag i popustljiv, u tekstu o Hamiltonu (objavljenom 1865. godine) Milov stav je sasvim nedvosmisleno otkriven. Predstavnik filozofije koju je sada otvoreno kritikovao, Vilijama Hamiltona Mil već na samom početku rasprave otvoreno naziva (Mill 1979, 2) „protivnikom“ (antagonist), da bi u autobiografiji tvrdio da je filozofija intuicije „jedna od najvećih prepreka ljudskom napretku“ (Mill 2009b, 270).

Blagost i popustljivost nam je uočljiva u *A System of Logic*, kada Mil detaljno razmatra vrste stvari koje možemo označiti u okviru svoje teorije označavanja. Za Mila, postoje tri vrste stvari koje možemo označiti³⁰. To su „osećanja“, „supstancije“ i „svojstva“ u okviru kojih možemo govoriti i o „odnosima“ (Ibid., 33–48).

²⁹ Mil bi mirne savesti mogao da kaže da ovo zna, između ostalog, i iz ličnog iskustva.

³⁰ Kod Aristotela su ovo „deset najviših generičkih pojmova“, odnosno „osnovni iskazi o biću“ ili „kategorije“ (Aristotel 1954, 10). Prema njemu to su „supstancija, kvantitet, kvalitet, odnos, mesto, vreme, položaj, posedovanje, delanje i trpljenje“ (Ibid., 16–17). Mil je smatrao da je ova Aristotelova lista istovremeno „redundantna i manjkava“ (Mill 2022, 31), te je pokušao da je unapredi.

Kad je reč o osećanjima (feelings), Mil za njih kaže da su ona isto što i stanja svesti. Kako on piše „sve je osećanje čega je um³¹ svestan“ (Ibid., 33). Podvrste osećanja su „čulni oseti, emocije i misli“ (Ibid). Misao (thought) je „sve ono čega smo svesni iznutra kada se kaže da mislimo“ (Ibid). Mil upozorava da se pod mišlju podrazumeva „samo ono što prolazi kroz um“ a ne neki spoljašnji predmet na koji osoba možda misli (Ibid). Ono o čemu mislimo može biti predmet misli, ali to ne bi trebalo mešati sa samim mislima. Isto važi i za čulne osete (sensations) koje bi trebalo razlikovati od predmeta koji ih prouzrokuju. Naš čulni oset beline je različit od belog predmeta koji je uzrok oseta. Ovde su, dakle prisutna samo dva elementa, spoljašnji uzrok i čulni oset. Mil primećuje da „mnogi pisci“ ovome često pridodaju još jednu „kariku“ u lancu fenomena i nazivaju je „percepcija“ (Ibid., 34). Percepcija je, prema tim piscima slučaj kada um „direktno prepoznaje predmete“ koji su mu spoljašnji, bilo da su oni „fizički ili duhovni“ (Ibid., 35). Mil dodaje da „neki metafizičari“ tvrde da se delovanjem uma „sličnom percepciji“ prepoznaju predmeti poput „Boga“ i „duše“ (Ibid., 34–35). Sve što je Mil spreman da kaže o percepciji je da je to nešto što svakako pripada osećanjima odnosno stanjima svesti, ali on predlaže drugačije određenje. On piše:

U tim takozvanim percepcijama, ili direktnim prepoznavanjima predmeta od strane uma, bilo fizičkih ili duhovnih, koji su spoljašnji u odnosu na njega samog, ja vidim samo slučajeve verovanja; ali verovanja koje tvrdi da je intuitivno, odnosno nezavisno od spoljašnjih dokaza. Kada kamen leži ispred mene, svestan sam izvesnih čulnih oseta koje primam od njega; ali ako kažem da ti čulni oseti dolaze do mene od spoljašnjeg predmeta koji OPAŽAM [perceive], značenje ovih reči je da, primajući čulne osete, intuitivno VERUJEM da postoji spoljašnji uzrok tih čulnih oseta. Zakoni intuitivnog verovanja i uslovi pod kojima je ono legitimno, tema su koja, kako smo već toliko puta napomenuli, ne pripada logici, već nauci o krajnjim zakonima ljudskog uma (Ibid., 35).

Mil je ovde na opreznj distanci, i izbegava otvoren sukob sa zagovornicima percepcije i intuicije što vidimo iz konstatacije da su zakoni intuitivnog verovanja nešto što „ne pripada logici“. Videli smo šta on stvarno misli o intuiciji kada je sebi dopustio oštrij ton u *Utility of Religion* i uporedio je sa tamnim fenjerom duha. I ono što je ovde izneseno, uz sav oprez, ne ide puno u prilog intuiciji i percepciji. Drugi možda misle o tome kao o nečemu što je poput čulnih oseta, ali za Mila je to samo verovanje, i to, verovanje koje se ne oslanja na dokaze. Ovakvom verovanju nema mesta u Milovoj logici, ali ga on u tom trenutku ne napada otvoreno.

Mil je u *A System of Logic* slično pisao o telima, kao jednoj od stvari koje možemo da imenujemo. Kada nešto dodirujemo, gledamo ili slušamo osećamo čulne osete i ti oseti su nešto čega smo direktno svesni, ali ih smatramo nečim što je nastalo delovanjem nekog uzroka koji je nezavistan u odnosu na naše telesne organe i nezavistan u odnosu na naš um. To nešto što je spoljašnje, zovemo telo. Nekolicina filozofa³², kaže Mil, tvrdila je da telo nije ništa spoljašnje, odnosno da se ne može razdvojiti od čulnih oseta. Prema njima telo je samo „skup čulnih oseta“ koji su povezani „prema utvrđenom zakonu“ (Ibid., 38). Nasuprot ovoj tezi, sholastičari su tvrdili da čulni oseti ukazuju na postojanje spoljašnjeg uzroka koji su zvali *substratum*, a ponekad su taj uzrok zvali i materija (matter). Kako Mil tvrdi, svi koji su razmišljali o ovome su priznali da se postojanje materije „ne može dokazati spoljašnjim dokazima“ (Ibid). Neki su tvrdili da je svest o tome da su tela spoljašnja intuitivna koliko i

³¹ Mil napominje da je reč um (mind) ovde korišćena u najširem smislu, a ne kao nešto što se tiče samo intelekta (Mill 2022, 33).

³² Ovde se u prvom redu misli na Džordža Berklija (George Berkeley) koji je poricao postojanje materije i tvrdio da „materijalni predmeti postoje samo time što ih mi opažamo“ (Rasel 1998, 583).

čulni oseti. Mil kaže za ovaj problem da ga prepušta metafizici. Kad je reč o tvrdnjama idealizma da predmeti nisu ništa drugo do naši čulni oseti i zakoni koji ih povezuju, Mil kaže da je to „ekstremna doktrina“, ali da je ona imala jednu važnu posledicu, a to je razmišljanje da „SVE ŠTO ZNAMO“ o predmetima jesu čulni oseti koje nam oni daju, i „redosled njihovog pojavljivanja“ (Ibid). Drugim rečima, iako je ontološka pozicija idealizma ekstremna, njen epistemološki korelat je mnogo manje problematičan.

Mil ističe da se i Kant priklanja ovakvom stanovištu, ali da je on „čvrsto ubeđen“ da postoji univerzum „stvari po sebi“ koji naziva *noumenon*. Međutim, Kantova uverenost, je samo u *postojanje* stvari po sebi, on ne misli da o njima možemo bilo šta da znamo. Kant za *noumenon* kaže da je to „granični pojam“ koji služi kako bismo njime označili da „čulna saznanja ne mogu da rasprostiru svoje područje nad svim onim što razum zamišlja“ (Kant 2019, 223). Taj pojam je za Kanta „samo od negativne upotrebe“ (Ibid) jer se odnosi samo na ono što nije čulno saznanje i njegov objektivni realitet se „ne može saznati ni na koji način“ (Ibid., 222), odnosno on „nije za naš razum neki naročiti *inteligibilni* predmet“ (Ibid., 223). Bez obzira na to, Kant tvrdi da je pojam *noumenon* „ne samo moguć već, kao pojam koji postavlja čulnosti granice, i neophodan“ (Ibid., 223). Mil navodi (Mill 2022, 603) i suprotan stav koji iznose profesor Ferijer (James Frederick Ferrier) i Džon Grout (John Grote) prema kojem se postojanje *noumena*, odnosno stvari po sebi „u potpunosti poriče“ (Ibid). Mil kaže da se sa tim poricanjem „ne spori“³³, ali ističe da je istinitost ili neistinitost te tvrdnje „nevažna za logiku“ (Ibid). Drugim rečima, ontološki status nečega o čemu ne možemo ništa da znamo nije posebno bitan. Ako je reč samo o onome što je, kako Kant kaže „ime jednog nepoznatog nečeg“ (Kant 2019, 224) onda taj pojam može da se koristi u literaturi bez nekog praktičkog značaja. Ono što je Milu stvarno smetalo, je kada neko prekorači tu tvrdnju koja je samo ontološka i počne da priča o svojstvima stvari po sebi. U *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* Mil kritikuje Vilijama Hamiltona upravo zbog jednog takvog prekoračenja, kada Hamilton iznosi tvrdnju da su „fundamentalni zakoni mišljenja takođe i zakoni postojanja“ i da se ne odnose samo na fenomene već i na *noumena* (Mill 1979, 381). Mil piše:

O ovome, međutim, kao i o svemu drugome što se tiče *noumena*, presuda filozofije, kako ja to vidim, mora biti da smo potpuno neznalice. Sama razlika je besmislena; jer, ako *noumena* postoje, ona su za nas potpuno nepoznatljiva, osim fenomenalno, kroz svoje posledice na nas; i s obzirom na to da su sva svojstva koja za nas postoje, čak i u našoj mašti, samo fenomeni, ne postoji ništa što možemo ni potvrditi ni poreći o *noumenonu*, osim svojstava fenomena (Ibid).

Gotovo identičnu tvrdnju srećemo i u *A System of Logic* gde Mil kaže da iznosi istinu koja je istovremeno „očigledna po sebi“ i u koju veruju „svi koje je neophodno uzeti u obzir“, a to je da „o spoljašnjem svetu, ne znamo i ne možemo da znamo apsolutno ništa, osim čulnih oseta koje od njega iskusimo“ (Mill 2022, 39). U skladu sa ovim neznanjem, Mil dopunjuje ranije citiranu definiciju tela, konačno ih određujući kao „nepoznati spoljašnji uzrok kojem pripisujemo naše čulne osete“ (Ibid., 39).

³³ U *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* Mil govori o tome da transcendentalisti, pozajmljujući od sholastičara govore o tome da je *noumenon* nešto što je različito u odnosu na *phaenomenon*, ali je to nešto što je „jednako stvarno“ a neki od njih bi čak rekli i „mnogo stvarnije“ (Mill 1979, 7). „Oni veruju“, kaže Mil, da postoji „stvaran univerzum stvari po sebi“ i da kad god doživimo čulni oset, postoji i „stvar po sebi“ koja stoji „iza fenomena“ i „koja mu je uzrok“ (Ibid). „Mi uopšte ne znamo“, nastavlja on „šta je ta stvar *po sebi*“ (Ibid). Mil zatim kaže „Mi pretpostavljamo (ili bar ovi filozofi pretpostavljaju) da to mora biti nešto po sebi“ (Ibid). Ova ograda, od onoga što filozofi misle sugerise da to nije nešto što Mil misli. Mil se međutim nije bavio poricanjem ontoloških tvrdnji, već se usredsredio na epistemološke. Sličan odnos vidimo i u njegovom stavu prema Lokovoj tvrdnji o postojanju stvarnih suština (real essences). Mil u ovom slučaju kaže za tu Lokovu ideju da je „fikcija“ ali da je „bezopasna“ utoliko što Lok priznaje da ne znamo šta su te suštine (Mill 2022, 71).

Druga vrsta supstancije koju možemo označiti, prema Milu, je um (mind). Ni kad je ova supstancija u pitanju naše znanje o njoj nije ništa bolje. Ako je telo „misteriozno nešto što budi osećanja uma“ onda je um „misteriozno nešto koje oseća i misli“ (Ibid). Kad je reč o najdubljijoj prirodi principa mišljenja mi smo „u potpunom mraku“ (Ibid). Kako Mil tvrdi „sve čega smo svesni, čak i u sopstvenom umu, jeste (rečima Džeјmsa Mila) određena 'nit svesti'; niz osećanja, to jest čulnih oseta, misli, emocija i namera, manje ili više brojnih i složenih“ (Ibid). Um je „svesni subjekat svih osećanja“ ali o njegovoj prirodi, kako i kad je reč o telu „ne znamo ništa“ i to je nešto čime se logika ne bavi (Ibid., 40).

Kada je dve decenije nakon dela *A System of Logic* Mil ponovo imao povoda da piše o intuiciji u okviru svog dala o filozofiji Vilijama Hamiltona, njegova uzdržanost ga je napustila. O intuitivnoj spoznaji boga u tom tekstu on kaže:

Doktrinu da imamo neposredno ili intuitivno znanje o Bogu smatram lošom metafizikom, koja uključuje pogrešno shvatanje prirode i granica ljudskih sposobnosti i koja se zasniva na površnoj i pogrešnoj psihologiji. Sve što se odnosi na Boga smatram predmetom zaključivanja; dodao bih, zaključivanja *à posteriori*. (Mill 1979, 36)

Kako Mil piše u svojoj autobiografiji, sukob između dve škole mišljenja, jedne koja zagovara „intuiciju“ i druge koja zagovara „iskustvo i asocijaciju“ je bio jedan od najvažnijih sukoba njegovog vremena, iz kojeg su proizilazile „najveće razlike u praktičkim mnjenjima u doba progres“ (Mill 2009b, 269). Mil je bio zagovornik ove potonje škole, dok je Hamilton, kao i ogroman broj evropskih filozofa pripadao prvoj. Milova frustracija u vezi sa filozofijom koju je napadao ležala je u tome što je ta filozofija bila potpora za „interese konzervativaca“ i ideju da su razlike u karakteru ljudi „urođene i neuklonjive“, i kao takva ta filozofija je osujećivala „racionalno rešavanje društvenih problema“, i bila „jedna od najvećih prepreka ljudskom napretku“ (Ibid., 270). Reformator, kojem je jedan od glavnih zadataka da „dovodi u pitanje prividnu nužnost i neoborivost ustaljenih činjenica“ mora stalno da se bori sa filozofijom koja predstavlja svoje „omiljene doktrine kao intuitivne istine, i smatra da je intuicija glas Prirode i Boga, govoreći sa autoritetom višim od našeg razuma“ (Ibid., 269–270).

Vidimo da Milov stav nikada nije bio povoljan po zagovornike argumenata iz svesti i na osnovu intuicije. On je samo u različitim periodima njegovog života izražen sa manjim, a kasnije sa većim intenzitetom i otvorenošću. Dok se ranije zadovoljavao sa konstatacijom da je to nešto čime se „logika ne bavi“, ili da to „prepušta metafizici“ u tekstu o Hamiltonu je to sada „površna i pogrešna psihologija“, a u autobiografiji „jedna od najvećih prepreka ljudskom napretku“. Otvorenu kritiku zatim zatičemo i u esejima o religiji gde je intuicija „tamni fenjer duha“ a kompletna metafizika „splet podmetnutih dokaza u korist religije“. Kao i u vezi sa prethodna dva argumenta, Milova argumentacija u eseju *Theism* ne pokazuje bilo kakvo značajno odstupanje od svega onoga što je ranije pisao, već samo veću otvorenost koju je, između ostalog, nametala sama tema.

Pošto je bilo reči o sva tri uobičajena argumenta u prilog postojanja boga koje Mil odbacuje, i ne samo odbacuje već i tretira kao nenaučne, preostaje još da se upoznamo i sa poslednjim argumentom koji se zasniva na znakovima plana u prirodi, za čije dokaze je Mil daleko otvoreniji. Pre nego što se pozabavimo tim argumentom, izložiću, ovog puta obrnutim redosledom, prvo ono što je Mil pisao ranije o induktivnim metodama, a zatim ću se vratiti njegovoj argumentaciji u *Theism* i proceni doslednosti.

2.3 Važnost i metode indukcije

Kao što je napomenuto u uvodnom delu, Mil insistira na pojmu rasuđivanja koji je šireg opsega od uobičajenog. Prema njegovom, širem shvatanju rasuđivanja, postoje dve vrste rasuđivanja. Jedno je zaključivanje iz opšteg ka posebnom (particular) što se naziva „raciocinacija“³⁴ ili silogizam“ a drugo je zaključivanje od posebnog ka opštem, što se obično naziva „indukcija“³⁵ (Mill 2022, 102–103). Iz ove podele bi se moglo zaključiti da su dedukcija i indukcija ravnopravne vrste rasuđivanja, i da ne postoji hijerarhija između njih, ali bi takvo shvatanje bilo pogrešno iz dva razloga. Prvo, hijerarhija je već postojala pre nego što je Mil objavio *A System of Logic*, utoliko što je dedukcija često smatrana za jedini validni oblik zaključivanja. Na primer, Dekart piše „Što se tiče predmeta koji se razmatraju, ne radi se tu o tome (*sic*) šta drugi misle ili šta mi sami pretpostavljamo da treba istraživati, već o tome šta jasno i očigledno možemo neposredno intuitivno sagledati, ili sa izvesnošću deduktivno izvesti; drugačije se zaista nauka ne stiče“ (Dekart 1952, 94). Intuicija i dedukcija su za njega „dva puta koji vode najizvesnije nauci, i drugih puteva duh ne može usvojiti“ (Ibid., 97). Drugo, što je još važnije, Milovo nastojanje se ne sastoji u tome da se indukcija samo pridoda dedukciji, kao još jedna validna metoda, te da se one izjednače, već je njegova tvrdnja da je zapravo indukcija primarna, odnosno da je sve na nju svodljivo, ili kako on kasnije piše „svaki korak u dedukciji je i dalje indukcija“ (Mill 2022, 135), i ona je „temelj svih nauka“ (Ibid., 138).

On će kasnije odrediti indukciju kao „proces otkrivanja i dokazivanja opštih propozicija“³⁶ (Ibid., 173), i kao „generalizaciju na osnovu iskustva“ (Ibid., 187), ali kako on tvrdi „Stvarno zaključivanje je uvek od posebnog ka posebnom“ (Ibid., 131), jer su „opštosti samo skupovi pojedinačnog“ (Ibid., 173). Kada jednom dođemo do opšte propozicije (koja se analizom da rastaviti na posebne slučajeve na koje se ta propozicija odnosi) ona služi samo kao podsetnik na ranije zaključivanje. Ona nije karika u lancu zaključivanja. Mil kaže „Kada bi posedovali dovoljno obimno pamćenje i dovoljnu sposobnost da održimo red među ogromnim brojem detalja, rasuđivanje bi se moglo odvijati bez ikakvih opštih propozicija“ (Ibid., 131). Indukcija je osnovni činilac u procesu rasuđivanja i osnovni način spoznaje. Mil čak veruje (Ibid., 153), da su i naučni aksiomi rezultat indukcije i tvrdi „svo zaključivanje, i posledično svi dokazi i sva otkrića istina koje nisu samoočigledne, se sastoji od indukcija i interpretacija indukcija“ (Ibid., 172).

³⁴Mil ovde koristi reč raciocinacija (ratiocination) koja je sadržana i u originalnom (punom) naslovu njegovog dela *A System of Logic Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*. Ovo je anglicizirana verzija latinske reči *ratiocinatio* što znači „mozganje, promišljanje, zaključak“ (Ninković 2011, 866). Na drugim mestima (Mill 2022 131), Mil koristi i reč koja je uobičajena u literaturi na srpskohrvatskom „dedukcija“ (Petrović 2011, 68; Popper 1973, 66; Petronijević 1990, 115; Došen 2013, 9; Vasiljević 1871, 17) što je reč koju ću i ja koristiti u nastavku teksta. U prevodu na srpski iz devetnaestog veka zatičemo još i reč „umozaključenje“ (Vasiljević 1871, 94).

³⁵Ovo je sasvim provizorna podela, koja je više u skladu sa onim što se obično podrazumeva pod pojmovima dedukcija i indukcija. Mil će kasnije objasniti da je indukcija jedino pravo rasuđivanje, i to (u konačnoj analizi) rasuđivanje od „posebnog ka posebnom“ (Mill 2022, 131), dok dedukcija i nije rasuđivanje već samo „tumačenje opštih propozicija“ (Ibid., 126), a opšta propozicija je „formula“, koju koristimo za zaključivanje „od posebnog ka posebnom“ (Ibid., 131).

³⁶Ovu definiciju bi trebalo dopuniti još jednom važnom napomenom. „Otkrivanje“ opštih propozicija o kojem Mil ovde govori, se odnosi samo na ono rasuđivanje koje se kreće od „poznatih ka nepoznatim činjenicama“ (Mill 2022, 176). Što će reći, propozicija do koje bismo došli nabrojanjem kompletnog niza svih posebnih činjenica koje čine neku opštost, iz kojih bi bila formulisana opšta propozicija, odnosno ono što se nekad naziva „savršena indukcija“ (Mill 2022, 176), ili „potpuna indukcija“ (Petrović 2011, 86; Petronijević 1990, 189), u stvari za Mila nije indukcija, jer nam ne otkriva ništa novo. Dakle, kriterijum za to šta je indukcija nije samo da se rasuđivanje odvija u smeru opšte – posebno, već je bitno i da to bude smer poznatog ka nepoznatom.

Fenomeni prirode su povezani jedni s drugima i naš zadatak je da utvrdimo u kakvoj vezi oni stoje, šta je čemu antecedent (antecedent) a šta konsekvent (consequent), odnosno šta je uzrok a šta posledica. Ono što može da posluži indukciji kako bismo njome utvrdili ove veze je ili posmatranje (observation) ili eksperiment (experiment). Možemo ili da „nađemo“ slučaj u prirodi koji nam odgovara za takvo istraživanje (u kom slučaju se koristimo posmatranjem), ili taj slučaj sami „pravimo“ (Ibid., 232), a tada je reč o eksperimentu. Prednosti eksperimenta su očigledne, on nam dozvoljava da dođemo do „nebrojenih kombinacija uslova“ (Ibid., 233) a te kombinacije uslova ne nalazimo uvek u prirodi. Osim toga, u stanju smo da „proizvedemo fenomen veštački“ i da ga onda detaljno proučavamo. Za Mila, ono što utvrdimo posmatranjem, nikada ne može odlikovati preciznost i izvesnost koja se postiže eksperimentom. Ponekad priroda pruža dovoljno slučajeva na osnovu kojih možemo da utvrdimo neku pravilnost, ali sve što možemo da utvrdimo ako se oslanjamo samo na posmatranje, je „sled ili koegzistencija“, ali „ne možemo dokazati uzročnost“ (Ibid., 236). To što dan uvek sledi noć, ne znači da su oni jedno drugom uzrok ili posledica. Dokaz uzročnosti je moguć samo kroz eksperiment. Mil piše „ako ne možemo veštački da proizvedemo fenomen A³⁷, zaključak da je on uzrok *a* ostaje pod značajnom sumnjom“ čak i ako je nizanje odnosno sled takav da jedan fenomen bez izuzetka sledi neki drugi (Ibid., 238).

Uprkos tome, dometi indukcije su za Mila bili prilično visoki, što će se videti iz narednog primera.

Po uzoru na ono što se u fizici zove slaganje sila (composition of forces), Mil u svojoj teoriji uzročnosti prepoznaje nešto što se zove „slaganje uzroka“ (composition of causes), a to je slučaj kada je zajednička (joint) posledica nekoliko različitih uzroka, „identična kao i zbir njihovih pojedinačnih posledica“ (Ibid., 226). Ovo je slučaj kod većine fenomena u prirodi (što je najočiglednije kod fenomena mehanike), ali postoji i drugi slučaj, koji je znatno ređi, u kojem ono što nastane kada se dva uzroka sjedine, nije samo prost zbir posledica koje bi svaki od ta dva fenomena izazvao pojedinačno, već nastaje sasvim nova posledica. Ovaj drugi slučaj je ono što se dešava kod fenomena koje proučava hemija, kao što se vidi iz primera vodonika i kiseonika, čijim sjedinjavanjem nastaje voda, kod koje se „ne može uočiti ništa“³⁸ od karakteristika koje odlikuju vodonik i kiseonik pojedinačno (Ibid.). Sve što važi za kombinovanje hemijskih elemenata još više važi za složenije kombinacije elemenata koje se tiču „organizovanih tela“ kod kojih se pojavljuju nove pravilnosti koje zovemo „zakoni života“ (Ibid., 227). Složenost živih organizama je takva da o njima ne možemo utvrditi tako jasne i stroge zakonitosti kao što je to slučaj sa fenomenima mehanike. Mil, međutim, nije pesimista. Kad je reč o zakonitostima hemije on kaže da ne možemo predvideti koji rezultat će imati neka nova kombinacija elemenata, ili makar ne u „trenutnom stanju našeg znanja“ (Ibid.). Da on nije pomiren sa trenutnim stanjem ilustruje ovaj pasus:

Sve pravilnosti koje postoje u nizanju pojava i većina pravilnosti u njihovoj koegzistenciji su, kao što smo videli, ili i sami zakoni uzročnosti, ili posledice koje proističu iz tih zakona i zaključci koji se iz njih mogu izvesti. Ako bismo mogli da utvrdimo koji su uzroci tačno povezani s kojim posledicama, i koje posledice s kojim uzrocima, praktično bismo bili upoznati s celokupnim tokom prirode. Sve te pravilnosti koje su samo rezultati uzročnosti tada bi mogle biti objašnjene i protumačene; i svaka pojedinačna činjenica ili događaj mogli bi biti predviđeni, pod uslovom da posedujemo potrebne podatke, odnosno neophodno znanje o uslovima koji su

³⁷ U raspravi koja se tiče metoda indukcije, Mil je napomenuo (Mill 2022, 237) da će antecedente označavati velikom slovima alfabeta a konsekvente malim slovima.

³⁸ Mil kasnije (Mill 2022, 228) pojašnjava da ni kod hemijskih komponenti, ni kod živih organizama, pojedinačni delovi ne gube svoje mehaničke i hemijske karakteristike (kao što je težina), već samo dobijaju „dodatne.“

u konkretnom slučaju prethodili tom događaju. Stoga, utvrđivanje koji zakoni uzročnosti postoje u prirodi, određivanje posledica svakog uzroka i uzroka svih posledica – glavni je zadatak indukcije; a ukazivanje na način na koji se to postiže osnovni je cilj induktivne logike. (Ibid., 228)

Iz ovih Milovih reči vidimo jasno svu veru koju je imao u naučni metod (zasnovan na indukciji). Ako postoje neke pravilnosti u prirodi, možemo se nadati da ćemo u budućnosti moći da ih spoznamo. U nekoj dalekoj budućnosti to bi čak moglo da se odnosi i na „društvene i političke fenomene“ (Ibid., 229), ali ove oblasti su trenutno suviše komplikovane a posledice su u njima „nerazmrsivo isprepletane“ (Ibid., 280). Kompletan tok prirode je moguće predvideti *in potentia*. Ako postoje zakonitosti, moguće ih je pronaći.

Prema Milu, prepoznavamo četiri metode indukcije, ali su dve prema njemu osnovne. Prema jednoj upoređujemo različite slučajeve, uzete zajedno, u kojima se fenomen pojavljuje. Prema drugoj, upoređujemo slučajeve u kojima se fenomen pojavljuje sa slučajevima (sličnim u drugim aspektima) u kojima se on ne pojavljuje. Te dve osnovne metode on zove (Mill 2022, 237) „metoda slaganja“ (Method of Agreement) i „metoda razlike“ (Method of Difference).

2.3.1 Metoda slaganja

Kad je reč o prvoj od spomenutih metoda, metodi slaganja, ako analiziramo slučajeve u kojima se neki fenomen pojavljuje, možemo ponekad primetiti da je određena okolnost (circumstance) prisutna u svim slučajevima odnosno da se ti slučajevi u tom smislu (što sadrže tu okolnost) slažu³⁹ (agree). Pravilo metode slaganja je:

Ako dva ili više slučaja fenomena koji ispitujeemo imaju samo jednu zajedničku okolnost, ta jedina okolnost po kojoj se svi slučajevi slažu, je uzrok (ili posledica) datog fenomena. (Ibid., 239)

Još pojednostavljenije rečeno, ovom metodom upoređujemo slučajeve u kojima se neki fenomen pojavljuje i zatim pronalazimo šta je zajedničko u svim tim slučajevima. Ako se jedan slučaj pojavljivanja nekog fenomena sastoji od elemenata A, B i C, a drugi slučaj od elemenata A, D i E, dok se treći slučaj sastoji od elemenata A, F i G, i u svim ovim slučajevima neka posledica *a* u odnosu nizanja sledi sve ove slučajeve, onda zaključujemo da je A povezano sa *a*, odnosno da je *a* „nepromenljivi konsekvant A“ (Ibid., 241).

Pošto je ovo, kao što će ubrzo postati jasno, najvažnija od induktivnih metoda za Milovu argumentaciju o postojanju boga, ponudiću nekoliko primera za što konkretnije objašnjenje. Recimo, Branislav Petronijević u svojoj knjizi *Osnovi Logike* navodi sledeći primer primene metode slaganja:

³⁹ *Agreement* se može prevesti kao „saglasnost“ ili „dogovor“ (Šipka 2013, 58), što je u srpskom jeziku nesumnjivo pravilnije kada je reč o ljudskim bićima, međutim, ovde nije reč o ljudskim bićima, pa su bolji prevodi „slaganje“ ili „sklad“ (Ibid). Alimpije Vasiljević je ovu metodu preveo kao „metoda sličavanja“ (Vasiljević 1872, 46).

Zvuk se javlja kao posledica u raznim fenomenskim grupama: kao zvuk zvona, kao zvuk žice preko koje se prevlači gudalo, kao zvuk bubnja, kao zvuk svirale u koju se duva i t. d. U svim ovim slučajevima konstatujemo da postoji vibracija tela koje proizvodi zvuk i prema tome ta je vibracija (totalni ili parcijalni) uzrok zvuka. (Petronijević 1990, 204)

Ovaj primer bi trebalo dopuniti. Za sve ove slučajeve koji su navedeni (zvuk zvona, zvuk gudala, zvuk bubnja itd.) važi da posledica (zvuk) uvek sledi. Ona je, dakle, nepromenljivi konsekvant. U skladu sa onim što je ranije rečeno o simbolima koji označavaju uzroke i posledice njoj bismo mogli da dodelimo malo slovo a. Svaki slučaj raznih fenomena zvuka bismo mogli (i da bi indukcija imala smisla morali) da razdvojimo na sastavne delove, tako da zvuk zvona čine brojne okolnosti (koje su i same fenomeni), a takve bi mogle biti udarac metala o metal, kretanje vazduha, pomeranje zvona, uključujući naravno i vibraciju. Sve ove elemente možemo označiti velikim slovima abecede. Kada smo sve slučajeve ovako rastavili na sastavne elemente, onda upoređujemo slučajeve kako bismo našli šta je od okolnosti uvek prisutno, odnosno u čemu se svi ovi slučajevi slažu. U ovom primeru to je vibracija, i pošto je vibracija uvek prisutna, kao nepromenljiv antecedent, a zvuk uvek prisutan kao nepromenljiv konsekvant, zaključujemo da su zvuk i vibracija verovatno povezani na uzročan način. Gajo Petrović nudi još dva primera metode slaganja.

U bolnicu je jednog dana dopremljeno desetak ljudi sa grčevima u želucu. Svim ovim bolesnicima zajedničko je samo to da su tog dana jeli sladoled u istoj poslastičarnici. Na osnovu toga zaključujemo da je uzrok trovanja pokvareni sladoled. Ili, da uzmemo vedriji primer. Najrazličitiji ljudi napuštaju koncertnu dvoranu: muškarci, žene, mršavi, debeli itd. Zajedničko im je svima samo to da napuštaju dvoranu ozarena lica, očito ushićeni. Zaključujemo da je uzrok ushićenosti koncert kojemu su svi prisustvovali. (Petrović 2011, 144)

I kod ova dva primera, potrebno bi bilo da slučajeve koje ispitujemo rastavimo na sastavne delove. Ljudi koji napuštaju koncertnu dvoranu su komplikovani fenomeni, i ono što bi trebalo uzeti u obzir su razni fenomeni svesti i iskustva svakog od njih koji bi mogli da izazovu ozarenost. Tek kad bismo pobrojali sve te elemente a zatim uporedili listu tih elemenata kod svake osobe, sa drugim takvim listama, ako bi se ispostavilo da je prisustvo koncertu jedina zajednička okolnost, mogli bismo da zaključimo da verovatno postoji uzročna veza između prisustva koncertu i ozarenosti.

Najzad, navešću i jedan od primera⁴⁰ koje Mil koristi u *A System of Logic*. Možemo da pokušamo da razumemo šta je to zbog čega metalni otrovi izazivaju smrt kod životinja i ljudi. Kada se arsenitna kiselina, olovne soli, bizmut, bakar ili merkurijski unesu u životinjski organizam oni „uništavaju život“ (Mill 2022, 251). Iako je smrtonosnost ovih metala dobro poznata činjenica, potrebno je utvrditi koja je to njihova osobina (property) koja dovodi do smrti. Da bismo ovo utvrdili, potrebno je (kao i drugim primerima) raščlaniti komplikovani fenomen životinja na sastavne delove, odnosno posmatrati odvojeno delove koji čine životinjski organizam. Ovi delovi su na primer protein albumin, mleko, mišićna vlakna, membrane tkiva životinja itd. Kada pomešamo ove hemijske supstance (koje su

⁴⁰ Za ovaj primer Mil objašnjava (Mill 2022, 251) da ga pozajmljuje od hemičara Fon Libiga (Justus von Liebig). I drugi primeri koje Mil navodi kroz čitavo delo *A System of Logic* su često pozajmljeni iz naučne literature Milovog vremena kao i raznih drugih knjiga iz oblasti logike, što me navodi na zaključak da se Mil verovatno ne bi protivio što i mi koristimo savremene primere kako bismo ilustrovali i razumeli četiri metoda indukcije.

sastavni delovi živih organizama) sa rastvorima otrovnih metala, ono što se dešava u svakom posebnom slučaju, odnosno ono što je zajedničko svim tim slučajevima (ono po čemu se slažu) je to da hemijska supstancija gubi svoju sklonost da se razlaže (decomposition) odnosno sposobnost da truli (putrefaction). Pošto je proces razlaganja od važnosti za životinjski organizam, lišeni te mogućnosti organizmi umiru. I u ovom primeru, kao i u svim prethodnim, raščlanjeni su komplikovani fenomeni na jednostavnije sastavne delove. U ovom primeru jednostavni delovi su hemijske supstancije. Slučajevi (instances) koji analiziramo su slučajevi mešanja rastvora otrovnih metala i svake pojedinačne hemijske supstancije koja je sastavni deo živih organizama. Ono što se događa pri ovom mešanju takođe možemo raščlaniti na sastavne delove A, B, C, D itd. Kada analiziramo sve slučajeve ta jedna zajednička okolnost koju nađemo u svakom od slučajeva je ona okolnost koja je (najverovatnije) uzročno povezana sa konsekvantom – smrt koji možemo označiti malim slovom a. U primeru koji je Mil odabrao, ispostavilo se da je ta okolnost koja je prisutna u svim slučajevima gubitak mogućnosti razlaganja, odnosno truljenja. To je, naravno, pre ovog otkrića, mogla biti bilo koja od okolnosti koje smo označili velikim slovima abecede.

Razlog što sam insistirao na rečima „verovatno“ i „najverovatnije“ govoreći o rezultatima do kojih dolazimo metodom slaganja, je taj što ne možemo tvrditi sa potpunom izvesnošću da je jedan fenomen uzrok nekog drugog samo zato što smo utvrdili da postoji sled, čak i kada je u pitanju nepromenljivi sled, koji zatičemo u svakom pojedinačnom slučaju, pa i kada je broj slučajeva uzetih u razmatranje izuzetno velik. Kao što Mil primećuje, kada primenimo metodu slaganja „otkrili smo jedan nepromenljivi antecedent ili konsekvant, ali mnogi drugi antecedenti i konsekvanti su možda još uvek neotkriveni“ (Ibid., 241). Da bismo utvrdili, ne samo sled, već da je nepromenljivi antecedent uzrok a nepromenljivi konsekvant posledica „moramo biti u stanju da stvorimo [produce] jedno putem drugog“ (Ibid), a to možemo samo pomoću eksperimenta. Metoda slaganja nam samo otkriva pravilnosti koje ili „nisu zakoni uzročnosti, ili kod kojih pitanje uzročnosti trenutno mora da ostane neodlučeno“ (Ibid). Drugim rečima, ona samo *ukazuje* na uzročnost, koju je onda potrebno potvrditi drugim metodama, ali „samo tom metodom nikada ne možemo doći do uzroka“ (Ibid., 322).

2.3.2 Metoda razlike

Kao što se prethodno objašnjena metoda sastoji od upoređivanja različitih slučajeva pojavljivanja nekog fenomena da bismo utvrdili u čemu se ti slučajevi slažu, tako se metoda razlike sastoji u tome da uporedimo slučaj u kojem se fenomen pojavljuje sa slučajem u kojem se on ne pojavljuje i pronađemo to po čemu se ta dva slučaja razlikuju. Osnovni princip ove metode je sledeći:

Ako su slučaju u kojem se ispitivani fenomen javlja i slučaju u kojem se ne javlja, zajedničke sve okolnosti osim jedne, koja se javlja samo u prvom slučaju – tada je ta okolnost, po kojoj se jedino razlikuju ta dva slučaja, posledica, uzrok ili neizostavni deo uzroka tog fenomena. (Ibid., 239)

Treba takođe napomenuti da je potrebno da su okolnosti u dva slučaja koje upoređujemo što sličnije. Metoda može biti predstavljena na ovaj način. Ako nam je zadatak da pronađemo posledicu nekog A moramo uzeti slučaj u kojem se to A nalazi u određenim okolnostima A, B i C i obratiti pažnju na konsekvante a, b i c koji slede u tom slučaju. Zatim razmatramo drugi slučaj u kojem su prisutne samo okolnosti B i C (dakle slučaj u kojem je fenomen A odsutan) i obraćamo pažnju na konsekvante tih

okolnosti koje bi mogle biti b i c. Ono što bi trebalo da poredimo su slučaj konsekvencata a, b i c i slučaj konsekvencata b i c. Ono što je različito kod ova dva skupa je a. Iz čega zaključujemo da je A ili uzrok a, ili uzrok a zajedno sa još nekim okolnostima. Mil daje suviše koncizan konkretan primer. On kaže „kada je čovek upucan kroz srce, pomoću ove metode znamo da je pucanj pištolja ono što ga je ubilo: jer on [čovek] je bio u punom životu, odmah pre toga, a sve okolnosti su bile iste osim rane [od pucnja]” (Ibid). Dopuna ovog Milovog primera bi mogla da glasi ovako. Fenomen A koji je prisutan u jednom slučaju, a odsutan u drugom bi bio ljudski život. Okolnosti koje uzimamo u obzir su delovi ljudske anatomije (koji su od važnosti za održanje života) koje bismo upoređivali u jednom i drugom slučaju, stanju kada je čovek bio živ i stanju kada je nađen mrtav. Neophodno je napraviti izbor okolnosti, kako bismo odstranili one koje su, kako Mil kaže „nevažne“ (immaterial) za rezultat ispitivanja (Ibid., 240). Tako bi prvo uporedili recimo disajne organe čoveka u prvom slučaju sa disajnim organima mrtvog čoveka, pa zatim drugu okolnost mozak živog čoveka s mozgom mrtvog čoveka i tako dalje. Najzad kada bismo došli do okolnosti D kojom smo označili srce videli bismo da je kod mrtvog čoveka ta okolnost znatno različita jer srce pokazuje znake rane koju je načinio pucanj metka. Pošto je to jedina okolnost koja je različita u dva slučaja, zaključili bismo da je pucanj iz pištolja uzrok čovekove smrti. Naravno, ne bismo se bavili razmatranjem toga da li je frizura mrtvog čoveka ista kao i ona koju je imao dok je bio živ, jer smo prethodno napravili izbor okolnosti za koje smatramo da su bitne. Od ovog izbora, koji je naravno podložan grešci, zavisi izvesnost rezultata do kojeg dolazimo. Takođe, okolnosti koje bi nam stvarno bile na raspolaganju za upoređivanje ne bi bile tako idealne kao što primer sugeriše. Ako bismo proučavali uzrok nečije smrti okolnost zdravog srca ne bi bila dostupna našem direktnom posmatranju, budući da je čovek u tom trenutku mrtav. Ono s čim bismo ranjeno srce zapravo upoređivali je naše znanje o tome kako izgleda zdravo srce kod prosečnog čoveka, ako već ne znamo kako ono izgleda kod tog konkretnog čoveka.

Slično koncizan primer navodi Gajo Petrović. Prema njegovom primeru „ako je netko bio čitav dan zlovoljan, a razveselio se kad je čuo da mu je srećka izvukla zgoditak, zaključit ćemo da je ta vjest uzrok njegova boljeg raspoloženja“ (Petrović 2011, 144). I ovde bismo upoređivali mnogobrojne okolnosti koje mogu da utiču na raspoloženje u trenucima kada je dobro raspoloženje prisutno sa tim okolnostima u trenucima kada je dobro raspoloženje odsutno. Razlika do koje dolazimo metodom razlike je srećni loz, odnosno srećni dobitak. Snaga metode razlike je u sličnosti okolnosti između dva slučaja koje upoređujemo. Što su te okolnosti sličnije to je rezultat metode razlike izvesniji. Ako su one gotovo identične onda možemo izvesti dokaz uzročnosti. Kako Mil objašnjava „Jedino metodom razlike ikada možemo, direktnim iskustvom, sa sigurnošću utvrditi uzroke“ (Mill 2022, 241). Priroda nam, međutim, veoma retko pruža tako pogodne slučajeve u kojima možemo da upoređujemo gotovo identične okolnosti dva slučaja. Takve pogodnosti zatičemo samo u veštačkim uslovima odnosno u eksperimentu. Kada u eksperimentu u kojem su svi ostali uslovi gotovo identični, napravimo samo jednu promenu, na primer tako što ćemo „doneti jedan predmet iz drugog kraja prostorije“ možemo da posmatramo fenomen i promene koje nastaju (Ibid., 240). Ako pticu izvadimo iz kaveza i stavimo u „gas ugljene kiseline“, nastupa „gušenje“, i mi znamo da je taj gas uzrok gušenja, jer su svi ostali uslovi u prostoriji ostali nepromenjeni (Ibid., 240–241). Sigurni smo u uzročnost jer smo stvorili fenomen (gušenje ptice).

I metoda razlike i metoda slaganja se mogu posmatrati kao sistemi „eliminacije“ (Ibid., 239). Metodom slaganja eliminišemo ono što nije zajedničko svim slučajevima, dok metodom razlike utvrđujemo šta je to što se ne može eliminisati (ili drugačije posmatramo eliminišemo sve slične okolnosti izolujući onu koja to nije). Metoda razlike zahteva ogromnu sličnost između okolnosti, dok za metodu slaganja važi upravo obrnuto. Njom možemo ispitivati najrazličitije okolnosti i slučajeve.

Osim odvojene primene svake od ovih metoda, Mil napominje i mogućnost da se te dve metode kombinuju. Ako ispitamo niz slučajeva u kojima se pojavljuje konsekvencata a, i utvrdimo da je u tim

slučajevima zajednička okolnost A, utvrdili smo vezu između A i a, ali isto tako možemo ispitivati i niz slučajeva u kojima se ne pojavljuje konsekvent a. Ako u ovom drugom ispitivanju utvrdimo da je ono po čemu se slažu svi slučajevi odsustva a, to da je odsutna okolnost A, onda smo utvrdili pravilnost da kada god je okolnost A odsutna onda je i konsekvent a odsutan. Oba ova ispitivanja nas upućuju na isti zaključak da su a i A povezani. Ovo možemo posmatrati kao dvostruku primenu metode slaganja, ali Mil smatra da se ona može nazvati i kombinovanom metodom slaganja i razlike. Njeno pravilo se može izraziti ovako „Ako dva ili više slučajeva u kojima se fenomen pojavljuje imaju samo jednu zajedničku okolnost, dok dva ili više slučajeva u kojima se taj fenomen ne pojavljuje nemaju ništa zajedničko, osim odsustva te okolnosti, ta jedina okolnost po kojoj se dve grupe slučajeva razlikuju, je posledica, ili uzrok, ili neizostavni deo uzroka tog fenomena“ (Ibid., 243). Ovom metodom, međutim, za razliku od metode razlike ne možemo doći sa potpunom izvesnošću do uzročnosti. Potpunu izvesnost bismo imali samo u slučaju da znamo da je pravilnost veze između a i A jedina takva pravilnost, odnosno kada bismo znali da se slučajevi koje smo uporedili ne slažu ni po jednoj drugoj okolnosti osim A, a da istovremeno znamo da se slučajevi u kojima je odsutno a, ne slažu „ni po čemu drugom“ (Ibid., 242). Kada bismo imali tu garanciju, ne bi nam ni bila potrebna ova metoda, ali to „nikad nije moguće“ (Ibid.).

2.3.3 Metoda ostataka

Treću od induktivnih metoda Mil naziva (Ibid., 243) „metoda ostataka“ (Method of Residues). Ona se može jednostavno objasniti. „Kada oduzmemo od bilo kog fenomena, sve one delove koje smo zahvaljujući prethodnim indukcijama pripisali poznatim uzrocima, ostatak će biti posledica onih antecedenata koje još nismo ispitali, odnosno onih antecedenata čija je posledica nepoznata“ (Ibid.). Pretpostavimo, još jednom da imamo antecedente A, B i C a da te antecedente slede neki konsekventi a, b i c, jer su svi ovi fenomeni u odnosu nizanja. Ako smo prethodnim istraživanjem utvrdili (što bismo sa potpunom izvesnošću mogli da postignemo samo metodom razlike) da je A uzrok a, a da je B uzrok b, onda nam preostaju samo antecedent C i konsekvent c, i mi iz toga konstatujemo da su ta dva fenomena (verovatno) uzročno povezani. Izvesnost ovog našeg zaključka zavisice od toga da li su prethodna istraživanja sprovedena na adekvatan način kako bismo bili sigurni da su stvarni uzroci zaista poznati, ali će takođe zavisiti i od toga da li smo fenomen pravilno raščlanili na sastavne delove. Ako nam je neka okolnost osim okolnosti C, promakla (što je sasvim moguće kod složenih fenomena), onda nije izvesno da je C uzrok c, već bi stvarni uzrok moglo da bude nešto sasvim drugo, na šta uopšte nismo obratili pažnju.

2.3.4 Metoda pratećih varijacija

Poslednja od četiri induktivne metode o kojoj Mil govori (Mill 2022, 244–259) je „metoda pratećih varijacija“⁴¹ (Method of Concomitant Variations). Za razliku od prethodne tri metode kod kojih je od velike koristi ako možemo da izolujemo neki fenomen i da tako utvrdimo šta mu je uzrok, ili čemu je on uzrok, metoda pratećih varijacija nam pomaže u slučajevima kada je takvo odvajanje fenomena nemoguće. Primer koji Mil koristi da objasni ovu metodu je primer toplote. Mil polazi od pretpostavke da „nismo u stanju da bilo koje telo u potpunosti lišimo toplote“, niti je bilo ko ikad opazio toplotu koja

⁴¹ U skladu sa svojim nazivom, ovo je metoda koja je prevedena mnoštvom varijeteta prevoda. Nekad kao „metoda popratnih promjena“ (Petrović 2011, 145), ili kao „metoda korelativnih varijacija“ (Petronijević 1990, 207), ili „metoda pratećih promena“ (Vasiljević 1872, 49).

„ne potiče od nekog tela“ (Ibid., 245). Toplota i tela su na osnovu našeg iskustva, nerazdvojivi. Pošto je to tako, nismo u stanju da primenimo bilo koju od metoda koje su prethodno navedene. Ako bismo mogli da posmatramo telo bez toplote odvojeno od tela s toplotom, mogli bismo metodom razlike da utvrdimo šta je posledica toplote, ali to ne možemo, pa nam metoda razlike u ovom slučaju nije od pomoći. Mogli bismo da pokušamo da od nekog tela oduzmemo sve one osobine koje su posledica svega što nije toplota, pa da tako dođemo do ostatka (što bi bila metoda ostataka) i tako utvrdimo šta je posledica toplote, ali pošto nikada nismo bili u stanju da posmatramo telo bez toplote, posledice toplote možda čine delove „upravo onih posledica koje pokušavamo da oduzmemo“ (Ibid). Rešenje ovih ograničenja je u primeni metode pratećih varijacija. Kod ove metode, umesto da bilo šta oduzmemo, ili potpuno isključimo, mi ćemo samo promeniti neku osobinu fenomena koji nas zanima, neki antecedent, ili će nam priroda sama pružiti promenu koja će nam koristiti za posmatranje. Pod promenom⁴² (modification) Mil podrazumeva „promenu u njemu [antecedentu] koja ne znači potpuno uklanjanje“ (Ibid). On piše:

Ako neku promenu u antecedentu A uvek prati promena u konsekventu *a*, a drugi konsekventi *b* i *c* ostaju isti; ili obrnuto, ako za svaku promenu u *a* ustanovimo da joj je prethodila neka promena u A, dok se nijedna promena ne može opaziti u bilo kom drugom antecedentu; možemo sa sigurnošću zaključiti da je *a*, ili u celini ili delimično posledica koja se može povezati sa A, ili na neki način uzročno povezana s njim. (Mill 2022, 245)

Primenom ove metode na problem toplote, u stanju smo da utvrdimo da promenu količine toplote nekog tela, bilo povećanje ili smanjivanje, prati ili širenje ili skupljanje tog tela. Takođe, ako pokušamo da izazovemo slične promene u obrnutom smeru, tako što ćemo širiti neko telo očekujući da to izazove povećanje njegove toplote, shvatićemo da taj odnos ne važi u obrnutom smeru. Ovo nas upućuje, ne samo na zaključak da su toplota i širenje tela uzročno povezani, već na to da je toplota uzrok širenja tela. Isto to što važi za promenu količine, važi i za promenu u prostoru. Na primer, nikada nismo bili u stanju da izvodimo eksperimente u uslovima u kojima Mesec nije prisutan, što će reći da je prisustvo Meseca isto onoliko nerazdvojivo od ljudskog iskustva koliko i toplota od tela. Međutim, moguće je posmatrati promene (u ovom slučaju one koje nam pruža sama priroda) u toliko što se Mesec pomera u prostoru. Na osnovu ove varijacije pozicije Meseca u prostoru, mogli smo da pratimo varijacije u visini voda na Zemlji, čime smo utvrdili da su kretanja plima „posledice Mesečevog kretanja“ (Ibid., 246).

Pravilo metode pratećih varijacija je „Svaki fenomen koji se menja na bilo koji način kada se neki drugi fenomen menja na određeni način, ili je uzrok ili posledica tog fenomena, ili je s njim povezan putem nekog uzročnog odnosa“ (Ibid). Ova metoda nas može podsetiti na

savremeni koncept korelacije u statistici, ali je taj koncept otkriven zaslugom Fransisa Goltona (Francis Galton) 1888. godine (Stigler 1989, 73).

Ovu su četiri induktivne metode o kojima Mil govori u *A System of Logic*. Značaj koji im je on pripisivao je teško preneglasiti. Prema njegovim rečima to su „jedini mogući načini eksperimentalnog istraživanja – direktne indukcije *a posteriori*“ dodajući da „ne zna niti može da zamisli bilo koje druge“ (Ibid., 250). Te metode su za njega „svi raspoloživi resursi koje poseduje ljudski um pri utvrđivanju zakona nizanja fenomena“ (Ibid).

⁴² Mil objašnjava da pod promenom podrazumeva ili promenu u količini (quantity) ili promenu nekog odnosa sa drugim stvarima, od kojih je najvažnije „mesto u prostoru“ (Mill 2022, 245).

2.3.5 Analogija

Iako je Mil o četiri spomenuta metoda govorio kao o „svim raspoloživim“ resursima, preostaje još jedna metoda koja ne spada u ove četiri metode indukcije, koja bi takođe mogla da nam pomogne u otkrivanju istine i uzročnosti. Reč je o analogiji (analogy), za koju Mil kaže da je takođe induktivna metoda, ali da predstavlja „inferioran stepen induktivnih dokaza“ (Mill 1979, 205). Ona je od posebnog značaja jer se Mil i njom služi u svojoj argumentaciji u vezi s postojanjem boga.

Prema Milu, „ne postoji reč koja se koristi slobodnije i u većem broju značenja od reči analogija“ (Mill 2022, 345). Ona se, shodno tome, često koristi i za ono što je u stvari indukcija. Međutim, uobičajenije je da se ona odnosi na različit proces, najčešće u argumentacijama koje se odnose na „bilo koju vrstu sličnosti“ (Ibid). Analoško rasuđivanje se može opisati na sledeći način „Dve stvari nalikuju jedna drugoj u jednom ili više pogleda; određeni iskaz je tačan za jednu; dakle, tačan je i za drugu“ (Ibid). Razlika u odnosu na indukciju je u tome što je kod indukcije pokazano upoređivanjem slučajeva da postoji nepromenljiva podudarnost između nekih osobina, a sve što važi za analogiju je:

Činjenica *m*, za koju znamo da je istinita za neko A, će verovatnije biti istinita i za B ako se B slaže sa A u nekim svojim osobinama (čak i ako ne postoji poznata veza između *m* i tih osobina), nego ako se nikakva sličnost ne bi mogla pronaći između B i bilo koje druge stvari za koju je poznato da poseduje svojstvo *m*.

Drugim rečima, ako nas zanima da li neka stvar, čovek, ili pojava imaju neku osobinu⁴³, odnosno da li za njih važi neka činjenica, verovatnije će biti da je imaju, ako znamo za neku drugu stvar koja ima tu osobinu, a koja je ovoj prvoj stvari po nečemu slična. Potrebno je, međutim, da za te osobine koja su zajedničke nekom A i nekom B ne znamo da li su povezane sa *m*, ili još preciznije da znamo da nisu nepovezane. U čuvenom primeru iz Platonovog dela *Πολιτεία* (*Država*), Platon (kroz Sokrata) objašnjava da bi muškarci i žene trebalo da „obavljaju iste poslove“ jer je mnogo važnije to da li oni pokazuju „različite sposobnosti za neki zanat“ ili ne, a ne to što su muškarci i žene različiti po tome što „ženski rod rađa, a muški oplođava“ (Platon 2013, 117). Platon ovu tvrdnju potkrepljuje i primerom obučara. On kaže „Na taj način bismo mogli postaviti pitanje i da li je priroda ćelavih ljudi i priroda onih sa kosom ista a ne suprotna, pa kad bismo se složili u tome da je suprotna, mogli bismo, ukoliko ćelavi obavljaju obučarske poslove, da to ne dopustimo onima sa kosom, a ukoliko obučarski posao obavljaju oni sa kosom, da to ne dopustimo ćelavima“, što zatim odbacuje kao „smešno“ (Ibid., 116). U oba ova Platonova primera postoje neke osobine za koje znamo da su nevažne. Za obavljanje zanata nije važno da li neko rađa ili oplođuje, kao što za bavljenje obučarstvom nije važno da li neko ima kosu ili nema. To su, dakle, poznate nepovezanosti. Kod analoškog zaključivanja, prema Milu, potrebno je da ne postoji takva poznata nepovezanost, već da smo u neznanju u vezi s tim da li su neka svojstva, odnosno osobine povezane ili nisu. Mil piše:

⁴³ Reč koju Mil upotrebljava je *property* koje se prevodi kao „osobina“ (Šipka 2013, 785), kako sam je i ranije preveo. Iz šireg konteksta u *A System of Logic* jasno je da Mil upotrebljava ovu reč naizmenično sa rečju *attribute* (svojstvo).

Pretpostavka mora biti da je m posledica koja stvarno zavisi od neke osobine koja pripada A, ali mi ne znamo od koje. Ne možemo primetiti bilo koju osobinu koja pripada A, koja bi bila uzrok m , ili koja je povezana sa tim A bilo kojim zakonom. Nakon što smo odbacili sve za šta znamo da nema nikakve veze s njim [m], ostaju nekoliko [osobina A] između kojih ne možemo da se odlučimo; a od tih preostalih osobina, i B [kao i A] poseduje jednu ili više. Ovo, shodno tome, smatramo dovoljnim osnovom (manje ili više pouzdanosti) za zaključak putem analogije da B poseduje svojstvo m . (Mill 2022, 346)

Možemo ovo razumeti na jednom primeru analogije koji navodi Gajo Petrović. Kako on piše „Na osnovu toga što Boston ima razvijen muzički život, kao i New York, mogao bi tko zaključiti da Boston, poput New Yorka, ima i intenzivan kazališni život (što je netačno)“ (Petrović 2011, 89). Ako ovaj primer mapiramo pomoću Milovih simbola, rekli bismo da je svojstvo m svojstvo imanja razvijenog pozorišnog života koje može da ima neki grad. Grad Boston možemo označiti sa B a grad Njujork sa A. Već znamo da Njujork ima intenzivan pozorišni život. Pokušavamo da saznamo da li i Boston ima razvijen pozorišni život. Ono što znamo je da Boston svakako ima razvijen muzički život, a to isto važi i za Njujork. Na osnovu te sličnosti, mi zaključujemo da verovatno i Boston ima razvijen pozorišni život. Ovakvo analoško zaključivanje, je smisleno samo ako ne znamo mnogo o zakonitostima koje se tiču razvijenosti pozorišnog života u gradovima. Ako nam je, naprotiv, poznato da razvijenost muzičkog života nekog grada zavisi od različitih faktora od onih od kojih zavisi razvijenost pozorišnog, ako je to drugim rečima poznata nepovezanost, onda je analogija u potpunosti obesmišljena.

Svaka sličnost koja postoji između nekog A i nekog B povećava stepen verovatnoće zaključaka koje izvodimo na osnovu analogije. „Ako bi“ kaže Mil, „B nalikovalo A u svim svojim osnovnim“⁴⁴ osobinama“ tada bi posedovanje svojstva m od strane B bilo „izvesno a ne verovatno“ i dodaje „svaka sličnost koju možemo da pokažemo da postoji između njih [A i B] približava [verovatnoću] za toliko bliže toj tački“ (Mill 2022, 346).

Konkretni primer analogije koji Mil navodi (Ibid., 346–347), je primer koji se tiče života na Mesecu. Ako nas zanima da li postoji život na Mesecu, možemo da pretpostavimo da on postoji na osnovu sličnosti između Meseca i Zemlje. Mesec je sličan zemlji po tome što je „čvrsta, neprovidna, gotovo sferična supstancija, koja izgleda da sadrži, ili je sadržala, aktivne vulkane; prima toplotu i svetlost od Sunca u približno istoj količini kao i naša Zemlja; rotira se oko svoje ose; sastoji se od materijala koji podležu gravitaciji i koji se povinuju svim raznovrsnim zakonima proisteklim iz te osobine“ (Ibid., 346). Ako su nam poznate samo te sličnosti možemo da zaključimo da je postojanje života na Mesecu verovatnije nego da nema nikakvih sličnosti. Postoje, međutim i brojne razlike između Zemlje i Meseca. Na primer, Mesec je „manji, njegova površina je neravnija i naizgled u potpunosti vulkanskog porekla, na strani okrenutoj zemlji on nema atmosferu dovoljnu da prelama svetlost, nema oblake i (zaključeno je da zbog toga) nema vodu“ (Ibid., 347). Uzevši ove razlike u obzir, čini se možda da se sličnosti i razlike potiru i da se ne može pretpostaviti ništa o životu na Mesecu. Ako se, međutim primeti da su razlike takve da su one osobine koje nedostaju mesecu, ujedno osobine za koje znamo da

⁴⁴ Prema Milovoj shemi klasifikacije, klasa je „neodređen broj individua označen opštim nazivom“ (Mill 2022, 19), logičke vrste (kinds) su one klase koje razlikujemo od ostalih klasa po „neodređenom mnoštvu osobina koje se ne mogu izvesti jedna iz druge“ (Ibid., 79). Tako Isak Njutn (Isaac Newton) pripada vrsti čovek, ali istovremeno i nekim podvrstama kao što su „hrišćanin“ ili „matematičar“ (Ibid., 78). Razlog što je „čovek“ vrsta a „hrišćanin“ to nije, je u tome što klasa „čovek“ ima neodređeno mnoštvo osobina, dok se klasa „hrišćanin“ razlikuje od drugih samo po tome što individue te klase „veruju u hrišćanstvo“ (Ibid., 78), što će reći osobine tih podvrsta su poznate i određene. Klasa je „skup osobina pomoću kojih je identifikovana“; a među osobinama (properties) postoje one koje zavise od uzročnosti i one koje su „nezavisne od uzročnosti“ (Ibid., 358). Za one koje su nezavisne od uzročnosti kažemo da su „osnovne osobine“ (ultimate properties), a za sve ostale kažemo da su „izvedene“ (derivative) osobine (Ibid.).

su neizostavni uslovi životinjskog života na Zemlji, onda su razlike u toliko važnije i verovatnoća sada govori u prilog zaključka da nema života na Mesecu.

Postoje planete koje pokazuju mnogo više sličnosti sa Zemljom od Meseca i u njihovom slučaju bi možda analoško zaključivanje o životu dovelo do zaključka da je život na tim planetama verovatan, ali ono što takođe treba uzeti u obzir je to koliko su „neizmerno mnogobrojne one njihove osobine o kojima ne znamo ništa, u poređenju sa nekolicinom koje su nam poznate“ zbog čega Mil kaže da takvim analogijama možemo da pripišemo samo „zanemarljiv značaj“ (Ibid).

Na osnovu svega do sad rečenog, možemo jasno prepoznati tri važna kriterijuma za procenu toga koliko će zaključci izvedeni na osnovu analogije biti verovatni. To su:

- 1 Količina odnosno obim utvrđenih sličnosti (koja bi trebalo da bude što veća)
- 2 Količina utvrđenih razlika (koja bi trebalo da bude što manja)
- 3 Neistraženo područje nepoznatih osobina (koje bi takođe trebalo da bude što manje)

U najboljem slučaju, kada su svi ovi kriterijumi ispunjeni, analogija bi mogla da bude sasvim vredna. Kako Mil kaže „kada je sličnost veoma velika, utvrđene razlike veoma male, a naše znanje o predmetu dovoljno obimno, argument iz analogije može se po snazi približiti veoma blizu valjanoj indukciji“ (Ibid., 348). Ako posmatramo neko B i ono se slaže sa A u devet od deset posmatranih osobina, možemo da zaključimo sa velikom verovatnoćom da će to slaganje postojati i u preostalim osobinama koje još nismo posmatrali, i to možemo očekivati u tom slučaju s verovatnoćom od „devet prema jedan“⁴⁵ (Ibid). Bez obzira na to, Mil tvrdi „nije potrebno napominjati, koliko god da je velika ova verovatnoća, nijedan sposobni istraživač prirode se neće zadovoljiti s njom, ako je moguća kompletna indukcija; već će analogiju smatrati samo putokazom [guide-post] koji ukazuje na smer u kojem bi trebalo sprovesti rigoroznija istraživanja“ (Ibid).

Ta uloga putokaza za rigoroznija istraživanja je ono u čemu Mil vidi najveću naučnu vrednost analogije. Slučajevi u kojima analogija pruža veliku verovatnoću su veoma retki, ali svaka analogija je od izuzetne vrednosti kao nešto što nas vodi ka eksperimentima i posmatranju iz kojih ćemo doći do izvesnijih zaključaka. Ako neka ingeniozna osoba na osnovu analogije dobije ideju da pokuša jedan eksperiment umesto nekog drugog, analogija bi u tom slučaju bila od „najveće vrednosti za nauku“⁴⁶ (Ibid). Mil nije spreman da prihvati naučne hipoteze koje su zasnovane samo na analogiji kao nešto što je „pozitivna istina“, ali nije saglasan ni sa onima koji misle da bi takve hipoteze trebalo u potpunosti „zanemariti“ (Ibid., 348–349).

Ovo je značaj koji je Mil pripisivao analogiji. Osim u izuzetnim slučajevima, ona ne može biti od iste vrednosti kao četiri induktivne metode, ali to ne znači da je beznačajna. Čak i najslabija analogija bi mogla da nas uputi na nešto pouzdanije, pa je tako ova metoda važna u procesu naučnog saznanja.

⁴⁵ 90%

⁴⁶ Primeri kojima bismo potkrepili ovu Milovu tvrdnju su bezbrojni, ali je jedan od najzanimljivijih primer Čarlsa Darvina koji je na osnovu analogije između odabira koje u uzgajivanju životinja vrši čovek izveo zaključak da bi i priroda mogla da čini isto to (Darvin 2009, 101).

2.4 Argument na osnovu znakova plana u prirodi

Metode koje su prethodno izložene su ono što je bilo na raspolaganju Džonu Stjuartu Milu ako se odluči da problem postojanja boga reši naučnim putem⁴⁷.

Vratimo se sada poslednjem i najvažnijem argumentu Milove rasprave o postojanju boga iz eseja *Theism*. Nakon svih apriornih dokaza koje je odbacio, Mil na posletku razmatra i jedini dokaz koji je zasnovan na iskustvu, onaj za koji kaže da je to „argument stvarno naučnog karaktera“ (Mill 2009a, 161). Milovo prepričavanje argumenta vredi citirati u celosti:

Tvrdi se da su neke neke osobine [qualities], karakteristične za stvari koje je stvorio inteligentni um za neku svrhu. Poredak Prirode, ili neki njegovi značajni delovi, ispoljavaju te osobine u ogromnoj meri. Imamo pravo da na osnovu ove velike sličnosti u posledicama, zaključimo da postoji i sličnost u uzroku, i da verujemo da su stvari, koje su izvan čovekove moći da ih stvori, ali koje po svemu osim po moći nalikuju na dela čoveka, morala takođe da budu stvorena od strane inteligencije, čija je moć veća od čovečije. (Ibid., 162)

Ovo je argument koji je Mil verno preneo kao siže, ali najčuveniju verziju tog argumenta je zastupao Vilijam Pejli (William Paley) u svojoj knjizi *Natural Theology* (Prirodna teologija), koja je objavljena na samom početku devetnaestog veka, 1802. godine. Pejli u toj knjizi piše:

Pretpostavimo da sam, idući leđinom, udario stopalom u kamen i zapitao se kako je kamen dospao tu. Na ovo pitanje mogao bih odgovoriti da, prema onome što znam kamen tamo stoji oduvek, i ne bi možda bilo lako dokazati apsurdnost takvog odgovora. Ali pretpostavimo sad da sam na tome mestu našao časovnik i da sam se upitao kako je on dospao tamo. Teško da bih na ovo pitanje dao isti odgovor koji sam dao ranije: prema onome što znam, časovnik tamo stoji oduvek. Ali, zašto ovaj odgovor ne bi vredeo za časovnik kao i za kamen? (Paley [1802] 2006, 7)

Pejljev odgovor na ovo pitanje je da kod časovnika uočavamo ono što kod kamena nismo mogli, a to je da su „njegovi različiti delovi oblikovani i sastavljeni s određenom svrhom“ (Ibid.). On kaže „Časovnik je morao imati tvorca; morao je u nekom trenutku, na nekom mestu, postojati zanatlija ili više njih, koji su ga napravili s namerom da ispunjava svrhu koju mu i pripisujemo; koji su razumeli njegov sastav i osmislili njegovu upotrebu“ (Ibid., 8). Zatim, Pejli konstatuje da „svaki znak promišljenog oblikovanja, svaka manifestacija plana koja je postojala u časovniku, postoji i u delima prirode; s tom razlikom što su u prirodi ti znaci veći i brojniji, u meri koja prevazilazi svaku mogućnost proračuna“ (Ibid., 16).

⁴⁷ To naravno ne znači da je bilo moguće odabrati jednu od njih po volji. Čak i kad je reč o mnogo jednostavnijim problemima, priroda retko pruža pogodne slučajeve za eksperiment što, isključuje mogućnost primene metode razlike, dok je za primenu metode ostatka bilo potrebno znatno naprednije stanje naučnog znanja. Mil je zato bio primoran da koristi manje pouzdane metode.

Mil za ovu Pejlijevu argumentaciju kaže da je „precenjena“ (Mill 2009a, 162). Kako on obrazlaže, „da sam pronašao časovnik na naizgled pustom ostrvu, zaista bih zaključio da ga je tamo ostavilo ljudsko biće; ali zaključak ne bi bio zasnovan na znakovima plana, već zato što već znam iz neposrednog iskustva da časovnike prave ljudi“ (Ibid). Za Mila, ne bismo ništa manje izvestan zaključak izveli ni na osnovu otiska stopala, ili bilo čega drugog za šta nas je iskustvo naučilo da to pripisujemo čoveku. Tako i geolozi zaključuju tome da su ranije postojale neke životinje na osnovu koprolita⁴⁸, ali „niko ne vidi znakove plana u koprolitu“ (Ibid).

Bez obzira na tu precenjenost, odnosno to što je Pejli pridavao suviše značaja svojoj argumentaciji, Mil ipak misli da ima mesta tome da se govori o analogiji u prilog tvrdnje o postojanju boga. On je svoje obrazloženje formulisao ovako:

Sličnosti između nekih rasporeda u prirodi i nekih koje je načinio čovek su značajne i, čak i kao puke sličnosti, pružaju određenu pretpostavku o sličnosti uzroka. Ali koliko je ta pretpostavka jaka, teško je reći. Sve što se može sa sigurnošću tvrditi jeste da ove sličnosti čine stvaranje inteligencijom znatno verovatnijim nego što bi bilo da su sličnosti manje, ili da ih uopšte nema. (Ibid., 163)

Ovo Milovo obrazloženje je prilično šturo. Jasno nam je da se on poziva na analogiju. Ako pokušamo da mapiramo elemente rasuđivanja na način na koji je on to radio u *A System of Logic*, mogli bismo da kažemo da ne znamo šta je uzrok nekog rasporeda (arrangement) u prirodi, ali da znamo da postoje rasporedi koji su njemu slični, koji su proizvod čovekovog delovanja. Na primer, da uzmemo jedan slučaj koji ni Milu ne bi bio anahron, teleskop je optički instrument koji povećava količinu svetla i vidni ugao posmatranog objekta što daje jasniju sliku tog objekta i omogućava ljudima da bolje posmatraju udaljena nebeska tela. Jasno je iz neposrednog iskustva da je teleskop ljudski izum, proizvod svesnog napora i inteligencije, što će reći poznat nam je uzrok teleskopa. Kada u prirodi sretnemo raspored kao što je raspored delova oka neke životinje koji čine celinu oka, a zatim primetimo da oko služi životinji da vidi kao što teleskop pomaže čoveku da bolje vidi, a primetimo i to da je teleskop kompleksan, sastavljen od mnogih sastavnih delova, kao što su objektiv, sočivo, postolje itd., što isto važi i za oko koje je sastavljeno od mrežnjače, zenice, beonjače, rožnjače itd., onda možemo da konstatujemo sličnost između tih vrsta fenomena. Štaviše, mi znamo i da raspored delova teleskopa nije slučajan, njegovo svojstvo da mu je uzrok inteligencija nam je poznata činjenica. Iako ne znamo šta je uzrok životinjskog oka, mi možemo na osnovu ove sličnosti da zaključimo da je možda i u slučaju životinja uzrok neka inteligencija. Mil nam ne daje dovoljno detalja na osnovu kojih bismo mogli u potpunosti da procenimo šta je snaga ove konkretne analogije, tako da nam ostaje da verujemo ili ne njegovoj proceni, ali stvari komplikuje to što ni njegova procena nije baš sasvim određena, već je za njega „teško reći“ šta je jačina pretpostavke. Ako se prisetimo – tri osnovna kriterijuma na osnovu kojih se procenjuje snaga neke analogije su količina utvrđenih sličnosti, količina utvrđenih razlika i neistraženo područje nepoznatih osobina. Zahvaljujući Milovoj konciznosti, prinuđeni smo da na svoju ruku popunimo praznine. Količina sličnosti je, kako Mil sam kaže „znatna“ (considerable). O količini utvrđenih razlika Mil nam ništa ne govori, ali je verovatno svestan koliko i savremeni čitalac/čitateljka da su one u slučaju životinjskih organa takođe veoma velike u odnosu na ljudske tvorevine, i kad je reč o strukturi kao i o kompleksnosti. Najzad treći kriterijum se odnosi na područje nepoznatih osobina. Nepoznate osobine ljudskih tvorevina su, razume se, relativno ograničene, jer ih stvaramo, testiramo i poznajemo do

⁴⁸ Koproliti su „okamenjeni izmeti pretpotopskih životinja“ (Vujaklija 1975, 474).

detalja⁴⁹. S druge strane, nepoznate osobine prirodnih fenomena, uključujući složene biološke sisteme poput oka, neuporedivo su brojnije. Naš uvid u njih je nepotpun, a procesi njihovog nastanka još uvek su predmet istraživanja. To znači da postoji veliko područje nepoznatih faktora koji mogu biti od presudnog značaja za ocenu snage analogije, i to je, naravno, u Milovo vreme važno *a fortiori*. Kao što on piše u *A System of Logic* „Stotinu generacija nisu iscrpile zajedničke osobine životinja ili biljaka, sumpora ili fosfora; niti pretpostavljamo da su one iscrpljive, već nastavljamo sa novim posmatranjima i eksperimentima, sa potpunim poverenjem da ćemo otkriti nove osobine koje nisu bile implicitne u onima koje smo prethodno znali“ (Mill 2022, 77). Uzevši sve to u obzir, možemo da zaključimo da ova analogija nije posebno ubedljiva, sama po sebi, ali kao što je ranije naznačeno, zadatak analogije i nije da bilo šta samostalno dokazuje, već samo da bude putokaz za pouzdanije naučne metode.

Mil ovu svoju početnu analogiju upravo tako i tretira. Nastavak njegove argumentacije se oslanja na pouzdaniju metodu slaganja. On je za primer odabrao slučaj strukture oka. Taj argument navodim u celosti:

Delovi od kojih je sastavljeno oko, i kolokacije⁵⁰ [collocations] koje čine raspored tih delova, nalikuju jedni na druge po jednoj izuzetnoj osobini, a to je da svi oni doprinose tome da životinja može da vidi. Sve dok su ove stvari takve kakve jesu, životinja vidi: ako bi bilo koja od njih bila drugačija nego što jeste, životinja, uglavnom, ili ne bi videla, ili ne bi videla jednako dobro. I ovo je jedina značajna sličnost koju možemo uočiti između različitih delova ove strukture, izuzev opšte sličnosti u sastavu i organizaciji koja postoji među svim ostalim delovima životinje. Sada, ova kombinacija organskih elemenata nazvana oko imala je, u svakom slučaju, početak u vremenu i stoga ju je morao sastaviti neki uzrok ili uzroci. Broj primera je neizmerno veći nego što je, prema principima induktivne logike, potrebno za isključivanje nasumične podudarnosti nezavisnih uzroka, ili, tehnički rečeno, za eliminaciju slučajnosti. Stoga je, prema kanonima indukcije, opravdano da zaključimo da je ono što je spojilo sve te elemente neki uzrok zajednički svima njima; i u onoj meri u kojoj se ti elementi slažu u jednoj jedinoj okolnosti da zajedno doprinose omogućavanju vida, mora postojati neka uzročna veza između uzroka koji ih je spojio, i same činjenice vida. (Mill 2009a, 164)

Ovo je, Mil zatim kaže „celina i suština svega što indukcija može učiniti za teizam“ (Ibid).

Kako primećuje Alan Milar (Alan Millar), ovo je, makar na prvi pogled, veoma neobična primena metode slaganja. Milar misli da je potrebno da prepoznamo tri različite tvrdnje u onome što nam Mil saopštava. Prva je da „jedino važno po čemu nalikuju elementi oka i rasporedi tih elemenata, jeste to da omogućavaju životinji da vidi“ (Millar 1998, 179). Druga je da je „ogroman broj slučajeva očiju dokaz da određen raspored njihovih delova nije mogao slučajno da se dogodi, već je imao

⁴⁹ Iz ovoga naravno ne sledi da nema i takvih nepoznatih osobina čak i kod ljudskih tvorevina. Nije potreban čuveniji primer od takozvanog Y2K problema s kraja prethodnog milenijuma, kada je svet strahovao od toga šta će se desiti sa kompjuterskim sistemima i programima koji su kodirani tako da su datumi izraženi sa šest brojkama (od kojih su samo dve služile da označe godinu), kada brojač bude morao da se pomeri sa broja 99 na kraju 1999. godine na broj 00 na početku nove 2000. godine. Iako se ispostavilo da su strahovi preuveličani odnosno da se nisu sasvim „materijalizovali“ (Manion and Evan 2000, 361), mere za rešenje problema u iščekivanju onoga što bi moglo da se desi su na svetskom nivou koštale između 400 i 600 milijardi dolara (Ibid., 372). Iz ovoga vidimo da čak i ono što smo sami stvorili može da pokazuje osobine koje nismo očekivali.

⁵⁰ Kolokacija se odnosi na „položaj, smeštanje, određivanje mesta“ (Vujaklija 1975, 440). U *A System of Logic* Mil za kolokaciju kaže da se ona „sastoji od postojanja određenih delatnika ili sila, u određenim okolnostima mesta i vremena“ (Mill 2022, 289).

zajednički uzrok“, a treća tvrdnja je da „uzrok koji je u pitanju mora biti povezan sa vidom“ (Ibid). Ono što Milar prepoznaje a što je uočljivo i u svim primerima metode slaganja iz *A System of Logic*, jeste da u tim primerima postoje neki „kandidati“ za ono što bi mogao da bude uzrok i za njih se „zna da su prisutni“ ali kod ovog primera koji nam Mil daje u *Theism*, „za inteligentni plan ne znamo da je prisutan“ (Ibid., 180). Milar još tvrdi da je Mil, utvrdivši da je slaganje u činjenici da delovi oka svi omogućavaju životinji da vidi, nešto što Mil tretira kao uzrok, i to kao „konačan uzrok“ (Ibid), a to je čudno jer sve ono što je napisano u *A System of Logic* svedoči o tome da je Milu „strano“ (Ibid., 181) razmišljanje o konačnom uzroku. Ovde postoji nekoliko grešaka u onome što Milar tvrdi i nekoliko istina. Tačno je da Milu, kao što smo videli, razmišljanje o uzročnosti u aristotelovskom maniru nije svojstveno, kao ni upotreba pojmova konačnog ili pokretačkog uzroka, ali Mil ne tvrdi da traži konačan uzrok. To je jasno iz prve naredne tvrdnje koju Mil iznosi nakon dugačkog pasusa koji je prethodno citiran. Mil kaže:

Prirodni nastavak ovog argumenta bio bi sledeći. Vid, budući da je činjenica koja ne prethodi već sledi nakon sastavljanja organske strukture oka, može biti povezan stvaranjem te strukture samo kao konačni, a ne kao pokretački uzrok. Drugim rečima, nije sam vid taj koji deluje kao pokretački uzrok, već neka prethodna ideja o njemu. Ali to bi odmah ukazivalo na poreklo koje potiče od inteligentne volje. Nažalost, moram reći da ova druga polovina argumenta nije toliko neoboriva [inexpugnable] kao prva. (Mill 2009a, 164).

Mil je naravno svestan da bi traganje za konačnim uzrokom prejudiciralo ishod upravo onog ispitivanja koje on pokušava da sprovede. Konačni uzrok prema Aristotelu podrazumeva svrhu. Svrha je nešto što pripada ili ljudima ili bogu. Unapred tražiti konačan uzrok bi bio svojevrstan *petitio principii*⁵¹. Mil to zato i ne radi. Iako je tačno da inteligentni plan nije prisutan, pa bi u tom smislu bilo čudno ako bi mu Mil pripisao svojstvo uzroka samo na osnovu metode slaganja, ali Mil ni to ne čini. Sve što je zaključeno na osnovu metode slaganja je to da mora postojati neka uzročna veza između uzroka koji je spojio delove oka, i same činjenice vida. Drugom metodom analogije je taj uzrok povezan sa inteligentnim planom. To su dva različita dela Milovog rasuđivanja. Tačno je, međutim da je neki uzrok pretpostavljen, a ne odabran između onih koji su već prisutni, kao što je to slučaj u svim drugim primerima metode slaganja koje je Mil navodio u *A System of Logic*, što je teško ne posmatrati kao nedoslednost. Kao što je odavno primetio Robert Kar, „upitno je da li je ovaj pokušaj indukcije valjana upotreba metode slaganja“ (Carr 1962 492), jer Mil nije primenio ovu metodu da bi otkrio „stvarni fenomen koji proizvodi funkcionalno jedinstvo oka“, već samo da utvrdi da su „različiti delovi oka sastavljeni zajedničkim uzrokom, koji ima neku povezanost sa činjenicom vida.“ Kar zaključuje da je svrha metode slaganja da „otkrije određeni fenomen, bez kojeg neki drugi fenomen ne bi mogao da se desi“, a ne da utvrdi „koji zajednički uzrok možda deluje na različite fenomene“ (Ibid., 493). Ako želimo da budemo sasvim fer prema Milu, svrha metode slaganja je samo da ukaže na neku moguću uzročnu povezanost između fenomena, i ona zapravo često ukazuje na pravilnost u sledu koja uopšte nije uzročna, zbog toga su i njoj kao i analogiji potrebne pouzdanije metode indukcije kao korektivne dopunske metode. Zato bismo, primenom samo metode slaganja mogli da zaključimo da je dan uzrok noći ili da je noć uzrok dana, budući da se ta dva fenomena uvek pojavljuju jedan nakon drugog, ali mi znamo da je nešto treće uzrok i dana i noći. Kada međutim ne bismo znali šta je uzrok dana i noći, činjenica da se oni javljaju u savršenom sledu bi nas ipak uputila na neku uzročnu povezanost, a dan i noć i jesu uzročno povezani, u toliko što su posledica istog uzroka. Mil je bio sasvim svestan

⁵¹ Logička greška u kojoj se pretpostavlja ono što bi tek trebalo dokazati, na engleskom „*Begging the Question*“ (Runes 1960, 35).

ograničenosti metode slaganja, on je čak naglašavao da samo „tom metodom [slaganja] nikada ne možemo doći do uzroka“, odnosno da sve što njom postizemo jeste „utvrđivanje svih okolnosti koje su zajedničke svim slučajevima u kojima se neki fenomen javlja; a taj skup obuhvata ne samo uzrok tog fenomena, već i sve pojave koje su s njim povezane nekom izvedenom pravilnošću, bilo da su to sporedni efekti istog uzroka, ili pak posledice nekog drugog uzroka koji je, u svim slučajevima koje smo mogli da posmatramo, istovremeno prisutan“ (Mill 2022, 322). Ono što je zbunjujuće je to što definicija metode slaganja koja je ranije citirana sugerise to da je njen zadatak da utvrdi uzrok, ali je ovo zapravo moguće samo metodom razlike, koja je, razume se, u ovom slučaju neprimenljiva. Sve što Mil tvrdi jeste da „mora postojati neka uzročna veza između uzroka koji je doveo do toga da se ti elementi [oka] spoje i same činjenice vida“ (Mill 2009a, 164). Neobičnost je samo u tome što je uzrok koji je spojio delove oka pretpostavljen, umesto da je pronađen među prisutnim antecedentnim fenomenima.

U nastavku argumentacije u *Theism* Mil priznaje da pravilnost koja je utvrđena o uzročnoj povezanosti između onoga što je sastavilo delove oka i činjenice vida, ne mora da znači da je uzrok bog. To bi, kaže on, mogao da bude i „princip opstanka najjačih⁵²“ (Mill 2009a, 165). Mil zatim sumira Darwinovu teoriju, ali njom ne deluje preterano ubeđen. On komentariše da je ona „na prvi pogled neverovatna“ (Ibid), ali zatim dodaje i da je sve što se sada o toj teoriji može reći jeste da „nije tako apsurdna kao što se čini“ i da analogije koje su pronađene u iskustvu „daleko premašuju ono što se ranije moglo očekivati“ u vezi s tom teorijom. Trenutno je neizvesno da li će u budućnosti moći da se kaže više o njoj, ali ona, kako kaže Mil, „ni na koji način nije u neskladu sa stvaranjem“ (Ibid., 166). Ipak, između ova dva uzroka, opstanka najjačih i stvaranja od strane inteligencije, Mil, prema trenutnom stanju znanja daje „veliku prednost“ (large balance of probability) „stvaranju od strane inteligencije“ (Ibid., 166). Ovo je verovatno, od svega što je napisano u *Theism* najveći interpretativni kamen spoticanja. Na primer, Timoti Larsen (Timothy Larsen) u svojoj ironično nazvanoj knjizi o Milu *A Secular Life* (Sekularni život), verovatno na osnovu ovih Milovih reči zaključuje da je je Mil tvrdio da „čak i sa naučnog stanovišta, i bez ikakvog intuitivnog osećaja ili direktnog iskustva božanskog, i dalje ima dovoljno dokaza u prilog zaključku da Bog verovatno postoji“ (Larsen 2018, 200). Mil, međutim, nije tvrdio da bog verovatno postoji, već samo to da je od dva uzroka, verovatnija inteligencija od prirodnog odabiranja. Možemo da zamislimo mnoštvo različitih iskaza koji svi jednako odgovaraju ovoj tvrdnji. Uzrok oka je bog 70%, a prirodno odabiranje 10%. Moglo bi biti da je uzrok oka bog 40% a prirodno odabiranje 20%. Mogli bi biti i da je uzrok oka bog 15% a prirodno odabiranje 5%. Svi ovi iskazi su odbranjivi i sasvim u skladu s tezom da stvaranje od strane inteligencije ima „veliku prednost“ u verovatnoći u odnosu na prirodno odabiranje. Ne smemo pretpostaviti, da ova dva nominovana uzroka moraju raspodeliti verovatnoću od 100%, jer nam ništa ne garantuje da su dve stvari koje su nama pale na pamet ujedno i jedini mogući uzroci. U *A System of Logic* Mil piše:

Nije, dakle, tačno da jedna posledica mora biti povezana samo s jednim uzrokom ili skupom uslova, niti da se svaki fenomen može proizvesti samo na jedan način. Često postoji nekoliko nezavisnih načina na koje isti fenomen može nastati. Jedna činjenica može biti konsekvent u nekoliko nepromenljivih nizova; može slediti, s jednakom pravilnošću, bilo koji od nekoliko antecedenata ili skupova antecedenata. Mnogi uzroci mogu proizvesti mehaničko kretanje; mnogi uzroci mogu proizvesti neke vrste čulnih oseća; mnogi uzroci mogu dovesti do smrti.

⁵² Mil ne spominje Darvina, ali je jasno da misli na njegovu teoriju prirodnog odabiranja. Razlog što je upotrebljena ova terminologija verovatno leži u tome što je pripadnik Milovog šireg intelektualnog kruga bio Herbert Spenser (Lipkes 1999, 161), a Spenser je taj koji je skovao izraz „opstanak najjačih“.

Određena posledica može zaista biti proizvod određenog uzroka, a ipak biti sasvim sposobna da nastane i bez njega. (Mill 2022, 269)

Postoji, prema tome ono što Mil naziva „mnoštvenost uzroka“ (plurality of causes) i to je nesavršenost koja je „karakteristična za metodu slaganja“ a jedna od glavnih posledica mnoštvenosti uzroka je to što ona tu metodu čini „neizvesnom“ (Ibid). Ako znamo da postoje mnogi mogući uzroci, to što smo pronašli neku pravilnost A i drugu pravilnost B, ne znači da ne postoji i neka pravilnost C koje nismo svesni, koju još nismo uočili.

Ipak, uzevši i to u obzir, može se postaviti pitanje – zbog čega ne bismo prvi od maločas pomenutih iskaza, da bog postoji 70%, protumačili kao onaj koji je najadekvatniji Milovim tvrdnjama, pošto i on kao i druga dva odgovara opisu stanja koji Mil navodi? Odgovor na ovo pitanje, sasvim nedvosmisleno nudi sam Mil pri kraju njegove rasprave o teizmu. On piše da je zaključak rasprave taj da „postoje dokazi [evidence]“, ali da su oni „nedovoljni za konkluzivan dokaz [proof]“, i da pripadaju samo „nižem stepenu verovatnoće [one of the lower degrees of probability]“ (Mill 2009a, 207). Kada smo svesni ove Milove tvrdnje, to nam pomaže da preciznije odredimo raspon mogućih interpretacija njegovih drugih tvrdnji. 70% pa čak i 51% su verovatnoće koje je teško uklopiti sa rečima „niži stepen verovatnoće“. Visoke procenete dodatno otežavaju još neke Milove tvrdnje sa kraja eseja *Theism*. Mil nam saopštava da su dokazi takvi da je „čitav domen natprirodnog izmešten iz oblasti uverenja u oblast puke nade [simple hope] „Ibid., 208). O nadi u buduću život i u vladavinu univerzumom⁵³, on zatim kaže da je ona opravdana i filozofski odbranjiva, ali samo dok „prepoznamo kao jasnu istinu da nemamo osnova za više od nade“ (Ibid., 211). Mil, dakle, jasno odbacuje uverenje kao mogući ishod na osnovu dokaza koje je prikupio. Za tako nešto „nema osnova“. Domen natprirodnog je izmešten u oblast nade. Ako uzmemo u obzir ono što je Mil pisao⁵⁴ u *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, videćemo da je on je pristao na određenje uverenja kao nečega što usvajamo kada su „dokazi verovatni“ (Mill 1979, 63). Čini se onda sasvim opravdano da zaključimo da, ako već ne postoji osnov za više od nade, odnosno ne postoji osnov za uverenje, onda ni dokazi nisu verovatni. Na snazi ovog tumačenja, zajedno sa Milovom tvrdnjom da je „racionalni odnos mislećeg uma prema natprirodnom, bilo u prirodnoj ili otkrivenoj religiji – skepticizam“ (Mill 2009a, 207), možemo opravdano zaključiti da Mil

⁵³ Nadi da bog vlada univerzumom, ne nadi da će individua koja se nada zavladati univerzumom.

⁵⁴ Mil je kritikovao Vilijama Hamiltona zbog načina na koji ovaj razume (*videti* Hamilton 1877, 531; Hamilton 1863, 760) pojmove znanje (knowledge) i uverenje (belief), smatrajući da Hamilton misli da je uverenje nešto što je od „većeg autoriteta od znanja“ odnosno da je uverenje osnovno i primarno a da je znanje samo „izvedeno“ jer se u krajnjem znanje oslanja na uverenje, a „prirodna uverenja“ su „jedino opravdanje za svo naše znanje“ (Mill 1979, 61–62). Mil *contra* Hamiltonu navodi definicije ovih pojmova iz svakodnevnog govora za koje smatra da ih ni filozofija „ne može odbaciti“ (Ibid., 63). U svakodnevnom govoru, pod znanjem se podrazumeva „potpuna uverenost“ (complete conviction), a pod uverenjem se podrazumeva nešto što je manje od potpune uverenosti, odnosno nešto u šta verujemo kada su „dokazi verovatni [probable]“ (Ibid). U primerima koje Mil navodi, mi verujemo (believe) da postoji kontinent Amerika, ali znamo (know) da smo živi, da su dva i dva četiri i da je zbirna dužina bilo koje dve strane trougla veća od dužine treće strane tog trougla. Prema Milu, ovo je distinkcija koja ima „praktičku vrednost“, dok se isto ne može tvrditi za ono što zagovara Vilijam Hamilton, jer za tog filozofa ovi pojmovi stoje u potpuno obrnutom odnosu, tako da su intuicije (U Milovom značenju) za njega isto što i uverenja, a znanje je nešto što nije izvesnije od uverenja već „manje izvesno“ (Ibid). Mil piše da je uvek govorio ljudima da „temelje svoja uverenja isključivo na dokazima [evidence]“ (Ibid., 262). On je, međutim, svestan da uverenja nisu uvek takva. Neka uverenja su, kako on kaže (Ibid., 122) „pogrešna“ (false belief). Opovrgavajući Hamiltonov argument da „uverenje o nečemu implicira znanje o stvari u koju se veruje“, Mil piše „svakodnevno iskustvo pokazuje da je najbespogovornije uverenje – uverenost zasnovana na najsnažnijem 'osećanju', kompatibilno sa potpunim neznanjem o stvari koja je predmet verovanja“ (Ibid). Kao što se da pretpostaviti iz svega što je već rečeno o Milovom stavu prema intuiciji, uverenja su nešto za šta on smatra da su „stečena“ a ne prirodna ili urođena, i to se odnosi i na uverenja koja bi mogla da nam izgledaju bazičnim i nužnim kao što je „uverenje u postojanje spoljašnjeg sveta“ (Ibid., 177), pa čak i uverenje sopstvenom postojanju (Ibid., 207).

nije bio vernik, i to nam daje osnov, ne samo za procenu njegovih namera, već i za analizu kulturnog konteksta u kojem su osim Mila bili smešteni i neki njegovi sličnomišljenici.

2.5 Ograničeni tvorac

Nakon iznošenja naučnog argumenta u prilog postojanja boga, Mil se zatim bavio i pitanjem kakva bi mogla biti svojstva božanstva. Ovaj spekulativniji deo Milove rasprave, međutim, nema pretenziju naučnosti. Mil nam je već rekao da je argument na osnovu kombinovanja analogije i metode slaganja „celina i suština svega što indukcija može učiniti za teizam“. Deo njegove rasprave koji se tiče svojstava božanstva nastavlja se pod pretpostavkom da bog postoji. Dakle, reč je samo o tome da se ispita šta je moguće, a ne šta je verovatno, odnosno, ispituje se ono što nije u suprotnosti sa poznatim činjenicama. Mil je u kasnijem delu eseja čak nazvao zaključke dela rasprave koji se tiče svojstava „osnovom za nagađanje“ i „slabašnim svetlima“ (Ibid., 186). Rezultat ovog promišljanja na osnovu indikacija iz prirode je biće „velike ali ograničene moći“ i biće „možda neograničene inteligencije“ koje želi sreću svojim stvorenjima, ali koje „ima druge motive do kojih mu je više stalo“ (Ibid., 178). Nema potrebe citirati sve delove ovog poglavlja, niti spominjati sva svojstva, ali je neophodno citirati ono što se odnosi na svojstvo moći božanstva i njegove moralne osobine, jer Mil tome pridaje izuzetan značaj.

Prvo svojstvo božanstva koje Mil razmatra je svemoć (omnipotence). On je sasvim ubeđen da je to svojstvo koje se ne može pripisati bogu. Mil piše:

Nije potrebno dokazivati da moć, ako ne i inteligencija, mora biti toliko nadmoćna u odnosu na čovekovu da prevazilazi svaku ljudsku procenu. Ali odatle do Svemoći i Sveznanja postoji veliki jaz. A ta razlika je od ogromnog praktičkog značaja. Nije preterano reći da je svaki pokazatelj Plana [Design] u Kosmosu ujedno i dokaz protiv Svemoći onog koji planira. Jer šta znači Plan? Dosetljivost, prilagođavanje sredstava cilju. Ali sama potreba za dosetljivošću – nužnost korišćenja sredstava – posledica je ograničenosti moći. Ko bi posezao za sredstvima ako bi mu za postizanje cilja bila dovoljna sama reč? Sama ideja sredstava podrazumeva da sredstva poseduju delotvornost koju neposredno delovanje bića koje ih koristi nema. U suprotnom, ona nisu sredstva, već smetnja. Čovek ne koristi mašineriju da bi pokretao sopstvene ruke. Ako bi to činio, bilo bi to samo u slučaju kada bi ga paraliza lišila moći da ih pokreće voljno. (Ibid., 167)

Mil zatim tvrdi da se „mudrost i domišljatost“ pokazuju u „prevazilaženju poteškoća“ i da za njih zato nema mesta u „biću za koje ne postoje poteškoće“ (Ibid.). Ova Milova argumentacija se čini nekarakteristično aporetična. On je međutim zadovoljan onim što je rekao i zaključuje da prirodna teologija „jasno sugerise“ da je „autor Kosmosa delovao sa ograničenjima [under limitations]“, da je bio „primoran da se prilagodi uslovima nezavisnim od svoje volje“ i da je došao do svojih ciljeva na način koji su „uslovi dozvoljavali“ (Ibid., 167–168). Ako tragovi plana u prirodi upućuju na to da je životinje stvorio tvorac, isto se ne može tvrditi za materiju i silu, za koje ne postoje nikakvi pokazatelji da su stvoreni, ili da neko biće može da „menja njihove osobine“ (Ibid., 168). Uzevši u obzir te nepromenljive elemente u prirodi, ako je postojao tvorac trebalo bi da pretpostavimo da ih je i on zatekao kao nepromenljive uslove i da je morao da se služi materijalima čije su „priroda i osobine date“ (Ibid.).

Radeći sa tim materijalima on je morao da upotrebi „veštinu i domišljatost“, ali upravo upotreba veštine i domišljatosti svedoči o „ograničenosti moći“ (Ibid.). Ako se kaže da su tragovi plana posledica toga što je tvorac hteo da ostavi tragove po kojima bi ljudi prepoznali tvorčev kreativni um, Mil kaže da bi i to samo pokazivalo ograničenost, jer da je tvorac hteo da ljudi znaju za njegova dela, ako je svemoćan, mogao je samo da poželi da oni to znaju. Mil je izričit, „svemoć se ne može pripisati tvorcu na osnovu prirodne teologije“ (Ibid., 169).

Nije možda toliko važno koliko smatramo da su ovi Milovi argumenti ubedljivi. Važnije je znati je on bio sasvim ubeđen u to da je ograničeni tvorac „jedina održiva hipoteza“ (Ibid., 191), odnosno jedina hipoteza koju ne opovrgavaju poznate činjenice. Dokaze o toj njegovoj ubeđenosti nalazimo i u *Utility of Religion* (Ibid., 135–136); i Milovoj autobiografiji (Mill 2009b, 40–41) i u brojnim pismima (Mill 1972c, 1195; 1972b, 758; 1972d, 1829). Prednost koju ograničenost tvorca ima u odnosu na tezu o njegovoj svemoći je u tome što, ako pretpostavimo ograničenost, nismo u obavezi da prihvatimo ono što je Mil smatrao za veliko moralno zlo, a ono je sadržano u verovanju da je tvorac istovremeno i dobronameran i svemoćan. Onda smo prisiljeni da zlo koje opažamo u svetu smatramo za nešto što je tvorac želeo. Milovim rečima iz eseja *Nature* „ako tvorac sveta *može* sve ono što želi, onda on želi patnju [misery], i ne može se pobeći od tog zaključka“ (Mill 2009a, 86).

Nakon što je utvrdio da tvorac ne može biti svemoćan Mil razmatra njegova moguća moralna svojstva. Ono što je rečeno u *Nature* ponovljeno je i u *Theism*. Mil piše:

Sada prelazimo na moralne osobine Tvorca, onoliko koliko se o njima može zaključiti iz Stvaranja; ili (postavljajući problem na najširi način) na pitanje kakve naznake Priroda pruža o svrhama svog autora. Ovo pitanje nama izgleda sasvim drugačije nego onim učiteljima prirodne teologije koji su opterećeni nužnošću da prihvate svemoćnost Tvorca. Ne moramo da pokušavamo nemoguć zadatak pomirenja beskonačne dobronamernosti i pravednosti sa beskonačnom moći Tvorca sveta poput ovog. Takav pokušaj ne samo da uključuje apsolutnu protivrečnost sa intelektualnog stanovišta, već do ekstrema izlaže zgražavajuću odbranu moralne izopačenosti. (Ibid., 173)

Moralna izopačenost o kojoj Mil govori tiče se hrišćanskog boga, ne Hrista (Ἰησοῦς). Ako je tvorac bio ograničen uslovima prirode, on bi još uvek mogao da bude dobronameran, ili čak oličenje savršene dobrote, ali ako je bio svemoćan, kako se to tvrdi o bogu hrišćanstva, onda se zla i patnje sveta moraju smatrati nečim što je bog želeo. Pošto se o njemu smatra i da je savršena dobrota, to znači da za stvari koje su nam očigledno zle, tvrdimo da su dobre. To je izopačenje o kojem Mil govori. Prepreka za svaku ispravnu etiku je tvrdnja o svemoći. Ova prepreka se odstranjuje ako se pretpostavi ograničenost tvorca.

Osim što otvara mogućnost za dobrotu tvorca, pretpostavka o ograničenosti ima još jednu važnu posledicu. Ako tvorac nije svemoćan, postoje izvesne činjenice ljudske istorije koje postaju za Mila manje nerazumljive. Mil smatra da su ljudska bića tokom svoje istorije pokazala ogroman napredak, od veoma skromnih početaka kada su ljudi bili „gotovo zverski“ (Ibid., 177), do izuzetnih visina kada su neki od njih mogli da se uzdignu do jednog Njutna ili Fenelona⁵⁵ (François de Solignac de la Mothe Fénelon). Međutim, Mil se pita „zašto je ljudski rod bio tako ustrojen da vekovima tavori u bedi i degradaciji pre nego što je mali deo čovečanstva uspeo da se uzdigne do veoma nesavršenog, stanja inteligencije, dobrote i sreće koje danas uživamo“ (Ibid., 170). Ako je tvorac ograničen, on možda jednostavno nije mogao da uradi više za svoje tvorevine, ali ako je svemoćan onda su ovi periodi bede

⁵⁵ Francuski katolički sveštenik, koji se borio za obrazovanje, „naročito žena“ (Mill 2009a, 177).

i degradacije nešto što je moglo biti izbegnuto, to su samo „patnja i protraćeni životi“ (Ibid., 177). Pod pretpostavkom ograničenog tvorca, ljudi su prinuđeni da se poboljšavaju i da napreduju, jer znaju da ono što im je tvorac pružio nije idealno. Kako Mil kaže „da čovek nije imao moć da sopstvenim naporima poboljša sebe i svoje spoljašnje okolnosti, da učini za sebe i druga stvorenja mnogo više nego što je Bog u početku učinio, Biće koje ga je stvorilo bi zaslužilo nešto sasvim drugačije od zahvalnosti“ (Ibid). Ovo je, dakle, prednost koncepcije ograničenog tvorca, on ne predstavlja smetnju ideji o gotovo beskonačnoj mogućnosti ljudskog napretka i razvitka, do koje je Milu očigledno stalo. Mil piše i „Jedno uzvišeno osećanje koje ova vrsta religiozne ideje [ograničeni tvorac] omogućava, a koje nije dostupno onima koji veruju u svemoć dobrog principa u univerzumu, jeste osećaj pomaganja Bogu – uzvraćanja dobra koje nam je dao kroz dobrovoljnu saradnju koja mu je, s obzirom na to da nije svemoćan, zaista potrebna“ (Ibid., 215).

Ova skica, mogućeg boga, međutim, za Mila ne predstavlja nešto što je predmet verovanja. To je „jednostavna mogućnost“ o kojoj mogu da razmišljaju „oni kojima to pruža utehu“ (Ibid., 207). U jednom pismu Džozefu Džajlsu⁵⁶ (Joseph Giles) iz avgusta 1871, (nakon što je esej *Theism* napisan, ali pre nego što je objavljen) Mil odgovara na pitanje „da li neproverena hipoteza može racionalno da služi kao osnov za očekivanje i delovanje“ (Mill 1972d, 1829). Milov odgovor je:

Kad je reč o temama u vezi s kojima se ne možemo nadati znanju, možemo slobodno odabrati onu hipotezu koja je najkorisnija našoj moralnoj prirodi, među hipotezama koje nisu samoprotivrečne niti im protivreči iskustvo; *pod uslovom da uvek imamo na umu da je njena istina stvar mogućnosti i nade, a ne uverenja*⁵⁷. Sada, negovanje ideje o savršeno dobrom i mudrom biću i želja da se pomogne ciljevima takvog bića su moralno korisni u najvišem stepenu, ali je verovanje da je to biće svemoćno i stoga tvorac fizičkog i moralnog zla, uverenje koje je toliko demoralizujuće da se gore ne može zamisliti. (Ibid)

I u *Utility of Religion* Mil je govorio nešto slično. Dokazi u prilog ograničenog tvorca su suviše „senoviti i nedovoljni“ da bi on bio „trajna zamena za religiju čovečanstva“, ali se može verovati i u jedno i u drugo i „onaj kome su idealno dobro i progres sveta ka njemu već religija, iako mu se to drugo verovanje možda čini kao uverenje koje nije utemeljeno na dokazima, je slobodan da se prepusti prijatnoj i ohrabrujućoj misli da je njegova istina moguća“ (Mill 2009a, 135).

Za rezliku od ograničenog tvorca koji je ne samo moguć, već predstavlja i uverenje koje bi moglo da bude moralno korisno, Mil je u potpunosti odbacio bilo kakvu mogućnost postojanja boga koji bi bio istovremeno svemoćan i dobronameran. Kada govori o uverenjima svog oca u autobiografiji, Mil kaže:

Bilo mu je nemoguće da poveruje kako je svet prepun zla delo Tvorca koji kombinuje beskonačnu moć sa savršenom dobrotom i pravednošću. Njegov intelekt je odbacivao sve one suptilnosti kojima ljudi pokušavaju da zatvore oči pred tim očiglednim protivrečjem. Sabejska, odnosno manihejska teorija o Dobrom i Zlom Principu koji se međusobno bore za vlast nad univerzumom, ne bi naišla na istu osudu s njegove strane; i čuo sam ga kako izražava iznenađenje što je niko nije obnovio u naše vreme. Posmatrao bi je kao puku hipotezu; ali joj ne bi pripisivao štetan uticaj. Njegovo protivljenje religiji, u značenju koje se obično pripisuje tom

⁵⁶ Engleski lekar, urednik, sudija i farmer (Mill 1972d, 1829).

⁵⁷ Kurziv je moj.

pojmu⁵⁸, je bilo iste prirode kao i kod Lukrecija: nije je smatrao prostom umnom zabludom, već velikim moralnim zlom. Video ju je kao najvećeg neprijatelja morala: najpre zato što uzdiže izmišljene vrline – veru u dogme, pobožna osećanja i obrede koji nemaju nikakve veze sa stvarnim dobrom čovečanstva – i nameće ih kao zamene za istinske vrline; ali, iznad svega, zato što u samoj osnovi kvari merilo morala; svodeći ga na ispunjavanje volje bića kome se upućuju svi izrazi laskanja, ali koje uistinu religija predstavlja kao izuzetno zlo. Stotinu puta sam ga čuo kako govori da su svi narodi i epohe svoje bogove prikazivali kao zle, u sve većoj meri; da je čovečanstvo dodavalo osobinu za osobinom dok nije stiglo do najpotpunije zamisli zlokobnosti koju ljudski um može da osmisli i to nazvalo Bogom, pred kojim su se potom klanjali. Taj *ne plus ultra*⁵⁹ zla [wickedness], smatrao je, oličen je u onome što se obično predstavlja kao hrišćansko verovanje. Zamislite (govorio je) biće, koje bi stvorilo Pakao – koje bi stvorilo ljudsku rasu s punom predznanjem, i stoga s namerom, da će velika većina biti osuđena na užasne i večne muke. (Mill 2009b, 39–41)

Mil ne samo da je na ovom mestu izneo stavove svog oca već je zatim izrao i uverenost da će „uskoro doći vreme“ kada će takav stav deliti „svi ljudi koji imaju bilo kakav osećaj za moralno dobro i zlo“ (Ibid., 41). Iz toga bi, naravno, trebalo zaključiti da je to ujedno i stav Džona Stjuarta Mila, i kad je reč o hrišćanskom bogu koji je vrhunac zla, i kad je reč o onome što se odnosi na ograničenog tvorca što je Džejms Mil video kao „puku hipotezu“.

Iako su se Milove misli koje spominju ograničenog tvorca po prvi put pojavile u njegovoj autobiografiji tek 1873. godine a zatim i šire razrađene u eseju *Theism*, mi i iz autobiografije, u kojoj nam Mil govori (Mill 2009b, 39–41) da je to ideja koja mu je preneo njegov otac (ne znamo tačno kada prvi put), i iz eseja o korisnosti religije koji je napisan 1854. godine i iz mnogih pisama, vidimo da je to ideja koju je Mil imao tokom dugog perioda svog života. U tom smislu, Mil je kao i u vezi sa većinom drugih argumenata iznesenih u eseju o teizmu, bio dosledan. Ova doslednost je, kao što smo videli, uključivala i jedan element Milovih ubeđenja koji je predstavljao značajan problem za sve hrišćanske čitaoce, koliko i Milovo priznanje da nema uverenje o postojanju boga, a to je da je svemoćan i dobronameran bog (kakav je bog hrišćanstva) uverenje koje bi moralo da bude „u potpunosti odbačeno [entirely dismissed]“ (Mill 2009a, 207), i ne samo to već braniti to uverenje znači braniti „moralne izopačenosti“ (Ibid., 173).

⁵⁸ O ovom značenju će više biti reči u narednom poglavlju (videti str. 54–70).

⁵⁹ Na latinskom „Ništa više od toga“ odnosno „vrhunac“ (Branyon 1994, 130).

2.6 Zaključak

Uzevši u obzir ono što je Mil pisao o svojoj epistemologiji, a zatim uporedivši to sa onim argumentima koje je izneo u poslednjem od tri eseja o religiji, možemo zaključiti da je on *u velikoj meri* bio dosledan. Jedina nedoslednost koja se može uočiti je neobična primena metode slaganja, kojom je Mil došao do zaključka o povezanosti između vida i nečega što je sastavilo delove oka kod životinja. Uobičajeno je za metodu slaganja da se mogući uzrok traži među prisutnim antecedentima, koje smo u stanju da posmatramo, a to ovde nije bio slučaj. Možemo da spekuliramo u vezi s razlozima za tu nedoslednost. Robert Kar je tvrdio da je razlog u tome što „inteligentna volja leži izvan domena čulnog opažanja i stoga je takođe van domašaja metode slaganja“ (Carr 1962, 493). Naravno, da li inteligentna volja leži negde ili ne leži je upravo stvar koju ispitivanje nastoji da pokaže. Mil svakako nije verovao u ovu Karovu konstataciju. U pismu svom prijatelju koji je takođe bio logičar, Aleksandru Bejnu, Mil piše „Bog je, zapravo, predmet znanja u onoj meri u kojoj je uopšte zamisliv, tačnije kao predmet fenomenalnog iskustva, i kao takav podložan je kanonima fenomenalne verodostojnosti“ (Mill 1972b, 817). Drugim rečima, Mil je mislio da boga ili možemo spoznati kao i svaki drugi fenomen, ili ga ni ne možemo spoznati⁶⁰. Milovo dokazivanje u *Theism* je, u svakom slučaju, u skladu sa tim njegovim uverenjem. Primedbe poput te da nešto leži van granica spoznaje Mil nije smatrao smislenim. Ipak, sporna nedoslednost je možda rezultat teškoće samog problema, bez obzira na to što je Mil gajio optimizam u vezi s njegovim rešenjem, što je blisko onome na šta cilja Robert Kar svojom primedbom. U *A System of Logic* Mil čak na jednom mestu napominje da obično ne raspravljamo o postojanju fenomena, već da je postojanje nešto što je samo „druga reč za to da ga opažamo“ ali da ćemo u slučajevima kada su fenomeni „odsutni“ morati da „zaključimo“ o njihovom postojanju na osnovu dokaza (Mill 2022, 373).

Šta god odlučili o problemu ove Milove nedoslednosti, ne mislim da je njena ozbiljnost takvih razmera da na osnovu nje možemo da formiramo tako snažne utiske kao što su to oni koje Kar pokazuje kada tvrdi da je Mil bio „prinuđen da izvuče zaključke drugačije od onih kojima ga je vodila njegova nauka“ (Carr 1962, 475) i da je bio „u nemogućnosti da istovremeno ispuni kanone svoje logike i čežnju svojih osećanja“ (Ibid., 493), što je za Kara „ironičan i gotovo tragičan završetak“ za nekog ko je pokušavao da pronađe uverenja koja bi „zadovoljila osećanja bez prostitucije intelekta“ (Ibid., 493–494). Mil je svakako, u svom razmišljanju u *Theism* pokazao mnogo više doslednosti nego nedoslednosti, ma šta mislili o primeni metode slaganja. On je tretirao boga kao fenomen koji se može spoznati, što je u skladu sa svim onim što je o tom problemu rekao na drugim mestima. On je upotrebio analogiju u okviru lanca rasuđivanja, na način koji je u skladu s onim što je napisano o toj metodi u *A System of Logic*. On je odbacio sve argumente u prilog postojanja boga na osnovu intuicije i svesti, što je dosledno sa jednom od njegovih najdužih i najupornijih epistemoloških borbi, o kojoj svedoči njegovo pisanje o sistemu logike još 1843. godine. Mil je odbacio i argument prvobitnog uzroka i argument na osnovu opšte saglasnosti čovečanstva što se takođe moglo očekivati na osnovu onoga što je Mil pisao i u *A System of Logic* i u *O slobodi*. Mil je takođe ostao pri svom odobravanju ideje o ograničenom tvorcu. Iako je to ideja sa kojom su njegovi čitaoci mogli da se upoznaju po prvi put 1873. godine kada je objavljena njegova autobiografija, to je nešto o čemu je Mil pisao još 1854. kada je napisan esej *Utility of Religion*, a na osnovu onoga što nam je rečeno u Milovoj autobiografiji, to je verovatno bilo njegovo ubeđenje u još ranijem periodu, kada ga je u to ubeđenje uputio Džejms Mil.

⁶⁰ Ovo je stav koji je jasno izražen (Mill 1979, 100) i u *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*.

Sa svim tim na umu, možemo zaključiti da je Milova doslednost ispoljena u velikoj meri. Iz ovoga, naravno, ne sledi nužno i da je Mil govorio istinu, ali se takva tvrdnja čini, uzevši u obzir doslednost, znatno verovatnijom. Ako pretpostavimo da je Mil nastojao da saopšti istinu, a da je istina bila da za postojanje boga nemamo dokaz (proof) niti povoda za bilo šta više od nade, te da je hrišćanski bog moralno zlo, možemo lako uvideti kako je Milovo istinito pisanje moglo da bude problematično za Englesku devetnaestog veka. Milov ideološki protivnik, pravnik Džejms Stiven je čak mislio da je Mil, da je ostao živ, na osnovu onoga što je napisano u tri eseja o religiji, mogao da bude „tužen i ekskomuniciran“ (Stephen 1875, 460), a zatim, ako bi odbio da plati kaznu i zatvoren u zatvor „na šest meseci“. Ako postoje nedoslednosti u Milovom pisanju, njih ne bi trebalo tražiti u onom delu njegove argumentacije koji se odnosi na dokaze o postojanju boga. Ne čini se da je Mil lagao, izmišljao ili podmetao dokaze, već da je izneo ono za šta je verovao da je istina. U drugom delu rada, tvrdiću i da je Mil imao nameru da piše pomirljivo, ali se ta pomirljivost ne odnosi na ove argumente o bogu. Oni su razlog što je pomirljivost bila potrebna.

3. Džon Stjuart Mil i „religija“ čovečanstva

U svoja tri posthumno objavljena teksta *Three Essays on Religion* (Tri eseja o religiji) (Mill 2009a), Džon Stjuart Mil koristi sintagmu „religija čovečanstva“. Ovaj termin je prvobitno smislio Ogist Kont (Auguste Comte) u svojoj knjizi *Discours sur l'ensemble du positivisme* (Rasprava o celokupnom pozitivizmu) iz 1848. godine, u kojoj je iznet plan za ustanovljavanje supstitucije za tradicionalnu religiju. Kont je zatim ovaj pojam razradio (Comte 1853) i u delu *Systeme de politique positive* (Sistem pozitivne politike). Činjenica da i Mil koristi ovu sintagmu, navela je neke autore da tvrde kako je Mil video sebe kao „osnivača religije“ (Raeder 2002, 6), kao i da je najbolje posmatrati ga kao „militantnog apostola“ (Ibid., 2). Drugi autori su interpretirali Milove ambicije kao pokušaj da se osnuje „sekularna religija“ (Vernon 2013, 174; Hamburger 1999, 113), ili „građanska religija“ (Daglier and Schneider 2007, 584) i „bezbožna religija“ (Ibid., 587), „naturalistička religija“ (Matz 2000, 137), „metafizičko čovečanstvo“ (Malachuk 2010, 137), kao i da je Milov „savremeni projekat“ to da stvori „novu vrstu crkve“ (Vernon 2013, 177). Kod nekih autora, implicitna je pretpostavka da kad Mil koristi ovu sintagmu on pod njom podrazumeva isto što i Ogist Kont⁶¹. Na primer, Robert Kar piše „Mil je bio privučen religijom čovečanstva“ (1962, 485), iako je tačnije reći (a Kar to ne radi), da je Mil bio privučen samo određenim njenim aspektima, koje je precizirao, ili kad Nikolas Kapaldi (Nicholas Capaldi) piše „izraz i koncept religije čovečanstva su pozajmljeni od Konta“ (Capaldi 2004, 344).

Najbliže što su se interpretatori Milove misli o religiji približili tezi da Mil pod terminom „religija čovečanstva“ možda uopšte *ne* podrazumeva religiju, su jedna fusnota u tekstu Kolina Hajta (Colin Heydt), u kojoj autor piše „To je religija, drugim rečima, samo po imenu“ (Heydt 2006, 106); odnosno rečenica Alana Rajana (Alan Ryan) u kojoj piše „Osnova Milove ‘religije’ ostaje u mogućnosti da radimo naš deo onoga što je potrebno da se ispuni sudbina čovečanstva...“ (Ryan [1974] 2016, 247). Stavivši znake navoda oko reči „religija“, jasno je da je Rajan bio sumnjičav prema bukvalnoj interpretaciji. Ova dva interpretativna izuzetka međutim, nedovoljno su eksplicitni i nedovoljno argumentovani. Jedna fusnota i navodnici su premalo za nešto što je od centralne važnosti za interpretaciju Milove religijske misli – odnosno za pitanje „Šta je to tačno Mil podrazumevao kada je koristio sintagmu religija čovečanstva?“. Branim tezu da Mil nije tim rečima podrazumevao ništa što bismo, bilo danas ili u njegovo vreme, nazvali religijom. U prilog toj tezi, polazim prvo od građe koju nam je sam autor ponudio u tri važna teksta u kojima se ovaj pojam spominje (uključujući distancu koju je Mil zauzeo prema Ogistu Kontu), dok će u drugom delu to biti upoređeno sa značenjem koje su reči religija pridodavali Milovi savremenici.

⁶¹ Kada bi ova pretpostavka bila tačna, ni tvrdnje o Milovim religijskim ambicijama ne bi se činile kao potpuno neopravdane, budući da je Kontov plan za etabliranje religije čovečanstva iznet u *Systeme de politique positive* kompletan simulakrum religije (osim što je odsutan bog), ali Mil se distancirao od Kontovog sistema nazivajući ritualne elemente smešnim i „suludim“ (Mill 1969a, 341), dok je Kontov sistem označio kao „najkompletniji sistem duhovnog i svetovnog despotizma koji je ikada proizašao iz ljudskog mozga, osim možda Ignasija Lojole“ (Mill 2009b, 212).

3.1 Pojam u Milovom pisanju

Od tri eseja, samo *Utility of Religion* (Korisnost religije) (Mill 2009a, 105–138) i *Theism* (Teizam) (Ibid., 141–216) spominju religiju čovečanstva, dok je u eseju *Nature* (Priroda)⁶² (Ibid., 65–104) reč o kritici derivacije morala iz prirode, prirodnog zakona, kao i upotrebe reči „priroda“.

U eseju *Utility of Religion* Mil analizira korisnost i društvenu ulogu religije, posebno u formiranju moralnog karaktera građana kroz obrazovanje. Argument u prilog korisnosti potreban je u trenutku kada su argumenti za njenu istinitost „prestali da budu ubedljivi“ (Mill 2009a, 105). Zaključak Milove analize je da religija jeste bila korisna, ali da je ta korisnost u velikoj meri posledica toga što je religija komandovala „moćnijom“ (Ibid., 116) silom javnog mnjenja, a ne zahvaljujući nekoj intrinzičnoj sili. Budući da je korisnost religije suštinski kontingentna, moguće bi bilo zameniti je nečim drugim što bi bilo jednako efikasno u formiranju moralnog karaktera. Milov predlog će biti religija čovečanstva, međutim pre nego što je prezentovao taj pojam, Mil čini jedan važan otklon prema natprirodnom, iz kojeg nam postaje jasno najpre šta religija čovečanstva sigurno *neće biti*.

Sa druge strane, postoji veoma stvarna zla posledica pripisivanja natprirodnog porekla prihvaćenim maksima o moralnosti. Poreklo ih osveštava u celini, i štiti ih od razmatranja ili kritike. Tako da ako među moralnim doktrinama koje su prihvaćene kao deo religije, ima nekih koje su nesavršene, bilo da su pogrešne od početka, bilo da nisu valjano ograničene i oprezne u svom izrazu, bilo da su, iako nekada neprikosnovene, sada neprikladne promenama koje su se dogodile u ljudskim odnosima (i moje je čvrsto uverenje da u takozvanoj hrišćanskoj moralnosti, možemo pronaći primere svih ovih nesavršenosti) te doktrine se smatraju jednako obavezujućim za savest kao i najplemenitija, najtrajnija i najuniverzalnija (sic) uputstva Hrista. Gde god se smatra da moralnost ima natprirodno poreklo, moralnost je stereotipizovana. ... *Verovanje, prema tome, u natprirodno, koliko god da su velike usluge koje je to verovanje pružilo u ranim stadijumima ljudskog razvoja, više se ne može smatrati potrebnim*⁶³, niti da nam omogući da znamo šta je ispravno i pogrešno u društvenoj moralnosti, niti da nas snabde motivima da postupamo ispravno i da se uzdržimo od neispravnog. (Ibid., 123–124)

Jasno je da štagod drugo da su elementi Milove religije čovečanstva, to svakako neće biti bilo šta natprirodno. Utoliko su konstrukcije nekih autora kao što je „metafizičko čovečanstvo“ sasvim neprecizne i neodgovarajuće, posebno uzevši u obzir da je dobar deo Milovog polemičkog angažmana posvećen upravo borbi protiv metafizičkih spekulacija.

Osim društvene korisnosti religije, Mil prepoznaje da je religija bila korisna i u individualno psihičkom smislu. On odbacuje tezu da je poreklo religioznosti ukorenjeno u strahu i tvrdi da ono ima racionalnije objašnjenje u „tendenciji uma da pripisuje život i volju, slično onome što oseća u sebi, svim prirodnim objektima i fenomenima koji se čine „samo-pokretni“⁶⁴ (Ibid., 124). Kad je reč o „kultivisanim“ umovima dovoljno objašnjenje porekla religioznosti za Mila je u ograničenosti ljudskog znanja i neograničenoj želji za znanjem. Istovremeno, um teži idealizovanim koncepcijama koje su lepše i bolje nego „proza ljudskog života“ (Ibid., 126), a tu težnju zadovoljavaju i religija i poezija, koje pripadaju istom delu ljudske konstitucije. Iako zaključuje da se vrednost religije za individuu u smislu uzvišenih osećanja i lične satisfakcije „ne može poreći“ (Ibid), kao i na kraju svoje analize društvene korisnosti religije, Mil se još jednom usredsređuje na mogućnost da nešto drugo zameni religiju a da

⁶³ Kurziv je moj.

⁶⁴ Ovo se odnosi na obične ljude tokom najvećeg dela istorije čovečanstva u onome što se obično naziva „prirodna istorija religije“.

vrši istu korisnu funkciju za individualnu psihu, kako bi se izbegli negativni elementi koji su skupčani sa natprirodnim uverenjima. Na ovom mestu Mil po prvi put nudi elemente sadržaja pojma religija čovečanstva, iako ga još uvek ne imenuje.

Ali, još uvek je potrebno razmotriti, da li je za pribavljanje ovog dobra, neophodno putovati izvan granica sveta koji naseljavamo; ili je idealizovanje našeg zemaljskog života, kultivacija uzvišene koncepcije onoga u šta bi on mogao da bude pretvoren, sposobna da ponudi poeziju, *i, u najboljem smislu te reči, religiju*⁶⁵, jednako pogodnu da uzvisi osećanja i uz istu pomoć obrazovanja, bolje izračunatu da oplemeni ponašanje, nego što je to bilo koje verovanje koje se tiče nevidljivih moći. (Ibid., 126–127)

Ovde su uvedeni elementi: idealizacija zemaljskog života, kultivacija njegove idealizovane koncepcije, inspiracija, oplemenjivanje ponašanja i uzvišena osećanja. Takođe je nagoveštena i temporalna dimenzija koja je Milu od značaja kroz reči „mogao da bude pretvoren“ što sugerise buduće vreme kao i sadašnje. Ovo će on kasnije šire elaborirati. U sledećem koraku Mil će ponuditi još konkretnije i objekat ove idealizacije, ali вреди prvo komentarisati upotrebu reči „religija“. Mil piše „u najboljem smislu te reči“, iz čega sledi najpre da on prepoznaje više od jednog značenja te reči. Reč „najboljem“ dalje sugerise da on nije vrednosno neutralan prema tim različitim značenjima već da je jedno od njih bolje od drugih. U Milovoj autobiografiji nailazimo na veoma sličnu upotrebu te reči, na mestu na kojem Mil objašnjava kako se osećao kada je pročitao jedno od Bentamovih (Jeremy Bentham) dela:

Kada sam spustio poslednji tom *Traité*-a, postao sam drugo biće. „Princip korisnosti“, shvaćen onako kako ga je Bentam razumeo, i primenjen na način na koji ga je on primenjivao kroz ova tri toma, upao je tačno na svoje mesto kao ključni kamen koji je držao zajedno otkaçene i fragmentirane komponentne delove mog znanja i mojih uverenja. To je dalo jedinstvo mojoj koncepciji stvari. Sad sam imao mnjenja, verovanje, doktrinu, filozofiju, u jednom od najboljih smislova – religiju. (Mill 2009b., 66–67)

I ovde je slučaj o 'dobrom', a ne lošem smislu. Reč religija je korišćena na kraju niza sinonima koji bi trebalo da približe činjenicu da je Mil od tog trenutka u životu postao veliki pobornik Bentamovog utilitarizma, da ga je to inspirisalo, davalo koherenciju njegovoj misli itd. Nije reč o denotativnoj upotrebi reči religija, jer bi u suprotnom bilo besmisleno napominjati nekakav drugačiji smisao od uobičajenog, kao što to Mil čini. Kad bi se, međutim, tvrdilo da je Bentamov utilitarizam nalik religiji, za to bi postojalo više osnova nego što postoji za takve tvrdnje o Milovoj religiji čovečanstva, koja za razliku od Bentamovog dela nije izložena kao *sistem* uverenja. U još jednom delu svoje autobiografije Mil koristi reč „religija“ na način koji nije uobičajen:

Moji ciljevi u životu su jedino oni koji su bili njeni; moje aktivnosti i preokupacije su one u kojima je ona učestvovala, ili ih podržavala, i koje su neraskidivo povezane s njom. Sećanje na nju je za mene religija. (Ibid., 247)

Ove rečenice su napisane kako bi opisale trenutke neposredno nakon smrti Milove žene, kada je Mil osećao veliku patnju zbog tog događaja. Ni ovde nije reč o denotativnoj upotrebi, već se konotiraju aspekti religije koji se tiču uzvišenih osećanja, a sećanja na svoju ženu kod Mila izazivaju takva osećanja.

U nastavku argumentacije u prilog alternativni supernaturalizmu u *Utility of Religion*, Mil se usredsređuje na sam idealizovani objekat koji bi trebalo da oplemeni ponašanje i uzvisi osećanja. Anticipirajući primedbu da će mnogi pomisliti kako fokusiranje samo na zemaljski život, bez

⁶⁵ Kurziv je moj.

razmišljanja o bilo čemu van njegovih granica, nije dovoljno da izazove jaka osećanja zbog „kratkosti, malenkosti i beznačajnosti“ (Mill 2009a, 127), on navodi primer rimske države. Rim je ovozemaljski primer nečega što je bilo dovoljno da „inspiriše široke mase i brojne generacije čovečanstva, entuzijazmom sposobnim da upravlja ponašanjem i oboji čitav život“ (Ibid., 128); a bio je „isto onoliko religija koliko je to bio Jehova za Jevreje“ (Ibid.). Kad se uzme u obzir to da je jedna država bila u stanju da inspiriše toliko Rimljana, za koje Mil kaže da su inače sebični, na dela zbog kojih su im se drugi divili, odnosno na izvesnu „veličinu duše“; onda nije teško zamisliti da bi ljubav prema „toj većoj državi, svetu“ mogla da proizvede iste takve efekte, „istovremeno kao izvor uzvišenih osećanja i kao princip dužnosti“ (Ibid.). Dakle, Mil nam konačno saopštava šta je idealizovani objekat koji će oplemeniti ponašanje i izazvati uzvišena osećanja i osećaj dužnosti, a to je čitav svet. Dužnost je dalje elaborirana kroz nastavak poređenja sa rimskim primerom. Za Rimljane je važno da im je ljubav prema državi nadređena svim drugim ciljevima, to im je bila „velika dužnost života“, a isto tako bi bilo moguće učiniti da ljudi osećaju „istu apsolutnu obavezu prema univerzalnom dobru“ (Ibid., 129). Moralnost bi bila zasnovana na toj obligaciji prema opštem dobru, a njen sadržaj ispunjen stanovištima mudrih ljudi iz istorije kao što su Sokrat, Vašington (George Washington), Hauard (Oliver Otis Howard), Marko Aurelije Antonin (Marcus Aurelius Antoninus) i Hrist. Mil još naglašava da ni individua ne bi bila žrtvovana u korist skupine (aggregate) niti skupina u korist individue (Ibid.). „Spontanost“ i „sloboda“ su u tom smislu veoma važni. Ovde je važno razlikovati sveobuhvatni sistem dužnosti, kakav susrećemo kod većine religija, ali i kod Ogista Konta (što je zavredelo Milovu ostru kritiku); od singularne apstraktne dužnosti prema opštem dobru, koja je samo normativni princip. Najzad, Mil prvi put⁶⁶ upotrebljava sintagmu „religija čovečanstva“ na sledeći način:

Nazvati ove sentimente moralnošću, isključivši bilo koji drugi naziv, značilo bi tvrditi premalo o njima. Oni su prava religija; koje su, kao i kod drugih religija, spoljašnja dobra dela (krajnje značenje koje obično sugerise reč moralnost) samo deo, i to su pre plodovi religije nego sama religija. *Esencija religije je snažno i ozbiljno usmeravanje emocija i želja prema idealnom objektu, koji se prepoznaje kao najizvrsniji, i onaj koji s pravom nadvisuje sve sebične objekte želje*⁶⁷. Ovaj uslov ispunjava religija čovečanstva. (Ibid., 129–130)

Najteža rečenica za interpretaciju za svakog ko zastupa tezu da Mil ne misli religija kad govori o religiji čovečanstva je ova u kojoj Mil piše za sentimente da su oni „prava religija“. Međutim Mil već u sledećoj rečenici objašnjava u kom smislu su oni prava religija nudeći nam definiciju suštine religije, a ta definicija je krajnje reduktivna. Trebalo bi razumeti, da je ovde je reč o nekome ko pokušava da etablira svoj projekat kao legitiman (u kulturnom kontekstu opšte netrpeljivosti prema bilo kakvoj nereligioznosti kao što Mil sam objašnjava u jednom pismu (Haac 1995, 317–318) Ogistu Kontu. Kada kaže „prava religija“ on misli pravo usmeravanje želja i emocija ka idealnom objektu i prava idealizacija zemaljskog života.

Definicija koju Mil nudi ne donosi mnogo toga novog u smislu sadržaja pojma. Pojmu je sada samo pridružen termin „religija čovečanstva“. Dobra dela su konceptualno razdvojena od religije kao „plodovi religije“ a ne sama religija. Naglašen je normativni princip prvenstva idealnog objekta nad sebičnim objektima želje (kao u rimskom primeru). U nastavku eseja Mil će još napomenuti i „osećaj jedinstva sa čovečanstvom“ (Ibid., 130), kao još jedan element. U eseju *Nature* Mil je slično govorio o suštini religije. On u tom eseju piše „najbolji ljudi su oduvek smatrali da je suština religije u tome da je najvažnija dužnost čoveka na zemlji ta da sebe popravi [amend]“ (Ibid., 79).

⁶⁶ Reč je o prvoj upotrebi u *Three Essays on Religion* kao i prvoj upotrebi po hronologiji pisanja, ali je prvo spominjanje koje je objavljeno bilo 1865. u tekstu *Auguste Comte and Positivism*.

⁶⁷ Kurziv je moj.

Iako je izvor najvećeg broja kontroverzi u svim diskusijama o religijskim pogledima Džona Stjuarta Mila, treći esej *Theism* sadrži veoma malo diskusije koja se direktno tiče religije čovečanstva. Kontroverze se najpre tiču Milove promene tona prema hrišćanstvu, valorizacije lika Isusa Hrista i pronalaska dokaza⁶⁸ „nižeg stepena verovatnoće“ (Ibid., 207) u korist inteligentnog tvorca. Jedino bitno spominjanje religije čovečanstva odnosi se na to što Mil sada tvrdi da je ona kompatibilna sa tezom o limitiranom tvorcu⁶⁹ (kakav je Platonov demijurg ili božanstvo u manihejstvu), kao i da će ona „sa natprirodnim odobrenjem ili bez njega“ biti „religija budućnosti“ (Ibid., 216). Ništa se međutim ne menja u smislu sadržaja pojma.

3.2 Razlike u odnosu na Ogista Konta

Osim navedenih spominjanja u dva eseja koja se tiču religije, Mil je o religiji čovečanstva pisao još i u tekstu *Auguste Comte and Positivism* (Ogist Kont i pozitivizam), napisanom nakon Kontove smrti i objavljenom u časopisu *Westminster Review* 1865. godine. Tekst je objavljen u dva dela koji su različiti po tonu i sadržaju. U prvom, Mil odaje počast svom saborcu u promovisanju pozitivističkog modusa razmišljanja. Prema Milu, Kont je „prvi koji je pokušao njegovu [pozitivizam] kompletnu sistematizaciju, i njegovo naučno proširenje na sve predmete ljudskog znanja“ (Mill 1969a, 264). Uz manje zamerke Mil hvali i Kontovu istorijsku analizu, a velike zasluge pripisuje mu i u tome što, iako nije stvorio sociologiju, on je njeno stvaranje „omogućio“ (Ibid., 327). U drugom delu teksta, Milove inicijalne pohvale smenjuje pretežno kritički ton što je nagovešteno već u naslovu „Kasnije spekulacije g. Konta“ (Ibid., 328). U prvom delu eseja Mil pokušava da je objasni čitaocima šta konstituiše religiju. Međutim, religija čovečanstva kao takva nije predmet Milove kritike. On prvo pokušava da je predstavi čitaocima za koje kaže da će njih „devet desetina... okrenuti lica i zatvoriti oči“ pri samom spomenu nečega što nema boga a istovremeno govori o religiji, što je za većinu vernika istovremeno i „neverništvo i apsurdnost“ (Ibid., 332). Uprkos anticipiranoj negativnoj reakciji, Mil piše: „iako svesni da smo u ekstremno maloj manjini, mi mislimo da religija može da postoji bez verovanja u Boga, i da religija bez Boga može da bude, čak i hrišćanima, poučan i profitabilan predmet kontemplacije“ (Ibid.). Zatim Mil objašnjava šta čini religiju:

Mora postojati verovanje [creed], ili ubeđenje [conviction], koje preuzima vlast nad čitavim ljudskim životom, uverenje, ili skup uverenja, namerno usvojenih, koja se tiču ljudske sudbine i dužnosti, a za koje vernik iskreno priznaje, da bi im sve svoje postupanje trebalo podrediti. Štaviše, mora postojati osećanje [sentiment], koje je povezano sa ovim verovanjem, ili koje je moguće izazvati njime, dovoljno snažno, da mu u stvarnosti obezbedi vlast nad ljudskim ponašanjem, na koju polaže pravo u teoriji. Velika je prednost (iako to nije apsolutno nužno) ako se ovo osećanje kristalizuje, takoreći, oko konkretnog objekta; ako je moguće stvarno postojećeg, iako je on u svim važnijim slučajevima, samo idejno prisutan. Takav objekat teizam i hrišćanstvo nude verniku: ali taj uslov bi mogao da bude ispunjen, iako ne na način koji je strogo ekvivalentan, od strane drugog objekta. Rečeno je da je, ko god veruje u „beskonačnu prirodu dužnosti“⁷⁰, čak i da ne veruje ni u šta drugo, religiozan. G. Kont veruje u ono što se misli pod beskonačnom prirodom dužnosti, ali on usmerava obaveze dužnosti, kao i sva osećanja

⁶⁸ U smislu *evidence*, ne u smislu *proof*.

⁶⁹ Mil insistira da je ovo teorija koja je značajna samo u smislu da je kompatibilna sa onim što znamo o prirodi, a ne neka u prilog kojoj postoji mnogo dokaza. Osim toga, limitirani tvorca, ako postoji, bio bi i sam podložan nepromenljivim zakonima, pa tako deo prirode, a ne metafizike.

⁷⁰ Beskonačna priroda dužnosti je sintagma koju Tomas Karlajl (Thomas Carlyle) koristi (Carlyle 1913, 118) u svom delu *Sartor Resartus* (Sartor Resartus). Mil i u eseju *Theism* piše o „čisto ljudskoj religiji“ koja „nekad sebe zove religijom čovečanstva“ a „nekad dužnošću“ (Mill 2009a, 215).

posvećenosti, prema konkretnom objektu, istovremeno idejnom i stvarnom; ljudskoj rasi, zamišljenoj kao neprekidna celina, uključujući prošlost, sadašnjosti i budućnost. (Ibid., 332–333)

U nastavku Mil još objašnjava da je prednost ovako zamišljenog objekta (čovečanstva) u odnosu na nekakvo božanstvo u tome što mu je stvarno potrebna naša pomoć, dok to ne može biti slučaj kad je u pitanju svemoguće biće, koje sve može samo pa mu i ne treba pomoć. Najzad, Mil nam nudi i poslednji element, koji je zapravo samo modifikacija, precizirajući da se čovečanstvo ne odnosi samo na ljudska bića⁷¹, već da bi mu prema Kontu (a Mil je saglasan) trebalo pridodati i naše „skromne pomoćnike“, odnosno životinje koje „voljno sarađuju“ i ulaze u društvo s čovekom, kao što je to „plemeniti pas“ (Ibid., 334).

Komentarišući i sumirajući sve što je do tog trenutka napisao, Mil nam nudi najeksplicitniji interpretativni putokaz kada je reč o upotrebi reči „religija“ pišući da „možda *nije konsonantno upotrebi*“⁷² da se ovo nazove religija; ali ovaj termin tako upotrebljen ima značenje, i to značenje koje adekvatno ne izražava nijedna druga reč.“ (Ibid., 333). Drugim rečima; Mil je sasvim svestan da način na koji upotrebljava reč „religija“ nije u skladu sa uobičajenim značenjem, što je uostalom već naglasio na prethodnoj strani rekavši „reč religija se ne sme razumeti u svom uobičajenom smislu“ (Ibid., 332). Upotreba je konotativna a ne denotativna⁷³. Način na koji se Mil brani da nijedna druga reč nije

⁷¹ Kont pod ljudskim bićima koji su deo prošlosti čovečanstva podrazumeva samo one koji su život živeli „dostojno“, a Mil je saglasan (Mill 1969a, 334).

⁷² Kurziv je moj.

⁷³ Pod denotativnim podrazumevam bukvalno (rečničko) značenje, a pod konotativnim značenje koje reč evocira svojim brojnim asocijativnim nizovima, onako kako se to obično razume u teoriji označavanja (Leech 1985, 9–13; Jeffries 2006, 199–200; Rigotti and Rocci 2005, 437–438; Trask 1999). Na primer, Dejvid Kristal (David Crystal) piše da se denotativno značenje može izjednačiti sa „bukvalnim značenjem“ i da je ono suprotstavljeno „subjektivnim i ličnim asocijacijama konotacije“ (Crystal 2008, 136). O konotaciji on kaže da se ona odnosi na „emocionalne asocijacije (lične ili društvene) koje nam sugeriše lingvistička jedinica, ili su deo njenog značenja“ (Ibid., 102) ili „opseg psihički povezanih predmeta koji se javljaju u svesti“ (Ibid., 41). Primer denotativnog značenja reči pas bi bio „kanidni četvoronožac“ dok bi konotativno značenje te reči moglo da bude „prijatelj“ ili „pomagač“ ili „takmac“ (Ibid., 136). Slično tome, denotativno (doslovno, precizno, rečničko) značenje reči decembar je „dvanaesti mesec u godini“, ali bi konotativna značenja te reči mogla da budu „loše vreme“, „mračne noći“, „žurke“ ili „Božić“ (Ibid., 102–103). Milovo sasvim različito razumevanje konotacije je izloženo u *A System of Logic* i on sigurno ne bi bio saglasan sa ovom terminologijom. Prema Milu (Mill 2022, 20) jedna od najvažnijih podela naziva je na nazive koji su konotativni (connotative) i one koji to nisu (non-connotative). Nazivi koji nisu konotativni samo označavaju (denote) i mogu da označavaju ili samo predmet ili samo svojstvo. Predmet se ovde misli najšire shvaćeno kao „sve što ima svojstva“ (Ibid.). Primeri ovakvih naziva koji označavaju samo predmete su „Džon, London ili Engleska“, dok su primeri onih naziva koji označavaju samo svojstva „belina, dužina, vrlina“ (Ibid.). Za razliku od ovih naziva, konotativni nazivi označavaju predmet direktno a indirektno ukazuju na neko svojstvo, odnosno impliciraju, uključuju, *konotiraju* to svojstvo. Tako je reč beo/bela/belo (white) konotativan naziv, jer označava sve predmete na koje se može odnositi, sve predmete za koje možemo reći da su beli; a istovremeno implicira, saoznačava, konotira svojstvo beline (whiteness). Isto je sa rečju čovek (man) koja denotira, označava mnoge individue, a konotira svojstvo ljudskosti. Posledično ovakvom određenju toga šta su konotativni nazivi, Mil nam kaže da su „svi konkretni opšti nazivi konotativni“ (Ibid., 21). Čak su i neki apstraktni nazivi konotativni, jer, kao nazivi svojstava ponekad impliciraju druga svojstva.

Ono što nije konotativno su nazivi koji su konkretni i individualni, što Mil naziva *proper names* (pravi nazivi) odnosno ono što se u srpskom jeziku naziva „vlastita imena“ (Pešikan, Jerković i Pižurica 2013, 55). Mil za njih kaže „Pravi nazivi nisu konotativni: oni označavaju individue koje se po njima zovu; ali ona ne ukazuju niti impliciraju svojstva koja pripadaju tim individuama“ (Mill 2022, 21). Imena kao što su „Pol“ ili „Cezar“ služe samo da bi neke individue učinila predmetom govora, ali osim toga „ne zavise“ od nekog svojstva predmeta koji označavaju, ili jednostavno rečeno „nemaju značenje“ (Ibid., 21–23). Postoje, međutim individualni nazivi koji imaju značenje. Primer za to su nazivi „Sunce“ i „Bog“ jer iako se ovi nazivi odnose na individualne predmete oni takođe impliciraju i neka svojstva (Ibid., 22). Razlika između onoga što ima značenje i nema značenje se najbolje vidi na primeru Sokratovog (Σωκράτης) oca koji Mil navodi. Ako kažemo Sofronisk (Σωφρονίσκος) mislimo na Sokratovog oca, ali ako kažemo samo „Sokratov otac“ mislimo na istu osobu, istu individuu. Razlika nije u onome što je označeno jer je to u oba slučaja isti predmet, već je razlika u značenju, jer lično ime Sofronisk nema značenje (ne konotira bilo koje svojstvo), dok višerečni individualni konkretni naziv „Sokratov otac“ ima značenje, jer osim što označava predmet (osobu Sofronisk), označava i (ili saoznačava) svojstvo (očinstvo).

adekvatna sugerise poteškoće u preciznom definisanju, koje su neuobičajene za Mila, i koje se čine malo verovatnim za nekoga ko bi pokušao da ustanovi religiju u konvencionalnom smislu reči. Sasvim nezavisno od toga da li je ta upotreba efektna, nema dobrog razloga za bilo koga da interpretira Milovu misao ignorišući sadržaj pojma, ne odmičući se od konotativnog naslova.

Još jedan sličan slučaj konotativne upotrebe srećemo u eseju *Nature* u kojem Mil pokušava da ponudi preciznija značenja reči „priroda“ budući da je ta reč „upetljana“ u asocijacije i značenja koja igraju značajnu ulogu u metafizičkim spekulacijama, a udaljena su od „primarnog“ značenja. Nakon svoje analize Mil dolazi do dva precizna značenja. Za njega, priroda je ili „Zbir svih fenomena, zajedno sa uzrocima koji ih proizvode, uključujući ne samo sve što se događa, već i sve što može da se dogodi“ (Mill 2009a, 66), ili „samo ono što se događa bez delovanja, ili bez voljnog i namernog delovanja, čoveka“ (Ibid., 68). Uzevši ta dva značenja kao polaznu tačku, Mil nastavlja da kritikuje ideju derivacije morala iz prirode. Kada se kaže da je potrebno konformirati se prirodi, ako se pod tim podrazumeva prvo značenje reči „priroda“ koje Mil spominje, argument je besmislen, jer čovek ništa drugo i ne može da radi „bilo da se ponaša dobro ili loše“; svaki modus delovanja je u skladu sa prirodom u prvom značenju (Ibid., 73). Kad je reč o drugom značenju, ako je prirodni tok stvari „savršeno ispravan i zadovoljavajući“, bilo kakvo delovanje bi bilo „nepotrebno mešanje“ i jedini način da se opravda bilo kakvo delovanje bi bio ako bismo bili u potpunoj „poslušnosti instinktima“ (Ibid., 75). Iako je čitava argumentacija postavljena na stožeru dva prethodno utvrđena precizna značenja, Mil na samom kraju eseja dozvoljava i treću mogućnost legitimne upotrebe reči priroda, ali u kontekstu svakodnevnog govora, a ne naučnih i teoloških rasprava. Kada neko u ponašanju ispoljava „afektacije“, odnosno pokušava da se prikaže kao nešto što nije, može se za tu osobu reći da se ponaša neprirodno. Nije potrebna nikakva cenzura ovakvog govora, jer se time samo želi reći da se neko ne ponaša u skladu sa uobičajenim. Pod prirodnim se misli „uobičajena dispozicija“ (Ibid., 101).

I u ovom primeru, konotira se samo jedan aspekt značenja reči priroda, a to je redovnost, normalnost ili uobičajenost. Nije sasvim jasno (makar ne na prvi pogled) zbog čega bi se jedan filozof koji je držao do jezičke preciznosti u svojim raspravama, opredelio za konotativnu (manje preciznu) upotrebu jezika, ali iz ovog kao iz drugih primera vidimo da je imao razumevanja za takve upotrebe.

Kada govorimo o Milovom navodnom preuzimanju *pojma* (a ne samo termina) „religija čovečanstva“, dovoljno bi bilo reći da je u tom smislu važno samo ono što je Mil naglasio da je deo pojma, odnosno da je breme dokazivanja na onima koji tvrde da je preuzeto nešto više od onoga što nam Mil navodi kada u svom pisanju govori o religiji čovečanstva. Različitost sadržaja (između Kontovog i Milovog) pisanja bi bila dovoljna sama po sebi. Međutim, ne samo da je sadržaj različit već Mil u *Auguste Comte and Positivism* na nekoliko mesta eksplicitno odbacuje pojedine elemente

Značenje (meaning) je, dakle, za Mila sinonimno sa konotacijom. U onoj meri u kojoj nešto ima značenje ono ima konotaciju. Vidimo da je Milovo razumevanje toga šta je konotativno značenje sasvim različito od onog koje često susrećemo u savremenoj teoriji označavanja i komunikologiji (i različito od mojeg). Milovo razumevanje toga šta je konotacija, ne samo različito u odnosu na to već gotovo potpuno suprotno. Za Mila, svako značenje je konotacija i iako ono ne mora uvek biti precizno, za njega je svakako poželjno da ono to bude, u što većoj meri.

Nešto najbliže savremenom shvatanju toga šta je konotacija je ono što se, kod Mila, tiče naziva koji se koriste „analoški“ ili „metaforički“ (Mill 2022, 28). To su nazivi koji se pripisuju dvema stvarima ali „ne jednoznačno“ već sa „donekle sličnim značenjem“ (Ibid). Pošto se jedno od značenja izvodi iz drugog, jedno od ta dva značenja možemo smatrati primarnim a drugo sekundarnim. Primer koji Mil navodi je „briljantno svetlo“ (brilliant light) i „briljantno dostignuće“ (brilliant achievement). Primarno značenje blistavosti i sjaja je preneseno na sekundarno značenje tako da reč zadržava nešto od izvornog značenja. Sekundarno značenje bi trebalo da je slično, ali Mil misli da je ono toliko različito da je opravdano govoriti o „dva naziva“ pre nego o jednom, kao da je reč o „potpunoj dvosmislenosti“ (Ibid). Mil još napominje da je jedna od najčešćih logičkih grešaka to da se ne razume razlika između metaforičkog i bukvalnog značenja, odnosno da se reč koja je upotrebljena metaforički shvati kao da je upotrebljena bukvalno (Ibid., 28–29). Šta bismo o tome mogli da kažemo, vek i po nakon što je Mil ovo napisao, ako ne *plus ça change*?

Kontovog sistema, dok druge citira bez ikakve indikacije da ih odobrava ili da ih na bilo koji način preuzima.

Najpre, nakon sumiranja Kontove argumentacije, Mil ističe da je Kont napravio grešku „na samom početku svojih operacija“ tako što je pogrešno shvatio zadatak „pravila života“ (Mill 1969a, 335). Tačnije, Kontova greška je u tome što je učinio da ono što je „ispit ponašanja“ ujedno bude i jedini motiv tog ponašanja. Mil piše:

Iz razloga što je dobro ljudske rase krajnji standard ispravnog i neispravnog, i zato što se moralna disciplina sastoji u kultivisanju najveće moguće odbojnosti prema svakom ponašanju koje šteti opštem dobru, g. Kont zaključuje da je dobro drugih jedini podsticaj na osnovu kojeg bi trebalo da dozvolimo sebi da delujemo; i da bi trebalo da nastojimo da izgladnujemo sve želje koje vode ka našem ličnom zadovoljstvu, tako što ćemo im uskratiti svako zadovoljenje koje strogo ne zahtevaju fizičke nužnosti. (Ibid)

Mil nastavlja kritiku konstatacijom da uobičajena pravila kao što su „čini drugima ono što želiš da se tebi čini“⁷⁴ i „voli suseda kao što voliš sebe“⁷⁵ „njemu [Kontu] nisu dovoljna.“ (Ibid). To su za Konta „lične kalkulacije“ i trebalo bi da se trudimo da „uopšte ne volimo sebe“ (Ibid). Milova zamerka nije na to što Kont insistira na altruizmu, već na to što je kod Konta sve podređeno tome. „Svo obrazovanje, i svo moralno učenje, trebalo bi da imaju samo jedan cilj: da učine da altruizam (reč koju je sam skovao) prevlada nad egoizmom“ (Ibid). Nadalje, Kont misli da svaka od naših mentalnih sklonosti odgovara specifičnom cerebralnom organu. Pošto organe ojačavamo vežbom, isto kao što oni atrofiraju kada ih ne koristimo, potrebno je nekorišćenjem „umrtviti“ što više naše lične strasti i sklonosti, a intelekt bi takođe bio podređen „društvenim osećanjima“, kao i „fizički i lični instinkti“ (Ibid). Čak i u stvarima kao što je ishrana, svako prepuštanje nečemu što nije neophodno za zdravlje i snagu, Kont osuđuje kao „nemoralno“ (Ibid., 336). „G. Kont je moralom opijen čovek. Svako pitanje kod njega je pitanje morala, i nijedan motiv osim moralnosti nije dozvoljen“ (Ibid).

Prema Milu, svi ovi zahtevi, kao i sam razlog što je religija uopšte poželjna (za Konta), duguju svoje objašnjenje činjenici da Kont iznad svega insistira na „jedinstvu“ i „sistematizaciji ljudskog života“ (Ibid., 337).

Mil, nasuprot tome, smatra da nije potrebno da čitav ljudski život bude usmeren ka samo jednom cilju. Čovečanstvo će postići „veću sumu sreće“⁷⁶ kada svako teži sopstvenoj sreći (pod pravilima i uslovima koje opšte dobro nalaže), nego kad se opšte dobro postavi kao jedini cilj. Ukratko – postoji „više od jednog puta do sreće“ (Ibid., 337). Prema Milu, Kontov sistem pravi istu grešku kao i kalvinizam u tome što insistira da bi „svaki akt života trebalo da bude učinjen u slavu Boga, i da sve što nije dužnost predstavlja greh“ (Ibid). Mil identifikuje međuprostor između dužnosti i greha koji je nepoznat Kontu. Postoji standard altruizma kojem je potrebno da se svi uzdignemo, međutim postoji istovremeno stepen iznad tog standarda koji ne pripada više sferi obaveznosti već sferi meritornog. Na svakome je da svoje ponašanje uskladi sa opštim dobrom drugih u okviru određenih limita, a te limite prema Milu određuje „etička nauka“⁷⁷ (Ibid). Etičko i altruistično ponašanje preko te granice obaveznog standarda bi bilo nagrađeno hvalom i zahvalnošću, i onima koji se tako ponašanju pripadaju zasluge, ali to nije sfera obaveznog. Za razliku od Konta koji bi umrtvio svaki egoizam, Mil smatra određene egoistične sklonosti mogu da budu zadovoljene (izuzevši preterivanje), jer život nije tako bogat

⁷⁴ Ono što je poznato kao zlatno pravilo.

⁷⁵ Novozavetno pravilo.

⁷⁶ Mil se ni u jednom trenutku eksplicitno ne poziva na svoj *Utilitarizam* (Mil [1863] 2003), iako je taj esej objavljen dve godine ranije u odnosu na *Auguste Comte and Positivism*, ipak jasno je da je i ovde sreća društva procenjena iz utilitarističke perspektive.

⁷⁷ Iz ovoga je jasno da se utilitarizam (koji jeste Milov doprinos etičkoj teoriji), ne može izjednačavati s pojmom religije čovečanstva.

uživanjima da bismo mogli da ih se odrekemo. Ako bi i bilo potrebe za nekom „moralizacijom“ ličnih uživanja, Mil bi to učinio, ne tako što će ih svesti na najmanju moguću meru, već tako što će „kultivisati uobičajenu želju da se ona podele sa drugima“ (Ibid., 339). Ipak, za Mila postoji samo jedna strast, odnosno sklonost, koja bi od toga bila izuzeta jer je „permanentno nekompatibilna“, a to je „ljubav prema dominaciji, ili superiornosti, zarad sebe same; koja implicira, i zasnovana je na ekvivalentnoj depresiji drugih ljudi“ (Ibid.).

Kao pravilo ponašanja, koje bi trebalo nametnuti moralnim sankcijama, mi mislimo da nije potrebno pokušati više od toga da se spreče ljudi u činjenju štete drugima, ili da propuste da urade ono dobro koje su već započeli. Ne tražeći išta više od ovoga, društvo u bilo kojim podnošljivim okolnostima, dobija mnogo više; jer će se prirodna aktivnost ljudske prirode, zaštićena od svih štetnih pravaca, proširiti u korisne [pravce]. Ovo je naša koncepcija moralnog pravila koje propisuje religija čovečanstva. Ali iznad ovog standarda, postoji beskonačan raspon moralne vrednosti, sve do najuzvišenijeg heroizma, što bi trebalo da bude uzgajano svakim pozitivnim ohrabrenjem, ali ne i pretvoreno u obavezu. (Ibid., 339)

Reč je dakle o pravilu u jednini. Samo jedno pravilo života ima karakter moralne obaveze za Mila i samo jedno je povezano sa religijom čovečanstva. Prisutna je sfera slobode u kojoj svaki pojedinac traži sopstvenu sreću, dok god ne nanosi štetu drugima. Pojedinci to čine uz neophodan element „spontanosti“ (Ibid., 338) i bez eksternih pritisaka. Milova procena je da društvo tako dobija više. Altruizam preko te granice je vredan pohvale i ohrabrivati, ali nije nešto što je nametnuto kao dužnost, niti je ponašanje u neskladu sa altruizmom proglašeno kao greh. Mil ne zagovara, niti nam nudi, sveobuhvatan sistem moralnih normi i dužnosti, već upravo kritikuje Ogista Konta zato što ovaj to čini. Ako ovo razumemo, tvrdnje o tome kako Mil suštinski briše domen privatnog i kako je za njega „čitav život, uključujući i najobičnije dužnosti domen javne službe“ (Vernon 2013, 170–171), postaju potpuno neodržive.

Sledeća razlika u odnosu na Konta odnosi se na obredni aspekt religije, a tu se kako Mil kaže približavamo teritoriji „suludog“ (Mill 1969a, 341) i „smešnog“. Kad je reč o obredima Mil pod tim podrazumeva „skup sistemskih običaja, namenjenih da kultivšu i održe religijsko osećanje“ a najbolja reč koja odgovara takvoj definiciji za njega je *cultus* (kult) (Ibid). Kont je u ovoj oblasti sve razradio do sitnih detalja, nudeći ekvivalent onoga što nalazimo u drugim verama i kad su u pitanju lični običaji i kad je reč o javnim ceremonijama. Lični običaji nisu molitve u uobičajenom smislu zahteva, već je reč o jednostavnom izlivu emocija. Lično obožavanje je adresirano ka dostojnim predstavnicima čovečanstva, bilo živim ili mrtvim, ali koji „moraju u svim slučajevima biti žena“ (Ibid) jer su žene pol ljubavi (*sexe aimant*), a javne ceremonije se organizuju u čast čovečanstva, koje je ponekad takođe stilizovano u liku boginje. Žene (majku, ženu, ćerku), koje predstavljaju prošlost, sadašnjost i budućnost, trebalo bi da posmatramo kao naše „anđele čuvare“ (Ibid., 342). Molitva se sastoji iz dva dela, a to su komemoracija i izliv. Komemoracija se sastoji u tome što onaj koji se moli priziva svesti mentalnu sliku objekta, i to tako što napreže mentalni kapacitet mozga do krajnjih granica kako bi slika bila što živopisnija, gotovo kao „halucinacija“ (Ibid). Izliv emocija sledi komemoraciju. Molitvu je potrebno praktikovati svaki dan, „tri puta dnevno“ u ukupnom trajanju od dva sata, i to „ujutru, usred radnih sati, i u krevetu noću“ (Ibid). Prva molitva je najduža a potrebno je moliti se u klečećem položaju, dok je druga obično najkraća. Kod treće molitve u krevetu, potrebno je produžiti je što je više moguće kako bi njen efekat mogao da se oseti „čak i u disciplinovanju snova“ (Ibid).

Kada je reč o javnim ceremonijama, njih bi ukupno bilo osamdeset sedam godišnje (makar jedna nedeljno) i one bi bile posvećene glorifikaciji čovečanstva. Kontova religija ima devet sakramenata koji se sastoje u svečanim osveštavanjima, a koje sprovode „sveštenici čovečanstva“ (Ibid). Poslednji sakrament se sprovodi sedam godina nakon smrti pojedinaca, i tada nastupa „javni sud“ sveštenika koji prosuđuju o tome da li je pokojnik „dostojan“ da se inkorporira u *Grand Etre* (Ibid., 343).

Mil navodi detalje Kontove religije kako bi demonstrirao do koje mere seže „manija regulisanja po kojoj su Francuzi istaknuti među Evropljanima, a g. Kont istaknut među Francuzima.“ (Ibid., 343). Kako Mil objašnjava, nema ničeg što je posebno vredno ismevanja u navedenim običajima ako su oni rezultat „nepodstaknute“ dubine ličnih osećanja, odnosno ako nastaju spontano; ali ima nečeg „neizbrisivo suludog“ u tome da se zahteva da svi to moraju da praktikuju, kao predumišljene aktivnosti (Ibid.). Mil još dodaje da je Kont bio u lošoj poziciji da prepozna suludost u svojem pisanju kao neko ko nije pokazivao ikakve znake smisla za humor, dodajući da postoje odlomci u Kontovom pisanju koje nije mogao da napiše „nijedan čovek koji se ikada smejao“ (Ibid.).

Uzevši u obzir ovo nedvosmisleno (na momente sardonično) odbacivanje obrednog aspekta religije kod Konta; kao i činjenicu da Mil nikada nije ponudio svoju alternativu (što bi bilo dovoljno samo po sebi), možemo da zaključimo da Milova „religija“ čovečanstva ne sadrži nikakav obredni/ritualni element. Mil ne propisuje bilo kakve obrede ili svetkovine, bilo lične ili javne.

Treći i četvrti aspekt religije koje zatičemo kod Konta a koje Mil, ili ne usvaja ili eksplicitno odbacuje, odnose se na postojanje klera, za koji Mil kaže da je to za Konta „stožer njegovog kompletnog društvenog i političkog sistema“ (Ibid., 344), i s tim povezanog sistema znanja. Uloga Klera ili „Duhovne moći“ je u tome što predstavlja jedinu protivtežu građanskoj vlasti. Prema Milovom razumevanju (Ibid., 349–351) u Kontovom sistemu građansku ili svetovnu vlast vrše tri funkcionera koji su ujedno bankari⁷⁸. Sva politička moć je u njihovim rukama, a ona se „svodi na diktaturu“ (Ibid., 351). Tri bankara vrše funkcije svetovne vlasti tako što su „imenovani od strane svojih prethodnika“⁷⁹ (Ibid.). Jedino ograničenje ove vlasti je u potpunoj slobodi govora i postojanju duhovne moći. Duhovna moć je disperzirana kroz trijadu porodice, sveštenstva i vrhovnog sveštenika. U okviru porodice, koja je „temelj“ (Ibid., 344) društva, zatičemo i početak podele vlasti na svetovnu i duhovnu, i to tako što ova prva pripada muškarcu dok potonja pripada ženi⁸⁰. Van te kućne i privatne sfere duhovne moći mora postojati eksterna intelektualna moć koja pripada „kleru ili sveštenstvu“ (Ibid., 345). Mil nabroja neke opšte karakteristike sveštenstva koje Kont opisuje (moraju da budu siromašni, podučavaju omladinu itd.). Takođe, kler je zadužen da savetuje i usmerava sve druge klase u društvu, kao i da sudi o povredama moralnog zakona, izričući osude, „denuncijacije“, „ekskomunikacije“ itd. (Ibid., 346–347). Osim komentara da mora postojati kler (kod Konta) jer „g. Kont voli da pozajmljuje posvećene izraze katoličanstva za označavanje najbližih ekvivalenata koje njegov sistem pruža“ (Ibid., 345), Mil ne nudi neko šire razmatranje ili kritiku klera (kao društvene klase). Međutim, za razliku od nekih prethodnih aspekata religije čovečanstva za koje je Mil mislio da su vredni hvale, izostao je komentar poput „saglasni smo s njim“ (Ibid., 340) ili „Mislimo da je g. Kont bio u pravu kad je“ (Ibid. 334). Ništa slično nije rečeno o sveštenstvu kao društvenoj klasi. Nadalje, izrečena je oštra kritika na račun vrhovnog sveštenika čovečanstva, koji zajedno sa običnim sveštenstvom čini „sveštensko telo [sacerdotal body]“ (Ibid., 351–352). Ovo, u konjunktivi sa činjenicom da Mil nigde ne spominje sveštenstvo u svom pisanju o religiji čovečanstva, navodi na zaključak da Milova religija čovečanstva ne podrazumeva nikakvo sveštenstvo⁸¹.

Najveherentnija Milova kritika odnosi se na treću vrstu duhovne moći u pozitivističkoj religiji, a to je vrhovni sveštenik (pontiff⁸²). Mil navodi:

Kada uzmemo u obzir da je potpuna vlast nad svakim narodom čovečanstva tako predata samo četvorici ljudi⁸³ – jer će duhovna moć biti pod apsolutnom i nepodeljenom kontrolom jednog

⁷⁸ A moraju da ostanu bankari jer ne dobijaju novčanu naknadu za svoje vršenje političke funkcije (Mill 1969a, 351).

⁷⁹ Za Mila ovo je posebna iritacija uzevši u obzir da je njegova preferencija (Mill [1861] 2009c) predstavnička vlada.

⁸⁰ Ovo je dodatni kamen spoticanja jer je Mil ubeđen feministom, a rasprava Konta i Mila koja se ticala društvene uloge žena je dovela do konačnog zahlađenja odnosa između dvojice filozofa (videti Haac 1995).

⁸¹ Ovom zaključku ide u prilog i jedno pismo koje citiram u drugom delu rada (videti str. 201).

⁸² U srpskom jeziku ekvivalentni latinizam je „pontifeks“ (Vujaklija 1975, 749).

⁸³ Četvorica ljudi su tri bankara i jedan vrhovni sveštenik. Istovremeno, Kontov plan ima globalne pretenzije.

vrhovnog sveštenika za čitavu ljudsku rasu – zgroženi smo slikom celokupnog pokoravanja i ropstva, koje nam se preporučuje kao posljednji i najviši rezultat evolucije čovečanstva. Ali ta koncepcija se uzdiže do zastrašujućeg, kada nam se saopšti način na koji će jedini vrhovni sveštenik čovečanstva koristiti svoj autoritet. U najopasnijem primeru koji znamo, zastrašujućih zastranjivanja u koja može biti odveden moćan i sveobuhvatan um, ako isključivo prati jednu ideju. (Ibid., 351)

Ta jedna ideja o kojoj je reč, a to nam Mil već u sledećoj rečenici otkriva, sastoji se u tome da bi „intelekt trebalo u potpunosti da bude potčinjen osećanjima“; odnosno da bi intelekt i sve druge sposobnosti trebalo da budu podređene isključivo „opštem dobru“; a Kont je na temelju te ideje razvio „sistem za potpuno potiskivanje svakog nezavisnog mišljenja“ (Ibid). Milova zastrašenost je prisutna uprkos načelnoj slobodi mišljenja koju Kont obećava, jer je on uveren u to da sloboda neće postojati *de facto*. Vrhovni sveštenik⁸⁴ je ujedno neko ko ne ceni dovoljno mentalnu moć u društvu, već mnogo više ceni „potčinjenje i poslušnost“ (Ibid), i ne samo da ne ceni već je „postepeno stekao pravu mržnju prema naučnim i svim čisto intelektualnim aktivnostima“ (Ibid., 355). Čitav domen naučnog znanja suštinski je podložan cenzuri od strane duhovne moći, koja bi trebalo da „stigmatizuje kao nemoralne“ sve one upotrebe spekulativnih sposobnosti za koje smatra da su „beskorisne“ (Ibid., 332). Milov protest je nedvosmislen: „niko ne zna koje znanje će se pokazati korisnim, a kojem je sudbina da bude beskorisno“ (Ibid., 353). On zatim navodi niz primera (Ibid., 353–354) koji tu tvrdnju potkrepljuju, uključujući matematičare iz Aleksandrije čije su spekulacije kasnije pomogle u objašnjavanju sunčanog sistema i Frenklinovo povezivanje elektriciteta sa gromom, koje omogućilo pronalazak električnog telegrafa. Ništa od toga ne bi bilo moguće u Kontovom sistemu. Nadalje, Kontov sistem podrazumeva da se znanje do kojeg se jednom dođe ne sme preispitivati zahtevanjem dokaza, jer je sam zahtev za dokazima znak „nepoverenja, ako ne hostilnosti prema sveštaničkom poretku“ (Ibid., 356). Za tu ideju Mil kaže da je „naivnost koja bi bila divna da nije žalosna“ (Ibid). Iako možda ne uobražava da je dosegao svo znanje koje je moguće doseći, Kont prema Milu svejedno misli da je „nepogrešivi sudija toga koje znanje vredi posedovati“ (Ibid., 358). Osim svega toga Mil još spočitava Kontu, ideju da bi trebalo „sistematski istrebiti“ (Ibid., 357) sve vrste životinja i biljaka koje nisu od koristi za čoveka; kao i ideju da bi slično tome trebalo „sistemski spaliti“⁸⁵ gotovo sve knjige osim onih koje je Kont sam odabrao u okviru onoga što je „dovoljna biblioteka za svakog pozitivistu“ (Ibid).

Savremenom čitaocu se diže kosa na glavi od asocijacija koje prizivaju spaljivanje knjiga ili istrebljivanje životinja, ali Mil je i sam bio revoltiran, što se vidi iz afektivnog jezika kojim je komentarisao Kontove ideje i projekte. Istovremeno, Milova kritika je u potpunosti konzistentna sa argumentacijom iznetom u njegovom čuvenom ogledu (Mil 1988, 50–85). Ne samo da je istina važna, za Mila, već je važno na koji način će se do nje doći. Ideja apsolutne izvesnosti koja ne dozvoljava bilo kakva propitivanja ili dokaze u potpunosti je antitetična slobodi, ili kako Mil piše „čak i ako je prihvaćeno mišljenje ne samo istina već potpuna istina, ona će biti prihvaćena kao predrasuda, sa malo razumevanja i osećanja za njenu razumnu osnovu od većine koja je primi ako se ne bude ozbiljno i žestoko osporavala“ (Ibid., 83). Samo usvajanje istina kao dogmi na način na koji to Kont preporučuje za Mila je neprihvatljivo. S tim u vezi – pozitivistički sistem naučnog znanja, za koji Mil smatra da je deo „pozitivističke vere“ (Mill 1969a, 356), nije adekvatan. Možemo pouzdano zaključiti da Milova religija čovečanstva ne podrazumeva bilo kakvu figuru centralizovane moći koja bi odlučivala o tome šta je istina ili šta je moralno, kao što je to slučaj u Kontovom sistemu i većini ostalih religija. Mil nigde u svojem pisanju nije jasno povezao svoju „religiju“ ni sa bilo kojim sistemom znanja. Nešto najbliže tome je obrazovanje koje sadrži istorijske primere zaslužnih ljudi čovečanstva, međutim taj element zatičemo i savremenim školama, kao deo uobičajenog kurikuluma, i to niko ne smatra sastavnim delom

⁸⁴ Pošto misli da je Kont „najkvalifikovaniji“ da obavlja dužnost vrhovnog sveštenika Mil podrazumeva da Kont i jeste vrhovni sveštenik čovečanstva (Mill 1969a, 352), što potvrđuju i pisma koja je Kont slao u kasnijem periodu svog života, koja su sva potpisivana sa „Ogist Kont, osnivač univerzalne religije i prvi veliki sveštenik čovečanstva“ (Pickering 2009, 525).

⁸⁵ Upotrebljena reč je holokaust (holocaust).

bilo koje religije, već to razumemo kao nezavistan sistem znanja. Čak i kad bismo se priklonili interpretaciji da je ovaj obrazovni deo zaista religijsko znanje neke vrste, ostaje činjenica da čak ni sadržaj tog znanja nije elaboriran, osim što je pobrojana nekolicina istorijskih ličnosti. Znanja (istine o svetu) koja su obično deo religijskog učenja nisu deo Milovog koncepta, niti on preporučuje da bilo koje znanje ima karakter dogme.

Sumirajući, postoje ozbiljne razlike između onoga što Ogist Kont i Džon Stjuart Mil podrazumevaju pod sintagmom „religija čovečanstva“. Mil prihvata samo dve stvari koje Kont predlaže, a to su naziv (religija čovečanstva) i objekat (čovečanstvo). Kod Mila nije prisutan sveobuhvatan sistem normi ponašanja, nisu prisutni religijski rituali-obredi, nema sveštenstva niti vrhovnog sveštenika, nema institucije, niti ima religijske istine o svetu u obliku sistema znanja.

Zbir zbirova onoga što nam je Mil ostavio kao sadržaj pojma religija čovečanstva je: idealizacija zemaljskog života; kultivacija uzvišene koncepcije onoga u šta bi on mogao da bude pretvoren; uzvišavanje osećanja; oplemenjivanje ponašanja; osećaj dužnosti; usmeravanje emocija i želja prema idealnom objektu (važnijeg od svih sebičnih objekata želje); verovanje, ili ubeđenje, koje preuzima autoritet nad čitavim ljudskim životom, i osećanje povezano sa ovim verovanjem, dovoljno snažno da mu u stvarnosti da autoritet nad ljudskim ponašanjem. Idejni objekat je ljudska rasa, zamišljena kao neprekidna celina, uključujući prošlost, sadašnjost i budućnost (prema Kontovoj definiciji koju Mil prihvata, ovo uključuje i biljke i životinje korisne čoveku). Idejni objekat je još opisan i kao čitav svet odnosno opšte dobro sveta. Singularna moralna dužnost je u nečinjenju štete drugima.

Ovo je kompletan skup bitnih (pozitivnih) oznaka pojma koji nam Mil nudi u svom pisanju o religiji čovečanstva. Postoji izvesna nedorečenost i nejasnoća u vezi sa upotrebom reči uverenje. Mil ne precizira šta je konkretno uverenje, već znamo samo da je to uverenje koje se tiče čovečanstva koje je istovremeno povezano sa snažnim emocijama. U svakom slučaju, niti je elaboriran, niti impliciran *sistem* uverenja. „Autoritet nad ljudskim ponašanjem“ čitano u izolaciji moglo bi da bude interpretirano kao mandat za totalitarnost, ali je Mil u svojoj kritici Ogista Konta precizirao da je reč samo o prvenstvu važnosti čovečanstva nad pojedincima, a ne o sistemu pravila koja regulišu ponašanje do pojedinosti. Kad je reč o negativnim oznakama pojma, religija čovečanstva ne podrazumeva natprirodno, ne sadrži obredni element, nema vrhovnu figuru autoriteta ili kler, ne sadrži sistem istina koje bi se učile kao dogma, nema institucionalni element. Sveukupno – ovakav sadržaj pojma ne upućuje na reč religija, već je pre reč o nečemu što bismo savremenim rečnikom nazvali sekularni humanizam.

3.3 Značenje reči u Milovo vreme

Za ilokutorno značenje do kojeg nam je stalo, važnije od savremenog nam je značenje iz vremena kada su tekstovi napisani. Prema Milovom biografu Majklu Peku, esej *Nature* napisan je 1854. kao i esej *Utility of Religion*, dok je poslednji tekst *Theism* napisan u zimu 1869. godine (Packe 1954, 442). Prema Helen Tejlor, prva dva eseja su napisana između 1850. i 1858. godine dok je treći (*Theism*) napisan između 1868. i 1870. godine (Mill 2009a, 62).

Ako kao relevantne posmatramo dekade u kojima su tekstovi napisani kao i deceniju neposredno pre čina pisanja, sve do trenutka Milove smrti 1873. godine dobijamo značajan presek stanja značenja reči religija koje je bilo uobičajeno u Milovo vreme.

Prema rečniku iz 1844. pod „religijom“ su se podrazumevala tri značenja „Dužnost prema Bogu, pobožnost, sistem vere i bogoslužnja⁸⁶“ (Reid 1844, 344). Gotovo identičan tekst srećemo u jednom rečniku štampanom u Kanadi iz 1868. (Worcester 1868, 215). *Locus classicus* kad su engleski rečnici u pitanju je rečnik čuvenog engleskog pisca i leksikografa Samjuela Džonsona (Samuel Johnson) iz osamnaestog veka. Sedmo izdanje tog rečnika objavljeno je 1850. godine. U njemu nalazimo dva registrovana značenja „Vrlina, zasnovana na poštovanju Boga, i očekivanje budućih nagrada i kazni; sistem božanske vere i bogoslužnja, nasuprot drugih⁸⁷“ (Jameson 1850, 606).

Nešto opširnije objašnjenje nalazimo u *Complete and Universal dictionary* iz 1848. Pored reči religija stoji „život koji proističe iz znanja o Bogu i o čoveku, o odnosu između njih, i o obavezama koje nastaju iz tog odnosa; bilo koji sistem vere i bogoslužnja“ (Woodward 1848, 730). Ponuđena je i dodatna klarifikacija koja se odnosi na sinonima u kojoj se precizira da ne bi trebalo mešati pojam religije sa pojmovima teologije, verovanja, bogoslužbe ili pobožnosti. Istovremeno, autor, zaboravivši ulogu neutralnog leksikografa tvrdi da ispravno posmatrano, postoji samo jedna prava religija⁸⁸, onako kako se razvila iz svetih spisa, a druge nisu lažne religije već „uopšte nisu religije“ (Ibid., 731).

U Vebsterovom (Noah Webster) rečniku iz 1864. navedena su tri značenja. Prema prvom religija je „prepoznavanje Boga kao objekta bogoslužbe, ljubavi i poslušnosti; ispravna osećanja prema Bogu kao što je pravilno shvaćeno, pobožnost.“ (Goodrich and Porter 1864, 1113). Drugo značenje odnosi se na „Bilo koji sistem vere i bogoslužnja; kao što je religija Turaka, hindusa, hrišćana; istinita i neistinita religija“ (Ibid). U trećem značenju navedeni su „obredi i službe religije; uglavnom u množini“ (Ibid). Za treće značenje napomenuto je da je ono ređe.

U rečniku Arnolda Kulija (Arnold Cooley) nailazimo na nekoliko značenja koja su slična onima koja su već navedena.

Verovanje u Boga, u otkri. Njegove volje čoveku i stanje nagrade i kaz. nak. sadašnjeg života; b., vrlina, zasnovana na božanstvenosti i pobožnosti; različito od teol., božanstvenost i pobožnost u praksi; d. f. vrlina ili mor., iskreno činjenj. dužnosti koje dugujemo direktno Bogu; bilo koji sistem vere ili bogoslužbe (razl. od drugih sis.); relig. obred. (Cooley 1861)⁸⁹

⁸⁶ Reč *worship* prevodi se kao „obožavanje; poštovanje; bogoslužnje...“ (Benson 1990, 715). U kontekstu značenja religije, prikladnije značenje se čini „bogoslužba“, ali se tim prevodom gubi značajan aspekt bukvalnog obožavanja koje se nekad (npr. Seeley 1882, 21) spominje odvojeno od bilo kakve službe.

⁸⁷ U originalu „as opposite to others“. Odnosi se na druge religije, odnosno uvažava se činjenica religijskog pluralizma. U originalnom izdanju Džonsonovog rečnika (Johnson 1756) definicija religije se pripisuje kenterberijskom nadbiskupu Džonu Tilotsonu (John Tillotson).

⁸⁸ Autor je Džejms Barkli (James Barclay), prezviterijanski sveštenik, tako da je jedina prava religija o kojoj je reč hrišćanstvo.

⁸⁹ Reči otkrivenje (revelation), kazne (punishment), nakon (following), teologija (theology), moralnost (morality), činjenje (performance), religijski (religious) – napisane su kao skraćeni oblici :revel., punishm., fol., theol., mor., perfrom., relig.

U rečniku *Globe Dictionary* uz reč religija stoji sledeće značenje:

Prepoznavanje Boga kao objekta bogoslužnja, ljubavi i poslušnosti ; – čitav odnos i dužnost čoveka prema Bogu ; –telo istina ili doktrina koje se tiču bića savršenstava Boga, zahteva Njegovog zakona, prirode, dužnosti i odgovornosti čoveka, i budućeg stanja nagrada i kazni ; otkrivenje ; –teologija; božanstvo ; –božanstvenost ;praktička pobožnost; –molitva; bogoslužba; – bilo koji sistem ili oblik vere i bogoslužbe. (*Globe Dictionary* 1873, 479)

Godinu dana ranije objavljeno je i prvo izdanje *Chambers* rečnika s posebnim akcentom na etimologiji. Pored reči religija stoji „ono što veže nekoga da nešto ne uradi, uzdržanost; osećanje poštovanja i ljubavi prema Bogu, i sledstvena poslušnost prema njemu; pobožnost; bilo koji sistem vere i bogoslužbe; religijski obred“ (Donald 1872, 669).

Najkoncizniji tretman koji je reč religija dobila je u jednom rečniku iz 1861. godine. Navedena su tri značenja „dužnost prema Bogu; ispovedanje saglasnosti; sekta“ (Clarke 1861, 326). Ovo je jedini rečnik u kojem je upotrebljena reč „sekta“. U istom rečniku (Ibid., 349) objašnjeno je da se pod sektom podrazumeva grupa ljudi koji dele ista mnjenja, u filozofiji ili religiji. Ovo značenje možemo posmatrati kao još jedno uvažavanje religijskog pluralizma. Drugo navedeno značenje „ispovedanje saglasnosti“ (profession of do) odnosi se na ceremoniju potvrđivanja⁹⁰ (confirmation). S obzirom na to da je ovaj čin inicijacije simbolički potvrđuje vernikov status hrišćanina, reč je o metonimiji koja stoji na mestu čitave religije.

U svih devet rečnika semantička konstanta je pojam boga. Verovanje u boga, bog kao objekat bogoslužbe, poštovanja, ljubavi itd. Ovo je ujedno, po pravilu, navedeno kao prvo značenje (u svim rečnicima). U Milovoj koncepciji religije čovečanstva nasuprot svim ovim značenjima, bog/ božanstva su odsutni, kao i bilo šta natprirodno. Čovečanstvo jeste objekat ljubavi, ali je u potpunosti neuklopljivo u bilo koji drugi odnos koji se u rečničkim definicijama navodi između boga i čoveka (poslušnost, pobožnost, nagrade, kazne itd.⁹¹). Drugo važno značenje koje je takođe navedeno u gotovo svim rečnicima (osim jednog), odnosi se na „sistem“ vere i bogoslužbe. Mil, kao što je ranije konstatovano, nije elaborirao bilo kakav sistem u kontekstu religije čovečanstva. Najzad, treće učestalo značenje odnosi se na obredni aspekt religije. Ovo je u nekim rečnicima navedeno kao zasebno značenje a u drugima izostavljeno. U nekima je korišćen izraz „praktička pobožnost“ koji se verovatno takođe odnosi na obrede. Razlog što u nekim rečnicima obred nije izdvojen kao zasebno značenje možda leži u tome što „sistem bogoslužbe“ ili „sistem vere“ već impliciraju obredni element pa autori nisu osećali potrebu da zasebno spominju obred. Kao i u vezi sa prethodna dva značenja pojam koji nam Mil nudi, ne sadrži obredne elemente, odnosno ne nalikuje na rečnička značenja.

Kao jedan indikator stabilnosti značenja reči religija, možemo uzeti činjenicu da se u dva izdanja rečnika Samjuela Džonsona iz osamnaestog (Johnson 1756) i devetnaestog veka (Jameson 1850), definicija religije uopšte nije promenila. Slična značenja u odnosu na devet navedenih rečnika nalaze se i u brojnim rečnicima iz osamnaestog veka (Sheridan 1790; Fenning 1771; Perry 1790; Bailey 1760). Prema ovom stabilnom rečničkom značenju, možemo zaključiti da se u Milovo vreme pod religijom (u svakodnevnoj upotrebi) podrazumevalo nešto sasvim različito od onoga što Mil pod tim podrazumeva.

Osim rečničkih definicija, od značaja za razumevanje značenja reči religija su i definicije mislilaca u okviru, antropologije, filozofije religije i ponajpre sociologiji religije.

⁹⁰ Obred inicijacije vernika prisutan u mnogim oblicima hrišćanstva koji obično prati krštenje. U ceremoniji na engleskom jeziku, vernici obično prihvataju darove Hrista deklarativnim pristankom (I do).

⁹¹ Izuzetak od ovoga je dužnost.

Kada je reč o sociologiji religije, ona je u Milovo vreme tek u embrionalnom stadijumu. Od „očeva osnivača“ (Davie 2003, 62), jedino je Karl Marks pisao o religiji u ovom periodu, dok su Dirken (Émile Durkheim) i Veber (Max Weber) svoje doprinose sociologiji religije napravili početkom dvadesetog veka.

Kad je reč o Marksovom pisanju, najznačajniji je njegov tekst pod naslovom „Zur Kritik der Hegelschen Rechts-Philosophie“ (Kritika Hegelove filozofije prava). Za Marksovog života ovaj tekst nije objavljen, već je objavljen samo uvod, u časopisu *Deutsch-Französische Jahrbücher* 1844. godine. U tom uvodu, Marks nudi svoje određenje religije.

Religija je samosvest i samoosjećanje čoveka koji sebe ili još nije našao ili se već ponovo izgubio. Ali *čovjek* nije apstraktno biće koje čuči izvan svijeta. Čovjek, to je *čovjekov svijet*, država, društvo. Ova država i društvo proizvode religiju, *iskrivljenu svijest o svijetu*, jer su oni *izopačeni svijet*. Religija je opća teorija ovoga svijeta, njegov enciklopedijski kompendijum, njegova logika u popularnom obliku, njegov spiritualistički point-d'honneur, njegov entuzijazam, njegova moralna sankcija, njegova svečana dopuna, njegov opći osnov utjehe i opravdanja... Religijska bijeda je jednim dijelom *izraz* zbiljske bjede, a jednim delom protest protiv zbiljske bijede. Religija je uzdah potlačenog stvorenja, duša svijeta bez srca, kao što je i duh svijeta bez duha. Ona je opijum naroda. (Marks 2009, 75–76)

Čitav ovaj paragraf se ponekad u svakodnevnom diskursu redukuje samo na „opijum naroda“ ili još dalje od namere autora na „opijum za narod“; kao da je reč o narkotiku koji vladajuća klasa koristi da drži proleterijat u potčinjenju. Marks međutim na umu ima odgovor na dehumanizovano stanje kapitalizma. Pojedinci se teše zato što žive u stanju u kojem je uteha potrebna, ne zato što im je podmetnut narkotik. Reč je o iluzornom leku za stvaran ljudski problem, ali taj problem nije smrtnost već otuđenje u kapitalizmu. Ova će iluzija biti odbačena kada se čovek posveti samom sebi, a zadatak je filozofije da „demaskira otuđenje“ (Ibid., 76) čoveka, što bi omogućilo stvarno sreću, lišenu iluzija.

Ovde nije reč o tome da Marks koristi neko novo značenje reči religija, iako je tekst bogat metaforom i paradoksima. On polazi od denotativne osnove koju nalazimo i u rečnicima, pa zatim to značenje reinterpreтира u kontekstu svog svetonazora, pojašnjavajući šta je uloga religije, njeno poreklo, njen značaj i najzad njena budućnost. Ako bismo u Marksovom tekstu umesto reči religija umetnuli „sistem vere i bogoslužnja“, izgubili bismo samo na konciznosti i ništa na jasnoći.

Ne postoje ikakve indikacije da je Mil ikada pročitao ovaj Marksov tekst. Kako je na drugim mestima primećeno (Persky 2016, 155), Mil je bio slabo upoznat čak i sa Marksovom ekonomskom mišlju.

Bilo je potrebe da se religija definiše i u okviru antropologije devetnaestog veka. Tajlor (Edward Burnett Tylor) u svojoj knjizi *Primitive Culture* (1871) daje nešto drugačiju definiciju od dosada navedenih. On najpre iznosi jednu kritičku analizu etnografije svog vremena u kojoj primećuje da su etnografi prečesto bili skloni da proglase mnoga plemena koja su posmatrali za „lišena svake religije“ (Tylor 1871, 377–378). Prema Tajloru, ovaj (pogrešan) opis je rezultat toga što etnografi unose sopstvenu (hrišćansku) perspektivu u svoja posmatranja i očekivanja. „Oni pripisuju nereligioznost plemenima čije doktrine nisu nalik njihovim“ (Ibid., 379). Ako se očekuje od posmatranih plemena da veruju u „vrhovno biće“ ili „suđenje nakon smrti“ ili bilo koji određen obred, nije čudno što će mnoga plemena biti „isključena iz kategorije religioznih“ (Ibid., 383). Da bi se otklonila ova etnografska manjkavost, potrebno je definisati religiju na manje specifičan način, kako bi ta definicija uključila brojna verovanja različitih plemena. Tajloru je ovo važno jer on posmatra religijska uverenja kao evolutivan proces u kojem su verovanja plemena „niže faze“ (Ibid., 380) religijskog verovanja koje postepeno vode do savremene religije. Kao svoju minimalnu definiciju on predlaže „verovanje u duhovna bića“ (Ibid., 383). Ovako shvaćen minimum religije koju Tajlor naziva „animizam“ (Ibid.,

385), predstavlja njen „koren“ iz kojeg će izrasti sve grane (Ibid). Naravno, budući da je Milova religija čovečanstva namenjena savremenima, a ne plemenima „divljaka“ kako ih Tajlor naziva (Ibid., 378; 380; 381; 382 itd.), nije iznenađujuće da ni ova definicija ne odgovara religiji čovečanstva, međutim ono što je zanimljivo je da čak i u slučaju kad je teoretičar upotrebio minimalističko određenje kako bi njime zahvatio što veći broj *designata*; religija čovečanstva ostaje van okvira onog što je definisano. Ona je, kako Mil piše u *Theism* „čisto ljudska“ (Mill 2009a, 215), i kao što je ranije konstatovano, ne uključuje bilo šta natprirodno.

Milov savremenik, teolog i filozof Džejms Martinou (James Martineau) je posvetio značajan prostor (Martineau 1888, 1–16) upravo značenju reči religija. Iako je knjiga *A Study of Religion, its Sources and Contents* (Istraživanje religije, njenih izvora i sadržaja) objavljena 1888. godine (petnaest godina nakon Milove smrti) i tako formalno van vremenskog okvira ove analize; razlog za njenu inkluziju pronalazimo već u samom uvodu kada autor kaže „reč ‘religija’ je ovde korišćena u smislu koji je bez izuzetka⁹² nosila pre pola veka“ (Ibid., 1). Značenje koje Martinou zatim precizira je „verovanje u Večnog Boga, odnosno, Božanski Um i Volju koji vladaju Univerzumom i održavaju Moralne odnose s čovečanstvom“ (Ibid). Martinou dopunjuje ovo osnovno značenje objašnjenjem da se u „duši“ religije „shvatanje istine i entuzijazam posvećenosti nerazdvojivo mešaju“ (Ibid). Ako bilo koji od ova dva elementa izostane, izostaju i uslovi za ispravno rasuđivanje. Religija je prema značenju na koje se Martinou poziva istovremeno „vid razmišljanja“ i „vid osećanja“ (Ibid., 3). U skladu sa tim elementima, on pridodaje dva korolarna naziva. Kada je religija rezultat „razmišljanja“ o poretku fizičkog i moralnog sveta, onda to nazivamo „*prirodna* religija“, a ako ona nastane „bez svesne razrade misli“ kroz direktnu komunikaciju sa „Božanskim Duhom“, onda to nazivamo „*natprirodna* religija“ (Ibid., 2). Osim centralnog značenja prisutna su i brojna satelitska uverenja kao što je „život posle smrti“, a ako zanemarimo ta značenja, centralno uverenje se naziva „*teizam*“, dok je odsustvo ili negacija tog uverenja „*ateizam*“ (Ibid). Za Martinoua, ovakva nomenklatura preporučuje se svojom „jednostavnošću“ i „preciznošću“ a svaki pokušaj da se ona promeni rezultira u „žalosnoj konfuziji“ (Ibid). Pokušaji promene na koje autor aludira odnose se prevashodno na dva autora, Ogista Konta i Džona Silija (Sir John Robert Seeley). Iako je kritika Konta direktna kritika (Kontove) religije čovečanstva, kritika Silija je nešto što se više tiče Mila. Sili u svom delu *Natural Religion* (Prirodna religija) zastupa tezu da su bog i priroda „sinonimi“ (Seeley 1882, 45), kao i da postoje tri vrste religije, od kojih je hrišćanstvo jedna vrsta, religija čovečanstva⁹³ druga vrsta, a treću vrstu predstavlja „panteizam“, u kojem je bog samo „priroda nazvana drugim imenom“, a ne obožavaju se pojedinačni oblici u prirodi već „sama priroda uzeta kao jedinstvo“ (Ibid., 82). Martinou Kritikuje Silijev pokušaj da o panteizmu govori kao religiji kao „razvodnjavanje značenja reči religija“ tako što je svodi, „razblažuje“ na „najmršaviji entuzijazam“ (Martineau 1888, 5). „Svaki oblik entuzijazma, bilo da je reč o nauci, umetnosti, ili moralu, tako je dovoljan da konstituiše religiju“ (Ibid., 4). Premeštanje imena boga na sumu fenomena prirode, kao i nazivanje proučavanja takve prirode teizmom, za autora je „degradacija jezika i konfuzija mišljenja“ (Ibid., 6). Za naslov Silijeve knjige (prirodna religija) Martinou kaže da on sadrži izraz upotrebljen u „nečuvenom smislu“ (unheard-of sense) (Ibid). Martinou misli da je Sili kontradiktoran kad istovremeno tvrdi da je priroda „potpuna i jedina *manifestacija* Boga“ i da je ona „*identična* s bogom“, jer manifestacija nije isto što i subjekat koji manifestuje (Ibid., 7).

Slično, Martinou misli i o spuštanju praga za ono što bi bilo dovoljno da se neko proglasi teistom. Ako je za to dovoljno samo da neko prepozna pomalo pravilnosti u sledu događaja u prirodi, onda bi svako ko „osluškuje grmljavinu nakon groma, ili baca papir u vatru da ga spali“ zavredelo ime „teiste“ (Ibid., 9). „Sa tako redukovanim kvalifikacijama, bilo bi jedva moguće izbeći tu kategoriju [teiste]; a potraga za ateistom postaje, čak i sa najboljom svetiljkom, beznadežnija nego potraga Diogena za poštenim čovekom“ (Ibid).

⁹² U originalu – *invariably*.

⁹³ Ovo svedoči o tome da se termin u izvesnoj meri etablirao u ovom trenutku u vremenu, međutim verovatnije je da se ova aluzija odnosi na projekat Ogista Konta nego onaj Džona Stjuarta Mila.

Autorova kritika religije čovečanstva Ogista Konta svodi se na to da je ta verzija bleđa kopija „melanholična mimikrija više koncepcije“, manje bogoslužjenje koje je učinjeno „grotesknim“ kada ga postavimo na mesto „Vrhovnog“ (Ibid., 14).

Kritika Silija lako bi se mogla uputiti i Milu, jer ono što se zamera je redukcija značenja reči religija, i njeno svođenje samo na afektivni aspekt. Blisko onome što Martinou primećuje, ovim semantičkim preznačavanjem, došli bismo do apsurdnosti da se gotovo beskonačan broj fenomena mogu nazvati religijom, uključujući ljubav prema poeziji, umetnosti, književnosti. Iako sve te upotrebe mogu imati „smisla“ kao što se Mil brani da njegova upotreba ima smisla, bilo bi pogrešno takav smisao izjednačiti sa denotativnom upotrebom. Kad bismo tu uradili, osnivača biblioteke kao što je Karnegi (Andrew Carnegie), mogli bismo isto tako da proglasimo za osnivača religije.

3.4 Zaključak o Milu i „religiji“ čovečanstva

Iako je za to često optuživan u brojnim interpretacijama, Džon Stjuart Mil nije pod „religijom čovečanstva“ podrazumevao *bukvalno* religiju. Takve interpretacije su moguće samo ako se ne odmaknemo daleko od naslova, odnosno od termina koji je korišćen da se označi pojam „religija čovečanstva“. Pažljivijim čitanjem svega što je Mil o tom pojmu napisao, dolazimo do sadržaja pojma koji značajno različit u odnosu na sadržaj pojma „religija“ uobičajen u Milovo vreme, kao i sadržaja koji se bitno razlikuje i od onoga što Ogist Kont podrazumeva kad upotrebi istu sintagmu. Obično je nesuvislo tražiti analogon u savremenom diskursu, pojmu koji je idiosinkratično postulirao jedan filozof, ali ako bismo tražili sličan pojam, nešto najbliže Milovoj koncepciji bi mogli nazvati „sekularni humanizam“. Reč religija upotrebljena je konotativno, a ne bukvalno. U skladu s tim, status Mila kao sekularnog mislioca ne bi trebalo da bude upitan, dok se isto ne može reći za njegov status „militantnog apostola“. Kad ovo prepoznamo to je uvid koji nam omogućava i bolje razumevanje Milovih uverenja, o čemu će više reči biti u nastavku, kao i bolje razumevanje njegovih namera koje su tema poslednjeg dela ovog rada (*videti* str. 158–209).

4. Klasifikovanje Milovih religijskih uverenja

Na osnovu svega što je napisano u eseju *Theism* i svega što je napisano u *Utility of Religion* i *Auguste Comte and Positivism* možemo sa izvesnošću tvrditi da Mil nije bio vernik. Ovo je zaključak koji je bio nagovešten i Milovim savremenikima, godinu dana pre nego što su eseji o religiji objavljeni, kada je objavljena Milova autobiografija u kojoj on piše „ja sam jedan od retkih primera u ovoj zemlji, nekoga ko nije odbacio religijsko uverenje, već ga nikad nije ni imao“ (Mill 2009b, 43). U eseju o teizmu, on je, nakon iscrpne rasprave i ispitivanja brojnih dokaza zaključio da je „racionalni stav mislećeg uma prema natprirodnom, bilo u prirodnoj ili otkrivenoj religiji, stav skepticizma, koji se razlikuje od verovanja, s jedne strane, i ateizma, s druge“ (Mill 2009a, 207). Ako bezbedno pretpostavimo, da Mil i sebe smatra mislećim umom, i pod uslovom da verujemo da govori istinu, mogli bismo jednostavno da prihvatimo da je skepticizam najprikladniji naziv za odnos koji je on imao prema religiji i da zaključimo da je Mil bio skeptik, poštujući određenje koje je on sam za sebe odabrao. Ovde bi se klasifikacija završila na samom početku, i ne bi bila potrebna nikakva dalja rasprava. Nekolicina interpretatora Milove misli o religiji, međutim, nije smatrala da su stvari tako jednostavne. Tako Linda Rejder, ne samo da ne veruje da je Mil bio iskren, već smatra da je bio „manjkav u znanju o samom sebi, svakako kad je reč o svojim religijskim ubeđenjima i aspiracijama“ (Raeder 2002, 11). Ona tvrdi da je pogrešno smatrati Mila za savremenog sekularnog humanistu, kako je on po njoj često pogrešno predstavljen, već je najbolje da o njemu mislimo kao o „militantnom apostolu ovosvetovne društvene religije“ (Ibid., 2). Slično skeptičan prema Milovim namerama, i nimalo uveren u njegovu iskrenost je bio i Džozef Hamburger, ali je on, za razliku od Linde Rejder, smatrao da je Milova ubeđenja najbolje opisati kao „ateizam“ (Hamburger 1999, 55). Vilford Pol (Wilford N. Paul) je u svojoj disertaciji iz 1972. godine predložio sintagmu „teistički humanizam“ (Paul 1972, 151) kao najbolje određenje Milovih uverenja. Timoti Larsen je tvrdio da je Mil bio neko ko je „iznenađujuće religiozan“ za jednog skeptika (Larsen 2018, 226). Najzad, nekolicina autora (Ryan [1974] 2016, 218; Carr 1962, 491; Courtney 1889, 53; Vernon 2013, 167) koriste pojam „agnosticizam“ kao nešto što najbolje opisuje Milova uverenja o religiji. Uzevši u obzir takvu raznolikost u interpretacijama, potrebno je posvetiti dodatan prostor kako bi se razrešile sve nedoumice u vezi s tim u šta je Mil verovao. U nastavku ću izložiti argumente za i protiv svake od ovih tvrdnji, kako bismo došli do što preciznijeg određenja Milove misli o religiji i videli koji od ovih pojmova, ako ijedan, odgovara onome u šta je Mil verovao. U svemu tome, dve prethodno izložene analize lokucije Milovih tekstova, služe i kao osnov za određenje njegovih namera, a posebno toga šta nisu bile njegove namere, ali su jednako korisne kao pomagalo pri klasifikaciji njegovih uverenja.

4.1 Osnivač religije i apostol

Ako polazimo od najnepreciznijih najneprikladnijih tvrdnji, trebalo bi prvo da govorimo o tvrdnjama Linde Rejder. Njena teza je da je Mila pogrešno smatrati za sekularnog mislioca, kako se to obično čini, već je bolje posmatrati ga kao „militantnog apostola“ (Raeder 2002, 2) društvene religije. Mil je, prema Lindi Rejder, imao „predrasudu“ (Ibid., 11) o tradicionalnoj religiji, bio religijom „opsednut“ (Ibid., 66) i video je sebe kao „osnivača religije“ (Ibid., 6). Rejder se trudi da Mila prikaže u što negativnijem svetlu kroz celu svoju knjigu *John Stuart Mill and the Religion of Humanity* (Džon Stjuart Mil i religija čovečanstva). Ona ga još naziva „manipulativnim strategom“ (Ibid., 55); i nekim ko je o svojem ćutanju po pitanju religije mislio da je „kukavičko i nečasno“ (Ibid., 59). Njen animozitet prema Milu je toliki da je čitav jedan deo svoje knjige posvetila polemici sa njim, jer, kako objašnjava, njegovo pisanje „zahteva kritički odgovor“ (Ibid., 2). Neobičan paradoks njene obimne i čak dobro istraživanjem potkrepljene knjige, je taj de su mnoge njene tvrdnje onoliko smeće koliko su i u neskladu sa stvarnošću. Ako razmotrimo samo prvi deo ove tvrdnje o tome da je Mil bio militantni apostol, možemo se zapitati šta je to bilo toliko militantno kod nekoga ko je čitavog svog života ćtao o temi religije? Ova vrsta kontradikcije je možda dobra opomena da ne bi trebalo ratovati rećima sa onima koje istovremeno pokušavamo da razumemo i interpretiramo. Ostavivši to po strani, i drugi deo njene teze nije ništa manje začuđujući. Reć apostol se može posmatrati samo kao način da Linda Rejder tvrdi da je Mil bio zagovornik religije čovečanstva (ili glasnik u originalnom značenju grćke reći), što naravno ne bi bilo netaćno, ali kada u obzir uzmemo i činjenicu da ona tvrdi da je Milova namera bila da osnuje religiju, odnosno da je video sebe kao „osnivaća religije“ (Ibid., 6) onda je religijska konotacija upotrebljenih reći neizbećna, i postaje evidentno nerazumevanje dvosmislenosti reći religija. Sve ove pogrešne tvrdnje, postaju neodržive onog trenutka kada razumemo da je reć religija upotrebljena u Milovom pisanju u značenju razlićitom od uobićajenog, kao što je već objašnjeno u prethodnom delu. O tome je već dovoljno rećeno. I sam Mil je veoma često imao povoda da u mnogim svojim raspravama naglašava važnost da se razume da neke reći imaju dvostruko znaćenje. Kako on piše u *A System of Logic*:

Ključno je samo to da, bez obzira na taćku u kojoj smo trenutno zaustavili mentalno razlaganje činjenica, ostanemo spremni i sposobni da ga dalje produbimo kad god to bude potrebno, i da ne dopustimo da sloboda naše rasuđivaćke sposobnosti bude sputana zavojima i obrućima uobićajene klasifikacije; što je to bio slućaj sa svim ranim spekulativnim istraživaćima, ukljućujući i Grke, kojima je retko padalo na pamet da ono što se naziva jednim apstraktnim nazivom može, u stvarnosti, biti više razlićitih fenomena (Mill 2022, 232).

Mil je tako upozoravao na dvostruko znaćenje reći „priroda“ (Mill 2009a, 66–68) i dvostruko znaćenje reći „zakon“ (Ibid., 72), ali i dvostruko znaćenje reći „nezamislivo“ (Mill 2022, 164), kao i reći „biti“ (Ibid., 49). On je mislio da je razumljivo što su Grci često pravili grećke, ne prepoznavajući dvosmislenost reći jer su oni „retko znali bilo koji jezik osim svog“, a da savremeni mislioci koji su izućavali mnoćstvo jezika (kao što je to Mil) imaju prednost u uoćavanju dvosmislenosti i njima nije ćudno to što „stvari koje imaju zajednićki naziv, nemaju na ovaj ili onaj naćin i zajednićku prirodu“ (Ibid., 50). Mil je bio sklon da oprostí Grcima to što nisu uoćavali da reć „biti“ ima dvostruko znaćenje, zato što su poznavali samo svoj jezik, ali mu je bilo mnogo manje oprostivo to što su i „gotovo svi“ (Ibid) savremeni autori prevideli to dvostruko znaćenje. Kao što vidimo kod primera Linde Rejder, ovakvi previdi su i danas sasvim uobićajeni. Ako razumemo dva relevantna znaćenja reći religija kod

Mila, nećemo napraviti grešku koju ona pravi, i posledično svi satelitski epiteti poput apostol ili osnivač religije gube svaki smisao.

4.2 Iznenađujuće religiozan

Timoti Larsen u svojoj knjizi koja nosi ironični naziv *A Secular Life* (Sekularni život) iznosi tvrdnju da je Mil bio „iznenađujuće religiozan“ (Larsen 2018, 226) za jednog skeptika. Larsen obećava svojim čitaocima da će u knjizi zateći Mila kakvog „nikad nisu znali“ (Ibid., viii), a zatim ga predstavlja kao osobu koja je bila u svom životu svuda okružena religijom. Milove sestre i Milova majka su bile religiozne (Ibid., 12), Milov otac je obrazovan kao hrišćanski sveštenik, i nakon što je dobio ovlašćenje da propoveda i dalje se „nadao“ (Ibid., 11) mestu u jednoj škotskoj parohiji, Milov najbolji prijatelj je bio religiozan (Ibid., 57–58), kao i Milova pastorka Helen Tejlor, koja je takođe (svakako u mladosti) bila religiozna (Ibid., 157). Mil je čitao dela teologije (Ibid., 24), često citirao iz biblijskih tekstova i „povremeno posećivao“ (Ibid., 15) hrišćanske obredne ceremonije. Za Mila je njegova žena bila religija, i najzad on je zagovarao religiju čovečanstva (Ibid., 195–196). Uzevši sve te stvari u obzir, Larsen pokušava da dočara jedan element duhovnosti koji su drugi Milovi biografi, prema njemu, skloni da previde. Nemam dovoljno prostora da razmotrim svaku od Larsenovih tvrdnji u prilog Milove navodne religioznosti ali ću izdvojiti nekoliko veoma ilustrativnih primera.

Larsen tvrdi da je Džon Stjuart Mil u svojoj autobiografiji pogrešno predstavio svog oca kao nekog ko se nikada nije bavio sveštenstvom zato što „nije mogao da veruje u doktrine te [škotske] ili bilo koje druge crkve“ (Larsen 2018, 11; Mill 2009b, 6). U prilog toj tezi Larsen se poziva na jedno pismo koje je Džejms Mil poslao svom prijatelju Dejvidu Barkliju (David Barclay) iz februara 1807. godine, iz kojeg je evidentno da je Džejms Mil u tom trenutku još uvek tražio posao sveštenika, a ne, kako je to Džon Mil tvrdio, da je odbacio sveštenstvo kada je procenio da su dogme crkve neubedljive. Vredi citirati duži deo ovog pisma:

Pisao bih ti mnogo ranije da nisam bio nevoljan da te izložim velikom trošku poštarine. Dobrog sam zdravlja i živim na svoj uobičajeni način od kad si poslednji put čuo od mene. Otprilike početkom zime sam dobio pismo od g. Pitersa [parohijski sveštenik], koje me je obavestilo da ste svi dobro, i da obavljate svoje poslove uobičajeno uspešno, što mi je, možeš mi verovati, pričinilo ne malo zadovoljstvo da čujem. I ja bih bio srećan da to doživim. Nemaš li neku dobru crkvu do sad u tvom kraju, koju bi mogao da mi daš, i oslobodiš me od ovog života rintanja i zabrinutosti koji ovde živim? Ovaj London je mesto u kojem je mnogo lakše potrošiti bogatstvo nego se obogatiti. Ne znam kako je to moguće, ali rintam naporno, trošim malo, a opet nikad nisam na dobitku. (Bain 1882a, 63)

Larsen se poziva na ovo pismo ali ga ne citira već ga samo prepričava. Njegova prepričana verzija je da je „Džejms Mil čak napisao pismo 1807. godine u kojem je i dalje kovao planove i nadao se da će obezbediti za sebe parohiju u Škotskoj crkvi i tako proživeti ostatak svog života ispunjavajući svoj sveti poziv da propoveda jevanđelje Isusa Hrista“ (Larsen 2018, 11). Ovo je primer interpretativne gimnastike kakav je tipičan za čitavu Larsenovu knjigu. Jasno je iz onog malo što možemo da vidimo u delu pisma koje je maločas navedeno, da je motivacija Milovog oca da se još uvek bavi sveštenstvom bila snažno materijalno orijentisana, zahvaljujući teškoj finansijskoj situaciji u kojoj se našao nakon što se iz Škotske preselio u London, a ne da je to bilo nešto čemu je težio zahvaljujući snažnim religijskim ubeđenjima. Ovo nam pismo ne govori ono što Larsen misli da govori, i nemamo dobrog razloga da na

osnovu njega posumnjamo da je Džon Stjuart Mil pogrešno predstavio svog oca kao nekog ko je odbacivao religiju.

U naporu da predstavi okruženje u kojem je Mil odrastao kao veoma religiozno Larsen spominje i religioznost Milove majke. Poslednje reči koje mu je ona uputila, putem poruke ostavljene na njenoj posmrtnoj postelji su bile „Bog te blagoslovio moj dragi sine“ (Ibid., 14). Larsen, međutim, napominje da je Džejms Mil imao veoma „nisko mišljenje“ o svojoj ženi, i da ju je smatrao „blesavom i glupom“ što je mišljenje koje je „delio“ (Ibid., 3) i Džon Mil. Džona Mila je kao tinejdžera podučavala (nemačkom jeziku) prevoditeljka i spisateljica Sara Ostin (Sarah Austin) koju je on ubrzo počeo da zove *mütterlein* (mama), i to je bila žena intelektualnog karaktera kakva njegova biološka majka „neoprostivo nije bila“ (Ibid., 6). Uzevši to u obzir, ni religioznost Milove majke niti njen manjak ne mogu biti posebno važne činjenice, jer je ona bila osoba čiji je intelektualni uticaj na Džona Mila, prema svemu što znamo, bio nepostojeći, ma šta mislili o tome koliko je to pohvalna činjenica za nekog ko je čuven po svom feminizmu.

Larsen tvrdi i da su svih Milovih pet sestara imale „uobičajeno hrišćansko duhovno obrazovanje“ (Ibid., 12). Jedna od njegovih sestara, Meri (Mary), najmlađa ćerka Džejmsa Mila je bila „duboko pobožna hrišćanka“ i jednom prilikom je pisala Džonu Milu priznajući da je njena „najveća želja da za svog čuvenog brata sazna da je on hrišćanin“ (Ibid., 13). Larsen citira ovu njenu želju ali izostavlja mnogo interesantniji odgovor na to koji joj je otposlao Džon Stjuart Mil. U pismu iz februara 1858. godine on piše:

Meri,

Primio sam tvoju poruku od petnaestog februara. Ne znam zašto mi pišeš posle toliko dugog perioda, ako ne možeš da pokažeš više zdravog razuma ili dobrih osećanja nego što je pokazano u ovoj poruci. Pored potpunog manjka skromnosti koju pokazuješ pretpostavljajući da je verovatno da ću ja primiti podučavanje od tebe kad je reč o nečemu što su moja najsnažnija ubeđenja, koja su takođe bila i ubeđenja tvog oca, svakako nema ničega u tvojoj poruci zbog čega bih pozeleo da bude više komunikacije između nas nego što je bilo mnogih proteklih godina. (Mill 1972b, 547)

Naravno, bilo bi preterano reći da su zahladnели i napeti odnosi između Mila i njegove sestre bili rezultat isključivo razlike koja je postojala između njih u religijskim ubeđenjima. Mil je bio sasvim u stanju da ljude koje imaju hrišćanska ubeđenja smatra prijateljima i da se prema njima ophodi ne samo učtivo već i srdačno. Teško je zamisliti njegov život da to nije bio slučaj. Problem u ovom konkretnom slučaju, nije bio samo u tome što je njegova sestra hrišćanka, već u tome što ona očekuje od njega da i on to bude, pokazujući nesvest o njegovim najsnažnijim ubeđenjima. Ta je nesvest u toliko gora, kako je on podseća, što su to ujedno bila i ubeđenja njihovog oca.

Osim uže rodbine, Larsen ističe i odnos Mila i njegove pastorkе Helen Tejlор (Helen Taylor). Kako Larsen tvrdi, nakon smrti Milove žene, Helen Tejlор je postala „najvažnija osoba u Milovom životu“ i ona je bila njegova „najbliža saputnica i pouzdanica u poslednjih petnaest godina njegovog života“ (Larsen 2018, 154). Mil se pohvalno izrazio o svojoj pastorki na mnogim mestima. Možda najčuenije, on je u svojoj autobiografiji rekao da niko nije imao toliko sreće kao on, da dva puta dobije na „lutriji života“, jer kada je preminula njegova žena, za sobom je ostavila ćerku koja je nasledila „mnogo od njene mudrosti i svu njenu plemenitost“ (Mill 2009b, 259). Mil zatim piše „Ko god, bilo sada ili od sada, mislio o meni i o delima koja sam napisao, nikad ne sme da zaboravi, da su ona proizvod ne jednog intelekta i savesti, već tri (od kojih je najmanje značajan, a nadasve najmanje originalan, onaj čije je ime za njih vezano).“ (Ibid., 260). Čak i ako nam se ovo čini kao lažna skromnost, nema sumnje da je Helen Tejlор imala važnu ulogu u Milovom životu. Sledeća činjenica koju Timoti Larsen ističe je

ona koja se tiče njenih religijskih ubeđenja. On je analizirajući njen dnevnik koji je Helen vodila od svoje desete do svoje petnaeste godine, zaključio da je dnevnik bio „prožet pobožnošću“ (Larsen 2018, 160) i da je „glavna preokupacija dnevnika religija“ (Ibid., 157). Iako priznaje da „nemamo dovoljno dokaza“ kako bismo utvrdili u kojoj meri je i u svom odraslom životu Helen Tejlor nastavila da bude pobožna, on svejedno zaključuje da je hrišćanska vera za Mila bila „bliska domu [close to home]“ (Ibid., 166). Larsen još tvrdi da je Mil „dobro znao koliko hrišćanska vera znači za Helen“ i da je zbog toga u eseju o teizmu ponudio nešto što je „blagonaklonije [prema hrišćanstvu] i više ispunjeno nadom“ (Ibid., 164). Čini se da Larsen ne može da se dogovori sa sobom koju tvrdnju zastupa. Na drugom mestu on nas uverava da je ono što je napisano u *Theism* nije ništa novo, već da je to samo deo njegovih teoloških planova koje je imao „od 1830. sve do svoje smrti 1873.“, ali to nije bilo jasno njegovim najbližim saradnicima „jednostavno zato što on nije objavio“ (Ibid., 200) svoje misli o svim pojedinostima. Ili ono što je napisano u *Theism* nije ništa novo i samo je deo teoloških planova koje je Mil imao čitavog odraslog života, ili je blagonakloniji i nadom ispunjeniji rezultat uticaja Helen Tejlor, ali ne može biti i jedno i drugo.

Kao i kod prethodnih primera, postoje neki veoma zanimljivi i otkrivajući detalji iz epistolarnog života Džona Stjuarta Mila, koje Larsen spominje, ali citirajući samo jednu rečenicu (Ibid., 180). Nudim malo širi kontekst jer je prilično bitno. U novembru 1868. godine, kada je Mil, koji je tada još uvek bio član parlamenta bio u kampanji za ponovni izbor⁹⁴ pismom mu se obratio član jednog komiteta iz Notingema, Frederik Bejts (Frederick Bates). Bejts je bio zabrinut jer se susretao sa glasačima koji su mu govorili da neće glasati za Mila, iz razloga što je on „ateista“ (Bates 1868, 6). Bejts je zatim konstatovao da bi njemu lično bila „velika satisfakcija“ ali da bi isto tako „obezbedilo veliki broj glasova“ (Ibid) za liberale, ako bi Mil nekako mogao da opovrgne ove tvrdnje. Mil u svom odgovoru piše:

Poštovani gospodine,

Pretpostavljam da su osobe koje me nazivaju ateistom iste one koje drsko tvrde da je gospodin Gladston rimokatolik. Mislim da bi moji prijatelji u Vestminsteru morali da do sada već da znaju da se torijevci, u vreme izbora, ne ustežu ni od čega. Pokušaj da se protiv mene podigne ista optužba načinjen je već na mojim prvim izborima, a odbranu, koju nisam želeo da iznosim u svoje ime, tada je za mene preuzelo nekoliko uglednih dostojanstvenika C[rkve] Engleske. Tada sam izjavio svoju promišljenu odlučnost da ne odgovaram ni na kakva pitanja o svom verskom uverenju, jer ne priznajem nikome pravo da ih postavlja i jer smatram da dugujem budućim kandidatima i interesima budućih biračkih tela da ne ohrabrujem praksu čiji bi učinak bio da se, kada se ne može pronaći nikakav prigovor kandidatu u pogledu njegovog karaktera ili političkih stavova, pokušava od njega samog iznuditi materijal za izazivanje verskih predrasuda protiv njega, što je često najlakše učiniti upravo protiv najboljih ljudi. Smatram da ću najispravnije i najdoslednije svojim načelima postupiti ako ostanem pri toj izjavi. Ako vam neko ponovo kaže da sam ateista, savetujem Vam da ga pitate kako to zna i na kojoj stranici mojih brojnih pisanih dela nalazi bilo šta što bi potkrepilo tu tvrdnju. Videćete da nema šta da kaže. Ako se pozove na moju donaciju za gospodina Bredloa, trebalo bi ga upitati misli li da su radnici iz Nortempton, koji su gospodina Bredloa izabrali za svog kandidata, ili članovi Reformističkog udruženja, koji su ga postavili za člana svog saveta, svi ateisti. Slobodni ste da ovo moje pismo upotrebite kako god želite. (Mill 1972c, 1483–1484)

⁹⁴ Nešto više o toj kampanji govorim u delu posvećenom viktorijanskom kulturnom kontekstu (videti str. 86–157).

Oba ova pisma su objavljena u novinama *Daily News* jedanaestog novembra 1868. godine. Kada ih je Helen Tejlor pročitala, poslala je Milu ljutit protest na ono što je napisao. Navodim dugačak deo tog pisma:

Čini mi se da je to krajnje nedostojno s tvoje strane [utterly unworthy of you], da se blago izrazim; da ne govorim o tome koliko je nepromišljeno. To što si mogao da napišeš takvo pismo pokazuje koliko te je ova izborna žurba i uzbuđenje učinila nesposobnim za pisanje i čini mi se vrhuncem gluposti da nastaviš da menjaš svoje odgovore na ovu temu, umesto da se što je moguće više držiš jedne vrste odgovora za sve. Ne znam šta mi je najgore – da li tvrdnja da je biti nazvan ateistom kleveta, da si ti onoliko jedan koliko je Gladston katolik, ili da su za tebe zauzeli dostojanstvenici Cr[kve] Engleske!!! Zar korišćenje takvih argumenata ne znači žrtvovati sve zbog čega je vredno biti izabran. Onda još kažeš da ti nisi ništa manje ateista nego svi radnici iz Nortemptonu koji podržavaju Bredloa, i prkosiš mu [Bejtsu] da pronađe bilo šta u tvom pisanju što bi opravdalo tu tvrdnju. Ne mogu ti opisati koliko se posramljeno osećam. I ti stvarno odobravaš da ovo pismo bude objavljeno, zbog čega ja bukvalno crvenim od stida zbog tebe, i što bi moralo da snizi mišljenje o tebi svih onih koji te poznaju a vide ga. Molim te i preklinjem, odbij u potpunosti da kažeš ijednu reč o ovoj temi, osim onoga što si već rekao. Kopiraj doslovno koliko god možeš pismo koje sam ti izdiktirala (koje ti šaljem) o Bredlou, i ono što si i sam rekao na prethodnim izborima o sebi. Nemoj se osramotiti kao otvoren i iskren čovek; ne zatvaraj vrata svakoj budućoj korisnosti kad je reč o religijskoj slobodi takvim podlim i bednim izvrđavanjima [mean and wretched subterfuges] kao što je ovo pismo. Ne budi uvučen u to da kažeš ijednu novu stvar, veliku ili malu. To je ono što tvoji protivnici žele da uradiš. (Robson 1991, 331–332).

Ova sasvim neskrivena i burna reakcija Helen Tejlor nam daje redak uvid u vrstu odnosa koji je imala sa Džonom Stjuartom Milom. Možemo razumno pretpostaviti da je ovo vrsta interakcije koja je bila uobičajena⁹⁵ za njih dvoje, ali se uglavnom odvijala usmeno jer su najčešće bili pod istim krovom. Ovom prilikom, međutim, Helen Tejlor je bila u Avinjonu (Mill 1972c, 1481) pa se komunikacija odvijala pisanim putem i tako nam je omogućeno da na trenutak zavirimo u njihove intimne odnose. Pismo koje je Mil uputio Frederiku Bejtsu je odličan primer toga da se Mil u vezi sa svojim religijskim uverenjima služio „prikrivanjem“ (Hamburger 1999, 57), „izbegavanjem“ (Ibid., 58) i „dvosmislenošću“ (Ibid., 59) kao što je to tvrdio Džozef Hamburger. Iako Mil ne tvrdi eksplicitno da jeste ateista niti da su mu uverenja takva da ne veruje u boga (što iz kasnijeg pisanja znamo da je slučaj), njemu sasvim odgovara ako njegov sagovornik pomisli da je obrnuto slučaj. Mil je, na primer, mogao da kaže svom sagovorniku „ja ne verujem u boga, ali je moje uverenje preciznije opisati kao skepticizam nego kao ateizam“, što bi bilo savršeno u saglasnosti sa svim onim što je napisano u *Theism*, ali Mil umesto toga izbegava direktan odgovor, ostavljajući Bejtsu po volji da pretpostavi da je Mil možda vernik ili čak najdublji vernik. Ovo je „podlo i bedno izvrđavanje“ o kojem govori Helen Tejlor. Vredi podsetiti da se ova razmena pisama odvija samo godinu dana pre nego što će Mil početi pisanje eseja *Theism*. Ako je Mil tako iznenađujuće religiozan kako nas uverava Timoti Larsen, zbog čega mu Helen Tejlor, umesto što ga savetuje da ćuti, ne kaže da jednostavno objasni Bejtsu i svima zainteresovanim koliko je u stvari religiozan? Da samo bude potpuno otvoren i iskren. Zar to ne bi zadovoljilo i znatiželju glasača i istovremeno donelo glasove i razuverilo sve koji sumnjaju da je Mil ateista?

Osim ljutnje zbog ovog izvrđavanja, Helen Tejlor je u pismu Milu pokazala i veliko razočaranje zbog toga što je Mil dozvolio sebi da napiše da je nazvati nekog ateistom kleveta, odnosno što je dopustio da lebdi u vazduhu pretpostavka da je biti ateista loša stvar. Ovo ne samo da je nešto što je

⁹⁵ Pod ovim ne pretpostavljam da je baš svakog dana bilo povoda za raspravom ovakvog intenziteta.

sam Mil opovrgavao u *O slobodi* kada je pisao da se „u istoriji pokazalo da su mnogi nevernici iz svih razdoblja bili ljudi sa potpunim integritetom i čašću“ (Mil 1988, 62), već je nešto o čega se dotakla i Helen Tejlor u svom pisanju. U svom tekstu napisanom za *The Fortnightly Review* 1871. godine ona se snažno zauzima za toleranciju po pitanju religije i protivi se religijskim progonima. Ona kritikuje Tomasa Hakslija zbog njegovog pozivanja⁹⁶ na reči Džona Loka kojima je Lok tvrdio da „ne treba tolerisati one koji poriču postojanje Boga“ (Lok [1689] 2015, 63) niti one koji misle da „vladare mogu da svrgnu oni koji se od njih razlikuju samo po veri; ili da vlast nad svim stvarima pripada isključivo njima⁹⁷“ (Ibid., 61). Sasvim u duhu svog očuha ona piše „Lekcija kojoj nas iskustvo uči je da tolerišemo, ne samo konkretne greške, već greške uopšte; da ne verujemo ne samo određenim učiteljima, već svim učiteljima koji pretpostavljaju nepogrešivost bilo sebe ili svog učenja; da se uzdržimo ne samo od usmrćivanja i mučenja, već od nametanja bilo kakve kazne zbog razlike u mišljenju⁹⁸“ (Taylor 1871, 725). Posebno interesantno, je da je u jednom od narednih pisama koje je Mil poslao Elizabet Lambert (Elizabeth Lambert), od 28. novembra 1868, napisano „ako mi učinite tu čast da pročitate moju malu knjigu o Slobodi, odmah ćete razumeti zašto ja mislim da bi takvim ljudima kao što je g. B[redlo] trebalo da bude dozvoljeno da kažu ono što imaju da kažu, i da ne budu zlostavljani zbog svojih mnjenja, sve dok ne čine ništa loše“ kao i da takvi ljudi kao što je Bredlo mogu da se ponašaju „časno i čestito“ (Mill 1972c, 1492). Iako je ovo pismo napisano Milovim rukopisom, urednik Milovih pisama Hju Eliot (Hugh Elliot) ga pripisuje (Mill 1910, 139) Helen Tejlor⁹⁹. Čini se, ma šta da su bila religijska uverenja Helen Tejlor tokom njenog odraslog života, da joj je bilo stalo do toga da svi uživaju religijsku slobodu i da ostanu iskreni kada izražavaju svoja uverenja. Zbog toga je njena kritika upućena Milu bila tako burna, jer bi joj u suprotnom sasvim odgovaralo da se Mil predstavi kao neko koje više religiozan nego što je to stvarno bio. S tim na umu, čini se malo verovatno da je ton Milovog eseja *Theism* blaži prema hrišćanstvu od ostalog njegovog pisanja zato što je Mil želeo da udovolji svojoj pastorki, kako je to tvrdio Timoti Larsen.

U svim ovim primerima, Timoti Larsen kao da se vodi istom logikom kojom se vodio i zemljoradnik iz Ezopove basne koji je kaznio rodu samo zato što se nalazila u lošem društvu ždralova, pa je bila odgovorna za prekršaje koje nikad nije počinila. Ako samo pokažemo da je Mil bio okružen ljudima koji su verovali, to bi trebalo da nas ubedi da je i on bio manje neverujući nego što tvrdi. Ovo, međutim, ne može biti način da se bavimo istorijom ideja. Da li je neko imao ili nije imao uticaj na nekog drugog, je stvar koja je od izuzetnog značaja, i trebalo bi se uzdržati od smelih tvrdnji ove vrste, dok uticaj ne utvrdimo sa izvesnošću i van sumnje. Možda je uticao, jer su se poznavali, ne deluje kao ozbiljan način da se govori o uverenjima.

Larsen nas ubeđuje i da je Mil bio religiozniji nego što se obično misli zato što je čitao dela iz oblasti teologije. Larsenu je posebno stalo da dokaže ovu činjenicu zato što je Aleksandar Bejn prethodno tvrdio da Mil „jedva da je ikad pročitao teološku knjigu“ (Bain 1882b, 139). Larsen tvrdi, nasuprot tome, da je Mil čitao „mnogo više“ literature koja je teološka od one koja joj je suprotstavljena, ali da nije naveo te knjige koje je čitao u svojoj autobiografiji (gde je inače spomenuto sve drugo značajno što je Mil čitao) zato što su to „one knjige koje su svi čitali“ i zato što njihovo navođenje ne bi koristilo kao dobra ilustracija „osobitog pedagoškog plana njegovog oca“ (Larsen 2018, 24). Ako i zanemarimo ovu konstataciju da su to knjige koji su svi čitali, iako ona već sama po sebi protivureči

⁹⁶ Haksli je u tekstu napisanom u *The Fortnightly Review* sugerisao da bi vlada mogla da ima pravo da se meša u „papizam i ateizam“ ako se „dokaže“ da su „praktičke posledice takvih uverenja štetne za civilno društvo“ (Huxley 1871, 538).

⁹⁷ Lok ovde misli na katolike (Lok 2015, 61).

⁹⁸ Helen Tejlor smatra za Lokove tvrdnje da su „logička greška“ i da je „neverovatno“ da se na njih poziva savremen čovek poput Hakslija (Taylor 1871, 718). Iako je iz njenog teksta jasno da je od dve spomenute grupe, više zabrinuta za katolike nego ateiste, tekst svedoči o njenoj snažnoj opredeljenosti za opštu religijsku toleranciju.

⁹⁹ Helen Tejlor je nakon Milove narasle popularnosti od kada je postao član parlamenta pomagala u njegovoj pisanoj korespondenciji i on je priznao (Packe 1954, 80) da mu ona nekada diktira pisma.

Larsenovom argumentu, trebalo bi da znamo da je jedna stvar nešto čitati, a sasvim druga stvar to kako vrednujemo ono što smo pročitali. Ovo je Mil zabeležio u svom dnevniku:

Kada bi bilo moguće potpuno izbrisati čitavu nemačku metafiziku, čitavu hrišćansku teologiju i čitave rimske i engleske sisteme tehničke jurisprudencije, i usmeriti sve umove koji u ovim trima oblastima razvijaju svoje sposobnosti, ka korisnijim spekulacijama ili praktičnim delatnostima, oslobodilo bi se dovoljno talenta da se promeni lice sveta. Sve druge beskorisne umne delatnosti kojih se trenutno prisećam zapošljavaju tek nekolicinu onih koji ionako nisu sposobni ni za šta drugo. Ali ove i dalje zapošljavaju, i donekle zadovoljavaju, ponekog čoveka gotovo prvorazrednog talenta i ogroman broj onih čiji je talenat drugog reda. Svet bi morao biti bogat intelektom pa da sebi priuštiti da se odrekne tolike njegove količine, koja je trenutno daleko gore nego protraćena. (Mill 1988, 652)

To je Milova procena, ne samo nekih teoloških pisanja, već *čitave* hrišćanske teologije. Ona je trenutno gora od protraćene, jer okupira besmislenim spekulacijama umove koji bi, kada bi se od nje oslobodili i posvetili nečemu korisnom, mogli da promene svet. Za osobu koja zauzima ovakvo stanovište, reći da je čitala puno teologije, ne govori puno u prilog njene religioznosti.

Najzad, Larsen nas uverava da je Mil bio iznenađujuće religiozan i zato što je za njega sećanje na njegovu ženu bilo religija (Larsen 2018, 84), zato što je zagovarao religiju čovečanstva (Ibid., 196), i zato što je religija bila „pozitivna reč u njegovom rečniku“ (Ibid., 197). Bilo bi veoma korisno za Larsenove čitaoce da je on posvetio makar i minimum prostora da objasni i šta je ta reč značila u Milovom rečniku. Kada bi to uradio, i sve ove tvrdnje bi se pokazale kao nesuvisle, pa je možda i razumljivo što takvo objašnjenje u njegovoj knjizi ne nalazimo.

4.3 Teistički humanizam

Za razliku od Larsena koji je osim Milovih tekstova, tražio religioznog Mila u biografskim detaljima, Vilford Pol je u svojoj disertaciji iz 1972. godine zauzeo pristup čistog tekstualizma, analizirajući osnovni tekst Milovih eseja i formirajući svoju tezu u skladu s tim. Njegov zaključak predstavlja sasvim originalno rešenje u klasifikovanju Milovih uverenja. Pol tvrdi da je najprecizniji opis Milovih uverenja „teistički humanizam“ (Paul 1972, 151). Pol uvodi u svoju analizu četvorostepenu skalu uverenja koju naziva „termometar verovanja [credence thermometer]“ (Ibid., 154). Četiri stepena ove skale su ateizam, agnosticizam, nada i uverenje. Milova uverenja pripadaju nadi, a to za Pola znači „želja sa očekivanjem“ (Ibid.). On pravi razliku između nade koja je „puka želja“, odnosno koja je samo mogućnost, i „istinske nade [hope proper]“ (Ibid., 159), koja pripada sferi verovatnoće i koja je zasnovana na dokazima. Pošto se Mil u svojem eseju o teizmu bavio ispitivanjem dokaza, pa je čak i našao dokaze u prilog postojanja boga, onda je njegova uverenja najbolje opisati kao teistički humanizam. U za sebe poražavajućem priznanju Pol kaže da „Mil nije verovao“, ali je „želeo da veruje“ (Ibid., 169). Na osnovu te želje da veruje, trebalo bi da ga svrstamo u teiste. Nakon što je prikazao svoj termometar verovanja, koji je korišćen za merenje jedne osobe, i koliko ja znam nijedne od tad, Pol bez i trunke ironije pita „šta nam je još više od ovoga potrebno da bismo opravdali zaključak da je Mil teista?“ (Ibid., 154). S obzirom na to da Pol iznosi teze koje su neobične, ali ne veoma brojne, nema potrebe posvetiti im onoliko prostora koliko je posvećeno tvrdnjama Timotija Larsena. Postoje dve osnovne primedbe onome što Vilford Pol tvrdi. Najpre, njegov termometar koji bi trebalo da meri

verovanje (credence) i koji se tiče uverenja (belief) sadrži neke pojmove kojima u takvoj vrsti merenja ne bi trebalo da ima mesta. Nada ni želja nisu vrste uverenja, a nas bi trebalo prevashodno da interesuju uverenja. Ni agnosticizam ne bi trebalo da se nalazi na ovoj skali, zato što je to epistemološki pojam, o čemu ću govoriti u nastavku. Drugo i ništa manje važno, nada o kojoj Pol govori nije nešto što aksiomatski možemo pripisati Milu na osnovu onoga što je napisano u *Theism*. Mil u tom eseju piše:

Čini mi se da je gajenje nade kada je reč o vladavini univerzumom i sudbini čoveka nakon smrti, sve dok prepoznamo kao jasnu istinu da nemamo osnova za više od nade, legitimno i filozofski odbranljivo. (Mill 2009a, 211)

Mil nam ne kaže da je on taj koji se nada, već samo to da je nadanje filozofski odbranljivo. Nakon analize kulturnog konteksta, i prethodnih analiza lokucije, postaće nam jasnije da Mil ne mora uvek da misli na sebe kada govori o nadi, već da je važno odbraniti mogućnost nade za one čije je uobičajeno shvatanje boga otvoreno nazvano moralnim zlom. U jednom pismu Edvinu Arnoldu (Edwin Arnold) iz maja 1872. godine Mil je komentarisao jedan Arnoldov tekst u kojem je napisano da „nikada više ljudi neće moći da misle i veruju kao što su to nekad mislili i verovali“ jer je napredak nauke iza sebe ostavio „institucije koje su mrtve a da toga nisu svesne“, ali da ljudi moraju imati nešto u šta će verovati i nešto što će im „objasniti lepotu prirode“, a u središtu ljubavi i ispovedanja mora biti „neutoljiva nada“ koju ne mogu da zadovolje „sila i materija“ o kojoj govore naučnici (Mill 1972d, 1893–1894). Mil se usaglasio sa Arnoldom da postoji „prirodna čežnja“ među onima koji su „prerasli stare oblike religijskog verovanja“, ali napominje da, kada je reč o „pozitivnom uverenju koje se tiče nevidljivog sveta“, Mil više ima „simpatije prema tim aspiracijama, nego nadu da će one biti zadovoljene“ (Ibid., 1894). Ovo pismo je napisano nepunih godinu dana pre Milove smrti, i nakon što je napisan esej *Theism*. Kao i Alan Rajan (Alan Ryan), sumnjam da je Mil gajio bilo kakve nade u sopstveno spasenje, budući život ili boga, već je mnogo verovatnije da je nada nešto što je „dozvoljavao“ (Ryan 2016, 247) drugima. Šta god mislili o ovome, bilo da je Mil gajio nadu ili ne, nema nikakvog razloga da koristimo sintagmu „teistički humanizam“ kada govorimo o Džonu Stjuartu Milu. Iako humanizam nije sporan, on ne može biti teistički jer Mil (a sa tim je i Vilford Pol saglasan) nije verovao.

4.4 Milov agnosticizam

Kao što je već rečeno, nekolicina autora koristi reč „agnosticizam“ u vezi s Milovim religijskim uverenjima. Od kad je ovaj pojam u upotrebi, pojavile su se brojne savremene podvrste, kao što su to „slab“ i „jak“ agnosticizam (Oppy 1994, 147; Le Poidevin 2010, 9), „privremeni“, „stalni“ i „pragmatški“ agnosticizam (Lane 2011, 213), „provizorni“ agnosticizam (Barnes 2003, 3), „lokalni“ i „globalni“ agnosticizam (Le Poidevin 2010, 10) i tako dalje. Ovde ću, međutim, kao najrelevantnije tretirati izvorno značenje pojma agnosticizam, onako kako ga je definisao čovek koji je skovao tu reč, Milov savremenik, Tomas Haksli. Haksli je, prema sopstvenom priznanju (Huxley [1889] 1892a, 354–357), izmislio ovaj pojam 1869. dok je bio član Metafizičkog društva i osećao se kao „lisica bez repa“ među drugim članovima tog društva koji su svi, za razliku od njega, za svoja metafizička ubeđenja imali neki naziv. Naziv je odabran, kako on objašnjava, tako da bude u suprotnosti sa „gnostičarima“ iz crkvene istorije koji su „tvrdili da znaju mnogo“ (Ibid., 356) o stvarima u vezi s kojima je on bio mnogo manje uveren. Haksli tvrdi da agnosticizam u stvari „nije uverenje već metod“ koji je istovremeno „aksiom moderne nauke“, a suština tog metoda je princip, prema kojem bi u stvarima intelekta trebalo „pratiti razum dokle god nas on vodio, bez obzira na bilo koje drugo razmatranje“, ili ako se isti princip

izrazi u negativnom obliku, da se u stvarima koje se tiču intelekta, ne bi trebalo „pretvarati da su zaključci izvesni [certain] ako nisu demonstrirani ili demonstrativni [demonstrable]“ (Ibid., 362). Pod demonstriranim Haksli podrazumeva nešto što je naučno dokazano, što je jasno kada u nastavku teksta kaže „ono što je danas nedokazano, može se sutra dokazati pomoću novih otkrića“ (Ibid., 363). Haksli je ovu svoju definiciju dopunio u jednom kasnijem tekstu da se „iskupi zbog bilo kojih nedoumica“ (Huxley [1889] 1892b, 457). Prema toj dopunjenoj definiciji „pogrešno je ako neko tvrdi da je siguran u objektivnu istinu bilo koje tvrdnje, osim ako može da pruži dokaze koji logički opravdavaju takvu sigurnost“, i, Haksli dodaje, „to je sve što je od suštinske važnosti za agnosticizam“ (Ibid., 450). Haksli spominje Hjuma i Kanta kao egzemplarne agnostike, ali ne ide toliko daleko kao Kant u postavljanju granica znanja. On kaže „nije mi stalo da o bilo čemu pričam kao o nečemu što je nespoznatljivo“ (Ibid., 451). To što on nešto ne zna, ne znači da nema drugih koji znaju. Hakslijeva osnovna zamerka, i razlog što je skovao reč agnosticizam, je što su neki spremni da tvrde da „veruju u ono što je neverovatno [incredible]“, što je prema njemu osnovni princip „vere [faith]“ koju je on čak nazvao „odvratnost [abomination]“ (Ibid., 453).

Mil najverovatnije nije bio svestan Hakslijevog pojma agnosticizam. Pojam je nastao 1869. godine ali se u početku širio samo usmeno u okviru rasprava koje su se vodile unutar Metafizičkog društva, kojem je Mil odbio (Mill 1972d, 1583) da pristupi. Haksli je svoj pojam po prvi put upotrebio u pisanom obliku tek 1878. godine (Huxley [1878] 1909, 60), pet godina nakon Milove smrti. U Milovim pismima tu reč ne spominje ni on niti bilo ko od njegovih sagovornika. Bez obzira na to, možemo odrediti da li, prema sadržaju pojma, onako kako ga je Haksli zamislio, možemo tvrditi da je za opis Milovih uverenja adekvatno koristiti reč agnostik. Prema ovom prilično jasnom značenju koje je Haksli odredio, čini se da bi bilo potpuno opravdano da i za Mila tvrdimo da je agnostik, kao što je to Haksli već radio sa Hjumom iantom (koji takođe nisu bili u situaciji da se izjasne o tome). Haksli je lako mogao da navede i Mila kao agnostika za primer. Milov čitav filozofski projekat je izgrađen na naučnoj osnovi, i on je izbegavao da govori o izvesnosti tamo gde nije bilo dokaza koji bi tu izvesnost opravdali. To smo već videli u delu koji se bavi Milovom epistemologijom i teizmom. Jedina stvar, koja se tiče Milovih teističkih uverenja, kojoj je Mil bio spreman da pripiše svojstvo velike izvesnosti, je da su činjenica vida kod životinja i delovi njihovih očiju sastavljeni zajedničkim uzrokom. To je sasvim u skladu sa principom agnosticizma kakav je opisao i zagovarao Tomas Haksli. Ako želimo da odredimo Milova uverenja i prema nekim još savremenijim podvrstama agnosticizma možemo da napravimo i tu procenu (sve dok nam je jasno da to nisu pojmovi koji su Milu bilo šta značili). Pošto su podele suviše brojne da bi ih sve razmatrao, uzeću samo jednu veoma čestu, koju smatram opravdanom u toliko što nam omogućava veću preciznost u određenju. Prema toj podeli, možemo govoriti o slabom (weak) i jakom (strong) agnosticizmu. Pozicija koja odgovara slabom agnosticizmu je da „ne znamo da li Bog postoji“, dok je pozicija kojoj odgovara jaki agnosticizam da „ne možemo znati da li Bog postoji ili ne“ (Le Poidevin 2010, 9). I jedan i drugi pojam podrazumevaju odsustvo znanja, ali je kod jakog agnosticizma prisutan i dodatni element koji podrazumeva odsustvo mogućnosti svakog znanja. U skladu s ovom jednostavnom podelom, rekli bismo za Kanta da je jaki agnostik, jer je tvrdio, da smo „sigurno i konačno utvrdili“ da nam saznaje o odgovorima na pitanja koja postavlja spekulativni um, „nikada neće biti dodeljeno“ (Kant [1787] 2019, 530). Zahvaljujući pismu Aleksandru Bejnu koje sam citirao u ranijem delu rada, u kojem Mil tvrdi da je „Bog, zapravo, predmet znanja u onoj meri u kojoj je uopšte zamisliv, tačnije kao predmet fenomenalnog iskustva“ (Mill 1972b, 817) pa i njegovom nastojanju da pruži dokaze za postojanje boga, rekli bismo da je Mil dobar primer slabog agnostika, što takođe važi i za Hakslija.

Možemo se zadovoljiti time što smo ovim pojmovima nešto preciznije odredili Milova religijska uverenja, ali to još uvek ne rešava sve nedoumice. Problem sa agnosticizmom je u tome što je to epistemološki pojam, on nam samo govori kakav je nečiji odnos prema onome što se na engleskom zove *knowledge* (znanje) ili na grčkom *ἐπιστήμη*. Nas, međutim, zanima ne samo šta je neko znao ili mislio da zna, već i to u šta je verovao, odnosno šta je bilo uverenje te osobe, odnosno ono što se na engleskom zove *belief*, a na grčkom *δόξα*. U potrazi za uverenjem agnosticizam, čak i kad ga konstatujemo, nije

od pomoći. Kao što primećuje Džordž Smit (George H. Smith), agnosticizam nije alternativa teizmu i ateizmu, jer se on tiče različitog aspekta verovanja, on nam ne govori da li neko veruje u boga, „agnosticizam može biti i teistički i ateistički“ (Smith 1979, 10–11). Ovo je interpretacija koju je u vezi sa svojim pojmom ponudio i sam Haksli. U primeru kojim je on to ilustrovao, u hipotetičkoj raspravi u kojoj bi neki crkveni autoritet optužio agnostika da ne veruje u Isusa Hrista i da je nevernik, agnostik bi mu odgovorio da to nije slučaj jer „čovjek može biti agnostik, u smislu da priznaje da nema nikakvo pozitivno znanje, a da opet smatra da ima manje ili više verovatan osnov da prihvati bilo koju hipotezu koja se tiče duhovnog sveta“ (Huxley 1892b, 466). Drugim rečima, prema Haksliju, možemo verovati u šta hoćemo, sve dok se ne pretvaramo da posedujemo izvesno znanje o tome. Zbog toga pojam agnosticizma, iako je sasvim opravdan ako ga koristimo u vezi sa Milovim uverenjima, njih ne određuje dovoljno precizno.

4.5 Ateizam i skepticizam

Jedna osoba koja jeste sasvim precizno odredila Milova religijska ubeđenja je Džozef Hamburger (Joseph Hamburger). On u svojoj knjizi *John Stuart Mill: On Liberty and Control* (Džon Stjuart Mil: O slobodi i kontroli) piše da „u esejima koji su ostavljeni za posthumno objavljivanje, Mil nije sakrio svoj ateizam“ (Hamburger 1999, 55). Hamburger koristi reč ateista za Mila kroz čitavu svoju knjigu, ali u delu u kojem raspravlja o prikladnosti upotrebe te reči pokazuje izvesno oklevanje. On piše „iako su većinu argumenata u [eseju o] teizmu tipično koristili ateisti, Milova opreznost, izbegavanje dogmatizma, i doza nesigurnosti na kraju eseja, možda čine neprikladnim zvati ga ateistom, posebno jer on sam nije sebe tako nazivao“ (Ibid., 51). Hamburger čak priznaje da „ako je ateista definisan kao neko ko poriče postojanje Boga, Mil se ne može nazivati ateistom, pošto je on bio jasan da je ateista, poričući postojanje Boga, dogmatičan, jer ne može ponuditi dokaz [proof] za svoju tvrdnju“ (Ibid.). Uprkos tome, Hamburger opravdava svoju upotrebu reči ateista pišući da su „agresivni i prezriv ton“ iz eseja *Nature* i *Utility of Religion*, koje je Mil ostavio nerevidirane, kao i argumenti koji kritikuju teističko uverenje u *Theism*, nešto što nam dozvoljava da kažemo da je Mil „otišao daleko dalje od mlakog agnosticizma“ (Ibid.). U prilog upotrebi te reči, on još navodi i citat iz pisma koje je Mil poslao Ogistu Kontu u kojem izjavljuje da je „imao retku sudbinu da nikada nije verovao u Boga“ (Haac 1995, 118). Još jedan argument koji Hamburger iznosi je taj da Mil nije tvrdio da je teističko ubeđenje „u potpunosti neosnovano“ jer je to bio deo njegove „taktike“ (Hamburger 1999, 51). Hamburger, mislim, sasvim ubedljivo pokazuje da je Mil tokom čitavog svog života praktikovao „prikrivanje [concealment]“ (Ibid., 55), „izbegavanje [evasion]“ (Ibid., 62) i „dvosmislenost [equivocation]“ (Ibid., 86) kad je reč o njegovim religijskim uverenjima. On je, kao deo svoje taktike „zamaglio“ (Ibid., 105) antihrišćansku temu u svom eseju *O slobodi* zato što je Engleska devetnaestog veka bila neprijateljski raspoložena prema nereligijskim uverenjima. Hamburger je nakon analize kulturnog konteksta zaključio i da je Mil „opravdano“ verovao da „slobodni mislioci, agnostici i ateisti nisu uživali slobodu mišljenja“ (Ibid., 85). Sličnu, iako manje konciznu analizu, i sa sličnim zaključcima sam priložio u kasnijem delu ovog rada. Dodatne dokaze u prilog ovoj tezi o zamagljivanju možemo naći i u nekim Milovim pismima. Na primer, u pismu koje je Aleksandar Bejn poslao Milu (a koje navodi Hamburger), neposredno nakon objavljivanja *O slobodi*, Bejn kaže da ga je „začudilo [amaze]“ to što su čitaoci te knjige „nevoljni“ da Mila nazovu „nevernikom“ i kao primer toga kako je javno mnjenje sporo da izvede pravi zaključak (obtuse) kaže „pomisli na [novine] *Times* koje knjigu nazivaju „poklon engleskog džentlmena svom sinu“ (Ibid., 105). Iz drugog pisma znamo da je Mil očekivao da ta knjiga bude nazvana „neverničkom knjigom“ (Mill 1972, 593). Iz još jednog pisma saznajemo da je Mil bio „prijatno iznenađen“ što je Čarls Vesterton¹⁰⁰ (Charles Westerton) imao tako pozitivan utisak o knjizi *O slobodi* što za Mila svedoči

¹⁰⁰ Izdavač.

o tome da je „njegovo [Vestertonovo] gledište o religiji mnogo bolje nego što je to uobičajeno“ (Mill 1972c, 1050–1051). U nastavku tog pisma, Mil kaže „Da sam slušao uobičajene predstave o 'praktičnosti', nikada ne bih objavio tu knjigu; ipak, čini se da mi njeno objavljivanje ne nanosi nikakvu praktičnu štetu“ (Ibid., 1051). Drugim rečima, knjiga *O slobodi* se u značajnoj meri tiče religije, ali je njeni čitaoci ne shvataju kao kritiku, jer Mil ne trpi štetu po svoj ugled koju je evidentno očekivao. Ovo je rezultat taktike zamagljivanja o kojoj govori Hamburger. Istu ovu taktiku da se ponaša „mudro“ (Hamburger 1999, 59), Mil je kasnije upotrebio i u eseju *Theism*, kada je bio „pomirljiv kao stvar taktike“ (Ibid., 141). Mil bi da je bio iskren prema svojim čitaocima nazvao teistička uverenja „potpuno neosnovanim [utterly groundless]“ (Ibid., 51), ali je bio pomirljiv, što je bila njegova taktika, pa to nije uradio. Hamburger misli da sve to ide u prilog tezi da je Mila opravdano nazivati ateistom, ili drugim rečima, da kada nam Mil u eseju *Theism* saopštava da je racionalni odnos mislećeg uma prema natprirodnom skepticizam a ne ateizam, on to radi isključivo kao deo njegove taktike.

Mislim da vredi obratiti pažnju na ove Hamburgerove argumente. Ne samo to, već mislim da je teza o pomirljivosti nešto najizvesnije što možemo tvrditi o Milovim namerama, kada je reč o njegovim esejima o religiji i tome ću se vratiti u završnom delu ovog rada. Uprkos tome, nisam saglasan sa Hamburgerovom hermeneutikom sumnje prema Milu. Ne mislim, za razliku od Hamburgera, da je Mil lagao u svojim esejima pa da zato možemo odbaciti sve što je u njima napisano po volji. Moguće je bilo, koliko god teško, i govoriti istinu i biti pomirljiv u tonu, i verujem da je upravo to put koji je odabrao Džon Stjuart Mil, čemu ću se kasnije vratiti.

U svakom slučaju, može se tvrditi da je Hamburger opravdano koristio za Mila reč ateista, ali iz pogrešnih razloga i na pogrešan način. Prema onome što Hamburger tvrdi, njegovo razumevanje je da ateizam nužno znači „dogmatsko poricanje“. Međutim, važno je razlikovati pozitivni od negativnog ateizma. Prema uobičajenom savremenom određenju, negativni ateizam podrazumeva „odsustvo uverenja u boga ili u bogove“, dok pozitivni ateizam podrazumeva „neverovanje u sve bogove“ (Martin 2007, 2). Slično tome, Entoni Flu (Antony Flew) tvrdi da je negativni ateizam termin koji odgovara onima koji „jednostavno nisu teisti“, a ne onima koji „pozitivno tvrde nepostojanje Boga“ (Flew 1976, 14). Za Džordža Smita, ateizam uopšte nije pozitivno uverenje već samo „odsustvo verovanja u boga“ (Smith 1979, 15). Ako pođemo od ovih definicija, nije potrebno da neko bilo šta poriče, dogmatski ili ne, da bi bio svrstan među ateiste. To je potrebno samo za one kojima pripisujemo pozitivni ateizam.

Iako ogroman broj savremenih autora ne pokazuje znake toga da su svesni razlike između pozitivnog i negativnog ateizma, Mil je na kraju eseja *Theism* prepoznao tu razliku. On je pisao da se skepticizam razlikuje od „verovanja na jednoj strani, i ateizma na drugoj“, objasnivši da pod pozitivnim ateizmom podrazumeva „dogmatsko poricanje“ postojanja boga, dok pod negativnim ateizmom podrazumeva „poricanje da postoje bilo kakvi dokazi sa jedne ili druge strane“ (Mill 2009a, 207). Iako i Mil prepoznaje razliku između dve vrste ateizma, njegovo shvatanje toga šta je negativni ateizam je različito u odnosu na sve spominjane savremene definicije. Prema njemu, negativni ateizam podrazumeva da neko ne misli da ima bilo kakvih dokaza. Pošto je Mil u svom istraživanju došao do dokaza, kolike god snage i značaja oni bili, onda on više ne može za sebe da tvrdi da je ateista, već se opredeljuje za izraz skepticizam. Savremene definicije, za razliku od toga, umesto odsustva bilo kakvih dokaza, pod negativnim ateizmom podrazumevaju odsustvo uverenja, a Mil nam govori da je čitav domen natprirodnog „odstranjen iz oblasti uverenja“ i premešten u oblast „puke nade“ (Mill 2009a, 208). Pošto, kako on još kaže „nemamo osnova za više od nade“ (Ibid., 211), onda je jasno da on nema nikakva uverenja kada je reč o postojanju boga, pa je, u skladu sa savremenim određenjima, opravdanu da ga nazovemo negativnim ateistom.

Potrebno je napomenuti još nekoliko stvari u vezi s ovim razmatranjem. Najpre, moguća je cinična interpretacija Milovih motiva za upotrebu reči skepticizam umesto ateizma. Ako, poput Džozefa Hamburgera, nismo ubeđeni u njegovu iskrenost, možemo tvrditi da ne postoji stvarna kvalitativna razlika između skepticizma i ateizma, već da Mil jednostavno bira izraz koji je manje omražen, kako bi se sakrio od osude javnog mnjenja koju očekuje; da je to takođe deo njegove taktike. Ovo je implicitno

u tvrdnjama Džozefa Hamburgera, jer on insistira da bi Mil rekao da je teizam „u potpunosti neosnovan“ ali to nije uradio jer je bio „pomirljiv kao stvar taktike“ (Hamburger 1999, 51) Mislim da ovo nije uverljivo. Esej *Theism* nije jedino mesto na kojem je Mil govorio o dokazima o postojanju boga. On je o tome govorio i u svojim pismima. Čini se malo verovatno da je izmišljao dokaze samo da bi za sebe obezbedio epitet koji je za koju nijansu manje omražen. Uostalom, ovo mu, kao što je on sigurno znao, ne bi garantovalo da će izbeći osudu vernika. Prema tvrdnjama Aleksandra Bejna, protestantski sveštenik koji je na Milovoj sahrani izgovorio molitvu za Mila je zbog Milovog „poznatog skepticizma“ (Bain 1882b, 133), zatim morao da piše izvinjenje (Reeves 2007, 480) zbog toga u lokalnim novinama.

Ako znamo da je postojanje dokaza ono što je za Mila bilo presudno da se opredeli za skepticizam umesto ateizma, možemo se s razlogom zapitati kada je Mil došao do tih dokaza? U zavisnosti od odgovora na ovo pitanje, znaćemo i u kom delu svog života je Mil postao skeptik. Nažalost, precizan odgovor na ovo pitanje je veoma teško dati. Ipak, postoje nekoliko činjenica koja mogu da nam pomognu da formiramo bar grubu predstavu o tome.

U januaru 1823. godine, kada je Milu bilo šesnaest godina, on je poslao pismo tadašnjem uredniku novina *The Republican* Ričardu Karlajlu (Richard Carlile) koji je služio zatvorsku kaznu u Dorčesteru, odakle je uređivao te novine. Glavna tema ovog kratkog pisma je upotreba reči „priroda“ koju je Mil kritikovao, iz čega vidimo da su stavovi koji su kasnije razrađeni u eseju *Nature* postojali kod Mila od najranijeg perioda. Osim kratkih argumenata koji se tiču značenja reči priroda, Mil u ovom pismu još izražava divljenje Karlajlu što brani svoje principe sa takvom „zadivljujućom otvorenošću [astonishing candour]¹⁰¹“, ali protestuje jer misli da Karlajl pogrešno tvrdi da „svaki čovek mora priznati, pod imenom bilo Boga ili prirode, neki uzrok kojem se može pripisati postojanje materijalnog sveta“ (Mill 1986, 8). Mil piše „ja ne priznajem nijedan takav uzrok“ (Ibid). On završava ovo pismo potpisujući se kao „jedan ateista“ (Ibid., 9). Ovo pismo je bilo anonimno ali je objavljeno. Ono je još jedna potvrda da Mil govori istinito kada u svojoj autobiografiji kaže da je odrastao „bez ikakvog religijskog uverenja“ (Mill 2009b, 40).

Mil nije imao puno povoda da govori o dokazima za postojanje boga od trenutka kada je objavljeno ovo pismo, bilo u ličnim prepiskama ili objavljenim delima, sve do trenutka kada je počeo da piše esej *Utility of Religion* koji je završen¹⁰² u aprilu 1854. godine. Pred sam kraj tog eseja, Mil konstatuje da postoji samo jedna teorija o natprirodnom i vladavini univerzumom koja je lišena „i intelektualnih protivurečnosti i moralne izvitoperenosti“, a to je ona teorija koja prirodu i život vidi kao rezultate borbe između „dobrete koja se snalazi sa neobradivom materijom“ (Mill 2009a, 134). Mil kaže da se protiv moralne tendencije ove teorije „ne može uložiti primedba“, te da ona kod onih koji „uspeju da u nju veruju“ može da izazove samo „oplemenjujuće posledice“, ali istovremeno napominje da su dokazi za tu teoriju „ako se to uopšte mogu nazvati dokazima, suviše senoviti i nedovoljni“ a obećanja koja ona nudi suviše „daleka i neizvesna“, da bi ona bila „trajna zamena za religiju čovečanstva“ (Ibid., 134–135). U religiju čovečanstva se može verovati zajedno sa ovom teorijom, iako se ova druga teorija (onima koji veruju u religiju čovečanstva) može učiniti kao „uverenje koje nije zasnovano na dokazima“, ali su ljudi slobodni da se prepuste „prijatnoj i ohrabrujućoj misli, da je njena istina moguća“, odnosno da je to „hipoteza za koju se ne može znati da je pogrešna“ (Ibid., 135). Ovde su spomenuti dokazi, ali Mil jedva da može da ih tako nazove. Potreban je napor da se u njih veruje, on izražava sumnju da se oni uopšte mogu nazvati dokazima, i spominje da je za osobu koja veruje u religiju čovečanstva (što će reći njega) ovo teorija koja se čini kao da uopšte nije zasnovana na dokazima. Čini se da Mil u ovom trenutku još uvek nije našao dokaze o kojima će kasnije govoriti u eseju *Theism*.

¹⁰¹ Karlajl je u svojim novinama *The Republican* otvoreno poricao postojanje boga (Berman 2013, 202), što je otvorenost o kojoj Mil govori. U trenutku kad Mil šalje ovo pismo, Karlajl odslužuje trogodišnju zatvorsku kaznu na koju je osuđen zbog objavljivanja knjige *The Age of Reason* (Doba razuma) Tomasa Pejna.

¹⁰² Ovo znamo iz pisma (Mill 1972a, 195) koje je Mil poslao Herijetu Tejloru.

Nešto drugačiju situaciju zatičemo 1860. godine kada je Mil u pismima razgovarao o religiji sa Florens Najtingejl (Florence Nightingale). U jednom od pisama on kaže „priznajem da mi se nijedna religijska teorija ne čini kao da je u skladu sa činjenicama o univerzumu, osim (u nekom obliku) one stare teorije o dva načela“ (Mill 1972b, 709). On nastavlja pišući da „postoje mnogi znaci u strukturi univerzuma, inteligentne sile koja želi dobro čoveku i drugim bićima koja mogu da osećaju“, ali zatim ističe da bi isto tako mogao da pokaže „možda ne toliko mnogo, ali jednako jasnih naznaka inteligentne sile ili sila sa suprotnom sklonošću“ (Ibid). Mil govori o „znacima“ i „pokazateljima“, ali još uvek ne govori o dokazima.

Najzad, u avgustu 1866, Mil šalje pismo Robertu Farazinu (Robert Pharazyn) u kojem piše:

Pokazatelji plana u univerzumu, ma kakav značaj da im pridajemo, čini se da upućuju više na dobronameran plan ograničen preprekama nego na zle ili tiranske osobine onog koji planira. Stoga mislim da um koji gaji odanost principu dobra u univerzumu naginje u pravcu u kojem dokazi, iako ne mislim da su konkluzivni, ipak upućuju. (Mill 1972c, 1195)

Ovde je, čini se, Mil već formirao svoju argumentaciju koju će kasnije izložiti u *Theism* i sada već jasno govori o dokazima. Tri godine kasnije, on će započeti pisanje tog eseja, ali je jasno da su mu dokazi u tom trenutku već bili na umu.

Ovih nekoliko pisama nam pomaže da otprilike odredimo kada je to Mil prikupio dokaze o kojima govori u eseju o teizmu, ali to ne možemo precizno ustanoviti već smo prinuđeni da o tome samo spekuliramo. Ipak, nešto što se može tvrditi bez puno sumnje, je da je Mil tokom najdužeg perioda svoga života (1854. godine Mil je imao 48 godina), čak i prema svojoj definiciji tog pojma bio negativni ateista. Ovo ne bi trebalo da bude beznačajna činjenica za istoričare ideja.

4.6 Zaključak klasifikacije

Došli smo do kraja rasprave o Milovim religijskim uverenjima. Na osnovu svega izloženog, postoje tri moguća pojma koja bi bila tačna ako ih upotrebimo da opišemo sadržaj onoga u šta je verovao. Agnosticizam se, iako tačan, tiče posedovanja naučnog znanja o nečemu, što nam još ne govori ništa o običnim uverenjima. Ako želimo da budemo posebno precizni, reći ćemo i da je Mil prema savremenom određenju, slabi agnostik kad je reč o postojanju boga, jer nije poricao mogućnost znanja u toj oblasti, već je naprotiv, nastojao da dođe do znanja te vrste. Kad je reč o uverenjima, ako pođemo od Milove definicije negativnog ateizma, reći ćemo da je Mil tokom dugačkog perioda svog života bio negativni ateista, ali da je njegova uverenja u kasnom životu preciznije opisati kao skepticizam. Ako se pak držimo savremene definicije negativnog ateizma, prema kojoj ta vrsta ateizma znači samo odsustvo uverenja, reći ćemo da je Mil tokom čitavog svog života bio negativni ateista, jer je Mil do kraja života tvrdio da kod njega vlada odsustvo uverenja u postojanje boga. Vredi reći da nismo u obavezi da se opredelimo za Milovu definiciju. Da uzmem jedan od poznatih primera iz političke teorije, bilo je uzaludno Fridrihu Hajeku (Friedrich Hayek), to što je tvrdio kako on „nije konzervativac“ (Hayek [1960] 2006, 343), jer su ga brojni autori svejedno svrstavali među „liberalne konzervativce“ (O’Sullivan 1976, 139; Woodley 2006, 18;) ili „konzervativne mislioe“ (O’Hara 2011, 10), ili „konzervativne teoretičare“ (Scruton 1991, 4). Ni Mil, naravno, ne polaže neko posebno pravo na to da bude klasifikovan kako je to njemu po volji. Međutim, nema ni nekog dobrog razloga da smatramo njegovu definiciju negativnog ateizma nelegitimnom. Čini se da su i jedan i drugi opis njegovih uverenja prihvatljivi, u zavisnosti od toga koju definiciju negativnog ateizma upotrebimo. Ako preciziramo na koju definiciju mislimo kada o tome govorimo, možemo ga zvati i negativnim ateistom i skeptikom. Ovo isto važi i za brojne srodne pojmove i kolokvijalne nazive čije je semantičko polje veoma blisko, kao što su „slobodni mislilac“, ili „nevernik“ ili „sekularni mislilac“, a koje nema potrebe posebno definisati. Nasuprot svim tim pojmovima stoje nazivi kao što su „apostol, religiozan ili teista“ čije je značenje u potpunom neskladu sa onim što su bila Milova uverenja kad je reč o religiji i bogu, i koje bi zato, u svim budućim tekstovima trebalo dosledno izbegavati. Mil je bio religiozan samo u idiosinkratičnom značenju koje je pripisivao toj reči, i samo pod uslovom da to objasnimo možemo govoriti o njegovoj religioznosti, bez da navodimo na pogrešan zaključak, kao što to, nažalost čine neki interpretatori. Kada smo nakon dve analize lokucije onoga što je Mil pisao u esejima *Theism* i *Utility of Religion* i ovih dodatnih razmatranja utvrdili šta su bila Milova uverenja, možemo na osnovu toga razmatrati i šta je bio odnos javnog mnjenja Engleske u Milovo vreme, prema svim takvim i sličnim uverenjima, o čemu ću govoriti u delu koji sledi.

5. Viktorijanski kulturni kontekst i nereligioznost

U prethodnom delu smo utvrdili šta su bila uverenja Džona Stjuarta Mila kad je reč o religiji. Kako god klasifikovali njegova uverenja, bilo da ga nazovemo negativnim ateistom, religijskim skeptikom, slobodnim misliocem, sekularnim misliocem, ili agnostikom, ta uverenja bi mogla da budu problematična za javnost koja očekuje ništa manje nego pravoverno hrišćanstvo. Mil je, o čemu će više reći biti u poslednjem delu rada, procenio odnos Engleske njegovog vremena prema nereligioznosti kao veoma opasan. Kao što je upozoravao (Haac 1995, 318) Ogista Konta, izražavanje razmišljanja o religiji moglo bi da dovede do toga mu vrata svih listova u zemlji budu zatvorena. Za razliku od takve procene, Milova neblagonaklona interpretatorka Linda Rejder iznosi tezu da je Milovo „osećanje ugnjetavanosti“ nešto što ne potiče iz stvarnih „društvenih ili političkih uslova“, budući da je viktorijansko društvo odlikovala „potpuna sloboda klasičnog liberalizma“, već da je to osećanje rezultat njegove „dugogodišnje represije snažnih nesvakidašnjih religijskih gledišta“ (Raeder 2002, 243). Pošto je moguće i ovako pomisliti čini se uputno ispitati kulturni kontekst Milovog doba i odgovoriti na pitanje „kakav je bio odnos Engleske devetnaestog veka prema nereligioznosti?“ kao i pitanje „šta je Mil mogao da očekuje ako se odluči da svoje misli o religiji obznani?“ Poznavanje kulturnog konteksta od pomoći je za razumevanje Milove zabrinutosti javnim mnjenjem, i u krajnjem, procenu uverljivosti različitih teza o Milovim namerama. Da li je Mil strahovao bez razloga ili je bio prinuđen stvarnim društvenim okolnostima?

U analizi kulturnog konteksta, kombinovani su elementi dve vrste pristupa. Najpre, korišćenje individualnih biografija, čija je upotreba česta u onome što se nekad zove „novi historicizam“ (Outram 2019, 6), ili „mikroistorija“ (Ginzburg 1993, 10) u brojnim radovima (Davis 1983, 1995; Ginzburg 1992; Outram 2019; Greenblatt 1980). A zatim i onoga što je uobičajenije za istoriju ideja, a tiče se reakcije koje su ideje izazvale, kao što je to dokumentovano u nekim drugim radovima (Israel 2001; Nadler 2001; Ellegård [1958] 1990). Za razliku od mikroistorija koje, kao što je to često slučaj i u antropologiji i kulturologiji, karakteriše gust opis, u ovoj analizi su biografije krnje i eliptične, jer je prioritet dat onome što se tiče religije, teističkih ubeđenja i odnosa prema tim ubeđenjima. Aspekti (ponekad veoma važni i veoma zanimljivi) života ovih istorijskih ličnosti su izostavljeni. Njihovi životi nisu predstavljeni sa uobičajenim literarnim afektacijama i narativnom strukturom. Osim anegdotskih podataka, analiza sadrži recenzije, isečke iz knjiga, časopisa, pamfleta, letaka, pisama, eseja, novinskih članaka, biografija i autobiografija. Sve ono što pokazuje odnos koji je vladao prema nesvakidašnjim religijskim uverenjima, odnos prema onima koji su ih gajili ili se za njih sumnjalo da ih gaje, i odnos prema njihovim pisanim delima ili usmenim izlaganjima. Iako mislim da je Rober Darnton (Robert Darnton) uspešno pokazao da su se često „intelektualci i obični ljudi nosili sa istim vrstama problema“ (Darnton, 1999, 7), u izboru ličnosti nisam se vodio težnjom da obični ljudi budu zastupljeni koliko i intelektualci. Ovo ne samo zato što je to inače praksa istorije ideja, nasuprot praksi istorije mentaliteta, već zato što je ovo, pre svega, analiza konteksta koja služi kao pomagalo u interpretaciji Milove misli. U tom smislu, poželjno je bilo da pojedinci koji su odabrani budu u što sličnijoj situaciji onoj u kojoj se nalazio i Mil, i zato poželjnije da budu intelektualci. Odabrano je pet ličnosti koje, sa izuzetkom Čarlsa Bredloa (Charles Bradlaugh), sve u manjoj ili većoj meri, mogu sebi da pripišu zasluge koje bi ih legitimno svrstale među one kojima se inače bavi istorija ideja. Za Herijet (Harriet Martineau) se tvrdi da je „prva sociološkinja“ (Rossi 1988, 118), Džordž Džejkob Holiouk (George Jacob Holyoake) je čovek koji je zaslužan za popularizaciju sekularizma, Tomas Haksli (Thomas H. Huxley) je izmislio reč „agnosticism“ a intelektualne zasluge Čarlsa Darvina (Charles Darwin) je nemoguće preneglasiti. S obzirom na to da su religijska uverenja pojedinaca i danas nešto što je teško saznati, ne bi trebalo da čudi to što je i u devetnaestom veku, broj onih o čijim uverenjima ove vrste nešto znamo, relativno mali.

Kada se upoznamo sa reakcijom na koja su ta uverenja nailazila, to će postati još manje iznenađujuće. S tim u vezi, broj od samo pet osoba, iako se možda čini kao veoma mali, zapravo predstavlja značajan uzorak jednog izuzetno uskog kruga ljudi viktorijanskih nevernika, posebno ako se uzme u obzir to da vremenski period od značaja nije čitav devetnaesti vek. Strogo uzevši, za viktorijanski period se smatra vladavina kraljice Viktorije počevši od juna 1837. sve do njene smrti u januaru 1901. godine (Swisher 2000, 11), ali za ovu analizu je posebno bitno sve ono što se dogodilo pre maja 1873. kada je Džon Stjuart Mil preminuo.

Posebno interesantno, iako to nije bilo apsolutno nužno kao kriterijum, je to da je Mil poznavao svih pet osoba o kojima ću govoriti i sa njima je imao izvesne sličnosti. Mil je, kao i Herijet Martinou, pisao za najširu čitalačku publiku. Kako on piše Aleksandru Bejnu u jednom pismu „*Sloboda* je izazvala kod tebe posledicu koju nikada nisam nameravao da proizvede, ako te je naterala da pomisliš da ne bi trebalo da pokušamo da preobratimo svet“, već naprotiv, kako Mil dodaje „mislim da bi trebalo da preobratimo sve koje možemo“ (Mill 1972b, 631). Osim te sličnosti, on je i lično poznavao Herijet Martinou, i ona je bila jedna od osoba prisutnih (Hayek 1951, 36) na zabavi na kojoj su se upoznali Mil i njegova buduća žena Herijet Tejlor. Mil je poznavao i Džordža Holiouka i često mu pomagao, a Holiouk je napisao i kratku biografiju Mila pod nazivom *John Stuart Mill, as Some of the Working Classes Knew Him* (Džon Stjuart Mil, onakav kakvim su ga znali neki iz redova radničkih klasa), u kojoj je pisao o Milovoj velikodušnosti, ne samo prema njemu već i prema mnogim drugima iz radničke klase (Holyoake 1873). Tomas Haksli je takođe poznavao Mila koji je učestvovao (Mill 1972d, 1572) u Hakslijevom projektu postepene sekularizacije obrazovanja. I Haksli je, poput Mila, tokom najdužeg perioda svog života skrivao svoja religijska uverenja. Mil je čitao Čarlsa Darvina i bio izuzetno impresioniran njegovom najpoznatijom knjigom rekavši da je to „Najveći trijumf koji bi znanje i ingenioznost mogli ostvariti u vezi s tim pitanjem¹⁰³“ (Mill 1972b, 695). Mil je, takođe, u jeku kritika na račun Darvina, našao za shodno da i u petom reizdanju svojeg dela *A System of Logic* napiše kako Darwinova teorija predstavlja „neosporan primer legitimne hipoteze“ i da je „nerazumno optužiti Darvina da krši pravila indukcije“ (Mill 2022, 644). U jednom pismu koje je 1861. godine Darvinu uputio Milov prijatelj Henri Foset (Henry Fawcett), on je prepričavao kako je upravo proveo večer sa Džonom Stjuartom Milom i da mu je Mil rekao kako je Darwinovo rasuđivanje filozofski ispravno i u skladu sa principima logike. Oduševljen, Darwin je napisao „Ne biste mi mogli reći ništa što bi mi pričinilo veće zadovoljstvo od onoga što kažete o mišljenju g. Mila“ i dodao „sve dok se nije pojavila vaša recenzija, počeo sam da mislim da možda uopšte ne razumem kako se naučno rasuđuje“ (Darwin 1903, 189). Iako se njihovi radovi nisu direktno preklapali, intelektualna klima u kojoj su obojica delovala navela je Mila da se javno stavi u Darwinovu odbranu. I jedan i drugi mislilac su se, na različite načine, bavili naukom. Za razliku od njih dvojce, Čarls Bredlo ne samo da se nije bavio naukom, već nije ostavio iza sebe ni bilo koje važno pisano delo koje bi se našlo na mapi istorije ideja. Njegova sličnost sa Milom u intelektualnom smislu nije velika, ali je Bredlo, kao i Mil, bio član Parlamenta Ujedinjenog Kraljevstva, a Mil je čak i novčano podržao Bredlovu kandidaturu tokom jedne kampanje. Bredlova politička karijera, više od njegovih postignuća u istoriji ideja, osvetljava odnos prema neverništvu u viktorijanskoj Engleskoj. Borba koju je on vodio da postane prvi ateista izabran u britanski parlament bila je veoma javna i ilustrativna; stoga je izdvojena u ovoj analizi kao posebna celina.

¹⁰³ Pitanje postanka vrsta.

5.1 Čarls Darwin

Najlogičnije je početi od Milovog poznatog savremenika Čarlsa Darvina (1809–1882), čije je najpoznatije delo objavljeno iste godine kada i Milov esej *O slobodi*. Iako Darwin nije bio filozof već naučnik, i nije se direktno bavio pitanjem postojanja boga, njegova naučna teorija koja je sadržala „možda najrevolucionarniju naučnu ideju svih vremena o prirodi čoveka“ (Dobžanski 1982, 9) istovremeno je „pretela moralnom autoritetu crkve“ (Steffoff 1996, 91) i većina sveštenika ju je smatrala uvredljivom i opasnom po društveni poredak, dok je za ideju o životinjskim precima čoveka veliki broj ljudi smatrao da „vređa ljudsko dostojanstvo“ (Dobžanski 1982, 16).

Darvinove ideje koje će nastaviti i u 21. veku da budu „opasno zapaljiva tema“ (Fowler and Kuebler 2007, 21), prvi put su formirane kada se mladi Darwin 1837. godine vratio sa putovanja brodom *Bigl*, kojim je oplovio delove Južne Amerike, i kada mu se činilo da zapažanja sa tog putovanja mogu da osvetle „tajnu nad tajnama“ (Darwin 2009, 25), pitanje postanka vrsta. Darwin je nastavio da prikuplja činjenice i da razmišlja o tom pitanju, a zatim je 1844. izradio skicu zaključaka u obimu od 231 strane. Rukopis nije objavljen te godine, već ga je Darwin poverio svojoj ženi uz uputstva za objavljivanje u slučaju njegove eventualne smrti (Desmond et al. 2007, 48). Nakon jednog sastanka sa Tomasom Hakslijem iz aprila 1856, u kojem su dvojica prirodnjaka razmenili utiske o Darvinovoj teoriji, Darwin je počeo da priprema svoju teoriju za objavljivanje počevši da piše sasvim novi tekst u maju 1856. U toj nameri ga je ohrabrio poznati geolog Čarls Lajel¹⁰⁴ (Charles Lyell) koji se plašio da bi Darvina mogao da pretekne Alfred Volas (Alfred Russel Wallace), jer je bio upoznat sa Volasovom teorijom¹⁰⁵ i bio svestan velike sličnosti između teorija dvojice naučnika (Ibid., 61–62). I sam Darwin se pribojavao da bi neko mogao da ga preduhitri i žalio se Lajelu u jednom pismu iz maja 1856. da bi bio „ozlojađen“ (Darwin 2008, 164) ako bi bilo ko objavio njegove doktrine pre njega. Uprkos tome, on pišući svom rođaku Vilijamu Darvinu Foksu (William Dawrin Fox) u februaru 1857. kaže kako se trudi da knjiga bude „savršena“ ali da je neće štampati za još „par godina“ (Ibid., 177). Darwin je planirao da knjigu nazove „Prirodno odabiranje (Natural Selection)“ i do marta 1858. dve trećine knjige su bile završene (Desmond et al. 2007, 62–63). On je prekinuo sa pisanjem kada je u junu te godine dobio pismo od Alfreda Volasa u kojem se nalazio Volasov esej u kojem je izložena „naizgled identična teorija“ (Ibid., 64) kao ona koju je Darwin planirao da objavi. Darwin je bio razočaran, verujući da će sva originalnost koja bi mu inače pripadala sada biti „rasturena“ (Darwin 2008, 203). Na predlog Čarlsa Lajela i Džozefa Daltona Hukera¹⁰⁶ (Joseph Dalton Hooker), problematična situacija je rešena tako što su dve teorije zajedno predstavljene javnosti na sastanku¹⁰⁷ Lineovog društva, prvog jula 1858. godine, a zatim objavljene u časopisu tog društva u avgustu (Bowlby 1990, 331–332). Sastanak Lineovog društva je „prva javna prezentacija teorije prirodnog odabiranja“ (Desmond et al. 2007, 65). Darwin je zatim nastavio da piše, da bi najzad objavio svoju teoriju u knjizi *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (*O postanku vrsta putem prirodnog odabiranja ili očuvanje povlašćenih rasa u borbi za život*), koja je objavljena u novembru¹⁰⁸ 1859. godine (Peckham 2006, 18).

U knjizi su izložene glavne ideje o teoriji koju je Darwin razrađivao preko dvadeset godina. On je suprotstavio svoju teoriju onome što je prema njemu do tada bilo dominantno shvatanje o poreklu

¹⁰⁴ Darwin i Čarls Lajel su se upoznali u oktobru 1836 i postali bliski prijatelji (Desmond et al. 2007, 30).

¹⁰⁵ Lajelu je teorija Alfreda Volasa bila poznata iz teksta „On the law which has regulated the introduction of new species (O zakonu koji je regulisao uvođenje novih vrsta)“ objavljenog u časopisu *Annals and Magazine of Natural History* (Desmond et al. 2007, 61).

¹⁰⁶ Huker je bio Darvinov „najbliži prijatelj“ (Bowlby 1990, 73).

¹⁰⁷ Ni Darwin ni Volas nisu prisustvovali sastanku. Razlog Darvinovog izostanka je smrt njegovog novorođenog deteta koje je preminulo dvadeset osmog juna 1858. godine (Bowlby 1990, 330).

¹⁰⁸ Tačan datum objavljivanja nije apsolutno izvestan (videti Peckham 2006, 17–18).

živih vrsta, a to je da je „svaka vrsta bila stvorena nezavisno“ (Darvin 2009, 29). Nasuprot tom shvatanju, Darwin je tvrdio da je je za poreklo vrsta zaslužno „menjanje pomoću varijacija i prirodnog odabiranja“ (Ibid., 499) od čega je prirodno odabiranje bilo „najznačajnije“ (Ibid., 29). Darwin polazi od pretpostavke da rase domaćih životinja i biljaka nisu „odjednom proizvedene savršene“ i korisne, već da je čovek taj koji je, vršeći akumulativno odabiranje, „stvarao za sebe korisne rase“ (Ibid., 51). Čak i u slučajevima kada su ljudi to radili nesvesno, samo birajući za njih najkorisnije jedinke, došlo je do procesa postepenog usavršavanja. Za Darvina je nesporno bilo da čovek može da proizvede „velike razlike“ kod domaćih životinja i biljaka i on je prema analogiji sa tim izveo zaključak da to isto može i priroda koja ima „neuporedivo više vremena za rad“ (Ibid., 101).

Mnogi faktori utiču na promenljivost životinjskih i biljnih rasa, uključujući dejstvo uslova za život, povećanu upotrebu delova (organa) i korelativno rastenje, ali za Darvina, preovlađujuća sila je „akumulativno dejstvo odabiranja“ (Ibid., 62). Prema Darwinu, vladajuće razlikovanje između vrsta i varijeteta¹⁰⁹ se čini „površno i proizvoljno“ (Ibid., 69). Kako on objašnjava „Izraz ‘vrsta’ smatram proizvoljnim, praktičnosti radi, primenjen na jedan niz jedinki koje mnogo liče jedne na druge i da se on ne razlikuje bitno od izraza ‘varijetet’, koji se daje manje određenim i više kolebljivim oblicima“ (Ibid., 74). Sličnosti između vrsta i varijeteta Darvina upućuju na zaključak da su vrste „nekad bile varijeteti“ pre nego „nezavisne tvorevine“ (Ibid., 80). Pitanje je – kako dolazi do preobražaja koji vodi do toga da varijeteti postanu vrste? Za Darvina, svi rezultati preobražaja proizilaze iz „borbe za život“¹¹⁰ (Ibid., 82). U okviru borbe za život, ili opstanaka najjačih, varijacije koje su korisne za organizam teže da održe jedinke koje ih imaju u životu, a potomstvo će ih obično „nasledovati“ (Ibid.). Sva organska bića su izložena „surovom nadmetanju“ (Ibid., 82–83) jer svako biće teži da poveća svoju brojnost „do krajnjih granica“ (Ibid., 87), a takvu brojnost zemlja „ne bi mogla izdržati“ (Ibid., 84). „Zbog toga, pošto se više jedinki proizvede nego što ima mogućnosti za život, to u svakom slučaju mora postojati borba za opstanak“ (Ibid.). U okviru borbe za opstanak i „najmanja sitnica“ (Ibid., 92) bi mogla da bude presudna za pobedu jednog organskog bića nad drugim. Prema Darwinu, borba za život je „najžešća između jedinki i varijeteta iste vrste“ (Ibid., 95). Nakon što je naveo (Ibid., 95–97) neke od primera te žestoke borbe, Darwin pokušava da umiri svoje čitaoce govoreći im da utehu mogu da nađu u uverenju da „rat u prirodi nije neprekidan, da nema osećaja straha, da smrt obično nastupa brzo i da snažni, zdravi i srećni preživljavaju i razmnožavaju se“ (Ibid., 97).

Promenljivost koju zatičemo kod domaćih biljaka i životinja, nije prema Darwinu, nešto što je neposredno proizveo čovek, jer čovek „ne može stvarati varijetete“ već on samo može da ih održava i nagomilava „takve kakvi se pojave“ a da ih zatim namerno izlaže novim i promenljivim uslovima života, iz čega „proizlazi promenljivost [varijeteta]“ (Ibid., 98–99). Isto tako kao što čovek menja uslove za domaće životinje da bi odabrao sebi korisne karakteristike, „slične promene uslova mogu se dešavati, i dešavaju se u prirodi“ (Ibid., 99), gde je od važnosti ono što je korisno za same organizme. Jedinke koje imaju neku prednost „ma kako neznatnu“ u odnosu na druge imaće najbolje izgleda da se održe u životu i „umnože svoj soj“, dok će svaka i najmanje štetna varijacija biti „nemilosrdno uništena“¹¹¹ (Ibid.). Za Darvina, ono što je niti korisno niti štetno ostaje „van dejstva prirodnog odabiranja“ (Ibid.).

Darvin napominje (Ibid., 100) da izraz „prirodno odabiranje“ ne bi trebalo bukvalno shvatiti kao da je reč o svesnom izboru, već je reč o metafori koja samo pokušava da dočara sličnost između procesa čovekovog odabira u uzgajivanju domaćih životinja i biljaka, i načinu na koji uslovi života u prirodi

¹⁰⁹ Darwin objašnjava da pojmom vrsta obično označava „nepoznat element jednog osobenog čina stvaranja“ dok varijetet označava „zajednicu porekla“ (Darvin 2009, 63).

¹¹⁰ Darwin upotrebljava i izraz „borba za opstanak“, kao i izraz „preživljavanje najsposobnijeg“ za koji kaže (Darvin 2009, 82) da ga je preuzeo od Herberta Spensera (Herbert Spencer). Spenser je skovao taj izraz upravo kada je pročitao Darwinovo delo o postanku vrsta (Spencer 1864, 445). Ovo što je naizgled anahronizam je moguće zato što je ono što je ovde citirano prevod šestog izdanja *O postanku vrsta*, a to izdanje je prvi put objavljeno 1872. godine (Peckham 2006, 24), dok je Spenser svoj rad napisao 1864. a prvo izdanje *Postanka vrsta* je objavljeno 1859. (Peckham 2006, 18).

¹¹¹ Ovo ne važi samo za štetne varijacije, već se odnosi i na čitave vrste, koje kao posledica prirodnog odabiranja „izumiru“ (Darvin 2009, 126).

favorizuju jedne organizme u odnosu na druge, pa ih tako na neki način „biraju“. Pojašnjavajući da kada govori o odabiru on ne govori o nekoj „aktivnoj moći ili božanstvu“¹¹² Darwin ističe da su metafore uobičajene i da su neophodne zbog „sažetosti izražavanja“ (Ibid.).

Za razliku od prirodnog odabiranja za koje (personifikacijom) kažemo da priroda vrši, postoji proces u prirodi koji se odvija stvarnim izborom organizama, nalik čovekovom, a to je proces „polnog odabiranja“ (Ibid., 106). Prema Darwinu proces polnog odabiranja zavisi od „borbe između jedinki jednoga pola, obično muškog, za zadobijanje drugog pola“, a rezultat te borbe je da će najbolje prilagođeni¹¹³ mužjaci ostaviti „najviše potomaka“ (Ibid., 107).

Način na koji male razlike između varijeteta prerastaju u veće razlike između vrsta Darwin takođe objašnjava analogijom između onoga što zatičemo kod čovekovog odabiranja i onoga što on pretpostavlja da se dešava u prirodi. Ako su u nekom periodu ljudi nekog naroda imali potrebu za brzim konjima, a drugi ljudi za „snažnijim i težim konjima“, prvobitne (u početku neznatne) razlike koje su postojale između konja bi tokom vremena postajale sve veće, „stalno produžavanjem odabiranjem bržih konja, na jednoj strani, i snažnijih na drugoj“ (Ibid., 128). Najzad, „posle mnogo vekova“ došlo bi do preobražaja u dobro određene rase (Ibid.). Životinje koje nisu ni snažne ni brze ne bi bile upotrebljavane za gajenje težeći tako ka „iščezavanju“ (Ibid.). Kao što ova prednost brzine dovodi do toga da jedan broj konja bude odabran od strane čoveka, tako postoje karakteristike životinja koje čine da ih prirodni izbor favorizuje. Darwin ističe izuzetnu važnost načela „razilaženja odlika“ (Ibid., 127). Pod tim on podrazumeva da se „najveća količina života može održati najvećom raznovršnošću građe“ (Ibid., 130) odnosno da je životinjama raznovrsnost građe „bila korisna za njih“, dajući im „prednost“ (Ibid., 131). Za Darvina, preinačeni potomci neke vrste će uspeti „utoliko više ukoliko su postali raznovrsniji u građi“ (Ibid., 132). Darwin prezentuje model prema kojem bi, zahvaljujući ovoj težnji, od jedanaest početnih vrsta nastalo petnaest novih tokom vremenskog perioda u kojem je nastalo četrnaest hiljada pokolenja. Ako prvobitne vrste obeležimo slovima od A do L a nove vrste slovima a14 do z14¹¹⁴, krajnji polovi novih vrsta (a14 i z14) pokazivaće veće razlike nego što su razlike između prvobitnih jedanaest vrsta, dok će neke nove vrste biti uvrštene u sasvim nove rodove (Ibid., 135–137).

Krajnji rezultat prirodnog odabiranja nije samo to da se nove vrste razlikuju u odnosu na stare, već da „svako biće teži da postane sve savršenije i savršenije u odnosu na svoje uslove“, što vodi ka „postepenom napredovanju organizacije kod najvećeg broja živih bića“ (Ibid., 140). Darwin, međutim, napominje da to ne znači da će sve vrste napredovati u organizaciji, što je jasno kada se uoči da u celom svetu još uvek postoji „mnoštvo najnižih oblika“ (Ibid., 141), već prirodno odabiranje ponekad ostavlja oblike nepoboljšane kakvi bi oni mogli ostati tokom „neograničenog vremena“ (Ibid., 142), pošto visoka organizacija „ne bi bila od koristi pod vrlo prostim uslovima života“ (Ibid., 143).

Iako uviđa brojne pravilnosti kad je reč o variranju, Darwin priznaje „duboko nepoznavanje zakona variranja“¹¹⁵ (Ibid., 180). Promenjeni uslovi (sredine) izazivaju „kolebljivu promenljivost“ dok

¹¹² Darwin započinje ovo pojašnjenje rečima „rečeno je da ja govorim“ (Darvin 2009, 100). Ovo je dodatak originalnom tekstu koji je napravljen (Peckham 2006, 165) u trećem izdanju koje je odštampano 1861. godine (Ibid., 24), kada je Darwin imao vremena da pročita i odgovori na neke od kritika na račun prvog izdanja *Postanka vrsta*. Na istom mestu, Darwin definiše prirodu kao „skupno dejstvo i proizvod mnogih prirodnih zakona“ (Darvin 2006, 100), što je slično definiciji koju je upotrebio (Mill 2009a, 66) Džon Stjuart Mil.

¹¹³ Darwin insistira na tome da su najbolje prilagođeni mužjaci ti koji imaju prednost, a ne nužno fizički najsnažniji (iako je to često slučaj), navodeći primer ženki ptičijih vrsta koje odabiraju „najmelodičnije“ i „najlepše“ (Darvin 2006, 108) mužjake.

¹¹⁴ Grafički ovo se predstavlja kao dijagram koji prikazuje grananje.

¹¹⁵ U trenutku kada Darwin piše svoju teoriju, još uvek nije nastupilo ono što je Džulijan Haksli (Julian Huxley) nazvao „period sinteze“ (Huxley 1942, 26) u biologiji koji je nastao između 1936. i 1947. godine (Mayr 1981, 1). Tek ovom sintezom, koja obuhvata principe mendelovske genetike i radove brojnih naučnika iz različitih naučnih grana, omogućeni su uvidi koji se, između ostalog, tiču mutacije kao porekla varijacija (Ibid., 1–44). Među ovim radovima jedan od najuticajnijih je bila knjiga Teodosijusa Dobžanskog (Theodosius Dobzhansky) *Genetics and the Origin of Species* (Genetika i postanak vrsta) iz 1937.

je takođe „moćno dejstvovala“ i upotreba i neupotreba organa koja dovodi do njihovog jačanja i slabljenja¹¹⁶ (Ibid). Bez obzira na to nepoznavanje, Darwin zaključuje da „koji god da je mogao biti uzrok svakoj neznatnoj razlici između poroda i njihovih roditelja“ on veruje u to da je „stalno nagomilavanje korisnih razlika dovelo do svih važnijih modifikacija građe u vezi sa navikama svake vrste“ (Ibid., 181).

Kad je reč o zamerkama njegovoj teoriji, Darwin je izdvojio pet najvažnijih. Prva zamerka se odnosi na retkost prelaznih oblika odnosno pitanje „zašto ne susrećemo svuda nebrojene prelazne oblike [između vrsta]?“ (Ibid., 182). Darwin misli da je razlog u tome što ti oblici bivaju „pobeđeni i potisnuti“ (Ibid., 188) od oblika koji postoje u većem broju i imaju u odnosu na njih prednosti u preživljavanju. Dokaz da su ti oblici postojali mogao bi se naći samo među fosilnim ostacima koji su u „nepotpunom i nepovezanom stanju“ (Ibid). Za Darvina, proces prirodnog odabiranja teži da „iskoreni predačke oblike i intermedijarne članove“ (Ibid).

Druga primedba odnosi se na veliku razliku između građe tela i navika pojedinih životinja (Ibid., 183), što čini neverovatnim da je jedna suvozemna životinja preobraćena u životinju koja živi u vodi jer „kako bi takva životinja mogla opstati u prelaznom stanju?“ (Ibid., 188–189). Darwin ukazuje na brojne primere slične građe kod životinja različitih vrsta. Na primer, leteći lemur¹¹⁷ čija se široka bočna koža proteže od uglova donjih vilica do repa, obuhvatajući udove sa izduženim prstima je veoma sličan građi slepog miša. Iako ne postoji deo građe prilagođen za spuštanje kroz vazduh, Darwinu nije teško da pretpostavi da su oni „nekada postojali“ ako je „svaki stepen građe bio koristan za svog imaoca“ (Ibid., 190). Kada bi se ledna kožica ove životinje i lakatni deo produžili pomoću prirodnog odabiranja to bi bilo dovoljno da „pretvori životinju u slepog miša“ (Ibid). Prelazna stanja (u građi) su sva korisna životinjama „pod uslovima života kojima je izložena“ (Ibid., 190–191). Neke ptice kao što je debeloglava patka (*Mycropterus*) ne koriste svoja krila za letenje već samo kao „lopate kojima udaraju po vodi“ (Ibid., 190). Pingvini koriste svoja krila kao prednje udove na suvom, nojevi koriste svoja krila kao jedrila itd. Sve to Darwinu ukazuje da su „moguća raznovrsna prelazna stanja [u građi]“¹¹⁸ (Ibid., 191). Kad je reč o navikama životinja, one su u stanju da ih menjaju bez „odgovarajuće promene u građi tela“ (Ibid., 194). Tako visinske guske imaju plovne kožice na nogama, ali se „retko približavaju vodi“ (Ibid). Ovu činjenicu da neke životinje imaju građu koja odgovara jednoj vrsti ali da ta građa vrši funkciju različitu od one koja je karakteristična za tu vrstu Darwin objašnjava time što u borbi za opstanak životinje koje steknu neku prednost nad drugim životinjama „zauzimaju“ (Ibid) njihovo mesto.

Prirodno odabiranje je u stanju da oblikuje organe životinja tako što „specijalizuje ceo organ ili samo jedan njegov deo“ za određenu funkciju čime postiže to da „promeni njegovu prirodu“ (Ibid., 199). Jedan takav primer preobražaja je riblji mehur, koji je prvobitno sagrađen za plivanje, ali služi sasvim drugoj funkciji disanja, dok kod nekih riba on služi kao „sporedni organ za sluh“ (Ibid., 200). Pošto je riblji mehur homologan, odnosno idealno sličan po položaju i građi sa plućima viših kičmenjaka za Darvina „ne postoji razlog sumnji da se riblji mehur stvarno preobratio u pluća“ (Ibid). Darwin dodaje da se „može zaključiti da su svi kičmenjaci s pravim plućima proizašli običnim rađanjem od jednog starog i nepoznatog prototipa, koji je bio snabdeven aparatom za plivanje ili ribljim mehurom“ dodajući u prilog tome da su kod viših kičmenjaka škrge potpuno iščezle ali kod embriona „prorezi na stranama vrata i omčasti tok arterija još označavaju njihov raniji položaj“ (Ibid).

godine (Powell [1987] 2000, 31–34). Kao što Majr (Ernst Mayr) konstatuje „mladi biolog današnjice zna da su mutacije gena jedini sirovi materijal evolucije“ (Mayr 1981, 20), ali za Darvina je ovo ostao nerasvetljen problem.

¹¹⁶ Darwin je verovao ne samo da upotreba i neupotreba organa vodi do njihovog povećanja i smanjivanja već da se „taj rezultat nasleđuje“ (Darvin 2009, 494).

¹¹⁷ Ova životinja je „ranije svrstavana u slepe miševe“ (Darvin 2009, 190).

¹¹⁸ Darwin time želi da pokaže da nije neophodno da životinja ima u potpunosti razvijene organe kao što su krila, da bi ti organi postali korisni za životinju, to jest da je prirodno odabiranje moglo da deluje i na manje razvijene prelazne oblike u građi.

Treća zamerka kojoj je Darwin posvetio pažnju tiče se dejstva prirodnog odabiranja na instinkte¹¹⁹, jer se kritičarima činilo neverovatno da bi tako kompleksni instinkti kao što je instinkt pčele da gradi saće mogli da nastanu postepenim promenama. Kao i kod organa Darwin je tvrdio da se prirodno odabiranje koristilo „mnogobrojnim uzastopnim malim preinačenjima prostijih instinkata“ čime su instinkti postajali „sve savršeniji“ (Ibid., 291).

Kako Darwin naglašava „niko ne može sporiti da su instinkti od najveće koristi za svaku životinju“ (Ibid., 298) zbog čega nema po njemu razloga da oni ne budu predmet prirodnog odabiranja.

Četvrta zamerka na koju Darwin odgovara tiče se neplodnosti koja nastaje ukrštanjem različitih vrsta dok kod ukrštanja varijeteta njihova plodnost ostaje „neokrnjena“ (Ibid., 183). Za Darvina, neplodnost „nasledno varira“ i „jako je podložna dejstvu povoljnih i nepovoljnih uslova života“ (Ibid., 332). Za stepen neplodnosti Darwin tvrdi da je to nešto što „ne sledi tačno sistemsko srodstvo“ već da taj stepen zavisi od „više neobičnih i složenih zakona“ uključujući posebno razlike u „sistemima za razmnožavanje“ (Ibid.). Iako priznaje da ne zna „tačan uzrok neplodnosti kod prvih ukrštanja i kod hibrida¹²⁰“ Darwin misli da se ono što se zna ne protivi mišljenju da su vrste „prvobitno postojale kao varijeteti“ (Ibid., 334).

Poslednji segment Darwinove knjige posvećen je onome za šta on kaže da je „najočiglednija i najozbiljnija zamerka“ (Ibid., 336) protiv njegove teorije, a to je da geologija ne pokazuje da su slojevi zemlje puni „intermedijarnih“ članova između vrsta kao što bi se to očekivalo na osnovu Darwinove teorije. Kako on objašnjava, prva greška je u tome što se uopšte traže intermedijarni članovi između svake dve vrste. Trebalo bi, umesto toga tražiti intermedijarne oblike „između svake vrste i jednog zajedničkog ali nepoznatog pretka“ (Ibid.). Zatim, Darwin pretpostavlja da su geološki podaci „daleko nesavršeniji nego što to misli većina geologa“, da je „samo mali deo sveta ispitan geološki“ i da se samo bića „izvesnih klasa“ mogu sačuvati u fosilnom stanju (Ibid., 504). Većina geoloških formacija imala je „prekide u svom slaganju“ a njihovo trajanje je bilo kraće od prosečnog trajanja specifičnih oblika (Ibid., 505). Fosilne formacije koje bi bile dovoljno debele da se odupru budućim razaranjima mogu da se natalože „samo tamo gde se mnogo sedimenata taloži na morskom dnu koje se spušta“ što znači da za vreme naizmeničnih perioda između nivoa izdizanja i mirovanja „obično neće biti nikakvih geoloških podataka“ (Ibid.). Darwin zaključuje da će „svi priznati da su geološki podaci nepotpuni, ali da su oni nepotpuni do onog stepena do kog to zahteva naša teorija“ (Ibid.).

Sumirajući svoju argumentaciju, Darwin tvrdi da vrste nisu stvorene nezavisno (Ibid., 527) već da su se razvijale pomoću promena od najranijeg perioda i da životinje vode poreklo „najviše od četiri ili pet prvobitnih predaka, a biljke isto tako“ (Ibid., 523) i da će se promene nastaviti dok ljudi s pouzdanjem mogu gledati u „bezbednu budućnost velikog trajanja“ dok će sva telesna i duhovna svojstva životinja težiti da „napreduju ka savršenosti“ (Ibid., 527).

Ovo su ukratko ideje koje je Darwin izneo u svojem najznačajnijem delu. Ovaj njihov pregled je od značaja zbog toga što su tako iznete ideje ono na šta javnost Engleske devetnaestog veka reagovala. Kao što se odmah uočava, Darwinova religijska ubeđenja nisu eksplicitno spominjana u *Postanku vrsta*, što je činilo jednu od nekoliko olakšavajućih okolnosti kad je reč o reakciji javnosti.

Kada je reč o Darwinovim religijskim ubeđenjima, o njima znamo uglavnom na osnovu kratkog osvrta na ovu temu iz njegove autobiografije i nekolicine pisama. Darwin je smatrao da su religijska ubeđenja „privatna stvar“ (Darwin 1897, 274) a i sama autobiografija nije bila napisana sa namerom da bude objavljena, već je pisana za „njegovu decu“ (Ibid., 25). Iz tog teksta saznajemo da je Darwin u mladosti bio sasvim pravoverna osoba, i to u toj meri da su mu se saputnici na brodu Bigl smejali što je citirao bibliju kao neprikosnoven autoritet. Međutim, kasnije u životu, njegova uverenja su postepeno

¹¹⁹ Prema Darwinu, ako neku radnju, za koju životinja nema potrebno iskustvo da bi je izvela, ali je svededno izvodi bez iskustva i ako to čine „mnoge jedinice na isti način“ onda se za tu radnju kaže da je „instinktivna“ (Darwin 2009, 265).

¹²⁰ Pod hibridom Darwin podrazumeva „porod dobijen ukrštanjem dve različite vrste“ (Darwin 2009, 535).

slabila i on je počeo da sumnja u pouzdanost hrišćanskih svetih spisa, da bi to najzad kulminiralo kada je shvatio da „ne veruje u hrišćanstvo kao božansko otkrivenje“ (Ibid., 278). Darwin nakon tog priznanja o odbacivanju hrišćanstva zatim piše „ali bio sam veoma nevoljan da se odrekнем svog verovanja“¹²¹ (Ibid). Uprkos toj nevoljnosti, nastavila je progresivno sve veća sumnjičavost prema uobičajenim argumentima u prilog postojanja boga. Nije mu se činilo da ima više „dizajna“ u varijabilnosti organskih bića nego što ga ima u tome „na koju će stranu vetar duvati“ (Ibid., 279). Ni argument „dubokih unutrašnjih ubeđenja i osećanja“ većine ljudi (iako je i sam delio neka od tih osećanja) nije mu se činio kao validan dokaz, uzevši u obzir to da ne dele svi ljudi isto ubeđenje, dok je „uzvišeno“ osećanje kao dokaz jednako sporno ako na umu imamo da i muzika izaziva „slična osećanja“ (Ibid., 281). Darwin priznaje da je jedno vreme izvor lične ubeđenosti u postojanje boga za njega bilo to što nije mogao da zamisli tako „ogroman i čudesan svet“ kao rezultat slepe „verovatnoće ili nužnosti“ (Ibid., 282). Bio je primoran da misli o „prvobitnom uzroku“ kao nečemu što je delo „inteligentnog uma“, prema „analogiji sa čovekom“ i da zbog toga zaslužuje naziv „teiste“ (Ibid). Kako zatim dodaje, ovaj zaključak je bio snažan u njegovoj glavi, u vreme kada je pisao *Postanak vrsta*, ali je od tad „uz mnoge fluktuacije, veoma postepeno oslabio“ (Ibid). U zaključku Darwin piše:

Ne mogu da se pretvaram da mogu da bacim imalo svetla na tako nepronicijive probleme. Misterija početka svih stvari je nerešiva za nas; što se mene tiče, moram se zadovoljiti s tim da ostanem agnostik. (Ibid)

„Agnostik“ je, naravno, termin koji Darwin pozajmljuje od svog prijatelja Tomasa Hakslija. Za iscrpnu analizu Darwinovih religijskih ubeđenja videti (Brown 1986, 27–33). Prema Braunu (Frank Burch Brown), Darwinova religijska ubeđenja odlikovala je ambivalencija i, kako je Darwin i sam opisao svoje misli, „zbrka“ (Darwin 1891, 146). On se na momente približavao agnosticizmu dok je u drugim trenucima bio bliži teizmu (Brown 1986, 30–33). Prema tome, svođenje kompleksnosti Darwinove unutrašnje borbe na samo jedan epitet bi bilo pogrešno. Međutim, za analizu društvenog konteksta, važnije od toga u šta je Darwin verovao je ono što je bilo javno mnjenje o tim ubeđenjima.

Reakcija javnosti na *Postanak vrsta* nije bila onoliko negativna koliko je bila u odnosu na neke druge tekstove¹²² koji su objavljeni nedugo zatim, a ni onoliko negativna koliko bi savremeni čitalac/čitateljka, možda mogli da očekuju, uzevši u obzir to da je Darwin do danas prerastao u simbol spora između nauke i religije, odnosno, kako je to na drugom mestu (Fowler and Kuebler 2007, 21) primećeno Darwinova teorija je „kontroverznija danas“ nego u njegovo vreme.

Iscrpnu analizu javnog mnjenja Engleske u vezi s pisanjem Čarlsa Darvina u periodu od 1859. do 1872. godine napravio je Alvar Elegord (Alvar Ellegård). On je analizirao 107 publikacija iz tog perioda, uključujući dnevne listove, nedeljnike, mesečnike i četvoromesečnike. Njegova statistička analiza je napravljena na impresivnom uzorku. Kad je reč o dnevnim listovima, od procenjenih 546 miliona kopija štampanih novina 1864. godine, njegov uzorak obuhvata 189 miliona dok je uzorak ostalih listova jedna šestina od ukupnih 6,094,000 (Ellegård 1990, 338–340). Između ostalog, Elegord je konstruisao petostepenu skalu za merenje stepena prihvaćenosti Darwinove teorije kako bi što preciznije opisao ono što se dogodilo u reakciji javnog mnjenja. Prema toj skali, „Jedan“ označava „apsolutno stvaranje“ (Ibid., 30), ili fundamentalističku religijsku poziciju prema kojoj su vrste

¹²¹ Ovde vredi razlikovati širi pojam religijska ubeđenja od užeg pojma teistička ubeđenja.

¹²² 1860. godine, sedam autora (od kojih su šestorica bili sveštenici) su objavili publikaciju *Essays and Reviews* (Eseji i recenzije), u kojoj izneli nešto liberalnija mnjenja u odnosu na ostatak crkve, što je rezultovalo time da je sveštenicima Roulandu Vilijamsu (Rowland Williams) i Henriju Bristou Vilsonu (Henry Bristow Wilson) suđeno zbog jeresi, i da su bili suspendovani na godinu dana od strane crkvenog suda, izgubivši posao (Crowther 1970, 20).

bukvalno stvorene od boga aktom masovnog stvaranja. „dva“ označava poziciju koju je Elegord nazvao „progresivno stvaranje“ (Ibid), prema kojoj su vrste nastale na misteriozan način koji najbolje opisuje reč „stvaranje“ ali nisu nastale masovno i odjednom već su nastale postepeno, tako što su prvo stvoreni manje kompleksni pa zatim kompleksniji oblici (na šta su upućivali geološki dokazi). „Tri“ označava „derivaciju“ odnosno stav da se progresivna evolucija objašnjava nekom teorijom porekla. Vrste jesu stvorene, ali takođe vode poreklo jedna od drugih, odnosno preobražene su iz jednog oblika u drugi. Ovaj preobražaj je prema tom gledištu jedan od „sekundarnih procesa“ (Ibid) koje je koristio tvorac. „Četiri“ označava ono što Elegord naziva „usmereno odabiranje“ (Ibid., 31) koji pripisuje još veću važnost delovanju prirodnih procesa (u odnosu na delovanje božanstva). Priznaje se efikasnost prirodne selekcije, dok se važniji evolutivni koraci pripisuju ili „nepoznatim faktorima“ ili delovanju „predodređenog blagotvornog toka“ (Ibid). Kod četvrte pozicije još uvek je neizostavan teleološki element. „Pet“, najzad, označava poziciju potpunog prihvatanja Darvinove teorije odnosno „prirodno odabiranje“ gde su odsutni natprirodni i teleološki elementi.

Ono što nam ovakva ordinalna skala pruža je malo precizniji uvid u nijanse odnosa javnog mnjenja u odnosu na Darvina. Najveći deo javnosti, na kraju analiziranog perioda (1872. godina), bio je spreman da prihvati onaj deo Darvinove teorije koji se odnosio na evoluciju ali su istovremeno „odbacili“ Darvinovo objašnjenje evolucije, odnosno „teoriju prirodnog odabiranja“ (Ibid., 32). U prvom periodu (od 1859. do 1863.) najveći broj ljudi je zastupao neku od dve najniže pozicije (apsolutno stvaranje ili progresivno stvaranje), dok su u poslednjem periodu (1869. do 1872.) najpopularnije bile pozicije tri (derivacija) i četiri (usmereno odabiranje), a to su bile središnje pozicije koje istovremeno uvažavaju „i nauku i religiju“ (Ibid). Petu poziciju, odnosno potpuno prihvatanje prirodnog odabiranja je „sve vreme“ zastupala samo „mala manjina“ (Ibid).

Prema ovoj dijahronoj analizi, odnos javnosti bi se mogao opisati kao sve veće postepeno prihvatanje u periodu od kada je knjiga *Postanak vrsta* objavljena, ali to prihvatanje se odnosi samo na prihvatanje određenih tvrdnji, a ne na prihvatanje teze u potpunosti koje bi značilo izbacivanje svih teleoloških i natprirodnih pretpostavki. Drugim rečima, Darvinova knjiga je mogla da živi svoj život u javnosti, da se o njoj piše, raspravlja i komentariše a to ne povlači nužno raspravu o autorovim religijskim ubeđenjima. Ona se ticala religijskih ubeđenja tek u svojim dalekim implikacijama. Ne samo to, već je bila moguća koegzistencija religijskih uverenja uz značajan stepen odobravanja prema teoriji evolucije i prirodnog odabiranja. Sveštenik Čarls Kingsli (Charles Kingsley) je tako mogao da tvrdi kako je svejedno da li je Tvorac stvorio vrste posebno ili ne jer je plemenita i zamisao Božija kojom je „stvorio prvotne oblike sposobne da se razvijaju u sva potrebna bića“ (Prenant 1946, 76). Darvin je i sam ohrabrio takvu koegzistenciju religijskih ubeđenja sa njegovom teorijom, iako je istovremeno izostavljao njene teleološke i natprirodne elemente. S jedne strane, Darvin u *Postanku vrsta* piše „oni veruju da su mnoge građe stvorene zbog lepote, da gode čoveku ili Tvorcu“ ali brzo dodaje „ali ova druga tačka je izvan opsega naučnog raspravljanja¹²³“ (Darvin 2009, 214), dok sa druge strane, na nekoliko mesta (Ibid., 198; 527; 528) spominje tvorca.

Najzanimljivije spominjanje tvorca odnosi se na sam kraj knjige *Postanak vrsta*. Darvin piše:

Tako, usled rata u prirodi, usled gladi i smrti, neposredno proizilazi najuzvišeniji objekt koji možemo zamisliti, naime, proizvodnja viših životinja. Ima veličanstvenosti u ovom pogledu na život, sa njegovim različitim moćima koje je su prvobitno *udahnute od strane Tvorca*¹²⁴ u nekoliko oblika ili samo u jedan; i u tome što su, dok se ova planeta u skladu sa utvrđenim

¹²³ Elegord piše „U Britaniji, mnogi, a možda i većina prirodnjaka su bili spremni da prihvate hipoteze o poreklu vrsta u kojima je *natprirodni* element bio sastavni deo. Među ne-naučnom javnošću ovo viđenje tog pitanja je bilo preovlađujuće. Sam život, kao i njegove vrste, je posmatran kao nešto što je direktno stvorio bog.“ (Ellegård 1990, 12). Darvinova teorija je postigla potpuno „izbacivanje“ (Ibid., 13) natprirodnog elementa.

¹²⁴ Kurziv je moj. Originalni redosled reči u tekstu na srpskom je „koje je Tvorac prvobitno udahnuo“.

zakonom gravitacije kreće po svojoj kružnoj putanji, od jednog tako jednostavnog početka postali bezbrojni najljepši i najdivniji oblici, i još postaju evolucijom. (Darvin 2009, 528)

Prema Rebeki Stefof (Rebecca Stefoff), Darwin je zatražio od svog prijatelja Čarlsa Lajela (koji ga je isprva i nagovarao da objavi svoj rad) da javno da glas podrške Darwinovoj teoriji nakon objavljivanja *Postanka vrsta* ali ovaj nije pružio bilo kakvu pomoć (Stefoff 1996, 89–90). Kako ona piše, Lajel je bio „oprezan čovek koji je vrednovao svoj društveni status i svoje prijateljstvo sa kraljevskom porodicom; koji se isticao u tome da zamota svoje napredne ideje u pažljiv jezik koji ne bi vređao konzervativne čitaoce“ (Ibid., 90). Prema Stefof, Darwin je kasnije i sam upotrebio istu taktiku „odnosa s javnošću“ i koristio jezik kojim će umiriti zabrinute čitaoce. Kao rezultat te taktike reč „Tvorac“ je umetnuta u tekst (Ibid.).

Da je ova izmena (interpolacija reči „Tvorac“) napravljena potvrđuje i *variorum* tekst *Postanka vrsta* koji je uredio Mors Pekam (Morse Peckham). U originalnom tekstu iz 1859. jednostavno stoji „koje su udahnute“ da bi u drugom izdanju iz 1860. bile dodate reči „od strane Tvorca (by the Creator)“ (Peckham 2006, 759). U Pismu Džozefu Daltonu Hukeru iz marta 1863. godine, Darwin je izrazio žaljenje što se „pokorio javnom mnjenju“ kada je govorio o stvaranju, iako je stvarno hteo da kaže da su se vrste samo „pojavile kao rezultat nekog potpuno nepoznatog procesa“ (Darwin 1891, 202–203).

Prema svedočanstvu iz autobiografije, nije moguće preciznim datumom odrediti tačno kada su nastupile promene u religijskim ubeđenjima kod Darvina, ali ova procena da je imao snažno teističko ubeđenje „otprilike“ (Darwin 1897, 282) u vreme kada je pisao *Postanak vrsta* pomaže nam da ubacivanje reči „od strane Tvorca“ koje su ubačene na kraju te knjige stavimo u kontekst. Te su reči mogle da budu umetnute zarad zabrinutih čitalaca, ali istovremeno, one nisu bile u velikom neskladu sa onim u šta je Darwin stvarno verovao (u to vreme). Kao što vidimo iz autobiografije, slabljenje teističkih uverenja odigravalo se postepeno *nakon* pisanja *Postanka vrsta*.

U svakom slučaju, ovakav jezik koji sasvim ohrabruje unakrsnu polinaciju ideja, u kojem se bog, iako je u potpunosti izbačen iz okvira naučne rasprave, pojavljuje kao prvobitni uzrok i pokretač, služio je kao olakšavajuća okolnost za Darwinovu teoriju, otvorivši vrata prihvatanje teorije evolucije (u različitom stepenu) čak i od strane onih koji su imali snažna religijska uverenja. Kulminacija tog zbližavanja je potpuno prihvatanje i priznavanje teorije evolucije od strane crkve. Darwin je primio nacionalnu počast sahrane u Vestminsterskoj opatiji 1882. godine, a kada je nekoliko godina kasnije Britanski muzej otkrio Darwinov kip, kenterberijski nadbiskup je održao govor i zaključio da je „evolucija u potpunom skladu s biblijom“ (Prenant 1946, 77).

Još jedna olakšavajuća okolnost je bila u tome što je *Postanak vrsta* bio ozloglašeno teška knjiga za čitanje. Pre nego što je doneta odluka da se knjiga objavi, Darwin se obratio izdavaču Džonu Mareju (John Murray), poslavši mu kompletan rukopis. Marej je konsultovao svog prijatelja, advokata Džordža Poloka (George Pollock) kojem je prosledio Darwinov tekst na čitanje, ali je Polokov komentar bio da „nijedan živi naučnik neće razumeti“ (Peckham 2006, 14) Darwinovu knjigu. Nerazumljivost je pomogla da se rasprava o knjizi uglavnom zadrži u okvirima naučnih društava (*videti* Burkhardt 1974, 32–74).

Pre Darwinove knjige, još jedna knjiga je zagovarala evoluciju, iako je ona bila spekulativnija i manje naučna od *Postanka vrsta* i nije spominjala kako su se vrste razvijale već samo da je „univerzum, uključujući sve vrste živih stvari evoluirao“ (Stefoff 1996, 78). Reč je o tekstu pod nazivom *Vestiges of Creation* (Ostaci stvaranja), objavljenom 1844. godine čiji je autor Robert Čejmbers (Robert Chambers) isprva ostao anonimn. U knjizi se tvrdilo da vrste nisu nastale božanskim stvaranjem već su nastale „prirodnim procesom“, menjajući se kroz vreme (Ibid., 78–79). Ta tvrdnja je učinila knjigu „toliko kontroverznom da je do kraja svog života Robert Čejmbers odbio da javno prizna da ju je napisao“ (Ibid., 79). Uprkos tome što se on, u knjizi, odnosio s poštovanjem prema religiji, crkva i većina

naučnika su zasipali knjigu „grdnjom i prezirom“ jer je „pretila biblijskom načinu života“ (Ibid., 79). Kada ga je jednom prilikom Čejmbersov budući zet upitao zbog čega nikada nije priznao autorstvo svog najvećeg dela, Čejmbers je pokazao u pravcu svoje kuće u kojoj je živelo jedanaestoro njegove dece rekavši „imam jedanaest razloga“ (Desmond and Moore 1991, 323). Zahvaljujući Čejmbersovoj knjizi, javnost je imala petnaest godina vremena da se navikne na ideju evolucije, nasuprot ideji nepromenljivosti vrsta.

Ipak uprkos svim olakšavajućim okolnostima, nerazumljivosti teksta, odnosno težini za razumevanje; na neki način pripremljenom terenu zahvaljujući knjizi *Vestiges of Creation*; i Darwinovoj upotrebi jezika koji je ohrabrivao interpretacije u skladu sa Biblijom – nisu sve reakcije javnosti bile blagonaklone.

U jednoj od mnogobrojnih kritika, Lajonel Bil (Lionel S. Beale), je u *The Edinburgh New Philosophical Journal*¹²⁵ napisao:

Teorija [evolucije i prirodnog odabiranja] koja se polako razvija, koja je nekompatibilna sa gledištima koje dugo držimo, i koja ima tendenciju da podriva postojeće predstave, i makar *indirektno izaziva uznemirujuće sumnje po pitanju svetih tema*¹²⁶, trebalo bi da je jasno poduprta činjenicama koje daleko nadmašuju one [činjenice] koje se mogu izneti protiv nje. U protivnom, njen autor, ne samo da ne pomaže nauci i napretku istine, već on usporava¹²⁷ stvaran razvoj i uznemirava veru onih čija se dispozicija koleba i koji su neopredeljeni, i gura u ambis skepticizma one koji su toliko nemoćni ili besposleni da bi uvek radije prihvatili misli onih koji će misliti umesto njih, nego što bi se sami potrudili da analiziraju činjenice i mnjenja na osnovu kojih su doneti zaključci koje bi trebalo da prihvate. (Beale 1860, 234)

Slično Bilu, kritičan je bio i Tomas Vernon Volaston (Thomas Vernon Wollaston) u svojoj recenziji *Postanka vrsta*, objavljenoj u *Annals and Magazine of Natural History* (1860, 132–143). Volaston najpre konstatuje da je razumljivo što postoji ljubopitljivost spram pitanja početka živog sveta, ali da nas, uprkos tome, nijedno rezonovanje nije približilo apsolutnom početku, niti „ikad može“ da nam pokaže ono što „možda nikad nije nameravano da bi trebalo da znamo“ (Ibid., 132). Volaston konstatuje da je dotadašnji konsenzus među prirodnjacima bio da su vrste „nezavisno stvorene“ i da je on toliko opšti da bi se mogao nazvati „aksiomom“ (Ibid., 133). On dodaje da je to tvrdnja koja se ne može dokazati, ali da se ne može dokazati ni suprotno, pa pošto imamo dve nedokazive propozicije imamo pravo da biramo onu koja je „univerzalno prihvaćena“ i „najviše u skladu sa razumljivim saopštenjem otkrivenja“ (Ibid). On nije saglasan sa Darwinom u tvrdnji da je ogroman broj modifikacija kod vrsta implicira nagomilavanje varijacija „u korist vrste“ (Wollaston 1860, 137; Darwin 2009, 168). Neke od tih modifikacija se Volastonu čine kao nešto što je „dato“ radi „ukrašavanja i elegancije stvorenja“, a neki od aranžmana koja su nešto što je za njega toliko lepo da ne misli da je moglo biti planirano od strane bilo čega osim „stvarne inteligencije“ (Wollaston 1860, 137). Nijanse pojedinih leptira koje su pomešane zajedno „u skladu sa zakonima bojenja“ tako da premašuju rad umetnika, nisu mogle da nastanu kao rezultat prirodnog odabiranja, polnog odabiranja ili korelativnog rastenja, već govore o „misli, imaginaciji i rasuđivanju“ (Ibid). Volastonu je smetalo i to što Darwin koristi pojam prirode kao nešto što je „personifikacija apstrakcije“ što je za njega „u najvišem stepenu nefilozofski“ (Ibid). On zatim postavlja retorsko pitanje:

¹²⁵ Reč je o naučnom časopisu koji je objavljivao u Edinburgu i Londonu.

¹²⁶ Kurziv je moj.

¹²⁷ Reči koje su upotrebljene na engleskom jeziku su „is retarding“.

Ali ko je ta 'Priroda', imamo pravo da upitamo, koja ima takvu ogromnu moć, i čijoj se efikasnosti pripisuju tako veličanstveni učinci? Šta su njena slika i osobine, kada je odvučena iz svog dugog skrovišta. Da li bi ona trebalo da je samo štetočinska apstrakcija, kao prašina bačena u naše oči da sakrije dela Inteligentnog Prvobitnog Uzroka svega? (Ibid., 138)

U svojoj recenziji *Postanka vrsta* za časopis *Quarterly Review* oksfordski biskup Samjuel Vilberfors¹²⁸ (Samuel Wilberforce) je izrazio sličnu zabrinutost. Isprva hvaleći Darvinovu knjigu kao veoma „čitljivu“ (1860, 226) pa čak i „ingenioznu“ (Ibid., 253) on je ipak optužio Darvina da se upušta u „ekstravagantnu slobodu spekulacije“ (Ibid., 248) i „raskalašno nagađanje“ (Ibid., 249). Vilberfors je većinu svoje recenzije posvetio opovrgavanju teorije evolucije po osnovu njene naučne uverljivosti, bez pozivanja na svete spise ili otkrivenje, ali se na samom kraju teksta ipak posvetio religijskom aspektu. Za one koji se protive naučnim činjenicama pozivajući se na otkrivenje Vilberfors kaže da su „slaboumni“ (Ibid., 256) insistirajući da se naučna istina ne može testirati rečju otkrivenja. Međutim, to ne znači za njega da ne bi trebalo isticati naučne greške, „kada te greške imaju tendenciju da ograniče slavu Božijeg stvaranja“ (Ibid., 257) ili kada poriču „otkrivene odnose između tog stvaranja i njega samog“ (Ibid.). Prema Vilberforsu, Darvinove spekulacije su se „nenamerno“ kretale u pravcu obe ove „greške“ (Ibid.). Kako on pojašnjava:

G. Darwin piše kao hrišćanin i mi ne sumnjamo da on to jeste. Ni na trenutak ne pomišljamo da je on jedan od onih koji u nekom krajičku svog srca zadržavaju tajno neverovanje koje se ne usuđuju da iznesu, i mi ga zato molimo da dobro razmisli o osnovu po kojem mi optužujemo njegove spekulacije. (Ibid)

Iz ovih Vilberforsovih reči može se uočiti nekoliko stvari. Njegove reči su istovremeno snishodljive i preteće. To što Vilberfors „ni na trenutak“ ne pomišlja da je Darwin jedan od onih koji sumnjaju ili koji imaju tajno neverovanje govori nam o tome koliko je sumnjati i ne verovati bilo prokazano sredinom devetnaestog veka. Vilberfors kao da hoće da kaže „mi ne sumnjamo, još, ali ako ustreba možemo i da posumnjamo“ pa bi zato Darwinu bilo bolje da „dobro razmisli“ o onome što piše. Istovremeno, Samjuel Vilberfors pristupa kritici na taj način da mu Darwinova ubeđenja, iako bi bila *dovoljan* uslov za kritiku, svejedno nisu *nužan* uslov za to. Naučne teorije su u stanju da prave greške koje nisu greške u smislu njihove tačnosti ili istinitosti, već su greške utoliko što vređaju „slavu“ božijeg stvaranja i „otkrivene odnose“ između boga i onoga što je bog stvorio. To što teorija vređa otkrivene odnose je zamerka koju Vilberfors upućuje samo nekoliko rečenica nakon što nas je uveravao da je pozivanje na otkrivenje u naučnim diskusijama nešto čim se bave „slaboumni“. Najzad, Vilberfors nam stavlja do znanja da je namera autora suštinski nevažna, odnosno da je uvreda nešto što teorija izaziva, čak i kad autor to radi „nenamerno“. Malicioznost nije ono za šta je Darwin optužen, već je zamerka usmerena prema posledici koju njegove reči izazivaju. Ovde vredi istaći da je to vrsta zamerke koju je moguće uputiti teoriji koja je istinita jednako kao i onoj koja to nije. Odnosno, kao što je to Elegord primetio, za mnoge Viktorijance biblijsko objašnjenje postojanja je bilo dominantan oblik razmišljanja, i prihvatanje Darvinove teorije bi za njih značio potpuni zaokret u pogledu na život, te su oni tretirali Darvinovu teoriju kao nešto što je ili „dobro“ ili „loše“, potpuno nezavisno od toga da li je bilo „istinito ili neistinito“ (Ellegård 1990, 98).

¹²⁸ Vilberfors je osim što je bio biskup bio i jedan od savetnika kraljice Viktorije (Desmond and Moore 1991, 488).

U nastavku svoje recenzije Vilberfors se još dotakao i implikacija koje Darwinova teorija ima na čoveka¹²⁹. Kako je Vilberfors napisao, Darwin „izjavljuje“ da se njegova teorija odnosi i na čoveka i to čini „neprikriveno“ (Wilberforce 1860, 257), a takvo gledište je „apsolutno nekompatibilno“ sa „moralnim i duhovnim stanjem čoveka“ (Ibid., 258). U nastavku Vilberfors piše:

Čovekova izvedena nadmoć nad zemljom; čovekova moć artikulisanog govora; čovekov dar razuma; čovekova slobodna volja i odgovornost; čovekov pad i čovekovo iskupljenje; ovaploćenje Večnog Sina; unutrašnje prebivalište Večnog Duha, – su svi jednako i potpuno nepomirljivi sa degradirajućom predstavom o zverskom poreklu njega koji je stvoren prema Božijoj slici, i iskupljen od strane Večnog Sina koji poprima svoj prirodni oblik. (Ibid)

Očigledno ništa nije potreslo Samjuela Vilberforsa toliko koliko ideja o tome da bi i čovek, kao i sve druge životinjske vrste, mogao da vodi poreklo od ranijih životinjskih predaka. Ove zamerke iznesene u časopisu *Quarterly Review* oksfordski biskup je takođe izneo na sada čuvenoj¹³⁰ javnoj debati održanoj tridesetog juna 1860. na Oksfordu, na sastanku Britanskog udruženja za napredak nauke (Desmond and Moore 1991, 492). Između 700 i 1000 ljudi je prisustvovalo debati, na kojoj je prvo o društvenoj primeni Darwinove teorije govorio Džon Vilijam Drejper¹³¹ (John William Draper) sa Njujorškog univerziteta da bi nakon njega izlagao Vilberfors (Ibid., 492–495). Debati nije prisustvovao Čarls Darwin, već su umesto njega bili prisutni njegovi zamenici Huker i Haksli „spremni da brane teoriju“ (Steffoff 1996, 92). Prema pismu koje je Huker poslao Darwinu, prepričavajući mu šta se dogodilo na toj debati, Vilberfors je pola sata govorio „neponovljivim duhom, ružnoćom, ispraznošću i nepoštenošću“ ostavljajući utisak na Hukera da „nije znao ništa“ dok je „ismevao tebe [Darvina]“ i „divljački napadao Hakslija“ (Huxley 1918, 526). Nakon dva sata iscrpljujuće debate, Vilberfors je pokušao da razvedri atmosferu jednom šalom upućenom Tomasu Haksliju, upitavši ga „da li on sa dedine strane ili babine strane vodi poreklo od majmuna“ (Desmond and Moore, 495). Ohrabren od publike da odgovori, Tomas Haksli je ustao i uzvratio da bi radije da mu je deda majmun nego inteligentan čovek koji koristi svoju darovitost „u svrhu unošenja podsmevanja u ozbiljnu naučnu raspravu“¹³² (Steffoff 1996, 92). Nakon ove rasprave, koja je navodno bila toliko uzbudljiva da se jedna žena „onesvestila“ (Desmond and Moore 1991, 495), iz publike se podigao da govori admiral Robert Ficroj (Robert FitzRoy), bivši kapetan broda Bigl kojim je Darwin plovio. Ficroj je sa obe ruke podigao „ogromnu Bibliju“ i „preklinjao“ okupljenu publiku da veruje „bogu a ne čoveku“ (Ibid). On se jadao da mu je čitanje *Postanka vrsta* zadalo „najoštriji bol“ (Ibid).

Među kritičarima Darvina našao se i ser Dejvid Bruster (Sir David Brewster). Bruster je čovek čija je postignuća jako teško prenatglasiti. On je, između ostalog, izumitelj kaleidoskopa, ko-izumitelj stereoskopa i dioptričnog sistema za osvetljavanje svetionika, biograf Isaka Njutna, dobitnik viteštva 1831. godine, dekan Edinburškog univerziteta od 1859. godine i autor 315 naučnih radova (Stephen and Lee 1922, 1207–1211). Drugim rečima, ne samo naučnik već istaknuti naučnik.

¹²⁹ Vilberfors je pravilno zaključio iz *Postanka vrsta* da se sve što je napisano o životinjama tiče i čoveka kao dela živog sveta. Darwin se trudio da raspravu o čoveku ostavi po strani, znajući da će ona izazvati burne reakcije, tako da u *Postanku vrsta* nije bilo reči posebno o čovekovom poreklu. Ta tema je opširnije obrađena u Darwinovoj kasnijoj knjizi *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (*Čovekovo poreklo*) objavljenoj 1871. godine.

¹³⁰ Darwinovi biografi su ovu debatu okarakterisali kao „najpoznatiju pobedu devetnaestog veka, pored Vaterloa“ (Desmond and Moore 1991, 492).

¹³¹ Drejper je 1875. godine objavio knjigu *History of the Conflict Between Religion and Science* (Istorija konflikta između religije i nauke) u kojoj je zastupao tezu da su nauka i religija u konfliktu koji je započeo kada je hrišćanstvo počelo da zadobija političku moć (Draper 1875).

¹³² Tačne reči koje je Haksli izgovorio je teško utvrditi u nedostatku transkripta Oksfordske debate. Očevici su se različito prisećali detalja, dok su bili saglasni jedino u vezi s „opštim utiskom“ (Lucas 1979, 315).

Brusterova kritika Darvina objavljena je u časopisu *Good Words* pod podsmešljivim naslovom „The Facts and Fancies of Mr. Darwin“ (Činjenice i fantazije g. Darvina). U svom tekstu, Bruster odmah napominje da su u istoriji nauke, neke ranije „spekulacije poput Keplerovih“ dovele do „velikih otkrića“ (Brewster 1862, 3), međutim Darwinova teorija ne spada u takve spekulacije. Kako Bruster tvrdi „drugačije je sa spekulacijama koje gaze po svetoj zemlji, i koje su suprotne opštem ubeđenju čovečanstva, truju izvor nauke i uznemiravaju spokojstvo hrišćanskog sveta“ (Ibid). Prema Brusteru, pošto je Darwin učen u okviru manje stroge naučne discipline nego što su to geometrija i fizika „njegova rezonovanja su gotovo uvek klimava i neubedljiva“ a Darwinove „činjenice“ su često ništa više od „nagađanja“ (Ibid). Kako Bruster dalje tvrdi „veličanstveni fenomeni živog sveta, i instinkta i razuma, koje su drugi umovi utkali u plemenite i uzvišujuće istine, su tako u rukama g. Darvina postali osnov za opasnu i degradirajuću spekulaciju“ (Ibid). U nastavku, Bruster dodaje:

Ne možemo pretpostavljati da je on nameravao da podrije osnove prirodne i otkrivene religije; ali ne možemo sakriti svoje ubeđenje da hipoteza, za koju je učinio da mu je životni cilj da je podržava, ima tendenciju da izbací Svevišnjeg iz univerzuma, da degradira božansku rasu, kojoj je on [bog] posvetio razvoj i uvažavanje njegove moći, i da pretvori otkrivenje njegove [božije] volje u neverovatno sujeverje. (Ibid)

Ostatak svog teksta Bruster je posvetio opovrgavanju Darwinovih pojedinačnih tvrdnji. Bruster tvrdi da promene koje su izazvane prilikom „odomaćivanja“ životinja ne izazivaju stalne varijacije, već naprotiv životinje imaju tendenciju da se vrate u stanje u kojem su bile u divljini, pre pripitomljavanja (Ibid., 5). On priznaje da u prirodi postoji „borba za egzistenciju“ ali svrha te borbe je da se „spreči“ da se originalni oblici promene, jer ih je bog stvorio „savršene“ (Ibid). U „nekoliko hiljada godina“ onoga što Bruster naziva „istorijski period“ nijedna promena vrsta se nije dogodila, i „nijedna nova vrsta se nije pojavila“, a tome svedoče stari Egipćani koji su sačuvali životinje svojim „balzamovanjem“ tako da možemo da vidimo da su one u istom stanju sada kao što su bile i pre „tri hiljade godina“ (Ibid., 6). Te i slične činjenice demonstriraju „nepromenljivost vrsta“ (Ibid). Za Brustera, možda je tačno da oko nije savršeno, ali je zato „vid savršen“ pa prema tome ne može biti „rezultat prirodnog odabiranja“ (Ibid., 7). U zaključku Bruster konstatuje da se iz kratke skice Darwinovih „spekulacija“ može videti da „on [Darvin] nije izneo nijednu činjenicu“ koja im ide u prilog (Ibid., 8).

Bez obzira na to što je Bruster bio naučnik¹³³ *par excellence*, njegova kritika Darwinove teorije je bila daleko od toga da sadrži čisto naučnu argumentaciju. Njegov tekst je kombinacija opovrgavanja po naučnoj osnovi i opovrgavanja pozivanjem na autoritet religije, veoma slično kritici Samjuela Vilberforsa. Ovo nije toliko iznenađujuće uzevši u obzir da je Bruster u mladosti bio prezvitorski sveštenik (Stephen and Lee 1922, 1208), ali istovremeno to nam ilustruje jednu mnogo opštiju karakteristiku viktorijanskog doba. Bilo je sasvim uobičajeno da se naučna kritika piše na ovaj način u devetnaestom veku jer nije postojalo jasno razdvajanje između nauke i teologije, odnosno religije. Mnogi teolozi su bili naučnici, i nije im bilo strano da se bave naučnim pitanjima. Kako piše Alvar Elegord „i teolozi i naučnici u srednje-viktorijanskoj Britaniji su gledali na nauku i religiju kao blisko povezane“ (Ellegård 1990, 102–103). Štaviše, postojala je međusobna „zavisnost“ između ove dve sfere koja je bila neophodna sve dok su i jedna i druga tvrdile da „nude informacije o činjenicama“ (Ibid., 103). Tako je u jednoj od svojih knjiga objavljenih tridesetih godina devetnaestog veka, čuveni engleski filozof nauke Vilijam Hjuel (William Whewell) imao povoda da napiše:

¹³³ Izraz „naučnik“ je skovan 1834. godine kada ga je u jednoj recenziji u časopisu *Quarterly Review* knjige *On the Connexion of the Physical Sciences* (O povezanosti fizičkih nauka) predložio Vilijam Hjuel (Ross 1962, 71–72). Hjuel je u toj recenziji konstatovao da postoji nedostatak adekvatnog kolektivnog naziva za „proučavaoce znanja materijalnog sveta“ (Ibid., 71).

Moj cilj je da navedem prijatelje religije da gledaju s poverenjem i zadovoljstvom na napredak fizičkih nauka, pokazujući kako se divno svaki pomak u našem znanju o univerzumu usklađuje s našim verovanjem u naj mudrijeg i dobrog Boga. (Whewell 1834, vi)

U prvim dekadama devetnaestog veka, mnogi su verovali da je teologija „prva i najveća od svih nauka“ (Harrison 2015, 147). Postojalo je „jedinство znanja“ i verovalo se da istine o prirodnom svetu ne mogu biti u suprotnosti sa religijskim istinama (Ibid., 152).

Velika promena u ovom odnosu se dogodila šezdesetih godina devetnaestog veka, istovremeno s širenjem Darvinovih doktrina. Darvinova teorija je poslužila kao „katalizator“ u „buđenju latentnog konflikta“ između nauke i religije (Ellegård 1990, 103). Tek u drugoj polovini devetnaestog veka došlo je do „dezintegracije zajedničkog religijskog i moralnog konteksta naučnih nastojanja“ (Harrison 2015, 159).

Još jedan od Darvinovih kritičara bio je njegov dugogodišnji poznanik, profesor geologije Adam Sedžvik (Adam Sedgwick), jedan od osnivača geologije kao nauke u Engleskoj (Hull 1973, 166). On je svoju kritiku *Postanka vrsta* objavio u listu *The Spectator* pod naslovom „Objections to Mr Darwins Theory of the Origin of Species“ (Primedbe teoriji porekla vrsta g. Darvina). Nakon što je kratko sumirao Darvinove osnovne teze, Sedžvik je prvo ističe kako Darvinova teorija „nije induktivna“¹³⁴ odnosno da nije „zasnovana na mnoštvu priznatih činjenica koje ukazuju na opšti zaključak“ (Ibid., 160). Za Sedžvika, jedine činjenice za koje se Darwin „pretvara“ da ih je izneo kao „prave elemente dokaza“ odnose se na varijetete koji su prouzrokovani odomaćivanjem, odnosno ljudskom aktivnošću uzgajanja životinja. Sedžvik priznaje da se rasa pasa hrtovi znatno razlikuje od pudlica, ali za njega ta činjenica ne podriva „veliku istinu prirode i kontinuitet istinskih vrsta“ (Ibid). Varijeteti o kojima je govorio Darwin su varijeteti „ljudskog dizajna“ i oni nisu mogli da postoje u „starom svetu“ (Ibid). Zatim Sedžvik dodaje da „Autor Prirode neće dozvoliti da Njegova dela budu pokvarena neobuzdanom radoznalošću Čoveka“ (Ibid). U paragrafu koji vredi ceo citirati Sedžvik nastavlja:

Vrste su bile konstantne hiljadama godina; i vreme ih (koliko ja to na svoj način vidim), i kada bi bilo pomnoženo milionima i milijardama, nikada ne bi promenilo, sve dok bi uslovi ostali konstantni. Promeni uslove i stare vrste bi nestale, a nove vrste bi možda imale prostora da procvetaju. Ali kako i na osnovu koje uzročnosti? Ja kažem *stvaranjem*. Ali šta ja podrazumevam pod stvaranjem? Odgovaram, delovanje sile koja sasvim premašuje silu uzgajivača golubova, unakrsnih uzgajivača ili hibridizatora; silu koju ja ne mogu da imitiram ili shvatim; ali u koju mogu da verujem, na osnovu legitimnog zaključka valjanog razuma, izvedenog iz zakona i harmonija Prirode. Jer ja vidim u svemu oko sebe dizajn i svrhu, i uzajamno prilagođavanje delova, koje mogu da shvatim, – i koje dokazuju da postoji izvan, i iznad, pukih fenomena Prirode veliki predviđajući i dizajnirajući uzrok. (Ibid., 161)

Nakon ovih rečenica, Sedžvik konstatuje da „fizička filozofija modernih dana lišava Čoveka svih njegovih moralnih atributa, ili ih ne uzima u obzir u proceni njegovog porekla i mesta u stvorenom svetu“ (Ibid). Zatim, on još bliže aludira na teistička ubeđenja:

¹³⁴ Ovo je bila jedna od najčešćih primedbi koje su upućivane naučnim teorijama sredinom devetnaestog veka u Engleskoj. Vladalo je shvatanje da je se istinska nauka induktivna (po uzoru na metod Fransisa Bejkona). Istovremeno, smatralo se da će pravilno izvedena indukcija na kraju otkriti tragove koje je bog ostavio u prirodi.

Hladni ateistički materijalizam je tendencija takozvane materijalne filozofije današnjih dana. Nije da ja verujem da je Darwin ateista; ali ne mogu da ne posmatram njegov materijalizam kao ateističan; jer on [materijalizam] ignoriše svaku racionalnu koncepciju konačnog uzroka. Mislim da je neistinit zato što je protivan očiglednom toku Prirode, i potpuna suprotnost induktivnoj istini. Ja zato mislim da je intenzivno škodljiv¹³⁵. (Ibid)

Pred sam kraj svog teksta, Sedžvik je još jednom naglasio da oseća „duboku averziju“ prema Darwinovoj teoriji, zahvaljujući njenom „nepokolebljivom materijalizmu“ i činjenici da je napustila indukciju, što je jedini put koji vodi ka istini, kao i zato što potpuno poriče konačne uzroke i tako pokazuje „demoralizovano razumevanje“ od strane onih koji je zastupaju (Ibid., 164). Kada kaže „demoralizovano razumevanje“, Sedžvik objašnjava, on misli na „manjak kapaciteta da se razume snaga moralnih dokaza“ (Ibid).

Slično tome, Darvina je kritikovao i Džon Amori Louel (John Amory Lowell) recenzijom objavljenom u časopisu *Christian Examiner*¹³⁶. Na samom početku recenzije Louel stavlja do znanja da je Darwinova teorija „usvojila ili makar sugerise gledišta o modusima delovanja Tvorca i puteva Proviđenja, koja su odvratna najdragocenijim osećanjima i nadama čoveka“ (Lowell 1860, 3). Iako Louel nije naučnik¹³⁷ on tvrdi da je pitanje o kojem se raspravlja izmešteno iz isključivog domena fizičke nauke¹³⁸ i da o njemu može da diskutuje „bilo ko ko je kvalifikovan da rezonuje na osnovu priznatih premisa“ (Ibid., 4). Kako on dodaje „druga gledišta bi mogla da budu dragocena osim naučnih“, a ovaj problem ima svoje „metafizičke i teološke aspekte“ (Ibid). Jedan od Louelovih argumenata odnosio se na pojam slučajnosti. Kako on tvrdi, „slučajnost samo znači uzrok koji nije u okvirima našeg znanja“ (Ibid., 12). Kada bacimo kocku mi kažemo da je slučajnost to koja će strana kocke biti uspravna, međutim ako se tome pridoda da „Bog to zna unapred“ shvatamo da „ono što je slučajnost za čoveka, za Boga je dizajn“ (Ibid). Prema Louelu, ništa se u prirodi ne dešava bez delovanja boga, providenje je „večno delujuće“ i „nijedan vrabac ne padne na zemlju bez Oca“ (Ibid., 21). Na posletku Louel govori:

Bez namere da ga optužimo da prilazi ovoj temi sa bilo kojim skeptičnim namerama, ne možemo a da ne posmatramo njegovu knjigu kao arsenal u kojem će zagovornici panteizma¹³⁹ pronaći svoja najsigurnija i najubojitija oružja. (Ibid)

Kao što se vidi iz svih ovih kritika, Darwin je izbegao ličnu osudu. Louel nije želeo da ga „optuži“ da prilazi temi sa „skeptičnim namerama“, što nam govori o tome da su skeptične namere za Louela nešto što je vredno optužbe. Slično tome, Adam Sedžvik je konstatovao da „ne veruje“ da je Darwin ateista, dok je Samjuel Vilberfors rekao da „ni na trenutak“ ne pomišlja da je Darwin „jedan od onih“ koji u „krajčku svog srca“ zadržavaju tajno neverovanje. Reči „jedan od onih“ upućuju na zaključak

¹³⁵ Upotrebljena reč na engleskom je *mischievous* što se može prevesti i kao „nestašan“, „đavolast“, „štetan“ (Benson 1990, 408).

¹³⁶ Časopis je štampan u Bostonu, Njujorku i Londonu.

¹³⁷ Louel je bio Bostonski trgovac, koji je diplomirao na Harvardskom koledžu od kojeg je kasnije dobio i počasni doktorat iz oblasti prava (Lowell 1899, 117).

¹³⁸ Iako je u srpskom jeziku odomaćen širi pojam „prirodne nauke“, *physical science* se odnosi na onaj deo prirodnih nauka koji se bavi neživim sistemima.

¹³⁹ Panteizam označava uverenje da je univerzum kao celina isto što i bog, odnosno da je „sve bog“ (York 2008, 1257). On je najčešće povezivan sa Spinozom (Baruch de Spinoza), ali je reč skovao (govoreći o Spinozi) engleski matematičar Džozef Rafson (Joseph Raphson) u svojoj knjizi *De Spatio Reali seu Ente Infinito* (O stvarnom prostoru i beskonačnom biću) iz 1697. godine (Suttle 2008, 1342).

da su ljudi koji kriju svoje neverništvo u krajićima svojih srca sasvim uobičajeni. Očigledno je da je optužba za neverništvo nešto što je nosilo ogromnu težinu, pa su se čak i oštri kritičari uzdržavali od takvog koraka. Međutim, ono što je Darwin izbegao u ličnom smislu, njegova teorija nije mogla, zahvaljujući svojim implikacijama. Teorija je opisana kao nestašna, škodljiva, kao nešto što sugerise gledišta koja su odvratna, kao nešto što izaziva duboku averziju, degradira božansku rasu, sadrži degradirajuću predstavu o zverskom poreklu, pokazuje demoralizovano razumevanje, truje izvor nauke, gazi po svetoj zemlji, uznemirava spokojstvo hrišćanskog sveta, koristi se štetočinskom apstrakcijom, ograničava slavu božijeg stvaranja, uznemirava veru, i gura u ambis skepticizma. Teško je ne pomisliti da bi i teistička ubeđenja Čarlsa Darvina (onako kako ih je on opisao pred kraj života) snašla slična sudbina kao što je ona koja je zadesila njegovu teoriju, da se Darwin umesto mudrog izbegavanja odlučio na obelodanjivanje.

5.2 Džordž Džekob Holiouk

Za razliku od Darvina čija su ubeđenja ostala privatna, Džordž Džekob Holiouk (1817–1906) je jedna od retkih osoba čija su neuobičajena teistička ubeđenja postala javno poznata stvar. Holiouk je bio nastavnik, predavač, pisac, urednik, osnivač Britanskog sekularnog saveza, i osoba koja popularizovala upotrebu reči „sekularizam“ (Zuckerman and Shook 2017, 23). On je bio samoobrazovani (McCabe 1922, 11) slobodni mislilac čija su ubeđenja bila hrišćanska sve do njegove dvadeset četvrte godine (Ibid., 5). Do 1840. godine on je prestao da ide u crkvu jer mu se činilo da crkva „nema društvenu poruku“ (Ibid., 13), pristupivši umesto toga društvenom pokretu reformatora Roberta Ovena (Robert Owen), i to kao neka vrsta lokalnog sveštenika ovenovaca iz Vustera (Ibid.). Ono što je bio Holioukov zadatak je da propoveda ubeđenja Roberta Ovena koja su nosila naziv „racionalna religija“ (Ibid., 11). Oven je podelio Englesku na šest regiona, odnosno „biskupija“ (Ibid., 12) u kojem će biti propovedana njegova poruka, a Holiouk je bio zadužen za biskupiju u Šefildu (Ibid., 15). Englesko sveštenstvo je „grmelo“ protiv ovenizma u Domu lordova i njihovi sledbenici su najzad doznali da ovenovci „uzimaju novac“ na svojim nedeljnim okupljanjima što je prema starom aktu parlamenta bilo zabranjeno svima osim zvaničnim sveštenicima (Ibid., 16). Egzeterski biskup Filpots (Phillpotts) je Domu lordova priložio peticiju koju su potpisali brojni sveštenici, službenici i trgovci, u kojoj je istaknuta žalba da je „moral naroda korumpiran od strane ‘sistema koji se zove socijalizam’“ (Grugel 1976, 18). Filpots je tvrdio da postoji šezdeset socijalističkih društava širom Engleske i desetine misionara koji su širili svoju „nemoralnu literaturu“, koja je osim što je nemoralna bila i „izdajnička“ i „bogohulna“ (Ibid.). Rešenje pravnog problema za neke od sledbenika Roberta Ovena je bilo u tome da proglase sebe vrstom protestanata koji sebe zovu „racionalni religionisti“, što je takođe značilo da su morali da polože zakletvu, što su neki od njih i učinili (McCabe 1922, 17). Sam Oven je želeo da izbegne nepotrebnu kontroverzu u vezi s religijom savetujući predavače da se odnose sa poštovanjem i da „odbijaju da govore“ o pitanjima religije, iz straha da će nepotrebna kontroverza ugroziti njegove „projekte razvoja komunala“ (Grugel 1976, 19). Za neke od ovenovaca, ovaj zaokret u odnosu prema religiji je predstavljao izdaju ranije proklamovanih principa, jer su bili ubeđeni da su „crkva i kler svih veroispovesti najveće prepreke političkom i društvenom progresu“ (Ibid.). Jedan od misionara, Čarls Sautvel (Charles Southwell) je prkosno izjavio kako bi radije „pao mrtav za vladarom“ nego da lažno tvrdi da je protestant (Ibid.). Sautvel je, odlučan da se usprotivi pasivnosti Ovenovog pokreta prema religiji, osnovao časopis *Oracle of Reason*, koji je i uređivao.

Sautvel (koji je bio prijatelj Džordža Holiouka) je ubrzo došao u nepriliku zahvaljujući svom kritikovanju religije u tom časopisu. Zbog jednog teksta u četvrtom broju, on je osuđen i otišao je u zatvor na dvanaest meseci (Royle 1976, 42). Pošto je bio u zatvoru, Sautvel je pozvao Holiouka da ga zameni kao urednik časopisa *Oracle of Reason* što je Holiouk prihvatio, iziritiran „netolerancijom“ koja

je pokazana prema Sautvelu (McCabe 1922, 17). Zaputivši se u Bristol, gde je bilo sedište Sautvelovog časopisa, Holiouk je zastao u Čeltnamu da održi predavanje na temu domaćih kolonija¹⁴⁰ kao alternative zakonu za siromašne i emigraciji (Ibid., 17–18). Predavanje je održano dvadeset četvrtog maja 1842. godine (Grugel 1976, 24). Sasvim u skladu sa željom Roberta Ovena, Holiouk tokom predavanja nije spominjao religiju (McCabe 1922, 18), ali je na samom kraju predavanja, dozvolio da bilo ko iz publike postavi pitanje ili iznese primedbu (Holyoake 1871, 13). Ovo je navelo lokalnog sveštenika po imenu Mejtland (Maitland) da prigovori da iako je Holiouk govorio o dužnostima koje svi oni imaju prema čoveku, on im nije saopštio njihovu „dužnost prema Bogu“, zatim pitajući „da li bi trebalo da imamo crkve i kapele u zajednici [domaćoj koloniji]?“ (Ibid). Kako se Holiouk priseća njegov odgovor na to je glasio ovako:

Ne želim da religija bude pomešana sa ekonomskom i sekularnom temom, ali pošto je g. Mejtland uveo pitanja u vezi s religijom, odgovoriću mu iskreno. Naš nacionalni dug već visi kao mlinski kamen oko vrata siromašnog čoveka, a naša nacionalna crkva i opšte religijske institucije nas koštaju, nakon zvaničnih proračuna, otprilike dvadeset miliona godišnje. Pošto je bogoslužjenje tako skupo, obraćam se vašim glavama i vašim džepovima i pitam vas da li smo mi suviše siromašni da bismo imali Boga? Kada bi siromašni ljudi toliko koštali državu, bili bi stavljeni kao oficiri na pola plate, i dok naša nevolja traje mislim da bi bilo mudro da isto to uradimo sa božanstvom. Do sada ja prigovaram građenju kapela u zajednicama, kao stvar političke ekonomije. Ako ih drugi žele, mogu sebe da zadovolje, ali ja ih ne mogu predlagati. *Ja poštujem moralnost, ali ne verujem da postoji tako nešto poput Boga*¹⁴¹. Propovedaonica kaže ‘pretraži svete spise’, i oni koji su tako trepanirani budu zatvoreni u Bristolskoj tamnici¹⁴², kao moj prijatelj g. Sautvel. Što se mene tiče, ja bežim od Biblije kao zmija, i opirem se svakom dodiru hrišćanina. (Ibid., 13–14)

Za ovu rečenicu u kurzivu, Holiouk tvrdi da se ne seća da ju je ikad izgovorio, već misli da je to verzija događaja koju su prisutni svedoci, bilo svesno ili nesvesno, usvojili tokom prepričavanja događaja svojim poslodavcima. On ju je svejedno prihvatio jer su svedoci tako tvrdili, ali kako Holiouk objašnjava, ta izjava je nešto što je za njega bilo „nemoguće“ (Ibid), jer iako je on kasnije zagovarao ateizam, u tom trenutku njegovog života on još nije formirao stav koji bi odgovarao tim rečima.

Održavši predavanje u Čeltnamu, Holiouk je nastavio svoj put do Bristola gde je u zatvoru posetio svog prijatelja Sautvela. Ne razmišljajući puno o predavanju koje je održao on je bio prinuđen da o njemu ponovo razmišlja kada je nekoliko dana kasnije u svojim rukama držao primerak novina *Cheltenham Chronicle* u kojima se nalazio tekst pod naslovom „Ateizam i blasfemija“ u kojem je napisano:

Prošlog utorka uveče, osoba po imenu Holiouk iz Mančestera, održala je predavanje o socijalizmu (ili kako bi se on prikladnije mogao nazvati, đavolizmu) na Institutu za mehaniku... On je bezbožnički tvrdio da ako postoji Bog, da bi ga on tretirao isto kao što vlada tretira nižerazredne činovnike, dajući mu pola plate. Uz mnogo sličnih bogohulnih i groznih opaski, koje ne možemo da ponovimo da ne bi ukaljali ove stranice, jadni zavedeni nesretnik je nastavio

¹⁴⁰ Na engleskom *home colonies*, odnosi se na komune koje je zagovarao Robert Owen. Svaka od njih bi bila smeštena na površini od osam do dvanaest kilometara, na kojima bi stanovalo dve do dve i po hiljade stanovnika, a kolonije bi sadržale zgrade za stanovanje, muzeje, biblioteke, koncertne sale, laboratorije itd. (Owen 1841, 37–38).

¹⁴¹ Kurziv je moj.

¹⁴² Ovo aludiranje na bristolsku tamnicu napravljeno je zato što je ono zbog čega je Čarls Sautvel služio zatvorsku kaznu upravo pretraživanje svetih spisa, odnosno pisanje teksta koji je kritikovao Stari zavet (Argyle 2021, 52–53).

da se obraća publici. Na njihovu trajnu sramotu, neka bude rečeno da je znatan deo prisutnih aplaudirao tom neverniku dok je on iznosio ta sknavna mnjenja. (Argyle 2021, 58)

U nastavku teksta, Holiouk je nazvan „monstrumom“ uz izraženu nadu urednika novina da će vlasti učiniti nešto kako bi sprečile publicitet tako „dijaboličnih sentimenata“ (Ibid). Holiouk je odmah odlučio da se vrati u Čeltnam kako bi održao još jedan javni skup i pokušao da se opravda tom gradu. Stigavši u Čeltnam prvog juna 1842. on je saznao da je Institut za mehaniku na kojem je prvobitno održao svoje predavanje već iznajmljen od strane njegovih prijatelja čartista i oni su mu rado ustupili mesto, tako da je Holiouk ubrzo počeo da govori pred okupljenima. Nakon što je govorio gotovo sat vremena, svoje prisustvo je obznanila policija. Na kraju skupa, Holiouk je „uhapšen i optužen za blasfemiju“ a zatim odveden u policijsku stanicu gde je bio zatvoren u ćeliju (Ibid).

Sledećeg jutra, Holiouka je sačekao tročlani odbor sudija¹⁴³ kojem se on požalio da je priveden bez naloga za hapšenje, na šta je jedan od njih odgovorio da oni odbijaju da se raspravljaju sa nekim ko zastupa „gnusan princip poricanja postojanja Vrhovnog Bića“ (Ibid., 59). Prema Holioukovim rečima, tužilac koji se prezivao Bab (Bubb) je rekao da je „svaka osoba koja poriče postojanje ili providenje Boga kriva za blasfemiju“ (Holyoake 1871, 18). Jedan od sudija je dodao da nije toliko bitno da li je Holiouk religiozan ili ne, ali da je njegov „pokušaj da propagira ozloglašeno osećanje da nema Boga, proračunat da proizvede nered i konfuziju“, i da predstavlja „narušavanje mira“ (Ibid., 19). Tužilac je zatim pozvao dva svedoka, koja su obojica bili iz lista *Cheltenham Chronicle* od kojih je jedan rekao da je čuo kako Holiouk izgovara iste one reči koje su napisane u tekstu tog lista, dok drugi nije imao ništa bitno da doda. Sudije su smatrale da su dokazi dovoljni da se zatvorenik pošalje na suđenje (Argyle 2021, 59). Holiouk je u lisicama otpraćen nazad u svoju zatvorsku ćeliju (Ibid).

Holiouk se priseća jedne anegdote koja se odigrala dok je bio pritvoren u ćeliji policijske stanice u Čeltnamu. Njemu je u jednom trenutku prišao šef te stanice, kapetan Lefroj (Lefroy) upitavši ga ljubazno da li bi dopustio da mu policijski hirurk koji se prezivao Pinčing (Pinching), postavi nekoliko pitanja u vezi s njegovim mnjenjima (Holyoake 1871, 20). Nakon što je Holiouk pristao, Pinčing ga je odmah upitao „da li on veruje u Isusa Hrista?“, da bi onda započeo argumentaciju u prilog tvrdnji da postoji isto onoliko dokaza za postojanje Isusa Hrista, koliko i za postojanje Henrija Četvrtog (Ibid). Kada je Holiouk na to odgovorio da ga više zanima šta je Isus rekao nego da li je postojao ili ne, Pinčing je zatim upitao da li je Robert Oven taj koji je od Holiouka „stvorio ateistu“ (Ibid). Holiouk je odgovorio da ni sam Oven nije ateista, a da je njegova [Holioukova] pozicija samo branjenje prava Sautvela i drugih da ispovede svoj ateizam, a ne nekog ko „iznosi svoj ateizam“¹⁴⁴ (Ibid). Kako Holiouk tvrdi, što je razgovor više odmicao, Pinčing je postajao sve više zlostavljajući nastrojen da bi na kraju završio razgovor rekavši „samo mi je žao što je prošlo vreme kad smo mogli da pošaljemo tebe i Ovena od Lanarka na lomaču umesto u glostersku tamnicu“ (Ibid., 21).

Holiouk nije jedina osoba koja imala problema u Čeltnamu. Njegov prijatelj Džordž Adams (George Adams) je uhapšen zato što je prodavao časopis *Oracle of Reason*, a zbog istog prekršaja je uhapšena i njegova žena Herijet Adams (Harriet Adams) (Argyle 2021, 61). Njoj je u policijskoj stanici tužilac Bab objasnio da nije tačno da policija diže optužnicu samo zato što neko ima neko mnjenje, jer imanje mnjenja nije protivno zakonu „ako ih ljudi zadrže za sebe“ (Holyoake 1871, 28), ali da je dužnost svih da spreče ako neko „propagira“ ta mnjenja, podriva institucije, „poriče postojanje Boga“ jer tako „pljačka“ nade drugih (Ibid).

¹⁴³ Reč na engleskom je „magistrate“, a ona se odnosi na volonterske civilne službenike čija je uloga da odlučuju da li je optuženi kriv ili ne i da izriču kazne (u maksimalnom trajanju zatvora od šest meseci, ili dvanaest ako je reč o dva ili više prekršaja), odluču o pritvoru, kauciji i slanju ozbiljnijih slučajeva Kraljevskom sudu (Boylan-Kemp 2008, 135–161).

¹⁴⁴ Holiouk komentariše da u tom trenutku nije prošlo dovoljno vremena da njegovi pogledi postanu „konačni“ (Holyoake 1871, 20).

Holiouk je proveo petnaest dana u pritvoru, sve do sedamnaestog juna, kada je nekolicina njegovih prijatelja platila kauciju za njegovo oslobađanje, a njegovo suđenje je bilo zakazano za petnaesti avgust pred porotnim sudom¹⁴⁵ u Glosteru (Grugel 1976, 25). Između izlaska iz pritvora i suđenja, on je iskoristio vreme da poseti svoju porodicu u Birmingemu i da poseti London, gde je upoznao Ričarda Karlajla¹⁴⁶ (Richard Carlile) koji će postati njegov prijatelj i „mentor“, a Holiouk je istovremeno planirao i pripremao svoju odbranu pred sudom (Argyle 2021, 61–62).

Suđenje je započelo petnaestog avgusta 1842. (Grugel 1976, 26). Sudski službenik je pročitao optužnicu u kojoj je, između ostalog,¹⁴⁷ rečeno:

Dvadeset četvrtog maja 1842, Holiouk, radnik, koji je ‘rđava maliciozna i zlu-sklona osoba’ rekao je svojoj publici da ‘ne veruje u tako nešto poput Boga’ i da bi on dodelio Božanstvu ‘pola plate’, što je iskaz koji ‘izaziva veliko nezadovoljstvo Svemoćnog Boga, na veliki skandal i zameranje hrišćanske religije, u otvorenom kršenju zakona ovog kraljevstva’. (Argyle 2021, 66)

Holiouk se izjasnio da „nije kriv“ (Ibid), a zatim započeo svoju odbranu koja je ukupno trajala „devet sati i petnaest minuta“ (Ibid., 70). On je citirao Sokrata, Tomasa Mora, Rusoa i Roberta Ovena, tvrdeći da su hrišćani i sami bili smatrani za ateiste i da je optužba za blasfemiju nešto što se događalo kad god su sveštenici mislili da su njihova „moć i privilegije u opasnosti“ i da je to jednostavno sredstvo kojim se „kontrolirše slobodna misao“ (Ibid., 69). Holiouk je protestvovao da „ne postoji statut koji kažnjava čoveka samo zbog toga što poriče postojanje Boga“ a da je njegovo čvrsto ubeđenje da je doktrina običajnog prava koja ustanovljava prekršaje protiv religije zasnovana na „grešci“ (Ibid., 70). On je tokom svoje odbrane uputio porotnicima i sledeće reči:

Govorio sam otvoreno, i vi koji obično morate da kaznite neiskrenost ste sada pozvani da kaznite njenu neupotrebu, jer bi me malo laganja spaslo od ove optužbe. Nisam prekršio nijedan zakon, nisam povredio ničiju reputaciju, nisam uzeo ničiju imovinu, nisam napao nijednu osobu, nisam izneverio nijedno obećanje, nisam prekršio nijedan zavet, nisam ohrabrivao nijedno zlo, nisam pomislio nikakvu nemoralnost – samo sam postavio primer slobodnog govorenja. Postavljeno mi je pitanje i odgovorio sam na njega otvoreno. Nisam čak ni optužen da sam dogmatski ustvrdio da ‘nema Boga’. Samo sam izrazio mnjenje. (Holyoake 1871, 43)

Uprkos dugoj odbrani, porota je veoma kratko razmatrala slučaj i ubrzo se vratila suđenju sa presudom „kriv“ (Ibid., 80). Sudija Erskin (Erskine) je zatim izrekao presudu:

Džordže Džejkobe Holiouk, da ste osuđeni kao autor teksta za koji je Adams osuđen da je objavio, moja kazna bi morala da bude veoma stroga. Ali, iako je ime isto, nema za to dokaza. Osuđeni ste da ste izgovorili reči, i iako ste iznosili duge argumente kako bi pokazali nepodobnost ovog tužilaštva, osuđeni ste da ste izgovorili ove reči sa neprikladnom

¹⁴⁵ U engleskom pravnom sistemu, porotni sud (*Court of Assizes*) nastao je početkom sedamnaestog veka, a njegova funkcija je bila da se bavi ozbiljnijim kriminalnim slučajevima, gde je bila neophodna porota. Aktom o sudovima iz 1971. godine, od ovog suda je nastao Kraljevski sud (*Crown Court*) (Boylan-Kemp 2008, 136–137).

¹⁴⁶ Karlajl je između ostalog bio poznat kao izdavač knjiga *The Rights of Man (Prava čoveka)* i *Age of Reason (Doba razuma)* Tomasa Pejna (Thomas Paine), zbog kojih je osuđen za blasfemiju na tri godine zatvora 1819. godine (Argyle 2021, 63).

¹⁴⁷ U svojem svedočanstvu o ovom događaju (Holyoake 1871, 32–33) Holiouk daje dužu verziju ove optužnice u kojoj se još navodi da je optužen nameravao da izazove „neverništvo“ kod ljudi kraljevstva (Ibid., 32).

šaljivošću¹⁴⁸. Ruka zakona se ne pruža da zaštiti lik Svemoćnog; mi ne pretpostavljamo da smo zaštitnici našeg Boga, već da zaštiti ljude od takvog nepristojnog jezika. I da su ove reči napisane u svrhu namernog tiraža, trebalo je da vam uručim strožiju kaznu. Izrekli ste ih kao posledicu pitanja – a nemam dokaza da je ovo pitanje postavljeno da izmami ove reči. Prema dokazima koji su dati, verujući da su te reči izrečene u žaru trenutka, mislim da je dovoljno da vas kaznim da budete zatvoreni u običnom zatvoru na šest kalendarskih meseci. (Ibid., 80–81)

Tako se završilo suđenje za blasfemiju Džordža Džejkoba Holiouka. On ga je u naslovu svoje knjige nazvao „Poslednje suđenje zbog ateizma u Engleskoj“ (*The Last Trial for Atheism in England*) (Holyoake 1871). Bilo je zamerki (Berman 2013, 207) da je ovo pogrešan naslov uzevši u obzir to da Holiouku nije suđeno zbog ateizma već zbog blasfemije. Ovo se čini kao lažna antiteza. U Holioukovom slučaju ateizam je očigledno predstavljao deo onoga zbog čega je on bio optužen, što se vidi iz reči optužnice u kojoj se navodi i to da je on nameravao da „izazove neverovanje (bring into disbelief)“ (Holyoake 1871, 32) kod ljudi kraljevstva. Nije negacija te tvrdnje to što je on osim toga terećen i zbog „nepristojnog“ jezika i šaljivosti.

Pre nego što je porota donela svoju odluku, sudija Erskin im je napomenuo da njihov primarni zadatak nije to da utvrde da li je optuženi u pravu ili ne, već da li je on izgovorio te reči sa „namerom“ koja je navedena u optužnici, a namera je bila da se religija i bog tretiraju s „prezirom“ (Ibid., 78). Prema njegovim rečima, maliciozna namera se može konstruisati na osnovu „uvredljive šaljivosti“ kojom je neka tema tretirana (Ibid., 79). Kako je on zatim rekao porotnicima, „ako ste ubeđeni da ju je on izgovorio uz šaljivost, u svrhu tretiranja prezirom veličanstvenost Svemoćnog Boga, onda je on kriv za taj prekršaj“ (Ibid., 80). Iz reči sudije Erskina vidi se da je prezir izveden iz šaljivosti, što će reći da je samo šaljivost bila dovoljna da bi se nečije reči protumačile kao maliciozne i prezrive. Ovo još jednom svedoči o prilično niskom pragu tolerancije prema mnjenjima koja su se kosila s vladajućim u viktorijanskoj Engleskoj.

Osuđen na šest meseci zatvora zbog blasfemije, Holiouk je bio prinuđen da za služi svoju kaznu ostavljajući za sobom ženu i dve ćerke, koje su morale da se snađu bez mnogo novca. Jedina primanja koja je Holiouk još uvek imao su deset šilinga nedeljno koja je dobijao kao član Saveza protiv progona¹⁴⁹ i dotiranje od strane prijatelja koji su mu slali novac da bi pomogli u teškoj situaciji (Argyle 2021, 74). Kao posledica, između ostalog i neuhranjenosti, starija od dve ćerke Medlin (Madeline) je preminula (Royle 1974, 80–81). Holiouku nije dopušteno da prisustvuje sahrani (Argyle 2021, 76) a tragedija smrti ćerke „nikad nije napustila“ njegove misli (Holyoake 1892, 169).

U zatvoru je bilo pokušaja da se Holiouk preobrazi u hrišćanstvo. Jednom prilikom je gostujući sveštenik i sudija po imenu Džouns (Jones) citirao poznate reči iz Starog zaveta „reče bezumnik u srcu svojem, nema boga“ (Daničić i Karadžić 2006, 1271) a zatim dodao „vidiš, David kaže da si ti bezumnik“, na šta je Holiouk odgovorio da mu se nekulturnost ne dopada „ništa više iz usta Davida nego iz usta sudije“ (Holyoake 1892, 166). Džouns je pokušao da Holiouka odvede na pravi put i pre suđenja tako što mu je jednom prilikom saopštio da je Ričard Karlajl „umro strašnom smrću“ i da se svojim poslednjim dahom „odrekao svojih užasnih principa i denuncirao svoje kolege nevernike“ (Argyle 2021, 74). Nedugo zatim, Holiouk se uverio da je vest o Karlajlovoj smrti neistinita, kada ga je Karlajl posetio u njegovoj ćeliji, „živ i zdrav“ (Ibid). Drugom prilikom sudija Endru Sejer (Andrew

¹⁴⁸ „Šaljivost“ koju je sudija Erskin spominjao prilikom izricanja kazne Holiouku odnosi se na komentar da bi božanstvo trebalo da prima pola plate. Holiouk je u toku suđenja pokušao da predoči porotnicima da nije veoma verovatno da bi neko ko je prvo izjavio da ne veruje u božanstvo zatim tvrdio da bi nečemu u šta ne veruje trebalo smanjiti platu. Kako im je on rekao „da li biste davali pola plate slugi kojeg nikada niste unajmili ili imali?“ (Holyoake 1871, 57).

¹⁴⁹ Ovo udruženje, čija je svrha bila da pomogne ljudima koji su se suočavali sa progonom zbog religijskih ubeđenja je formirano u junu 1842. godine, dok je Holiouk bio u Londonu, neposredno nakon izlaska iz pritvora (Royle 1976, 54)

Sayer) mu je poslao kopiju knjige *Natural Theology* (Prirodna Teologija) Vilijama Pejlija (William Paley) zahtevajući da je Holiouk pročita. Pri sledećem susretu sa sudijom Sejerom, Holiouk je predložio da ovaj zamisli obrnutu situaciju u kojoj bio on „stavio u ruke“ sudiji neko ateističko delo za čitanje, dodajući da ono što sudija od njega zahteva, ispitujući njegov stav, je to da on „počini zločin“, aludirajući na činjenicu da je zbog mnjenja o toj temi već osuđen (Holyoake 1871, 103–104). Ipak, Holiouk je posvetio vreme čitanju knjige koja mu je data, napisavši svoj odgovor koji je kasnije objavljen u kratkoj knjizi pod naslovom *Paley Refuted in his Own Words* (Pejli opovrgnut sopstvenim rečima), u kojoj Holiouk zastupa tezu da se Pejli bavi temom koja „nadmašuje ljudsku spoznaju“ (Holyoake 1847, 5).

Bilo je takođe nastojanja da se Holiouk natera da prisustvuje molitvama u zatvorskoj kapeli gde su obično prisustvovali svi drugi zatvorenici, ali on je to odbio uz obrazloženje da mu se činilo da je licemerje da on prisustvuje nečemu za šta je potrebno ubeđenje za koje je on osuđen da ga nema. Kada je zatvorski kapelan poslao čuvara da Holiouka svejedno dovede na molitvu, Holiouk je rekao da će ako insistira na tome da ga natera, čuvar morati da potraži pomoć još nekoga jer će morati da ga „nosi“ do kapele (Ibid., 167).

Najzad, zatvorski kapelan po imenu Kuper (Bransby Cooper) pokušao je da pridobije Holiouka tako što mu je ponudio posao nastavnika u školi, kao i posao učiteljice za njegovu ženu u toj školi, pod uslovom da „odustane“ od „propagiranja“¹⁵⁰ koje je započeo (Holyoake 1892, 176).

U glosterskom zatvoru su uslovi, nezavisno od smrti ćerke i prozelitizma koji je Holiouk trpeo, bili toliko loši da je jedna komisija, oformljena nakon smrti jednog zatvorenika čartiste, zaključila da je zatvor toliko nezdrav da bi ga trebalo „zatvoriti“ (Ibid., 76–77). Uprkos teškom zatvorskom iskustvu, Holiouk, makar u periodu neposredno posle izlaska iz zatvora, nije bio pokoleban kad je reč o diskusiji o religiji. On je smatrao da je služenjem zatvorske kazne platio cenu zbog slobode govora i da je time „kupio pravo“ (Holyoake 1892, 177) da govori ubuduće. Štaviše, on je mislio da je u obavezi da nastavi da se bavi propagiranjem, jer bi u suprotnom moglo da se pomisli da je on „kukavica“ (Ibid., 176).

Reputacija koju je stekao je, međutim, donosila brojne nepogodnosti. Holiouk je uveren da ga je njegova reputacija jeretika koštala zaposlenja kada se jednom prilikom prijavio za posao nastavnika u sekularnoj školi koju je otvorio prijatelj Džona Stjuarta Mila, Vilijam Elis (William Ellis). Sekretar te škole je bio Vilijam Lavet (William Lovett) koji je prema Holiouku imao „snažnu predrasudu“ i on je ignorisao pisma koja je Holiouk uputio školi kako bi aplicirao za posao (Ibid., 177). Drugom prilikom, Holiouk je ugostio irskog novinara iz Njujorka Tomasa Ejndža Devira (Thomas Ainge Devyr) u svojim prostorijama u ulici Flit. Devira je u London poslao Horas Grili¹⁵¹ (Horace Greely), dajući mu preporuku Džordžu Holiouku (Ibid., 178). Nakon povratka u Njujork, Devir je napisao nekoliko tekstova koji su se ticali problema robovlasništva, koji su između ostalog predviđali građanski rat u Sjedinjenim Državama, tri godine pre nego što će on izbiti. U jednom od tekstova, Devir se kratko osvrnuo i na svoj boravak u Londonu, i to tako što je kritikovao Horasa Grilija što ga je uputio na osobu kakva je Holiouk, budući da je ovaj poznat po tome što ima teološka ubeđenja koja nisu poželjna, pa je poznanstvo s njim za Devira bio „hendikep“ (Ibid.). Kako Holiouk za sebe tvrdi, on bi se našao među zaposlenima mnogih časopisa, da ga njegova jeretička ubeđenja nisu „diskvalifikovala“ (Ibid., 179). I onda kada bi urednik koji je donosio odluku da ga izostavi bio neko ko se ne plaši, urednik bi se svejedno „plašio da se drugi ne uplaše“ (Ibid.). Ponekad bi Holiouk pisao tekstove u periodičnoj štampi a da za to ne bude plaćen, a nekada bi se dešavalo da iako jeste plaćen, njegovo autorstvo nije bilo poznato da ne bi „oštetilo časopis“ (Ibid.). Osmog jula 1855. godine Holioukovog osmogodišnjeg sina su pregazile kočije, što je dečaku nanelo povrede od kojih je deset dana kasnije preminuo (Argyle 2021, 125). Holiouk je tokom istrage tog slučaja optužio kočijaša da je bio bezobziran, ali mu je rečeno da ne može

¹⁵⁰ Propagiranje se ovde odnosi, ne samo na ideje Roberta Ovena generalno, već na aktivizam usmeren protiv religije, što je jasno iz dela autobiografije (Holyoake 1892, 176–177) koji pokriva period nakon izlaska iz zatvora.

¹⁵¹ Osnivač lista *New York Tribune* (Holyoake 1892, 178).

da pruži dokaze jer je u „nemogućnosti da položi zakletvu¹⁵²“ (Holyoake 1892, 79). Kako objašnjava u svojoj autobiografiji, on je bio „odmetnik“ sve do svoje pedeset druge godine, bez sposobnosti da traži obeštećenje kada bi mu bila učinjena nepravda, niti da kazni prevaru ili krađu koja mu je počinjena, niti da štiti druge svojim svedočanstvom (Holyoake 1905, 81). On je dva puta pozvan da vrši dužnost porotnika ali je oba puta bio „odbijen zbog svog ateizma“ (Argyle 2021, 160). Jedanput mu je prilikom boravka u Nortemptonu povodom predavanja, vlasnik hotela gde je napravio rezervaciju odbio da izda sobu, rekavši da ne dozvoljava da se soba koristi u „opaku svrhu propovedanja ateizma“ (Ibid., 99).

Ova i slična iskustva navela su Holiouka na osećanje izolovanosti iz društva. Kako je on to slikovito opisao „Čovek ne mora, kao Kruso da se uputi opasnosti mora da bi završio na pustom ostrvu“, već to ostrvo može da iskusi kod kuće „bilo ko ko ima snažna individualna gledišta“ (Holyoake 1892, 181). Iako je s prkosom i ponosom nosio breme svojih ubeđenja, upitavši retorskim pitanjem „šta je bol žrtvovanja s vremena na vreme u poređenju s javnim principom?“ (Ibid., 180), čini se da su iskustvo i reputacija nevernika ostavili veliki trag na Holiouka. Kroz četrdesete godine devetnaestog veka, on se borio sa otporom prema ateizmu koji je susretao „gde god bi išao“ što ga je navelo na to da potraži „prihvatljiviju alternativu“ kako bi opisao svoja ubeđenja (Argyle 2021, 104).

Prihvatljivija alternativa se zvala sekularizam. Holioukov biograf Rej Argajl (Ray Argyle) tvrdi (2021, 117) da je Holiouk izmislio taj termin dodavši nastavak izam (*ism*) na reč sekularno (*secular*) koja je odavno postojala¹⁵³ u engleskom jeziku, tako stvorivši „novu englesku imenicu¹⁵⁴“, istovremeno dajući ime pokretu koji je „uticao na iskustva miliona širom sveta“ (Ibid., 115). Prema Edvardu Rojlu (Edward Royle) „on [Holiouk] je namerno zamislio koncept sekularizma da bi izbegao implikacije takvih etiketa kao što su 'ateizam' i 'neverništvo'“ (1976, 64).

Sekularizam je zasnovan na jednostavnoj ideji da bi „dužnosti života življenog na zemlji trebalo da budu rangirane iznad priprema za zamišljeni život nakon smrti“ i da su javna moralnost, saosećajnost, altruizam i prosvetljenost savim moguće bez oslanjanja na religijske temelje (Argyle 2021, 115). Holiouk se posvetio promovisanju svoje ideje kroz časopis *The Reasoner* koji je sam osnovao (Ibid., 97) 1846. godine, ciljajući da pridobije pripadnike radničke klase i slobodne mislioce, i to pomoću sredstava koje je sasvim neočekivano¹⁵⁵ stekao. U martu 1849. godine Holiouk je u svoj dnevnik uneo da je izdao „prvo sekularno izdanje“ tog časopisa (Ibid., 118). U novembru 1851. godine *Reasoner* je objavio tekst u kojem je proklamovan zadatak da „nauči ljude da vide da je zbir svog znanja i dužnosti

¹⁵² Zakon u Britaniji je bio „zakon hrišćanske zemlje“, što je značilo da su oni koji nisu imali religijskih uverenja bili u nemogućnosti da polože smislenu zakletvu (bez da to urade lažući), a zakletva je bila neophodna da bi neko bio porotnik, svedok ili član parlamenta. Tek 1888. godine ovo je promenjeno aktom parlamenta (Royle 1976, 191). Kao što je ranije rečeno, praksa da oni koji nisu vernici ne mogu da budu svedoci je nešto što je zavrjedelo oštru kritiku (Mil 1988, 62) Džona Stjuarta Mila u *O Slobodi*.

¹⁵³ U rečniku Samjuela Džonsona iz osamnaestog veka „sekularno“ se spominje u kontekstu objašnjena dve reči. Prva reč je „temporal“ (svetovno) u objašnjenju koje pod značenjem 2. stoji „sekularno; ne crkveno“, a druga reč je „worldly“ (svetovno) pored koje stoji u značenju 1. „sekularno; u vezi s ovim životom, nasuprot onom koji će doći“ (Johnson 1756b, s.vv. „temporal“, „worldly.“).

¹⁵⁴ Bez obzira na to što su zasluge Holiouka u promovisanju sekularizma, pa i u definisanju pojma velike, njemu sigurno ne pripada zasluga da je izmislio novu imenicu, uzevši u obzir to da je reč sekularizam prethodno upotrebljena još 1829. godine u knjizi Noela Tomasa Elisona (Noel Thomas Ellison) pod nazivom *Protestant errors and Roman Catholic truths* gde Elison pišući o Agati Retklif (Agatha Radcliffe) kaže da su se njenoj veri „rugali“ govoreći da je odlikuje „sekularizam“ (Ellison 1829, 204). Reč je takođe upotrebljena u jednom tekstu anonimnog autora u časopisu *The Quarterly Review* iz decembra 1842. godine u kojem je katoličanstvo kritikovano zbog svojih „pretenzija ka ekskluzivnoj spiritualnosti, i svog grubog i materijalizujućeg sekularizma“ (Zuckerman and Shook 2017, 24).

¹⁵⁵ Jednog proletnjeg dana 1846. godine, Holiouku je na vrata pokucao čovek koga je ranije upoznao u Glazgovu, Džon Dikinson (John Dickinson), koji nosio koverat sa pet novčanica od po deset funti. Ovo su bile pet nagrada koje su osvojili Holioukovi eseji na jednoj konvenciji društva kojem je Dikinson pripadao. Holiouk je osvojio svih pet nagrada u konkurenciji sedamdeset i devet učesnika. Kako je on rekao „nikada ranije nisam video toliko novca“ i to je novac koji je iskoristio da pokrene časopis *The Reasoner* (Argyle 2021, 94–97).

sekularan – da se tiče samo ovog sveta“ (Ibid). U decembru iste godine reč „sekularizam“ se prvi put pojavila u štampi, i to časopisu *The Reasoner* u kratkoj najavi festivala slobodne diskusije u kojoj je saopšteno da će urednik tog časopisa, Džekob Holiouk dati izjavu o „trenutnom stanju sekularizma u zemlji“ (Ibid). Holiouk je nastavio da promoviše sekularizam tekstovima i govorima, ali isto tako i u brojnim javnim debatama koje je vodio sa uglavnom hrišćanskim neistomišljenicima. Jedna od tih debata bila je između njega i sveštenika Bruina Grenta (Brewin Grant). Ona je privukla veliku pažnju i njih dvojica su je ponovili šest puta, svakog četvrtka, počevši od dvadesetog januara 1853. godine (Ibid., 119). Holiouk je u debatama istakao da bi „dužnosti ovog života koji znamo trebalo da imaju prednost nad onim [dužnostima] nekog drugog života koji ne poznajemo“ (Ibid., 120). Nakon skoro decenije promovisanja svog koncepta sekularizma, Holiouk je napokon 1859. godine objavio i knjigu na tu temu, koja je nosila naziv *Principles of Secularism Illustrated* (Principi sekularizma razjašnjeni) (Ibid., 128).

U toj knjizi Holiouk na samom početku pravi distancu u odnosu na pojmove „ateizam“ i „neverništvo“ za koje kaže da su nešto što je „zastarelo“ i pripada „mraku prošlih vremena“, a da novo vreme „mirnijeg ukusa“ i „trezvenijeg duha“ zahteva nove pojmove (Holiouk [1859] 1871, 9). Kada bi učenici pozitivne filozofije¹⁵⁶ nastavili da sebe nazivaju ateistima ili nevernicima, što su pojmovi kojima su njihovi protivnici „nastojali da žigošu njihova mnjenja“ bilo bi to kao kada bi „trgovački brod pristao da nosi piratsku zastavu“ (Ibid). Jedna od prednosti sekularizma u odnosu na druge pojmove s negativnim konotacijama koju Holiouk ističe je u tome što je to pojam koji zadržava svoju etimološku osnovu, odnosno kako on to kaže to je pojam koji „izražava sekularni element života“ i koji je „duboko usađen u književnosti“ i takođe pojam koji ima „besprekorne“ (irreproachable) asocijacije (Ibid., 10). To je takođe pojam koje nalazimo „i koji se poštuje“ u „rečnicima protivnika“ pa oni ne mogu da ga „oštete“ (Ibid). Holiouk primećuje da umesto „samo-žigosanja“ i karikature, korišćenje pojma „sekularizam“ za posledicu ima protivnike koji se spore u vezi s tim pojmom tvrdeći da on pripada njima (Ibid). Kao što vidimo iz ovog kratkog nabranja prednosti pojma „sekularizam“ koje navodi Holiouk, on nije toliko zainteresovan za terminološku preciznost, koliko je zainteresovan za percepciju tog pojma od strane drugih. Važno mu je šta će drugi reći i pomisliti, odnosno kave negativne asocijacije je moguće izbeći upotrebom ovog pojma, što još jednom svedoči o snažnom pritisku javnosti kojem je on do tog trenutka bio izložen.

U nastavku knjige *Principles of Secularism* Holiouk proklamuje „sekularizam je učenje o promovisanju ljudskog blagostanja materijalnim sredstvima; mereći ljudsko blagostanje utilitarističkim

¹⁵⁶ Skinner bi verovatno ovo nazvao mitologijom „parohijalizma“ (Skinner 2002, 74–76), ali ovde je uticaj Ogista Konta na Holiouka jasno uočljiv. Holiouk govori o pozitivnoj filozofiji i „službi drugima“. Kada je 1853. godine prvi put objavljen prevod Kontove knjige *Cours de philosophie positive* (*Kurs pozitivne filozofije*) koju je na engleski prevela Herijet Martinou (Harriet Martineau), Holiouk je u svojoj recenziji te knjige napisao „sekularisti Engleske su svaki čas prekoreni da nemaju nikakvu doktrinu, nemaju veru, nemaju slobodu da grade, već samo moć da uništavaju“ dodajući da će Kontova knjiga možda „ugasiti taj prekora zauvek“ (Grugel 1976, 76). U petnaestom izdanju Holioukovog časopisa *Reasoner* u podnaslovu je stajalo „časopis slobodne misli i pozitivne filozofije“ (Ibid). Očigledno je da je javna osuda nešto što Holiouk nije uspeo da izbegne, sudeći po njegovim rečima da sekularizam „svaki čas“ trpi prekora, iako je pojam ušao u upotrebu samo dve godine pre ove recenzije. Takođe, jasno je da je postojala potreba da se kritičari razuvere od toga da zastupati sekularizam znači ne verovati ni u šta. To bi moglo da bude objašnjenje Holioukovog kontinuiranog nastojanja da proširi sadržaj pojma „sekularizam“, istovremeno tražeći savezništva sa srodnim uverenjima (i što je još bolje sistemima uverenja) kakav je bio Kontov pozitivizam. U neobjavljenom pismu časopisu *The Weekly Dispatch* iz februara 1851. godine Džon Stjuart Mil je oštro protestovao protiv iste ove optužbe za neverovanje ni u šta, povodom jednog teksta u tom časopisu. On piše „ne mogu prećutati nepravedne i neosnovane napade“ koje je časopis izneo na račun onih koje nazivaju „skeptici“ (Mill 1986a, 102). Kako Mil nastavlja, postoje optužbe protiv svih onih koji imaju negativna mnjenja o religiji da su „epikurejci“, da „ostavljaju svet onakvim kakvim su ga zatekli“, da „ne veruju ni u šta“ da nisu „iskreni ni u čemu“ i da su samo „spekulativna, znatiželjna, logična, mašina za razmišljanje“ (Ibid). On zatim dodaje da je ko god da je napisao te optužbe „isto onoliko neznalica o životu i svetu, i o mnjenjima upućenih ljudi sadašnjeg vremena, koliko i paroh Crkve Engleske“. Za Mila, „sama izreka ‘ne verujući ni u šta’ kao sinonim za ne verovanje u nijedno religijsko uverenje, kao da ništa nije istinito ili lažno, ispravno ili pogrešno, osim uz upućivanje na neku teoriju stvaranja, jedna je od kleveta kratkovide i neuke netolerancije“ (Ibid).

pravilom, i čineći službu drugima dužnošću života“ (Ibid., 11). Kako postaje jasno iz daljeg teksta, ovo daleko od toga da iscrpljuje značenje reči „sekularizam“, već samo predstavlja jedan od njegovih principa, a Holiouk sada tvrdi da je sekularizam „niz principa namenjenih kao vodič onima koji misle da je teologija neodređena ili neadekvatna ili je smatraju nepouzdanom“ (Ibid). Dok teologija posmatra život kao „grešnu nužnost“ sekularizam nastoji da ga posmatra kao nevolju na putu ka „boljem svetu“ (Ibid). Prema Holiouku, sekularista je neko se „vodi maksimama pozitivizma“ nastojeći da otkrije ono šta „jeste“ u prirodi, i ono kako bi „trebalo“ da bude u moralu. Pozitivni principi su oni koji se „mogu dokazati“ (Ibid). Nastavljajući svoje nabranje principa, Holiouk dodaje da je „nauka dostupno providenje života“ a problem koji ona nastoji da reši je to da se pronade takvo stanje u kojem će biti „nemoguće za čoveka da bude nečega uskraćen ili siromašan“ (Ibid., 12). Potrebno je iskoreniti patnju a ne samo pružiti saosećanje za patnju, „raditi dobro je važnije nego želeti dobro“ (Ibid). Vrlina kada je reč o mnjenjima nije ni u konformiranju ni u nekonformiranju, već u „iskrenim uverenjima“ i „življenju u skladu s njima“ (Ibid). „Svest“ je za Holiouka važnija od „posledice“. Religioznost je težnja ka nečemu „dobrom“, a pod dobrim Holiouk podrazumeva nešto što je u skladu sa „istinom, časću, pravdom, ljubavlju“ (Ibid). Kao primer „čiste“, poštene namere, Holiouk navodi „nameru da se služi čovečanstvu“ (Ibid). Ovu neobičnu sličnost između toga što Holiouk ovde zagovara i onoga što je Mil pisao u *Utility of Religion* možemo objasniti, još jednom, uticajem Ogista Konta na obojicu. Holiouk nije čitao Milov esej jer nije mogao da ga čita, uzevši u obzir to da esej u tom trenutku još nije objavljen¹⁵⁷. Holioukov tekst je napisan 1871, pet godina nakon što je u Engleskoj objavljen prevod (Comte 1865) Kontove knjige *Discours sur l'ensemble du positivisme* u kojoj Kont piše „može se slobodno reći da je voleti čovečanstvo čitava dužnost čoveka“ (Ibid., 378). Da je reč o Kontovom a ne Milovom uticaju na Holiouka je vidljivo već u jednoj od narednih rečenica, kada piše da je osobenost sekulariste u tome što on traga za onim dobrom koje „diktira priroda“ (Holiouk 1871, 12). Holiouk još zagovara „sistem mudre i bratske kooperacije“ koja raspodeljuje bogatstvo prema „racionalnim potrebama“ (Ibid., 13). Najzad, on tvrdi, pošto je „nemoguće dokazati“ da li će nejednakosti ljudskog stanja biti kompenzovane u drugom životu, posao „inteligencije“ je da ih ispravi na ovom svetu. „Spekulativno obožavanje nadmoćnih bića kojima je to sigurno nepotrebno“ čini se kao manje važna dužnost nego „strpljivo služenje“ onih koji su nemoćni (Ibid).

Nakon što je pobrojao sve ove važne principe, Holiouk dovodi u vezu sekularizam sa četiri „prava razuma“ za koja tvrdi da se njima, u cilju razvijanja i uspostavljanja sekularnih principa, sekularizam „koristi“ tražeći ih i za druge (Ibid., 14). Prvo od tih prava je za njega „slobodna potraga za istinom“ bez koje je nemoguć sekularizam. Drugo pravo je da se „slobodno iznese rezultat“ te potrage, bez čega je ograničeno uvećavanje onoga što je istinito. Treće pravo se odnosi „slobodno kritikovanje“ onoga što je „navedeno“ kao istina, bez čega identitet onoga što je istinito mora ostati „neizvestan“. Četvrto pravo je „pošteno delovanje spram ubeđenja koje je tako [pomoću tri prethodna prava] stečeno“.

Kako bi preciznije odredio sekularizam, Holiouk navodi blizak primer sekularnog obrazovanja, što je kontekst u kojem se pridev „sekularno“ obično pojavljivao. Sekularno obrazovanje, kako on kaže „jednostavno znači prenositi sekularno znanje odvojeno – za sebe, bez primese teologije“ (Ibid., 27). Za njega „sekularno obrazovanje je politika škole“ dok je sekularizam „politika života“ (Ibid).

On još povezuje sekularizam i sa nekolicinom ideja za koje kaže da su njegove „vodeće ideje“, a to su „humanizam, moralizam, materijalizam i utilitarno jedinstvo“¹⁵⁸ (Ibid., 28). Pozivajući se (ovog

¹⁵⁷ Holioukova knjiga je prvobitno objavljena 1859. godine a revidirano izdanje iz kojeg ovde citiram je objavljeno 1871. godine dok su Milovi eseji o religiji (uključujući i *Utility of Religion*) objavljeni 1874. godine. Iako je esej *Utility of Religion* napisan 1854 (Packe 1954, 442), Mil nije morao da čeka prevod Kontove knjige na engleski jer ju je pročitao (Mill 1963, 738–739) u originalu 1848. godine.

¹⁵⁸ Pod ovim se podrazumeva „jedinstvo misli i delovanja“ (Holiouk 1871, 28) a ne nešto što bi imalo veze sa milovskim ili bentamovskim utilitarizmom.

puta) direktno na Ogista Konta (Ibid., 29), Holiouk naglašava i savez između sekularizma i nauke. „Jedina pomoć koja je *dostupna* čoveku... je nauka“ (Ibid., 30). Za Holiouka, politika sekularizma nije toliko u ispravljanju onoga što je pogrešno, koliko je da se za istinu kaže „ovo je istina“ (Ibid., 33).

Iz svega što je napisano u *Principles of Secularism*, jasno je da je sekularizam (onako kako ga je Holiouk zagovarao) bio izrazito polisemičan pojam, upravo u onoj meri u kojoj je to moglo da posluži da se odagna optužba na koju se Holiouk ranije žalio – da sekularisti nemaju nikakvu doktrinu, nemaju veru, niti sposobnost da stvaraju, ili, kako se Mil bunio zbog slične optužbe upućene skepticima, „da ne veruju ni u šta.“ Holiouk je pokušavao da pripiše sekularizmu sve pozitivno što je mogao da smisli, uključujući nauku, prirodu, pozitivizam, materijalizam, prava razuma, slobodu diskusije itd. Nije bilo reč samo o tome da se proskribovani pojam ateizma odene u novo ruho, već je to bio pokušaj da se ponudi nešto istinski novo. Štaviše, ateizam koji je ranije odlikovao Holiouka nije više bio ni nužan uslov sekularizma. Ta činjenica je upravo bila predmet spora između njega i Čarlsa Bredloa. Na jednoj debati između njih dvojice koja je održana dve noći zaredom, desetog i jedanaestog marta 1870. godine u Londonu, Holiouk je izjavio da je najveća prepreka usvajanju akta o obrazovanju koji je u tom trenutku bio pred parlamentom, to što postoji „pogrešno shvatanje da sekularizam nužno podrazumeva ateizam i skepticizam“ (Argyle 2021, 160–161). On je zatim optužio Bredloa da zastupa principe sekularizma „kao da su oni ateizam“ čime je doprineo tome da se „oslabi sekularni pokret“ (Ibid., 161). Za Holiouka, ljudi nisu bili spremni da pristupe sekularnom pokretu upravo iz toga razloga. Holiouk je zatim insistirao da Bredlo mora da pogleda „siromaštvo javnih resursa¹⁵⁹“ onih koji se bore za sekularizam. Kako je nastavio, „pogledaj koliko je malo ljudi lokalnog ugleda koji bi pristali da potpišu svoje ime“, upitavši zatim „zbog čega oni to neće?“ (Ibid). Najzad, odgovorivši na sopstveno pitanje, Holiouk tvrdi da je razlog u tome što ljudi ne vide „jasan princip“ koji ih ne bi uključio u „ateizam i neverništvo“ (Ibid).

Džordž Džekob Holiouk je preminuo 22. januara 1906. godine, tačno pet godina (u dan) nakon smrti kraljice Viktorije, nadživевši tako viktorijanski period (Ibid., 215). Britanska štampa ga je nakon smrti veličala kao „velikog društvenog reformatora“, ali je manje rečeno o njegovom sekularizmu, a „gotovo ništa o njegovom ateizmu“ (Ibid., 216).

¹⁵⁹ Kada je Holiouk prvi put pokrenuo časopis *The Reasoner*, izračunao je da će mu biti potrebno tri hiljade prodatih kopija da bi pokrio sve troškove, ali nije uspeo da proda više od pola te brojke. Posle trinaest nedelja on je bio na gubitku od 37 funti (Argyle 2021, 97). Holiouk nije primao platu, dužina časopisa je smanjena na osam stranica i cena je smanjena (Ibid). Prijatelji i pozajmice su održavali časopis u životu (Ibid., 99). U junu 1847. godine, Džon Stjuart Mil je, pročitavši Holioukov apel da se ljudi pretplate na njegov časopis, poslao pismo (koje nije objavljeno) u kojem je poslat „mali“ novčani doprinos uz komentar da bi mu (Milu) bilo „jako žao“ ako bi se „zastava otvorenog neverništva“ spustila zbog nedostatka podrške, koja je neophodna da bi ona nastavila da se vijori“ (Mill 1986b, 1082).

5.3 Herijet Martinou

Herijet Martinou (Harriet Martineau; 1802–1876) je bila „najznačajnija autorka proze u srednje-viktorijanskom periodu“ (Claeys 2005, 441). Ona je bila esejistkinja, istoričarka, spisateljica, biografkinja (Ibid) i abolicionistkinja (David 1987, 59). Alis Rosi (Alice S. Rossi) još vidi Martinou i kao „prvu sociološkinju¹⁶⁰“ (Rossi 1988, 118) jer je „utabala put¹⁶¹“ (Ibid., 119) nadolazećoj disciplini i pre nego što je Ogist Kont skovao reč „sociologija“. Martinou je takođe prevoditeljka (kao što je već rečeno) dela Ogista Konta *Cours de philosophie positive*¹⁶² (Pickering 2009, 135).

Martinou je rođena u Noriču, kao šesto od osmoro dece proizvođača tekstila Tomasa Martinoua (Thomas Matineau) i Elizabet Martinou (Elizabeth Martineau), ćerke trgovca iz Njukasla (Webb 1960, 43). Porodica Martinou je bila unitarijanske¹⁶³ vere, što nije podrazumevalo onoliko strogo religijsko vaspitanje kakvo je vladalo u evangelističkim porodicama (Ibid., 46). Herijet je od najranijeg detinjstva bila „intenzivno religiozna“ (Martineau 1879, 9) a kako ona objašnjava u svojoj autobiografiji, religija joj je pomogla da se nosi sa veoma teškim detinjstvom¹⁶⁴ u kojem su joj snovi o božanskim darovima nadoknadili „potpuni nedostatak samopoštovanja“ (Ibid). Ona piše da je u detinjstvu stalno bila u stanju „posramljenosti“, da se plašila da hoda gradom iz straha da ne sretne dvoje osoba koje su joj ostale u lošem sećanju, a „vrištala“ je od straha kada joj se jednom učinilo od odsjaja na polici iznad kamina da vidi „đavolke“ (Ibid., 12). Između osme i četrnaeste godine života nije protekao nijedan dan njenog života a da nije plakala (Ibid., 32). Religija joj je donosila „utehu“ (Ibid., 13) i to je za nju bio „jedini“ izvor podrške i zadovoljstva (Ibid., 12–13). „Iako sam se plašila svakoga koga sam videla, ni najmanje se nisam plašila Boga“ (Ibid., 14) piše ona. I ne samo da se Martinou nije plašila boga, već je ona, pošto je „obično bila veoma nesrećna“ priželjkivala odlazak bogu, „čeznući“ za rajem, pa čak i „ozbiljno i često planirajući samoubistvo“ (Ibid) kako bi tamo stigla. Iako je bila svesna da se samoubistvo smatra zločinom, ona je bila ubeđena da joj bog ne bi zamerio takav čin, znajući da „niko drugi ne mari“ (Ibid) za nju. Ozbiljnost suicidalnih misli išla je toliko daleko da je Herijet jednom prilikom ušetala u kuhinju tražeći veliki nož za rezbarenje, s namerom da njime sebi prereže grlo, ali su sluge i sluškinje u tom trenutku večerale u kuhinji što je osujetilo njenu nameru (Ibid).

Osim ovih intimnih misli, za Martinou je religija igrala ulogu u njenom odrastanju i u brojnim posetama kapeli koje su joj bile drage. Ona se, međutim, priseća da je njena „strast za pravdom“ (Ibid., 16) nešto što je bilo u izvesnom neskladu sa onim što je slušala pri svojim odlascima u kapelu. Dužnosti koje su tamo propovedane, bile su dužnosti podređenih prema nadređenima, dok se o dužnostima u obrnutom smeru nije govorilo. Kako ona piše „niti jedna reč nije nikada propovedana o pravdi koju jači

¹⁶⁰ Sličnom viđenju se priklonio i Entoni Gidens (Anthony Giddens) koji je nazvao Martinou „zanemarenom osnivačicom“ sociologije (Giddens 2006, 20).

¹⁶¹ Ovo je vrsta tvrdnje s kojom bi se Kventin Skinner sigurno sporio, ali bez obzira na to da li je Martinou mogla biti prva sociološkinja ako je njeno pisanje tek utabalo put za nešto što će doći ili ne, ova tvrdnja Alis Rosi je svejedno nešto što ide u prilog tezi o značaju Herijet Martinou.

¹⁶² Slobodan prevod ovog dela na engleski je bio toliko dobar da je sam Kont preporučio da se pre čita njena verzija nego njegova (Pickering 2009, 10). Kada je 1871. godine Kontova knjiga ponovo objavljena na francuskom u skraćenoj verziji, ona nije bila skraćena verzija originalnog Kontovog teksta, već je angažovan prevodilac da prevede engleski prevod Harijet Martinou, nazad na francuski (Ibid., 149).

¹⁶³ Unitarijanstvo je liberalna protestantska veroispovest koja naglašava jedinstvo boga, nasuprot tradicionalnim doktrinama o svetom trojstvu (Ellwood and Alles 2007, 458). Porodica Martinou je bez obzira na manje strogo obrazovanje „snažno insistirala“ (Martineau 1879, 28) na hrišćanstvu.

¹⁶⁴ Detinjstvo je bilo otežano zdravstvenim problemima. Martinou je bila u potpunosti bez čula mirisa i samo sa delimičnim čulom ukusa, a od svoje dvadesete godine, patila je i od gubitaka sluha (Webb 1960, 6). Prema sopstvenim rečima (Martineau 1879, 9), njeni roditelji najverovatnije nisu znali ništa o njenim patnjama jer im ona nikada nije o njima pričala.

duguju slabijima“ (Ibid.). Umesto priznanja tlačenja koje trpe deca i sluge, koje je ona očekivala da čuje, u kapeli je propovedana doktrina „pasivne poslušnosti“ (Ibid., 17).

Martinou piše (Ibid., 29) da je bilo sasvim uobičajeno za unitarijance da veruju da takozvani sveti spisi nisu sama reč božija, već predstavljaju samo zapis te reči. Ovakvo uverenje im je dozvolilo slobodno tumačenje Otkrivenja, te su napravili i svoje izdanje Biblije koja je predstavljala skraćenu verziju, u kojoj su izbačeni svi elementi koji su im se činili kontradiktorni. Kad su jednom počeli da prepravljaju i isecaju „nije postojao razlog da prestanu; i svaki unitarijanac je bio slobodan da učini da Sveto pismo znači ono što je odgovaralo njegovim pogledima“ (Ibid.). Poput drugih unitarijanaca i Herijet Martinou je, „sve do svoje dvadesete godine“ (Ibid., 31) verovala u neke delove Svetog pisma, odbacujući druge. Ona je verovala u boga koji je „blaži i milosrdniji“ od onog u kojeg su verovali tradicionalni vernici, a njen bog je bio i manje „strastven“ (Ibid.). Ovakav bog ne bi osudio na „večno mučenje“ bilo koje od svojih stvorenja. „Satana“ je bio samo „naziv za greh“ (Ibid.). Martinou nije verovala u oprost kao nagradu za pokajanje, iako je verovala u „neprocenljive i večne svete nagrade“ (Ibid.). Hrist je za nju bio „najčistiji od svih bića“, dok je za Sveti duh smatrala da je to „puka fikcija“ (Ibid.). Verovala je u buduću život kao „nastavak postojećeg“, a ne kao „novi metod postojanja“ (Ibid., 32). Za nju nisu istovremeno bili mogući i „uskrснуće tela“ i „besmrtnost duše“ već je ona verovala samo u uskrснуće (Ibid.).

U svojoj autobiografiji, Herijet Martinou je izdvojila anegdotu kojoj je pripisala poseban značaj kada su u pitanju njena religijska ubeđenja, nazvavši je „nagoveštajem oslobođenja“ (Ibid., 33). Kada joj je bilo jedanaest godina, ona se prilikom jedne večernje šetnje sa svojim najstarijim bratom Tomasom (Thomas), odvažila da mu postavi jedno pitanje o kojem je dugo razmišljala. Pitanje je bilo „kako to da ako je Bog sve unapred znao, mi možemo da budemo okrivljeni ili nagrađeni za naše ponašanje, koje je apsolutno predodređeno“ (Ibid.). Tomas je na trenutak razmislio, a zatim odgovorio da je to nešto što Herijet „trenutno“ ne može da razume, niti će razumeti dugo vremena. Uskraćena za odgovor, ona se osećala „razočarano“, jer je mislila da ima pravo da zna šta je „rešenje“ ove teološke poteškoće, i od tog trenutka to pitanje je ostalo „fiksirano“ u njenoj glavi (Ibid., 34).

Herijet je sa svojih šesnaest godina (1818. godine) poslata u internat u Bristolu, gde je provela petnaest meseci (Ibid., 70–71). Po povratku kući ona je bila puna hvale za sveštenika te škole, doktora Karpentera (Lant Carpenter) „pamteći svaku reč koju joj je on ikad rekao“ (Ibid., 73). Pod njegovim uticajem, njena vera je poprimila oblik „fanatizma“, iako je to, kako ona objašnjava, verovatno bila faza kroz koju je „morala da prođe“ (Ibid., 74).

Potpuni zaokret u razmišljanju o religiji, Martinou smešta u period između 1819. i 1832. godine (Ibid., 75–88). Nastavivši da čita Bibliju „neprekidno“ ona je takođe čitala i interpretativne tekstove koji objašnjavaju Bibliju, među kojima i tekstove doktora Karpentera (Ibid., 79). Karpenter je imao sklonost ka filozofiji i pripadao je školi razmišljanja Loka (John Locke) i Hartlija (David Hartley), pa se i Martinou (preko Karpentera) zainteresovala za njihovu filozofiju, a posebno za Hartlija za koga kaže da joj je postao „idol“ (Ibid., 80). Za nju, prednost koju su Lok i Hartli imali u odnosu na rivalsku školu, koju ona naziva „sanjarska škola“¹⁶⁵ i koju odlikuju „nejasna metafizička maštarenja“, je u „savesnoj preciznosti“ koju oni primenjuju na moralno ponašanje (Ibid., 80–81). Ono što Herijet Martinou duguje Hartliju je „ozbiljna želja za samo-disciplinom“ i „posvećenost dužnosti“ (Ibid., 81). Martinou je osim toga čitala i Džozefa Pristlija¹⁶⁶ (Joseph Priestley) za čiju knjigu *Hartley's theory of the human mind : on the principle of the association of ideas* Martinou piše da je za nju bila „najznačajnija knjiga na svetu“ (Ibid., 80). Pošto je Pristli puno pisao o škotskoj filozofskoj školi, iako ju je „prezirao“ (Ibid., 81) i Martinou je, čitajući Pristlija, došla u dodir sa pisanjem škotskih filozofa

¹⁶⁵ Martinou ovu školu razmišljanja povezuje (Martineau 1879, 81) sa Vilijamom Čeningom (William Ellery Channing) koji je bio vodeći unitarijanski teolog u Americi s početka devetnaestog veka, zaradivši naziv „apostol unitarijanizma“ nakon jednog govora u kojem se protivio kalvinizmu i doktrini trojstva (Whitman 1985, 161).

¹⁶⁶

Bitija (James Beattie), Rida (Thomas Reid) i posebno Dugalda Stjuarta (Dugald Stewart) čiji stil ju je „šarmirao“ (Ibid., 82).

Ovo je intelektualna podloga koju je u svojoj autobiografiji navela Herijet Martinou, na stranicama koje neposredno prethode objašnjenju njenog „oslobođenja“, tako da bi navedene autore trebalo posmatrati kao osnovu za kasniji uviđaj koji za posledicu imao odbacivanje religije. Do tog uviđaja, međutim, ona je kako kaže došla sama, „sopstvenim sposobnostima i za sopstvenu upotrebu“ (Ibid., 83), bez ikakvog mudrog učitelja koji bi joj pokazao put.

Pitanje koje je postavila svom bratu Tomasu o problemu predznanja boga i slobodne volje ostalo je u njenim mislima, i ona nije uspevala da ga reši. Njen mlađi brat Džejms joj je jednom prilikom rekao da bi rešenje za taj problem mogla da bude „doktrina nužnosti“ (Ibid., 84). Herijet je razmišljala u tom pravcu sve dok se u njenoj glavi nije odigrala „revolucija“ i kada se „novo svetlo raširilo u njenom umu“ (Ibid). Plašeći se svoje sklonosti da „preterano saoseća“ sa autorima koje čita, ona je isprva odbila da pročita bilo šta o problemu slobodne volje, dok nije sama u potpunosti „promislila“ problem (Ibid). Kada je bila zadovoljna rezultatom svog promišljanja, tek onda je pročitala „svaku knjigu za koju je mogla da čuje o temi Volje“ a to čitanje joj je onda samo „potvrdilo“ ono što je i sama zaključila¹⁶⁷ (Ibid). Ubeđenje koje je nastalo kod nje kao rezultat ovog promišljanja ona naziva „nesesirijanska doktrina“ a prema njoj „niko osim neseserijanaca“ ne razume tu doktrinu, ali su srećom „svi najbolji umovi“ koje ona zna među neseserijancima (Ibid., 85). Martinou doktrinu objašnjava ovako:

Svo ljudsko delovanje se odigrava pod pretpostavkom da svim radnjama univerzuma vladaju zakoni koje ne može prekršiti ljudska volja. U stvari, greška većine u ovoj stvari, obično je u tome što pretpostavljaju mešanje u ono što je između volje i delovanja čoveka. I najmanje nauke je dovoljno da omogući bilo kojoj racionalnoj osobi da vidi da su konstituisanje i delovanje ljudske sposobnosti Volje, određeni uticajima koji su izvan kontrole posednika te sposobnosti : i kada se ova veoma jednostavna činjenica rečima poriče, to je obično zato što onaj koji poriče misli na nešto drugo, – ne na sposobnost volje, već na izvršenje volje. (Ibid)

Međutim, ovde nije reč samo o ljudskoj volji. U nastavku teksta, Martinou govori o „večnim“ i „neizmenljivim“ zakonima koji vladaju u svakoj oblasti univerzuma i dodaje da ti zakoni vladaju „bez mešanja bilo koje nasumične volje, ljudske ili božanske“ (Ibid).

Naravno, onog trenutka kada je počela da veruje da božanska volja ne deluje na zakone univerzuma, pojedini aspekti njene vere su postali suvišni. Ona je prestala da se moli za „bilo šta eksterno“, uključujući „dnevni hleb“¹⁶⁸, zdravlje „za sebe ili druge“ ili „bilo šta osim duhovnog dobra“ (Ibid., 87). Herijet je zatim došla do zaključka da je „nemoguće reći unapred šta su spoljašnji uslovi unutrašnjeg mira“ (Ibid). Ona se osećala srećno u lošim okolnostima i obrnuto (nesrećno kada se okolnosti nisu činile lošim), a najbolje se osećala kada je „najmanje marila“ o nečemu. Nakon mnogo godina, ona je prestala da se boji od toga da bude „prokleta“ misleći da je bolje da rizikuje tu mogućnost nego da živi u strahu (Ibid., 88). Ona je počela da se stidi od toga da božanskom biću „odaje počast“ i nakon toga, ono što su do tog trenutka bile molitve je preraslo u „aspiracije“, a Herijet je sada umesto

¹⁶⁷ Iako je Martinou sasvim iskrena u objašnjenju svog puta do istine, teško je oteti se utisku da je rezultat njenog truda sasvim nezadovoljavajući. Pokušavajući da izbegne jednu vrstu pristrasnosti, ona je postala žrtva onoga što zovemo „pristrasnost potvrđivanja“ (Mynatt et.al 1977).

¹⁶⁸ Na engleskom *daily bread*. Odnosi se na uobičajenu hrišćansku molitvu iz Jevanđelja po Mateju (6:11) u kojoj Isus uči svoje sledbenike kako da se mole govoreći im da bogu upute reči „hleb naš potrební daj nam danas“ (Daničić i Karadžić 2006, 2064).

moljenja meditirala o „misterijama života i univerzuma, i velikoj nauci i umetnosti ljudske dužnosti“ izbacivši element „sebičnog sujeverja“ (Ibid).

Moguće je, kako ona objašnjava, i kako kaže da su mnogi unitarijanci činili, još uvek se držati otkrivenja i ako se napusti vera u božija čuda, jer su „unutrašnji dokazi božanskog porekla te doktrine [otkrivenja] dovoljni“ (Ibid., 89), što je ona i činila. Ipak, ona je najzad izvela sledeći zaključak:

Jasno je ipak, da hrišćanstvo koje nikad nije primljeno kao plan spasenja, – koje nikada nije smatrano suštinskim za spasenje, – koje se može tretirati, kad je reč o njegovom zapisu, prema volji i želji svakog vernika, – koje se zatim proglasi nezavisnim od svojih spoljašnjih dokaza, zato što je ustanovljeno da su ti dokazi neodrživi, – i koje je konačno podvrgnuto, i u svojim doktrinama, kao i u svom pismu, interpretaciji svakog pojedinca, – mora da prestane da bude vera, i da postane stvar nagađanja, stvar duhovne pogodnosti, i intelektualnog i moralnog ukusa, dok ne spadne na rang puke činjenice u istoriji čovečanstva. (Ibid)

Kada je Herijet Martinou prošla sve ove stadijume (nagađanja, duhovne pogodnosti, intelektualnog i moralnog ukusa) ona je na kraju posmatrala hrišćanstvo kao „monstruozno sujeverje“ i tako je poslednja spojica njenog „lanca“ pokidana, i ona je postala „slobodna lutalica na prostranstvu univerzuma“ (Ibid).

Tako se razvijala misao o religiji Herijet Martinou. Kao što je već rečeno, ona razvoj svoje misli o religiji smešta u ono što je nazvala „treći period“ njenog života koji je prema njoj trajao trinaest godina, od 1819. do 1832. godine (Ibid., 75). Potpuno odbacivanje religije je nešto što je verovatno¹⁶⁹ nastupilo pred sam kraj tog perioda, uzevši u obzir njenu opasku da su joj „bile potrebne mnoge godine“ da prođe kroz sve stadijume uverenja koje je nabrojala.

I pre spomenutog odbacivanja religije, Herijet Martinou je počela da se bavi pisanjem, objavivši svoj prvi tekst u unitarijanskom časopisu *Monthly Repository* u oktobru 1822. na temu žena koje su se bavile pisanjem teologije (Webb 1960, 97). Kada je u septembru 1828. novi urednik tog istog časopisa, Vilijam Džonson Foks¹⁷⁰ (William Johnson Fox) napisao oglas u kojem je tražio saradnike, Martinou mu je odgovorila, prihvativši da piše bez nadoknade (Garnett 1910, 76–78). Sledeće 1829. godine, Foks će joj najzad ponuditi godišnju platu od petnaest funti za posao pisanja brojnih recenzija, eseja, članaka, priča i pesama (Webb 1960, 97). Iste godine, ona je objavila svoju prvu knjigu *Traditions of Palestine* (Tradicije Palestine) koja je izdata i u Sjedinjenim Američkim Državama, pod nazivom *Times of The Saviour* (Vremena Spasioca) i u Engleskoj (Ibid., 98). Kada je 1830. godine Udruženje unitarijanaca ponudilo nagradu za najbolje eseje koji bi preobratali katolike, muslimane i Jevreje u unitarijansku veru, Herijet Martinou je osvojila sve tri nagrade (Ibid., 71).

Najvažniji od njenih radova *Illustrations of Political Economy* (Ilustracije političke ekonomije¹⁷¹), rad koji ju je „učinilo slavnom“ (Ibid., 100) nastao je kada je Martinou čitala knjigu

¹⁶⁹ Martinou nije precizno odredila kada joj se javila koja ideja. Alternativno, iako ona govori o stadijumima kroz koje je njena misao prolazila u delu biografije koji pokriva period do 1832. godine, to je možda samo mesto u biografiji na kojem joj je bilo zgodno da se osvrne na evoluciju svoje misli, bez namere da taj razvitak smesti u konkretan period. U takvoj interpretaciji, moguće je da je odbacivanje religije nastupilo u još kasnijem periodu njenog života, što bi bilo podudarnije sa istorijom njenih objavljenih tekstova.

¹⁷⁰ Foks je bio unitarijanski teolog, koji je između ostalih zasluga imao i tu čast da upozna Džona Stjuarta Mila sa Herijet Tejlor (Hayek 1951, 36).

¹⁷¹ Ovo, kao ni bilo koje drugo delo Herijet Martinou nije prevedeno na srpski. Da jeste, bio bi prikladan doslovan prevod reči *Illustrations*. U uvodu ove knjige, Martinou piše „Ne vidimo zašto istina i njena primena ne bi išle zajedno, zašto objašnjenje principa koji uređuju društvo ne bi bilo istovremeno jasnije i zanimljivije *slikama* [kurziv je moj] onoga što ti principi stvarno čine u zajednicama“ (Martineau 1834, xii).

Conversations on Political Economy (Razgovori o političkoj ekonomiji) autorke Džejn Marset (Jane Marcet) pokušavajući da stekne predstavu o tome šta je to politička ekonomija, shvativši zatim da se ona (Martinou) već ranije (nesvesno) bavila tom temom tako što je napisala dve priče o „mašineriji“ i „platama“ (Ibid., 99–100). Učinilo joj se da bi bila dobra ideja da se „principi čitave nauke“ prenesu čitaocima kroz priče, kroz njihovo „prirodno delovanje“ u „odabranim odlomcima iz društvenog života“ (Ibid., 100). U prvoj polovini devetnaestog veka, ekonomija je bila poznata ljudima samo kroz radove koje danas prepoznavamo kao „klasičnu ekonomiju“ (Ibid.), autora poput Rikarda (David Ricardo), Smita (Adam Smith) i Maltusa (Thomas Robert Malthus). Herijet Martinou je na početku svoje knjige obznanila da njen novi metod učenja političke ekonomije (kroz priče) „još nikada nije isproban“ (Martineau 1834, xii). Rešena da njene priče budu objavljene kao serijal, ona je počela da traži izdavača. Nakon mnogih odbijanja, izdavač je najzad pronađen u liku Čarlsa Foksa (Charles Fox). Iako je pristao da izda serijal od dvadeset tri priče, kako je to zamislila Martinou, Foks nije bio posebno optimističan kada je reč o prodaji, insistirajući da će prekinuti izdavanje posle drugog broja „osim ako hiljadu kopija [prvog broja] ne bude prodato za dve nedelje“ (Webb 1960, 113). Premašivši sva očekivanja, prva priča iz serijala *Illustrations of Political Economy* je prodana u preko deset hiljada primeraka, u prvom mesecu od objavljivanja, ostvarujući ukupan profit od šest stotina funti koje su podelili autorka i izdavač (Ibid., 113–114). Martinou je uspela da objasni komplikovan sadržaj za čijim razumevanjem je postojala velika i rastuća potražnja. Ona je nauku uspela da „spusti“ na nivo koji je razumljiv za „veliko mnoštvo ljudi“ (Ibid., 119). Zahvaljujući velikom uspehu njenih priča ona je sada „bila slavna“ (Ibid., 114), o čemu svedoči i izjava Lorda Bruama¹⁷² (Henry Peter Brougham) koji je rekao da „gluva devojkica u Noriču čini više dobra nego bilo koji muškarac u zemlji“ (Ibid., 1). Osim što su priče o političkoj ekonomiji bile izuzetno popularne kod šire čitalačke publike, njihova ljubiteljka je bila i kraljica Viktorija (Alexandrina Victoria), koje je u vreme objavljivanja priča (kada je Viktorija još bila princeza) navodno (Martineau 1877, 119) tražila od svoje majke da je pusti da naruči jedno od izdanja. Martinou se našla i među zvanicama i prisustvovala je ceremoniji krunisanja kraljice u junu 1838. godine (Ibid., 121–129). Martinou je do kraja života objavila oko pedeset knjiga¹⁷³ (Claeys 2005, 440), od kojih su najvažnije historiografsko delo *History of England During the Thirty Years' Peace* (Istorija Engleske tokom tridesetogodišnjeg mira), objavljeno 1849. godine, i roman fikcije *Deerbrook*¹⁷⁴ (Dirbruk) iz 1939. godine (Ibid.).

Prve naznake svojih religijskih uverenja „slobodne litalice“ Martinou je očima javnosti odala tek objavljivanjem knjige *Eastern Life, Present and Past* (Istočnjački život, sadašnjost i prošlost) 1848. godine. Taj tekst je napisan nakon njenog šestomesečnog putovanja kroz Egipat, Siriju, Palestinu i Jordan¹⁷⁵ (Roberts 2002, 139–140). Kao što naslov knjige sugerise, cilj teksta je bio da opiše i proceni istočnjačko društvo (posebno Egipat) krajem četrdesetih godina devetnaestog veka, ali isto tako i da se ponudi bolje razumevanje „implikacija drevne egipatske istorije po hrišćanstvo“ (Ibid., 139). Iako je knjiga bila putopis, ona je istovremeno sadržala elemente istorije ideja, povezujući istorijske lokacije koje je Martinou obilazila sa razvojem religijskih ideja. Jedan od zaključaka koji je Martinou izvela je da je hrišćanstvo samo jedna etapa u razvoju religije i da vodi poreklo iz ranijih tradicija. Kako ona piše u *Eastern Life* „iz ove doline Nila¹⁷⁶ je proizašao judaizam, a iz judaizma je proizašlo, vremenom, hrišćanstvo“ (Martineau 1848, 185), tako da je religija Egipćana bila osnov za ono što će kasnije postati hrišćanstvo, a mi (hrišćani) smo „usvojili njihove tradicije koje su nam date preko Mojsijevog uma“ (Ibid., 119). Sama religija starih Egipćana je prema Martinou proizašla iz onoga što je jasno i uočljivo svakom neposrednom posmatraču koji poseti Egipat, a to je stanje „neprekidnog konflikta između [reke]

¹⁷² Bruam je bio Lord kancelar (*Lord Chancellor*). Nosilac ove titule je „prvi“ podanik kraljice, na čelu engleskog pravosuđa, član vlade i predsedava Domom lordova, kada taj dom vrši ulogu vrhovnog suda (Mathiot 1967, 28).

¹⁷³ Preciznije je reći da je objavila oko pedeset tomova, ali su neki od njih bili delovi iste knjige, kao što je to slučaj sa njenom autobiografijom, koja je objavljena u tri toma.

¹⁷⁴ Fiktivno selo u kojem je smešten roman.

¹⁷⁵ Na svom putovanju, Martinou je posetila sve one lokacije koje su od značaja za biblijski narativ, uključujući Sinajsku goru, reku Jordan, Mrtvo more itd. (Roberts 2002, 139).

¹⁷⁶ Martinou misli na religiju starih Egipćana.

Nilu i pustinje¹⁷⁷“ (Ibid., 47). Ovaj sukob između reke i pustinje je ono što je uticalo na Egipćane oblikujući njihove „ideje i navike“ (Ibid). Od samog početka oni su sve čemu su se nadali vezivali za reku, a ništa od svojih nada za pustinju, dok je obrnuto važno za njihove strahove (Ibid). Reka Nil je za njih bila „sila dobra“ koja je „prirodno deifikovana“ dok je pustinja bila „sila zla“ (Ibid., 48). Konflikt između te dve sile je ono što je „pokrenulo“ ideje Egipćana a „kroz njih“ i ideje „čitavog civilizovanog sveta“ (Ibid., 49). Martinou je iznela još nekoliko zanimljivih teza. Čitajući istoričare Egipta, kao i legende i mitove, ona je zaključila da sve ukazuje na to da je popularno uverenje da je svet star „samo šest hiljada godina“ pogrešno (Ibid., 90). Na ovakav zaključak ju je, između ostalog, uputila jedna tvrdnja iz druge knjige Herodotove (Ἡρόδοτος) istorije. Prilikom boravka u Tebi, egipatski sveštenici su odveli Herodota u jednu odaju velikog hrama i tamo mu pokazali drvene kipove „svih ranije pomenutih vrhovnih sveštenika“ (Herodot 2018, 108). Kipovi su se redali tako što su predstavljali liniju očeva i sinova, i bilo ih je ukupno „tri stotine četrdeset i pet“ (Ibid). Egipćani su, prema Martinou, tvrdili da je od boga Ozirisa (wsjr¹⁷⁸) do kralja Amazisa (Ἀμασις) proteklo „petnaest hiljada godina“ (Martineau 1848, 91). Kako ona piše (Ibid., 90) i nova saznanja geologije upućuju na isti zaključak o mnogo dužoj ljudskoj istoriji nego što bi se pomislilo na osnovu uobičajenog biblijskog narativa.

Još jedna tvrdnja koja se tiče hrišćanstva izneta u *Eastern Life* je da je Platon (Πλάτων) svoje ideje o „besmrtnosti duše“ i „nagradama i kaznama“ u zagrobnom životu (koje su prema Martinou konstitutivne za hrišćanstvo) dobio (derived) iz Egipta, „sa usana“ sveštenika tokom svog boravka u toj zemlji, u školi u Heliopolju, gde je proveo trinaest godina (Ibid., 101–102). U istoj školi se učio i Mojsije (Μωϋσῆς), međutim on je od Egipćana naučio ono za šta su ga osposobile karakteristike njegovog uma, a to je da bude „oslobađajući zakonodavac“, dok je Platonova uloga bila „duhovnog filozofa“ (Ibid., 102). Za Martinou, evidentno je da je Platon naučio mnogo od svojih prethodnika među grčkim filozofima, ali su mnogi od tih filozofa „školovani u Egiptu“ (Ibid).

Najzad, još jedna tvrdnja koju je iznela Herijet Martinou u *Eastern Life* je imala značajne implikacije po hrišćanstvo. Ona se tiče egipatskog božanstva Ozirisa. Prema Martinou, Oziris je (osim vrhovnog božanstva), jedino božanstvo koje nikad nije imenovano (Ibid., 138). On je bio „sudija živih i mrtvih“ i „inkarnacija dobrote svevišnjeg“ (Ibid). Najvažnija osobina vrhovnog boga je bila dobrota i ona je „otelovljena u Ozirisu“. Oziris je napustio društvo vrhovnog boga i poprimio ljudski oblik, a zatim je „išao svetom čineći dobra dela ljudima“ (Ibid). On je „potonuo u smrt“ u sukobu sa silom zla, da bi se zatim uzdigao (iz mrtvih) da „širi blagoslove Egiptom i svetom“ (Ibid). Njega su zvali „onaj koji je otvorio dobro“ i „otkrivač istine“ kao i „pokazivač milosti“ (Ibid., 139). Istovremeno, on je bio jedini član „nebeskog društva“ i jedini od sinova vrhovnog (boga) koji je „došao na zemlju da ga otkrije [otkrije vrhovnog boga]“ (Ibid., 140). Kako je Martinou zaključila, navodeći sve ove karakteristike Ozirisa, „nemoguće je ne uočiti da je Oziris bio starim Egipćanima ono što će Mesija biti Jevrejima a što je jedan drugi bio hrišćanima“ (Ibid).

Iz savremene perspektive, ono što je bila generalna teza Herijet Martinou bismo mogli da nazovemo sinkretizam¹⁷⁹. Odnosno, ona je tvrdila da je nastanak hrišćanstva i judaizma rezultat sinkretizma. U dvadeset prvom veku, ovo nije neuobičajena teza (*videti* Carrier 2014, 100; Maroney 2006; Minear 2005, 38). Najviše što bismo mogli da joj zamerimo je da je njena teza nedovoljno potkrepljena. U trenutku kada je knjiga *Eastern Life* objavljena, međutim, ideja o tome da su se religije mešale i pozajmljivale elemente jedne od drugih nije bila ni izbliza toliko odmaćena. Njene negativne

¹⁷⁷ Ova teza Herijet Martinou o sukobu između reke Nil i pustinje nalikuje na strukturalizam Klod Levi Strosa (Claude Lévi-Strauss) koji je u svojoj mnogo kompleksnijoj (i kasnijoj) analizi mitologije u knjizi *The Raw and the Cooked* (*Presno i pečeno*) želeo da otkrije „šablone osnovnih i univerzalnih zakona“ (Lévi-Strauss 1969, 11) mitova. Jedan od elemenata šablona koje je Levi-Stros istakao je suprotstavljenost između „kulture“ i „prirode“ (Ibid., 28).

¹⁷⁸ Ovo je transliteracija hijeroglifskog pisma u alfabet.

¹⁷⁹ Ideja da religija, kultura i etnicitet mogu da postanu pomešani kada se susretnu (Leopold and Jensen 2014, 2), ili kako piše Erik Maroni (Eric Maroney) „sinkretizam, ili fenomen da jedna religija pozajmljuje elemente iz druge religije“ (Maroney 2006, XI), odnosno kako to piše u rečniku istorije ideja „proces u kojem se dva ili više kulturnih sistema, ili njihovih elemenata, sjedinjuju kako bi stvorili novi i poseban sistem“ (Littleton 2005, 2288).

implikacije po hrišćanstvo su bile neizbežne. U onoj meri u kojoj je neko uverenje ili doktrina pozajmljena, preuzeta, uvezena iz druge kulture, utoliko je manje verovatno da je ona autentična i otkrivena reč božija, a to je zaključak na koji viktorijska Engleska nije rado pristajala. Kada bi nezavisni istraživači prekoračili granice onoga što se smatralo legitimnim istraživanjem crkvenih tradicija oni su „pretili crkvenom autoritetu i podrivali hrišćansku doktrinu“ (Roberts 2002, 155).

U jednom anonimnom tekstu objavljenom u časopisu *Fraser's* u decembru 1848. godine, autor/autorka prepričava navodnu prepirku koja je izbila zbog knjige *Eastern Life* u jednom klubu čitalaca knjiga. Jedan od članova tog kluba, izvesni gospodin Marej¹⁸⁰ (John Murray) je najoštrije protestovao protiv onoga što je pročitao u knjizi Herijet Martinou, nazvavši ono što je napisano „prostote jedne slabovide nevernice“ (Anonymous 1848, 629). On je dodao da je to „đavolasta i gnusna“ knjiga koja ima dodatnu manu u tome što se „uvukla“ u klub čitalaca pretvarajući se da je nešto što nije; umesto da bude o putovanjima na istok, ona je puna žargona „engleskih deista i nemačkih racionalista“ (Ibid., 30). Pošto se gospođica Martinou „usuđuje“ da napada važne aspekte vere „zemlje u kojoj živi“, trebalo je da nazove svoju knjigu tako da naziv najavi „bezbožni i uvredljiv sadržaj“ (Ibid.).

U recenziji objavljenoj u časopisu *Tait's Edinburgh Magazine* recenzent se žalio na tvrdnju Herijet Martinou da su prve četiri knjige Petoknjižja¹⁸¹ „sastavljene“ (Martineau 1848, 394) od drugih izvora (pre nego da su napisane ili prepisane), što je za njega značilo da je poljuljano sve ono što se zna o Josifu (יִשְׂרָאֵל) i on (Josif) sada nije za nas ništa više nego što su Vejverli (Waverley) ili Gaj Menering (Guy Mannering)¹⁸² (Roberts 2002, 159).

Prikaz koji je objavljen u časopisu *Prospective Review* bio je pohvalan, a autor, unitarijanski sveštenik Džon Tajler (John James Tayler), pisao je da je *Eastern Life* „lukava i zanimljiva knjiga“ (Tayler 1848, 524), i da Herijet Martinou odlikuju „hrabrost i jednostavna iskrenost“ koje zavređuju „divljenje“ (Ibid., 537). Za njega, onaj deo knjige koji se ticao opisivanja odlikuje „izvršnost“, a reči Herijet Martinou su „plemenite i mudre“ (Ibid., 525). Ono što je zanimljivo, i što nam posredno daje uvid u odjek koji je knjiga izazvala, je to što Tajler piše svoju recenziju u pokušaju da odbrani Martinou od reakcije drugih. Kako on piše, postoji „široko rasprostranjeno“ osećanje da je Martinou u pogledu istine i pravde „teško uvredila“ (Ibid., 526) svoje čitaoce, a njena knjiga je izazvala „široko gađenje“ (Ibid., 529). U mnogim časopisima, piše Tajler, mladi su „upozoravani“ da je njena knjiga nešto što će im u srca uterati „podmukli otrov“ (Ibid., 526–527). Takođe, na „mnogim mestima“ mogu se čuti sumnje da knjiga ima „zle tendencije“ i mogu se primetiti „pogledi neodobravanja“ i to kako on kaže „kao da je naša autorka počinila nekakav greh protiv večnih zakona religije i morala“ (Ibid., 527). Kako Tajler objašnjava, pre nego što je pročitao knjigu, ono što je o njoj čuo ga je nateralo da se plaši da će ona biti „odbojna“ (Ibid.). Između ostalog, jedna od stvari koju je čuo, je to da je jedan pobožni sveštenik, čitajući knjigu, bacao u plamenje, stranicu po stranicu, gledajući sa „svetim zadovoljstvom“ kako toliko „štetoćinskih grešaka“ gori (Ibid.).

Tajler sve ove osude na koje se osetio obavezan da odgovori povezuje sa izvesnim „morbidnim tendencijama mnjenja“ (Ibid., 528). Međutim, razlog, kako on veruje, što je knjiga izložena tolikoj osudi je to što je Martinou „digla glas“ protiv „uskog“ shvatanja religije prema kojem je za neke samo određeni oblik (religije) koji im je poznat zahvaljujući istorijskoj slučajnosti pravi, dok su svi drugi pogrešni, pa je zato što je izrazila svoj stav Martinou optužena da je „nepoštujuća (*irreverent*)¹⁸³“ (Ibid.,

¹⁸⁰ Ovo nije izdavač Džon Marej.

¹⁸¹ Petoknjižje se odnosi na prvih pet knjiga Mojsijevih iz Starog zaveta, odnosno na prvi deo Hebrejskog Tanaha, ili Toru.

¹⁸² Edvard Vejverli i Gaj Menering su fiktivne ličnosti iz romana škotskog pisca Voltera Skota (Walter Scott).

¹⁸³ Reč *irreverence* na srpski najčešće prevodimo kao „nepoštovanje“ (Benson 1990, 345), ali na engleskom jeziku ova reč često ima manje opšte značenje od „nepoštovanja“ i konkretnije se odnosi na tačno određeno nepoštovanje, odnosno na nepoštovanje prema bogu i religiji. Ovo je jasno iz objašnjenja ispod značenja pod brojem jedan reči *irreverence* u rečniku Samjuela Džonsona. U prvoj rečenici navodi se „skandalozno nepoštovanje prema božijoj službi“ (Johnson 1756a, s.v. „irreverence“). Da je nepoštovanje prema bogu upravo ono značenje na koje misli i Tajler jasno je kada on kasnije kaže

527–528). Tajler, međutim, veruje da Martinou uopšte nije izrazila nepoštovanje, već naprotiv da ona piše s „pravom nežnošću i poštovanjem“ za koju Tajler kaže da „ne sumnja“ da je u „potpunom skladu s njenim dubokim ubeđenjem“ (Ibid., 528). Drugim rečima, Tajler veruje da je Martinou iskrena vernica¹⁸⁴, a da je negativna reakcija na njenu knjigu posledica izvesnog parohijalizma koji ne trpi mnogo univerzalniji oblik religioznosti koji on njoj pripisuje. Tajler misli da je reč o tome da jedni vernici napadaju druge, a ne da je Herijet Martinou nevernica. Samo zahvaljujući tom svom uverenju, on je spreman da joj pruži podršku i da je brani od napada. On piše:

Religija u *svim* svojim istinskim aspektima je za nas sveta stvar; i ništa ne budi u nama tako snažno gađenje kao nepoštovanje, posebno u obliku podsmevanja i ruganja. Da smo otkrili bilo kakve tragove takvog duha, naša osuda bi bila najsnažnija što reči mogu da je iskažu. (Ibid., 527)

Čini se da je sva podrška i zaštita od kritike koju je Tajler pružio Herijet Martinou visila o tankom koncu u vidu pretpostavke da je ona neshvaćena vernica, a da bi se i on našao među kritičarima da nije to pretpostavljao.

Kada je Herijet Martinou objavila svoju sledeću kontroverznu knjigu, ovakve pretpostavke više nisu bile moguće. Knjiga koja je objavljena 1851. godine zvala se *Letters on the Laws of Man's Nature and Development* (Pisma o zakonima čovekove prirode i razvoja), a predstavljala je pisanu korespondenciju između Herijet Martinou i Henrija Etkinsona¹⁸⁵ (Henry George Atkinson) u kojoj autorka i autor razmenjuju misli (Roberts 2002, 169). Pisma su svedočila o tome da Martinou, zajedno sa Etkinsonom zagovara frenologiju¹⁸⁶, kao i mezmerizam¹⁸⁷, ali su takođe predstavljala, za mnoge čitaoce među pripadnicima srednje klase „prvi susret sa ateističkom knjigom“ (Van Wyhe 2016, 199).

Dijalog između dvoje autora otpočinje tako što Martinou u svom prvom pismu pita Etkinsona „kako bi neko trebalo da započne proučavanje sposobnosti čoveka, kako bi razumeo njegovu prirodu“

„ono [gledište] sigurno nije nepoštujuće, jer ono prepoznaje ruku Boga u svemu“ (Tayler 1848, 531). Reč „nepoštovanje“ bi preciznije trebalo shvatiti kao „neverovanje“.

¹⁸⁴ U drugom delu svoje recenzije, Tajler komentariše da Martinou ponekad praktikuje ćutanje kad je reč o stvarima koje se ne tiču ovozemaljskog života, ali zatim dodaje da je „ispod tog ćutanja možda dublja vera“ jer veru odlikuje „apsolutno poverenje u Oca“ a „što više vere čovek ima on sve manje priča o stvarima vere“ (Tayler 1848, 536–537). On takođe tvrdi za Martinou da „istinski duh religije ispunjava njen um“ (Ibid., 537). Kao što će se kasnije ispostaviti, Tajlerovo uverenje je pogrešno, ali to ne znači da je bilo nerazumno, na osnovu ograničenih informacija koje je imao.

¹⁸⁵ Etkinson je osoba koju je Martinou upoznala preko Bazila Montegjua (Basil Montagu). Martinou i Etkinson su se zbližili u periodu kada je Martinou verovala da se izlečila od teške bolesti uz pomoć mezmerizma (Webb 1960, 19), a Etkinson je preporučio mezmeričku isceliteljku koja ju je lečila (Roberts 2002, 171). Etkinson, za koga biograf Herijet Martinou kaže da je „nevažan čovek“ (Webb 1960, 19), ostao je upamćen upravo po ovoj knjizi čiji je koautor sa Martinou.

¹⁸⁶ Frenologija, koja danas predstavlja vrstu „odbačenog naučnog znanja o ljudskoj prirodi“ (Cooter 1984, 8–9) je u devetnaestom veku bila doktrina sa naučnim pretenzijama. Doktrinu je krajem osamnaestog veka razvio nemački fiziolog Franc Jozef Gal (Franz Joseph Gall). Prema toj doktrini mozak je „organ razuma“ odnosno „skup mentalnih organa“ a ne homogena celina, a mentalni organi su raspoređeni prema određenim funkcijama (Cooter 1984, 3). Ako je sve drugo jednako, relativna veličina mentalnih organa je „pokazatelj moći ispoljavanja [funkcije sa kojom je organ povezan]“ (Ibid). Istovremeno, „eksternim kraniološkim sredstvima“ moguće je utvrditi „unutrašnje stanje mentalnih sposobnosti“ (Ibid).

¹⁸⁷ Pojam koji je (isprva kao pejorativni termin) dobio ime po nemačkom lekaru Francu Antonu Mezmeru (Franz Anton Mesmer), odnosi se na vrstu terapije koja uključuje različite tehnike, koje omogućavaju da se utiče na nečiji „um ili telo“ (Winter 1998, 1–2). Etkinson je u pismima razmenjenim sa Herijet Martinou tvrdio da je u stanju da pacijente koji su u stanju mezmeričkog sna, natera da „ustanu pa da ponovo legnu“ (Atkinson and Martineau 1851, 64), da hodaju u snu, da „sanjaju šta on poželi“, da osećaju „bol i zadovoljstvo“ (Ibid), da je jedna pacijentkinja pokazivala „jasne bljeske vidovitosti“ (Ibid., 55), a da je ista osoba bila u stanju da „vidi oblik i strukturu mozga“ (Ibid., 56), te da pojedinci mogu da vide udaljene objekte „bez upotrebe oka“, a da su neki u stanju da čitaju ono što je napisano u „zatvorenoj knjizi“ (Ibid., 51).

(Atkinson and Martineau 1851, 1). Etkinson odgovara da je potrebno „početi iznova, od početka“, tako što će se proučavati „stvarni, fundamentalni i materijalni uzroci čovekovih misli“ (Ibid., 10). Ljudi su, prema Etkinsonu, „lutali“ kroz „poeziju, teologiju i metafiziku“, zapleteni u „mrežu idejnih tvorevina“ i sada se moraju vratiti „pojednostima i materijalnim uslovima“ da bi mogli da proučavaju „stvarni svet“ (Ibid., 5). Etkinson izričito negira dualizam supstancija, tvrdeći da „ne postoje dve filozofije, jedna za duh, a druga za materiju“ već da je „priroda jedna“ i da bi je trebalo izučavati „kao celinu.“¹⁸⁸ (Ibid., 6). Ljudi su do sada proučavali „posledice nezavisno od uzroka“ misleći da je duh „u potpunosti nezavisan od tela“ i da poseduje neku nerazumljivu prirodu koja se zove „slobodna volja“ ali za Etkinsona, „čovek ne može ništa više da odredi sopstvenu volju nego što ima krila da leti“ (Ibid.). On dalje tvrdi da „ne znamo ništa fundamentalno o prirodi, niti možemo da zamislimo bilo šta o prirodi prvobitnog uzroka“ (Ibid., 7). Sve što možemo da znamo su pojave i odnosi tih pojava (Ibid.). Etkinson još ističe da nam „nisu potrebni natprirodni uzroci kada možemo da prepoznamo adekvatne prirodne uzroke“ (Ibid.), kao i da se on „odrekao svih idola i sujeverja“ (Ibid., 9). U još jednoj smeloj tvrdnji, Etkinson proklamuje da sve dok ne prepoznamo „nauku o ljudskoj prirodi“ živećemo u „varvarskom i mračnom dobu“ (Ibid., 10). Martinou je tvrdila da ljudi prilaze proučavanju čoveka sa prethodnim predstavama o „dostojanstvu porekla“ i govore o tome da je „čovek stvoren prema liku Božijem“ što ih sprečava da budu „nepristrasni istraživači“ (Ibid., 11). Ali, pita ona, „ima li više razloga, u ovim danima našeg fiziološkog neznanja, da pretpostavljamo da mentalni ishodi imaju duhovno poreklo, nego što je bilo za prvu nekolicinu ljudi da pretpostave da je munja duh, a da je muzika harfi iz borove šume glas duha“ (Ibid., 27). Za Martinou nema opravdanja za takve pretpostavke, kada imamo toliko „drevnih upozorenja“ i toliko mnogo modernih naučnih otkrića „pred našim očima“ (Ibid.).

U kasnijem delu prepiske, ateizam dvoje učesnika u njoj postaje sve očigledniji. Etkinson piše „znanje uspostavlja prave odnose između stvari u jednoj celini, i ima samo jednog Boga; i to, neshvatljivog i nepoznatog“ (Ibid., 144), kao i da „znanje prepoznaje univerzalni zakon, i da ništa ne može da bude slobodno ili slučajno“ pa „čak ni Bog“ (Ibid., 145). Pošto ove izjave ipak implicitno ukazuju na postojanje boga, Herijet Martinou je od Etkinsona u svom pismu koje je direktan odgovor na ove tvrdnje tražila da on objasni na šta to misli kada spominje boga. „Da li ti, u svom poslednjem pismu, govoreći o Bogu, ne koristiš samo još jedno ime za zakon?“ (Ibid., 168). Martinou napominje: „mi ne znamo ništa osim zakona“ (Ibid.). Etkinson se zatim ispravio, rekavši da „mi pretpostavljamo nešto i princip“, odnosnu „stvar koja je suštinska, iako nepoznata“ i to je ono što je on „možda pogrešno nazvao Bog“ (Ibid., 175). Još eksplicitnije, Etkinson piše „filozofija ne pronalazi nikakvog Boga u prirodi; nikakvo lično biće ili tvorca, niti vidi potrebu za njima, niti je Bog otkrio sebe kroz čuda; jer ta ideja je u umovima najprimitivnijih naroda“ (Ibid., 177). U punoj saglasnosti, Martinou zatim proklamuje da „ne postoji teorija Boga, autora prirode, porekla univerzuma, koja nije potpuno odbojna mojim [umnim] sposobnostima“ (Ibid., 222). Ona još konstatuje da je „daleko srećnija“ i „mnogo mudrija“ ako prizna da „ne znamo ništa“ o bilo kakvom svesnom biću koje stoji „izvan prirode“ (Ibid., 224). Kada se otarasimo ove ideje, ono što će uslediti je „jasnoća moralne svrhe“ i to će biti poput „izlaska iz pećine“ (Ibid.).

Ovo je ukratko pozicija koju su zauzeli Herijet Martinou i Henri Etkinson u svojem dijalogu o razvoju i sposobnostima čoveka. Ona se beskonačno približila otvorenom ateizmu, iako ni jedno ni drugo nisu bili spremni za sebe eksplicitno da tvrde da su ateisti. Etkinson se u izvesnoj meri distancirao od takve etikete, objašnjavajući koliko je pojam ateizma negativno percipiran.

Komentarišući naziv ateizam, Etkinson za njega kaže da je to naziv koji koriste „vulgarni ljudi“ koji se trude da se uzdignu tako što će „degradirati druge“, koristeći „psovke i pogrдна imena“ (229). On piše:

¹⁸⁸ Ovom svojom tvrdnjom Etkinson se suprotstavio uobičajenom učenju Renea Dekarta (René Descartes) o dvema supstancijama, duhu i materiji. Dekartova filozofija je „dovršila dualizam duha i materije, koji je počeo sa Platonom i koji je, uglavnom iz religioznih razloga, razvila hrišćanska filozofija“ (Rasel 1998, 514).

Reći da je čovek ateista znači 'oklevetati i ogaraviti' njegovu reputaciju, i prouzrokovati da on bude izbegavan sa strahom i gađenjem, kao da je zaražen kugom, ili da je ubica ili da proždire ljudsko meso. (Ibid., 229)

Reakcija na knjigu *Letters on the Laws of Man's Nature and Development* koja je usledila, u izvesnoj meri je potkrepila ovu tvrdnju Henrija Etkinsona.

U anonimnom traktatu koji je objavljen 1879. godine pod nazivom *Materialistic Views of Professor Tyndall and Harriet Martineau Criticized* (Materijalistička gledišta profesora Tindala i Herijet Martinou, kritikovana), autor teksta se nije ustezao:

Ateizam je, uistinu, ubeđenje ubice, i trajni podsticaj i konačna uteha kriminalnih staleža (dokazi za to i dalje postoje); a uzrok ne treba puno tražiti, jer čovek koji ne veruje u Boga, dušu i buduće stanje, ima prirodno utoliko manje poštovanja prema životu, a još manje prema smrti (posebno drugih); a onaj koji poriče buduću kaznu, je nesumnjivo izgubio glavno ograničenje svog sadašnjeg ponašanja. (Roberts 2002, 179)

U tekstu objavljenom u časopisu *Blackwood's Edinburgh Magazine* iz jula 1851. godine Džon Igls (John Eagles) je takođe bio nedvosmisleno oštar. Iako se tekst ticao mezmerizma, Igls je u fusnoti napomenuo da mu je nedavno u rukama bila „ateistička publikacija gospođice Martinou“, i da delo koje je toliko „potpuno degradirajuće“ prema karakteru „bilo moralnom ili intelektualnom“ prema njemu nikada ranije „nije izašlo iz štampe“ (Eagles and Ferrier 1851, 76). Kako je Igls dodao, izjavi bezumnika koji u srcu svojem kaže da „nema boga“ sada se može pridodati i izjava da je čovek „neodgovorno biće“, a da su „porok i vrlina samo nazivi“ (Ibid).

Spisateljica Džordž Eliot (George Elliot) je u jednom pismu rekla da je knjiga „studiozno uvredljiva“ (Webb 1960, 299). Druga poznata spisateljica Šarlota Bronte (Charlotte Brontë), takođe je negodovala, rekavši da je to „prvo izlaganje otvorenog ateizma“ koje je ikad pročitala (Gaskell 1908, 329), kao i da ono što je pročitala budi u njoj „instinktivni užas“ (Ibid). Bronte nije razumela kako bi neko mogao da se raduje takvoj „bespomoćnoj praznini“, takvoj „ogorčenoj žalosti“ i „neizgovorivoj pustoši“, pišući da ako je to istina, ona osoba koja bi je spoznala bi mogla samo da „proklinje dan kada se rodila“ (Ibid).

Lekar Džon Stivenston Bušnan (John Stevenson Bushnan) je iste godine kada je objavljena knjiga *Letters On Man's Nature* objavio svoj odgovor u obliku kritične knjige pod nazivom *Miss Martineau and her Master* (Gospođica Martinou i njen gospodar), objašnjavajući da je ponekad opravdano ignorisati publikacije kao što je knjiga Etkinsona i Martinou jer što su „manje ozloglašene“ to će se „manje širiti njihov otrov“, ali da je u ovom slučaju bitno odgovoriti jer je reputacija Herijet Martinou za neke „dovoljna preporuka“ da kupe i pročitaju knjigu, pa je za takve potrebno na domašaj ruke staviti „protivotrov“ (Bushnan 1851, [7–8]). Bušnan konstatuje da je „okrutno“ to što je Etkinson odabrao osobu kao što je Herijet Martinou za svoju „žrtvu“ a još okrutnije to što ju je pred očima javnosti stavio pod „mrskim svetlom ateistkinje“ (Ibid., [7]). Bušnan pita „da li on [Etkinson] nije imao hrabrost da se sam predstavi kao takav [ateista]“, već je tražio nekog s kim će „podeliti mržnju“ za koju „nije mogao da ne predvidi“ „da će njihovo delo izazvati (Ibid). Ono što su se „usudili“ da izreknu Martinou i Etkinson su „blasfemije“ (Ibid., [9]) i dogme (Ibid., 14). Za Martinou Bušnan kaže da ona „zaslužuje naše sažaljenje“ ali da poput rode iz priče¹⁸⁹, ne može da se izvuče netaknuta (Ibid., 5). Bušnan ne

¹⁸⁹ U Ezopovoj (Αἰσωπος) basni, roda je kažnjena zato što je u lošem društvu ždralova (Gibbs 2002, 94–95).

propušta priliku da se podsmeva Etkinsonovoj tvrdnji o odricanju od svih idola i sujeverja, podsećajući da to tvrdi neko ko istovremeno zagovara „freno-mezmerizam“ i „vidovitost“ (Ibid., 17).

Za Bušnana „standard istine“ u ljudskom istraživanju nije samo „šta nam naše posmatranje spoljnih stvari putem čula odredi“, već ono sa čim je „um zadovoljan“ (Ibid., 22). Postoje istine koje imaju „više dokaze“ od onih koje dobijamo čulima, a to su „nužne istine“ koje um usvaja „bez pomoći posmatranja i iskustva“ (Ibid). Od nužnih istina postoje dve vrste, a to su „intuitivne nužne istine“ i „nužne istine koje nisu same po sebi intuitivne, ali koje su uspostavljene rezonovanjem unazad do intuitivnih nužnih istina“ (Ibid). Među intuitivne nužne istine spada to da su „dva i dva četiri“ i da je „celina veća od delova“ (Ibid). Zatim postoje „prirodne istine“ koje razlikujemo u odnosu na nužne istine po tome što njihova suprotnost „ne podrazumeva kontradikciju“ (Ibid., 23). Najzad, postoje i dve vrste prirodnih istina, a to su „intuitivne prirodne istine“ i prirodne istine koje nisu intuitivne ali do kojih dolazimo rezonovanjem nazad do „intuitivnih prirodnih istina“ (Ibid). Među ovim poslednjim je istina o „svemoćnom uzroku“ (Ibid). Za Bušnana, ove intuitivne i prirodne istine su „mnogo preciznije i savršenije“ nego što je to bilo koje znanje o „zakonima prirode“ (Ibid), a „pseudo-filozofija“ se često služi suptilnim argumentima da bi odbacila „snagu istina koje su neizbrisivo utisnute u ljudski um samom prirodom čovekove mentalne konstitucije“ (Ibid., 27). Prema Bušnanu, logika ne može da „stvari istinu“, a „dokazi i argumenti“ su neophodni samo kada „um ne može nešto da spozna intuitivno“, a sve što se vidi intuitivno može biti samo „oslabljeno bilo kakvim rezonovanjem“ (Ibid). Tako je oslabljena i istina o postojanju boga, u „nekim umovima“ i to „pogrešnim rezonovanjem“, kao što je ono kojim se služe „gospodin Etkinson i gospođica Martinou“ (Ibid., 29). Čovek, kaže Bušnan, „veruje u postojanje Boga nužnošću svoje mentalne konstitucije“ (Ibid., 45) i „ne može“ odbaciti to ubeđenje isto kao što ne može odbaciti ni ubeđenje o sopstvenom postojanju ili postojanju „spoljašnjeg sveta“ (Ibid). Bušnan poručuje Herijet Martinou, da će i ona u „sopstvenim grudima“ pronaći ideju o „svemoćnom Bogu“, kada nije pod uticajem „pseudo-filozofije“ (Ibid., 51). Sasvim u skladu sa svojom tezom da čovek ne može da ne veruje, Bušnan u jednom delu svoje knjige izražava sumnju da Etkinson uopšte veruje u ono što je napisao, optužujući ga da nosi „masku ateiste“ zarad „malo ozloglašenosti“¹⁹⁰ (Ibid., 67). Za Bušnana, „pogrešni načini razmišljanja“ vode ljude ka tome da odbace „prirodne sugestije svojih umova“ zarad „himerične ideje da je materija večna“ (Ibid., 168). U zaključku, Bušnan konstatuje da prema „fundamentalnim prirodnim istinama koje su intuitivne ljudskom umu“ znamo da „postoji Bog!“ (Ibid., 173).

Najzad, kritikama knjige *Letters On Man's Nature* pridružio se i unitarijanski teolog i rođeni (mlađi) brat Herijet Martinou, Džejms (James Martineau). On je u svojoj recenziji te knjige objavljenoj u časopisu *Prospective Review* (slično onome što sugerise naslov Bušnanove knjige) kao glavnog krivca za gledišta koja su iznesena u knjizi video Henrija Etkinsona. Džejms Martinou najpre u svojoj recenziji optužuje knjigu svoje sestre da je „retorsko razblaživanje Roberta Ovena“ čiji su sudovi „raštrkani“ i „bez ikakve kohezije“ ono što čini elemente tog dela (Martineau 1851, 225). Za njega su to „labave i bezoblične tvrdnje“ koje samo markiraju (ali ne brane) teritoriju koju on naziva „utočište za sve crne ovce neverništva“ (Ibid., 226). Doktrina koju zagovaraju Etkinson i Herijet Martinou nema „ni privid“ argumentacije (Ibid., 227–228). Etkinson je „hijerofant“¹⁹¹ novog ateizma“ a nema „ničeg melanholičnijeg“ u čitavoj „istoriji književnosti“ od toga da se Herijet Martinou „klanja“ takvom „gospodaru“, slaveći njegovu „slepu aroganciju i prezir“, misleći od njih da su „mudrost i sažaljenje“ (Ibid., 234). Džejms Martinou se nada da ta „ponižavajuća inverzija prirodnog poretka plemenitosti neće potrajati“ (Ibid). On ne samo da optužuje Etkinsona da ovaj greši u svom razmišljanju već mu

¹⁹⁰ Implikacija ove tvrdnje je da je biti na lošem glasu (*notoriety*), ipak bolje nego ne biti na bilo kakvom glasu, odnosno biti opskuran i nepoznat, tako da motiv Henrija Etkinsona leži u tome da se on pretvara da veruje u nešto za šta zna da će privući pažnju, iako u to ne veruje iskreno.

¹⁹¹ „Tumač i učitelj bogoslužbenih obreda kod starih Grka i Egipćana; naročito: prvosveštenik Demetrin i načelnik (rukovodilac) eleuzinijskih misterija“ (Vujaklija 1975, 1054).

pripisuje i „beščašće“ (Ibid., 260) zbog toga što je pokušao da predstavi Bejkona kao „prerušenog ateistu“ (Ibid., 259) kako bi svojoj argumentaciji pridodao autoritet čuvenog filozofa.

Nakon ove recenzije, Herijet Martinou nikada više nije pisala svom bratu Džejsmu, niti ga je ikada više videla (Roberts 2002, 177).

Na posletku, može se istaći još jedan zanimljiv detalj koji se tiče Martinou i njenog otvorenog ateizma. Uprkos svim ovim javnim osudama, objavljivanje knjige *Letters On Man's Nature* nije predstavljalo smrt Herijet Martinou kao autorke. Naprotiv, kako ona piše u svojoj autobiografiji, poslednje godine njenog života su upravo bile „najprosperitetnije“ (Martineau 1877, 357–358) još od objavljivanja njene knjige o političkoj ekonomiji. Vratimo li se prepisci između Mila i Konta možemo se priseliti da je Mil upozoravao da bi otvoreno odbacivanje „svakog“ religijskog ubeđenja „moglo“ za posledicu da ima zatvaranje vrata svih publikacija u Engleskoj (Haac 1995, 318). Naravno iz ovakve formulacije sledi da bi isto tako „moglo“ da se to i ne desi, kao što nam slučaj Herijet Martinou svedoči, odnosno da je moglo da se desi da ne budu vrata baš *svih* publikacija zatvorena, uprkos otvorenom ateizmu. Lik i delo Herijet Martinou su bili dobro poznati Milu¹⁹², međutim od onoga što je moguće uvek je važnije ono što je verovatno, a iz svega što smo pročitali o reakciji viktorijanske Engleske na Herijet Martinou, verovatnije je da bi njen primer za bilo kog posmatrača bio više upozorenje, a manje ohrabrenje.

5.4 Tomas Haksli

Tomas Henri Haksli (1825–1895) je bio biolog i „najsvestraniji čovek od nauke“¹⁹³ Engleske devetnaestog veka“ (Goudge 1967, 530). On je, kao što je već ranije rečeno skovao reč „agnostik“. Dobitnik je nagrade Bolnice Čering Kros¹⁹⁴ iz fiziologije; bio je asistent hirurga na brodu Ratlsnejk i član Kraljevskog društva (Ibid). Između 1880 i 1890 bio je i predsednik Kraljevskog društva (Mitchell 1913, 262). On je učestvovao u pokretanju i danas aktivnog naučnog časopisa *Nature* 1869. godine (Jensen 1991, 124) Doprineo je popularizaciji nauke, a posebno se istakao kao zagovornik Darwinove teorije evolucije, i zahvaljujući „daleko borbenijem duhu“ u odnosu na Darvina, ubrzo je zbog toga zaradio nadimak „Darvinov buldog“ (Mattingly 2009, 693). Zanimljiv je i njegov odnos prema crkvi, jer se tokom života posvetio „smanjenju njene moći i uticaja u britanskom društvu“ (Ibid., 694).

Haksli je rođen 4. maja 1825. godine u malom selu Iling, nedaleko od londonskog Hajd Parka (Jensen 1991, 15). On je bio sedmo dete Džordža Hakslija (George Huxley), direktora škole „Dr Nikolson“ u Ilingu i Rejčel Widders (Rachel Withers) od koje je Tomas Haksli, kako kaže, nasledio karakteristiku „brzog razmišljanja“ (Mitchell 1913, 16). Haksli je prvo pohađao istu školu u kojoj mu je otac bio zaposlen ali se ubrzo ispisao i nastavio da uči sam, „sasvim nepovezanim“ čitanjem (Ibid., 19). Želeo je da bude inženjer ali su muževi njegovih dveju sestara obojica bili doktori, i ovo je „verovatno odredilo“ da se on opredeli za učenje medicine (Ibid). On je počeo da šegrtuje¹⁹⁵ kod muža njegove sestre, dr Solta (Dr. Salt) kada mu je bilo „dvanaest ili trinaest“ godina (Ibid). Haksli je za sebe tvrdio da je bio daleko od idealnog studenta, i da je bio vredan „kad mu se htelo“ i trošio puno energije u „pogrešnim pravcima“ (Ibid., 20). On je takođe čitao „sve što mu je palo pod ruku“ uključujući

¹⁹² Martinou je za Mila bila omražena osoba jer je bio ubeđen da ona širi tračeve o njemu i Herijet Tejlor (Webb 1960, 11).

¹⁹³ Haksli je više voleo izraz „čovek od nauke“ od njegove alternative „naučnik“ za koju je smatrao da je „vulgarni amerikanizam“ (White 2003, 1). Ovo je bila neopravdana antipatija, jer, kao što je ranije napomenuto, izraz potiče od Vilijama Hjuela.

¹⁹⁴ Čering Kros je ujedno bolnica i škola.

¹⁹⁵ Šegrtovanje je bilo sasvim uobičajeno za početnike u oblasti medicine, koji nisu prvo sticali opšte naučno obrazovanje (Mitchell, 1913, 19).

književnost i nauku, što je bio osnov veoma raznovrsnih interesovanja (Ibid). Osim toga, učio je i francuski i nemački (Ibid). Tomas Haksli i njegov stariji brat Džejms (James) su se 1842. godine prijavili za stipendije koje su omogućavale besplatno školovanje u Bolnici Čering Kros i obojica su primljeni (Ibid). U školi te bolnice, Haksli je upoznao Vortona Džonsa (Wharton Jones) zahvaljujući kojem je zavoleo fiziologiju (Ibid., 23). Sledeće 1843. Haksli je dobio prvu nagradu iz ovog predmeta (Ibid). Kada je završio školovanje u Čering Krosu, Haksli je prihvatio posao u zdravstvenoj službi mornarice u Bolnici Haslar u Portsmutu (Jensen 1991, 17). Kada je kapetan Oven Stenli (Owen Stanley), koji je trebalo da komanduje ratnim brodom Ratsnejk zatražio da mu se preporuči „asistent hirurga koji zna nešto o nauci“, Hakslijev nadređeni, Džon Ričardson (John Richardson), preporučio Hakslija koji je obručke prihvatio ponudu (Ibid., 17–18). Brod Ratsnejk je otplovio na osmatračku misiju u Toresov moreuz (Južni Pacifik) u decembru 1846. Godine (Mitchell 1913, 27). Po mnogo čemu, Hakslijevo putovanje na ovom brodu podseća na čuveno putovanje brodom Bigl Čarlsa Darvina. Haksli nije bio preterano opterećen dužnostima kao asistent hirurga, što mu je dozvoljavalo da se posveti istraživanju beskičmenjaka morskog sveta Južnog Pacifika (Jensen 1991, 18). Dok je Darwin obraćao pažnju na odnos između organizma i njegovog okruženja, Haksli je bio fokusiraniji na anatomiju (Mitchell 1913, 30). On je pisao svojoj sestri Elizi (Eliza) da je slobodan da „prikuplja [uzorke] i radi za sebe“ koliko god želi i da mu takva prilika neće „izmaći iz ruku“ (Jensen 1991, 18). On je tako, po svom nahođenju radio posao prirodnjaka iako za to nije bio zvanično zadužen. Brod Ratsnejk je morao da se vrati nazad u Englesku u martu 1850. kada je kapetan broda iznenadno preminuo (Mitchell 1913, 31). Nakon četiri godine na brodu, Haksli je postao „savršen zoolog i oštroidan etnolog“ (Huxley 1900a, 60).

Po povratku sa plovidbe po Pacifiku, Haksli je imao dve velike ambicije (Ibid., 81). On je želeo da objavi svoje istraživanje, koje je dokumentovano kroz beleške i 180 stranica crteža (Ibid., 61–62). Haksli se u istraživanju nije usredsredio na pronalazak novih vrsta životinja, već je želeo da stekne „jasnu ideju“ o „strukтури“ onih vrsta za koje se već odavno zna (Ibid., 63). Na privatnom planu on je želeo da se oženi Australijankom Henrijetom Hitorn (Henrietta Anne Heathorn) koju je upoznao tokom svog putovanja, u Sidneju 1847 (Ibid., 36–72). Kad je reč o ženidbi, Haksli je bio pesimističan jer nije imao dovoljno novca. Posao čoveka od nauke mu se nije činio kao nešto veoma profitabilno. U martu 1851. on piše kako „pokušati da se živi od naučnog poziva je farsa“, a zatim dodaje da „čovek od nauke može da stekne veliko priznanje, ali ne i hleb“ (Ibid., 72). Uprkos tom pesimizmu, on je nastavio da se bavi naukom i postao član Kraljevskog društva¹⁹⁶ petog juna 1851. godine, gde je upoznao Džona Tindala (John Tyndall) i Darwinovog prijatelja Džozefa Daltona Hukera (Mitchell 1913, 56). Iako nije uspevao da svoje istraživanje objavi u celosti, pojedini delovi su objavljeni u naučnim časopisima (Huxley 1990, 81–82) i on je na osnovu onih radova koji su objavljeni u časopisu *Philosophical Transactions* dobio kraljevsku medalju (Ibid., 82). Njegova finansijska situacija se popravila 1854. godine. Hakslijev prijatelj, Edvard Forbs (Edward Forbes) je iznenada dobio posao profesora u Edinburgu i tako za sobom ostavio upražnjeno mesto predavača u Kraljevskoj rudarskoj školi, u kojoj je do tada radio (Ibid., 117). Haksli je prvo radio kao zamena u toj školi (na poziv Forbsa), da bi mu zatim (u julu 1854.) bio ponuđen stalan posao za 100 funti godišnje (Ibid., 117–118). On je predavao prirodnu istoriju, a zatim je postavljen i na mesto paleontologa Geološkog muzeja (Mitchell 1913, 70). Sa ova dva posla, njegovi prihodi su bili obezbeđeni¹⁹⁷ i on je od tada „do kraja svog života“ živeo kao „profesionalni čovek od nauke u Londonu“ (Ibid., 71).

Njegova knjiga o istraživanju na brodu Ratsnejk je konačno objavljena 1859. Pod nazivom *The Oceanic Hydrozoa* (Okeanske hidrozoje), zahvaljujući Rej društvu¹⁹⁸ (White 2003, 42). Nažalost,

¹⁹⁶ Pun naziv ovog društva je Kraljevsko društvo Londona. To je naučno društvo koje je osnovano 1662. i imalo je veoma strog metod odabira članova. Kandidati su morali da budu poznati postojećim članovima i da ih interesuje prirodna filozofija (Ede 2012, 159–160).

¹⁹⁷ Ovo je ujedno značilo da je njegova želja da oženi Henrijetu Hitorn mogla da se obistini. Oni su se venčali 21. jula 1855. godine (Mitchell 1913, 74).

¹⁹⁸ Organizacija koja je osnovana kako bi pomogla objavljivanju naučnih radova koji nisu bili komercijalno isplativi (White 2003, 42).

objavljivanju ove knjige je prethodilo (za nekoliko nedelja) objavljivanje Darwinovog dela *Postanak vrsta* koje je privuklo pažnju javnosti, pa je Hakslijevo delo „izgubljeno u gužvi“ jer su „sve oči sada bile uprte u *Postanak*“ (Desmond 1997, 259). Hakslijevo razočaranje što je njegova knjiga zasenjena je bilo utoliko manje što on nije bio samo pasivni posmatrač izlaska *Postanka vrsta*. I to je, na neki način, bila njegova knjiga. Ne zato što je bio njen autor, već zato što je za nju bio spreman da „ide na lomaču“ (Huxley 1900a, 188). Haksli i Darwin su se upoznali¹⁹⁹ 1851. godine (Desmond 1997, 165), odmah postali prijatelji i trajno ostali bliski (Mitchell 1913, 71). Haksli je bio jedan od retkih koji je poznao Darwinovu teoriju pre nego što je ona objavljena, ali ga je knjiga *Postanak vrsta* svedjeto „iznenadila“ (Huxley 1900a, 178). On ju je uporedio sa „bljeskom svetlosti, koja, čoveku koji se izgubio u mračnoj noći, odjednom otkriva put“ (Ibid., 182). Iako je Haksli imao i primedbe (koje su se ticale neplodnosti hibrida i Darwinovog odbacivanja mogućnosti naglih promena), kako je sam objasnio, „Darwinova hipoteza je ostala neuporedivo verovatnija od hipoteze o stvaranju“ (Mitchell 1913, 108). Nakon što je pročitao *Postanak vrsta*, Haksli je upozorio Darvina da mu predstoji „zlostavljanje“ i „izvrtanje istine“, ali mu je obećao najjaču ličnu podršku, rekavši mu da on (Haksli) „oštri kandže i kljun“ pripremajući se (Ibid., 115). U narednih trideset godina svog života, Haksli će biti „vođa u borbi za darvinizam“ (Ibid.). Jedna epizoda u toj borbi je i čuveni susret između Hakslija i Vilberforsa koji je već spomenut.

Kad je reč o Hakslijevim teističkim i religijskim ubeđenjima, „veoma malo“ se zna o njegovom „ranom skepticizmu“ (Desmond 1997, 657), ali nam je od koristi jedno pismo koje je poslao svojoj budućoj ženi, u oktobru 1847. Njegovo pismo je odgovor na zabrinuto pismo koje mu je Henrijeta Hitorn poslala 14. oktobra te godine (nedugo nakon što su se upoznali) u kojem ona piše da je „tužna“ zbog njihovog razgovora od prethodne nedelje i da ne misli da je on u pravu (Ibid.). Ona ga je „preklinjala“ da ne dozvoli da prođu godine a da on još uvek ostane „neodlučan“ (Ibid.). Ona je zatim dodala „posveti puno razmišljanja ovoj važnoj temi, i šta god da su tvoja konačna ubeđenja, nek Bog dozvoli da su ispravna, ne samo u tvojim očima, već u Njegovim“ (Ibid.). Haksli je u svom odgovoru napisao da ako postoji jedna stvar u čovekovo naravi koja je „ključ“ celog čoveka, to su „sklonosti njegovih religijskih spekulacija“, ali da mnjenja sama po sebi nisu važna, već „temperament i ton“ uma sa kojima čovek pristupa ispitivanju (Ibid.). Zatim on piše:

Mnjenje je rezultat dokaza. Na osnovu određene količine i snage dokaza, kao uzroka, određeno mnjenje mora, u svim umovima, uvek da sledi kao posledica. Intelpekt ovde deluje pasivno, i nije odgovoran za svoj zaključak, kao što ni porota koja osudi čoveka na osnovu snage određenih dokaza, nije odgovorna za svoju presudu, ako se ispostavi da ti dokazi nisu bili pouzdani. Za presudu oni nisu odgovorni, ali za način na koji su je doneli oni su duboko i teško odgovorni. Isto je sa individuama. Mnjenje koje čovek ima, još jednom, niti jeste niti može biti stvar moralne odgovornosti. Koliko neko zaslužuje odobravanje ili osudu, zavisi od načina na koji je došao do svog mnjenja. (Ibid)

Haksli zatim pravi razliku između onih koji provedu „godine u ćutnji i istraživanju i slaboj nadi da će nakon mnogo vremena pronaći istinu“ i onih koji bi „radije zadovoljili sebičnu ambiciju, tako što će usvojiti i braniti prvu popularnu grešku, koja odgovara njihovom cilju“ (Ibid., 658). Isto tako, razlika postoji i između onih čiji je skepticizam rezultat pohlepnosti i koji pokazuju svoju „sujetnu ingenioznost“ samo u svrhu zbunjivanja i uznemiravanja vere drugih, i onih koji kažu „sumnjam, teška srca“ (Ibid.).

¹⁹⁹ Haksli je poslao Darwinu svoj tekst o meduzama predstavivši mu se (Desmond 1997, 165) a Darwin je 17. jula 1851. odgovorio svojim prvim pismom Haksliju (Darwin 1985, 49). Oni su se uživo po prvi put sreli 6. aprila 1853 (Desmond 1997, 188).

Prema ovom pismu možemo da steknemo utisak o Hakslijevoj ranoj dispoziciji prema pitanju teizma. On je „u ćutnji“ tragao za istinom, „teška srca“ jer je sumnjao, i spreman da formira mnjenja samo na osnovu „snage dokaza“. On takođe nije imao želju da formira mnjenja samo da bi „uznemiravao veru drugih“.

U nešto kasnijem pismu iz novembra 1850. kada se njegovoj sestri rodilo dete, Haksli je ponudio kumstvo, ali je priznao da je „suviše jeretik“ da bi obećao da će ga vaspitati kao „dobrog sina crkve“ (Ibid., 154). U avgustu 1856. godine Haksli je sa svojom ženom i prijateljima otputovao na Alpe. Njegov kolega Endru Remzi (Andrew Ramsay) je nameravao da im se pridruži, ali je odustao jer je njegova žena bila uznemirena Hakslijevim „manjkom vere“ (Ibid., 228).

Haksliju se dogodila velika tragedija 13. Septembra 1860. godine. Njegov trogodišnji sin Noel (Noel) je oboleo od groznice, zaspao ali se sutradan probudio sa glavoboljom, osipom i bledog lica (Ibid., 286). Dečak je plakao, drhtao, a zatim pao u delirijum (Ibid). On se prevrtao čitavog dana, dok su Haksli i njegova žena sedeli pored kreveta, brisali mu čelo i posmatrali „bespomoćno i beznadežno“ (Ibid). Očajanje je preraslo u traumu, posle dva napada groznice Noel je preminuo (Ibid). Kada je čuo za tu tragediju, Čarls Kingsli je poslao Haksliju pismo u pokušaju da ga uteši, spominjući „nadu u besmrtnost“ (Huxley 1900a, 233). Haksli je napisao dugačak odgovor koji pruža odličan uvid u njegova religijska uverenja.

On najpre konstatuje da su njegova uverenja „čvrsto ukorenjena“, ali da ih je udarac koji je pretrpeo (smrt sina) „uzdrmao do temelja“ (Ibid). Haksli zatim piše: „da sam živeo nekoliko vekova ranije, mogao bih da zamislim kako se đavo ruga meni i njima [ubeđenjima] —i pita me od kakve je koristi bilo što si se odrekao nada i uteha mase čovečanstva?“ (Ibid). Haksli zatim kaže da bi jedini odgovor koji bi imao na to bio „O đavole! istina je bolja od mnogo koristi“ (Ibid). On piše da je pretraživao svoja ubeđenja, ali da „neće lagati“ po cenu da izgubi „ženu, dete, ime i slavu“ (Ibid). Komentarišući besmrtnost čoveka, Haksli kaže da ne može „ni da je poriče ni da je potvrdi“ (Ibid., 234). Haksli piše Kingsliju: „Daj mi takve dokaze koji bi opravdali verovanje u bilo šta i ja ću u to verovati. Zašto ne bih?“ (Ibid). Takođe, on kaže „rigorozno ću odbiti da verujem u ono što ne počiva na dovoljnim dokazima“ i dodaje „ne mogu da poverujem da će mi velike misterije postojanja biti otkrivene pod bilo kojim drugim uslovima“ (Ibid). Objašnjavajući koliko su spekulacije u vezi sa besmrtnošću besmislene, Haksli primećuje da ne zna ni da li je „beskonačna razlika“ između njega i životinja „kompenzovana“ tako što nakon smrti one istraju a on prestaje, kao što cvet biljke umire dok ona nastavlja da živi (Ibid., 235). Moglo bi biti da su životinje besmrtna a ne ljudi. „Ingeniozan čovek“ piše Haksli „može da spekulise beskonačno“ i pronade „analogije za sve svoje snove“, ali kada bi aspiracije, čovečanstva i njegove lične, vodile ka „doktrini besmrtnosti“ to bi samo značilo „verovati u nešto zato što mi se sviđa“ (Ibid). Nauka je naučila Hakslija upravo suprotnom, ona ga je „upozorila“ na usvajanje gledišta koja su saglasna sa njegovim predubeđenjima i naučila ga da su mu potrebni još „jači dokazi“ za takva uverenja (Ibid). Za neka ubeđenja o besmrtnosti, Haksli kaže da ne samo da su „obmanjujuća“, već su „štetna“ a jedno od njih je verovanje da je „moralna vladavina svetom nesavršena bez sistema budućih nagrada i kazni“ (Ibid). Drugo takvo ubeđenje je da bez takvog sistema nije moguća „praktička moralnost“ (Ibid., 235–236). Za obe te tvrdnje, Haksli kaže da su to „veoma štetne laži“ (Ibid., 236). Kad je reč o ovom prvom uverenju, Haksli je ponudio još neka interesantna razmišljanja. On kaže da „nije optimista“ ali da ima najčvršće ubeđenje da je „Božanska Vladavina²⁰⁰ u potpunosti pravedna“ (Ibid). Za Hakslija je jasno da „rđavi nisu nagrađeni“ i da su „pravedni kažnjeni“ (Ibid). Kako on kaže „Priroda je pravednija nego mi“ (Ibid). On dodaje:

Ako te ja, koji sam rođen kao krvožedan i divljački grubijan, nasleđujući ove osobine od drugih, ubijem, moja sabraća, drugi ljudi, veoma pravedno će me obesiti, ali me neće snaći užasno

²⁰⁰ Haksli dodaje „ako možemo da upotrebimo takvu frazu da izrazimo zbir ‘zakona materije’ “(Huxley 1900a, 236).

kajanje, koje bi bilo moja prava kazna, da sam uzvišenije prirode, a da sam uradio istu tu stvar. (Ibid)

Drugim rečima, prava i gora kazna je užasno kajanje, koje osećaju oni koji su „više prirode“, odnosno oni koji imaju savest. On još piše kako je „privlačenje greha i žalosti“ onoliko sigurno koliko i „privlačenje Zemlje Suncu“ (Ibid). Za Hakslija „apsolutna pravda sistema stvari“ je onoliko jasna koliko i „bilo koja naučna činjenica“ (Ibid). Ono što Haksli ovde pokušava da objasni je da su i kazne i nagrade nešto što već postoji na ovom svetu, i kad je reč o fizičkom kažnjavanju poput vešanja, i kad je reč o duhovnom (samo) kažnjavanju u vidu žalosti i kajanja. On to i potvrđuje rečima:

Ne samo da ja, onda, ne verujem u potrebu za kompenzacijom, već ja verujem da traganje za nagradama i kaznama izvan ovog života vodi ljude u propast i neznanje činjenice da su njihove neizbežne nagrade i kazne ovde. (Ibid)

Haksli je u nastavku pisma sasvim nedvosmisleno stavio do znanja da su njegova ubeđenja veoma bliska neverništvu. On piše:

Ja dobro znam da bi me 99 od 100 mojih drugova nazvalo ateistom, nevernikom i svim drugim uobičajenim teškim imenima. *Po našem trenutnom zakonu, ako mi najniži lopov ukrade kaput, moji dokazi (pod uslovom da su moja mnjenja obznanjena) protiv njega ne bi bili primljeni*²⁰¹. Ali to je jače od mene. Na jedan me način ljudi neće opravdano zvati, a to je – lažov. Kao što ti kažeš za sebe, ja takođe osećam da mi nedostaje hrabrosti; ali ako se ikad dogodi da sam obavezan da govorim, neću osramotiti svog dečaka. (Ibid., 238)

S obzirom na to da znamo da su nevernici ti čiji dokazi nisu važili na sudovima (pod uslovom da su iskreni), ovo je jasno svedočanstvo o Hakslijevim uverenjima u tom trenutku (1860. godina). Sve što je Haksli u ovom pismu napisao o pravednom sistemu i pravednoj prirodi može da se protumači i kao zagovaranje neke vrste panteizma. Još jedno pismu Čarlsu Kingsliju iz maja 1863. upućuje na taj zaključak.

Haksli piše „kad razmisliš, postoje samo četiri moguće ontološke hipoteze, sada kada je politeizam mrtav“ (Ibid., 263). On ih zatim navodi:

I. Ne postoji ni jedno X = ateizam na berklijevskim principima

II. Postoji samo jedno X = materijalizam ili panteizam, u zavisnosti da li okreneš pismo ili glavu

III. Postoje dva X {Duh i Materija} = spekulanti *incertae sedis*

IV. Postoje tri X {Bog, Duše, Materija} = pravoverni teolozi. (Ibid., 263)

Od ove četiri hipoteze, Haksli kaže da je najbliži drugoj, ona se za njega najbolje uklapa sa „pravilima igre prirode“ (Ibid).

²⁰¹ Kurziv je moj.

Od značaja za Hakslijeva religijska uverenja je i pojam agnosticizma čiji je on izumitelj, iako je taj pojam, kao što je ranije napomenuto, kompatibilan i sa verovanjem i sa neverovanjem. On je skovao reč „agnosticizam“ za vreme svog članstva u Metafizičkom društvu.

Debatna društva (poput tog) su bila uobičajena u viktorijanskom životu (Irvine, 1956, 194). Debate su se vodile oko mnogih pitanja, posebno na temu „religija protiv nauke“, a od objavljivanja *Postanka vrsta* rasprava je išla „u korist nauke“ (Ibid). U konsultaciji sa svojim prijateljem Alfredom Tenisonom (Alfred Tennyson), urednik časopisa *The Nineteenth Century*, Džejms Nouns (James Knowels) je došao na ideju da oformi debatno društvo koje će okupiti „najistaknutije ljude vremena“ koji su zainteresovani za religiju (Ibid). Društvo je osnovano 1869. godine i brojalo četrdeset članova (među kojima je bio Haksli, ali ne i Mil²⁰²) i trajalo je jedanaest godina (Ibid., 195). Haksli se ubrzo osetio kao da štrči u ovom društvu, utoliko što su svi drugi članovi imali neki naziv za svoja ubeđenja, većina su bili „-isti neke vrste [panteisti, idealisti, materijalisti itd.]“, dok on nije imao etiketu, bio je poput „lisice“, bez repa (Huxley [1889] 1992a, 356). Haksliju se činilo da svi ostali članovi misle da su „rešili problem bitka“, da su stekli izvestan *gnosis*²⁰³, dok je Haksli bio „snažno ubeđen da je problem nerešiv“ (Ibid., 355). On je smislio²⁰⁴ naziv „agnostik“ zato što je bio antitetičan gnostičarima, koji su „tvrdili da znaju toliko mnogo“ o stvarima o kojima on nije znao ništa (Ibid., 356). Haksli definiše agnosticizam na sledeći način:

Ovaj princip može biti izrečen na razne načine, ali se svi oni svode na sledeće: da je pogrešno ako čovek kaže da je siguran u objektivnu istinu bilo kojeg suda osim ako može da pokaže dokaz koji logički opravdava tu sigurnost. To je ono što agnosticizam tvrdi; i po mom mišljenju, to je sve što je suštinski važno za agnosticizam. Ono što agnostici poriču i odbacuju, kao nemoralno, je suprotna doktrina, da postoje sudovi u koje bi ljudi trebalo da veruju, bez logički zadovoljavajućih dokaza. (Huxley [1889] 1892b, 450)

Možemo sve što je do sada navedeno uporediti sa Hakslijevim mislima na ovu temu iznesenim u toku predavanja pod nazivom „Evolution and Ethics“ (Evolucija i etika) koje je održao 1893. godine na Oksfordu, pred kraj života.

Haksli započinje predavanje spominjući dečiju priču o Džeku i čarobnom pasulju²⁰⁵, a zatim opisuje razvitak biljke pasulja od „malog zelenog semena“ koje se uzdiže do površine zemlje, raste i prolazi seriju metamorfoza (Huxley 1894, 46–47). Neprimetnim koracima izrastaju „koren, stablo, lišće, cvetovi i plodovi“ i u svakom od tih delova je „sveprisutna energija“ koja radi na održanju celine (Ibid., 47). Ali, čim je ta „građevina“ upotpunjena, ona počinje da se „raspada“, ostavljajući za sobom jednostavna tela, poput onog iz kojeg je biljka izrasla (Ibid., 48). Ovaj proces u kojem nešto ide napred, da bi se zatim vratilo na početak Haksli naziva „sizifovski“ i dodaje da je ono što važi za pasulj važi i za „živa bića uopšte“ (Ibid., 48–49). Od najnižih do najviših životnih oblika (biljnih i životinjskih) život

²⁰² Džon Stjuart Mil je odbio da pristupi ovom društvu rekavši da je „zauzet drugim okupacijama“ i da ne očekuje da će iskustvo biti korisno, bilo za njega ili za druge (Mill 1972c, 1583). On je rekao da misli da je cilj organizovanja tog društva za pohvalu, i da je usmena diskusija o stvarima koje zavise od rezonovanja ponekad detaljnija od pisane, ali samo ako se odvija kao „sokratovski dijalog“ i ako je jedan na jedan, a da mešovita okupljanja (kakvo je debatno društvo) nemaju te prednosti (Ibid).

²⁰³ Gnosis (gr. γνῶσις) je „znanje, saznanje“ (Vujaklija 1975, 183). Kod aleksandrijskih Jevreja i starih hrišćana „dublje poznavanje Biblije i religije, za razliku od verovanja prostog naroda“ (Ibid).

²⁰⁴ Haksli kaže da je reč koju je smislio „paradirao“ najranijom prilikom (Huxley 1892a, 356) u Metafizičkom društvu, što će reći najranije 1869. godine. Haksli, međutim, nije koristio reč „agnosticizam“ u svom pisanju sve do objavljivanja knjige *Hume* (Hjum) iz 1878. godine (Lightman 2002, 277).

²⁰⁵ *Jack and the Beanstalk* (Džek i čarobni pasulj) je poznata engleska narodna priča, koju je iz usmene tradicije prvi zabeležio Bendžamin Tabart (Benjamin Tabbart) 1807. godine (Tatar 2002, 131).

predstavlja „cikličnu evoluciju“ (Ibid., 49). Ovo nije samo karakteristika života na Zemlji, „u svakom delu, u svakom trenutku, stanje kosmosa je izraz privremenog prilagođavanja sila koje se takmiče“ (Ibid.). Za Hakslija „najočiglednija karakteristika kosmosa je nestalnost“ (Ibid., 50). On potom napominje još jedan aspekt kosmičkog procesa, a to je pojava „bola i patnje“ (Ibid., 51) Ovaj „zlokoban proizvod evolucije“ se povećava u broju i intenzitetu sve dok ne dosegne „svoj najviši nivo u čoveku“²⁰⁶ (Ibid.).

Haksli zatim govori o ljudskim bićima. On kaže da „u istraživanju kosmičkog procesa, ovako predstavljenog, najviša inteligencija čoveka²⁰⁷ pronalazi neiscrpnu angažovanost; džinovi su potčinjeni i služe nam“ (Ibid.). Čovek životinja se popeo na vrh živog sveta zahvaljujući svom „uspehu u borbi za opstanak“ jer se bolje prilagodio od „drugih takmičara“ (Ibid., 51). Svoj napredak čovek duguje istim onim kvalitetima koje deli s tigrom i majmunom, a tu su „izuzetna fizička organizacija, njegovo lukavstvo, njegova društvenost, njegova radoznalost, i njegova sposobnost oponašanja, njegova nemilosrdna i svirepa destruktivnost, kada protivnici probude njegov gnev“ (Ibid., 51–52). Međutim, u onoj meri u kojoj su ljudi napredovali od „anarhije do društvene organizacije“, ti kvaliteti su „postali mane“ (Ibid., 52). Civilizovani čovek mnoge od tih podsticaja tigra i majmuna kažnjava kao „greh“ i kao „zločin“ (Ibid.). Čovek nekad „daje sve od sebe“ da stane na kraj „opstanku najjačih“ iz svoje prošlosti (Ibid.). Haksli piše „Kakve god razlike u mnjenjima da postoje među ekspertima, postoji opšti konsenzus da majmun i tigar metodi borbe za opstanak nisu pomirljivi sa ispravnim etičkim principima“ (Ibid., 52–53). Kosmički proces evolucije je „pun čudesnosti, pun lepote, i istovremeno, pun bola“ (Ibid., 53). Hiljadama godina ljudi su pokušali da pronađu da li u „putevima kosmosa“ postoji bilo kakav vodič za moralnost (Ibid.). Haksli, međutim zaključuje da nas „kosmička evolucija može naučiti kako su dobre i zle tendencije čoveka nastale“, ali da nas ne može naučiti zašto je dobro bolje od zla (Ibid., 80). Haksli zatim tvrdi da „što je uticaj kosmičkog procesa na evoluciju društva veći, to je rudimentarnija njegova civilizacija“ (Ibid., 81). Društveni progres znači ograničavanje kosmičkog procesa „na svakom koraku“ i zamena tog procesa nečim što on naziva „etički proces“ čiji cilj više nije preživljavanje najjačih, već onih koji su „etički najbolji“ (Ibid.). Za Hakslija, praktikovanje onoga što je „etički najbolje“ podrazumeva ponašanje koje je na svaki način „suprotstavljeno onome što vodi uspehu u kosmičkoj borbi za opstanak“ (Ibid., 81–82). Odbacuje se „gladijatorska borba za opstanak“ (Ibid., 82). Haksli piše:

Razumimo, jednom za svagda, da etički proces društva, ne zavisi od oponašanja kosmičkog procesa, a još manje od bežanja od tog procesa, već od borbe protiv njega“ (Ibid., 83)

Pred sam kraj predavanja, Haksli konstatuje da je možda „drsko“ pomisliti da će čovek moći da „savlada prirodu“ i da je potčini svojim „višim ciljevima“, ali da on misli da postoji čvrsta osnova za „nadu“ da će takav poduhvat biti „u izvesnoj meri uspešan“ (Ibid.). Sve dok shvatamo da su tuga i bol neizbežni, da od njih ne bi trebalo bežati, već im se hrabro suprotstaviti, „mi jesmo jedan isti kov junačkih srca, od vremena i sudbe slab, al’ jake volje, da stremi, traga, nalazi i ne uzmakne“²⁰⁸ (Ibid., 86).

Iako je tema predavanja ostavljala prostor da se govori o nekoj drugoj pravdi osim one čisto ljudske, ne samo u smislu božije pravde koju zagovaraju religije (otkrivene pravde), već i u smislu kosmičke pravde i prirodne pravde – Haksli takvu pravdu ne spominje. Nagoveštaj panteizma iz

²⁰⁶ Haksli kaže da se dovršenje bola i patnje (njegov najviši oblik) odnosi „samo“ na čoveka kao člana „organizovanog političkog tela“ (društva), a ne na čoveka koji je „puka životinja“ ili čoveka koji je „divljak ili polu-divljak“ (Huxley 1894, 51).

²⁰⁷ Haksli ne spominje višu inteligenciju od čovekove.

²⁰⁸ Ove reči su citat pesme Alfreda Tenisona pod nazivom *Ulysses* koja je na srpski prevedena (Tenison 1977, 110–111) u skladu sa svojim originalnim grčkim nazivom „Odisej“.

njegovog pisma Čarlsu Kingsliju ovde je sasvim iščezao. Štaviše, čini se da on zagovara nešto sasvim suprotno od savršeno pravednog prirodnog poretka.

Najzad, Haksli je u pismu Anriju Gadou de Kervilu (Henri Gadeau de Kerville) od prvog februara 1887. godine ukratko prokomentarisao i ateizam:

Ako mogu da uputim još jednu kritiku, to je da je ateizam, za mene, na čisto filozofskom osnovu, neodrživ. Da nema dokaza u prilog postojanja takvog bića kao što je Bog teologâ, je sasvim tačno; ali strogo naučno rezonovanje nas ne može odvesti dalje od toga. Tamo gde ne znamo ništa, ne možemo, na prikladan način, ni da potvrdimo ni da poričemo. (Huxley 1900b, 162)

Iz ovoga vidimo da Haksli nije pravio razliku između negativnog i pozitivnog ateizma. Ono što on odbacuje je pozitivni ateizam, ili dogmatsko poricanje, ali istovremeno, tvrdeći da nema dokaza u prilog postojanja boga, on je negativni ateista prema savremenim definicijama (Martin 2007, 2; Flew 1976, 14; Smith 1979, 15), pa i definiciji Džona Stjuarta Mila (Mill 2009a, 207).

To su ukratko ubeđenja Tomasa Hakslija kada su u pitanju teizam i religija. Iz savremene perspektive negativni ateista, iz njegove „slobodni mislilac“ (Huxley 1892a, 355) i agnostik. U svakom slučaju, mislio je o sebi da je dovoljno nevernik da ne bi mogao da položi zakletvu pred sudom ako bi uverenja obznanio.

Haksli je upadao u nevolju zbog svojih ubeđenja po nekoliko osnova. Najpre on je bio (vatreni) pobornik Darvinove teorije evolucije, što je sa sobom nosilo brojne izazove. Osim toga on se bavio biblijskom kritikom, što je takođe bilo nepopularno. Najzad, ni reč agnostik koju je izmislio nije delovala kao neprobojan štit od kritike u svim situacijama.

Jedna od najranijih kritika agnosticizma objavljena je u časopisu *The Fortnightly Review* u junu 1873. pod naslovom „The Assumptions of Agnostics“ (Pretpostavke agnostika), koju je napisao Džordž Mivart (St. George Jackson Mivart). Mivart na samom početku teksta spominje govor Tomasa Hakslija u kojem je Haksli govorio o filozofskim pitanjima koja leže u osnovi nauke (Mivart 1873, 718). Prema Mivartu, dve opasnosti trenutno prate „metafizički sistem“ koji je „široko popularan u Engleskoj“ a koji se zove „agnostička filozofija“, a to su „brzopleti dogmatizam“ i „univerzalna neizvesnost“ (Ibid). Mivart pozajmljuje termin neznanje (*nescience*) od Vojvode od Argajla (Duke of Argyll) nazivajući tako „filozofiju“ agnosticizma (Ibid). Čitava javnost, koju sačinjavaju mnogi koji su „nekompetentni da sude“ je pozvana da „tretira kao otvorena pitanja“ osnovne principe na kojima počiva čitava nauka i to za posledicu ima „nejasan i maglovit skepticizam“ koji proizvodi „klonulo i beskorisno mentalno stanje, simptom početka intelektualne paralize“ (Ibid., 719). „U prisustvu ovog zla“ kaže Mivart, potrebno je takve dokoličare²⁰⁹ naterati na energično preispitivanje da bi im bilo jasno da „znaju ono što znaju“ da ih niko ne bi ubedio protiv onoga što im rođenjem pripada (Ibid). Veoma je važno da ljudi ne budu zavedeni da prate „*ignis fatuus*“ u močvaru „univerzalne sumnje“ (Ibid). Mivart zatim citira Hakslija koji kaže:

Sad, da li je naše znanje o bilo čemu što znamo ili osećamo, više ili manje od znanja o stanjima svesti? I naš čitav život je sačinjen od takvih stanja. Neka od ovih stanja mi povezujemo sa uzrokom koji zovemo ‘sopstvo’; druga sa uzrokom ili uzrocima koji se mogu razumeti pod nazivom „ne-sopstvo“. Ali niti o postojanju ‘sopstva’ niti ‘ne-sopstva’, mi nemamo, ili bilo kojom mogućnošću možemo da imamo, takvu nepobitnu i neposrednu izvesnost kao što je imamo u vezi sa stanjima svesti za koja smatramo da su njihove posledice. To [sopstvo i ne-

²⁰⁹ Misli se na pripadnike javnosti, žrtve poziva da učestvuju u raspravi koju ne razumeju.

sopstvo] su hipotetičke pretpostavke koje se ne mogu dokazati ili znati sa najvišim stepenom izvesnosti koji je dat neposrednom svešću²¹⁰. (Ibid., 723)

Mivart nakon ovog citata tvrdi da Haksli nije u pravu jer je „ego“ dat od strane svesti istovremeno sa stanjem te svesti i „jednako živopisno“ (Ibid). Iako trajno suštinsko sopstvo nije dato u momentalnom delovanju svesti „*eksplicitno*“ ono je tu „*implicitno*“ (Ibid). Prema Mivartu naša svest nije sud „mentalno stanje postoji“ niti sud „sopstvo postoji“ već „jednostavno razumevanje samo-delovanja ili (sopstva+ stanja)“ (Ibid). Reći za prepoznavanje stanja svesti da je nešto što prethodi postojanju ega je „pogrešno“ i „protivreči potvrdama naše svesti“ (Ibid).

Zadovoljan što je pokazao da Haksli nije u pravu on ga zatim optužuje da nije uspeo da izgradi „razumljiv iskaz primarne istine“, čak i prema sopstvenim koncepcijama (Ibid). Mivart kaže: „Umesto da nam pokaže razumljiviji sistem od onog koji smo tradicionalno učili“ on nam predstavlja nešto što je „apsolutna besmislica“ (Ibid). Nastavljajući Mivart tvrdi „On izgleda misli da je uklonio neosnovane filozofske dogme i zamenio ih izlaganjem jednostavne istine; ali u stvari, on nam pokazuje sopstvene dogme, jednako misteriozne kao one koje zamišlja da je uništio (Ibid., 723–724).

Mivart insistira na razlikovanju između pravih sumnji i čisto verbalnih sumnji. Nisu prave sumnje one za koje je nezamislivo da ih iko ima. Nije teško reći „sumnjam da postojim“ ali je „nemoguće“ za nekog da veruje za sebe da ne postoji (Ibid., 721). U skladu s tom razlikom Mivart tvrdi da je „vrednost neznačajnih filozofskih sumnji kakve predlaže profesor Haksli i njegova škola „*nula*“ zato što to „nisu prave sumnje, već samo verbalne“ i zato što one protivreče osnovnim istinama „svesnog sopstva“ (Ibid., 728).

Sveštenik Prebenderi Anderson (Prebendary W. Anderson) je 1881. godine napisao još jedan kritičan tekst prema agnosticizmu u časopisu *The Leisure Hour*. Anderson najpre konstatuje da „agnosticizam izražava stav neverništva koje je trenutno u modi“ (Anderson 1881, 276). On odmah pojašnjava da to nije „otvoreno neverovanje“, već „prezirna ravnodušnost“ (Ibid). Prema njemu „agnostik utiče od moralne ljage koja je povezana sa ateizmom, i tvrdi da je zauzeo neutralnu poziciju između dve strane čija je međusobna mržnja prešla u legendu“ (Ibid). Anderson, međutim, nije ubeđen u održivost takve neutralnosti. On kaže „biti neutralan između hrišćanstva i neverništva je nemoguće jer hrišćanstvo nije grana nauke, već pravilo života, koje pokriva čitavo polje ljudske misli i delovanja“ (Ibid). Za njega, ne postoji „praktička“ razlika između života onoga koji kaže „nema Boga“ i života onoga koji misli da mu se „ne isplati da sazna da li ima Boga ili ne“ (Ibid). „Pretpostavka neutralnosti je uzaludna“ (Ibid). Anderson zatim citirajući Novi zavet piše: „Koji nije sa mnom, protiv mene je“²¹¹ (Ibid). Prema Andersonu, da su agnostici stvarno neutralni, oni bi „razmotrili pošteno i bez predrasude“ da li je hrišćansko objašnjenje bolje i verovatnije od ne-hrišćanskog, ali umesto toga oni se „nestrpljivo hvataju za svaku hipotezu, koliko god apsurdnu“ koja im pruža „utočište“ od dokaza hrišćanstva (Ibid). Anderson tvrdi da agnosticizam nije razumno, valjano zasnovano ubeđenje, već „naučna predrasuda“ i „tvrdoglava rešenost“ da se pitanje ni ne ispita (Ibid). Za njega, agnosticizam je „nedoličan“ jer proglašava da „dugovečna istraživanja i promišljeni sudovi najpouzdanijih i najdubljih mislilaca svih doba, nisu ništa bolji od uzaludnog trošenja vremena“ (Ibid., 277) i „neprirodan“ jer se protivreči „sveopštem osećanju čovečanstva“ (Ibid). Kako Anderson tvrdi, „iako agnostik mora da prizna da ateizam nije dokazan“ on se svejedno ponaša kao da je sve dobro što se može reći o religiji „dokazano da je pogrešno“ (Ibid., 278). On zaključuje da „ništa nije nelogičnije od ovoga, ništa nedoličnije, ništa neprirodnije“ (Ibid).

Kada je reč „agnosticizam“ 1888. Godine, zahvaljujući Haksliju, bila u upotrebi već gotovo dve decenije, dekan Londonskog kraljevskog koledža Henri Vejs (Henry Wace) je odlučio da je došlo vreme

²¹⁰ Konciznije rečeno – postojanje svesti je izvesnije od postojanja sopstva i ne-sopstva.

²¹¹ Jevanđelje po Mateju (12:30) (Daničić i Karadžić 2006, 2083).

da se razračuna sa agnosticizmom i agnosticima, u obraćanju na kongresu Crkve Engleske u Mančesteru. On je započeo svoj govor pitajući: „Šta je agnosticizam?“ (Wace 1889, 5). Vejs zatim odgovara na svoje pitanje tvrdeći da u novom oksfordskom rečniku piše da je „agnostik neko ko veruje da je postojanje bilo čega izvan i iza prirodnih fenomena nepoznato, i (koliko se može prosuditi) nesaznatljivo, i posebno da su Prvobitni Uzrok i nevidljivi svet stvari o kojima ne znamo ništa“ (Ibid). Vejs je takođe tvrdio da „od istog autoriteta [oksfordski rečnik]“ saznajemo, iz citata pisma Ričarda Hatona (Richard Holt Hutton) da je reč „agnosticizam“ nešto što je čuo na zabavi koju je održao Tomas Haksli, a Haksli je reč preuzeo od Svetog Pavla (Παῦλος) koji je spomenuo oltar u Atini posvećen „Bogu nepoznatome“²¹² (Ibid). Vejs je još tvrdio i da je reč „agnostik“ nešto što „profesor Haksli zahteva za one koji odbacuju ateizam, i zajedno s njim veruju u nepoznatog i nesaznatljivog Boga, ili drugim rečima, [veruju] da konačno poreklo svih stvari mora biti neki uzrok nepoznat i nesaznatljiv“ (Ibid). Još uvek se zadržavajući na poreklu reči i njenom značenju, Vejs se pozvao i na mančesterskog biskupa koji je u mesečniku *The Manchester Guardian* napisao da „agnostik niti poriče niti potvrđuje Boga“ već ga jednostavno „ostavlja po strani“ (Ibid). Najzad, Vejs zaključuje da je naziv „agnosticizam“ odabran „u svrhu izbegavanja direktnog poricanja uverenja koja se tiču Boga, kakva su ona koja zahteva naša vera“ (Ibid).

Međutim, kako Vejs kaže „nas ne zanima ova doktrina [agnosticizam] kao puko pitanje apstraktne filozofije koje se tiče granica naših prirodnih sposobnosti“ već ona mora biti razmatrana u vezi s crkvom i hrišćanstvom (Ibid). Vejs otkriva da je glavni cilj njegovog obraćanja to da objasni kako je usvajanje naziva „agnostik“ samo pokušaj da se skrene tema, odnosno „puko izbegavanje“ (Ibid). On zatim kaže:

Ne znam, i ne mogu da znam da je Bog Otac, i da on ima Sina; i ja ne znam i ne mogu da znam da me je taj Otac napravio, ili da me je taj Sin iskupio. Ali hrišćanin nije govorio o onome što je znao, već o onome u šta je verovao. Prva reč hrišćanina nije ‘ja znam’ već ‘ja verujem’. On ne ispoveda nauku već verovanje; na krštenju on ne prihvata teoriju, već veru. (Ibid)

Vejs naglašava sličnost između uverenja (*belief*) i mnjenja (*opinion*) na nekoliko primerima, trudeći se da pokaže da se ljudi oslanjaju na obična mnjenja u brojnim situacijama, od odlaska kod lekara do odlučivanja u parlamentu i da bi osoba koja bi odbila da deluje spram onoga što ne zna bila „veoma nepraktička“ (Ibid., 6) Za njega, čak i ako su hrišćanska vera i dužnost stvari mnjenja, čovek koji bi tvrdio da ne zna i da zato ne želi da deluje, napustio bi prvi princip koji pokreće ljude (Ibid). Kako Vejs kaže „on bi možda bio filozof, ali ne bi bio čovek“ (Ibid).

Još jedan srodni pojam koji Vejs ističe je vera (*faith*). I taj pojam je sličan uverenju, ali za razliku od uverenja to je nešto što je zasnovano na „uveravanju druge osobe“ i našem poverenju u nju (Ibid). Za njega, takva vrsta uverenja je ono što je „stvorilo religije“ (Ibid). On kaže „ovo nije puko verovanje u vezi s nečim“ već je to „verovanje čoveku i verovanje u čoveka (Ibid). Vejs pita „Zašto mi verujemo da je Isus Hrist iskupio čitavo čovečanstvo?“ i odgovara „Zato što je on tako rekao“ (Ibid). Vejs dalje kaže:

On [Isus] sam govori u Besedi na gori o tom danu kada će se ljudi moliti pred njim; i kada će on odlučiti o njihovoj sudbini; i hrišćani uključuju u svoje učenje verovanje u tu izjavu u vezi s nevidljivim i budućim svetom. Ali ako je to tako, kada bi čovek tvrdio, kao način da izbegne ovo načelo vere, da on nema naučnog znanja o svetu koji se ne vidi, ili budućnosti, to bi bilo

²¹² Djela apostolska, 17:23 (Daničić i Karadžić 2006, 2389). Ovo (pogrešno) poreklo reči je, između ostalog, nateralo Hakslija na repliku u mesečniku *The Nineteenth Century* u kojoj je najzad objasnio kako je smislio reč i šta ona znači.

nevažno. Njegova razlika u odnosu na hrišćane nije u tome što on nema znanja o ovim stvarima, već u tome što on ne veruje u autoritet kojim su one izrečene. On možda više voli da sebe zove agnostikom; ali njegovo pravo ime je starije – on je nevernik; odnosno onaj koji ne veruje. Reč nevernik, možda nosi neprijatno značenje. Možda bi tako i trebalo da bude. To jeste, i trebalo bi da jeste neprijatna stvar za čoveka da mora da kaže da ne veruje u Isusa Hrista. Uistinu, grozno je reći tako nešto. Ali, čak i ljudi koji nisu svesni šta to sve podrazumeva, zaziru od neprijatnosti, ako ničega drugog [neprijatnosti] tretiranja uverenja neraskidivo povezanih sa tom svetom Osobom, kao iluziju. Ovo, međutim, je ono što se stvarno misli kad se kaže ‘agnosticizam’; i čini se da je došlo vreme kada je neophodno da se na ovome insistira. (Ibid., 6–7)

I ne samo da je Vejs tvrdio da je prozreo agnosticizam i da je to u stvari neverništvo pod drugim imenom, već je on mislio da je agnosticizam na neki način i gori. Kako on tvrdi:

Agnosticism koji ne zna ništa o odnosu čoveka s Bogom ne samo da odbacuje uverenje o najnesumnjivijem učenju našeg Gospoda, već mora da poriče stvarnost duhovnih ubeđenja po kojima je on živeo i umro. Mora da proglasi da su njegova najintimnija i najsnažnija uverenja, i njegove težnje s kojima je umro, bili iluzija. Da li se ta pretpostavka može tolerisati? Zbog toga što se ne može tolerisati ljudi bi radije izbegli da se sa njom suoče, i radije bi da ih nazovu agnosticima nego nevernicima; ali ja ne znam da li ovo hladno i oholo nepoštovanje tog svečanog učenja, i tog svetog života i smrti, nije još uvredljivije od otvorenih poricanja koja gledaju svoju odgovornost hrabro u oči, i kažu ne samo da ne znaju, već da ne veruju. (Ibid., 7–8)

Ovo retorsko pitanje koje je postavio Henri Vejs, „da li se to može tolerisati?“ najbolje oslikava njegov odnos prema neverništvu. Prema neverništvu a ne prema agnosticizmu, jer nam je on već objasnio da je agnosticizam samo maska pod kojom se neverništvo krije. Nije toliko reč o tome da on misli da je neko mnjenje netačno ili pogrešno, već je ono za njega van granica tolerancije. Na kraju, on zaključuje da je hladno i nadmeno nepoštovanje koje odlikuje agnosticizam još gore od otvorenog neverovanja, kojem pripisuje hrabrost, ako ni zbog čega drugog, onda da bi implicitno optužio Hakslija i druge agnostike za kukavičluk.

Haksli je bio toliko iziritiran (ovom i drugim kritikama) da je pišući uredniku časopisa *The Nineteenth Century* Noulso rekao da je uznemiren „do tačke ključanja“ i tražio da napiše odgovor za februarski broj (Huxley 1900b, 221). Odgovor koji je napisan je tekst pod naslovom “Agnosticism” (Agnosticism). Vejs je odgovorio na taj tekst, a Haksli je zatim odgovorio na odgovor i debata na stranicama časopisa *The Nineteenth Century* se nastavila. Haksli je objasnio poreklo pojma „agnosticizam“, ispravivši Vejsovu verziju i rekao da on govori „samo u svoje ime“ i da ne zna da postoji bilo kakva sekta agnostika, a da ako postoji on nije njen „prihvaćeni prorok ili papa“ (Huxley 1892a, 330). Kako je objasnio „ostavljam kontistima monopol na proizvodnju imitacija crkve“ (Ibid.). Haksli se srećno usaglasio sa Vejsovom tvrdnjom da on [Vejs] nema načina da dođe do naučnog znanja rekavši: „spreman sam da prihvatim to verujući autoritetu profesionalnog teologa (Ibid., 331), zatim doveo u pitanje pouzdanost Novog zaveta (Ibid., 334–346), a potom konstatovao da „kada bi imao pored sebe sve one koji su, od hrišćanskog doba nazivani nevernicima“ ne bi mogao da poželi „bolje društvo“ (Ibid., 348).

Sveštenici i teolozi nisu bili usamljeni u kritikovanju agnosticizma. Hakslijeva opaska o kontistima koji imitiraju crkvu nije bila slučajna. To se odnosilo na Frederika Harisona²¹³ (Frederic Harrison) koji je u januarskom izdanju (1889) časopisa *The Fortnightly Review* napisao tekst pod naslovom "The Future of Agnosticism" (Budućnost Agnosticizma) u kojem je izneo niz zamerki.

Harison je najpre konstatovao da se hrišćanstvo trenutno nalazi u problemu jer postoji „paraliza religijske vere“ koja se krije pod nazivom „agnostik“ (Harrison 1889, 144). On kaže da je agnosticizam „nejasna i elastična“ fraza kojom se može opisati stanje uma sve većeg broja kultivisanih i mislećih (Ibid). On, međutim, želi da ispita da li je takvo stanje svesti među intelektualcima „konačno“ i da li je agnosticizam uopšte istinsko religijsko uverenje²¹⁴, a ako nije da li može da „izraste“ u religijsko uverenje ili da ga sasvim zameni (Ibid).

Prema Harisonu, nije neophodno precizno definisati agnosticizam, on može da uključi „razna mnjenja“ od panteističkih i humanističkih ubeđenja do „religije nesaznatljivog“, sve do zgodnog „zaklona za cinizam“ ili jednostavno da bude stanje „ravnodušnosti“ (Ibid). „Oblika agnosticizma može da bude skoro onoliko koliko i oblika teizma, jer on [agnosticizam] uključuje u najširem smislu sve one koji svesno priznaju da je zbir njihovih razmišljanja o poreklu Univerzuma, moralnoj vladavini svetom, i budućnosti duha nakon smrti, *Neznanje* [sic]“ (Ibid). Za njega „agnostik nema pozitivno religijsko uverenje, osim tvrdnje o svom neznanju, jer da ima on bi nosio ime na osnovu tog uverenja²¹⁵“ Harison zatim tvrdi da „šta god da je logička snaga agnosticizma kao filozofskog stanovišta, kao moralno i društveno verovanje, on mora da deli inherentnu slabost svake puke negacije“ (Ibid., 146). On napominje: „u svetu ideja, baš kao i u svetu delovanja, zauvek je istina ‘uništava samo onaj ko je u stanju da zameni’“ (Ibid). Čak i ljudi bez traga teoloških uverenja se okreću od negativnog napada [na religiju] sa „instinktivnim osećajem iscrpljenosti i gađenja“ (Ibid). Iako Ogist Kont u potpunosti prihvata agnostičko stanovište kao „stvar logike“, on je svededno ubeđen „isto koliko i Vaseljski sabor“ da duhovni svet mora počivati na „uverenjima a ne negacijama“ kaže Harison (Ibid). Komentarišući ideju Herberta Spensera o „nesaznatljivom“, Harison zaključuje da je to „neuspeli paradoks“ jednog istaknutog mislioca koji je dovoljan da pokaže koliko je „goli agnosticizam“ sterilan (Ibid., 146–147). Religija prema Harisonu, ne samo da je još uvek važna, već je „najviša nužnost“ i „centralni objekat poštovanja, posvećenosti i vere“ (Ibid., 148), ona zauzima „dominantno mesto u životu“ (Ibid., 149). On poručuje „dok nam agnosticizam ne kaže u koju religiju bi trebalo da verujemo, ili zašto je religija od sad suvišna, on će ostati privatno ubeđenje izolovanih i kultivisanih umova u manje ili više komfornom okruženju²¹⁶“ (Ibid). Harison piše „Uzvišeni instinkt svakog zdravog duha prepoznaje da je stanje ne-religije, namernog prihvatanja negacije, nezainteresovanosti iz principa za ova glavna pitanja, slabo, nedostojno, pa čak i nemoralno“ (Ibid). U nastavku on još tvrdi da „instinkt svake dobre žene i muškarca“ govori da je čovek „bez prave religije“ neko ko je izvor „opasnosti i korupcije“ za svoje susele i društvo u kojem živi (Ibid). Za Harisona, takve ljude odlikuje „sebičnost, hirovitost, anti-društveno samopotvrđivanje i jednako anti-društveni nemar“ (Ibid).

Harison objašnjava da su svi veliki religijski umovi „hiljadama godina“ ukazivali na „ispraznost života“ bez objekta koji bi poštovali i voleli (Ibid., 149–150). Koliko god da su se ti umovi razlikovali, oni su svi saglasni da je religija od „najviše važnosti za čoveka“ (Ibid., 150). Pošto agnosticizam nije

²¹³ Harison je bio „vodeći britanski pozitivista tokom kasnijih godina devetnaestog i ranih godina dvadesetog veka“ (Sullivan 1983, 1).

²¹⁴ Ovo je verovatno ono što je podstaklo Hakslija da u svom tekstu o agnosticizmu u *The Nineteenth Century* napiše da „agnosticizam nije verovanje već metod“ (Huxley 1892a, 362).

²¹⁵ Implikacija ovakvog rezonovanja je da je agnosticizam uzajamno isključiv sa pojmovima poput „hrišćanin“ ili „ateista“. Ovakvo (pogrešno) viđenje je razumljivo kada se uzme u obzir da je Haksli tek nekoliko meseci kasnije po prvi put definisao agnosticizam u nekom štampanom izdanju, što je (do tog trenutka) prizivalo druge interpretacije poput ove Harisonove.

²¹⁶ Ova Harisonova rečenica je verovatno delimično tačna. Činjenica da on o agnosticizmu misli kao o „privatnom ubeđenju“ je u skladu sa onim što znamo o životu tog pojma. Njegov izumitelj se nije oglašio (u štampi) skoro 20 godina od kad je počeo da ga koristi. Ipak, koliko god da je to bilo ubeđenje (princip) koje je svojstveno nekolicini „izolovanih“ pojedinaca, ono je postao dovoljno neuralgično da izazove proteste poput ovog Harisonovog ili onog Henrija Vejsa.

uspeo da poljulja „niti jednu reč“ tih tvrdnji, posledica toga je da je on samo „korak u evoluciji religije“, ali korak na kojem je „nemoguće“ zadržati se (Ibid). Za njega je „intelektualno onoliko nemoguće da se ostane agnostik, koliko bi bilo nemoguće da se politički ostane anarhista“ (Ibid). „Društvo je takvo“ tvrdi Harison, da samo „suvoparna mehanička duša“ može trajno da negira „svaku religiju“ (Ibid).

Pred kraj svog kritičnog teksta, Harison se približio uvidu koji će i Haksli kasnije obrazložiti, u svoju odbranu, a to je da agnosticizam nije vera već princip. Harison kaže „agnosticizam nema budućnost osim ako ne izvede svoje naučne principe do njihovog legitimnog zaključka“ (Ibid., 156). Kao „logički instrument“ agnosticizam „nema slabu tačku“ i on će postati „aksiom obične misli“ i to ne samo izolovanih mislilaca, već „opšteg tela koje formira javno mnjenje“ (154). Harison predviđa „kada agnostička logika postane samo jedan od kanona misli, agnosticizam, kao posebna vera, će spontano nestati“ (Ibid., 155). Pozitivna uloga koju će agnosticizam igrati je u tome što će raščistiti prostor za religijsko ubeđenje, u koje će zatim biti apsorbovan (Ibid). To religijsko ubeđenje je „religija čovečanstva“ (Ibid). Harison dodaje „njoj će fizičke nauke biti osnova, a društvene nauke njeno glavno jevanđelje“ (Ibid., 156).

Iako se još uvek često sreću nedoumice u vezi sa tačnim sadržajem pojma „agnosticizam“, veća nedoumica je u vezi s tim šta je Haksli *radio* izmišljajući ovaj pojam. Bernard Lajtman (Bernard Lightman) tvrdi da je Haksli želeo da se distancira od pojmova „materijalizam“ i „ateizam“ za koje kaže da su to „vrste neverništva koje se povezuju s radničkom klasom“ a ne sa „poštovanim članovima intelektualne elite“ (Lightman 2002, 274). Lajtman misli i da je čitava strategija koju je Haksli upotrebio bila neuspešna jer je on čekao dvadeset godina da se oglasi prepustivši svoj izum nemilosti javnosti i praktično izgubivši kontrolu nad njim, jer su se u međuvremenu pojavili brojni alternativni interpretatori koji su nudili svoju verziju agnosticizma i Hakslijev pokušaj da preuzme vlasništvo nad pojmom je došlo prekasno (Ibid., 286–289). Haksli se u početku nije uopšte oglašavao u štampi i praktično je krio autorstvo svog neologizma. On je pokušao da 1878. agnosticizmu da „plemenito poreklo“ tako što će ga povezati sa Hjumom i Kantom (Immanuel Kant) u svojoj knjizi *Hume*, još uvek ne otkrivši svoje autorstvo (Ibid., 277). Lajtman misli da se Haksli „krio iza Hjuma“ (Ibid). Posle objavljivanja knjige on se nije oglašavao (Ibid., 278). Tek 1883. Haksli je bio primoran da prizna svoje autorstvo, i to tako što je urednik novog časopisa (posvećenog agnosticizmu) Albert Vots (Albert Watts) odlučio da objavi pismo (bez Hakslijevog znanja) u kojem mu se Haksli hvalio da je izmislio pojam (Ibid., 280–281). Lajtmanov zaključak da je Hakslijeva strategija bila neuspešna je možda ispravan, ali važnije od toga da li je bila uspešna je činjenica da mu je uopšte trebala strategija i da je imao povoda da se krije. „Agnosticism“, je možda uspeo da otupi najoštrije denuncijacije, ali je, kao i svako drugo neverništvo, bio trajna iritacija viktorijanske Engleske.

5.5 Čarls Bredlo

Čarls Bredlo (1833–1891) je još jedan savremenik Džona Stjuarta Mila čija su ubeđenja pripadala kategoriji neverništva. On je bio političar, član britanskog parlamenta, slobodni mislilac, predavač, novinar, urednik i osnivač Nacionalnog sekularnog društva 1866. kao i Nacionalnog republikanskog saveza 1873. godine (Royle 2004, 197–198). Bredlo je rođen dvadeset šestog septembra 1833. godine u Bakus Voku (London), kao sin Čarlsa Bredloa (starijeg) i Elizabet Trimbi (Elizabeth Trimby) (Bonner and Robertson 1894, 3). Otac mu je bio pomoćnik u jednoj advokatskoj firmi a majka dadilja (Ibid., 2–3). Porodica Bredlo je bila veoma siromašna (Ibid.), ali je Čarls krenuo u Nacionalnu školu kada mu je bilo sedam godina, a zatim se upisao u dve privatne škole koje su bile „najbolje koje su sredstva njegovog oca mogla da priušte“ (Ibid., 5). Njegovo školovanje se završilo kada je imao jedanaest godina (Ibid), a Čarls se nedugo zatim (kada mu je bilo dvanaest godina) zaposlio u istoj advokatskoj firmi u kojoj mu je radio otac, za platu od „pet šilinga nedeljno“, a zatim se, sa četrnaest godina zaposlio kod trgovaca ugljem za platu od „jedanaest šilinga“ nedeljno²¹⁷ (Ibid., 7). Bredlo je takođe redovno odlazio u Crkvu Svetog Petra u Hakni Roudu (London), gde je od „primernog“ učenika u nedeljnoj školi²¹⁸ brzo napredovao do pozicije „učitelja“ (Ibid., 8). Prva anegdota od važnosti za našu temu desila se upravo u vezi sa ovom crkvom. Sveštenik Džon Grem Peker (John Graham Packer) koji je bio zadužen za crkvu, jednom prilikom je saznao da londonski biskup (koji mu je bio nadređeni) namerava da održi ceremoniju potvrđivanja u Betnal Grinu (Istočni London). Želeći da se pokaže u što boljem svetlu, Peker je odabrao najbolje dečake iz svog razreda i rekao im da se „pripreme“ za ceremoniju (Ibid). Kao jedan od odabranih dečaka, i shvativši svoj zadatak da se pripremi veoma ozbiljno, Čarls Bredlo je pažljivo izučio trideset i devet načela²¹⁹ Crkve Engleske kao i četiri biblijska jevanđelja, otkrivši, „na svoje zaprepašćenje“ da trideset devet načela stoje u protivrečnosti sa jevanđeljima (Ibid). Želeći da razume te protivrečnosti, Bredlo je odlučio da pošalje pismo (napisano s poštovanjem) Pekeru tražeći njegovu pomoć u razjašnjavanju svog problema (Ibid). Umesto pomoći koju je Bredlo očekivao, sveštenik Peker je uzvratio burnom negativnom reakcijom, napisavši pismo ocu Čarlsa Bredloa u kojem je „denuncirao upit njegovog sina“ nazvavši ga „ateističkim“ a zatim ga (Čarlsa mlađeg) suspendovao na tri meseca sa njegovih dužnosti kao učitelja u nedeljnoj školi (Ibid). Dečak je ovim bio „užasnut“ (Ibid), i „osramoćen“ (Headingley 1880, 22). Prestavši da ide u crkvu, on je sada posećivao mesto pod nazivom Bonerova polja (Bonner's Fields) na kojem su se dešavala redovna okupljanja „pod otvorenim nebom“ i vođeni su razgovori „na svaku moguću temu“ (Bonner and Robertson 1894, 8–9). Nije iznenađenje, uzevši u obzir njegove prethodne muke, što se diskusija koja je privukla Čarlsa Bredloa ticala teologije. On se priključio debati jedne grupe braneći Bibliju, crkvu i hrišćanstvo (Ibid., 9). Mala grupa koja je privukla Bredloa bila je sačinjena od nekolicine slobodnih mislilaca, sledbenika Ričarda Karlajla. Ova grupa je 1848. godine odlučila da im je za njihove sastanke potrebna sala, pa su zakupili veliku kuću za stanovanje u Vornor Plejsu i pozadi izgradili salu (Ibid). Posećujući ovu kuću Bredlo je vodio brojne razgovore i debate sa slobodnim misliocima koji su se u njoj okupljali. Jedna od tih debata, koju je vodio sa Džejmsom Sevidžom (James Savage) o „inspiraciji za Bibliju“ navela ga je na to da prizna da je „ubeđen superiornom logikom svog protivnika“

²¹⁷ Maloletnici viktorijskog perioda su često bili zaposleni. Prema popisu iz 1851. godine, 36,6% dečaka (starosti između deset i četrnaest godina) je radilo (Cunningham 1996, 42). U devetnaestom veku, roditelji i poslodavci su bili „udruženi u eksploataciju dece zarad malo trenutnog profita“ (Dunlop 1912, 268).

²¹⁸ Nedeljne škole su proizašle iz pokreta koji je krajem osamnaestog veka pokrenuo vlasnik novina iz Glostera Robert Rejks (Robert Raikes). On je zamislio nedeljne škole kao rešenje za problem mnogobrojnih maloletnih delinkvenata koji su „jurcali ulicama posle posla nedeljom“ (Anthony and Benson 2003, 261). Glavni zadatak nedeljnih škola je bio da deci iz radničke klase koja su uglavnom radila, a nisu imala obrazovanje pruži osnovno opismenjavanje, a kao udžbenik je korišćena Biblija. Do 1835. godine preko milion i petsto hiljada ljudi je pohađalo nedeljne škole, samo u Engleskoj (Ibid., 259–282).

²¹⁹ Od sabora Crkve Engleske iz 1563. godine kada su usvojena, trideset devet načela „definišu doktrinu i praksu“ anglikanske crkve (Scruton 2012, 63–64).

i on je tako bio primoran da napusti svoju dotadašnju veru (Ibid., 12). Iako nije odmah postao ateista, već su njegova ubeđenja tada bila bliža deizmu, Bredlo je tako zakoračio na „put sumnje“ (Ibid.).

Razmišljajući još uvek o problemima religije, Čarls Bredlo je odlučio da pošalje još jedan tekst Džonu Pekeru, a ovog puta je umesto pisma to bila knjiga Roberta Tejlora (Robert Taylor) pod nazivom *The Diegesis*²²⁰ (Dijegeza) (Ibid., 12–13). Peker je ovo protumačio kao „uvredu“ a zatim je koristeći svoj uticaj koji je u međuvremenu stekao kod Čarlsa Bredloa (starijeg), naterao oca da zapreti sinu da će „ako ne promeni svoja mnjenja“ izgubiti posao kod trgovaca uglja kod kojih je dečak bio zaposlen (Ibid., 14). U svojoj autobiografiji, Čarls Bredlo je izrazio sumnju (Bradlaugh 1891, 8) da je postojala stvarna namera njegovog oca da ovu pretnju sprovede u delo, i da je prava namera bila samo zastrašivanje. Bez obzira na to, Čarls Bredlo je odbio da se odrekne svojih ubeđenja, napustivši i svoj dom i posao i „nikad se ne vrativši“ (Ibid.). Dodatan kontekst ovoj prekretnici u životu Čarlsa Bredloa je da je on napustio kuću tek trećeg dana od trenutka kada mu je saopštena pretnja, nakon što je spakovao svoje stvari i oprostio se od svoje sestre Elizabet (Elizabeth) uz „suze i poljupce“ (Bonner and Robertson 1894, 15), a da njegov otac nijednog trenutka nije pokušao da ga dozove nazad, niti je pokazao bilo kakav znak da je reč o nesporazumu, pustivši sina da ode od kuće „bez reči“ (Ibid.). Kada je otišao od kuće Čarls Bredlo je imao šesnaest godina (Ibid., 17). Kada je izgubio krov nad glavom i ostao bez posla, Bredlo nije imao mnogo izbora već da se obrati slobodnim misliocima koje je ranije upoznao. Najpre ga je nedelju dana ugostio izvesni gospodin Džouns (Mr. B.B. Jones) koji je zarađivao tako što je prodavao publikacije „slobodne misli“, a Bredlo se kasnije uselio u kuću u Vorner Plejsu gde je delio krevet sa sinom udovice Ričarda Karlajla, Elize (Eliza Sharpies Carlile) koji se zvao Džulijan (Julian) (Ibid., 19). Bredlo je u početku pokušavao da zaradi za život kao trgovac ugljem, koristeći znanje koje je stekao tokom svog poslednjeg zaposlenja. Njegov biznis je bio „mali“ ali je uspeo da nađe nekoliko mušterija koje su bile dovoljne da zaradi za „hleb“ (Ibid., 17).

U tom periodu, „glavna mušterija“ Bredloa je bila „dobročudna žena jednog pekara“ kojoj je bilo potrebno „nekoliko tona uglja nedeljno“ kako bi ispekla hleb, i ona je za njih plaćala „deset šilinga“ svake nedelje, što je predstavljalo osnovni izvor prihoda za Čarlsa Bredloa (Headingley 1880, 30). Ova srećna saradnja nije dugo potrajala. Jedan od prijatelja pekareve žene ju je obavestio da Bredlo ima običaj da pohađa sastanke „sekularista i slobodnih mislilaca“ i da je na tim sastancima često iznosio „neuobičajena mnjenja“ (Ibid., 30–31). Nakon što je ovo saznala, ona je pri svom sledećem susretu sa Bredlom uzviknula „Čarls, čujem da si ti nevernik!“ (Ibid., 31). Bredlo je pokušao da izbegne razgovor o svojim uverenjima trudeći se da priču usmeri ka tržištu uglja i cenama, ali žena nije odustajala, da bi najzad proklamovala da „ne može da zamisli da više kupuje ugalj od nevernika“ (Ibid., 31–32), dodajući da bi se plašila da će njen hleb „mirisati na sumpor“²²¹ (Ibid., 32). Ovo je bio „smrtni udarac“ za biznis trgovca ugljem i Bredlo je zatim potražio svoju sreću kao prodavac „naramenica od jelenske kože“ (Ibid.).

Dok je preko dana obavljao poslove kako bi zaradio za život, Bredlo bi večeri i nedelje provodio na okupljanjima i diskusijama. Od početka, on je bio odličan govornik, i uskoro je „stotine ljudi“ dolazilo da nedeljom popodne čuje „dečaka govornika“ (Ibid., 33). Uspeh koji je imao kao govornik je proširio njegova poznanstva, i on je ubrzo upoznao Ostina Holiouka (Austin Holyoake) a zatim preko njega i Ostinovog brata Džordža Džejkoba, koji je pristao da predsedava na jednom predavanju Čarlsa Bredloa u Ulici Filpot (Ibid., 34). Ovo predavanje je zatim spomenuto u Holioukovom časopisu *The Reasoner* uz nekoliko reči o govorniku (Ibid., 35). Bredlo je uskoro uspeo i da objavi svoj prvi pamflet pod nazivom *A Few Words on the Christian's Creed* (Nekoliko reči o veri hrišćanina) (Ibid.).

²²⁰ Knjiga koja je objavljena 1829. Godine ticala se rane istorije hrišćanstva, a Tejlor je u njoj doveo u pitanje istoričnost Isusa Hrista (Taylor 1845, 7), tvrdeći da je „hrišćanska vera apsolutno i neupitno paganskog porekla“ (Ibid., 9).

²²¹ Ovo je aluzija na kažnjavanje grešnika iz knjige postanja Starog zaveta (19:24) u kojoj piše „tada pusti Gospod na Sodom i na Gomor od Gospoda s neba dažd od sumpora i ognja“ (Daničić i Karadžić 2006, 39).

Uprkos ranim uspesima na intelektualnom planu, Bredlo je osećao sve veći pritisak siromaštva. On je pozajmljivao novac kako bi preživeo i našao se u dugovanjima u ukupnom iznosu od četiri funte i petnaest šilinga (Ibid., 37). Rešen da promeni svoju životnu situaciju, on je najzad odlučio da pristupi vojsci, kada je video plakat na kojem je pisalo da će novi regruti koji se pridruže službi Britanske istočnoindijske kompanije²²² dobiti nadoknadu u iznosu od šest funti i deset šilinga, što bi mu omogućilo da „plati sve što je dugovao i ponovo bude slobodan“ (Bonner and Robertson 1894, 26). Bredlo se prijavio za službu u decembru 1850. godine (Headingley 1880, 37). Vojnički dani su mu u početku bili veoma teški, jer su ga ostali vojnici maltretirali²²³ ali je Bredlo uspeo da ih kasnije pridobije, koristeći se svojim govorničkim sposobnostima, kada se suprotstavio njihovom kapetanu zbog toga što je kapetan bio nevoljan da ispuní obećanje koje im je ranije dao (Ibid., 43–47). Bredlo je je tokom službe uglavnom čitao knjige i bio je poštovan zbog svoje „pribranosti, znanja koje je posedovao, i hrabrosti koju je uvek bio spreman da pokaže“ (Ibid., 54).

Vojna služba Čarlsa Bredloa je ukupno trajala dve godine i trista jedan dan a završila se četrnaestog oktobra 1853. godine (Bonner and Robertson 1894, 39). Tokom ovog perioda umrle su dve osobe od posebne važnosti za njegov život. Najpre, 1852. godine je preminuo njegov otac (Ibid., 35), a u junu 1853. godine i očeva tetka Elizabet Trimbi (Elizabeth Trimby), koja je bila obećala Čarlсу (mlađem) da će ga jednog dana osloboditi od vojne službe (Ibid., 36). Iako nije doživela da ispuní svoje obećanje, ona je ostavila za sobom sedamdeset funti porodici Bredlo (Ibid.). Posle puno ubeđivanja, ponajviše od strane Čarlsove sestre Elizabet, Čarlsova majka je najzad pristala da deo tog novca izdvoji kako bi se kupilo oslobađanje Čarlsa Bredloa iz vojne službe, što je koštalo oko trideset i tri funte (Ibid., 36–38). Čarlсу je bilo „muka“ (Ibid., 35) od vojne službe i on je bio nestrpljiv da se vrati kući, ali situacija koja ga je tamo čekala je i dalje bila veoma teška. Dvoje najmlađe dece porodice Bredlo su nakon smrti njegovog oca završila u sirotištima (Ibid., 36). Bredlo je još jednom morao da traži zaposlenje. Ovog puta, ne samo da bi prehranio sebe, već i da bi „pomogao majci i sestrama“ (Ibid., 41).

Najzad, on je jednog dana potražio posao kod advokata Tomasa Rodžersa (Thomas Rodgers), moleći da ga ovaj zaposli kao službenika (Headingley 1880, 62). Rodžers je odgovorio da nema upražnjeno mesto za taj posao, ali, kada se Bredlo već spremao da izađe, napomenuo da, ako Bredlo poznaje nekoga ko bi bio spreman da bude potrčko (*errand boy*), to mesto bi bilo upražnjeno (Ibid.). Očajnički želeći da se zaposli, Bredlo je prihvatio posao za platu od deset šilinga nedeljno. Ovo je posao kojim je on stekao neophodnu finansijsku sigurnost. Za samo devet meseci od kada se zaposlio, Bredlo je uznapredovao u Rodžersovoj advokatskoj firmi, i to toliko da mu je Rodžers u potpunosti poverio kompletno odeljenje firme koje je bilo zaduženo za englesko običajno pravo i izgradio specijalnu kancelariju za njega (Ibid., 63). Iz jednog pisma koje je napisao u novembru 1854. znamo da je od tog posla zarađivao 65 funti godišnje (Bonner and Robertson 1894, 46). Stekavši tako najzad stabilno zaposlenje, Bredlo je mogao da nastavi i sa svojom propagandističkom aktivnošću, posvećujući „svaki slobodan trenutak“ pisanju i javnim govorima, držeći predavanja „dva do tri puta nedeljno“ (Headingley 1880, 65). Kao i u slučaju njegovog posla trgovca uglja, bilo je „zlih jezika“ kojima je smetalo ono što on govori i koji su slali anonimne pisane pritužbe „u velikom broju“ njegovom poslodavcu, Tomasu Rodžersu, žaleći se na „nevernička mnjenja“ Čarlsa Bredloa (Ibid.). Srećom po Bredloa, to ga ovog puta nije koštalo posla, jer je njegov poslodavac odlučio da ignoriše pritužbe, ali je Bredlo odlučio da ubuduće piše pod pseudonimom „Ikonoklast“ (Iconoclast), kako bi zaštitio svog poslodavca od negativnih reakcija (Ibid.).

Bredlo je 1855. godine učestvovao u neredima koji su se u junu te godine odigrali u Hajd Parku (londonsko naselje Vestminster). Povod za izbijanje nereda je bilo prethodno usvajanje zakona koji je

²²² Britanska istočnoindijska kompanija je imala svoju privatnu vojsku koja je početkom devetnaestog veka brojala preko četvrt miliona vojnika i koja je bila brojnija nego vojska „bilo koje evropske sile“ (Gardner, 1990, 188).

²²³ Između ostalog, vojnici su jednom prilikom oteli Bredlov ranac i iz njega izvadili rečnike hebrejskog i arapskog jezika koje je Bredlo nosio, počevši da ih šutiraju i igraju „fudbal“ (Headingley 1880, 43–44).

inicirao Robert Grosvenor (Lord Robert Grosvenor), a kojim je zabranjeno „svako trgovanje u Londonu nedeljom“ (Harrison 1965, 220–221). Ovaj zakon je bio samo jedna u nizu mera sabatarijanske²²⁴ politike, čiji su zagovornici smatrali da je radnička klasa poput dece, da zakon mora da im pomogne u njihovoj „borbi sa iskušenjima“ i da je prava sloboda moguća jedino ako se vodi računa o nečijim dugoročnim interesima, uzevši u obzir i ono što bi moglo da se dogodi na „sledećem svetu“, a ne samo na ovom (Ibid., 220). Karl Marks koji je u tom trenutku boravio u Londonu je bio svedok događajima i mislio je da je prisustvovao rađanju „Engleske revolucije“ (Marx & Engels 1962, 436). On je sporni zakon video kao meru „religijske prisile“, ali je takođe mislio da u „zaveri“ protiv radničke klase učestvuju zajedno „crkva i monopolistički kapital“ jer krupnim kapitalistima odgovara da eliminišu konkurenciju u vidu sitnih trgovaca koji uglavnom posluju nedeljom (Ibid., 434–435). Bogati nisu morali da trguju nedeljom, ali je siromašnima to bio jedini dan kada im trgovina odgovara, budući da su mnogi primali platu tek kasno u subotu (Headingley 1880, 77–76). Postojalo je široko rasprostranjeno ubeđenje da je zakon nepravda prema siromašnima. Među prvima koji je započeo otvoreno protestovanje je bio pesnik iz radničke klase Džon Bedford Leno (John Bedford Leno) koji je agitovao da se napravi miting u Hajd Parku, gde su bogati često boravili, da bi se videlo „koliko religiozno aristokratija poštuje nedelju“ (Ibid., 78). Poster koji su pozivali na ovo okupljanje su bili oblepljeni ulicama Londona, i na mitingu 24. juna 1855. se skupilo preko 200,000 ljudi (Harrison 1965, 223). Kada su kočije bogatih počele da pristižu, okupljena gomila ih je dočekala ruganjem i podsmevanjem, poručujući im da „idu u crkvu“ (Ibid.). Tokom sledeće nedelje pojavilo se još postera koji su nagovarali ljude da ponove svoj protest i u sledeću nedelju (prvog jula). U subotu, šef policije ser Ričard Mejn (Sir Richard Mayne) je izdao obaveštenje kojim se takva okupljanja „zabranjuju“ (Ibid.). Kada je pročitao to obaveštenje, Čarls Bredlo je bio ubeđen da Mejn nema ovlašćenje za tu zabranu, i da Mejnov pokušaj predstavlja neopravdano kršenje „prava na slobodno okupljanje“ (Headingley 1880, 80). U nedelju je u Hajd Parku bilo okupljeno 150,000 ljudi koji su ignorisali zabranu šefa policije (Harrison 1965, 223). Oni su počeli ponovo da negoduju, ali ovog puta je policija intervenisala „na strani bogatijih posetilaca parka“, organizujući nekoliko „juriša“ što je dovelo do „značajnih nereda“ u kojima je policija (kako su ih kasnije optuživali) počinila „mnoga surova dela“ (Headingley 1880, 81). Tokom jednog od juriša policije, Bredlo je video kako pet policajaca tuče jednog čoveka nižeg rasta, kojem je šešir udaran pendrekom (Ibid.). Čovek je vikao da ga policajci ne udaraju već da ga privedu. Bredlo je pritčao i gurnuo jedan od pendreka nazad i rekao policajcima „sledeći koji udari, ja ću ga oboriti na zemlju“ (Ibid., 82). Iznenadeni policajci su „u tišini“ odveli čoveka kojeg su prethodno tukli (Ibid.). Kada je Bredlo nešto kasnije odbio da poslušna naređenje policije, upućeno okupljenima, da se razidu, jedan policajac mu je prišao i počeo da ga gura pendrekom, što je navelo Bredloa da mu kaže „ne radi to prijatelju; nemaš pravo to da radiš i ja sam jači od tebe“ (Ibid., 82–83). Policajac je zatim pozvao još dvojicu kolega da mu pomognu ali je Bredlo trzajem koji je kombinovao snagu i veštinu „razoružao obojicu policajaca“ (Ibid., 83). Gomila koja je prisustvovala ovom njegovom podvigu ga je zatim podigla na ramena i uz pobedničke usklike nosila stotinu jardi²²⁵ (Ibid., 83–84).

U neredima koji su se dogodili u Hajd Parku su uhapšene sedamdeset i dve osobe, ali je konačan ishod bio pobjeda za one koji su protestovali, jer je Robert Grosvenor odlučio da povuče (Harrison 1965, 223) sporni zakon. Po završetku protesta, Dom komuna je oformio Kraljevsku komisiju čiji zadatak je bio da ispita ono što se dešavalo na protestima u Hajd Parku. Bredlo je bio među onima koji su svedočili pred komisijom. Kada su ga upitali da li je pročitao zabranu Ričarda Mejna (šefa policije), Bredlo je odgovorio: „nisam čuo tada ni sada da ser Ričard Mejn ima bilo kakvu moć da mi zabrani da uđem u park, pa sam zato otišao [na miting]!“ (Ibid., 86). Kada je Bredlo završio svoje svedočanstvo, okupljena publika koja je posmatrala ispitivanje je svesrdno aplaudirala (Ibid., 87).

²²⁴ Sabatarijanizam je gledište prema kojem jedan dan u nedelji mora biti posvećen religijskoj službi, kao što je propisano u Starom zavetu (Canefe 2005, 853).

²²⁵ 91 metar.

Bredlo je polako gradio svoju reputaciju. Sledeće 1856. godine on je zajedno sa Džonom Votsom (John Watts) i Entonijem Kolinsom (Anthony Collins) objavio publikaciju pod nazivom *Half-hours with Freethinkers* (Polu-časovi sa slobodnim misliocima), u kojoj su tema bili „životi i doktrine“ najistaknutijih ljudi slobodne misli „u svim zemljama i svim vremenima“ (Bonner and Robertson 1894, 63). Objavio je *The Bible, What It Is* (Šta je Biblija) knjigu u kojoj je osporavao uobičajeno gledište da je Biblija savršeno otkrivenje dato od strane boga, tvrdeći da je to knjiga koja grubo greši kad god „pokuša“ da iznese neku tvrdnju koja je činjenična, knjiga puna kontradikcija, grešaka, „hronološki netačna“ pa čak i ispod standarda drugih knjiga kao „čisto književno delo“ (Bradlaugh 1870, V–VI). Sledeće 1858. godine, Bredlo je izabran za predsednika Londonskog sekularnog društva i počeo je da uređuje časopis *The Investigator* (Headingley 1880, 95). Bredlo je bio jedan od osnivača časopisa *The National Reformer* (Bonner and Robertson 1894, 119–121), čiji će kasnije (1866. godine) postati i glavni urednik (Arnstein 1983, 15).

Osim pisanja i uredništva Bredlo je ulagao puno truda držeći brojna predavanja širom zemlje. Od 1856. on je predavao „četiri ili pet puta mesečno“ (Bonner and Robertson 1894, 62). Ova aktivnost, međutim, nije uvek predstavljala prijatno iskustvo za Bredloa.

Kada je Bredlo trebalo da održi predavanje u Djuzberiju, njegovi protivnici su oblepili taj grad najavom podsmešljivog i uvredljivog sadržaja. Bredlo je najavljen kao „primerak iz plemena gorila“ koji je uvezen iz Šefilda, iz naseobine „Holihok“²²⁶ u „središtu Afrike“ da bi bio na „javnoj izložbi“ (Headingley 1880, 109). Kako dalje piše u najavi, gorila (Bredlo) je „drska u svom ponašanju i plašljivo reži kada se približi neki sakupljač duga, sudija ili bilo koji vladin službenik“ (Ibid.). Pošto boravi u Engleskoj već neko vreme, gorila ima „površno znanje jezika“ i obratiće se posetiocima na temu „budućnosti plemena gorila“ (Ibid., 110).

U oktobru 1860. godine, Bredlo je održao dva predavanja pod nazivom „What has the Bible done for England's sons and daughters?“ (Šta je Biblija učinila za sinove i ćerke Engleske?) u engleskom gradu Vigan (Ibid., 114). Prvo veče je proteklo mirno, ali kada se Bredlo vratio da održi predavanje druge večeri situacija se promenila. Sala je bila puna, a napolju je ostalo „nekoliko stotina ljudi“ koji nisu mogli da stanu unutra i koji su psovali odlučni da „nevernika nauče lekciji“ (Ibid., 115). Kada je ušao u salu, Bredloa su dočekali „zvižduci i vikanje“ (Ibid.). Kada je počeo da govori, oni koji su ostali van sale su počeli da razbijaju prozore i čulo se konstantno lupanje na vrata sale (Ibid., 116). Bredlo je, videvši da buka ne prestaje, otišao do vrata, a kada ih je otvorio shvatio je da je vođa nemira sveštenik Crkve Engleske, koji je insistirao da uđe i prisustvuje predavanju. Bredlo ga je pustio unutra a zatim dobio udarac dok je ponovo zatvarao vrata (Ibid.). Pred kraj predavanja sekretar rektora je uskočio u salu, bacivši se „kroz prozor“ (Ibid., 117). Neki su počeli da ubacuju plodove limete²²⁷ kroz prozore, dok su drugi, koji su se popeli na krov, počeli da sipaju vodu kroz ventilacione otvore (Ibid.). Kroz malu rupu na plafonu se pojavila ruka koja je „mahala prljavom ritom“ (Ibid.). Jedan čovek je vikao Bredlou da je „đavo došao po njega“ (Ibid.). Dok je izlazio iz sale, jedan drugi čovek mu je pritčao i rekao mu „zar ne očekuješ da te Bog ubije, i zar ne zaslužiš da te ljudi kazne zbog tvog bogohuljenja?“ (Ibid., 118). Zatim su dve osobe „pljunule“ Bredloa u lice (Ibid.). Bredlo je napustio salu otišavši prvo na železničku stanicu, misleći da je to mudrije nego da se vrati u hotel u kojem je odseo, ali je zatim shvatio da je ostavio „sav novac u hotelu“ pa se ipak zaputio tamo (Ibid.). Iako ispred hotela nije bilo nikakve rulje, gazdarica hotela je insistirala da Bredlo mora da napusti svoju sobu²²⁸ (Ibid., 119).

Bredlo je prepričao neprijatnosti koje je pretrpeo u Viganu u tekstu u časopisu *National Reformer*, u kojem je poručio „Ja možda nisam u pravu, ali nikada me neće u to da grešim ubediti rulja

²²⁶ Na engleskom *hollyhock* (slezovača) (Benson 1990, 314). Napisavši naziv ovog cveta početnim velikim slovom, jasno je da je to igra rečima koja aludira na prezime Džordža Holiouka.

²²⁷ Na engleskom *lime*. Nisko drvo nalik žbunu, jestivog i kiselog voća. Plod je „kiseliji i slađi od limunovog“ (Mišić 2005, 40). Britanski mornari su ga koristili kao preventivu za bolest skorbut, od čega potiče nadimak Lajmi za britanske mornare (Ibid.).

²²⁸ Bredlo je kasnije tvrdio da je za takvo postupanje gazdarice hotela odgovoran „netrpeljivi sveštenik“ koji joj je rekao da „izbaci tog đavola na ulicu“ (Headingley 1880, 120).

vernika, koji su mi za petama i viču kao besni psi“ (Ibid.). On je rekao da se nada da se tako nešto neće ponoviti, ali i da se ponovi neće sprečiti njegovo predavanje već će samo učiniti njegov govor „glasnijim i snažnijim“ (Ibid., 120).

Kada se Bredlo prvi put vratio u Vigan da ponovo predaje, on je tog puta bio u društvu Džona Votsa, i umesto hotela odseo je kod prijatelja (Ibid., 121). Čim se raščulo za to, njegov prijatelj je počeo da trpi „pretnje“ (Ibid.). Kao i prethodni put, prvo predavanje je bilo mirnije nego drugo, ali je Bredlo i na kraju prvog predavanja bio izložen „vikanju“ gomile (Ibid., 122). Druge večeri gomila okupljena ispred sale je počela da baca kamenje kada su se pojavili Bredlo i Vots, a jedan kamen je „pogodio u glavu“ jednog lokalnog trgovca koji se tu našao (Ibid., 122–123). Nakon predavanja, rulja je čekala Bredloa. Iako je on pokušao da ih izbegne izašavši na „zadnja vrata“, oni su ga sačekali, „vikali i siktali“ na njega a zatim počeli da ga prate (Ibid., 123). Bredloa su „šutnuli u nogu“, a dok je prolazio kroz ulice Viganu „žene i deca“ su izašli na prozore da mu zvižde (Ibid., 124). Na njega su još bačene i „dve cigle“ (Ibid.).

U januaru 1861. godine, na ostrvu Gernzi, čovek po imenu Stiven Bental (Stephen Bendall) je krivično gonjen zato što je delio pamflete Čarlsa Bredloa i osuđen da plati kaznu u visini od dvadeset funti (Ibid., 134). Smatrajući ovu presudu „potpuno neopravdanom“ Bredlo je otputovao na to ostrvo u nameri da održi dva predavanja na kojima bi pokazao da „Biblija nije otkrivenje od savršenog božanstva“ (Ibid., 134–135). Po dolasku, Bredlo je saznao da su zbornice, koje je prethodno iznajmio nedostupne, odnosno da njihov vlasnik „odbija“ da ga pusti da u njima predaje (Ibid., 136). Kada je rešio taj problem (iznajmivši druge prostorije), saznao je da ni štampar ne želi da štampa letke kojima je trebalo da se najavi predavanje a da je za saradnju jednako nevoljan i gradski glasnik, a da niko ne želi ni da lepi plakate (Ibid.). Bredlo je prevazišao prepreke koristeći letke koje je ranije odštampao u Londonu, a uz pomoć Stivena Bendala oblepio je plakate na svim istaknutim mestima u gradu (Ibid., 136–137). Kao odgovor na to, neko je na zidovima napisao „Dole neverinci!“²²⁹ (Ibid., 137). Tokom predavanja u prepunoj sali, mogla se čuti buka koja je dolazila spolja, „udaranje u roletne, ječanje i hućanje, krici i pretnje“ (Ibid., 138). Kada je izašao napolje, Bredlo je zatekao grupu „lepo obučениh“ ljudi koji su nagovarali nekolicinu mladića da kamenjem polome roletne, a kada je prišao mladićima, mladići su se razbežali (Ibid., 139). Gomila okupljena napolju je i dalje pravila veliku buku koju Bredlo nije uspevao da nadjača, pa se samo „poklonio“, zatim počeo da hoda ka njima, a gomila je uzmicala (Ibid.). Na kraju je jedan neznanac prišao Bredlou i „molio“ ga da se vrati u salu „ako mu je život drag“ a Bredlo ga je zatim poslušao (Ibid.). Iako je publika unutar sale neretko aplaudirala Bredlou, kada se predavanje završilo, gomila koja je ostala napolju ga je pratila kući uz povike „pogubi nevernika“ i „ubij nevernika“ (Ibid., 140). Sledećeg dana, nakon još jednog predavanja, u sličnim okolnostima, gomila je ponovo pratila Bredloa uz povike „ubij nevernika“ i „baci nevernika u more“, ali niko nije prešao sa reči na dela (Ibid., 141). Kada je pristigao u hotel, u kojem je ovog puta odseo, Bredloa je od gomile sačuvala gazdarica hotela koja ga je zatvorila u „mračnu sobu“ gde ga je „zaključala na nekoliko sati, dok se uzbuđenje nije stišalo“ (Ibid., 142).

Drugom prilikom, dok je boravio u Plimutu, Bredlo je dobio pozivnicu da održi predavanje u obližnjem Devonportu. Organizacija hrišćanskih mladića Devonporta je, međutim, „izvršila pritisak“ na vlasti, i kada se Bredlo pojavio da predaje viši policijski inspektor mu je saopštio da je „trenutno, svo propovedanje zabranjeno“ (Ibid., 145). „Prava drama“ se odigrala tri meseca kasnije (Bonner and Robertson 1894, 176) Predstavnik Sekularnog društva Devonporta, gospodin Stir (Mr. Steer) je zatim iznajmilo poljanu u svrhu održavanja dva predavanja za Bredloa, dobivši za to priznanicu, ali je policijski inspektor pokušao da ga natera da raskine ugovor o zakupu i, kada se to nije dogodilo, inspektor se pojavio na predavanju (Headingley 1880, 145). Bredlo je počeo da govori, ali je stigao samo da kaže „Obratiću vam se u vezi s Biblijom“ kada ga je inspektor prekinuo prišavši da ga „uhapsi“ (Ibid.). Misleći da ima svojinska prava na svojoj strani jer je posedovao priznanicu za iznajmljivanje poljane, Bredlo se prvo usprotivio hapšenju (udarivši laktom jednog od šestorice policajaca koji su ga

²²⁹ Na engleskom reč *infidels* (nevernici) je pogrešno napisana „infidles“ (Headingley 1880, 137).

okružili²³⁰), ali je naposljetku uhapšen i sproveden u stanicu (Ibid., 145–147). Međutim, uskoro se ispostavilo da su policajci napravili grubu grešku. Bredlo nije mogao da bude pravno gonjen zbog svojih mnjenja, „jer mu nije dozvoljeno dovoljno vremena da izrazi bilo koje mnjenje“ (Ibid., 148). Umesto za iznošenje svojih stavova, Bredlo je bio optužen za „remećenje mira“ i „napadanje“ policajca (Ibid.). Suđenje pred prekršajnim sudom je trajalo od četvrtog do osmog marta 1861. godine (Bonner and Robertson 1894, 176–180). Bredlo se branio pred sedam sudija, ali sva svedočanstva njegove odbrane su bila odbijena, uz obrazloženje da su svedoci „nevernici“ (Headingley 1880, 148). Srećom po njega, nekoliko nekonformista²³¹, koji su bili ogorčeni „krivokletstvom“ tužilaca je zatim odlučilo da svedoči u njegovu korist i on je oslobođen od strane „nevoljnih“ sudija (Ibid., 148–149). Nakon ovog oslobađanja, Bredlo je i dalje bio rešen da održi predavanje koje mu je uskraćeno. On je razdelio obaveštenje u kojem je građanima Devonporta poručio da će „Ikonoklast održati govor na otvorenom“ blizu kućice u Devonportskom parku „u odbranu prava na slobodni govor“ (Ibid., 150). Sve je bilo spremno za ponovno hapšenje Bredloa. Inspektor policije i još „dvadeset i osam policajaca“ su se zaputili ka mestu sastanka (Ibid., 151), ali kada je Bredlo došao u park, on se nije zaustavio već je zajedno sa okupljenima produžio ka zalivu Stounhaus, maloj pritoci reke Tamar. On je ušao u čamac, odveslao do još većeg čamca koji je bio usidren nadomak platforme koja je bila postavljena na devet stopa²³² od obale i tu „započeo svoj govor“ (Ibid., 151–152). Kada su inspektor i policajci nedugo zatim stigli na mesto skupa i shvatili da je Bredlo van njihovog domašaja²³³ bili su „gorko razočarani“ što je samo pogoršano time što su im se okupljeni „smejali i rugali“ (Ibid., 152). Uz naklon, Bredlo je saopštio inspektoru da je on (Bredlo) tu da brani „ponosno pravo Engleza na slobodni govor“ (Ibid.).

Nakon ovog trijumfa, Bredlo je još poslao pismo visokom inspektoru policije, tražeći njegovo izvinjenje, a kada je inspektor to odbio, Bredlo je, na savet svog advokata, odlučio da tuži inspektora za „napad i protivzakonito pritvaranje“ (Bonner and Robertson 1894, 181–182). Ova tužba je rezultirala suđenjem koje je održano pred porotnim sudom u Egzeteru, u ponedeljak dvadeset devetog jula (Ibid., 182). Umesto da sam vodi ovaj slučaj, Bredlo je napravio „grešku“ prepustivši slučaj pravnim zastupnicima, od kojih je jedan tokom suđenja izjavio:

Da je g. Bredlou dozvoljeno da propoveda, i da je on propovedao bilo šta neprikladno, bogohulno ili subverzivno, ne bih se žalio na inspektora; naprotiv ja bih ga hvalio ako je preduzeo odgovarajuće mere da ga [Bredloa] dovede pred sud pravde. (Ibid., 184)

Kako primećuje Hipatija Boner²³⁴ (Hypatia Bradlaugh Bonner), govor Bredlovog zastupnika je bio dvosmislen kao da ga je pripremala „druga strana“ (Ibid.). Ni sudija Čanel (William Fry Channell) nije pokazao puno nepristrasnosti. Obrativši se poroti on je rekao da žali što je „karakter uma“ podnosioca tužbe (Bredlo) takav da on „ne može da veruje u one velike istine koje drugima pružaju toliko utehe i zadovoljstva“ (Ibid., 185). On je dodao da je namera da se „ide unaokolo i drže predavanja o takvim gledištima“ nešto što je sračunato da proizvede „najveće moguće zlo“²³⁵ (Ibid.).

Uzevši u obzir ove pomešane signale, na jednoj strani „snažne dokaze“ u prilog Bredlove tužbe, a na drugoj osudu njegovog karaktera, porota se odlučila za kompromisno rešenje, odlučivši da je

²³⁰ Bredlo je zadao ovaj udarac policajcu tek nakon što ga je prethodno „dva puta“ upozorio da skloni ruke sa Bredlove kragne (Bonner and Robertson 1894, 177).

²³¹ Ovde se misli na „protestante koji su se razdvojili od crkve koju prepoznaje država“ (Bebbington 2011, 2).

²³² Dva metra i 74 centimetra.

²³³ Ne samo što je Bredlo stajao na platformi koja je u vodi, već je ta voda pripadala sasvim različitoj jurisdikciji oblasti Saltaš (Headingley 1880, 152).

²³⁴ Čerka i biografinja Čarlsa Bredloa.

²³⁵ Ovde je reč o nameri podnosioca tužbe da održi predavanje koje nije ni održao, u slučaju koji se tiče toga da li je inspektor policije kriv za protivzakonito pritvaranje i fizički napad.

presuda u korist Bredloa, ali istovremeno pokazujući svoj „animozitet“ prema njemu tako što mu je dodeljena odšteta u visini od samo jednog fardinga²³⁶ (Ibid). Bredlo je uložio žalbu na presudu, zahtevajući novo suđenje ali je odbijen (Ibid., 187).

Štampa u Engleskoj je posvetila značajnu pažnju ovom slučaju, stavljajući se uglavnom na stranu Čarlsa Bredloa (Ibid., 186). Dnevni list *The Morning Star* je nazvao presudu „rugaње pravdi“ (Ibid). Satirični nedeljnik *Punch* je pisao da se policija pretvara u „Britansku inkviziciju“ (Ibid). Čak je i katolički list *The Tablet* nazvao ono što se desilo „religijski progon“ (Ibid). Iako su ovi pravni postupci koštali Čarlsa Bredloa „nekoliko stotina funti“ oni su pomogli da se oformi javno mnjenje „u korist slobode govora“ (Ibid., 188).

Slične neprijatnosti kao one koje je pretrpeo u Viganu, Gernziju i Devonportu su se desile Bredlou i u Damfrisu (Škotska) i Barnliju gde su nakon njegovih predavanja izbili „neredi“ (Headingley 1880, 160). Bredlova popularnost je rasla u obrnutoj proporciji sa netolerancijom koju je susretao. Mnoge osobe ga inače ne bi slušale, ali su osećali potrebu da pokažu da makar ne pripadaju „nepravdnoj i bučnoj rulji“ (Ibid., 161). Adolf Hedingli (Adolphe Smith Headingley; 1846–1924) beleži da je Bredlou putovao širom Engleske „dižući glas slobodne misli“, boreći se sa „oštrim protivnicima“, a tamo gde je publika bila sklona neredima, on se vraćao „iznova i iznova“ da bi ih, kako to Hedingli piše „naučio lepšem ponašanju“ (Ibid., 133).

Problemi sa kojima se Bredlo susretao nisu bili isključivo vezani za njegove javne nastupe, govore, predavanja i debate. Kao i Džordž Holiouk, Bredlo je na svojoj koži imao prilike da iskusi šta to znači biti van zakona zbog svojih teističkih ubeđenja. Jedan slučaj koji to ilustruje se desio u aprilu 1861. godine. Nakon debate koju je Bredlo vodio sa Hačingsom (Mr Hutchings) u februaru, on je platio pet funti reporteru Stivensonu Stradersu (Stephenson M. Struthers) kako bi od njega otkupio transkript te debate koji je u rukopisu izradio Straders (Bonner and Robertson 1894, 167–168). Puna cena koju je Straders zahtevao da Bredlo plati je bila jedanaest funti i šesnaest šilinga, ali je Bredlo odbio da plati punu cenu (Ibid., 168). Bredlo je odbio da plati čitavu sumu jer je reporter poslao svoj transkript i Vilijamu Hitonu (William Heaton) za tri funte i tri šilinga (Ibid), iako je bilo dogovoreno da „niko drugi ne sme da dobije isti materijal“ (Headingley 1880, 174). Privatna tužba je stigla pred okružni sud u Viganu i Bredlo se našao na klupi za svedoke da položi zakletvu, što je bio „jedini način da pruži dokaze“ (Bonner and Robertson 1894, 168). Pre nego što je došao momenat polaganja zakletve, pravni zastupnik podnosioca tužbe se obratio Bredlou i pitao ga da li on veruje u „religijske obaveze zakletve“ (Ibid). Bredlo je uložio prigovor, odbijajući da odgovori na pitanje „pre nego što se zakune“, ali sudija Grin (J.S.T Greene) nije uvažio njegov prigovor, počevši i sam da postavlja pitanja (Ibid., 169). Sudija je (dva puta) pitao „Da li verujete u buduće stanje nagrada i kazni?“ (Headingley 1880, 176). Bredlo je tražio da mu se dozvoli da se pozove na slučaj u kojem je odlučeno da je dovoljno verovati u buduće stanje nagrada i kazni „u ovom životu“, ali je sudija odgovorio da je „apsurdno“ govoriti o nagradama i kaznama u ovom životu²³⁷ i ponovo (po treći put) postavio pitanje (Ibid., 177). Bredlo je odbio da odgovori na pitanje, ali rekao da je „spreman na zakletvu“ (Ibid). Tužilac je zatim pročitao isečak iz knjige velikog pravnog autoriteta Džona Tejlora (John Pitt Taylor) koji se odnosio na situaciju u kojoj se Bredlo nalazi. Vredi duže citirati iz Tejlorove knjige *A Treatise on the Law of Evidence* (Rasprava o zakonu dokaza). Tejlor prvo piše:

Pošto primanje zakletve podrazumeva da svedok oseća moralnu i religioznu odgovornost prema Vrhovnom Biću koje će pravedno kazniti krivokletstvo i od kojeg nijedna tajna nije sakrivena, osobe, koje su nesvesne obaveze zakletve, ne bi trebalo prihvatiti za svedoke. Ponavljanje reči

²³⁶ Farding (*farthing*) je novčić koji je skovao Edvard Prvi u trinaestom veku, a koji je vredeo četvrt penija (Snodgrass 2007, 146).

²³⁷ Ovu ironiju da jedan sudija može da izgovori da je apsurdno govoriti o ovom životu kada je reč o nagradama i kaznama najbolje ilustruje do koje mere je religija bila sveprisutna i neizostavna u viktorijanskom dobu.

zakletve bi, u njihovom slučaju, bila besmislena formalnost. Nije bitno zbog kog uzroka bi mogla da se pojavi ta nesvesnost; jer bilo da su njen povod nereligiozna mnjenja, ili imbecilnost razumevanja, *bilo da je osoba ateista, idiot, ludak, pijanica ili dete*²³⁸, sve dok je ona nesposobna da razume prirodu [obaveze], ili da oseća obavezu, ona ne može da se zakune kao svedok. (Taylor 1858, 1116)

Slično tome on kasnije piše „Osobe nesvesne odgovornosti zakletve zbog *nedostatka religijskog osećanja i uverenja* su takođe nekompetentne da svedoče, jer sama priroda zakletve, kao što je gore objašnjeno, pretpostavlja uverenje u postojanje sveznajućeg Vrhovnog Bića, koje ‘nagrađuje istinu i sveti se neistini’ “ (Ibid., 1120) i to je deo koji je citirao tužilac (Headingley 1880, 177). Bredlo je zatim zatražio da mu umesto zakletve bude dozvoljeno potvrđivanje²³⁹ pozivajući se na Zakon o proceduri običajnog prava iz 1854. godine (Ibid., 178). Sudija je odgovorio da je ta mogućnost data separatistima i nekim osobama koje „imaju religiju“ (Ibid). Bredlo je na to uzvratio rekavši da bi trebalo da se zakon odnosi i na one koji imaju prigovor savesti (Ibid). Iznenađen, sudija je zatim odbacio Bredlov predlog, objašnjavajući mu da prigovor savesti mogu imati kvejkeri ili Jevreji, ali Jevreju je dozvoljeno da položi zakletvu na neuobičajen način „zato što on priznaje postojanje Vrhovnog Bića“, a bilo bi drugačije da on umesto toga priznaje da je „sadukej ili farisej“ (Ibid). Bredlo je zatim konstatovao kako mu je jasno da mu ne može biti dozvoljeno da svedoči (Ibid., 179). Sudija je insistirao „dajte mi direktan odgovor“, ali je Bredlo odbio da odgovori, obrazlažući to tvrdnjom da će on tako „sebe inkriminisati“ (Ibid). Sudija je, još jednom insistirao „da li verujete u postojanje Vrhovnog Boga?“ (Ibid). Bredlo je ponovo odbio da odgovori. Sudija je ponovo pitao „da li verujete u buduće stanje nagrada i kazni?“ (Ibid). Kada je Bredlo nakon toga još jednom odbio da se izjasni, sudija je saopštio da neće dozvoliti Bredlou davanje „bilo kakvih dokaza“ i poručio mu da je (Bredlo) srećan što neće biti „poslat u zatvor“ (Ibid).

Bredlo je tako izgubio slučaj, jer je strana koja podnosi tužbu mogla da podnosi dokaze, a on nije. Još jedna ironija u ovoj situaciji je to što je Vilijam Hiton (drugi čovek kojem je prodat sporni transkript) kasnije pisao Bredlou poričući jednu materijalnu činjenicu (Bonner and Robertson 1894, 169) iz iskaza podnosioca tužbe Stradersa, čija je zakletva prihvaćena bez problema sa kojima se susretao Bredlo.

Još jedna tužba protiv Čarlsa Bredloa pokrenuta je 1868. godine, odnosno protiv njegovog časopisa *The National Reformer*. Ovoga puta tužbu je podnela poreska uprava (*inland revenues*) britanske vlade, čiji su komesari prvo poslali zahtev da Bredlo plati 400 funti kao jemstvo da se u njegovom časopisu neće pojaviti „bogohuljenje ili subverzivnost“ (Bonner and Robertson 1894, 137).

²³⁸ Kurziv je moj.

²³⁹ Potvrđivanje (*affirmation*) koje ne bi trebalo mešati sa hrišćanskom ceremonijom potvrđivanja (*confirmation*) predstavlja u savremenom kontekstu „svečano obećanje koje je ekvivalent zakletvi, ali bez upućivanja na vrhovno biće ili zaklinjanje“ (Garner 2015, 46). Međutim, ova mogućnost nije postojala za one koji nemaju nikakva religijska ubeđenja, sve do Zakona o zakletvama iz 1888. godine (Campbell 2000, 25). Potvrđivanje je bilo dozvoljeno kvejkerima zakonom iz 1696. godine (Braithwaite 1919, 183). To potvrđivanje je imalo različit tekst u odnosu na zvaničnu zakletvu koju su svi ostali morali da polože, zato što su se kvejkeri protivili zakletvama, na osnovu bukvalne interpretacije Hristovih reči iz novog zaveta „ne kunit se nikako“ (Ibid., 182; Daničić i Karadžić 2006, 2063). U kvejkerskom potvrđivanju, prema zakonu iz 1696. kaže se „izjavljujem, u prisustvu Svemoćnog Boga, Svedoka istine onoga što govorim“ (Braithwaite 1919, 184), što su zvaničnici posmatrali kao zakletvu, a kvejkeri kao „manje od zakletve“ (Ibid., 184–185). Zakonom iz 1833. osim kvejkera pravo na potvrđivanje umesto zakletve stekli su i separatisti (vrsta protestanata koji su se odvojili od crkve) i Moravljani (Holdsworth 1965, 139). Zakon o proceduri običajnog prava iz 1854. je dozvolio „bilo kojoj osobi“ koja ima „prigovor savesti“ pravo na potvrđivanje, što se odnosilo na sve građanske parnice, a od 1861. se odnosilo i na krivične postupke, a amandmanom iz 1869. na sve pa i ateiste (Ibid). Prema zakonu iz 1854, osobe su mogle da odbiju zakletvu na osnovu motiva savesti, a da zatim u potvrđivanju ili deklaraciji izjave da je zakletva nezakonita „prema njihovom religijskom ubeđenju“, a zatim je na sudiji ili drugom predsedavajućem licu da odluči da li će prihvatiti takav zahtev na osnovu svoje procene „iskrenosti takvog prigovora [savesti]“ (The Statutes of the United Kingdom 1854, 799). Na osnovu ovakvog teksta zakona, bilo je sasvim moguće protumačiti da nemanje religijskih ubeđenja ne predstavlja religijsko ubeđenje, te da takve osobe ne mogu da budu svedoci, što je upravo tumačenje sudije Grina.

Torijevska vlada se odlučila na ovaj korak pokušavajući da „oživi“ stari zakon iz 1819. godine na koji su se sada otvoreno pozivali, iako zakon „nije primenjivan više od dvadeset godina“²⁴⁰ (Headingley 1880, 220–221). U zakonu koji je bio uperen protiv pamfleta i štampanih glasila koja izazivaju „mržnju i prezir“ prema vladi i ustavu kraljevstva još se spominje i „klevetanje naše svete religije“ (Tribe 1971, 101). Kazna za odbijanje zahteva je iznosila 50 funti za svaki dan od prvog objavljivanja časopisa i 20 funti za svaku prodatu kopiju, što bi zbirno iznosilo oko 70 miliona funti, ali je advokat poreske uprave znatno smanjio ovu sumu, ograničivši se na samo dva izdanja (Ibid). Za ta dva izdanja suma bi bila oko četvrt miliona funti (Bonner and Robertson 1894, 138). Značaj ovog slučaja je bio u tome što bi gušenje časopisa *National Reformer* koji je u tužbi okarakterisan kao dnevna novina²⁴¹ značilo da mnoge druge listove čeka ista sudbina i to bi mogao biti kraj „slobodne i jeftine štampe“ (Headingley 1880, 221–222). Fond za pomoć Bredlou u ovoj pravnoj borbi je ubrzo osnovan, i mnoge važne ličnosti su ga podržale uključujući i Džona Stjuarta Mila (Tribe 1971, 101). Mil je takođe dvadeset petog maja prosledio parlamentu peticiju Čarlsa Bredloa za ukidanje spornih zakona pod kojima je Bredlo terećen (Bonner and Robertson 1894, 139) i govorio u parlamentu zauzevši se za ukidanje tih zakona (Mill 1972a, 1449). Pravna borba je trajala (u tri etape) od trinaestog juna 1868. godine (Tribe 1971, 102) sve do aprila 1869. godine (Headingley 1880, 228). Brojne srećne okolnosti su išle u prilog Bredlou, uključujući neadekvatno popunjavanje papirologije od strane tužilaca (Bonner and Robertson 1894, 139), slanje pogrešnih informacija optuženom (Ibid., 140) i nepojavljivanje jednog broja porotnika na suđenju, što je za posledicu imalo odlaganje procesa (Headingley 1880, 226). U aprilu 1869. godine u Domu komuna je na usvajanje prosleđen nacrt zakona koji bi ukinuo pravne propise na osnovu kojih je Bredlo terećen i njemu je stiglo pismo od advokata poreske uprave koji je sada pristajao na *stet processus*²⁴² (Ibid., 229). Tako su uklonjeni „okovi koji su ograničavali slobodu engleske štampe“ a Bredlou je pripala čast da se borio za slobodu koja je, kako ističe autor njegove biografije, „draga srcu svakog Engleza“ (Ibid). Džon Stjuart Mil je poslao pismo Čarlsu Bredlou u kojem piše „Postigli ste veoma častan uspeh time što ste ostvarili ukidanje štetnog zakona vašim istrajnim otporom“ (Mill 1972b, 1605).

²⁴⁰ Osim toga, i časopis *The National Reformer* je u tom trenutku izlazio već osam godina (Headingley 1880, 219), kada se vlada setila da ga primeti.

²⁴¹ Zakon iz 1819. se odnosio na ona izdanja čija cena je niža od šest penija (Bonner and Robertson 1894, 146) što je uključivalo *The National Reformer*.

²⁴² Zaustavljanje procesa.

5.6 Parlamentarna borba Čarlsa Bredloa

Iste 1868. godine Bredlo je po prvi put istakao svoju kandidaturu za Parlament Ujedinjenog Kraljevstva (Bonner and Robertson 1894, 245; Headingley 1880, 230; Tribe 1971, 102–104). Bredlo je oduvek imao „snove“ da jednog dana postane član parlamenta (Bonner and Robertson 1894, 263) a trenutak je bio povoljan jer su reformskim zakonom iz 1867. (muški) pripadnici radničke klase po prvi put dobili pravo glasa, dodata su 52 nova mesta u parlamentu i ukupan broj birača je porastao sa 1.300.000 na 2.000.000, tako da je sada svaki treći odrasli muškarac imao pravo glasa (Smith 2004, 167). Bredlo je ponudio svoju kandidaturu u Nortemptonu gde je često držao predavanja i bio „dobro poznat“ stanovnicima tog grada (Bonner and Robertson 1894, 263–264). Bredlo nije tokom svoje kandidature isticao svoja religijska ubeđenja, iako su se drugi postarali da ona budu spomenuta. Ne samo to, od trenutka kada se kandidovao u Nortemptonu on nikada više nije u tom gradu „propovedao ateizam“ (Arnstein 1965, 25). U obraćanju biračima Nortemptonu, Bredlo je obećao da će, ukoliko bude izabran podržati stranku „g. Gladstona“ (William Ewart Gladstone), u onoj meri u kojoj politika te stranke bude u saglasnosti sa njegovim (Bredlovim) ciljevima (Bonner and Robertson 1894, 264). Ti ciljevi su bili: 1. Sistem obaveznog nacionalnog obrazovanja; 2. Promena zakona o zemljištu; 3. Smanjenje nacionalnog troška; 4. Povećanje poreza za veoma bogate; 5. Poboljšanje propisa koji se tiču kapitala i rada; 6. Potpuno odvajanje crkve i države; 7. Mera kojom se osigurava da manjine budu pravedno zastupljene u zakonodavstvu; 8. Ukidanje svih pravnih nesposobnosti i diskvalifikacija zasnovanih na tome što neko ima neko spekulativno mnjenje; 9. Promena prakse dodele novih plemićkih titula; 10. Ukidanje Vigovske partije (Bonner and Robertson 1894, 264–265; Tribe 1971, 105).

Kao što se vidi iz ovih ciljeva, kampanja Čarlsa Bredloa nije bila zasnovana na religijskim ubeđenjima, ona su uglavnom ostala po strani. Bredlovi protivnici su, međutim, koristili svaku priliku da podsete birače na njegovo neverništvo. Karikaturisti su nacrtali Bredloa kako se muči na „starom magarcu sekularizmu“ dok su ga drugi kandidati prestizali na „uglednijim konjima“ (Tribe 1971, 108). Novine *The Daily Telegraph* su komentarisale da je „sramota prema dobrom ukusu“ što se za parlament kandiduje neko ko je „ohrabrivao Engleze da vređaju uzvišenu moralnost Novog Zaveta“ (Ibid). Član parlamenta Čarls Kaper (Charles Capper) je ispričao priču prema kojoj je Bredlo navodno na pijaci u Nortemptonu izvadio iz džepa ručni sat i rekao da daje bogu pet minuta da ga usmrti „ako je Bog“, kako bi demonstrirao okupljenima da bog ne postoji²⁴³ (Bonner and Robertson 1894, 274). Kaper je kasnije rekao da je priču čuo od drugog člana parlamenta Čarlsa Gilpina (Charles Gilpin) što je Gilpin poricao. Bredlo je odlučio da tuži Kapera za klevetu, ali je Kaper preminuo pre nego što je slučaj stigao na sud (Bonner and Robertson 1895, 65–66). Kako Bredlo piše u svojoj autobiografiji, svi „novinari u Engleskoj osim trojce“ su bili protiv njega (Bradlaugh 1891, 28).

Glasanje je sprovedeno sedamnaestog novembra 1868. a zvanični rezultati su objavljeni sledećeg dana (Bonner and Robertson 1894, 277). Bredlo je osvojio 1086 glasova i bio je četvrti po redu. Ispred njega su bili Lendrik (W.E. Lendrick) sa 1378 glasova, Meriveder (C.G. Merewether) sa 1625, Lord Henli (Lord Henley) sa 2105 i Čarls Gilpin sa 2632 (Ibid). Gilpinu i Henliju (koji su obojica bili pripadnici Liberalne partije) su pripala poslanička mesta.

S obzirom na to da je ovo bio prvi pokušaj Bredloa da se kandiduje, njegov rezultat je bio ohrabrujući i on je osećao da je stekao „oslonac“ u Nortemptonu, a kao melem na ranu teške borbe stigle

²⁴³ Ova priča o satu je onoliko neistinita koliko je i popularna. Ona je prvobitno pripisana Amerikancu Abneru Nilandu (Abner Kneeland), osnivaču časopisa *The Boston Investigator* (Tribe 1971, 344) a kasnije i Herijet Lou (Harriet Law) (Ibid., 109) i Emi Martin (Emma Martin), govornici slobodne misli, kao i Džordžu Džejkobu Holiouku (Bonner and Robertson 1895, 64–65).

su pohvale Čarlsa Gilpina i gradonačelnika ovog grada koji su je rekli da je Bredlo vodio svoju političku borbu na način koji „izaziva poštovanje“ kod protivnika (Headingley 1880, 233).

Dok su izbori iz novembra 1868. godine označili obećavajući *početak* političke karijere za Bredloa, jedna druga politička karijera se njima *završila*. Džon Stjuart Mil nije uspeo da bude reizabran u Vestminsteru gde je tri godine ranije prvi put izabran za člana parlamenta. Da sve bude gore njega je pobedio torijevac Vilijam Henri Smit (William Henry Smith) i iako je Liberalna partija osvojila većinu u parlamentu ovaj lični poraz je za one koji su podržavali Mila bio „potpuna katastrofa“ (Packe 1854, 473–475). Mil je nakon poraza kao jedno od objašnjenja za takav rezultat ponudio činjenicu da je torijevska partijska mašina trošila ogromne količine novca, dok on za svoju kampanju nije potrošio „ni penija“ (Ibid., 473). Prema Milovom Biografu Majklju Peku, međutim, slučaj koji je najviše naškodio Milovom ciljevima je onaj koji se tiče Čarlsa Bredloa (Ibid.). Mil je donirao deset funti za kampanju Čarlsa Bredloa i pošto je Bredlo bio „preziran“ Mil je tako na sebe navukao sumnju i naškodio svom ugledu (Ibid.). Njegovo doniranje novca Bredlou mu je nanelo „štetu“ jer je tim potezom pokazao da favorizuje ljude „opasnih političkih ideja“ (Kinzer et al. 1992, 289). „Mil je podržavao, kakvi god da su njegovi pokušaji da to sakrije zastupnika nemoralnosti i ateizma“ a ateizam je bio dovoljan da se kandidat „oduva sa birališta“ (Ibid.).

Osim što je (na kraju) verovatno platio političku cenu za ovaj svoj potez, Mil je morao da se nosi i sa nepopularnošću koju je on nosio, *tokom kampanje*, jer se na njega obrušila „lavina ogorčenih zahteva za objašnjenjem“ (Packe 1854, 474). Nije loše izdvojiti neke od Milovih odgovora.

U pismu Tomasu Begsu (Thomas Beggs), članu komiteta Milovih birača u Vestminsteru od 27. septembra 1868, Mil piše da mu je „izuzetno žao“ ako je Begs imao „nevolje“ ili „muke“ u vezi s tim što je Mil donirao novac za izbor Čarlsa Bredloa (Mill 1972a, 1449). Mil nastavlja „Dajući ovu pomoć g. B[redlou], nisam uopšte uzeo u razmatranje njegova religiozna mnjenja, sa kojima kao praktički političari, mi nemamo apsolutno ništa“ (Ibid.). Iako priznaje da je čuo kako je Bredlo sklon „nasilnom i neumerenom“ jeziku, Mil se nada da će taj nedostatak „iščeznuti s vremenom“, a ako se to i ne desi, karakteristika da tako govori će biti nešto što će Bredlo deliti s nekima od najboljih ljudi u Domu komuna (Ibid.). Mil je u Bredlovu odbranu dodao još i da je poznato da „progon prirodno izaziva nasilje“ a da je Bredlo bio izložen progonu (Ibid.). Hvaleći dalje Bredloa Mil za njega konstatuje da on „od svih koji se bave politikom“ na radikalnoj strani, ponajmanje zaslužuje optužbu da je „demagog“ (Ibid., 1449–1450). Bredlo se Milu čini kao „misleći čovek“ koji „sam za sebe formira svoja mnjenja“ i koji zatim ta mnjenja brani „sa jednakim žarom, bilo da ona privlače ili otuđuju one na koje on pokušava da utiče“ (Ibid., 1450). Za ovu tvrdnju Mil navodi primer Bredlove podrške predstavljanju manjina, što pokazuje da on nije prijatelj „despotizma većine“ (Ibid.).

Prvog decembra 1868. Mil je poslao pismo Tomasu Dajku Eklandu (Thomas Dyke Acland) u kojem je na sličan način branio Bredloa (Ibid., 1498). „Ja znam veoma malo o g. B[redlou] ali slučajno znam da se on zauzeo za nekoliko mnjenja koja bi trebalo da su odbojna radničkoj klasi, iako on jedino od radničke klase može da dobije podršku i uticaj“ (Ibid., 1501). Mil piše „znam da on vređa više klase svojom demokratijom, srednju klasu svojim ateizmom, a radničku klasu svojim maltuzijanizmom, da ne spominjem predstavljanje manjina i žena, što takođe nisu veoma popularne ideje“ (Ibid.). Mil zatim dodaje „ne vidim kako bi neko mogao da se otme ubeđenju da je on hrabar čovek, i niko nije mogao da ga čuje kako govori a da ne misli da je lukav, tako da bi mogao da se progura uobičajenim sredstvima, kada bi odlučio da se odrekne svojih mnjenja“ (Ibid.).

U pismu Samjuelu Vorenu Bartonu (Samuel Warren Burton) od prvog oktobra 1868. Mil objašnjava da je donirao novac za Bredloa zato što misli da će promena u sastavu parlamenta biti promašaj, „osim ako mnjenja i osećanja radničke klase nisu u njemu zastupljena“ (Ibid., 1452). Stvar nije samo u tome da se popune mesta u „novom“ Domu komuna već je potreban početak mera koje će „unaprediti materijalno i društveno stanje mase ljudi“ (Ibid.). Ovo neće biti moguće osim ako i one klase

koje se „muče“ ne budu zastupljene u parlamentu i „predstavljene od strane ljudi koji su sposobni da im se glas čuje“ (Ibid).

U jednom pismu od devetog oktobra 1868. godine, Mil piše da ne vidi zbog čega radnička klasa ne bi u parlamentu imala predstavnika koji ima mnjenja²⁴⁴ koja su među njima široko rasprostranjena, „koliko god da su ta mnjenja neukusna mnogim drugima“ (Ibid., 1457).

Petog novembra 1868. Mil je poslao pismo Ričardu Maršalu (Richard Marshall). Mil konstatuje da je kada je on (Mil) prvi put bio kandidat za Vestminster, načinjen pokušaj da se uputi ista osuda protiv njega, kao što mu to Maršal sada priča da se ponovo dešava²⁴⁵ (Ibid., 1478). Mil je, kako objašnjava, tada javno saopštio da je „odlučan da ne odgovori ni na jedno pitanje o svojim religijskim ubeđenjima“ jer nije želeo da ohrabri praksu koja ima za posledicu da, kada više nema šta da se prigovori kandidatu „bilo po osnovu njegovog karaktera ili političkih mnjenja“ njegovim protivnicima preostaje „religijska predrasuda“ (Ibid). Mil zatim piše:

Ali ako zaista postoje osobe, koje s najboljim namerama i iskreno, zaključuju da sam ja ateista zato što sam dao donaciju fondu za izbor g. Bredloa, takve osobe samo pokazuju da ili ne znaju ili im nije stalo do principa koje sam otvoreno proklamovao, posebno u mojoj knjizi O slobodi, da ateisti kao i ispovednici bilo koje, pa čak i najgorih religija, mogu da budu i često jesu, dobri ljudi, vredni poštovanja i dragoceni u svim sferama života, i da zaslužuju, kao i sve druge osobe da se o njima sudi na osnovu njihovih dela, a ne na osnovu njihovih spekulativnih mnjenja. (Ibid., 1478–1479)

U nastavku pisma Mil još dodaje „Moja donacija nije data za g. B[redloa] kao ateistu, već za g. B[redloa] kao političara“ (Ibid., 1479).

Dan nakon što su proglašeni rezultati izbora, u četvrtak 19. novembra 1868. Mil je pisao Čarlsu Bredlou:

Možda sam izgubio neke glasove svojom donacijom Vama, ali niti to niti bilo koja jedna stvar nije uzrok mog poraza na izborima. Mnoge stvari su tome doprinele, i ja bih veoma verovatno izgubio i da moje ime nikada nije povezano sa Vašim. U svakom slučaju, bila je to [davanje donacije] ispravna odluka i ne kajem se zbog nje. Veoma mi je žao što ste Vi kao i svi drugi kandidati koji bi pogotovo predstavljali radničku klasu, bili neuspešni. Ali njihovo vreme će doći. (Ibid., 1487)

Mil nije odavao utisak da je bio posebno ogorčen zbog svog poraza. Štaviše, on je neposredno nakon izbora pisao „toliko je veliko i sveže zadovoljstvo osećanja slobode, i povratak jedinim razonodama koje su u skladu sa mojim ukusima i navikama“ (Packer 1854, 475). Ipak uzevši u obzir ovo priznanje da je „možda izgubio neke glasove“, nije teško videti kako je finansijska pomoć ozloglašenom ateisti mogla da bude jezičak na vagi koji je doprineo njegovom porazu. Mil je propustio ponovni ulazak u parlament za samo 300 glasova, osvojivši 6284 glasa, dok je drugi na listi imao 6584 (Kinzer et al. 1992, 3). Ovo sveže podsećanje na nepopularnost neverništva u Engleskoj, desilo se samo godinu dana pre nego što će Mil početi da piše svoj esej *Theism*.

²⁴⁴ Da je reč o religijskim ubeđenjima jasno je jer Mil piše „kad već ima predstavnika kvejkera, rimokatolika...” (Mill 1972a, 1457).

²⁴⁵ Verovatno je ono na šta Mil aludira osuda Čarlsa Bredloa.

Kada su raspisani naredni izbori za parlament 1874. godine Čarls Bredlo nije bio u zemlji jer je prethodno otputovao u Sjedinjene Države. Bredlo je zahvaljujući stalnim troškovima i sudskim postupcima u kojima nije dobijao adekvatne odštete slično slučaju koji je već opisan, bio u teškoj finansijskoj situaciji i bio je „siromašan čovek, obogaljen dugovima“ (Headingley 1880, 245). Amerika je predstavljala odličnu priliku za njega da zaradi novac kako bi nešto od tih dugova vratio. Bredlo je otputovao za Njujork u septembru 1873. i počeo da drži brojna predavanja širom zemlje, u Njujorku, Čikagu, Bostonu, Kansasu i brojnim drugim gradovima, uspevajući da od predavanja zaradi značajnu sumu novca koja mu je omogućila da otplati 1,000 funti od dugovanja koja je imao (Ibid., 290–301). Osim novca, Bredlo je stekao i brojna važna poznanstva sa istaknutim ljudima koje je sretao. Među onima koje je upoznao bili su Vilijam Lojd Gerison (William Lloyd Garrison), Vendel Filips (Wendell Phillips), Ralf Voldo Emerson (Ralph Waldo Emerson), Henri Vilson (Henry Wilson) Džejsms Gilespi Blejn (James Gillespie Blaine) i mnogi drugi (Ibid., 294–300). Bredlo je otputovao iz Engleske očekujući da će se raspuštanje britanskog parlamenta odigrati najranije u martu, ali je parlament raspušten u januaru 1874. godine (Bonner and Robertson 1894, 394). Ostin Holiouk je telegrafom obavestio Bredloa čim je čuo tu vest i Bredlo se, otkazavši predavanje u Vašingtonu parobrodom zaputio kući (Ibid.). Pošto nije uspeo da stigne na vreme došavši u Nortempton tek „posle izbora“, kampanju su u njegovo ime vodili njegovi prijatelji Čarls Vots (Charles Watts), Ostin Holiouk i Džordž Vilijam Fut (Headingley 1880, 299). Bredlovim odsustvom, njegova kandidatura je bila „značajno oslabljena“ (Ibid.). Bredlo je ponovo bio peti po broju glasova, ali je ovog puta osvojio 567 više, sa ukupno 1.653 (Bonner and Robertson 1894, 395). Pošto je Čarls Gilpin (koji je izbio mesto u parlamentu) nedugo zatim preminuo, održano je ponovno glasanje za Nortempton i na tom ponovljenom glasanju Bredlo je dobio 1,766, samo 70 glasova manje od drugog po broju glasova koji je osvojio 1,836 (Headingley 1880, 302–303).

Tek na četvrtim izborima na kojima je učestvovao (računajući ovo ponovljeno glasanje zbog smrti Čarlsa Gilpina) Čarls Bredlo je konačno uspeo da osvoji dovoljno glasova za ulazak u parlament. Izbori su održani 1880. godine a Bredlo je ovog puta osvojio 3,827 glasova (Arnstein 1965, 27–32). Ovaj povećani broj glasova desio se uprkos još jednoj kontroverzi²⁴⁶ u koju je Bredlo bio umešan 1875. godine. Dva faktora su doprinela mnogo boljem rezultatu Bredloa u odnosu na prethodne izbore. Najpre, njega je podržalo Društvo za slobodno zemljište²⁴⁷ koje je četrdesetih godina osnovano sa ciljem da „omogućiti radnicima da izgrade svoje kuće tako što bi redovno donirali male svote“ (Ibid., 27). Nortempton je „verovatno imao više radnika koji su posedovali svoje kuće nego bilo koji engleski grad“ (Ibid.). Između 1874. i 1880. zahvaljujući tome²⁴⁸ se u tom gradu pojavilo „bar 1,000 novih glasača, a većina njih su podržavali Bredloa“ (Ibid.). Drugi važni činilac je bio taj što je spletom (po Bredloa) srećnih okolnosti, kada su dva predstavnika liberalne partije bili prinuđeni da se povuku zbog povrede i bolesti, svoju kandidaturu istakao Henri Labušer (Henry Labouchère), koji je za razliku od svojih prethodnika bio voljan da sa Bredlom oformi savez (Ibid., 28–29). Kada je postalo jasno da postoji mogućnost da Bredlo bude izabran, konzervativci su ponovo „udvostručili svoje napore“ (Ibid., 31). Bredlo je nazvan „najvećim neprijateljem Boga i njegove istine koji trenutno živi među ljudima“ (Ibid.).

²⁴⁶ Tokom 1875. godine Čarls Vots je nasledio Ostina Holiouka kao izdavač časopisa *National Reformer*, a nedugo zatim je otkupio od udovice Džejsma Votsona stotine štamparskih otisaka (*stereotyped plates*) od kojih je jedan ranije odštampan pre 40 godina (Headingley 1880, 318). Nakon što ga je odštampano (ne pročitavši ga) ispostavilo se da je reč o pamfletu pod nazivom *The Fruits of Philosophy* (Plodovi filozofije) čiji sadržaj je bio problematičan te je knjiga ubrzo zabranjena (Ibid., 319–320). Vots se na suđenju izjasnio da je kriv, ali je Bredlo odlučio da ponovo odštampa knjigu zajedno sa Eni Besant (Annie Besant) braneći principe slobode štampe (Ibid., 318–321). Novo suđenje je usledilo pred Visokim sudom i Bredlo i Besant su osuđeni na šest meseci zatvora, ali je ta odluka zatim preinačena odlukom Vrhovnog suda (Ibid., 322).

²⁴⁷ Slobodno zemljište (*freehold*) je zemljište koje se može posedovati bez ograničenja (*fee simple*) i doživotno (Garner 2015, 564).

²⁴⁸ Prema zakonu iz 1867. pravo glasa nije dodeljeno svim pripadnicima radničke klase, već onima koji su bili vlasnici kuća i plaćali godišnju rentu u iznosu od (najmanje) 7 funti, za opštine (*boroughs*), uz dodatan uslov da stanuju na mestu prebivališta godinu dana (Smith 2004, 166).

Uprkos ovim pokušajima da ga diskredituju, konzervativci nisu uradili dovoljno da spreče njegov izbor i on je najzad ostvario svoj dugogodišnji cilj, „konačno pobjeda je ostvarena!“ (Headingley 1880, 329).

Ipak, nije sve bilo tako jednostavno za jednog nevernika. Iako je dobio potreban broj glasova na izborima, Bredlo nije još bio zvanični član parlamenta. Da bi to formalno postao, on je morao da položi zakletvu. Iako su, kao što je već rečeno, prepreke u vezi sa zakletvom ublažene pravnim aktima koji su se odnosili na građanske parnice i krivične postupke, još uvek je postojala prepreka koja se tiče parlamentarne zakletve.

Bredlo se trećeg maja 1880. zaputio ka Vestminsterskoj palati sa namerom da iskoristi pravo na potvrđivanje umesto zakletve, ali ga je predsedavajući parlamenta (speaker) Erskin Mej (Sir Thomas Erskine May) pitao „po kom osnovu“ Bredlo to želi (Arnstein 1965, 34). Bredlo se pozvao na amandman Zakona o dokazima iz 1869. ali Mej nije bio siguran šta da uradi i prepustio je odluku Domu komuna (Ibid). Lord Frederik Kavendiš (Lord Frederick Cavendish) je predložio da se oformi komitet koji bi odlučio o ovom pitanju (Ibid., 35) i komitet od 17 članova (9 liberala, 7 konzervativaca i predsedavajući komiteta koji je takođe bio konzervativac) je zatim oformljen (Ibid., 38). Komitet je glasao – 8 za i 8 protiv, ali je predsednik komiteta glasao protiv i tako prelomio odluku (Ibid). Preporuka komiteta je bila da Bredlo ne može da iskoristi potvrđivanje umesto zakletve. On je na ovu odluku mogao da se žali i da prepusti parlamentu da donese konačnu odluku, ali je odlučio da to ne uradi da ne bi iskazao „neučtivost“ i da bi izbegao „veliko odlaganje“ drugih, važnijih problema kojima je bi parlament inače mogao da se posveti (Bonner and Robertson 1895, 221).

Pošto je mislio da neće moći da postane član parlamenta na drugi način, Bredlo je doneo odluku da ipak položi zakletvu. Bredlo je takođe odlučio da pošalje otvoreno pismo engleskim novinama (uključujući *The Times*) u kojem je objasnio svoje rezonovanje u vezi sa ovom odlukom (Arnstein 1965, 40). U tom pismu on kaže da bi bilo „licemerje“ da dobrovoljno položi zakletvu ako postoji „bilo koja druga mogućnost“, ali da je njegova „dužnost prema svojim glasačima“ da preuzme mandat koji su mu oni dali (Ibid). On je dodao da je „primoran“ da izgovori reči koje za su za njega samo „zvuci koji ne iskazuju jasno i određeno značenje“ (Ibid).

Kada je (dvadeset prvog maja) Bredlo pokušao da položi zakletvu, konzervativac Henri Dramond Vulf (Henry Drummond Wolff) je „skočio“ sa svoje klupe i prigovorio (Ibid., 41–42). Predsednik parlamenta je dozvolio Vulfu da govori a ovaj je zatim tvrdio da Bredlou ne bi trebalo dozvoliti da položi zakletvu, jer su oni koji su već u sudskim postupcima koristili pravo na potvrđivanje, time priznali da zakletva „nije obavezujuća za njihovu savest“ (Bonner and Robertson 1895, 224). Umesto tog predloga, Vilijam Gladston je sugerisao da bude oformljen još jedan komitet koji bi ovog puta odlučio o tome da li je Bredlo sposoban da položi zakletvu (Ibid., 226). Nakon dva dana parlamentarne debate, Vulfov predlog je odbijen (214 glasova za i 289 protiv) i oformljen je komitet sastavljen od 23 člana (Ibid., 231). Komitet je u svom izveštaju zaključio da parlament ne bi trebalo da dozvoli Bredlou da položi zakletvu, ali predložio da ipak bude dozvoljeno potvrđivanje (Ibid., 233). Dvadeset prvog juna i Labuđer je na usvajanje podneo rezoluciju kojom bi se Bredlou dozvolilo potvrđivanje (Ibid., 234).

Ponovo je bilo na parlamentu da donese konačnu odluku o sudbini Čarlsa Bredloa. Usledile su brojne parlamentarne rasprave. Među retkim poslanicima koji su podržali Bredloa bio je predstavnik Pokreta za irsku autonomiju Artur O’Konor (Arthur O’Connor) koji je napomenuo da parlament „čiji su članovi bili Dejvid Hjum i Džon Stjuart Mil, nema ničega da se plaši od Bredloa“ (Arnstein 1965, 53). Džon Brajt (John Bright), jedini među vodećim liberalima koji je pohvalio Bredloa je rekao „ne pretvaram se da imam bilo savest ili čast koje su superiorne savesti i časti g. Bredloa“ (Ibid., 57). Međutim, ovakve pohvale su bile u manjini.

Za većinu poslanika koji su učestvovali u raspravi Bredlo je bio vredan osude. Džon Habard (John Gellibrand Hubbard) je rekao da se Bredlo kandidovao „iz čiste taštosti“ i da bi „reklamirao sebe i svoje gnusne doktrine“ (Ibid., 54). Robert Lajons (Rober Dyer Lyons) je tvrdio kako je zemlja bila

sjajna pod brojnim protestantskim i katoličkim vladarima, a da će sada njen brod „zajedno sa njenim grudobranima religijom i moralnošću“ postati plen svih „nemoralnosti i bezbožja“ koji će sigurno preovladati u „zajednici koju zastupa čovek koji ne veruje u Boga“ (Ibid). Svako poređenje sa katolicima Jevrejima i nekonformistima je bilo uvredljivo, jer, kako je to Henri Dramond Vulf rekao „sve te sekte imaju zajednički standard moralnosti, savest i opšte uverenje u ovo ili ono božanstvo“ (Ibid). Patrik Smit (Patrick James Smyth) je tvrdio da će, ako u parlament uđe jedan ateista, uskoro uslediti i „ateistički zakoni“ a tako je došlo do neumerenosti Francuske revolucije čije semenje su posejali engleski filozofi svojim „spekulacijama“ (Ibid., 54–55). Slično tome, Čarls Njudgejt (Charles Newdegate) je upozoravao da „ateizam nije pasivni princip“ već nešto što je zbacilo Luja-Filipa (Louis-Philippe) sa trona 1848. godine i dovelo do Pariske komune 1871. godine (Ibid., 55). On je pitao „da li čestiti Englezi žele da slede takve primere?“ (Ibid). Za Njudgejta, ovde nije bilo samo reč o ateizmu, već ateizmu u njegovom „najodvratnijem obliku“ (Ibid). „Nigde se ne može naći uvredljivija reprezentacija ateizma od g. Bredloa“ (Ibid). Bredlo je za Njudgejta „Kerber ateizma, izdaje i prljavštine“ (Ibid). I najhrabriji liberali se nisu usuđivali da brane Bredloa od optužbe da „srozava javni moral“ (Ibid., 56).

Labušerovom predlogu (da se Bredlou dozvoli potvrđivanje) je suprotstavljen poništavajući amandman koji je podneo ser Harding Gifard (Sir Hardinge Giffard) da Bredlou ne bude dozvoljeno „ni potvrđivanje ni zakletva“ (Ibid., 72). Parlament je glasao i sa 275 glasova za i 230 glasova protiv, usvojen je Gifardov amandman, što je značilo da će Bredlo ostati van parlamenta (Ibid., 73). Usledilo je i slavlje i protestovanje, koje je jedan od konzervativaca kasnije opisao kao „glasnije i duže nego bilo koje koje sam čuo tokom čitavog svog parlamentarnog veka“ (Ibid).

Bredlo je 24. juna održao dvadesetominutni govor pred parlamentom zahtevajući da bude primljen, ali je predsednik parlamenta (na osnovu glasanja od prethodnog dana) zahtevao od njega da se „povuče“ (Ibid., 74–76). Bredlo je odbio da se povuče (Ibid., 76) i morao je da bude udaljen uz pomoć stražara i zatvoren u sat kuli²⁴⁹ (Ibid., 76–77). Odmah sledećeg dana, konzervativci koji su se pribojavali da Bredlo ne postane martir pred očima javnosti, ubrzo su predložili da Bredlo bude pušten iz zatvoreništva (Ibid., 78). Premijer Gladston je zatim na usvajanje prosledio još jednu rezoluciju kojom bi bilo omogućeno „bilo kom članu skupštine“ da potvrdi umesto zakletve, a da zatim bude u nadležnosti sudova da odluče da li je to u skladu sa zakonom ili ne (Ibid., 80). Gladstonova rezolucija je usvojena sa 303 glasa za i 249 protiv, prvog jula (Ibid., 81), samo nedelju dana od kada je isti parlament odlučio u korist predloga Hardinga Gifarda koji je imao dijametralno suprotne posledice po Bredloa²⁵⁰.

Već sledećeg dana (drugi jul), Bredlo je iskoristio ovaj povoljan trenutak i „u potpunoj tišini“ potpisao i završio svoje potvrđivanje, rukujući se predsednikom parlamenta i zauzimajući najzad svoje mesto u Domu komuna (Ibid., 82). Istog dana kada je postao član, parlamenta Bredlou je stigao i da glasa u njemu, i istog dana mu je uručen (očigledno unapred pripremljen) sudski nalog zbog toga (Ibid., 92). Nalog je izdat na zahtev privatnog lica po imenu Henri Klark (Henry Clark), na osnovu toga što je Bredlo glasao u parlamentu a da prethodno nije položio zakletvu, za šta je Zakonom o parlamentarnim zakletvama iz 1866. bila predviđena kazna u iznosu od 500 funti (Ibid). Bredlo je ipak nastavio da obavlja svoje parlamentarne dužnosti i to činio neometano „devet meseci“ (Ibid., 85), sve dok zbog slučaja protiv Klarka nije ponovo dospeo na sud sedmog marta 1881. godine (Ibid., 92). Bredlo se na

²⁴⁹ Sat kula (*Clock Tower*) čije je zvono poznato kao Big Ben je ikona Velike Britanije (Mckay 2010, 1). Kula je izgrađena 1859. godine dovršenjem plana Čarlsa Berija (Charles Barry) koji ju je projektovao nakon što je Vestminsterska palata izgorela u oktobru 1834. godine (Ibid., 1–3). Unutar kule, sa ulazom iz Doma komuna je zatvorska soba. Čarls Bredlo je poslednja osoba koja je u njoj bila zatvorena (Ibid., 7).

²⁵⁰ Prema Volteru Arnstinu (Walter Arnstein) razloge za ovakvu kapricioznost parlamenta treba tražiti u tome što se prvo glasanje (za Gifardov predlog) odvijalo bez velike partijske discipline liberala jer je premijer Gladston prepustio glas individualnoj savesti pojedinaca, dozvolivši da partijski bičevi (*whips*) budu „popustljivi“ (Arnstein 1965, 74). Nasuprot tome, tokom glasanja za Gladstonovu rezoluciju „kružila je glasina“ da je to glasanje ujedno i pitanje „poverenja vladi“ i da će vlada podneti ostavku ako ne dobije podršku za taj predlog (Ibid., 81). Liberali su imali većinu u parlamentu i kada se premijer lično angažovao, odluka više nije bila toliko neizvesna.

sudjenju pred Visokim sudom pozvao na amandmane Zakona o dokazima iz 1869. i 1870. i tvrdio da bi odredbe tih akata koje dozvoljavaju potvrđivanje bilo kome trebalo da se odnose i na potvrđivanje u parlamentu ali sudija Metju (Mr Justice Mathew) nije bio saglasan i presudio je protiv Bredloa (Ibid., 92–94). Kada je i Apelacioni sud odbio žalbu na ovu odluku (tridesetog marta), Bredlo je izgubio svoje mesto u parlamentu i novi izbori za upražnjeno mesto su raspisani za sedmi april (Ibid., 96). Bredlo je na izborima dobio 3,437 glasa (390 manje nego na prethodnim) ali je za 132 glasa tesno pobedio torijevskog protivkandidata koji je osvojio 3,305 (Bonner and Robertson 1895, 265).

Čarls Bredlo se ponovo našao u istoj situaciji kao i prethodne godine. Izabran od strane birača, ali u nemogućnosti da zauzme svoje mesto u Parlamentu Velike Britanije zato što još nije položio zakletvu. Ovog puta on se odlučio da odmah pokuša da položi zakletvu, bez pozivanja na pravo potvrđivanja. Kada je 26. aprila pristupio da to uradi, ponovo je bio prekinut, ovog puta od strane ser Staforda Nortkouta (Sir Stafford Northcote) koji je zahtevao da Bredlou ne bude dozvoljena zakletva (Arnstein 1965, 109). Parlament je glasao i usvojio Nortkoutov predlog (Ibid., 110). Bredlou je ponovo zabranjeno da položi zakletvu. Vilijam Gladston je ovog puta pokušao da reši problem tako što će umesto rezolucije (koja je usvojena prethodne godine) ovog puta na usvajanje proslediti viši pravni akt – zakon, koji bi omogućio potvrđivanje umesto zakletve, a Bredlou je obećao da će se držati podalje od parlamenta dok zakon ne bude usvojen (Ibid., 112). Lord Randolph Čerčil²⁵¹ (Lord Randolph Churchill) se oštro protivio zakonu koji bi u Dom komuna uveo „drski ateizam i podivljalu nelojalnost“ (Ibid., 114). Osim osuda poput te vršena je i „opstrukcija“ od strane opozicije, a usvajanje zakona je otežalo i to što je Gladstonova vlada imala pune ruke sa drugim pravnim aktima, i on je najzad odlučio da odustane od tog zakona (Ibid., 114–116). Bredlo je zatim odlučio da uzme stvar u svoje ruke. On je putovao Engleskom, držao mitinge, skupljao peticije i donacije (Ibid., 118). Do početka avgusta, parlamentu su poslate peticije koje su zbirno brojale više od 150,000 potpisnika (Ibid., 118–119). On je drugog avgusta održao miting na Trgu Trafalgar, da bi zatim sledećeg dana pokušao da zauzme svoje mesto u parlamentu tako što će položiti zakletvu (Ibid., 119). Trećeg avgusta, Bredlo je pokušao da uđe u parlament ali su ga na ulazu dočekala i zgrabila četiri kurirska službenika (Bonner and Robertson 1895, 286). Pošto nisu mogli da ga savladaju, oni su u pomoć pozvali policiju i deset policajaca je prišlo da im pomogne (Ibid.). Držali su ga za „gušu, ruke i kragu“, a on neke od njih isto tako (Ibid.). Bredlo je bio „bled kao smrt“, on se „borio za vazduh, telo mu se savilo i bio je u stanju iscrpljenosti koju je bilo bolno gledati“ (Ibid.). Njegov mantil je bio iscepan a kragna i košulja rastavljene (Ibid.). U jednom trenutku, Bredlo se „onesvestio“ ali je došao sebi kada mu je doneta voda (Ibid.). Kada se Bredlo pojavio na izlaznim vratima policajci su ga držali, a napolju ga je čekala gomila koja se prethodno okupila u znak podrške. Njegove pristalice su bile spremne da „uzmu zakon u svoje ruke“ i da počnu da se svete, međutim on koji je bio na „ogromnom iskušenju“ nije dozvolio nasilje (Ibid., 287). Nepunu nedelju nakon ovih incidenata, Vilijam Gladston je obećao Bredlou da će liberalna vlada staviti na usvajanje novu rezoluciju u sledećem zasedanju parlamenta (Arnstein 1965, 124).

Sledeće zasedanje parlamenta je bilo u februaru 1882. godine. Bredlo je ponovo najavio da će doći da položi zakletvu. On je proglasom poručio da će se protiv „gole sile“ boriti apelom „na javno mnjenje“ i duh „poštene borbe svojih sugrađana“ (Ibid., 125). Sakupljeno je preko 1,000 peticija sa ukupnim brojem potpisa od 241,970 u njegovo ime (Ibid., 125–126). Nastavljala se i kampanja protiv njega. U novinama *Gloucester Journal* je napisano da vest o smrti g. Bredloa ne bi izazvala veliko žaljenje, već naprotiv, „zahvalnost Providenju“ što je rešilo tako „mučnu teškoću“ (Ibid., 125). Čarls Vorton (Charles Wharton) je objavio pamflet u kojem je napisao da je Bredlo „neljudski monstrum“ (Ibid., 126).

Sedmog februara 1882. Bredlo je ponovo pokušao da položi zakletvu u parlamentu, i ponovo ga je u tome sprečio Staford Nortkout (Ibid., 128). Još jednom je parlament glasao i još jednom je ishod glasanja značio da Bredlo ne može da položi zakletvu (Ibid., 129). Bredlo je 21. februara šokirao sve kada je prišao zapisničkom stolu držeći u rukama Novi zavet i počeo da recituje reči parlamentarne

²⁵¹ Otac Vinstona Čerčila (Winston Churchill).

zakletve (Ibid., 131). Bredlo je sam sprovodio polaganje zakletve bez predsednika parlamenta. On je zatim „poljubio Bibliju“ i potpisao se na listu papira koji je stavio u sanduče premijera (Ibid.). Sve je završeno za „manje od minuta“ (Ibid.). Skupština je bila „zapanjena“ (Ibid.). Nortkout je ustao sa svog sedišta, ali kad nije mogao da smisli šta da kaže, ponovo je seo. Sledećeg dana, parlament je glasao da se Čarls Bredlo „izbaci“ i ta odluka je usvojena sa 297 glasova za i 80 protiv (Ibid., 133). Bredlo je još jednom izgubio svoje mesto u parlamentu i još jednom su ga čekali novi izbori u Nortemptonu.

Novo glasanje u Nortemptonu je održano drugog marta i Bredlo je ponovo pobedio svog protivkandidata za samo 108 glasova, osvojivši 3,796 naspram 3,688 (Ibid., 136), ali je parlament ponovo glasao protiv njega²⁵² (Ibid., 139) i Bredlo nije mogao da zauzme mesto koje su mu glasači iz Nortemptonu uporno dodeljivali. On je mogao da bude u prostoriji Doma komuna, ali je morao da stoji iza ograde²⁵³ (Ibid., 139).

I u februaru 1883. godine Bredlo je ponovio svoju, sada već uobičajenu rutinu. On je obavestio predsednika parlamenta da će, čim zasedanje počne, ponovo pokušati da položi zakletvu, osim ako se vlada prethodno ne odluči za usvajanje Zakona o potvrđivanju²⁵⁴, koji je bio najavljen u zakonodavnom programu iz istog meseca (Ibid., 153). Petnaestog februara vlada je najavila da će odmah pristupiti usvajanju zakona i Bredlo je odustao od svoje namere da položi zakletvu odlučivši da, sačeka usvajanje zakona (Ibid., 155).

Najavljeni zakon je ponovo pokrenuo ogromnu debatu. Hrišćanski list *The Rock* je pisao: „Suprotstaviti volju jednog, uglavnom nepismenog dela birača, volji miliona je jednostavno besmislena tiranija“ (Ibid., 169). Institucija za odbranu crkve je poslala obrasce za potpise protiv zakona „svim sveštenicima“ Crkve Engleske i tako prikupila 13,000 potpisa (Ibid., 171). Katolički kardinal Edvard Mening (Edward Manning) je pišući u listu *The Contemporary Review* upozorio da „bez Boga nema Komonvelta“ (Manning 1883, 19). Mening je dodao da bi bez „višeg ovlašćenja“ čitav politički poredak bio „dezintegriran“ (Ibid., 28). Ako zakonodavstvo bude sastavljeno od ljudi koji nemaju ništa od principa koje imaju hrišćani, šta će ih sprečiti da „ukinu svaku zabranu da žene i deca rade u rudnicima“; „šta će ih sprečiti da pravdaju razvod braka“ i šta će ih sprečiti da „ukinu svaki dar koji je dobročinstvo dalo za služenje Bogu i staranju za njegove siromašne“, pitao je Mening (Ibid., 29). Izuzetan otpor zakonu je lako uočljiv iz broja potpisa koji su prikupljeni protiv njegovog usvajanja, a bilo ih je 710, 298 spram samo 174, 667 koje je Bredlo uspeo da prikupi (Arnstein 1965, 183). Vilijam Gladston je 26. aprila održao obraćanje u parlamentu za koji su mnoge njegove kolege smatrali da je „najbolji govor njegove dugačke karijere“ kako bi pokušao da ubedi poslanike da glasaju za Zakon o potvrđivanju (Ibid., 188–192). Randolph Čerčil je na to odgovorio svojim govorom u kojem je, između ostalog, tvrdio da su oni koji podržavaju ateiste „reziduum, rulja i šljam stanovništva“ (Ibid., 197). Kasno u noć trećeg maja parlament je glasao o usvajanju Zakona o potvrđivanju (Ibid., 199). Rezultat je bio 289 glasova za i 292 protiv (Ibid., 200). Nade Čarlsa Bredloa su pretrpele još jedan poraz. Poslanici su još jednom doneli odluku koja je za njega značila ostanak van parlamenta.

Bredlo se nije predavao i pišući Gladstonu rekao je da će se boriti sve dok ima snage (Ibid., 235). Držao je nove mitinge širom Engleske (Ibid) skupljajući podršku, i čekao novo zasedanje parlamenta.

Novo zasedanje parlamenta je započelo u februaru 1884. godine. Bredlo se, u dogovoru sa Vilijamom Gladstonom, odlučio da svoju bitku bije po sudovima, a ne u parlamentu. On bi se zakleo,

²⁵² Konstantno nadglasavanje se dešavalo Bredlou uprkos tome što se on kandidovao kao liberal, a liberali su imali većinu u parlamentu te im je bilo u interesu da u parlament bude primljen još jedan njihov član. Volter Arnstin ovo objašnjava time što su se liberalni poslanici „plašili“ da njihovi birači neće biti u stanju da razlikuju „pravedno ophođenje prema ateisti od ateizma“ (Arnstein 1965, 146).

²⁵³ Ograda (*bar*) je u sudnicama odvajala prednji deo u kojem se obavlja posao suda, od zadnjeg dela u kojem sede posmatrači, i po uzoru na to slična ograda postoji u zakonodavnim skupštinama (Garner 2015, 125).

²⁵⁴ Da je usvojen, ovaj zakon bi uveo mogućnost potvrde za one koji to žele, važio bi retroaktivno i odnosio se na Bredloa (Arnstein 1965, 154).

zatim glasao (što krši Zakon o parlamentarnim zakletvama iz 1866. pod uslovom da mu zakletva ne bude priznata) a onda na sudu pokušao da odbrani svoja prava²⁵⁵. Jedanaestog februara Bredlo je postupio u skladu sa planom, ponovo se zakleo i ponovo poljubio Novi zavet, a zatim se vratio na svoje mesto iza ograde (Ibid., 277). Sve se dogodilo suviše brzo, Staford Nortkout je pokušao da prigovori (po ustaljenom običaju) ali nije stigao da prigovori na vreme. Kada je Nortkout dobio reč njegov zahtev da se Bredlou ne dozvoli da izgovori reči zakletve je bio uzaludan jer su reči zakletve već izgovorene (Ibid.). Bredlo je, položivši zakletvu, odmah zatim učestvovao i u glasanju povodom Nortkoutovog predloga, kao i predloga da njegov glas bude poništen a predsednik parlamenta je saopštio da je „nemoćan da ga spreči“ (Ibid., 278). Bredlo je tako uspeo u svojoj nameri da prekrši zakon, pre nego što su ga poslanici izbacili, još jednim glasanjem na predlog da se Bredlo udalji iz prostorija parlamenta (Ibid., 278–279).

On je takođe podneo ostavku sa mesta člana parlamenta, s ciljem da ponovo bude izabran u Nortemptonu. Nortempton mu je 19. februara ponovo dao podršku (po četvrti put), dajući mu 4,032 glasa, dok je njegovom protivkandidatu pripalo 3,664 (Bonner and Robertson 1895, 349). Čim su rezultati objavljeni Bredlo je dao uverenja predsedniku parlamenta da se neće pojavljivati dok sudski proces ne bude rešen (Arnstein 1965, 281). Bredlo je započeo svoju odbranu pred Visokim sudom pravde 16. juna 1884. godine. On je navodio prethodne slučajeve u kojima reči „tako mi Boga“ nisu smatrane suštinski važnim, pokušao da dokaže da način na koji je položio poslednju zakletvu možda nije bio uobičajen ali da nije bio nelegalan i tvrdio da je izmišljena posebna kategorija slučaja za njega, dok su do sada postojali oni koji mogu da potvrde i oni koji mogu da se zakunu, sada postoje i oni koji ne mogu ni jedno ni drugo (Ibid., 283–284). Sudije su bile neumoljive i odlučile da predsednik parlamenta nije imao nameru da dozvoli polaganje zakletve; da optuženi „ne veruje u Vrhovno Biće“; da zakletva „nije obavezujuća po njegovu savest“ i da optuženi nije položio zakletvu „u skladu sa praksom parlamenta“ (Ibid., 285). Bredlou je u decembru odbijena i žalba na ovu odluku (Ibid., 286).

Sledeća šansa za Bredloa bili su opšti parlamentarni izbori 1885. godine. Nakon kratkog razmatranja mogućnosti da se kandiduje i u Istočnom Finzberiju²⁵⁶, on se ipak kandidovao samo u Nortemptonu (Ibid., 302–303). Glasači koji su ga mnogo puta podržali su mu ostali verni i ovaj put. Bredlo je osvojio 4,315 glasova, iza Labušera koji je imao 4,845, a ispred konzervativca Ričardsa (Henry Charles Richards) kojem je pripalo 3,890 (Ibid., 304). Bredlo se spremao za još jedno ponavljanje uobičajene rutine u kojoj će položiti zakletvu a zatim biti u nemilosti parlamenta. U novi parlament je izabrano 335 liberala, 249 konzervativaca i 86 irskih nacionalista (Ibid.), a irski nacionalisti su, kao i konzervativci, u prethodnom parlamentu, po pravilu glasali protiv Bredloa (Ibid., 201–224). Novine *Manchester Evening News* su najavile da će konzervativci (uz podršku irskih nacionalista) ponovo izglasati rezoluciju kojom se Bredlo isključuje iz parlamenta (Ibid., 306). Među konzervativcima je postojao strah da bi Bredlo mogao da položi zakletvu, a da zatim dobije povoljnu presudu na sudu, pa je Randolph Čerčil predložio da se Bredlou ponudi da učestvuje u debati povodom novog Zakona o potvrđivanju (za koji je bio uveren da neće proći u parlamentu), pod uslovom da Bredlo obeća da „neće pokušati da položi zakletvu“ (Ibid., 308). Sa ovakvom strategijom je bio saglasan novi lider konzervativaca, Majkl Hiks-Bič (Michael Hicks-Beach) koji je bio spreman da ponudi pogodbu Bredlou (Ibid.). Bredlo je bio otvoren za ovakvu nagodbu, jer mu je bilo izuzetno stalo do Zakona o potvrđivanju, ali pre nego što je pristao na tako nešto, iznenadile su ga glasine koje su nagoveštavale najsrećniji mogući obrt za njega. Prema glasinama, novi predsednik parlamenta je najavio da nema nameru da uvaži bilo kakve prigovore tokom polaganja parlamentarnih zakletvi (Ibid., 308–309).

²⁵⁵ Iako je Bredlo već prošao nešto slično 1881. u slučaju protiv Henrija Klarka on je, u međuvremenu, uspeo da poništi prvobitnu presudu zahvaljujući odluci Doma lordova (u svojstvu konačnog apelacionog suda) prema kojoj zakon nije jasno precizirao da li obični obavestioци (*common informer*) poput Klarka uopšte mogu da zahtevaju odštetu na osnovu kršenja Zakona o parlamentarnim zakletvama (Arnstein 1965, 242–243). Ova pobeda je možda ulivala nadu Bredlou da će pravdu lakše izboriti na sudu nego u donjem domu parlamenta.

²⁵⁶ Moguće je bilo kandidovati se u više od jedne izborne jedinice. Čarls Stjuart Parnel (Charles Stewart Parnell) je izabran na tri različita mesta 1880. Godine (Arnstein 1965, 302).

Najvažniju odluku u političkoj karijeri Čarlsa Bredloa nije doneo ni on, ni njegovi birači, ni članovi parlamenta, ni lideri stranaka, već novi predsednik parlamenta Artur Velzli Pil (Arthur Wellesley Peel), sin bivšeg premijera ser Roberta Pila (Sir Robert Peel) (Ibid., 309). Artur Pil je bio liberal i član parlamenta preko dvadeset godina ali je retko učestvovao u debatama i nije bio poznat ostalim parlamentarcima (Ibid). Trinaestog januara 1885. Pil je bio prvi koji je položio zakletvu a zatim odmah saopštio da je već primio pismo od Hiks-Biča koji je od njega tražio da ne dozvoli Bredlou da položi zakletvu, dok se o tome ne izjasni parlament (Ibid., 310). Pil je, međutim objasnio da je prethodni predsednik parlamenta u svakoj situaciji kada je odlučivao o slučaju Čarlsa Bredloa to radio tako što je „samo pratio instrukcije parlamenta“ (Ibid). Pil, međutim, sada odlučuje kada još nema parlamenta. Kako je on rekao:

Ne znam ništa o prethodnim rezolucijama. One su istekle; one su nevažeće, one nemaju značaj u vezi s ovom slučajem. (Ibid)

Pil je zatim dodao da on nema pravo da se meša „uvaženom članu“ u njegovo polaganje zakletve (Ibid), kao i da nije niti na njemu, niti na parlamentu da sprovede „inkviziciju“ o tome šta bi mogla da budu mnjenja nekog člana kad ovaj pristupi da položi zakletvu (Ibid). Majkl Hiks-Bič je pokušao da prigovori ali je Pil odbio njegov prigovor na osnovu toga što Hiks-Bič još nije položio zakletvu i nema pravo da učestvuje u debati (Ibid., 311). Konzervativci su bili „zaprepašćeni“ (Ibid). Bredlou je trebalo sat vremena da dođe na red i obavi svoje zaklinjanje. On je na kraju izgovorio reči, poljubio Bibliju, potpisao se i rukovao sa predsednikom parlamenta, i bez rezolucije protiv njega, odjednom je „sve bilo završeno“ (Ibid., 311). Tako se završila dugogodišnja parlamentarna borba Čarlsa Bredloa.

Nakon ovoga, ostao je još samo jedan važan cilj koji bi upotpunio njegov osećaj trijumfa. Bredlo je 1887. godine predstavio svoj Zakon o potvrđivanju (Ibid., 314). On ga je te godine povukao nakon žestokog protesta konzervativaca, ali se sledeće 1888. izborio za njegovo usvajanje 15. marta (Ibid., 316). U zakonu je sada stajalo da „svaka osoba“ koja ima prigovor na zakletvu, bilo zato što zakletva nije u skladu s njenim religijskim ubeđenjima, ili zato što ta osoba „nema religijskih ubeđenja“, od sada može da koristi svečano potvrđivanje umesto zakletve (Ibid., 317). U istom zakonu, navodi se da tamo gde je položena zakletva, činjenica da osoba koja je položila tu zakletvu u trenutku polaganja „nije imala religijskih uverenja“ neće „uticati na validnost“ te zakletve (Ibid., 318). Ateisti su nakon vekovima duge borbe konačno dobili politička prava.

Slučaj Čarlsa Bredloa nam ilustruje nekoliko stvari u vezi s neverništvom i viktorijanskom kulturom. Ponajpre, on najbolje ilustruje gotovo potpunu obespravljenost²⁵⁷ nevernika tokom najdužeg perioda viktorijanskog doba. Oni su bili osobe van zakona, bez mogućnosti da ponude dokaze u krivičnim postupcima i građanskim parnicama. Sve do srećnog epiloga mukotrpne borbe Čarlsa Bredloa, nisu imali ni značajan deo političkih prava. Istovremeno, njihovu obespravljenost je pratilo sveprisutno nipodaštavanje, gađenje, prezir i progon. Ovaj slučaj nam takođe pokazuje i da je bilo

²⁵⁷ Izuzetak od ovoga je pravo na život, koje su i nevernici uživali. Ovo pravo nije formalno i eksplicitno prepoznato sve dok engleski parlament nije izglasao Zakon o ljudskim pravima 1998. godine koji je zatim stupio na snagu u oktobru 2000. godine (Shorts and Than 2001, 21). U njemu su u engleski zakon inkorporirana osnovna ljudska prava iz Evropske konvencije o ljudskim pravima, uključujući i član dva koji se odnosi na „pravo na život“ (Ibid., 30). Ovo pravo se, bez obzira na to, moglo izvesti iz drugih prava kao što je zabrana ubijanja. Još od srednjovekovnog običajnog prava ubistvo je bilo opravdano ukoliko je počinjeno dok je neko „branio život“ (Holdsworth 1923, 311).

moguće postići značajne uspehe na intelektualnom i političkom planu *uprkos* neverništvu, pre nego zahvaljujući njemu. Za to je, međutim, bila potrebna istrajnost, neustrašivost, nepokolebljivost i fanatizam kakav je posedovao malo ko osim Čarlsa Bredloa. I, iako je njegov primer nesumnjivo predstavljao nagoveštaj boljih vremena za građanski status nevernika u Engleskoj, Džon Stjuart Mil nije doživeo da vidi srećni rasplet, jer je preminuo 8. maja 1873, gotovo deceniju i po pre Zakona o potvrđivanju.

5.7 Zaključak o viktorijanskom kulturnom kontekstu

Vratimo se na trenutak ponovo tezi Linde Rejder koja tvrdi da Milov strah od javnog mnjenja nije rezultat stvarnih društvenih okolnosti već njegove represije nesvakidašnjih religijskih ubeđenja, jer je Mil živeo u dobu „apsolutne slobode klasičnog liberalizma“ (Raeder 2002, 243). Ova teza bi trebalo da bude sumnjiva već na prvi pogled, i za najpovršnije poznavaoce istorije. Teško da je postojalo društvo u čitavoj ljudskoj istoriji za koje bi opis „apsolutna sloboda“ mogao da važi. To svakako nije bilo društvo u kojem je do 1918.²⁵⁸ jedna polovina stanovništva (žene) bila bez osnovnih političkih prava, dok je od druge polovine samo svaki peti muškarac uživao ista ta prava, sve do 1867. godine a od tog trenutka svaki treći (Smith 2004, 167). Reputacija koju klasični liberalizam ponekad uživa, tiče se najpre ekonomskih sloboda koje su tokom 19. veka proizvele „izuzetan ekonomski rast“ (Friedman 2017, 213). Međutim, šta god drugo pričali o sferi slobode viktorijanskog društva, ona se nije prostirala do oblasti slobode mišljenja i izražavanja, naročito ne kad su se oni ticali religijskih ubeđenja. Viktorijanski nevernici su bili ostrahizovani, progonjeni, zatvarani u zatvor zbog mnjenja i načina na koji su ta mnjenja izražavana. Oni su bili izloženi kritici, gnušanju, prekoru, nipodaštavanju, odbijeni od izdavača, prezreni od prijatelja pa i od bližnjih, nazivani nesretnicima, šljamom, štetočinama, đavolima, bezumnicima. Ako ste u devetnaestom veku u Engleskoj imali nesvakidašnja religijska uverenja, moglo se dogoditi, kao što se dogodilo Džordžu Holiouku, da provedete šest meseci u zatvoru zbog „uvredljive šaljivosti“ na račun božanstva ili tri godine u zatvoru zbog objavljivanja knjiga Tomasa Pejna, kao što je to bio slučaj sa Ričardom Karlajlom ili da služite jednogodišnju kaznu zbog neverničkog pisanja u časopisu, kao Čarls Sautvel. Moglo se dogoditi da vam otac preti da ćete izgubiti posao ako ne promenite religijska uverenja a da zatim vaš odlazak od kuće prihvati bez reči, kao što se to desilo Čarlsu Bredlou. Moglo se dogoditi da vam brojna predavanja budu otkazana, kao što se događalo i Bredlou i Holiouku. Moglo se dogoditi da vam ne bude izdata hotelska soba, da vas na predavanjima zasipaju uvredama i gađaju predmetima, da vas na ulicama jure, gađaju ciglama i povikuju „ubij nevernika“ kao što se dogodilo Čarlsu Bredlou. Moglo se dogoditi da poslodavci i trgovci odbijaju da sa vama sarađuju, da gradovi u kojima želite da predajete budu oblepljeni degradirajućim plakatima. Moglo se dogoditi da vaša naučna teorija u kojoj nigde ne spominjete svoja religijska ubeđenja trpi snažne kritike, samo zato što je odlikuje metodološki naturalizam, i zato što izaziva sumnje da ste možda nevernik. Moglo se dogoditi da vaš rođeni brat prestane sa vama da komunicira, zato što ste objavili knjigu u kojoj je obelodanjeno neverništvo, kao što je to bio slučaj sa Herijet Martinou, ili da vam nude da će zaposliti i vas i vašu ženu, ako se odreknete propagiranja, kao što se dogodilo Džordžu Holiouku. Čak i kada biste smislili neki pojam ublaženijeg značenja i manje kontroverzan, kao što je pojam agnosticizma koji je uveo Tomas Haksli, kao što se on ubrzo uverio, pronicljivi kritičari bi prozreli da je vaše „pravo ime“ nevernik.

²⁵⁸ Puna glasačka prava žene preko 21 godine su dobile tek 1928. godine a 1918. su prava dobile samo žene starije od 30 godina koje plaćaju stanarinu (Smith 2004, 170).

Pravni status nevernika viktorijanskog perioda je bio posebno težak. Mogućnost svedočenja pred sudom, što je bilo neophodno da biste podneli bilo kakve dokaze, bilo kao strana koja tuži, ili se brani (u građanskim parnicama ili krivičnim postupcima), bila je uskraćena sve do 1869. godine za sve one koji su bili suviše iskreni da bi bili svedoci. Što znači da bi iskrenošću u bilo kom pravnom postupku izgubili spor po automatizmu. Ovo je značilo da praktično nemaju bilo kakva prava, osim ako nisu spremni na lažno zaklinjanje, zbog čega je Mil u *O slobodi* pisao da zabraniti svima onima koji ne ispovedaju veru u jednog boga da svedoče, znači isto što i „te osobe proglasiti ljudima van zakona“ (Mil 1988, 62). Teško da su nevernici mogli da vide veliku utehu u tome što bi u slučaju da ih neko usmrti, počinioa verovatno stigla kazna zbog tog čina, što je bilo jedino pravo (pravo na život) na koje su mogli da računaju sa izvesnošću, ali su mogli da se pouzdaju u to da su zabrane ubijanja obeshrabrenje koje i njihov život čini sigurnijim. Kao što smo videli, čak i u jednom slučaju koji se tiče prava na život, kada je poginuo osmogodišnji sin Džejkoba Holiouka, postupak traženja pravde je onemogućen jer njegov otac nije mogao da svedoči. Bilo bi svojevrsno ublažavanje nazvati nevernike viktorijanskog perioda građanima drugog reda. Tačnije je reći da oni nisu ni bili građani.

Bilo je, naravno, moguće uprkos tom manjku prava, voditi relativno neometan život, u onoj meri u kojoj prava ne bi direktno postala stvar nekog spora, ili ako bi osoba bila spremna da se zakune bez puno obzira prema istini. Bilo je moguće, kao što smo videli, i postići neke značajne uspehe, čak i na intelektualnom i političkom planu, uprkos otvorenom neverništvu, kao što pokazuju biografije Herijet Martinou i Čarlsa Bredloa, ali ti uspesi nisu bili mogući bez plaćanja velike cene i trpljenja konstantnog pritiska javnosti.

Sve što je važno za nevernike, važno je isto tako (a ponekad i još više) za njihova pisana dela, čak i kada su ta dela samo u nagoveštajima govorila o odsustvu neophodnih ubeđenja. Knjige su nazivane opasnim, nečim što uteruje podmukli otrov i izaziva instinktivni užas i gađenje. One su proglašene za blasfemije i dogme, ponižavajuću inverziju prirodnog poretka plemenitosti, nešto što sadrži teoriju koja izaziva duboku averziju, degradira božansku rasu, pokazuje demoralizovano razumevanje, truje izvor nauke, gazi po svetoj zemlji, uznemirava spokojstvo hrišćanskog sveta, koristi se štetocinskom apstrakcijom, ograničava slavu božijeg stvaranja, uznemirava veru, i gura u ambis skepticizma. Viktorijanski kulturni kontekst je odlikovala sveopšta netrpeljivost prema manjku vere. Kao što je Džozef Hamburger zaključio nakon slične analize, Milovi strahovi su bili „dobro utemeljeni“ (Hamburger 1999, 85).

Ovo je kulturni kontekst u kojem je stvarao Džon Stjuart Mil. To je odnos Engleske devetnaestog veka prema nereligioznosti, i to je ono što je Mil mogao da očekuje da će snaći i njega, posmatrajući svoje savremenike i ono što im se dešava kada se usude da obelodane misli koje su užasavale viktorijansku Englesku. To je nešto sa čim je Mil morao da računa, i nešto što može da nam pomogne da razumemo i njegovu praksu skrivanja, i njegove namere u pisanju tri eseja o religiji.

6. Milova namera u pisanju tri eseja o religiji

Imati motiv da se nešto uradi ne bi trebalo izjednačavati sa delovanjem, jer je moguće imati motive koji nikada ne budu realizovani. Međutim ako smo upoznati sa nekim motivima koje je autor imao pre pisanja i objavljivanja nekog teksta a zatim to uporedimo sa onim što *jeste* napisano, moguće je pokušati rekonstrukciju autorovih namera u pisanju nečega, imajući u vidu da su „namere uvek blisko povezane sa našim motivima“ (Skinner 2002, 119). Iako smo na interpretativnoj teritoriji manje izvesnosti nego što je prethodno učinjena analiza lokucije, moguće je ponuditi *nameru u pisanju* koja se, bez da pretenduje na apsolutnu izvesnost, čini verovatnijom od drugih. Namera u pisanju je deo onoga što Ostin (John L. Austin) naziva „ilokutorni čin“ (1962, 108), odnosno govorni čin koji ima određenu silu i određenu intenciju. Baviti se ovom dimenzijom značenja znači dati primat autorovim namerama u odnosu na ono što je autor možda postigao pišući svoje tekstove ili kako su oni shvaćeni, ili čak šta je rečeno njegovim pisanjem. To takođe znači otići izvan granica osnovnog teksta u potrazi za indikatorima intencionalnosti. Motivi nam služe kao ono što Skinner naziva „uzročni uslovi“ (Skinner 2002, 10) pojava. Tako dolazimo do odgovora na pitanje šta je pisac „radio“ (Ibid., 112) pišući neki tekst. U uspostavljanju ovih motiva presudnu ulogu imaju Milove epistolarne korespondencije u kojima je on često veoma jasno elaborirao sopstvenu poziciju, kao i njegova autobiografija i njegov dnevnik za koje to isto važi. Prethodna analiza kulturnog konteksta već nam govori da je svaka osoba koja je imala nesvakidašnja religijska uverenja u Engleskoj devetnaestog veka mogla da ima motiv da ta ubeđenja prikriva, ili da o njima govori pomirljivo i diplomatski. U suprotnom izlagala bi se riziku značajne osude javnog mnjenja ili nečeg još goreg. Međutim, kao što se vidi iz slučaja Čarlsa Bredloa, motiv je isto tako mogao da bude i da se o svojim uverenjima govori otvoreno i prkosno. Zato je potrebno otići i korak dalje u uspostavljanju Milovih motiva i videti šta nam Milovo pisanje u drugim njegovim delima, njegova pisma, autobiografija i dnevnik govore o onome što ga je motivisalo kada je pisao tri eseja o religiji. Posebno ističem nekoliko motiva koji su tesno povezani. Milov strah od javnog mnjenja uopšte, u kojem je bio saglasan sa Aleksisom de Tokvilom, i još konkretnije njegov strah od odnosa javnog mnjenja prema nereligioznosti; kao i njegovu predstavu o sebi kao nekome čiji je zadatak da reformira svet. Ovo su bili važni faktori koji su uticali na to da Mil ne objavi svoje eseje o religiji za života, ali pre svega u promeni tona prema hrišćanstvu i vernicima u poslednjem eseju *Theism*. Smatram da je Milova primarna namera u pisanju tog eseja bila da piše pomirljivo. Bilo bi, naravno, iluzorno govoriti o tome da je bilo koji tekst, a posebno jedan koji je toliko kompleksan kao što je Milov esej o teizmu, morao da proističe iz samo jedne namere. Svaki autor je u samo jednom pasusu mogao da istovremeno namerava da upozori svoje čitaoce ali i da ih nasmeje ili razvedri, a sve to važi, još više, za jedan dugačak esej. Namera da se piše pomirljivo je primarna, u tom smislu što je, iz Milove perspektive, neuspeh u toj nameri mogao da bude poguban, ne samo po sudbinu sva tri njegova eseja, već i po čitav njegov filozofski projekat. U ovom poslednjem delu ću zato govoriti o toj primarnoj nameri. Istovremeno, ukazaću na postojeće interpretacije koje se čine neadekvatnim (u rasponu od flagrantno netačnih do suviše spekulativnih), posebno kad je reč o pozivanju na emocije u interpretaciji, i tvrdnju da je Mil želeo da osnuje religiju. Teza o Milovoj nameri u pisanju tri eseja o religiji će biti proverena, tako što ću pokazati koje delove Milovog pisanja ona može da rasvetli, odnosno šta je njena eksplanatorna moć. Ukazaću i na neke poteškoće u dolasku do isto tako izvesne teze o Milovim namerama kada je reč o eseju *Utility of Religion*, čija je interpretacija beznadežno teška. Bez obzira na to, ako znamo šta je bila Milova primarna namera u pisanju eseja *Theism*, i šta nisu bile njegove namere, približićemo se, makar za korak bliže, razumevanju njegove misli o religiji.

6.1 Predrasuda o religiji

Mozaik mogućih faktora vredi započeti opisom Milovog prvog susreta s temom religije, onako kako ga Mil navodi u svojoj autobiografiji. Za taj prvi susret od značaja je i kratka ilustracija jednog posebnog odnosa oca i sina koji je značajno oblikovao relevantna razmišljanja, čemu ću se kasnije vratiti.

Sa temom religije kao i sa većinom drugih tema, Džon Mil se susretao tako što mu ih je prezentovao njegov otac Džejms Mil (James Mill). Kako Džon Mil objašnjava, „od početka sam vaspitan bez ikakvog religijskog verovanja, u uobičajenoj prihvaćenosti tog pojma²⁵⁹“ (Mill 2009b, 38). Milov otac nije bio religiozan. O načinu na koji je svet nastao tvrdio je da se „ništa ne zna“ i da se na pitanje „ko me je napravio?“ ne može odgovoriti jer nemamo iskustvo niti autentične informacije da taj odgovor damo, a dodatna (nerešiva) poteškoća nastaje kad se upitamo „ko je stvorio Boga?“ (Ibid., 43). Još važnije od ovog agnosticizma koji se prevashodno tiče teizma, je mnjenje koje je Džejms Mil imao o religiji kao nečemu što ne samo da je neistinito, „puka zabluda“ već je „veliko moralno zlo“ (Ibid., 40). Bilo mu je „nemoguće“ da veruje da je svet koji je toliko „ispunjen zlom“ stvorio autor koga istovremeno odlikuje „beskonačna moć“ i „savršena dobrota“ (Ibid.). Biće koje je stvorilo pakao, znajući (jer je besprekornog znanja) da time osuđuje veliku većinu čovečanstva na „večno mučenje“ (Ibid., 41). Iako većina ljudi ne veruje istinski u ovu kontradikciju, već se ponašaju prema sopstvenom „idealu izvrsnosti“, verovanje u svemoćno biće koje je istovremeno autor pakla sprečava da taj ideal izvrsnosti bude sve što bi mogao da bude, jer vernici misle da bi svako unapređenje i uzdizanje ideala došlo u sukob sa njihovim hrišćanskim ubeđenjima. Ova ubeđenja o religiji njegov otac je „utisnuo“ Džonu Milu i bilo bi suprotno njegovim ubeđenjima o dužnosti da „dozvoli“ da mu sin stekne neka suprotna ubeđenja (Ibid., 42). Ovo je ukratko mnjenje koje je Džon Mil nasledio od svog oca o temi religije, kao što je već ranije spomenuto (str. 51). Osim što mu je podario gotovo mnjenje o religiji koje je, kako Džon Mil kaže, bilo „suprotno svetu“, otac ga je upozorio na to da nije mudro da to što zna, svetu saopštava, već da je najbolje da misli o ovoj temi zadrži za sebe (Ibid., 44).

Linda Rejder (Linda C. Raeder) je ovo prisećanje iz autobiografije Džona Stjuarta Mila na učenje kojeg je bio recipijent u detinjstvu protumačila kao pokazatelj da je Džon Stjuart Mil bio žrtva „indoktrinacije²⁶⁰“ (Raeder 2002, 346), koje je bio potpuno nesvestan. Misleći da je ono što je primio od oca „jednostavna objektivna istina“, što je zapravo bila „čista samo-obmana“ (Ibid., 11). „Mil je bio ograničen određenim granitnim predrasudama protiv tradicionalne religije, i posebno protiv hrišćanstva, gotovo od početka do kraja“ (Ibid.). Prema autorkinim rečima, „determinizam okruženja²⁶¹“ i „duhovni nihilizam“ su „trajno oblikovali razum i misao Džona Mila“ (Ibid., 14). Osim toga, Džon Mil je sledeći svog oca „bacao svoja osećanja u svoja mnjenja“ tako da su osećanja često „vladala mnjenjima“ (Ibid., 16).

S obzirom na to da se ove optužbe tiču i jednog i drugog Mila, potrebno je vratiti se korak unazad, do još jednog dela Milove autobiografije u kojem je odnos oca i sina još detaljnije opisan. Budući da od religijskih ubeđenja (posebno Džejmsa Mila) nije napisano mnogo više od onoga što je već citirano, vredi istaći i jednu debatu o političkoj teoriji u kojoj su učestvovali dva Mila, a koja će ilustrovati neke od razlika između dva mislioca, važnih u proceni toga da li je sin bio žrtva indoktrinacije i u kojoj meri su mnjenja koja mu je saopštio otac bila u stanju da ostave „neizbrisiv trag“ (Ibid., 11), kako to tvrdi Linda Rejder.

²⁵⁹ Još jedan primer razlike između denotativnog značenja reči religija i onog koje Mil pripisuje toj reči.

²⁶⁰ Ova konstatacija je pozajmljena od Aleksandra Bejna (Alexander Bain).

²⁶¹ U originalu „environmental determinism“; odnosi se na uverenje da karakter prevashodno formira okruženje.

Kao što je već ranije konstatovano, učitelj Džona Stjuarta Mila je bio njegov otac, Džejms Mil, koji je bio autor knjige *History of British India* (Istorija Britanske Indije) (Mill 2009b, 5). Obrazovan na Univerzitetu u Edinburgu, Milov otac je stekao licencu da bude sveštenik, ali se nikad nije bavio tom profesijom jer nije mogao da veruje u doktrine škotske ili „bilo koje druge crkve“ (Ibid., 6). Umesto sveštenstva, Milov otac se u početku bavio poslom privatnog nastavnika (*tutor*) za mnoge škotske porodice, da bi se zatim preselio u London gde je živio od autorstva u periodičnim publikacijama. Od nastavničke ekspertize Džejmsa Mila, posebnu korist je imao njegov najstariji sin, Džon Stjuart, koji je bio recipijent „neobičnog i izuzetnog“ (Ibid., 4) obrazovanja. Džon Mil je sa svoje tri godine počeo da uči grčki, a u osmoj godini latinski, (čitajući klasične tekstove grčkih i rimskih autora kao što su Herodot, Platon, Aristotel, Ksenofont, Euripid, Aristofan, Sofokle, Polibije, Lukrecije i drugi) a otac ga je istovremeno instruirao i u osnovnoj algebri i geometriji (Ibid., 7–14). Najveća sklonost Džona Mila je bila prema istoriji, koju je čitao sa velikim uživanjem, ali ga je otac „primoravao“ da posveti pažnju i poeziji (Ibid., 17). U svojoj dvanaestoj godini, njegovo obrazovanje je ušlo u još „napredniji“ stadijum kada je po prvi put bio izložen silogističkoj logici, čitajući najpre Aristotelov *Organon*, da bi se zatim posvetio sholastičkim traktatima tog dela na latinskom, kao i Hobsovom tekstu *Computatio sive Logica* (Računanje ili logika) (Ibid., 20). 1819. godine (Džon Mil je tada imao trinaest godina) njegovom obrazovanju je pridodata i politička ekonomija, kojoj je Džejms Mil posvetio poseban kurs, uz obavezno čitanje Dejvida Rikarda (David Ricardo), bliskog prijatelja Džejmsa Mila, uglavnom podudarnih stavova u pitanjima političke ekonomije. Džon Mil je morao da čita Rikarda, a zatim da razgovara o pročitanoj tokom dugih šetnji sa svojim ocem koje su redovno upražnjavali, a ono što mu je otac objasnio tokom razgovora, sin je morao da pretvori u pisani oblik i da to dostavi sledećeg dana. Ove beleške Džona Mila, njegov otac je kasnije iskoristio u pisanju još jednog svog poznatog dela *Elements of Political Economy* (Elementi političke ekonomije) (Ibid., 30). Momenat kada je „postao mislilac“, Džon Stjuart Mil identifikuje sa zadatkom da znanja koja je stekao iz oblasti logike iskoristi upoređujući političku ekonomiju Dejvida Rikarda sa onom Adama Smita (Adam Smith) za koju je Džejms Mil smatrao da je „površna“ (Ibid., 31). Potrebno je bilo da mladi Mil pronađe sve ono što je pogrešno u Smitovom pisanju i da logičke nedoslednosti i greške u tom pisanju uporedi sa superiornim rezonovanjem Dejvida Rikarda. Izvršavanje ovog zadatka nije bilo moguće u kratkom roku već je Mil konstanto radio na njemu u stalnoj interakciji sa svojim ocem kojem je uporno prezentovao rezultate svojih napora. Ovakav vid podučavanja je bio „odlično proračunat da proizvede mislioca“ (Ibid.).

Put je bio trnovit, čak i njemu, i siguran sam da je to bio i meni, bez obzira na jako interesovanje koje sam imao prema temi. On [Džejms Mil] je često, i previše nerazumno bio isprovociran mojim neuspehom u slučajevima u kojima se uspeh nije mogao očekivati; ali uglavnom, njegov metod je bio ispravan, i uspeo je. Ne verujem da je bilo koje naučno učenje ikada bilo temeljnije ili prikladnije za obuku sposobnosti od načina na koji me je moj otac podučavao logici i političkoj ekonomiji. Nastojeći, čak i u preuveličanoj meri, da probudi delovanje mojih sposobnosti, terajući me da sve otkrijem sam, davao je svoja objašnjenja ne pre, već nakon što sam iskusio punu silinu poteškoća; i ne samo da mi je dao precizno znanje ovih dveju velikih tema, onoliko koliko su one tada bile razumene, već me je učinio misliocem o obe te teme. Gotovo od početka sam mislio za sebe, i povremeno sam mislio različito od njega, iako veoma dugo samo kad je reč o manjim tačkama, i praveći od njegovog mnjenja krajnji standard. U kasnijem periodu, čak sam ga i povremeno ubedio, i promenio njegovo mnjenje kad je reč o nekim detaljima, što govorim zarad njegove časti a ne svoje. To istovremeno pokazuje njegovu savršenu iskrenost, i pravu vrednost njegovog metoda učenja. (Ibid., 31–32)

Ovaj paragraf služi kao ilustracija poštovanja koje je Džon Stjuart Mil imao prema svom ocu, i osećaja velikog duga zbog izuzetnog obrazovanja koje mu je ovaj pružio. To ne znači da je Džon Mil imao isključivo pozitivno mišljenje o ocu. Na drugom mestu Džejms Mil je opisan kao hladan i neko ko

„nalikuje većini Engleza“ po tome što se „stidi sopstvenih osećanja“, i kao neko ko je „sklon iritaciji“ (Ibid., 52), i „najnestrpljiviji od ljudi“ (Ibid., 9). Džon Stjuart je čak mislio da mu je otac „vredan sažaljenja“ jer priželjkuje naklonost svoje dece ali je ta naklonost sprečavana zahvaljujući strahu koji su osećali prema njemu (Ibid., 52). Bez obzira na tu ambivalentnost, poštovanje prema obrazovanju koje je dobio je nedvosmisleno. Strah nije služio kao svrha samoj sebi, već kao neophodan instrument koji pomaže učinkovitosti obrazovanja. Džejms Mil je bio strog, hladan i zahtevan, bez imalo srdačnosti, međutim strogost i zahtevnost se nisu uzdizale do apsolutne autoritarnosti, koja bi zahtevala poštovanje bez pogovora, i nerazumnu uverenost u ispravnost sopstvenih ubeđenja, bez mogućnosti korigovanja. Kao što Džon Mil piše, otac bi mu dozvoljavao da ga ispravi i ubedi, promeni mu mnjenje o nečemu, ako su za to postojali logički valjani argumenti. Iako je bitno bilo i šta se misli, još je bitnije bilo *kako se misli*. Tako je Džon Stjuart Mil postao mislilac. Kao što se vidi iz reči „gotovo od početka sam mislio za sebe“ i „terajući me da sve otkrijem sam“, autonomnost mišljenja mladog Mila ne samo da je bila prisutna već je bila svesna, gađana i proračunata od strane njegovog oca, kao deo obrazovnog projekta.

Ova autonomnost koja je u početku bila bojažljiva (u vezi s „manjim tačkama“, „povremeno mislio različito“), kasnije će prerasti mnogo ozbiljnije nesaglasnosti. Iako je Džon Mil bio nevoljan da nesaglasnosti sa svojim ocem pretvori u javnu debatu, izbegavajući svesno polemiku o pitanjima za koja je znao da im se mnjenja ne podudaraju²⁶² razlika je nesumnjivo bilo, i one su se umnožavale u procesu razvitka misli Džona Stjuarta Mila. Jednu takvu razliku Mil opisuje kao svojevrsno razočaranje u stavove i mnjenja svoga oca po pitanju koje se ticalo političke teorije. Teorija najboljeg oblika vladavine, onako kako su je zastupali njegov otac i Džeremi Bentam (Jeremy Bentham), pokazala se manjkava, što je Džonu Milu postalo jasno kada je pročitao jednu kritiku koju je njegovom ocu u časopisu *Edinburgh Review* uputio Tomas Babington Mekoli (Thomas Babington Macaulay).

Ukratko – Džejms Mil je prvobitno u svom eseju *Government* (Vladavina) analizirao prvo ciljeve zbog kojih se formira bilo koja vlast, a zatim sredstva koja su dostupna za postizanje tih ciljeva. U skladu sa svojim utilitarističkim ubeđenjima, Džejms Mil tvrdi da je cilj svake vlade je da postigne „najveću moguću sreću za najveći broj [ljudi]“, onom distribucijom „objekata želje“ koja tu sreću postiže (Mill [1825] 1967, 4). Ovo se međutim komplikuje time što je svaki pojedinac „podstaknut“ da otme one objekte svojih želja koje ne poseduje, od drugog čoveka, „koji je slabiji od njega“ (Ibid., 5). Za Džejmsa Mila „nema drugog“ načina da se ovaj problem reši, osim da se nekolicina ljudi udruži i formira vladu, koja ima moć da „zaštiti sve“ (Ibid). Postoji samo tri moguća načina za to udruživanje, a to su vladavina jednog, vladavina nekolicine ili vladavina mnoštva, odnosno same zajednice, kojima korespondiraju tri oblika vladavine – „demokratski“, „aristokratski“ i „monarhistički“ (Ibid., 6). Milova argumentacija (u vezi sa sva tri oblika) se snažno oslanja na premisu koja se tiče ljudske prirode, da će „čovjek, ako to može, uzeti od drugih, sve što oni imaju a on želi“ (Ibid., 8); što Džejms Mil naziva „zakon ljudske prirode“ (Ibid). Ako bi bilo aristokratiji ili monarhu bila poverena vladavina, ova činjenica ljudske prirode bi dovela do toga da oni iskorišćavaju svoju moć u „zle“ svrhe, otimajući od slabijih sve što poželev, čime se poništava svrha postojanja vlade. U demokratskom obliku, ljudi ne mogu biti protiv sopstvenih interesa i to je ono što taj oblik preporučuje u odnosu na druga dva. „Zajednica ne može imati interes suprotan svom interesu. Tvrditi ovo bi bila kontradikcija. Zajednica unutar sebe, i u vezi sa sobom ne može imati zlokoban interes. Jedna zajednica može smerati drugoj zlo, nikad samoj sebi. Ove je neupitna propozicija, i jedna koja je od velike važnosti“ (Ibid., 7). Osim ovog asertiranog rezonovanja, Džejms Mil nudi i nekoliko iskustvenih primera, koji bi trebalo da demonstriraju kako je nemoguće odlučiti koji je oblik bolji jer nas iskustvo upućuje na različite zaključke. Pod istim oblikom

²⁶² Jedan takav primer nesaglasnosti Džon Mil navodi u svojoj autobiografiji opisujući rad časopisa *London and Westminster Review*, koji je u kratkom periodu između 1836. i 1840 bio publikacija koja je nastavljala tradiciju Bentamovog *Westminster Review*-a, tradiciju širenja mnjenja i stavova blisku filozofskim radikalima kao što su to bili Džeremi Bentam i Džejms Mil. Nakon napada na analitičku psihologiju koju je u jednom svom tekstu napisao Adam Sedžvik (Adam Sedgwick), Džonu Milu se ukazala prilika da napiše odbranu, ali i da istovremeno iznese i neke od svojih stavova o utilitarizmu i hartlijanizmu koji se razlikuju od ostalih radikala. „U ovome sam delimično uspeo, ali bi mi moj odnos sa ocem bi mi u svakom slučaju učinio bolnim, i nemoguće u časopisu za koji je on pisao, da kažem sve što mislim o toj temi“ (Mill 2009b, 201).

(apsolutne monarhije) narod je sasvim različito živio u slučajevima Nerona, Kaligule, careva Maroka, i turskih sultana, čije su vladavine bile „nesreća²⁶³ ljudske prirode“, dok na drugoj strani imamo narod Danske nad kojim se u njihovoj apsolutnoj monarhiji vlada isto onoliko dobro koliko i nad „bilo kojim narodom u Evropi“, dok je u Grčkoj, u periodu demokratije, ljudska priroda doživela ogroman prosperitet, „sjajniji nego u bilo kojem drugom dobu ili zemlji“ (Ibid., 9). Budući da nam istorijsko iskustvo ne nudi jasan putokaz, moramo otići „ispod površine“ i prodreti u unutrašnje izvore [springs within] (Ibid). Ovo je jedino oslanjanje Džejmsa Mila na činjenice iskustva u celom eseju, i toliko je kratko, da je ovde preneto gotovo u celosti, i pre je anegdotsko nego empirijsko. U nastavku eseja o vladavini on se vraća deduktivnom rezonovanju iz sopstvenih premisa. Osim već navedene tvrdnje o ljudskoj prirodi, on iznosi još jednu tezu koja samo podupire njegov antropološki pesimizam. Ne samo da su ljudi po svojoj prirodi skloni da uzimaju od drugih sve što žele (ako to mogu) već su on u toj težnji praktično nezasiti. „Čovek nikada nije zadovoljan manjom količinom ako može da stekne veću“ (Ibid., 10). Za Džejmsa Mila „zahtev za moći nad ponašanjem drugih ljudi je stvarno neograničen“ (Ibid.) Zahvaljujući toj činjenici, pogrešna su shvatanja bilo koga ko bi naivno verovao da će bilo monarh ili aristokratija biti manje štetni po interese društva u celini jer će prigrabiti za sebe samo onoliko koliko im je potrebno. Pošto su im potrebe neograničene i nezasite (jer to je zakon prirode) onda će i šteta koju nanose biti neograničena. Mil još tvrdi da je bilo koja kombinacija tri oblika vladavine nemoguća (bilo koegzistencija sva tri, ili neka kombinacija dva oblika), jer je tendencija da uvek da jedan od njih potčini druge, jer je to „ljudska volja“ i za to postoje „snažni motivi“ (Ibid., 14). Lek za ove naizgled nerešive probleme je u „dobrim ograničenjima“ od kojih zavisi „sva valjanost vladavine“ (Ibid., 16). Sistem predstavljanja je jedno takvo ograničenje, i to zbog dvostruke prirode narodnih predstavnika. Oni istovremeno imaju interes kao članovi društva u celini (da spreče štetu nad društvom) a interes kao predstavnici da (povećaju svoju moć i svoje zadovoljstvo na račun drugih). Rešenje problema je onda posve jednostavno: potrebno je ograničenim (što kraćim) mandatom učiniti period sebičnog interesa (članstvo u vladi) kraćim u odnosu na daleko duži period kada predstavnici više ne vrše funkciju. Tako se sukob interesa unutar individue, razrešava u korist isplativijeg interesa kao člana društvene zajednice. „Ovo je stari i odobreni metod izjednačavanja, što je bliže moguće, interesa onih koji vladaju, sa interesima onih nad kojima se vlada“ (Ibid., 18). Istovremeno, iako broj mogućih uzastopnih izbora na funkciju ne bi trebalo ograničiti (za razliku od trajanja mandata), mogućnost reizbora je takođe ograničena, od strane elektorata, koji nagrađuje one koji su svoju funkciju obavljali časno, a okreće se protiv onih koji su je vršili zarad „zločestih interesa“ (Ibid., 20). Kad je reč o onima koji *biraju* predstavničko telo, Mil insistira da su sve prednosti predstavničkog sistema izgubljene ako njihovi interesi nisu istovetni sa opštim interesima zajednice, pa je potrebno da elektorat bude sačinjen od što većeg broja članova zajednice. Međutim, on dozvoljava izvesnu eliziju, kad je reč o ženama i deci; njih je moguće precrtati „bez neugodnosti“ (Ibid., 21). Razlog tog precrtavanja leži u tome što su interesi žena i dece već „uključeni“ u interesima drugih individua (Ibid). Slično tome, moguće je smanjiti elektorat po raznim kriterijumima, sve dok se tim smanjenjem ne gubi neki od interesa zajednice. Ako glasaju samo oni preko četrdeset godina starosti, ništa se ne gubi, jer stariji ljudi imaju „dubok interes“ u dobrobiti mladih ljudi (Ibid., 22). Kad je reč o imovini, suviše visok cenz bi samo stvorio aristokratiju, dok je razlika između veoma niskog cenza i nikakvog imovinskog zahteva zanemarljiva. Isti efekat (stvaranja aristokratije) nastupio bi ako bi elektorat bio sačinjen od samo određenih profesija (Ibid., 23–27). Onima koji su skloni da tvrde da „narod“ ponekad ne razume sopstveni stvarni interes, te da aristokratija bolje razume interes naroda, Mil odgovara da će narod, čak i ako ponekad greši u vezi sa sopstvenim interesom, često delovati ispravno, „ponekad čak i slučajno“, dok će aristokratija, bez izuzetka, uvek postupati loše (Ibid., 28–29). Na kraju eseja, Mil demaskira sopstvene klasne interese, ističući da je stvarni nosilac interesa zajednice „srednja klasa“ kojoj će se siromašniji uvek obraćati za savet i vođstvo, a ona je ta koja umetnosti, nauci i zakonodavstvu daje njihove „najistaknutije ukrase“ (Ibid., 32).

²⁶³ Reč u originalu je „*scourge*“ koju na srpski možemo prevesti i kao „bič, zlo, kazna, bičevati, kazniti, opljačkati, opustošiti“ (Benson 1990, 554) i sva ta značenja su bliska onome što je Džejms Mil ciljao da predoči.

Dok je u svom objašnjenju o razlozima za formiranje vlade Mil ostao sasvim u hobsijanskim okvirima, on divergira od te pozicije kada razmatra koji od ovih oblika je najadekvatniji za postizanje proklamovanog cilja, veličajući ne suverena, već predstavničku vladu. Promovisanje ovog oblika vladavine i univerzalnog²⁶⁴ glasačkog prava su dve najvažnije agende Milovog teksta. Kompletno rezonovanje je poduprto snažnim antropološkim pesimizmom, koji pretpostavlja sebičnu, potčinjavajuću ljudsku prirodu.

Tomas Mekoli je oštro kritikovao esej Džejsma Mila. Zamerao mu je prvo da čitava teorija o najboljem obliku vladavine počiva na netačnim principima, i ne samo to, već da čak i na tim pogrešnim principima Mil „ne rezonuje logično“ (Macolay 1898, 328). Prema Mekoliju, Mil pokušava da izvede opšta načela rezonujući *a priori*, ne pokazujući ikakve znake da je „bilo koja vlada ikada postojala“ (Ibid.). Apriorni metod je potpuno pogrešan, i bilo bi mnogo bolje rezonovati od „proširene zbirke činjenica ka principima“ (Ibid., 331). Milova tvrdnja o nezasitoj ljudskoj prirodi, zbog koje su aristokratski i monarhistički oblici vladavine nemogući, ne bi mogla da ubedi bilo koga ko ima i „najmanje“ znanja o „stvarnom stanju sveta“ (Ibid., 336). Za Mekolijia, teza da će grabljivost vladara ostaviti stanovništvu samo ono što je neophodno za goli opstanak, nije tačna ni za jednog apsolutnog monarha skorije istorije, uključujući čak i takve vladare kavi su bili Luj Petnaesti, Pavle Prvi, i Filip Drugi (Ibid.). Razlog što vladari ne pokazuju takvu neobuzdanu grabljivost kakvu Džejsm Mil pretpostavlja je u tome što „ne postoji ni jedan objekat želje koji ljudi žele više od dobrog mišljenja drugih“²⁶⁵ (Ibid., 337). Za njega ne postoji ni jedna činjenica o ljudskoj prirodi koja bi univerzalno važila, što znači da su temelji onoga iz čega Mil pokušava da izvede svoje apriorno zaključivanje postavljeni pogrešno. Jedini metod prikladan plemenitoj „nauci o politici“ je metod koji je uvećao znanje u svakoj eksperimentalnoj nauci u kojoj je primenjen, a to je „metod indukcije“ (Ibid., 369–370).

Debata koja je nastala između Džejsma Mila i Tomasa Mekolija, drugde (Lively & Rees 1978) je iscrpno obrađena. Na momente, Mekolijeva podsmešljiva kritika je izlazila iz okvira pristojnosti, ali njegove osnovne zamerke zavredele su replike i od Džejsma Mila i od Džeremija Bentama, koji su svoju teoriju pokušali da odbrane tekstovima u časopisu *Westminster Review*. Još važnije od toga, i Džon Stjuart Mil je bio podstaknut na razmišljanje Mekolijevom kritikom. On je mislio da nauka o politici „ne može biti nauka posebnog iskustva“ i da Mekolijeva zamerka protiv teorije vladavine njegovog oca i Džeremija Bentama, a po kojoj bi trebalo primeniti Bejkonov (Francis Bacon) induktivni metod pokazuje nerazumevanje Bejkonovih principa, i „nužnih uslova za eksperimentalno istraživanje“ (Mill 2009b, 157). Bez obzira na to, on je mislio da ima istine u nekim od Mekolijevih zamerki. „Premise moga oca su zaista bile preuske, i uključivale su samo mali broj opštih istina, od kojih, u politici, zavise važne posledice“ (Ibid., 158). Nadalje, izjednačavanje interesa vladajućeg tela i šire zajednice ne može biti jedina stvar od koje zavisi dobra vladavina. Džona Mila je posebno iznenadila reakcija njegovog oca na Mekolijevu kritiku. Džejsm Mil ju je tretirao kao jednostavno „iracionalnu“, a to je navelo Džona Mila da pomisli kako postoji nešto „fundamentalno pogrešno“ (Ibid.) u načinu na koji njegov otac primenjuje filozofski metod u sferi politike. Razmišljajući još o toj temi on je najzad zaključio da i Mekoli i njegov otac „greše“, jedan zato što „asimiluje“ metod filozofiranja o političkim pitanjima čisto eksperimentalnim metodom hemije, a drugi zato što je za svoj metod odabrao čistu geometriju, koja „budući da nije nauka uzročnosti, ne zahteva ili dozvoljava bilo koje zbrajanje posledica“ (Ibid., 160). Iako je, poput oca, izrazio preferenciju prema predstavničkoj vladi (Mil 1876), ta preferencija je

²⁶⁴ Za savremenog čitaoca, a posebno čitateljku, upotrebljena reč će delovati apsurdno, ali je u diskursu vremena ono što je Mil zagovarao često bilo nazivano univerzalnim pravom glasa. Milov esej, objavljen prvobitno 1820. prethodio je dvanaest godina Velikom zakonu o reformi iz 1832. godine, kojim je glasačko pravo prošireno sa 449,000 na 656,000 glasača, što je još uvek predstavljalo samo jednu petinu odraslih muškaraca (Smith 2004, 160).

²⁶⁵ U prilog tezi o važnosti dobrog mnjenja drugih koje vladari priželjkiju, Mekoli je ponudio sledeći silogizam, koji podrugljivo imitira uobičajeni manir prezentovanja argumentacije Džejsma Mila : „Nijedan vladar neće sebi naneti bol. Ali će im nepovoljna osećanja naroda naneti bol. Stoga, nijedan vladar neće učiniti bilo šta što bi pobudilo nepovoljna osećanja naroda. Ali nepovoljna osećanja naroda su izazvana bilo čime što mu [narodu] škodi. Dakle, nijedan vladar neće uraditi ništa što bi naškodilo narodu“ (Macolay 1898, 339).

kvalifikovana tvrdnjom da su „sva pitanja političkih institucija relativna a ne apsolutna”(Mill 2009b, 162), odnosno da će institucije zavisiti od podele moći u društvu, koja se vremenom menja. Potraga za idealnim oblikom vladavine koji bi važio za sva vremena u koju se upustio njegov otac je sasvim napuštena.

Iako se Džon Stjuart Mil ne osvrće posebno na ovaj detalj u svojoj autobiografiji, vredni istaći još jednu važnu razliku u odnosu na njegovog oca koja je osvetljena ovom diskusijom. Reč je o tezi da su interesi žena uključeni u okviru interesa njihovih očeva i muževa koju iznosi Džejms Mil, čime se opravdava njihova isključenost iz elektorata. Mekoli nije propustio izdašnu kritiku (Macaulay 1898, 353–355), na račun starijeg Mila zbog ove tvrdnje. Džon Mil je svoje misli o ženskom pitanju najšire obrazložio u eseju *The Subjection of Women* (*Potčinjenost žena*) koji je objavljen 1869. Upoređujući žene s robovima (kao i Mekoli nekoliko decenija ranije²⁶⁶), on je zagovarao „načelo savršene jednakosti“ (Mil 2008a, 7), braneći ne samo žensko pravo glasa (što je činio i kao član parlamenta), već i sposobnost žena kao vladarki (Ibid., 99–104), njihove mentalne sposobnosti i moralni karakter (Ibid., 105–142), zagovarajući njihovu ravnopravnost u braku (Ibid., 56–91) i slobodu izbora profesije (Ibid., 92–99). Džon Stjuart Mil, i danas čuven po svom feminizmu, očigledno nije tu dispoziciju naučio od svog oca već uprkos njemu. Ogromna razlika u dispoziciji prema ovom pitanju, svedoči u korist autonomnosti misli mlađeg Mila, koji se nije osećao obaveznim da istrajava u podražavanju stavova svoga oca.

Mnjenja i stavovi koje je Džejms Mil delio sa svojim sinom nisu imali karakter dogme. Sopstvenim filozofskim razvojem, Džon Stjuart Mil bi neka od njih modifikovao, neka zadržao, a neka sasvim odbacio. Sasvim je verovatno da bi i stav prema religiji bio u potpunosti odbačen, kao što je odbačena metodologija političke nauke, da su za to pronađeni uverljivi argumenti. Međutim, Džon Mil te argumente nije našao. Problem zla u prirodi čiji je tvorac istovremeno svemoćan i dobronameran ostao je za njega nerešiv, jer taj problem mogu da reše samo oni koji „ućutkuju svoju savest sofizmima“ (Mill 2009a, 132).

U uobičajenoj definiciji predrasude u socijalnoj psihologiji stoji da je to „logički neosnovan, uporno održavan i izrazitim emocijama praćen odnos prema različitim objektima“ (Rot 2014, 489), ili u najširem značenju tvrdnje koje „nisu potkrepljene činjenicama niti zasnovane na argumentima“(Ibid.). Bila bi svojevrsna ironija da je autor dela *A System of Logic* (Sistem logike) slabo logički zasnovao jedan stav kojem je posvetio toliko mnogo razmišljanja. Osim toga, njegov stav prema religiji, na retkim mestima gde je izražen, uglavnom nisu pratile izrazite emocije (afektivno zasićene reči itd.).

Sve to nije sasvim nepovezano sa još jednom hiperboličnom tvrdnjom Linde Rejder koja tvrdi da Mil ne samo da je imao predrasudu prema religiji, već je bio „opsednut“ (Raeder 2002, 66) pitanjem religije, a zamena hrišćanstva religijom čovečanstva bio jedan od Milovih „glavnih ciljeva“ (Ibid., 2), tokom čitavog života. Za razliku od teze da su Milu osećanja upravljala mnjenjima, ova tvrdnja makar spada u kategoriju opovrgljivih. Sproveo sam analizu sadržaja Milovih prepiski u periodu od 1849. do 1873. godine (Mill 1972a; Mill 1972b; Mill 1972c; Mill 1972d). Uzevši u obzir činjenicu da Mil nije za života objavio tekstove o toj temi, predmet analize su bila pisma koja je slao prijateljima, poznanicima, filozofima piscima itd. u periodu od preko dve decenije (sve do smrti). Analizirano je preko 1800 pisama. Frekvencija upotrebljenih reči u ovim prepiskama daje nam određenu sliku o tome koje teme su dominirale u Milovim privatnim²⁶⁷ diskusijama. Neke od najčešće upotrebljenih imenica su *government* (vlada) 569 puta, *law* (zakon) 476 puta, *reform* (reforma) 468 puta, *university* (univerzitet) 447 puta, *education* (obrazovanje) 370 puta, *economy* (ekonomija) 343 puta, *election* (izbor) 342 puta, *suffrage* (pravo glasa) 352 puta, *parliament* (parlament) 320 puta, *representation*

²⁶⁶ Mekolijeva kritika je objavljena u časopisu *Edinburgh Review* 1829. godine, dok je Milov *The Subjection of Women* objavljen 1869.

²⁶⁷ Na nekima od njih Mil je ostavio natpis „za objavljivanje“, a na kraju nekih od diskusija on bi napomenuo da mu ne smeta ako osoba sa kojom razgovara odluči da ih objavi.

(predstavljanje) 264 puta, *science* (nauka) 236 puta. Reč *religion* (religija) upotrebljena je 95 puta. Od tih 95 puta, skoro pola su upotrebe iz fusnota (koje su pisali urednici kolekcije pisama, ne Mil), tako da je broj Milovih upotreba te reči svega 53. Ne baš brojke koje biste očekivali od nekog ko je opsednut religijom. Tome bi trebalo dodati, da su u velikom broju slučajeva, temu religije nametnuli Milovi sagovornici, a ne on. Jasno je da je religija bila važna tema za Džona Stjuarta Mila, zbog čega joj on uostalom posvetio tri opširna eseja. Ne postoje nikakvi dokazi, međutim, da je to bila njegova opsesija, ili jedna od najvažnijih tema u njegovom intelektualnom životu. Na osnovu ove analize sadržaja, možemo lako videti šta *nije* bila Milova glavna ambicija, ili svakako ne njegova opsesija. Drugi autori su nominovali i mnoge druge moguće najvažnije ciljeve. Na primer, Gertruda Himmelfarb (Gertrude Himmelfarb), argumentovano i legitimno brani tezu da je najvažniji cilj za Mila bila „jednakost žena“ (Himmelfarb 1974, 204). Slično je govorio i Džef Lipkis koji je tvrdio da su dva ključna cilja u političkom delovanju Džona Stjuarta Mila u poslednjim godinama života bili „prenošenje političke moći ženama i radnicima“ (Lipkes 1999, 33). Svoju tezu o tome šta je bio Milov glavni cilj, i kad je reč o njegovom pisanju generalno i posebno kad je reč esejima o religiji izneću u nastavku.

6.2 Emocije kao motivi

Teza Linde Rejder da su Milove emocije vladale nad njegovim mnjenjima nije usamljena. I drugi Milovi interpretatori su se pozivali na emocije u objašnjavanju razloga što je Mil napisao ono što je napisao u esejima o religiji.

Šezdesetih godina prošlog veka je u časopisu *Journal of the History of Ideas* objavljen tekst pod naslovom „The Religious Thought of John Stuart Mill: A Study in Reluctant Scepticism“ (Religijska misao Džona Stjuarta Mila: Studija nevoljnog skepticizma) (Carr 1962), o kojem je već ranije (str. 11, 45, 52) bilo reči. Autor Robert Kar (Robert Carr) je prišao interpretaciji Milovih eseja skiciranjem jednog mentalnog portreta Džona Stjuarta Mila koji je dinamičan, odnosno u kojem Mil konstantno evoluira i menja svoju poziciju tokom godina, sve do konačne verzije svojih misli o religiji; verzije koju zatičemo u eseju *Theism*. Kar se u skiciranju portreta ne bavi samo idejama već u svoju analizu često uključuje Milove emocije. Kar tvrdi da je Mil na kraju (u poslednjem eseju o religiji) bio „prinuđen da izvuče zaključke drugačije od onih kojima ga je vodila njegova nauka“, i da to pokazuje nemogućnost da se nauka bavi „suštinski nenaučnim pitanjima“ kao i nevoljnost mislilaca 19. veka „iz kojeg god razloga“ da se prepuste potpunom skepticizmu (Ibid., 475).

Kar zatim pokušava da odgovori na pitanje zašto bi neko ko je uživao reputaciju skeptika na kraju napisao nešto što sa tim nije u skladu? Prema Karu, najbolje je da razumemo Mila kao „emocionalno osetljivu osobu“ koja se nikad nije sasvim odlučila kad je u pitanju religija, osećajući istovremeno da je religija „društvena smetnja“, ali isto tako i „lična nužnost“²⁶⁸ (Ibid., 476). Citirajući Milovu autobiografiju, Kar zapaža da je Mil u mladosti tražio neku doktrinu koja bi u njemu zadovoljavala sve one potrebe koje inače zadovoljava kod običnih vernika i da je to našao u Bentamovom utilitarizmu (Carr 1962., 477), da bi nakon što je izgubio veru u utilitarizam doživeo mentalni slom koji je trajao oko šest meseci u jesen 1826. Mil se povratio u život čitajući Marmontelove memoare (Ibid). Opis iz Milove autobiografije koji objašnjava kako je Mil nakon perioda depresije

²⁶⁸ Milova analiza u *Utility of Religion* (Korisnost religije) koja se tiče ličnog (Mill 2009a, 124–127) zaključuje da je moguće izazvati jednako egzaltirana osećanja idealizacijom zemaljskog života religijom čovečanstva. Međutim pod religijom čovečanstva Mil ne podrazumeva religiju u bilo kom konvencionalnom smislu, tako da je ova konstatacija o nužnosti krajnje sporna.

ponovo pronašao uživanje u životu, u suncu, u nebu, u knjigama, Kar tumači kao religiozno iskustvo, a ovo tumačenje bazira na retorici koju je Mil koristio. „Milova retorika ostavlja malo sumnje da je on osećao kako je njegovo iskustvo sa zastojeom u najširem smislu te reči, religiozno...“ (Ibid). Milova je potreba bila da nađe balans između svojih analitičkih sposobnosti i svojih emocija, a emocije su polako „pronašle put u svest mladog logičara“ (Ibid., 478). Prema Karu, ovo tenzija i borba koja se odvijala u Milovoj glavi između intelekta i emocija „nikada nije bila u potpunosti odsutna iz njegovih religioznih borbi“ (Ibid). Ono što će Mil napisati u *Teizmu*, za Kara je upravo rezultat te borbe. „Konstruktivni teizam“ je pozicija koju je Mil zauzeo, „ne zato što je doktrina bila intelektualno prihvatljiva, već zato što je bila emocionalno zadovoljavajuća“ (Ibid). Prema Karu, Mil je oklevao da zauzme potpuno antireligioznu poziciju ne zato što mu je religija bila manje antipatična, već zato što je „više strahovao od anarhije“ (Ibid., 485). Kad je reč o Milovoj argumentaciji izloženoj u *Utility of Religion*, Kar misli da je to indikacija da je Mil „po prvi put shvatio da bi religija mogla da bude psihički vredna“, ne samo kao sredstvo društvene kontrole, već kao važno dobro u postizanju cilja „sreće“ (490). Ovakav „ličniji“ koncept vere je „verovatno intenziviran“ za Mila kada mu je preminula žena (Ibid).

Milova tuga zbog smrti žene pomaže nam da razumemo zašto je poslednji esej *Teizam* istovremeno i „najpozitivniji i najnegativniji“ od sveg Milovog pisanja o religiji (Ibid., 491). Prema Karu, Milu je na kraju preostalo veoma malo religijskih ubeđenja nakon što su ona pretrpela „napad njegove logike“. Jedino mu je preostala „imaginativna validnost nade“, i na toj osnovi je Mil razvio „doktrinu konstruktivnog teizma“ (Ibid).

„Nesposoban da ispuni istovremeno kanone svoje logike i žudnje svojih emocija, Mil je konačno bio prinuđen da razreši svoje dileme kroz razdvajanje imaginacije i razuma – ironičan i gotovo tragičan ishod za nekoga ko je pokušavao od 1823. da otkrije skup uverenja koja bi zadovoljila osećanja bez prostituisanja intelekta“ (Ibid., 493–494). Mil iz 1870. je za Kara sasvim drugi Mil od „mladog propagandiste“ sa početka veka. Mladi Mil je bio pobornik *par excellence* slobode, intelekta i doktrine usavršavanja ljudi, ali na kraju života autoritet, emocije i stvarnost zla su se najviše pojavljivali u njegovom razmišljanju (Ibid., 494).

Za razliku od Kara koji je svoj portret pisao u dvadesetom veku, Džordž Vilijam Fut (George William Foote) je bio Milov savremenik, i pokušao da objasni Milovo pisanje neposredno nakon objavljivanja Milovih eseja, napisavši kritički tekst pod naslovom „What was Christ?“ (Šta je bio Hrist?). Fut koji je bio sekularni mislilac²⁶⁹, ozbiljno je zamerao Milu zbog načina na koji je Mil pisao o Isusu Hristu u eseju *Theism*. Prema Futu, Mil je veoma malo razumeo Isusa Hrista, a u onome na šta se to malo znanja odnosilo, Mil je „izrično protivrečio onome što je ranije napisao“ (Foote [1887] 1997, 222). Osim drugih napisanih tvrdnji u spomenutom eseju, Mil je pisao da u vezi sa Hristom postoji izvestan „pečat lične originalnosti“ i „duboka pronicljivost“, koje ga stavljaju u najviši red ljudi „uzvišenog genija“ na koje ljudska vrsta može da bude ponosna (Mill 2009a, 214). On je izvršio „blagodetan uticaj na moderni um“ (Ibid., 213), a istovremeno je i „najveći moralni reformator koji je ikada postojao na zemlji“ i zbog toga religija nije pogrešila što je odabrala tog čoveka da bude „idealni predstavnik i vodič za čovečanstvo“ (Ibid 214). Fut podseća da je Mil pre ovog „hvalospeva“ (Foote [1887] 1997, 224) pisao nešto sasvim drugačije.

Pod hrišćanstvom mislimo ovde na ono što pod tim podrazumevaju sve crkve i sekte – načela i pravila koja se nalaze u Novom zavetu. Ona se smatraju svetim, te ih svi sledbenici hrišćanstva prihvataju kao zakone. Pa ipak, nije preterano reći da se nijedan hrišćanin među hiljadu ne rukovodi prema tim zakonima... Kad god je u pitanju ponašanje, uvek se osvrću da vide šta rade gospodin A i B, da ih oni upute dokle da idu u svojoj poslušnosti Hristu (Mil 1988, 72–73).

²⁶⁹ Takođe član Nacionalnog sekularnog društva, i osuđen na godinu dana zatvora zbog blasfemije 1883. godine. (Wheeler 1889, 132–133).

Fut se pita da li je Mil zaboravio da je ranije napisao ove reči ili se hrišćanstvo u međuvremenu promenilo? Dok je u ranijem pisanju tvrdio da se nijedan među hiljadu ne rukovodi prema zakonima Hrista sada je odjednom Isus taj koji je izvršio izuzetan uticaj na moderni um. On podseća da je Mil takođe tvrdio da „i ono malo dužnosti prema javnosti što sadašnji moralni zakon priznaje, ne potiče iz hrišćanskih već iz grčkih i rimskih izvora, a ono što se u tom zakonu odnosi na plemenitost, uzvišenost, lično dostojanstvo i osećanje časti sve to proističe iz čisto ljudskog, a ne iz religioznog dela našeg vaspitanja“ (Ibid., 80); kao i da „uporedo sa hrišćanskom moraju da postoje i druge etike, koje se ne mogu razviti isključivo iz hrišćanskih izvora (Ibid., 81). Za Futa, sve ovo što je ranije napisano, nepodudarno je sa idejom o idealnom vodiču za čovečanstvo koju Mil zagovara u eseju *Theism*.

Šta je onda razlog te nedoslednosti u Milovom pisanju? Za Futa, razlog nije bila nikakva misterija. „Odgovor je jednostavan“, piše Fut, jer „bila je to žena u Milovom slučaju“, „gospođa Tejlror“ (Foote 1997, 220). Prema Futu, dubina Milove ljubavi prema svojoj ženi je imala tendenciju da učini njegov mozak „žrtvom njegovog srca“, a „ne postoji gore ogrešenje o zakone logike nego rasuđivati iz svojih osećanja“ (Ibid). Fut sa žaljenjem konstatuje: „Koliko je drugačiji bio njegov stav u energičnoj mladosti, kad je njegov intelekt bio nezamućen ličnom tugom“(Ibid).

Isti segment Milovog pisanja, „hvalospev“ o Hristu, koji je zasmetao Futu predstavljao je izvestan interpretativni izazov za Milovog biografa, Vilijama Kortnija (William Courtney). „Na temelju ovog pasusa [o Hristu] sugerisano je da je Mil bio u biti religiozan čovek. Takav utisak je jasno u protivrečnosti sa činjenicama njegovog života. Ali on je bio, kao što smo imali mnoge prilike da vidimo, čovek nesvakidašnje topline i intenzivnih emocija; i u svetlu njegovog emocionalnog karaktera, pre nego religijskog, bi trebalo posmatrati sledeće reči“ (Courtney 1889, 171).

Slično tome, Alan Sel (Alan P.F Sell) misli da je Milova „čežnja za obnovljenim prijateljstvom sa Herijet“ gurnula Mila u pravcu nade „protivno svim njegovim filozofskim pretpostavkama“ (Sell 2004, 148).

U svojoj disertaciji koja se bavi prevashodno Milovom argumentacijom iznesenom u *Theism* Wilford Pol (Wilford N. Paul) pravi sličnu opasku (1972, 172), kada komentariše jedan odlomak u kojem Mil objašnjava kako i najskromnije ljudsko biće može da se oseća kako doprinosi nečemu, kako pomaže bogu u borbi između dobra i zla. Pol konstatuje kako je to „još jedan slučaj u kojem su Milove emocije umrtvile njegove kritičke sposobnosti“ (Ibid).

Na neki način, svi ovi interpretativni slučajevi su razumljivi. Život (a neretko i pisanje) Džona Stjuarta Mila ostavljaju malo sumnje da je reč o nekome ko je bio izuzetno emotivna osoba. Štaviše, nakon čuvenog mentalnog kolapsa koji Mil opisuje u svojoj autobiografiji (Mill 2009b, 138–134), on ističe kako je jedna od posledica te melanholične epizode, bila da posebnu pažnju posveti osećanjima. „Kultivacija osećanja je postala jedna od ključnih tačaka mojeg etičkog i filozofskog ubeđenja“ (Ibid., 143–144). Mil je, prisećajući se tog perioda opisao i tačan momenat kada ga je sudbina jednog dečaka iz Marmontelovih (Jean Francois Marmontel) memoara dovela do suza. Esej *O slobodi* posvećen je Herijet Tejlror Mil, posvetom (Mil 1988, 30) ispunjenom *pathosom*. Istina je i da je njena smrt imala značajan efekat na Mila. Neposredno nakon tog događaja (novembar 1858), on je u nizu pisama obznanio svoja osećanja onim prijateljima sa kojima se dopisivao, a koje je istovremeno smatrao bliskim (pisana korespondencija sa ostalim dopisnicima se odvijala bez spominjanja smrti Herijet Tejlror). U pismu Vilijamu Torntonu, Mil piše „Moje žene, saputnika svih mojih osećanja, podsticaja svih mojih najboljih misli, vodiča svog mog delovanja, više nema! ...nesigurno je da li ću ikada više biti sposoban za bilo šta javno ili privatno“ (Mill 1972b, 574). U pismu Džordžu Groutu (George Grote), Mil se žali da je život „praznina sada kada je ona nestala iz njega“ (Ibid., 577). U pismu svom prevodiocu²⁷⁰ Teodoru Gompercu (Theodor Gomperz) osećanje koje ga je snašlo Mil opisuje kao „šok od najgorče nesreće koja je mogla da na mene padne“ (Ibid., 581). U pismu svojoj sestri, Meri Mil Kolman (Marry

²⁷⁰ Gomperc je prevodio Milova dela na nemački jezik.

Mill Colman), iz januara 1859. godine, Mil odbija da je vidi, objašnjavajući da je „melanholični život“ koji je „pred njim“ takav da on ne može da zamisli da poželi da vidi „bilo koju osobu“ osim zbog nekog nužnog posla ili javne svrhe. Izuzeti od toga su samo oni koje Mil naziva „sapatnicima“ (Ibid., 589).

Milova emotivnost i potresenost zbog smrti žene nisu sporni. Njegova otvorenost i emotivna ogoljenost u vezi sa smrću svoje žene gotovo da prizivaju da budu uvaženi kao značajni elementi u interpretaciji. Ako bi neki interpretator povezao dva i dva i zaključio da je Milova posveta iz eseja *O slobodi* napisana pod snažnim uticajem emocija (jer je Herijet Tejlors preminula samo nekoliko meseci ranije²⁷¹), ističući reči iz posvete kao što su „neuporediva mudrost“, „ljubavlju i tugom“, „neprocenjiva prednost njene redaktorske ruke“ (Mil 1988, 34) upućivanje na emocije bi bilo sasvim razumljivo. Nije, međutim, ni blizu tako razumljivo zbog čega bi se emocije prizivale kao objašnjenje nečega što je napisano deset godina kasnije, i ne tiče se (direktno) Herijet Tejlors, već je generalna rasprava o besmrtnosti duše, napisana odmerenim, suvoparnim filozofskim stilom. Reći da je bilo šta što je napisano rezultat želje za ponovnim sjedinjavanjem sa pokojnom ženom, je najblaže rečeno – krajnje spekulativno. I ako to kažemo za navodne motive u pisanju rasprave o besmrtnosti duše, šta tek reći tome što se emocije prizivaju kao *explanans* Milovog pisanja o Isusu Hristu? Zbog čega bi se tuga zbog smrti žene manifestovala deceniju kasnije kao potreba da se veliča Hristov lik i delo? Nije jasno da li su emocije uopšte uticale na Milovo pisanje o religiji u bilo kojoj meri, da li su, koje i kojeg intenziteta bile prisutne u trenucima izrade Milovih tekstova. Svako *ad hoc* pozivanje na emocije služi samo kao interpretativna štaka koje se latimo u nedostatku boljeg objašnjenja.

Izuzetak od ovog generalnog pravila, vredi napraviti jedino u dva slučaja, a to su osećanje straha od javnog mnjenja, koje je Mil izrazio (i to najkonkretnije u vezi s temom religije), kao i saosećanje sa dobrobiti čovečanstva, i tim izuzecima ću posvetiti posebnu pažnju u nastavku.

6.3 Strah od javnog mnjenja

Milov generalni odnos prema javnom mnjenju²⁷² zauzima posebno važno mesto u interpretaciji njegove religijske misli ali i uopšte u njegovoj političkoj filozofiji. O važnosti koju je on pridavao tom faktoru u društvu možda najbolje svedoči činjenica da ga je u *O slobodi* opisao kao nešto što trenutno „vlada svetom“ (Mil 1988, 97). U svojoj analizi uloge religije u društvu iz eseja *Utility of Religion* Mil konstatuje da je religija do sada bila moćna ne zahvaljujući nekoj intrinzičnoj sili, već zahvaljujući tome što je raspolagala „moćnijom“ silom javnog mnjenja (Mill 2009a, 116). Milove ideje o tome koliko je moćno javno mnjenje delimično su oblikovane njegovim čitanjem *On Democracy in America (O demokratiji u Americi)*, Aleksisa de Tokvila (Alexis De Tocqueville). U recenziji te knjige koja je 1835. godine objavljena u časopisu *London Review*, Mil je pisao da je ta knjiga „odmah zauzela mesto među najizvanrednijim delima našeg vremena“ i da svako ko je pozvan da izvrši uticaj nad svojim vremenom „mora s njom da bude upoznat“ (Mill 1977, 57). U pismu Tokvilu iz maja 1840, Mil je takođe pisao sa neskrivenim oduševljenjem, govoreći kako je Tokvil „promenio lice političke filozofije“ i da se ništa važnije od objavljivanja te knjige nije dogodilo „čak i u ovom vremenu velikih događaja“, te da „nema živog čoveka u Evropi“ kojem se Mil divi više od Aleksisa de Tokvila (Mill 1963b, 433–435). U istom pismu, Mil još piše i da je naviknut da im se (njemu i Tokvilu) misli „kreću u istom smeru“ (Ibid., 434). Citiraću zato opširnije Tokvilovo pisanje o javnom mnjenju iz dela koje je ostavilo tako snažan uticaj na Mila.

²⁷¹ Esej *O slobodi* je objavljen u februaru 1859. godine (Packe 1954, 400).

²⁷² U *O slobodi* Mil pojam definiše rečima „javno mnjenje, to jest mišljenje jedne preovlađujuće većine“ (Mil 1988, 113).

Najpre, Tokvil u glavi pod naslovom „O svemoći većine i njenim posledicama u Sjedinjenim Državama“ piše: „Ideju da većina, po svojoj mudrosti, ima pravo da upravlja društvom doneli su na tlo Sjedinjenih Država njeni prvi stanovnici. Ta ideja, koja bi sama po sebi bila dovoljna da stvori slobodan narod, danas je već prešla u sve običaje i nalazimo je i u najsitnijim navikama u životu“ (De Tokvil 1990, 215). Za Tokvila, ne samo da je američki narod od početka imao ideju da upravlja, već se ta ideja u demokratiji ostvarila u praksi. „U suštini je demokratskih uređenja da vlast većine u njima bude apsolutna, jer izvan većine, u demokratijama, nema ničega što bi joj se oduprlo“ (Ibid., 214). Moć većine naravno ima i svoju psihičku dimenziju koju Tokvil posebno napominje.

Psihološka moć većine zasniva se delom na ideji da ima više znanja i mudrosti u mnoštvu okupljenih ljudi nego u jednom čoveku, u broju zakonodavaca nego u njihovom izboru. To je teorija o jednakosti primenjena na pamet. Ta doktrina napada čovekovu gordost u njenom poslednjem прибежишту; stoga je manjina mučno prihvata; ona se na nju tek vremenom privikne. (Ibid., 215)

Iako je Tokvil često hvalio demokratiju u Americi, „neodoljiva“ (Ibid.), vlast većine je nešto što je za njega nesumnjivo predstavljalo manu demokratskog poretka. Ova društvena moć je neraskidivo povezana sa javnim mnjenjem.

Većina ima dakle u Sjedinjenim Državama ogromnu stvarnu moć, a i skoro isto tako veliku moć u javnom mnjenju; i kad se jednom obrazuje većina u pogledu nekog pitanja, nema takoreći prepreke koja bi mogla, ne zaustaviti, nego čak ni usporiti njen hod i ostaviti joj vremena da sluša žalbe onih koje gazi u prolazu. (Ibid., 216)

Prema Tokvilu, svemoć većine ima za praktičnu posledicu da su zakoni „nepostojani“ odnosno da se često menjaju jer „delatnost zakonodavca nikad ne jenjava“, a moć većine utiče i na „izvršenje zakona i rad javne uprave“ (Ibid., 216–217). Većina donosi zakone, većina nadgleda njihovo izvršenje, i u tome je gotovo neograničena. Sve je to duboko zabrinjavalo Tokvila. „Posledice takvog stanja stvari pogubne su i opasne za budućnost.“ (Ibid., 216). Tokvil je bio zabrinut za budućnost zbog posledica koje vlast mnoštva ima po slobodu, bez ograničenja, takva vlast je tiranija.

Mislim, dakle, da se uvek mora postaviti negde jedna društvena vlast koja je iznad svih drugih, ali verujem da je sloboda ugrožena kad ta vlast ne nalazi pred sobom nikakvu prepreku koja bi joj mogla usporiti hod i ostaviti joj vremena da se sama usmeri. Svemoć mi se čini sama po sebi lošom i opasnom. Raspolaganje njome čini mi se iznad ljudskih snaga, ma kolike bile, i nalazim da samo bog može bez opasnosti biti svemoćan, jer su mu mudrost i pravednost uvek jednake njegovoj moći. Ne postoji, dakle, ovozemaljska vlast toliko dostojna poštovanja ili sa toliko priznatim svetim pravom kojoj bih dopustio da dejstvuje bez kontrole i da gospodari bez prepreka. Kad, dakle, vidim da se pravo i mogućnost da sve čini priznaje bilo kojoj sili, zvala se ona narod ili kralj, demokratija ili aristokratija, vršila se ona u monarhiji ili republici, kažem: tu je klica tiranije, i idem da živim pod drugim zakonima. Demokratskoj vlasti, takvoj kako je organizovana u Sjedinjenim Državama, ne zameram ja slabost, koju mnogi u Evropi misle da vide u njoj, već naprotiv njenu neodoljivu snagu. A najviše mi se u Americi ne sviđa ne krajnja sloboda koja u njoj vlada, nego što ima malo obezbeđenja od tiranije. (Ibid., 219)

Tokvilov opis tiranije većine se ovde ne zaustavlja. Ne samo da je tiranija većine imala praktične posledice po slobodu, odražavala se na zakonodavnu, izvršnu pa i sudsku vlast, već je ona imala izuzetan uticaj na mišljenje pojedinaca, pa je čak u toj sferi bila najmoćnija. „Kad se ispita kakav je u Sjedinjenim Državama život mišljenja, onda se vrlo jasno zapazi koliko moć većine prevazilazi sve moći koje poznajemo u Evropi“ (Ibid., 221). Misao je obično „neuhvatljiva moć“ koja prkosi svakoj tiraniji jer ni najapsolutniji vladar ne može da spreči neko mnjenje protivno njegovoj vlasti da „potajno kruži“; međutim, za Tokvila „nije tako u Americi: dokle god je većina sumnjiva, ljudi govore; ali čim se ona neopozivo izjasnila, svako ućuti, pa i prijatelji i neprijatelji kao da se složno upregnu u njena kola“ (Ibid.).

Ova duhovna despotija koju Tokvil opisuje ne pogađa samo prosečnog čoveka, već se u velikoj meri odnosi na intelektualce. Tokvil čak tvrdi da je to razlog što „Amerika još nema velikih pisaca“, jer „nema književnog genija bez duhovne slobode, a duhovne slobode nema u Americi“ (Ibid., 222). Postignuće tiranije većine prevazilazi čak i inkviziciju, jer inkvizicija nikada nije sprečila promet svih knjiga protivnih religiji većine, dok Sjedinjene Države ni ne moraju da sprečavaju promet knjiga, jer su postigle mnogo efikasnije sredstvo njihovog potiskivanja, tako što su oduzele ljudima „čak i pomisao da ih objavljuju“ (Ibid.).

U Americi, većina čini strahovit obruč oko misli. U tome okviru, pisac je slobodan; ali teško njemu ako se usudi da iz njega izađe. Ne što bi se imao bojati lomače, već što je izložen svakakvim izrazima gnušanja i svakodnevnim proganjanjima. Politička karijera za njega je zatvorena: uvredio je jedinu silu koja nekoga njoj prepušta. Pre no što je objavio svoje mišljenje, verovao je da ima pristalica; sad kad se svima otkrio, čini mu se da ih više nema; jer oni koji ga grde izražavaju se glasno, a oni koji misle kao on, samo što nemaju njegovu hrabrost, ćute i beže od njega. I on klone, podlegne najzad pod svakodnevnim teretom, i ućuti, kao da oseća grizu savesti što je rekao istinu. (Ibid., 221)

U svojoj recenziji drugog dela Tokvilove knjige, objavljenoj u časopisu *Edinburgh Review* u oktobru 1840. godine, Mil je rekao da je njegova glavna zamerka toj knjizi u tome što se izvesne posledice pripisuju demokratiji, iako bi preciznije bilo reći da su one mnogo univerzalnijeg karaktera, odnosno da ih zatičemo u modernim društvima uopšte, kao „posledicu civilizacije“ (Mill 1977b, 191). „Gotovo svi moralni i društveni uticaji koji su tema g. De Tokvilovog drugog dela [knjige] se pokazuju u punom delovanju u aristokratskoj Engleskoj“ (Ibid., 196). Kad je reč o javnom mnjenju, Mil je napisao „ono što je potrebno u politici...nije da javno mnjenje ne bude, ono što jeste i mora da bude, vladajuća sila, već da u formiranju najboljeg mnjenja, postoji negde velika društvena podrška za mnjenja i osećanja drugačija od onih koja imaju mase“ (Ibid., 198). Ovo koncizno i bojažljivo rešenje koje je Mil predložio 1840. će dve decenije kasnije biti mnogo šire elaborirano u njegovom poznatom eseju *O slobodi*, čiji je cilj, kako Mil objašnjava u jednom pismu Teodoru Gompercu, odbrana „moralne, društvene i intelektualne slobode“ od despotizma društva, „bilo da ga praktikuju vlade ili javno mnjenje“ (Mill 1972b, 581).

Već u samom uvodu *O slobodi* Mil pokazuje da se u njegovom vokabularu sada ustalila sintagma „tiranija većine“ za koju Mil piše da je „sada uvršćena među zla od kojih društvo treba da se čuva“ (Mil 1988, 38). Mil je ovu sintagmu stavio pod znake navoda, uvaživši implicitno Tokvilov značaj iako ga nije na tom mestu spomenuo. Borba između slobode i autoriteta je odlika „najstarijih istorijskih razdoblja“ Grčke, Rima, Engleske, ali se ona ranije odvijala između „podanika i vlade“ (Ibid., 35). Prema Milu, nije bilo potrebe da se u političkoj teoriji uvaži činjenica da narod ima potrebu da ograničava „svoju vlast nad sobom“ (Ibid., 37), sve dok je narodna vlada bila „nešto o čemu se samo sanjalo ili čitalo kao o nečemu što je postojalo u nekom dalekom periodu prošlosti“ (Ibid., 38). Vremenom, međutim, kada se demokratska republika proširila na „veliki deo Zemljine površine“, pa je

demokratska vlast postala predmet „posmatranja i kritika“, postalo je jasno da „narod“ koji vrši vlast nije uvek onaj isti narod nad kojim se vlada“ i „narod, prema tome, *može* da želi da ugnjetava jedan deo sebe“ (Ibid). Osim što je u potpunosti uvažio Tokvilovu analizu tiranije prema kojoj individualna sloboda može da bude žrtva ne samo samovolje vladara, kako se najčešće pisalo u političkoj teoriji, već i tiranije dela naroda nad ostatkom naroda, Mil je to učinio direktno protivrečeći svom ocu, koji je, kao što je ranije već navedeno, u svom eseju o vladi tvrdio da „zajednica ne može imati interes suprotan svom interesu“ (Mill 1967, 7). Kao i Tokvil, Mil prepoznaje da se tiranija ne manifestuje samo kroz političke odluke.

Društvo može, i ono zaista izvršava svoje sopstvene naloge, pa ako izda pogrešne umesto ispravnih, ili bilo kakve mandate u stvarima u koje ne bi trebalo da se meša, ono upražnjava društvenu tiraniju strašniju od mnogih vrsta političkog ugnjetavanja, pošto, mada se obično ne održava preteranim globama, ono ostavlja manje mogućnosti za izbegavanje, jer mnogo dublje prožima sve životne pojedinosti i zarobljava i samu dušu. Stoga zaštita od tiranije državnika nije dovoljna; potrebna je i zaštita protiv tiranije preovlađujućeg mnjenja ili raspoloženja (Mil 1988, 39).

Najgora posledica tiranije javnog mnjenja je u tome što se žrtvuje jedna od važnih ideja u celokupnom Milovom filozofskom sistemu, a to je ideja progresa. Javno mnjenje to čini tako što uništava individualnost, a za Mila je „individualnost isto što i razvitak“ (Ibid., 95). Krajnja posledica, u najširem smislu je društvo opšte stagnacije, kakvo je za Mila bila Kina. „Moderni režim javnog mnjenja je u neorganizovanom obliku ono što su kineski obrazovni i politički sistemi u organizovanom obliku; i ako se individualnost uspešno odupre tom jarmu, Evropa će, uprkos svojoj značajnoj prošlosti i hrišćanskom propovedanju, težiti da postane druga Kina“ (Ibid., 102). Osim tog krajnje negativnog ishodišta čitavog društva, Mil je upozoravao i na konkretne posledice žrtvovanja individualnosti. U političkoj sferi, javlja se „potpuno ustanovljenje javnog mnjenja u državi“, dok se kod političara „gubi i sama pomisao na otpor volji javnosti“ (Ibid., 104). Najveća moć među ljudima je u rukama prosečnosti, „vlada prosečnosti je prosečna vlada“ (Ibid., 97). Posebna opasnost leži u tome što su genijalni pojedinci izloženi štetnom pritisku društva da ih uklopi u neki od svojih malobrojnih kalupa. Društvo neće imati koristi od njihovog genija ako im se ne razviju sve one osobine koje bi mogle da se razviju da nema pritisaka. „Genije može slobodno da diše samo u *atmosfera* slobode“ (Ibid., 96). Najzad, Mil insistira da je gušenje individualnosti štetno, ne samo za političare i genijalce, već i za prosečnu osobu. „To ne znači da je sloboda mišljenja samo zato, ili uglavnom zato, da bi stvarala velike mislioce. Naprotiv, ona je isto toliko, ako ne i još više, neophodna da bi prosečnim ljudskim bićima omogućila da dostignu onu duhovnu veličinu za koju su sposobni“ (Ibid., 66). Prema Milu, postojala su tri istorijska razdoblja u kojima je zbačen jaram autoriteta, a to su period neposredno posle reformacije, zatim misaoni pokret iz druge polovine osamnaestog veka²⁷³ i intelektualno previranje u Nemačkoj za vreme Getea (Goethe) i Fihtea (Fichte). Gde god se rasprava smatrala završenom, izostajao je podstrek karakterističan u ovim razdobljima, koji bi „čak i osobe običnog intelekta izdigao do izvesnog dostojanstva misaonog bića“ (Ibid). Postojeća društva koja ne vrednuju ni spontanost ni raznolikost, zadovoljavaju se mehaničkim pridržavanjem običaja, ljudima ne pada na pamet da imaju sklonosti „izuzev za ono što je uobičajeno“, pa im je „sam duh ujarmljen“, a „njihove ljudske sposobnosti venu i propadaju“ (Ibid., 91–93).

Kao lek za sve ove probleme, Mil nudi svoj poznati „veoma jednostavan princip“ koji definiše sferu ljudske slobode.

²⁷³ Prosvetiteljstvo ili doba razuma.

Jedino ponašanje pojedinca zbog koga je on odgovoran društvu jeste ono koje se tiče drugih. U ponašanju koje se tiče samo njega samog, njegova nezavisnost je naravno apsolutna. Nad samim sobom, nad svojim telom i duhom, pojedinac je suveren...Ovo je prema tome, prava oblast ljudske slobode. Ona obuhvata prvo, unutrašnju oblast svesti, zahtevajući slobodu savesti, slobodu misli i osećanja, apsolutnu slobodu mišljenja i čuvstva u svim pitanjima, praktičnim ili spekulativnim, naučnim, moralnim ili teološkim... Drugo, to načelo zahteva slobodu ukusa i težnji, planiranja našeg života, tako da odgovara našem karakteru... Treće, iz te slobode svakog pojedinca sledi, u istim granicama, sloboda udruživanja pojedinaca... Nijedno društvo u kome su ove slobode, opšteuzev, ne poštuju, nije slobodno, bez obzira na oblik njegove vladavine; i nijedno nije potpuno slobodno u kome one nisu apsolutne i neuslovljene. Jedina sloboda koja zasluži to ime je sloboda da tražimo svoje sopstveno dobro na svoj način, ukoliko ne pokušavamo da to drugima uskratimo ili ih ne sprečavamo u naporima da je postižu. (Ibid., 43–46)

Mil zatim argumentuje poželjnost slobode mišljenja i raspravljanja kroz niz istorijskih primera, nudeći na posletku četiri razloga neophodnosti slobode mišljenja. Prvi razlog je to što, iako je neko mišljenje ućutkano, ono može svejedno biti istinito „Poricati ovo značilo bi priznati sopstvenu nepogrešivost“ (Ibid., 83). Drugi razlog leži u tome što, čak i kada je neko mišljenje pogrešno, ono može da sadrži „deo istine“ (Ibid). Prema trećem razlogu, i u slučajevima kada je prihvaćeno mišljenje istina, pa čak i „potpuna istina“ ono će biti prihvaćeno kao predrasuda, bez razumevanja razumne osnove tog mišljenja, pa je neophodno da se ono „ozbiljno i žestoko osporava“ (Ibid). Četvrti razlog je to što je dogma „puka forma“ koja ne može da ima onaj uticaj na ponašanje koje Mil ceni, sprečavajući razvoj „svakog pravog i iskrenog ubeđenja koje potiče iz razuma ili ličnog iskustva“ (Ibid).

Mil je izrazio čak i izvestan pesimizam u vezi s pitanjem da li će praktikovanje slobode zaštititi individualnost i progres od tiranije javnog mnjenja, pišući kako „teško je shvatiti kako se ona [individualnost] uopšte i može održati“ (Ibid., 104). Ipak on je svejedno bio odlučan da pokuša. „Ako ikada treba ustati u odbranu prava na individualnost, sada je vreme“ (Ibid).

6.4 Javno mnjenje i nereligioznost

Do sada je bilo reči samo o Milovoj generalnoj zabrinutosti zbog štetnih efekata koje javno mnjenje ima. Postoji, međutim, mnoštvo dokaza u prilog tezi da je osim toga, Mil imao i mnogo konkretniju zabrinutost za odnos javnog mnjenja prema *nereligioznosti* i svemu što je javnost smatrala tome srodnim (ateizam, skepticizam, neverništvo, jeres, epikurejstvo itd.). Budući da njegova ubeđenja, što nam postaje jasno iz prethodnih analiza lokucije i klasifikacije, pripadaju upravo opsegu tog pojma, njegova zabrinutost s tim u vezi predstavlja uzročni uslov, i kao takav verovatan uzrok njegovog neobjavljivanja tih tekstova za života. U nastavku ću, zato, detaljnije argumentovati taj odnos, oslanjajući se na Milovo pisanje u *O slobodi* čije je interpretiranje u tom ključu već izveo Džozef Hamburger (Joseph Hamburger), kao i pisma u kojima je Milov strah još eksplicitnije izražen.

Primećeno je (Hamburger 1999, 95) da se Mil u glavi u kojoj piše o argumentima u prilog slobode mišljenja i rasprave (druga glava *O slobodi*) uglavnom oslanja na primere koji se tiču religije, odnosno konkretno hrišćanstva. Glava knjige o kojoj je reč sadrži četrdeset tri paragrafa, od kojih je u dvadeset i sedam od njih hrišćanstvo ili nešto u vezi s hrišćanstvom spomenuto (Ibid).

Prema Džozefu Hamburgeru, ono što je napisano u *O slobodi* često je delovalo kao „vapaj srca“ (*cri de coeur*), nekog ko je prevashodno imao „sebe na umu“ kad se borio za slobodu govora, iako je ona

branjena generalno, a Mil se osećao „lično progonjeno i očajan za prilikom da slobodno govori ono što misli“ (Ibid., 91). Hamburger priznaje da Mil ne samo da se obično divio hrabrosti, već ju je i sam „posedovao“, što se vidi iz njegovih nastupa u Londonskom debatnom društvu, ali kad je reč o religiji, ta hrabrost je „nedostajala“ (Ibid., 92). „Mil se osećao kao žrtva i zastrašen“ (Ibid., 93).

U *O slobodi* Mil piše „stanje u kojem se velikom broju najaktivnijih i najradoznalijih duhova preporučuje da glavna načela i suštinu svojih ubeđenja zadrže u svom srcu i da kada se obraćaju javnosti pokušaju da što je moguće više usklade svoje zaključke sa premisama koje su u sebi već odbacili, ne može da stvara otvorene karaktere i logički dosledne umove kakvi su nekada krasili duhovni svet“ (Mil 1988, 5).

Hamburger, citirajući ovu rečenicu, zaključuje da ako su ovakvi opisi „samo-deskripcije“ odnosno ako Mil piše o samom sebi, onda je potrebno da prepoznamo da je *O slobodi* osim što iznosi generalnu argumentaciju, takođe esej koji je „autobiografski otkrivajući“ (Hamburger 1999, 94). Prema Hamburgeru, iako je Mil kritikovao hrišćanstvo u svom eseju o slobodi, ta kritika nije bila „očigledna“ (Ibid., 104). Njegova oštra kritika hrišćanstva je bila kombinovana sa divljenjem prema Isusu Hristu, što je bilo dovoljno da sakrije pun značaj njegove argumentacije. Ono što je Mil izveo je bio „trik“, on je „zamaglio“ anti-hrišćansku temu u svom pisanju, kako bi izbegao „odijum“ koji bi „bio posledica iskrenosti“ (Ibid., 104–105).

Da je Mil zabrinut zbog generalne atmosfere u Engleskoj svojeg vremena, kada je reč o mnjenjima o religiji, vidimo i iz jedne fusnote u *O slobodi*, u kojoj Mil pojašnjava prethodno iznetu tvrdnju da „tamo gde neprestano postoji snažan uticaj netolerancije, koji uvek može da se nađe u srednjoj klasi ove zemlje, potrebno je samo malo da bi takvi ljudi bili izazvani na aktivno proganjanje onih za koje nikada nisu prestali da veruju da su prikladni objekti progona“ (Mil 1988, 63). U fusnoti, Mil navodi nekoliko primera kako bi potkrepio ovu izjavu. Za vreme ustanka Sepoja²⁷⁴, sprovedeni su „žestoki progoni“ koji svedoče o „najnižim stranama našeg narodnog karaktera“ (Ibid). Prema Milu glavne „evangelističke stranke“ su proglasile načelom svoje vladavine da se državnim novcem ne smeju pomagati škole u kojima se ne uči Biblija, što dovodi do toga da „javnu službu može da dobije samo onaj ko je uistinu ili prividno hrišćanin“ (Ibid). Mil zatim navodi izjavu jednog neimenovanog državnog podsekretara koji je tvrdio da je tolerancija države prema „sujeverju koje oni zovu religijom“ dovela do toga da se spreči „porast uticaja britanskog imena“ i sprečila „spasonosno širenje hrišćanstva“, te da tolerancija ne znači toleranciju svih, već je u Engleskoj oduvek značila „slobodu poštivanja Boga, među hrišćanima koji ga poštuju na istom temelju; značila je tolerisanje svih hrišćanskih sekta i veroispovesti koje veruju u jednog posrednika“²⁷⁵ (Ibid., 63–64). Milov komentar je osuđujući i bez ustezanja.

Želim da istaknem činjenicu da čovek za koga se smatra da je sposoban da pod liberalnim ministarstvom zauzme visok položaj u vladi ove zemlje, zastupa shvatanje da se oni koji ne veruju u Hristovo božanstvo nalaze izvan granica tolerancije. Ko se posle te glupe izjave još može zavaravati da su verski progoni dokrajčeni i da se više neće vratiti. (Ibid., 64)

Mil je na prethodnoj strani konstatovao da je tadašnje stanje bilo takvo u kojem „već izvesno vreme nema žešćih oblika zakonskog²⁷⁶ proganjanja“ (Ibid., 63), ali je jasno da je on zabrinut za vrstu progona koji se ne zadržava u granicama zakona, kao što smo već razumeli iz njegovog generalnog odnosa prema javnom mnjenju. Oni koji se „zavaravaju“ misle da se verski progoni neće vratiti, što svedoči o tome da je postojala struja optimističnog mišljenja u pogledu verske tolerancije, kojoj se Mil ne priklanja. Da je

²⁷⁴ Urođenički vojnici u ustanku protiv britanske vladavine u Indiji.

²⁷⁵ Na oba mesta, kurziv je Milov.

²⁷⁶ Kurziv je moj.

to vreme stvarno prošlo moći ćemo da mislimo tek kada projekat odbrane slobode koji Mil izvodi bude uspešan. Kao što nam je jasno iz Milovog pisanja u *Theism* (Mill 2009a, 215), uprkos svom poštovanju koje Mil iskazuje prema karakteru Isusa Hrista, on ne veruje u njegovu božansku prirodu, što će reći da kada kaže da se „oni koji ne veruju Hristovo božanstvo nalaze izvan granica tolerancije“ (Mil 1988, 64), on misli, sasvim u skladu sa tezom Džozefa Hamburgera, između ostalog i na sebe lično. Evo još jednog pasusa koji ide u prilog toj tezi:

Ljudi u čijim očima to ćutanje jeretika nije nikakvo zlo, trebalo bi pre svega da uzmu u obzir da je posledica toga zatiranje svake objektivne i temeljne diskusije o jeretičkim mišljenjima i da ideje koje ne mogu da izdrže takvu diskusiju, ne mogu nestati, već se jedino može sprečiti njihovo širenje. Ali nisu umovi jeretika ti koji su najviše izopačeni zabranom stavljenom na sva ispitivanja koja se ne završavaju pravovernim zaključcima. Najveća šteta je naneta onima koji nisu jeretici i čiji je celokupan duhovni razvoj sputan, a njihov razum sputan strahom od jeresi. Ko je sposoban da proceni koliko svet gubi u mnoštvu umova koji obećavaju ali koje prate stidljivi karakteri, koji se ne usuđuju da slede nijedan hrabar, snažan i nezavisan tok misli, da ih to ne bi dovelo do nečeg što bi se moglo smatrati nereligioznim i nemoralnim? Među njima ćemo povremeno naći čoveka visoke savesti i tananog i rafiniranog uma koji provodi život mudrujući, jer um ne može biti ućutkan, i iscrpljujući izvore oštroumlja pokušavajući da pomiri podstreke svoje savesti i uma sa pravoverjem, a to ipak možda nije u stanju u potpunosti da učini. (Ibid., 65–66)

Još jednom, kao što nas Hamburger uverava, Mil je zabrinut zbog javnog mnjenja ali misli i na sebe lično. Iako je primetio da već neko vreme nema „žešćih oblika“ zakonskog progona, to se najverovatnije odnosi na najekstremnije slučajeve pogublivanja nevernika, odnosno kako Mil piše „nismo kao naši očevi koji su ubijali proroke“ (Ibid., 61). Međutim, Mil ne propušta da podseti i na nekoliko svežih primera progona, koji se još jednom tiču jeretika i nereligioznosti. Kako Mil govori, „Godine 1857, za vreme letnjeg zasedanja porotnog suda u grofoviji Kornvol, neki nesretnik, za koga kažu da se baš ni u čemu nije moglo prigovoriti njegovom vladanju i životu, bio je osuđen na dvadeset jedan mesec zatvora zato što je izgovorio i na nekoj kapiji napisao neke reči kojima je uvredio hrišćanstvo“ (Ibid., 62). Mil podseća i da su iste godine Džordž Džejkob Holiouk i Edvard Trulav (Edward Truelove) opozvani kao članovi porote zbog manjka teoloških uverenja, a jednog od njih su sudija i drugi porotnici „grubo vređali“, dok je trećoj osobi, Baronu de Gleihenu (De Gleichen) iz istog razloga uskraćeno pravično suđenje, „da onaj koji ga je pokrao bude kažnjen“ (Ibid). Milov protest je nedvosmislen. „To znači isto što i proglasiti te osobe ljudima van zakona“ a to između ostalog odaje one koji zastupaju takvo mnjenje kao osobe koji ne poznaju istoriju dovoljno dobro, „jer se u istoriji pokazalo da su mnogi nevernici iz svih razdoblja bili ljudi sa potpunim integritetom i čašću“ (Ibid). U ovim slučajevima neverništvo je bilo javno izraženo uprkos svesti onih koji ga izražavaju da će biti izloženi uvredama, što pokazuje da im je istina bila važnija od toga da izbegnu pogrde. Upravo bi to trebalo da ih preporuči kao dobre svedoke, ali ove zabrane samo svedoče o besmislenom pravilu. Sve je to za Mila „znak mržnje i ostatak progona“ (Ibid).

I dok je u tim progonima povod bilo otvoreno izražavanje neverništva, Mil ukazuje i na druge slučajeve, u kojima se kažnjava samo drugačiji način života.

„Čovek može bez osude da voli ili da ne voli veslanje, ili pušenje, ili muziku, ili šah, ili karte, ili studije, zato što su oni koji vole ove stvari, a i oni koji vole ove stvari, a i oni koji ih ne vole, suviše brojni da bi bili nadvladani. Ali čovek, a još više žena koji mogu biti optuženi da čine 'ono što niko ne čini', ili da ne čine 'ono što svi čine', postaju predmet takvih prezrivih primedbi kao da su on ili ona počinili kakav ozbiljan moralni prestup“ (Ibid., 99). Samo osobe koje imaju neku titulu ili visok položaj mogu sebi priuštiti „luksuz“, piše Mil ironično, da čine ono što im se sviđa bez štete po svoj ugled, ali ako bi

takvog ponašanja bilo mnogo, osoba se izlaže riziku od nečega „goreg od prezrivi primedbi“, a to je „opasnost da ih proglase ludim i da im se imovina oduzme i dodeli njihovim rođacima“ (Ibid). Još jednom, u fusnoti, Mil nudi kontekst ovoj svojoj izjavi kojim je stavlja u direktnu vezu s neverništvom.

Ti procesi [sudskog oduzimanja imovine zbog navodnog ludila] mnogo govore o tom šta prosti svet oseća za ljudsku slobodu i šta misli o njoj. Daleko od toga da ceni individualnost i daleko od toga da poštuje pravo svakog pojedinca da postupi onako kako mu nalažu njegov sopstveni razum i njegove sklonosti. U stvarima koje se ne tiču drugih ljudi, sudije i porotnici ne mogu čak ni da shvate da čovek pri zdravoj pameti može poželeti takvu slobodu. U stara vremena, kada se zahtevalo da se spaljuju ateisti, milosrdni ljudi su obično predlagali da se oni mesto toga stave u ludnice. *Ne bi bilo za čuđenje ni danas*²⁷⁷ kad bismo videli da se to čini i da se oni koji to čine dive sebi što su, umesto da progone druge iz verskih razloga, usvojili tako human i hrišćanski način postupanja prema tim nesrećnicima, ali ne bez neizrečenog zadovoljstva što su oni time dobili ono što su zaslužili. (Ibid., 99–100)

Ovaj poslednji citat možda najbolje demonstrira dubinu Milove zabrinutosti situacijom u vezi sa javnim mnjenjem po pitanju nereligioznosti u njegovo vreme. Iako se ne poziva na konkretan primer, njegova procena opšteg stanja je da je ono toliko loše da ga ne bi iznenadilo kad bi se predlagalo da ateisti budu stavljeni u ludnicu. Englesku njegovog vremena su odlikovali nerazumevanje, netolerancija, mržnja, prezir, prema svemu drugačijem, a posebno kada je reč o drugačijem mnjenju o prihvaćenom hrišćanskom verovanju. S obzirom na to da su njegova ubeđenja upravo nevernička, teško je ne videti u svemu što je napisano „vapaj srca“, odnosno teško je ne razmišljati o tome kako takva situacija pogađa njega lično. Međutim, dilema između toga da li je ilokutorno značenje Milove argumentaciju u *O slobodi* da se izbori sloboda za samo njega ili za sve ljude generalno²⁷⁸ je lažna antiteza. Kao što ću kasnije pokušati da pokažem, Milovo shvatanje sopstvene uloge u životu (njegove misije) je takvo da je ta uloga neraskidivo povezana sa sudbinom običnih ljudi, čije živote on pokušava da unapredi, a ne može da ih unapredi ako ti ljudi nisu slobodni. Moguće je, a ja bih rekao i verovatno, da je Mil želeo slobodu i za sebe i za druge. To što Hamburger misli da Mil želi slobodu prevashodno za sebe, međutim, ne bi trebalo da nas zaslepi kad je reč o onome što Hamburger demonstrira sasvim ubedljivo, a to je da se esej *O slobodi* u velikoj meri ticao religije, i da je Mil u njemu mogao da kritikuje hrišćanstvo zahvaljujući tome što je njegova kritika bila izneta u okviru generalne argumentacije o slobodi. Anti hrišćanska tema je bila zamagljena. Mil je u *O slobodi* mogao da napiše da je ideal hrišćanskog morala „pre negativan nego pozitivan, više pasivan nego aktivan“, i da se u njemu „nevinosti daje prednost nad plemenitošću“, da se prema tom moralu preporučuje „izbegavanje zla pre nego traganje za dobrom“, da u njegovim preporukama „ne čini“ neopravdano preovladava nad „čini“, te da hrišćanski moral daje ljudskom moralu „karakter izuzetne sebičnosti“ (Ibid., 80), a da uprkos tome reakcija javnog mnjenja na njegov esej bude pozitivna. Kako Džozef Hamburger primećuje, „najveći broj recenzenata nisu pokazali ni zabrinutost ni paniku“, a u novinama *The Times* je čak napisan komentar da je *O slobodi* nešto što bi svaki engleski džentlmen trebalo da želi da „prosledi svojoj deci“ (Hamburger 1999, 105). Iz pisma koje sam već citirao u prethodnom delu rada koji se tiče klasifikacije Milovih uverenja, saznajemo da je Mil bio „prijatno iznenađen“ što je izdavač Čarls Vesterton imao tako pozitivan utisak o knjizi *O slobodi* što za Mila svedoči o tome da je Vestertonovo „gledište o religiji mnogo bolje nego što je to uobičajeno“ (Mill 1972c, 1050–1051). Zanimljivo je da Mil kaže „gledište o religiji“ a ne gledište o slobodi. U nastavku tog pisma, Mil kaže „Da sam slušao uobičajene predstave o 'praktičnosti',

²⁷⁷ Kurziv je moj.

²⁷⁸ Džozef Hamburger tvrdi da je „Mil slavio individualnost, međutim, manje zbog njene intrinzične vrednosti, nego zbog njene korisnosti u postizanju dalekih (i u najširem smislu reči) političkih ciljeva“ (Hamburger 1999, 149).

nikada ne bih objavio tu knjigu; ipak, čini se da mi njeno objavljivanje ne nanosi nikakvu praktičnu štetu“ (Ibid., 1051). Ovo je rezultat taktike zamagljivanja o kojoj govori Džozef Hamburger.

U svakom slučaju, ono što je napisano u Milovom čuvenom eseju, nesumnjivo svedoči o njegovoj zabrinutosti zbog stanja javnog mnjenja o nereligioznosti. Isto se može reći i za ovo pismo Vestertonu. U nekolicini drugih pisama, ta njegova zabrinutost je još jasnije demonstrirana.

Istog meseca kada je objavljen esej *O slobodi* (februar 1859), Mil je poslao kopiju te knjige Džordžu Holiouku. Holiouk, s kojim se Mil redovno dopisivao je za razliku od Mila obznanio svoje neverništvo i proveo šest meseci u zatvoru 1842. zbog blasfemije (Wheeler 1889, 176), o čemu je već bilo reči u analizi kulturnog konteksta. S obzirom na to da je Holiouk bio poznat po svom ateizmu, Mil je insistirao da Holiouk ne objavi svoju recenziju Milove knjige odmah, već da je odloži, dok drugi ne napišu svoje recenzije. Uz kopiju knjige koju je poslao Holiouku Mil je napisao „Verovatno će je ionako prozvati neverničkom knjigom, ali radije bih da ljudi ne budu podstaknuti da je tako zovu“ (Mill 1972b, 593). Sledećeg meseca, Mil je poslao još jedno pismo u kojem konstatuje da više nema potrebe da se recenzija odlaže jer je „Sloboda“ već dobila svu pažnju od novina i nedeljnih izdanja koju će dobiti (Ibid., 597). Iz ovoga vidimo svu obazrivost koju je Mil imao prema eventualnoj reakciji javnog mnjenja na njegove religijske stavove. Ne samo da je bilo bitno da oni ne budu obelodanjeni, već je bilo bitno i koje asocijativne veze javno mnjenje formira u vezi se Milovim drugim publikacijama. Od izuzetne važnosti mu je bilo da jedna od tih asocijativnih veza ne bude Mil–ateizam. Da je Holiouk bio među prvima koji komentarišu u štampi esej *O slobodi* rizik od stvaranja takve veze bi bio znatno veći. Stoga je Mil brižljivo planirao, šta će reći, šta će neko drugi reći, pa čak i *kada* će neko drugi nešto reći.

U pismu iz marta 1849. koje je uputio Heriet Tejlor, Mil je komentarisao jednu kontroverzu u vezi sa objavljivanjem knjige Džejsa Fruda (James Anthony Froude) pod naslovom *The Nemesis of Faith* (Neprijatelj vere). U toj knjizi koja je delimično autobiografska, Frud je svejedno pisao o fiktivnom glavnom protagonistu, svešteniku koji je polako gubio svoju veru. Novine u Engleskoj (*Morning Herald* i *Standard*) su kritikovale Fruda kao da su reči fiktivnog lika iz njegove knjige u stvari njegove lično, te su, kako Mil piše „zlostavljali čoveka tonom dominikanskih inkvizitora“ (Mill 1972a, 16). Čitava ta kontroverza, koju Mil naziva „skandal“ imala je za posledicu da je Džejs Frud morao da povuče svoju kandidaturu za nastavnika škole u australijskom gradu Hobart, odlukom Saveta Londonskog univerzitetskog koledža. *Morning Herald* i *Standard* su tvrdili da „kao nevernik, Frud ne može da bude nastavnik“; a kada je Frud protestovao da je njegovo delo samo „čista fikcija“, list *Standard* je samo još snažnije optužio Frudovu knjigu napisavši da je reč o „strašnoj blasfemiji“ (Dunn 1961, 137). Kako je Mil pisao Herijet Tejlor, slučajevi kao što je taj svedoče o „intenzitetu vulgarne netrpeljivosti, ili njenih afekcija“ za koje se još uvek smatra da su nešto što bi hrišćanski čitaoci novina voleli da pročitaju (Mill 1972a, 17). U jednom ranijem pismu Herijet Tejlor iz januara 1854. godine, Mil je s njom razgovarao o tome što je izdavač Džon Čepman (John Chapman) zatražio od Mila da napiše recenziju prevoda knjige *Philosophie positive* (Pozitivna filozofija) Ogista Konta, koju je na engleski prevela Herijet Martinou. Mil je u tom pismu prepustio odluku o tome da li da piše recenziju ili ne Herijet Tejlor, ali je pre toga istakao neke razloge za i protiv. Mil piše:

Sada, što se tiče recenziranja Konta: razlozi za su očigledni. Oni *protiv* su: 1. Ne volim da imam bilo kakve veze sa imenom ili bilo kakvom publikacijom H. Martinou. 2. West[minster Review], iako bi, pretpostavljam, dozvolio bilo šta drugo, ne bi mogao da mi dopusti da govorim o Kontovom ateizmu, a ne vidim kako bi bilo moguće biti pravedan prema njemu, a da mu se ne da hvala zbog te tačke, kad ima toliko toga drugog da se napadne. (Mill 1972a, 126)

U još ranijem pismu iz oktobra 1833. koje je Mil uputio Tomasu Karlajlu (Thomas Carlyle) zatičemo istu nevoljnost kod Mila da se javno izjašnjava o religiji, i to čak i kad je u pitanju tema koja

se ne tiče religije direktno već posredno. Karlajl, koji će kasnije (uz Milovu pomoć) objaviti čuvenu knjigu *The French Revolution: A History (Francuska revolucija)*, je sugerisao Milu da bi Mil trebalo da i sam napiše nešto od svojih misli o Francuskoj revoluciji. Mil mu je odgovorio da je mnogo puta na to već pomislio i da će to uraditi u nekom trenutku u budućnosti ako Karlajl to ne uradi, ali da postoji ogromna poteškoća da se to uradi tako da knjiga može da se čita u Engleskoj, „dok ne dođe takvo vreme kada će neko moći da priča o hrišćanstvu onako kako se može o njemu pisati u Francuskoj“ (Mill 1963a, 182).

Da je zavideo Francuskoj zbog slobode koje uživa po pitanju verske diskusije, Mil je priznao i Ogistu Kontu (Auguste Comte), u jednom pismu iz avgusta 1846. U tom pismu, Mil je prvo primetio da je pozitivizam ostvario značajan progres širom Evrope. Principi Kontovog dela, su predmet brojnih diskusija, i „od sada ništa više neće moći da ih potisne“ (Haac 1995, 376). Za Mila, kako on objašnjava Kontu u tom pismu, „jednom kad je filozof izložio svoje ideje i kad ih drugi slušaju, on je već postigao sve što se može postići“ a „ideje su stvarna društvena sila, a biće moćnije ili manje moćne u proporciji sa svojim udelom u istini“ (Ibid). To što je Kont kritikovan od strane jednog pripadnika „metafizičke škole“, za Mila je samo potvrda da je Kont upravo dosegao taj stadijum. Mil piše „verujem da će to vreme uskoro doći i za mene“ (Ibid). Međutim, da taj trenutak još nije došao, Mil konstatuje u završnom delu pisma.

Kada bismo imali ovde [u Engleskoj] samo dvojicu ili trojicu ljudi na koje se gleda s poštovanjem, čiji je moral i intelektualni značaj dorastao potrebama našeg vremena, mogli bismo da se nadamo da ćemo osvojiti uskoro onu slobodu koju Francuska već srećno uživa: slobodu da se kaže sve. Ovo iznad svega je ono što nam trenutno nedostaje, jer jedina pitanja koja danas ne napreduju, su ona u kojima javno mnjenje sprečava svaku stvarnu diskusiju. (Ibid., 377)

Kada je u korespondenciji između Konta i Mila (koja je između ostalog služila kako bi se dvojica mislilaca dogovorili o tome koji je najbolji način da se Kontove ideje uvezu u Englesku) došao momenat da se raspravlja u Kontovom ateizmu, Mil je upozoravao Konta da je to nešto što je mudro izostaviti kada se obraća engleskoj publici. U pismu Kontu iz jula 1845. Mil je odgovarao na Kontovo pismo u kojem je francuski filozof predložio da jedno pismo koje je napisao Klotildi de Vo (Clotilde de Vaux) bude objavljeno u Engleskoj. Pošto je pismo sadržalo elemente Kontovog religijskog ubeđenja, Mil je savetovao da Kont taj tekst ne objavljuje. Kako je obrazložio „Danas, verujem, svako bi trebalo da čuti po pitanju religije kada piše za Englesku publiku, iako indirektno, možete zadati udarac koji god hoćete religijskim uverenjima“ (Ibid., 317). Mil još dodaje da je uzdržavanje od pisanja o religiji posebno važno za pisca koji je već poznat po tome što je izrazio antireligijska mnjenja. Milov *ad baculum* je nedvosmislen: ogлуši li se Kont o ovo upozorenje i objavi pamflet „u kojem je svako religijsko uverenje otvoreno odbačeno“ može se desiti da će posledica toga biti da za Konta budu zatvorena vrata svih publikacija u Engleskoj. U toj zemlji, tvrdi Mil, „anti-religijskog jezika se plaše i odbacuju ga više od samog manjka religije“ (Ibid., 318).

Najzad, u još jednom pismu iz prepiske Mila i Konta, koje je Mil uputio Kontu u Decembru 1841. strah od javnog mnjenja po pitanju nereligioznosti je jasno izražen. U tom pismu, Mil pokušava da predupredi eventualno pogrešno razumevanje Konta, koje bi moglo da nastane kada ovaj bude čitao Milov *A System of Logic* (koji u tom trenutku još nije objavljen). Kont bi mogao da pomisli kako su razlike između njega i Mila veće nego što je to u stvarnosti slučaj, jer Kont nije svestan da je ta knjiga rezultat, između ostalog, „ustupaka“ za koje se Mil osećao da je „prisiljen“ da ih napravi prema „prevladavajućim stavovima“ svoje zemlje (Ibid., 42). U nastavku, Mil piše:

Nesumnjivo ste svesni da bi ovde autor koji bi otvoreno priznao antireligijska ili čak antihrišćanska mnjenja, kompromitovao ne samo svoju društvenu poziciju, za koju osećam da bih mogao da je žrtvujem dovoljno visokom cilju, već takođe, *a ovo bi bilo ozbiljnije*²⁷⁹, svoju šansu da bude čitan. (Ibid)

Za ovu rečenicu verujem da najbolje oslikava srž problema s kojim je Mil bio suočen. Njegov strah od javnog mnjenja prema nereligioznosti nije bio bojazan da će izgubiti položaj u društvu, ili da će iskusiti uvrede, zlostavljanje, prezir i opšti odijum javnosti (što je sve mogao da očekuje), već je bojazan bila da će ako bude doveden u vezu sa neverništvom, zauvek izgubiti čitalačku publiku. Na taj način, bila bi ugrožena Milova osnovna životna uloga (onako kako ju je on shvatao) reformatora. Kao što je u prvom navedenom pismu Kontu pisao, Milovo je gledište bilo da je posao filozofa završen onda kad je postigao da njegove ideje budu saslušane. Onda će one u borbi sa neistinom, u nekom trenutku, nadvladati. Međutim, Milov je strah bio da njegove ideje upravo *neće* biti saslušane, već će on biti proglašen za nevernika, a s tom etiketom kompletno njegovo delo potonuti u zaborav.

Jedna rečenica iz Milove autobiografije takođe ide u prilog ovoj tezi. Mil piše da je malo ljudi koji bi danas zadržali za sebe snažna ubeđenja „o religiji ili bilo kojoj drugoj velikoj temi“ kao što je to činio njegov otac, osim u slučaju „kada bi iskrenost o tim temama značila rizik od gubitka sredstava za život, ili bi značila *isključenost iz neke sfere korisnosti koja je naročito primerena sposobnostima individue*“ (Mill 2009b, 44–45). Slično tome on je u *Thoughts On Parliamentary Reform* (Razmatranja o parlamentarnoj reformi) napisao da je moralno osećanje čovečanstva u svim periodima osuđivalo prikrivanje, „osim kada to zahteva neki nadjačavajući motiv“ (Mill 1859, 47).

Sfera korisnosti koja je naročito pogodna Milovim sposobnostima je unapređenje čovečanstva, a ako je ulog progres čovečanstva, šta je u poređenju s tim ćutanje jednog mislioca o nekoj temi, ma koliko važna ona bila? To je nadjačavajući motiv i to je verovatno način na koji je Mil sebi opravdavao neobjavljivanje svojih misli o religiji.

Ovde je važno napomenuti još dve stvari. U poslednjem pismu koje je citirano, Mil se na izvestan način pravdao Ogistu Kontu zbog svog ćutanja i prikrivanja, ali ga je svejedno uveravao da je uprkos prikrivanju pisao istinito.

*Verujem da sam pisao na takav način, da nijedan čitalac bio on hrišćanin ili nevernik, ne može da pogreši u vezi s pravom prirodom mojih mnjenja*²⁸⁰, ali moram da priznam da sam se oslanjao na iskusnu mudrost, koja ovde u Engleskoj obično sprečava pisce da nepotrebno privlače pažnju u vezi s nereligioznošću bilo kog autora od naučnog značaja. (Haac 1995, 42).

Drugim rečima, Za Mila je bilo opravdano da ne kaže celu istinu, ali nije bilo opravdano da govori neistinu. Ovo je važna distinkcija za interpretaciju njegovog dela i procenu toga šta je od onoga što je napisano u tri eseja o religiji istina.

Drugo, postoje različite procene u vezi s tim u kojoj meri je Milov strah bio opravdan. Džozef Hamburger je posvetio čitavo poglavlje (Hamburger 1999, 55–85) ovom problemu. Nakon ekstenzivne analize konteksta devetnaestog veka, u kojoj su navedeni brojni primeri cenzure, zastrašivanja, zakonskih pretnji i kazni itd., Hamburger piše da su se „nevernici osećali ugroženi pravnim i društvenim kaznama“, da su činjenične pretpostavke Milove politike prikrivanja bile „dobro utemeljene“ i da je Mil

²⁷⁹ Kurziv je moj.

²⁸⁰ Kurziv je moj.

sasvim „opravdano“ verovao da „slobodni mislioci, agnostici i ateisti nisu uživali slobodu religijskog mišljenja“ (Ibid., 85). Za razliku od Hamburgera, Linda Rejder piše:

Mil tvrdi da je iskusio viktorijansko društvo potpune slobode klasičnog liberalizma kao neslobodno, mesto gde svi žive pod prismotrom neprijateljske cenzure. Njegovi savremenici su bili zapanjeni ovim ispadom i nisu mogli da nađu osnovu Milove primedbe. Ovo nije iznenađujuće, utoliko što se čini da Milovo osećanje ugnjetenosti nije bilo rezultat društvenih ili političkih uslova, već njegove dugogodišnje represije snažnih nesvakidašnjih religijskih gledišta (Raeder 2002, 243).

Ova navodna zapanjenost koju Rejder asertira, ne prati bilo kakav citat ili analizu već je prizvana *ex nihilo*, a isto važi i za tvrdnju da je osećanje ugnjetenosti kod Mila ne odražava stvarne društvene uslove. Tretirao sam ovu tvrdnju sa ozbiljnošću. Ne iz razloga što je reč o ozbiljnoj tvrdnji, već zato što ona svedoči o tome da je moguće i tako pomisliti. Iz tog razloga bavio sam se viktorijanskim kontekstom i pitanjem nereligioznosti u prethodnom delu rada.

U svakom slučaju, bilo da je Milov strah²⁸¹ bio opravdan ili ne, on je svakako bio prisutan, kao što pažljivo čitanje *O slobodi*, Milove autobiografije i brojnih pisama svedoče. To i briga za čovečanstvo su jedina *osećanja* o kojem vredi govoriti u vezi sa interpretacijom Milove religijske misli. U skladu sa predlogom Kventina Skinera da bi trebalo u govorne akte uvrstiti i one koji nisu izrečeni (Skinner 1969, 47), možemo s razlogom govoriti o značaju Milovog *neobjavljivanja* svoja tri eseja o religiji. Kao motiv u neobjavljivanju, strah od javnog mnjenja se čini daleko ubedljiviji od ponuđene alternative. Na primer, Alan Rajan (Alan Ryan) tvrdi da Mil nije objavio svoje eseje o religiji za života „verovatno zbog manjka vremena da ih revidira, i možda zato što nije osećao veliku potrebu da se zauzme za agnosticizam javnije nego što je to uradio u Ispitivanju filozofije Ser Vilijama Hamiltona“ (Ryan [1974] 2016, 218). U prvom delu ovog citata Rajan se priklanja istom obrazloženju koje je ponudila i Milova ćerka Helen Tejlor (Mill 2009a, 62–64). Međutim, Helen Tejlor je nedostatak vremena za reviziju navela samo kao objašnjenje za činjenicu da poslednji esej *Theism* (napisan prema njoj između 1868. i 1870.) nije objavljen za Milovog života. Prema Helen Tejlor dva eseja *Nature* i *Utility of Religion* su napisana između 1850. i 1858.²⁸² kada i *On Liberty*, *On Justice* (O Pravdi), *On Utility*²⁸³ (O koristi), kao i *Principles of Political Economy* (Principi političke ekonomije). Od svih tih eseja, jedino su dva koja se tiču religije čekala svoje objavljivanje duže od 15 godina. Za njih ne može važiti obrazloženje o manjku vremena da ih autor revidira. Osim nedostatka vremena za reviziju, Helen Tejlor je navela i da je Mil bio „neobično spor u formiranju svojih mnjenja“ i da se trudio da teme obradi tako što će iscrpeti svoju sposobnost mišljenja do samog limita, odnosno da je insistirao na preciznosti i sveobuhvatnosti, i da su sve te stvari razlozi koji su doprineli neobjavljivanju pre nego „nevoljnost da se suoči sa bilo kakvim odijumom“ (Ibid., 63).

Bilo kako bilo, nesumnjivo je kod Mila postojao strah od reakcije javnog mnjenja kad je ova tema u pitanju. Od ključne važnosti je nešto drugo. Bez obzira na to što Milovi tekstovi nisu objavljeni za njegovog života, čemu je ovaj strah veoma verovatno presudno doprineo, mislim, zbog nečega što je Mil napisao da je opravdano tretirati Milove eseje kao da oni jesu objavljeni, što ću kasnije obrazložiti.

²⁸¹ Ne pokušavam da tvrdim da nam je poznat tačan intenzitet ovog osećanja. Čak i kada bi bilo moguće to izmeriti na neki način, bilo bi teško pretpostaviti da je osećanje za Mila bila konstanta, uvek iste jačine. Zbog toga sam u tekstu naizmenično koristio termine strah, bojazan, zabrinutost i sve ih smatram legitimnim, kao i druge reči kao što su uplašenost, zebnja, oprez itd. One sve pripadaju opsegu pojma strah.

²⁸² Prema Majklu Peku, i *Nature* i *Utility of Religion* su napisani 1854 (Packe 1954, 442).

²⁸³ Što će kasnije biti pretvoreno u *Utilitarianism*.

6.5 Reformator sveta

Zaključci izvedeni u prethodnom delu se čine nekompletni ako se istovremeno ne razmatra to kako je Mil video svoju ulogu u životu i kako je sebe posmatrao. Imamo sreće da je Milova otvorenost u pisanju o tome rezultirala u značajnom pisanom svedočanstvu, u njegovoj autobiografiji, u pismima, kao i u Milovom dnevniku.

Ponekad se govori o osobama koje su postigle neko značajno ostvarenje u nauci, filozofiji, umetnosti ili političkoj teoriji da su svojim pisanjem „promenili svet“. Bilo da je reč o Ajnštajnu (Albert Einstein) ili Njutnu (Isaac Newton), ili Beti Fridan (Betty Friedan), ili Karlu Marksu, posledice onoga što su napisali su toliko snažne, dugotrajne i seizmičke, da je sam društveni svet promenjen njihovim rečima. Međutim, prepoznati značaj i uticaj nekog autora sa istorijske distance, sa naknadnom mudrošću vekova, je jedna stvar, a tvrditi da, ne samo da su te osobe promenile svet, već samom činjenicom da jesu, mora biti da su to i nameravale – nešto sasvim drugo. Ovo potonje je čest slučaj (u interpretacijama) onoga što Kventin Skinner naziva „mitologija prolepsisa“ (Skinner 2002, 73). Tamo, onda, gde zateknemo da se za nekog autora tvrdi da je želeo da promeni svet, trebalo odmah da posumnjamo da je reč o učitavanju posledice u motiv, a ne stvarnom motivu. Najveći broj ljudi koji su izvršili ogroman uticaj nije moglo ni da sanja da će to učiniti, a kamoli da to namerava. Od ovog pravila, Džon Stjuart Mil je redak izuzetak. On u svojoj autobiografiji piše:

Od zime 1821, kada sam prvi put pročitao Bentama, i posebno od početka *Westminster Review*-a, imao sam ono što bi istinski moglo da se nazove cilj u životu; da budem reformator sveta. Moja koncepcija moje vlastite sreće je u potpunosti identifikovana sa ovim ciljem. (Mill 2009b, 132–133)

Šta god mislili o grandioznosti ili neskromnosti ove Milove ambicije, ona je svejedno bila prisutna od najranijeg perioda (u zimu 1821. Mil je imao 15 godina), i s obzirom na to da nas ovo zanima prevashodno kao motiv, nije specijalno važna (mada ne nezanimljiva) rasprava o tome da li su Milova dela zaista i proizvela efekat kojem se on nadao; što pripada domenu perlokutornog značenja. Sve što je važno, je razumeti da je Mil želeo da reformira svet i da je to bila centralna ambicija u njegovom životu, njegov životni cilj.

Mil kvalifikuje svoju ambiciju na zanimljiv način. U početku, dok je pripadao krugu sličnomišljenika koje su ponekad nazivali bentamovcima, zbog intelektualnog duga Džeremiju Bentamu, epitet „mašina za rezonovanje“ bi često bio upotrebljen kako bi ih opisao. Kako Mil priznaje (Ibid., 109), ovo ni u njegovom slučaju nije bio sasvim netačan opis. „Ambicije i želje za isticanjem sam imao u izobilju; i revnost za ono što sam smatrao da je dobro čovečanstva je bilo moje najsnažnije osećanje, mašajući se i bojeći sva druga [osećanja]“ (Ibid). Međutim, ova ambicija i želja za isticanjem je prvobitno bila čisto intelektualna, samo „revnost prema spekulativnim mnjenjima“, i nije imala korena u „pravoj dobronamernosti, ili saosećanja sa čovečanstvom“ (Ibid), kao što bismo mogli da očekujemo od nekoga ko je mašina za rezonovanje. Milova ubeđenja će kasnije biti oplemenjena njegovim insistiranjem na razvoju unutrašnje kulture individue, koja je kod bentamovaca bila obično zanemarena. Tokom svog mentalnog progresa, Mil je razvio posebno poštovanje i divljenje prema životima herojskih individua, i to „posebno heroja filozofije“ (Ibid., 113). Kako objašnjava, veliki uticaj na njega je ostavilo čitanje Platonovog pisanja o Sokratu, kao i Kondorseovo (Marquis of Condorcet) delo o životu Žaka Tirgoa (Jacques Turgot), koje je sadržalo „jedan od najmudrijih i najplemenitijih života“ (Ibid). Mil se nadao da će jednog dana i njegov primer poslužiti drugima kao što su na njega

uticali njegovi intelektualni heroji. Kao što piše u *O slobodi* „pokretanje svega mudrog ili plemenitog dolazi, i mora doći, od pojedinaca; u početku uglavnom od jednog jedinog. Za prosečnog čoveka je čast i slava ako je u stanju da prati te začetnike, da može da usvoji (da u njemu nalazi odjeka) sve što je mudro i plemenito i da svemu tome ide otvorenih očiju“ (Mil 1988, 97).

Na individualno psihičkom nivou Mil pojašnjava kako je ambicija da reformira svet uticala na njegovu ličnu sreću. Bio je ubeđen da ga čeka srećan život jer je svoju sreću vezao za nešto što je „trajno i daleko“, odnosno nešto prema čemu se može uvek napredovati, bez da bude „iscrpljeno potpunim postignućem“ (Mill 2009b, 133). Jedini period u kojem ovaj inače nepresušan izvor sreće nije funkcionisao je kratkotrajna depresija koju Mil detaljno opisuje.

U trenucima već spomenute mentalne krize koju je Mil doživeo u jesen 1826. godine, ona je bila toliko duboka da mu je izgledalo kao da nema više „ništa za čim bi živio“ (Ibid., 134). Mil se osećao indiferentno, nepodložan uobičajenim uživanjima i zadovoljstvima. Palo mu je na pamet da se zapita „pretpostavi da su svi tvoji ciljevi u životu ostvareni, da sve promene u institucijama i mnjenjima kojima se nadaš, mogu da budu u potpunosti postignuti ovog momenta: da li bi ovo bilo velika radost i sreća za tebe?“ (Ibid., 133–134). Kada mu je savest odgovorila odrično, „srce mu je potonulo“, jer je čitav temelj onoga „na čemu mu je život izgrađen“ propao (Ibid., 134). Mil je sada verovao da je njegov osnovni životni motiv presušio. „Postao sam ubeđen, da se moja ljubav prema čovečanstvu i izvrsnosti zarad nje same istrošila“ (Ibid., 135). Stanje u kojem se našao, Milu je izgledalo „beznadežno“, između ostalog i zato što nije imao kome da se obrati²⁸⁴ da bi o tome razgovarao, budući da njegov otac bio neko za koga je Mil verovao da „nema znanja o takvom mentalnom stanju“ (Ibid., 135–136). Mil je čak procenio da ne bi mogao da nastavi da živi u takvom mentalnom stanju „duže od godinu dana“ (Ibid., 140).

Problem koji je doveo do melanholičnog stanja u kojem se Mil nalazio, kako ga je on sam identifikovao, ležao je u specifičnosti njegovog obrazovanja, jer analitičnost koja mu je bila svojstvena ima prema njemu tendenciju da „iscrpi osećanja“ (Ibid., 137). Ovo je izuzetno korisno kad je reč o borbi protiv predrasuda, jer analiza pokazuje šta su stvarne konekcije između fenomena u prirodi, nasuprot onih koje nastaju kao rezultat naše „volje i osećanja“, odnosno onih koje su, kako Mil kaže „puka stvar osećanja“ (Ibid., 137–138). Međutim, dok je metod analize koristan u tom aspektu, on je isto tako „crv“ koji izjeda sve strasti, želje pa i samu vrlinu (Ibid., 138). Milovo obrazovanje nije sadržalo neophodni korektiv protiv ove posledice analitičnosti da „rastvara“ (Ibid.) osećanja. U metaforičnom prikazu stanja u kojem se našao, Mil piše „bio sam nasukan na početku svog putovanja, sa dobro opremljenim brodom i kormilom, ali bez jedra“ (Ibid., 139).

Svi oni kojima sam se divio, bili su mnjenja da su najveći i najsigurniji izvori sreće zadovoljstvo saosećanja sa ljudskim bićima, i osećanja koja su učinila da dobro drugih, a posebno čovečanstva u celini, bude cilj postojanja. U istinitost toga bio sam ubeđen, ali znati da bi me osećanje usrećilo kad bih ga imao, nije mi dalo to osećanje (Ibid., 138).

Drugim rečima, Milova ambicija da reformira čovečanstvo je čak i u periodima ekstremne mentalne krize ostala neizmenjena. Njena kognitivna osnova je ista kao što je uvek bila, i tiče se dobrobiti sveta, odnosno dobrobiti čovečanstva. Ona samo nije bila sjedinjena sa *osećanjem* prave brige i dobronamernosti. Osećanjem koje je njegovo utilitarističko obrazovanje zanemarilo. On je na logičkom nivou razumeo svoj cilj, ali nije stvarno *mario*, kao što je mislio da bi trebalo da mari.

Rešenje krize dogodilo se u već spomenutom momentu kada je Mil čitao Marmontelove memoare. U trenutku kojeg se priseća, Marmontel je kao dečak izgubio oca, ali je osetio inspiraciju da

²⁸⁴ Mil u tom trenutku još uvek ne poznaje Herijet Tejlor, koju je upoznao u „leto ili ranu jesen“ 1830. godine (Hayek 1951, 23).

pomogne svojoj ožalošćenoj porodici, da od tog trenutka bude za njih sve, da nadomesti sve što su izgubili smrću njegovog oca. Živopisan opis osećanja jednog dečaka je doveo Mila do suza i kako piše „od tog trenutka moj teret je olakšan“ (Ibid., 141). Pokazalo se da je Milova zabrinutost da su u njemu presušila sva osećanja preterana. Od tog trenutka on je ponovo mogao da pronađe zadovoljstvo, „ne intenzivno ali dovoljno za vedrinu“ u sitnim stvarima poput šetnji, suncu, nebu, razgovoru, čitanju knjiga itd. (Ibid)

Iz ove epizode u Milovom životu on je izvukao, kako tvrdi, dve važne pouke. Jedna od njih je da je on od tog trenutka pridavao veliki značaj „unutrašnjoj kulturi individue“ (Ibid., 143), kao neophodnosti i neizostavnom elementu u ljudskom blagostanju. Ovo nasuprot intelektualnom krugu u kojem je odrastao, u kojem je takva kultura bila relativno zanemarena.

Druga pouka je da sreća, koliko god važna bila, ne može biti cilj sama sebi.

Nikada se nisam kolebao u vezi s ubeđenjem da je sreća ispit svih pravila ponašanja, i cilj života. Ali sada sam mislio da bi ovaj cilj mogao postići samo tako što se on neće učiniti direktnim ciljem. Srećni su samo oni (mislio sam) koji svoj um fiksiraju na neki drugi objekat, različit od njihove sreće; na sreću drugih, na unapređenje čovečanstva, čak i na neku veštinu ili potragu, koju bi sledili ne kao sredstvo, već kao idealni cilj sam po sebi. Ciljajući tako na nešto drugo, oni bi našli sreću usput. (Ibid., 142)

Drugim rečima, u ranijem periodu Milovog života, on je prepoznavao unapređenje čovečanstva kao sredstvo kojim će doći do svog konačnog cilja, što je bila sreća. Svi njegovi filozofski heroji su tvrdili da je to put do sreće. Nakon mentalne krize, ambicija unapređenja čovečanstva je, takoreći, pomerena u hijerarhiji njegovih prioriteta. On nije više bila sredstvo kojim se stiže do sreće, već cilj sam po sebi i svrha života. Ako su stvari postavljene na taj način, sreća će se pojaviti kao propratni efekat. Ako su uživanja života sama sebi cilj, ona će se pokazati kao „nedovoljna“ a ako se nešto eksterno tretira kao cilj života, sreću ćemo „udisati sa vazduhom koji dišemo“ (Ibid). Kao što se vidi iz ovog poslednjeg citiranog pasusa, relevantnost ovog uvida za Mila je višestruka. Pošto je ambicija da se unapredi čovečanstvo, to znači utvrditi šta je legitimna težnja pojedinaca u životu uopšte. Neka „veština ili potraga“ može se odnositi na bilo kojeg pojedinca. Kada govori o unapređenju čovečanstva on misli baš na sebe lično, ali i jedno i drugo se tiču njegove ambicije.

I u dnevniku koji je Mil vodio iz 1854. godine (gotovo trideset godina nakon mentalne krize) vidimo da je njegova zaokupiranost unapređenjem opšteg dobra stalno prisutna.

Pišući o značaju stihova nasuprot proze, Mil konstatuje da su strahovi da će stihovi izumreti neopravdani, odnosno da će oni uvek imati svoje mesto u umetnosti, jer kako Mil tvrdi stih je „večan“ (Mill 1988, 647). Međutim, uprkos tome, Mil tvrdi, stihove je potrebno „suspendovati“ u svakom pisanju za javnost u trenutnom dobu koje on opisuje kao „militantno“ (Ibid).

U militantnom dobu kada oni koji imaju misli i osećanja koje bi usadili svetu, imaju i puno teškog posla koji moraju da obave, i veoma malo vremena da ga obave, a onima koji moraju da budu impresionirani se mora reći na najdirektniji i najjednostavniji mogući način, na šta ciljaju oni koji im se obraćaju – ili oni neće slušati – budalasto je gubiti vreme u proučavanju lepote oblika u saopštavanju značenja. Najkraći i najdirektniji način je najbolji. Regeneracija sveta u njegovom trenutnom stanju je stvar posla, i bilo bi isto onoliko racionalno da se računovodstvo ili fakture pišu u stihu, koliko i pokušati da se njime postigne posao ljudskog unapređenja. (Ibid)

Ova opaska da oni koji imaju nešto vredno da usade svetu imaju „malo vremena“, verovatno se odnosi na pogoršano (Borchard 1957, 111) zdravstveno stanje u kojem se Mil nalazio 1854. kada je imao povoda da razmišlja o svojoj smrti²⁸⁵ i smrtnosti uopšte. Kako je uneo u svoj dnevnik u februaru te godine „ništa ne impresionira nekog sa živopisnijim osećajem kratkosti života nego čitanje istorije. Istog čoveka kojeg u jednom poglavlju zatičemo kako započinje svoju karijeru kao ratnik ili državnik, nekoliko poglavlja dalje, kad nismo svesni bilo kakvog protoka vremena, nalazimo starog i umirućeg“ (Mill 1988, 649). Ali, dobra posledica ovoga, za Mila je u tome što izaziva „neograničeni prezir“ prema svim onim istorijskim likovima koji se „puće i razbacuju na pozornici“²⁸⁶, odnosno onima koji „puno galame“, a ostavljaju „stanje čovečanstva“ ništa boljim od onog koje su zatekli (Ibid).

Osmog aprila 1854. Mil je u svom dnevniku zabeležio da oni koji pokušavaju moralnu regeneraciju, uglavnom pokušavaju da uspostave neku vrstu obnovljenog stoicizma ili puritanizma, ali da je ono što je stvarno potrebno „učenje Epikura“ uz dodatak „entuzijastične ljubavi prema opštem dobru“ (Ibid., 666). Na drugom mestu, Mil odbacuje privilegiju da bude jedini koji bi video „istine za koje mislim da su najvažnije za unapređenje čovečanstva“ (Ibid., 652), pišući da tako nešto ne bi prihvatio ni zbog kakve intelektualne uzvišenosti. Iz daljeg konteksta postaje jasno da Mil ne misli da je usamljen jer te istine vidi i Herijet Tejlor. Devetog aprila, Mil je u svom dnevniku napisao:

Svi sistemi morala su saglasni u propisivanju da se radi ono, i samo ono, što je u skladu sa samo-poštovanjem. Razlika između jedne i druge osobe je uglavnom u onome s čim im je samo-poštovanje asocirano. Kod nekih je to sa zemaljskim ili sebičnim uspehom. Kod drugih, sa navodnom naklonošću nebeskih sila. Kod drugih sa prepuštanjem pukoj samo-volji. Kod drugih, sa samo-obmanom. Kod najboljih, sa saosećanjem onih koje poštuju i pravednim obzirom prema dobru svih. (Ibid., 667)

Kao što se vidi iz ovih citata iz Milovog dnevnika koji je vodio između januara i aprila 1854. godine, njegove misli su konstantno bile zaokupljene čovečanstvom, svetom, i opštim dobrom. Iako je iste te godine od svog lekara čuo da mu je zdravlje potencijalno fatalno ugroženo²⁸⁷, što je stanje koje potvrđuje njegovo pisanje u dnevniku, o kraju koji je na vidiku (prvi april) i smrti koja se bliži (trideseti mart), Mil je samo nekoliko dana kasnije (osmi april) pisao o poželjnosti Epikurovog učenja i ljubavi prema opštem dobru²⁸⁸.

Pišući o svom ocu u svojoj autobiografiji Mil je rekao da je njegova osnovna doktrina bila „uverenje da se sav ljudski karakter oblikuje okolnostima, putem univerzalnog principa asocijacije, i da stoga postoji neograničena mogućnost za poboljšanje moralnog i intelektualnog stanja čovečanstva kroz obrazovanje“ i dodaje da „nijedna od njegovih doktrina nije bila značajnija od ove, niti zaslužuje veće isticanje“ (Mill 2009b, 107–108). On još piše „ove različite ideje prihvatili smo s mladalačkim fanatizmom, mi, mala grupa mladića čiji sam deo bio i ja“ a „niko iz naše grupe nije u svojim dečaćkim težnjama otišao u takve krajnosti kao ja“ (Ibid., 108). U *Principles of Political Economy* (Principi političke ekonomije) Mil kaže da uvećanje bogatstva nije beskonačno i da nakon perioda progressa treba očekivati „stanje stagnacije“, da je to stanje, štaviše „nemoguće izbeći“ i da će najbogatije zemlje

²⁸⁵ Mil je uneo u dnevnik 30. marta 1854 „kad se smrt približava, koliko prezirivo malo se čini dobro koje je neko postigao“ (Mill 1988, 665), a prvog aprila „kada je kraj u potpunosti na vidiku“ (Ibid).

²⁸⁶ Aluzija je na petu scenu petog čina Šekspirovog Magbeta.

²⁸⁷ Mil je bolovao od bolesti koju danas zovemo tuberkuloza, a koja je u njegovo vreme nazivana sušica (consumption). Iako je od ranije patio od simptoma, potvrdu da je reč o toj bolesti, Mil je dobio od lekara Ser Džejsma Klarka (Sir James Clark) u martu 1854 (Packer 1954, 366).

²⁸⁸ Svet, opšte dobro, čovečanstvo i ponekad javno dobro su korišćeni naizmenično kroz Milovo pisanje.

“uskoro dostići” to stanje (Mill [1848] 1970, 111). Ovo, međutim, za njega ne znači i prestanak svakog napretka. On piše:

Nije gotovo ni potrebno napomenuti da stanje stagnacije kapitala i stanovništva ne podrazumeva i stagnaciju ljudskog napretka. Ostalo bi jednako mnogo prostora za sve oblike intelektualne kulture, kao i za moralni i društveni napredak, jednako mnogo mogućnosti za usavršavanje veštine življenja i mnogo veća verovatnoća da će do tog usavršavanja doći kada umovi prestanu da budu zaokupljeni veštinom snalaženja u životu. Čak bi i industrijske veštine mogle biti negovane jednako predano i uspešno, s tom jedinom razlikom što bi, umesto da služe samo uvećanju bogatstva, industrijska unapređenja proizvodila svoj pravi učinak, a to je skraćenje rada. Do ovog trenutka je upitno da li su svi mehanički izumi koji su do sada načinjeni olakšali ičiji svakodnevni teret. Omogućili su većem broju ljudi da vode isti život mučnog rada i zarobljenosti i povećanom broju industrijalaca i drugih da steknu bogatstva. Povećali su udobnost srednjih slojeva, ali još nisu započeli da ostvaruju one velike promene u ljudskoj sudbini koje su u njihovoj prirodi i koje im predstoje u budućnosti. Tek kada, uz pravedne institucije, porast čovečanstva bude pod svestranim vođstvom promišljene dalekovidosti, osvajanja koja su ljudski razum i energija naučnih otkrića postigli nad prirodnim silama, moći će postati zajednička svojina čovečanstva i sredstvo za poboljšanje i uzdizanje opšteg ljudskog stanja. (Ibid., 116–117)

Na samom kraju njegovog dela *A System of Logic* Mil piše „Ja samo iznosim svoje uverenje da je opšti princip prema kojem bi sve smernice prakse trebalo da se usklade, i test prema kojem bi one trebalo da se ispituju, onaj koji se odnosi na doprinos sreći čovečanstva, ili tačnije, svih bića koja osećaju; drugim rečima, da je promovisanje sreće krajnji princip teleologije (Mill 2022, 597). Slično tome on piše i u *Utilitarizmu* kada kaže da bi „vaspitanje i javno mnjenje koje ima tako ogromnu moć nad ljudskim karakterom“ trebalo upotrebiti tako „da se u svesti svakog pojedinca učvrsti nerazlučiva veza između njegove vlastite sreće i vršenja takvih postupaka, pozitivnih i negativnih, kakve propisuje obzir prema opštoj sreći“ i tako da svakom pojedincu „direktan podsticaj za unapređenje opšteg dobra postane jedan od njegovih uobičajenih motiva delanja“ (Mil [1861] 2003, 51–52). I u svom eseju *Considerations on Representative Government* (*O predstavničkoj vladi*), Mil tvrdi da je najbolji karakter onaj koji je aktivan (kakav je prisutan u Engleskoj i Sjedinjenim Državama) i da je taj karakter osnov za „najbolje nade u opšte napredovanje čoveštva“ (Mil [1861] 1876, 55). U jednom govoru na temu usavršavanja ljudi koji je Mil održao u maju 1828. godine (kada je imao dvadeset i jednu godinu) u okviru Londonskog debatnog društva, on kritikuje one „koji se podsmevaju“ nadama da bi čovek mogao da se uzdigne na „viši stepen kao moralno i intelektualno biće“ tvrdeći da oni to „ne čine iz mudrosti ili poznavanja sveta“, i da „žele da veruju da je taj veliki poduhvat nemoguć, jer znaju da bi, kada bi bio moguć, imali dužnost da mu doprinesu“ (Mill 1988, 429). Kako on dalje tvrdi u tom govoru, „jedan od najjasnijih slučajeva onoga što pokazuje ljudsko iskustvo“ nam ukazuje na to da je moguće postići „izuzetno visok stepen moralne i intelektualne izvrsnosti“ i učiniti da on „preovlada kod čovečanstva“ (Ibid., 430).

Malo je sumnje da je njegova preokupiranost ovim problemom imala upravo onaj značaj za njega koji joj on pridaje u svojoj autobiografiji – značaj osnovnog životnog cilja, i ne postoje nikakvi dokazi koji bi nas naterali na pomisao da je Mil ikada odustao od tog svog cilja. To je, dakle, motiv koji je bio prisutan u izradi svih njegovih tekstova, uključujući i tri eseja o religiji. Takođe, ovo nije motiv koji je nespojiv sa nekim drugim tezama o Milovim namerama. Gertruda Himmelfarb, kao što sam već rekao, tvrdi da je najvažniji cilj za Mila bila „jednakost žena“ (Himmelfarb 1974, 204). U *Potčinjenosti žena*, Mil piše da „poricanje slobode odlučivanja“ nanosi sigurno zlo „diskvalifikovanoj polovini ljudske rase“, presušuje „glavnu fontanu ljudske sreće“ i „ostavlja celu našu vrstu osiromašenijom, do

sramnog stepena, u svemu što život čini vrednim individualnom ljudskom biću“ (Mil [1869] 2008a, 183–184). Drugim rečima i jednakost žena, kao i bezbroj drugih pojedinačnih ciljeva koje bismo mogli navesti, kao što su pravilna naučna metodologija, sloboda, predstavnička vlada, utilitarizam, dobri principi političke ekonomije, svi zajedno, ma koliki značaj pridodali bilo kom pojedinačnom delu, doprinose napretku čovečanstva i opšteg dobra do kojeg je Milu nadasve bilo stalo.

Možda nije suviše očigledno napomenuti da je primarno sredstvo kojim je Mil želeo da ostvari svoju ambiciju unapređenja čovečanstva – njegovo pisanje. O tome najbolje svedoči jedna korespondencija iz perioda kada se Mil kandidovao za Parlament Ujedinjenog Kraljevstva. U martu 1865. Milu je stiglo pismo od Džejsa Bila (James Beal) koji je bio predstavnik jednog komiteta birača organizovanog zarad promocije radikalnih interesa. U pismu, Bil je predlagao Milu da se kandiduje na izborima koji bi bili održani do kraja godine. Iako će kasnije prihvatiti ovaj predlog i biti izabran u julu te godine sa 700 glasova više od svog protivkandidata (Packer 1954, 451), Mil je inicijalno bio nevoljan da se kandiduje i uđe u parlament. U pismu Džejsu Bilu iz marta 1865. on je istakao da je predlog koji mu je stigao „jedan od najvećih komplimenata koje je ikad primio“ i velika čast, ali da mu je isto tako dužnost da ponudi izvesna „objašnjenja“, nakon kojih bi birači mogli bolje da prosude da li i dalje žele da ih Mil predstavlja (Mill 1972c, 1005–1006). Kako Mil piše u prvom od svoja četiri objašnjenja, s obzirom na to da se još nije oprobao na funkciji člana parlamenta, „još uvek je sasvim neizvesno da li sam onoliko sposoban za javnu službu u D[omu] k[omuna], koliko bih mogao da budem u spokojnijoj poziciji pisca“ (Ibid., 1005). Osim toga, Mil je napomenuo i da se, ako bude izabran, neće baviti lokalnim problemima, da će mu jedini cilj u parlamentu biti „promocija mojih mnjenja“, kao i da neće trošiti svoj novac u izbornom procesu (Ibid., 1005–1006). Sledeće godine, nakon iskustva u parlamentu, Mil se žalio Teodoru Gompercu da je nije siguran da se žrtva koja je napravljena njegovim ulaskom u parlament isplatila. „Neko bi trebalo da bude veoma siguran da može da učini nešto u politici, što ne mogu isto tako dobro da urade drugi, da bi opravdao sebi gubitak vremena i energije, koji bi mogli da budu iskorišćeni za *viši rad*²⁸⁹“ (Ibid., 1196–1197).

Iako se, kako je unapred najavio svojim biračima, Milova parlamentarna aktivnost svodila na promociju i elaboraciju istih onih ideja za koje se Mil već zauzeo u svom pisanju, vreme koje mu je učešće u parlamentarnom životu oduzimalo je bilo teško nadoknadivo, a Mil je smatrao da je aktivnost pisca ne samo „spokojnija“, već predstavlja i rad višeg reda u odnosu na govore i glasanje u parlamentu. Pisanje je bilo njegovo primarno oruđe kojim će unaprediti svet.

²⁸⁹ Kurziv je moj.

6.6 Ilokutorno značenje eseja o teizmu

Bilo je reći o mnogim važnim detaljima u komplikovanoj konstelaciji faktora koji stoje u pozadini Milovog pisanja o religiji. Na osnovu analize lokucije, pomoću razumevanja Milove epistemologije, procenjeni su argumenti za i protiv postojanja boga koje je on izneo u eseju *Theism*. Videli smo i na osnovu samih argumenata i na osnovu Milovog sumiranja te rasprave da njegova uverenja nisu pripadala verništvu. Na osnovu značenja reči religija u njegovom pisanju i sadržaja pojma „religija čovečanstva“ zaključeno je da taj pojam ne označava religiju u bukvalnom smislu. Uz pomoć ova dva uvida napravljena je i klasifikacija Milovih religijskih uverenja, ali istovremeno je jasno i šta nije bila Milova namera u pisanju eseja o religiji, što omogućava odbacivanje nekih postojećih teza drugih interpretatora. Na osnovu klasifikacije, napravljena je zatim i analiza kulturnog konteksta u kojem su živeli Milovi savremenici sličnih religijskih pogleda i uverenja. Kao što smo videli, odnos viktorijanske Engleske prema nevernicima je bio, najblaže rečeno, izuzetno neblagonaklon. Mil je generalno bio zabrinut zbog tiranije javnog mnjenja po ugledu na Aleksisa de Tokvila, ali je, još konkretnije, bio posebno zabrinut zbog odnosa javnog mnjenja prema ovoj konkretnoj temi, odnosa prema neverništvu. Takođe, Mil je od veoma ranog perioda u svom životu sebe video kao reformatora sveta, nekog ko će promeniti svet na bolje i unaprediti opšte dobro čovečanstva. To je bio glavni cilj njegovog života, njegov *raison d'être*. Mil je mislio da će taj cilj postići prevashodno pisanjem. Mil je međutim, takođe mislio (što vidimo iz pisma Ogistu Kontu) da onaj koji obznani svoje neverništvo rizikuje da „ne bude čitan“. Tako ova dva motiva koja smo uspostavili stoje u odnosu velike tenzije. Mil je umovao i razmišljao o religiji jer je to važna tema ali svoja umovanja nije smeo da objavi zbog straha od reakcije javnosti, iako taj strah nije bio strah zbog lične neugodnosti ili gubitka položaja ili ugleda, već strah da će sve ono što je napisao u svrhu unapređenja čovečanstva biti obojeno netrpeljivošću prema njegovim religijskim uverenjima.

Svim ovim faktorima bi trebalo pridodati još jedan koji mislim da je veoma važan. Pišući u *Utility of Religion* Mil razmatra moguću primedbu koju bi neko uputio religiji čovečanstva – da se ona tiče ljudskog života koji je suviše kratak i beznačajan da bi njegovo idealizovanje moglo da izazove uzvišena osećanja.

Da ne bi trebalo da marimo za bilo šta posle života, zato što je on kratak, nije legitiman zaključak; i pretpostavka, da ljudska bića uglavnom nisu sposobna da osećaju duboku i čak najdublju zainteresovanost, za stvari koje nikada neće doživeti da vide, je gledište o ljudskoj prirodi koje je onoliko pogrešno koliko je prezirno. (Mill 2009a, 127)

Slično tome, Mil u svom dnevniku sedamnaestog marta 1854. piše da možemo da vidimo da „ljudska bića mogu da se duboko zainteresuju za ono što će snaći njihovu zemlju ili čovečanstvo dugo nakon što su mrtvi“ (Mill 1988, 661). Naravno, iako su ovi komentari napisani o ljudskim bićima generalno, bezbedna pretpostavka je da Mil ne misli o sebi išta manje. Pogled mu je stalno uprt u budućnost. Eseji koje će biti objavljeni nakon njegove smrti su važni bez obzira na to što on neće biti živ da isprati reakciju na njih. U još jednom zanimljivom odlomku iz njegovog dnevnika, možemo da pročitamo da su knjige „prava magija, ili tačnije nekromansija – osoba govori iz mrtvih, i govori svoja najiskrenija osećanja i najozbiljnije i najskrovitije misli“ (Ibid., 666). U *Utilitarizmu* Mil piše „Onima koji nemaju naklonosti ni za javne ni za privatne stvari životna uzbuđenja su veoma umanjena, i u svakom slučaju ona sve više gube od vrednosti ukoliko se približuje ono vreme kada sa smrću moraju prestati svi sebični interesi, dok oni koji posle sebe ostavljaju objekte lične naklonosti, a naročito oni koji su takođe gajili saosećanje prema kolektivnim interesima ljudi, i uoči smrti zadržavaju isto tako jasno interesovanje za

život kao i u doba kada su bili na vrhuncu mladosti i zdravlja (Mil 2003, 45). Uzevši sve to u obzir, mislim da je opravdano tretirati sva tri Milova posthumno objavljena eseja isto kao i da su oni objavljeni za života. Ako Milu verujemo na reč i mislimo da je iskren, onda je njegova briga za dobrobit čovečanstva nešto što je bilo upereno i u budućnost nakon njegove smrti. Iz toga sledi da je problem koji je Mil imao sa odnosom javnog mnjenja prema nereligioznosti, problem koji nije rešen time što će njegov esej *Theism* biti objavljen posthumno. Ako je reakcija negativna, sve one posledice po Milovo pisanje, a time i po dobrobit čovečanstva bi bile jednako negativne. U tom smislu, prikrivanje, izbegavanje i dvosmislenost su mogli da posluže kao rešenje privremeno (što bi objasnilo dugogodišnje neobjavljivanje), ali je dugoročno problem nerešen. Džon Stjuart Mil se nalazio u beznadežno teškoj situaciji. On je mogao da:

- A. Uopšte ne objavi svoje misli o religiji (ali znamo da su one objavljene neposredno nakon njegove smrti). Prema Milovom testamentu (Glasgow Herald 1873) Milova pastorka, Helen Tejlor je opunomoćena da raspolaže njegovim pisanim radovima i da ih objavljuje ili ne objavljuje „po svom nahođenju“, a u slučaju njene smrti izvršitelji testamenta su bili Vilijam Tornton (William Thomas Thornton) i Vilijam Elis (William Ellis). Ovo je u skladu sa planom za objavljivanje svojih tekstova koji je Mil imao još 1854. Možemo pretpostaviti da je to što je Helen Tejlor odlučila da objavi Milove eseje u skladu sa njegovim željama.
- B. Da laže, ali to bi bila velika sramota za bilo kog filozofa, a posebno za onog čija je jedna od glavnih preokupacija bila etika.
- C. Da objavi svoje misli istinito i bez ikakve cenzure i da se nada najboljem.
- D. Najzad, Mil je mogao da svoje misli objavi na diplomatski, *pomirljiv* način, kombinujući elemente hvale prema aspektima hrišćanske vere sa ubeđenjima za koja je znao da će naići na osudu.

Ovo poslednje je upravo teza koji zastupam. Ako poverujemo Džozefu Hamburgeru, i njegovoj analizi *O slobodi* ovo je strategija koju je Mil već koristio u pisanju tog dela. Ne samo to, Mil je i sam u pismu Ogistu Kontu napisao da bi Kont mogao da pomisli kako su razlike između razmišljanja njih dvojice „veće nego što jesu“ ako bude sudio samo na osnovu Milove knjige *A System of Logic*, jer je Mil u pisanju te knjige bio „prisiljen [forced]“ da napravi „ustupke“ prema „preovladavajućim stavovima svoje zemlje“ (Haac 1995, 42). Već u sledećoj rečenici Mil otkriva da su razlike o kojima govori upravo razlike u stavovima o religiji. Mil zatim piše „ja već preuzimam na sebe velike rizike time što sam od početka, pažljivo izostavio religijsku perspektivu i uzdržao se od retorskih pohvala mudrosti Proviđenja, koje uobičajeno izriču čak i nevernici među filozofima moje zemlje“, a zatim dodaje „Ista vrsta motiva, iako manje ubedljiva, navela me je da ponekad zadržim (što verovatno ne bih učinio u Francuskoj) određene izraze metafizičkog porekla“ (Ibid). Drugim rečima Mil se koristio taktikom i prilikom pisanja *A System of Logic*. Sve što je potrebno da poverujemo, je da je taktika korišćena u ova dva dela ponovo upotrebljena kada je Mil pisao *Theism*, u kojem je najzad obelodanio svoja uverenja.

Ova teza, s obzirom na to da ju je i Hamburger zastupao pre više od dvadeset godina pišući da je Mil u eseju *Theism* bio „pomirljiv kao stvar taktike“ (Hamburger 1999, 141) nije zato naročit *novum*, ali želim da naglasim neke bitne razlike u odnosu na Hamburgerovo shvatanje. Hamburger misli da je Milova pomirljivost išla do te mere do su i dokazi u prilog postojanja boga izneti kao deo te pomirljivosti. To je implicitno u tvrdnji da se Mil zaustavio na korak od priznanja da su teistička uverenja u potpunosti neosnovana „takođe kao stvar taktike“ (Hamburger 1999, 51). Za razliku od Hamburgera, mislim da je Mil pisao iskreno i da dokazi o kojima je govorio nisu bili izmišljeni. Pomirljivost je bila prisutna na drugim mestima u Milovom eseju, koja ću ubrzo navesti. Druga razlika je u tome što Hamburger ne smatra da je pomirljivost bila Milova primarna namera, već samo jedna od mnogobrojnih namera u njegovom kompleksnom planu koji kao krajnju posledicu ima uvođenje

kontrole. Ovo smatram preterano spekulativnom tezom koja se ne čini veoma verovatna. O poteškoćama za održivost te teze ću još govoriti u posebnom delu o pogrešnim interpretacijama.

Osim što je pomirljivost primarna namera u tom smislu što bi neuspeh u toj nameri značio osudu njegovih eseja o religiji, za Mila je ovo imalo još veći značaj, utoliko što bi takav neuspeh mogao da ima i dalekosežne posledice po čitavo njegovo životno delo. Zbog toga je Mil bio prisiljen, kako kaže u pisanju svog dela *A System of Logic* da čini ustupke javnom mnjenju, i zbog toga je, tvrdim, bio prisiljen istim kulturnim kontekstom, da i u eseju *Theism* piše pomirljivim tonom. Ova namera je primarna i u tom smislu što su posledice Milovog pisanja kad je o njoj reč bile u bliskom vremenskom okviru, i iako Mil nije doživeo da tim posledicama prisustvuje, njegova očekivanja u vezi s njima se čine daleko izvesnijim u odnosu na druge aspiracije njegovih eseja.

Kventin Skinner ističe kako je u interpretativnom postupku veoma važno imati na umu da autori pišu svoje tekstove za „određenu publiku“, i da je važno imati na umu, ne samo ono što je rečeno, već pre svega kako je autor želeo da značenje njegovog teksta „bude shvaćeno“ (Skinner 2002, 86–87). Uzevši u obzir specifičnost društvenog konteksta u kojem se Džon Stjuart Mil nalazio, njegov strah od javnog mnjenja i njegovu ambiciju da reformira svet svojim pisanjem, u ovom se konkretnom slučaju čini da je jednako važno bilo to kako njegovi tekstovi *neće* biti shvaćeni. Potrebno je bilo izbeći javnu denuncijaciju koja bi ugrozila Milovu reformsku misiju, a istovremeno se izjasniti o velikoj temi, otkrivanjem religijskih ubeđenja koja pripadaju kategoriji neverništva. Mil nije smeo da dozvoli da bude doveden u vezu sa ateizmom i srodnim pojmovima koji za sobom povlače nebrojene negativne konotacije, pišući za publiku od koje devet desetina „okreće lice i zatvara oči“ (Mill 1969a, 332) ako čuje da neko priča o religiji a da ta religija ne podrazumeva veru u boga. Ujedno, Mil je to morao da postigne pišući istinito²⁹⁰. A ako piše istinito o teizmu postaće evidentno i da nije vernik. Rešenje ovog problema je bilo da piše pomirljivo; da one stvari za koje je znao da su problematične kombinuje sa stvarima za koje se nadao da će naići na više odobravanja. Ovo je ilokutorna namera Milovog eseja o teizmu. Mil je nameravao da obznani svoje misli na pomirljiv način.

6.7 Provera teze

Nakon formiranja teze da je Mil nameravao da piše pomirljivo, ostaje nam da vidimo i šta je njena eksplanatorna moć, odnosno koji su to delovi teksta eseja *Theism* osvetljeni ako pretpostavimo ovu nameru, i šta nam postaje jasnije. Ovo je način da se teza, uslovno rečeno, proverí, u onoj meri u kojoj je moguće proveriti teze u istoriji ideja.

Već sam napomenuo da Milove argumente u prilog postojanja boga ne smatran posledicom njegove namere da piše pomirljivo. Postoje, međutim, nekoliko drugih delova teksta u vezi s kojima se čini da je Mil pisao tonom koji značajno odudara od sve ga ostalog što je prethodno napisao o religiji.

Najupadljiviji takav deo Milovog eseja o teizmu je već spomenuti hvalospev o Isusu Hristu. Mil ga započinje tako što nam saopštava da je „najvredniji deo“ uticaja koje je hrišćanstvo ostvarilo na ljude u tome što je postavilo „božansku osobu“ kao standard „izuzetnosti“ i „model za imitaciju“, a da je taj vredni uticaj „dostupan čak i apsolutnom neverniku“ i „nikada više ne može biti izgubljen za čovečanstvo“ (Mill 2009a, 213). Čak i kada racionalnom kritikom oduzmemo bilo šta drugo, tvrdi Mil, Hrist još uvek ostaje „jedinstvena figura“ i u vezi s njim postoji „pečat lične originalnosti“ kombinovan sa „dubokom pronicljivošću“ koji Hrista stavljaju u „prvi red ljudi uzvišene genijalnosti na koje naša

²⁹⁰ Priklanjam se verovanju Milovoj tvrdnji da je pisao istinito. Džozef Hamburger, naprotiv, tvrdi da je Mil praktikovao sakrivanje, dvosmislenost, ćutanje i „izmučeno izbegavanje“ da se kaže neistina (Hamburger 1999, 219). Linda Rejder, slično tome, naziva Mila „manipulativnim strategom“ koji navodi nesvesnog čitaoca ka svojoj poziciji (Raeder 2002, 55).

vrsta može da bude ponosna“ (Ibid., 213–214). Osim toga, Hrist je prema Milu bio „najveći moralni reformator, i martir te misije, koji je ikada postojao na zemlji“ pa se ne može reći da je religija napravila pogrešan izbor time što je odabrala ovog čoveka da bude „idealni predstavnik i vodič čovečanstva“ (Ibid., 214). Mil u nastavku piše:

Kada ovome dodamo, da za zamisao racionalnog skeptika ostaje mogućnost da je Hrist zaista bio ono što je mislio za sebe da jeste – ne Bog, jer se on nikada nije ni najmanje pretvarao da je tog značaja, i verovatno bi smatrao takvo pretvaranje bogohulnim, kao što je ono izgledalo ljudima koji su ga osudili – već čovek zadužen od strane Boga sa specijalnim, hitnim i jedinstvenim ovlašćenjem, da vodi čovečanstvo ka istini i vrlini; mogli bismo zaključiti da su uticaji religije na karakter koji će ostati kada racionalna kritika učini sve što može protiv dokaza religije, vredni očuvanja, i da je ono što oni manjkaju u direktnoj snazi u odnosu na one sa čvršćim uverenjem više nego nadoknađeno većom istinom i ispravnošću moralnosti koju odobravaju. (Ibid., 215)

Kako Vilijam Kortni tvrdi, ova rečenica je bila „sugestija“ u Milovom pisanju da je Isus „zadužen od strane Boga“ (Courtney 1889, 170). Međutim, reći to je reći previše o onome što je napisano. Milova formulacija je izuzetno oprezna. Za zamisao racionalnog skeptika ostaje *mogućnost* da je Hrist dobio zadatak direktno od boga. Mil nam ne govori da je to ono u šta on lično veruje. Širi kontekst ove rečenice morao bi da uvaži još nekoliko činjenica. Bog od kojeg bi Hrist eventualno mogao da dobije taj nalog nije bog hrišćanstva, jer Mil samo nekoliko stranica ranije insistira da ideju o svemoćnom biću koje vlada svetom zarad dobra svojih stvorenja moramo „u potpunosti odbaciti“ (Mill 2009a, 207), već bi to bio limitirani tvorac. Da je takav limitirani tvorac stvorio mašinu (ljudski organizam) kojoj je povremeno potrebna intervencija tvorčeve ruke je nešto za šta je Mil spreman da tvrdi samo da to nije „nemoguće ili samo po sebi apsurdno“, ali da za to da su se dogodile konkretne instance takvih intervencija nemamo dokaza, i da zbog toga to ostaje „jednostavna mogućnost“ o kojoj mogu da razmišljaju oni kojima to donosi „utehu“ da su blagoslovi za koje je obična ljudska moć neadekvatna, mogu doći od „više inteligencije“ (Ibid., 207–208). Pošto je Isus Hrist za Mila ličnost takve izuzetnosti, ovi blagoslovi više inteligencije odnose se upravo na njega, odnosno na njegov zadatak. Kao i besmrtnost duše, za koju Mil kaže da stoji na istim nogama kao i intervencije, „čitav domen natprirodnog je tako uklonjen iz područja uverenja u područje jednostavne nade“ i tako će verovatno „zauvek ostati“ (Ibid., 208). Mil je i samoj rečenici u kojoj se navodi mogućnost da je Hrist božanski inspirisan aludirao na „čvršća uverenja“, ali je prava prednost Hristovog učenja u moralnoj istini koju ona sadrže. Još jasnije je stav prema Hristovoj inspirisanosti izražen u delu eseja koji se bavi raspravom o čudima. Konstatujući prethodno da je „dragocen dar“ stigao do nas zahvaljujući „mentalnoj i moralnoj obdarenosti jednog čoveka“ a da je taj čovek proklamovao da je dar stigao od boga, Mil piše da možemo reći da nema ničeg „inherentno nemogućeg“ ili „apsolutno neverovatnog“ u toj tvrdnji što bi sprečilo „bilo koga da se nada da je to možda istina“; dodajući „kažem nada, ne idem dalje, jer ne mogu da pripišem bilo koju vrednost dokaza svedočenju čak i Hrista o takvoj temi, kad on nije nikada obznanio bilo kave dokaze o svojoj misiji“ (Ibid., 206). U otkrivajućoj rečenici sa kraja eseja, Mil još dodaje da „impresije poput ovih [o božanskoj inspirisanosti] iako po sebi ne predstavljaju nešto što bi propisno moglo da se zove religija, čine mi se odlično pogodne da *pomognu i ojačaju*²⁹¹ tu pravu, iako čisto ljudsku religiju, koja ponekad sebe naziva religijom čovečanstva a ponekad dužnošću“ (Ibid., 215).

Mil je dakle, bio veoma oprezan čak i kad je reč o njegovoj velikoj hvalodarežljivosti prema Hristu. Ono što znamo je da za Mila poštovanje prema Isusu Hristu bilo prisutno dugi niz godina. Iz pisma (Mill 1963a, 180–184) koje je uputio Tomasu Karlajlu u oktobru 1833. znamo da je Mil već tada²⁹²

²⁹¹ Kurziv je moj.

²⁹² Mil piše „ne može se stvarno [properly] reći da sam ga [Novi zavet] ikada ranije čitao“ (Mill 1963a, 182).

počeo da čita Novi zavet. U sledećem pismu Karlajlu iz januara 1834. godine, Mil čak objašnjava da njegovo „neograničeno poštovanje“ prema Hristu nije ništa novo, odnosno da je on takvu dispoziciju imao i pre nego što je počeo da čita Novi zavet (Ibid., 208). Mil je bio upoznat (Mil 1963b, 339) i sa delima francuskog istoričara Džozefa Salvadora (Joseph Salvador) i nemačkog teologa Davida Štrausa (David Friedrich Strauß) što je dodatno informisalo njegove poglede u vezi sa istorijskim Isusom. U prepisci sa poznatim teologom, Vilijamom Džordžom Vordom (William George Ward) iz 1849. Mil piše:

Nije trebalo da pretpostavite da u meni postoji bilo kakva sklonost da govorim sa nepoštovanjem o I[susu] H[ristu]. On je jedan od retkih istorijskih ličnosti prema kojima ja imam stvarno i veliko poštovanje. Ali, ne postoji za mene ni najmanji dokaz da je on ikada rekao da je činio čuda... Autor „Dela“²⁹³ govori o određenim čudima i u ta čuda, kao i u ona iz jevanđelja ja ništa više ne verujem nego što verujem čudesnom leku za koji Tacit spominje da ga je napravio Vespazijan. Na njih posmatram jednostavno kao deo oreola kojeg narodni polet dodaje svojim herojima. (Mill 1972a, 27–28)

U pismu Arturu Grinu (Arthur W. Greene) iz decembra 1861. Mil ističe kako nikada ne bi namerno „oslabio“ u nekoj osobi osećanje poštovanja prema Hristu jer u tom osećanju i sam „snažno saučestvuje“ (Mill, 1972b, 754).

Kao što se vidi iz svih ovih citata, ono što je napisano u *Theism* je samo nastavak niti u Milovoj misli o religiji koja je bila prisutna dugi niz godina. Ipak, neke Milove konstatacije nisu sasvim u skladu sa onim što je ranije pisao. Na primer, u *O slobodi* zatičemo sledeći tekst:

Takozvani hrišćanski moral ima sve odlike izvesne reakcije, i on je velikim delom protest protiv paganstva. Njegov ideal je pre negativan nego pozitivan, više pasivan nego aktivan; nevinosti se daje prednost nad plemenitošću, izbegavanje zla se preporučuje pre nego traganje za dobrom; u njegovim preporukama (kao što je dobro rečeno) „ne čini“ nepravedno preovlađuje nad „čini“. U svom strahu od čulnosti, on asketizam uzdiže do ideala, koji se postepeno pretvara u opštevažeću normu. Hrišćanski moral ističe nadu da se dosegne raj i nagoveštava pretnju paklom kao vodilje u jednom čestitom životu, i u tome zaostaje za drevnim misliocima; radeći tako daje ljudskom moralu karakter izuzetne sebičnosti, odvajajući osećanje dužnosti čoveka od interesa njegovih bližnjih, osim u slučajevima kada to čini iz pobuda ličnog interesa. To je pre svega učenje o pasivnoj poslušnosti. Ono podrazumeva potčinjavanje svakom postojećem autoritetu, kojeg, doduše, ne treba potpuno slušati ako naređuje ono što vera zabranjuje, ali kojem se ne treba protiviti, a još manje se protiv njega buniti, bez obzira koliko nam zlo činilo. I dok po moralnim zakonima najznačajnijih paganskih naroda, dužnost prema državi zauzima mnogo više mesta nego što treba, kršeći slobodu pojedinca, u čisto hrišćanskoj etici se ta dužnost jedva zapaža ili prihvata. U Kuranu, a ne u Novom zavetu, čitamo načelo: „Vladalac koji nekom čoveku daje zvanje, a u svojoj državi ima čoveka koji je sposobniji za taj posao, greši i prema Bogu i prema državi.“ I ono malo dužnosti prema javnosti što sadašnji moralni zakon priznaje, ne potiče iz hrišćanskih već iz grčkih i rimskih izvora, a ono što se u tom moralnom zakonu odnosi na plemenitost, uzvišenost, lično dostojanstvo i osećanje časti, sve to proističe iz čisto ljudskog a ne iz religioznog dela našeg vaspitanja, i nikada ne bi moglo da nastane od takvih etičkih zahteva po kojima se poslušnost izričito priznaje kao jedina vrednost. (Mil 1988, 80)

²⁹³ Reč je knjizi Novog zaveta „Djela apostolska“.

Trebalo bi odmah reći da je Mil pravio oštro konceptualno razdvajanje između hrišćanstva i ličnosti Isusa Hrista, tako da se ove primedbe koji iznosi ne moraju sve nužno odnositi na Isusa Hrista, kao što vidimo iz ovih reči koje se odnose na asketizam koji se „postepeno pretvara u opštevažeću normu“. Ovo prerastanje u normu je nešto što se odvija u okviru hrišćanske religije, bez upliva Hrista. Međutim, za neke druge Milove primedbe bi bilo veoma teško tvrditi da se one ne odnose na Hrista. Ako govorimo o poslušnosti prema autoritetu koja Milu smeta, u Novom zavetu ćemo pročitati da bi trebalo „podati cesarovo cesaru, i Božije Bogu“ (Daničić i Karadžić 2006, 2110). Ovo su reči koje dolaze direktno iz usta Isusa Hrista. Mil govori i o tome da hrišćanski moral „nagoveštava pretnju paklom“, ali bi bilo preciznije reći da Hrist eksplicitno preti paklom kada kaže „idite od mene prokleti u oganj vječni pripravljen đavolu i anđelima njegovijem“ (Ibid., 2121), ili „ko reče: budalo! biće kriv paklu ognjenom“ (Ibid., 2061), ili „bolje ti je bez ruke u život ući, negoli s obje ruke ući u pakao, u oganj vječni“ (Ibid., 2161). Ovu su sve reči Isusa Hrista prema jevanđeljima. S tim i sličnim stvarima na umu je Mil možda u eseju *Utility of Religion* bio podstaknut da napiše da su u hrišćanskom otkrivenju sadržane „moralne poteškoće i izopačenja“, koje su toliko vapajuće da gotovo zasenjuju svu lepotu Hristovih izreka, a poteškoće nalazimo „čak i u hrišćanstvu jevanđelja“ (Mill 2009a, 132). U nastavku teksta napisanog u *O slobodi* Mil govori o hrišćanskoj etici na način koji se bez sumnje odnosi na Hrista. On piše:

Ja verujem da su sve Hristove izreke upravo ono što je trebalo da budu i da se one mogu složiti sa onim što jedan sveobuhvatan moralni zakon zahteva; da sve što je zaista dobro u etici može da se unese u njih, čineći pri tom manje nasilja nad njihovim jezikom nego što su to činili oni koji su pokušavali da iz njih izvedu praktični sistem za svako ponašanje. Ali sasvim je u skladu sa tim da se veruje da ta načela sadrže, a namera je i bila da sadrže, samo deo istine; da su mnogi bitni elementi najviše moralnosti jedna od onih stvari koje se ovde ne daju, niti je, sudeći po zabeleženim govorima osnivača hrišćanstva, bilo predviđeno da se daju, a što je bilo potpuno odbačeno u etici koja se zasniva na propovedima hrišćanske crkve. I pošto je to ovako kako jeste, mislim da je velika greška uporno nastojanje da se u hrišćanskom učenju nađu potpuna pravila za naše ponašanje, koja je i sam njihov tvorac nameravao da potvrdi i potkrepi rečima, ali ih je samo delimično izložio. Takođe verujem da ova ograničena teorija postaje ozbiljno životno zlo, oduzimajući mnogo vrednosti učenju i primeni moralnih nazora koje toliki dobronamerni ljudi nastoje da unaprede. Veoma se bojim da će iz pokušaja da duh i osećanja stvaramo po religioznim obrascima, odbacujući one svetovne norme (kako ih možemo nazvati u nedostatku bolje reči) koje su postojale uz hrišćansku etiku i koje su poprimile nešto od njenog duha i pomešale sa svojim, proisteći, a već i proizlaze, niski, podli i ponizni karakteri, koji će se potčiniti volji Svevišnjeg i koji nisu u stanju da se usklade ili izdignu do pojma Svevišnjeg Tvorca. Ja verujem da uporedo sa hrišćanskom moraju da postoje i druge etike, koje se ne mogu razviti isključivo iz hrišćanskih izvora, da bi moglo da dođe do moralnog preporoda čovečanstva, i da hrišćanska doktrina nije nikakav izuzetak od pravila koje kaže da je nesavršenom stanju ljudskog duha potrebna raznolikost mišljenja da bi se došlo do istine. (Mil 1988, 81)

Kao što se vidi, ovde je reč upravo o Isusu Hristu a ne o hrišćanstvu uopšte. Iz njegovih izreka se ne može izvesti sistem za svako ponašanje. Njegova načela sadrže samo deo istine. Mnogi bitni elementi najviše moralnosti su kod Hrista izostavljeni. Hrist je svoja načela samo delimično izložio. Moralnom preporodu čovečanstva je potrebna raznolikost mišljenja i potrebne su i druge etike. Ovo je objavljeno 1859. Nasuprot tome, u eseju *Theism* napisanom u zimu između 1869. i 1870. godine, odjednom čitamo da je Isus Hrist „idealni predstavnik i vodič čovečanstva“. Nema sumnje da je došlo do tonskog zaokreta u Milovom pisanju. On bi se pre mogao opisati kao preuveličavanje nego potpuna protivurečnost, ali i dalje nas zanima šta je razlog što je do takvog zaokreta došlo. Prema Vilijamu Futu razlog je

jednostavan, smrt Milove žene i lična tuga su mu pomutili um (Foote 1997, 220). Prema Timotiju Larsenu (Larsen 2018, 164) Mil je želeo da udovolji svojoj pastorki Helen Tejlor jer je znao koliko je njoj stalo do hrišćanstva. Od ovakvih tvrdnji, čini se mnogo verovatnije da je Mil pisao svoj hvalospev pomirljivo prema hrišćanskim vernicima, koji su činili većinu njegove čitalačke publike, a kojima je na istim stranama prethodno saopštio da je izričito odbacio tri najčešća argumenta u prilog postojanja boga, dok je četvrtom pripisao značaj dokaza „nižeg stepena verovatnoće“ (Mill 2009a, 207), istovremeno kategorički negirajući božiju svemoć i izražavajući sumnju u njegovu dobronamernost, dok je Isusu negirana božanska priroda, a čuda su proglašena „nevažecim“ (Ibid., 205) kao istorijski dokazi. Savremenim čitaocima i čitateljicama bi trebalo da bude jasno, da ovo nisu bili samo argumenti sa kojima Milova publika nije bila saglasna, već strašne jeresi. Kako bi ublažio reakciju na njih, Mil je pisao pomirljivim tonom.

Osim hvalospeva o Isusu Hristu, Milovu pomirljivost zatičemo i u delu eseja *Theism* koji se bavi pitanjem besmrtnosti duše. Nakon duge rasprave u kojoj su razmotreni svi važni argumenti u prilog postojanja duše i života posle smrti, Mil je zaključio da nemamo bilo kakvih naučnih dokaza u prilog teze da je duša besmrtna, ali da isto tako nemamo dokaza protiv te tvrdnje, odnosno da imamo samo negativan dokaz u vidu „odsustva dokaza“ (Ibid., 182). Prema Milovom shvatanju, nisu svi slučajevi odsustva dokaza isti, odnosno snaga tog odsustva dokaza zavisi od toga u kojoj meri očekujemo da određeni fenomen proizvodi dokaze. U slučaju „veštičarenja“ (Ibid.), na primer, odsustvo dokaza je jednako dobro kao i konkluzivan dokaz protiv, jer od tog fenomena očekujemo da bi ostavio nekakav trag, u slučaju da postoji. Nasuprot tome, besmrtnost duše (za koju se očekuje da nastavi svoje postojanje u nekom drugom mestu, izvan naše čulne percepcije), je nešto od čega ne očekujemo dokaze. U završnom delu eseja, Mil piše „čini mi se da je prepuštanje nadi kad je reč o vladavini univerzumom i sudbinom čoveka posle smrti, dok prepoznamo kao jasnu istinu da nemamo osnove za više od nade, legitimno i filozofski odbranljivo“ (Ibid., 211). Kako on još piše:

Stoga ne postoji nikakva garancija za život posle smrti na osnovu prirodne religije. Ali za svakoga ko smatra da mu je korisno ili utešno da se nada budućem stanju kao mogućnosti, ne postoji nikakva prepreka da gaji tu nadu. (Ibid., 187)

Nasuprot tome, Mil je nešto drugačije pisao o istoj temi u svom dnevniku iz 1854. godine. Devetnaestog marta te godine on je u dnevniku zapisao:

Vera u život posle smrti, bez ikakve verovatne pretpostavke o tome kakav bi on mogao biti, ne bi bila uteha, već vrhunac užasa [king of terrors]. Putovanje u potpuno nepoznato – sama pomisao na to dovoljna je da uzdrma i najčvršće srce. Možda je drugačije za one koji veruju da će biti pod brigom Svemoćnog Zaštitnika. Ali, s obzirom na to kako je ovaj svet oblikovan – jedino delo te navodne sile preko kojeg je možemo spoznati – takvo pouzdanje može pripadati samo onima koji su dovoljno bezumni [sensesless] i prizemni [low-minded] da misle kako su oni, od svih, posebni miljenici Vrhovne Moći. Stoga je dobro što svi izgledi i verovatnoće govore u prilog prestanku naše svesti kada naš zemaljski mehanizam prestane da funkcionise. (Mill 1988, 662)

Još jednom, vidimo veliki raskorak između onoga što je Mil ranije pisao o besmrtnosti duše i onoga što je kasnije napisano u *Theism*. Šta je razlog toga? Neko bi mogao da pomisli da je Mil tako bezobzirno govorio o budućem životu dok je bio mlad i dok mu smrt još nije zakucala na vrata, ali ono što je napisano u Milovom dnevniku je napisano u periodu, kao što je već rečeno, u kojem je Mil bio

dijagnosticiran s teškom bolešću i kada je iščekivao izvesnu smrt. Džef Lipkis tvrdi da je „lakovernost“ koja navodno odlikuje Milov esej *Theism* nešto što je proizašlo iz Milove čežnje da „ponovo vidi i služi“ (Lipkes 1999, 158) Herijet Tejlor. Pitam – nije li verovatnije da je Mil jednostavno pisao drugačijim, pomirljivijim tonom prema hrišćanskim vernicima kojima istovremeno iznosi uznemirujuće tvrdnje?

U još jednom primeru, može se primetiti ista tendencija. Izložiću ovaj primer obrnutim redosledom u odnosu na prethodna dva, tako da prvo bude navedeno ono što je ranije napisano. Zahvaljujući jednom izuzetno zanimljivom i korisnom akademskom projektu na Univerzitetu u Alabami koje vodi Albert Pionki (Albert Pionke), digitalizovane su mnogobrojne opaske, primedbe i komentari koje je Džon Stjuart Mil neretko pisao na marginama knjiga koje posedovao u svojoj ogromnoj biblioteci. Ovo su komentari iz preko 1700 knjiga, koje su poklonjene koledžu Samervil (Oksford). Jedna od knjiga koju je Mil komentarisao je bila kolekcija eseja Ralfa Emersona (Ralph Waldo Emerson). U eseju pod naslovom “Friendship” (Prijateljstvo), Emerson piše:

Ne želim da prijateljstva tretiram previše nežno, već s najčvršćom hrabrošću. Kada su istinska, ona nisu ni staklene niti niti ledena čipka, već najčvršća stvar koju poznajemo. Jer sada, posle tolikih vekova iskustva, šta znamo o prirodi ili o sebi? Čovek nije napravio ni jedan jedini korak ka rešenju problema svoje sudbine. U jednoj osudi ludosti stoji čitav univerzum ljudi. Ali slatka iskrenost radosti i mira, koju crpim iz ovog saveza s dušom svog brata, je samo jezgro, čija su sva priroda i sva misao tek ljuska. Srećan je dom koji pruža utočište prijatelju! On bi mogao biti sazidan kao ukrasna senica ili slavloluk, da ga primi na samo jedan dan. Još je srećniji ako zna za svečanu prirodu tog odnosa i poštuje njegov zakon! (Emerson 1841, 167–168)

Mil je pri dnu stranice knjige Emersonovih eseja ispod ove poslednje rečenice napisao „Stvarnost je toliko uzvišenija i bolja od ‘svetog’ i ‘svečanog’²⁹⁴, “, a zatim dodao „Kada će se ljudi usuditi da odustanu od stare religijske nomenklature?” (MMO, n.d.). U *Theism*, Mil, međutim piše sledeće reči:

Istina je područje razuma, i upravo kultivacijom racionalne sposobnosti obezbeđujemo da ona bude poznata uvek i da bude razmatrana onoliko često koliko to zahtevaju dužnost i okolnosti ljudskog života. Ali kada je razum snažno razvijen, maštovitost može bezbedno slediti svoj cilj i činiti sve što može da život učini prijatnim i lepim unutar dvorca, oslanjajući se na bedeme koje je Razum podigao i održava oko spoljašnjih granica. Na osnovu ovih principa, čini mi se da je dopuštenje nade u pogledu upravljanja univerzumom i ljudske sudbine nakon smrti, dok jasno prepoznamo da nemamo osnovu za više od nade, legitimno i filozofski odbranljivo. Koristan efekat takve nade nije zanemarljiv. Ona čini život i ljudsku prirodu daleko značajnijim u našim osećanjima, i daje veću snagu kao i veću *svečanost*²⁹⁵ svim osećanjima koja se bude u nama prema našim bližnjima i celokupnom čovečanstvu.

Reč koja je bila sporna kada ju je upotrebio Emerson, sada je upotrebljena i u Milovom pisanju, i to u kontekstu u kojem nikako nije bilo nužno upotrebiti je. Da li je Milu u međuvremenu prestalo da smeta

²⁹⁴ Reč *solemn* koju Emerson koristi, a zbog koje Mil prigovara se na srpski prevodi kao „svečan, ceremonijalan, dostojanstven“ (Šipka 2013, 910), ali ona u engleskom jeziku, za razliku od srpskog, ima mnogo snažnije religijske konotacije, što je razlog Milovog nezadovoljstva.

²⁹⁵ Kurziv je moj.

to što se koristimo religijskom nomenklaturom ili se ni on nije usudio da od nje odustane? Ili je, reč upotrebljena zato što je Mil procenio da je to nešto što bi njegovoj publici prijalo da pročitaju, dok im Mil saopštava da je sasvim u redu da se nadaju, dok god shvataju da je dvorac razuma neprikosnoven i da nemaju osnova za više od nade.

U svim ovim slučajevima, ako pretpostavimo da je Mil nameravao da piše pomirljivo, njegovi izbori nam postaju daleko manje misteriozni, i to je eksplanatorna moć teze o pomirljivosti.

Sasvim odvojeno je pitanje – da li je Mil uspeo u svojoj nameri? Svaka od Milovih jeresi je bila dovoljna sama po sebi da izazove brojne negativne reakcije i te reakcije su usledile. Nakon što su njegova tri eseja objavljena 1874. napisano je sijaset kritika, a kritičari su uglavnom bili hrišćanski teolozi; Milu se zameralo da je „odbio da istraži“ dubine univerzuma i uma, da „ne razume pokajanje“ (Crane [1874] 1997, 12), a pošto se poricanje hrišćanstva često razume kroz „karakter onoga koji poriče“ trebalo bi uzeti u obzir i odnos Mila i Herijet Tejlor u kojem Mil nije bio „skrupulozno čedan“ (Ibid., 12–13). Mil je „učinio uslugu“ religiji pokazujući svojim primerom „beskorisnost života bez nje“ (Brown (1874) 1997, 41); „zatvorio je oči pred velikom božjim planom, pokazanim u prirodi“ (Anonymous [1875] 1997, 61); a i slepac bi bolje pričao o „misteriji boje“ i privlačnosti oblika i lepote, „nego što je ovaj veliki mislilac postigao u svojoj proceni ‘korisnosti religije’“ (Ibid., 64). Mil je pokazivao „defektnu logiku“ i izvodio „repulzivne dokaze“ (Porter [1875] 1997, 67). Milova teorija je bila „monstruoza“ (Reeve [1875] 1997, 87), a religija u njegovom mozgu poprima oblik „obožavanja đavola“ (Ibid., 92). Učenja njegovih „ranijih“ eseja su „zastranjivanje iskrivljenog intelekta“ (Upton [1875] 1997, 126). Milov tretman problema zla je „primitivan detinjast i plitak“ (Mears [1875] 1997, 116). Ako je suditi po ovim reakcijama Milovih savremenika, njegova strategija ne samo da nije urodila plodom, već je bila katastrofalno neuspešna. Prema Ostinovoj i Skinnerovoj klasifikaciji navedene negativne reakcije pripadaju domenu perlokutornog značenja, međutim one svejedno svedoče o tome da je Milova zabrinutost za reakciju javnog mnjenja na njegove stavove o religiji bila sasvim opravdana. Bez obzira na to što on u svom nastojanju da izbegne tu reakciju očigledno nije bio uspešan, iz toga ne sledi da nije ni pokušao. Ako čitamo delove Milove argumentacije iznesene u eseju *Theism* na ovaj način (kao pokušaj da se ublaži udarac za koji je znao da će ga ostatak njegovog pisanja u tom eseju zadati), uz punu svest da je esej pisan istovremeno kao otkrivanje misli o religiji, ali takođe kao nešto što je pisano za određenu publiku (od čije reakcije je Mil strahovao), onda ništa što je napisano u tri eseja ne deluje misteriozno, šokantno ili iznenađujuće.

6.8 Ilokutorno značenje eseja *Utility of Religion*

Na prvi pogled, ilokutorno značenje Milovog eseja *Utility of Religion* ne bi trebalo da predstavlja veliki interpretativni izazov. Kao što je već rečeno u prethodnoj analizi lokucije, Milova preferencija je bilo nešto što je, iako je on to nazivao „religija čovečanstva“, mnogo bliže onome što bismo danas nazvali sekularni humanizam. Na osnovu ovog lokutornog značenja, onda možemo bez mnogo sumnje reći da je u eseju *Utility of Religion*, Mil zagovarao sekularni humanizam. Ovde se stvari, međutim znatno komplikuju. Da bismo govorili o ilokutornom značenju, odnosno njegovoj nameri u pisanju tog eseja, ili tome šta je on radio pišući svoj esej, morali bismo, makar približno da znamo i šta je on očekivao da će postići, ili šta će biti posledice koje će njegovo pisanje proizvesti. Kad je reč o eseju *Theism*, kao što smo videli, bar jedan deo tih očekivanja nije misterija ako pretpostavimo tezu o pomirljivosti. Mil je mogao da očekuje da će ublažiti negativnu reakciju pišući na taj način, i ne samo to on je mogao da očekuje da će to ublaženje nastupiti momentalno nakon objavljivanja njegovih eseja, iako on neće biti tu da reakciju doživi. Ovde je situacija takva da su Milova očekivanja, iako uperena u budućnost veoma vremenski bliska. Nasuprot tome, ništa slično se ne može reći za esej *Utility of Religion*. Za razliku od uobičajene situacije u kojoj je tekst objavljen u konkretnom trenutku, pa je i problem koji eventualno adresira problem bliskog istorijskog trenutka, ovde govorimo o tekstu koji je objavljen tek dvadeset godina nakon što je napisan. Ne možemo precizno da lociramo pišćeve namere u vezi s njihovim objavljivanjem. Ono malo naznaka koje imamo s tim u vezi upućuju na neodređenu budućnost. U već spomenutoj situaciji iz 1854. godine kada su Džon Stjuart Mil i Herijet Tejlor болоvali od teške bolesti, i oboje bili suočeni sa mogućnošću smrti, Mil je bio izuzetno motivisan da napiše što više njihovih misli, u „najkraćem vremenskom periodu“ (Packer 1954, 367). Tako je u veoma kratkom periodu nastao veliki broj tekstova, uključujući *Nature* koji je završen 5. februara 1854. (Mill 1972a, 152) i *Utility of Religion* koji je završen u aprilu iste godine (Ibid., 195). U pismu Herijet Tejlor iz januara iste godine, Mil joj saopštava da je bio zaokupljen „kratkošću života“ i da ne želi da prepusti slučaju da najbolje od onoga što oni imaju da kažu ostane nenapisano i da će se zato truditi da bolje iskoristi „ono vreme koje imaju“ (Ibid., 141). Mil procenjuje da bi im bilo potrebno „dve godine“ da završe sav posao pisanja koji je neophodan, a da bi tekstovi bili u stanju koje možda nije najbolje za masovnu upotrebu, već bi bili u obliku „koncentrisane misli – neke vrste mentalnog pemikana²⁹⁶, kojim će se mislioci, kada ih bude posle nas, hraniti, a zatim ih pojednostaviti za druge ljude“ (Ibid., 141–142). Dvogodišnji posao o kojem Mil govori potreban je da bi se završila lista važnih tema o kojima još nije ništa napisano. Iz drugog pisma saznajemo da su to „razlike u karakteru (nacionalnost, rasa, pol, temperament), ljubav, obrazovanje ukusa, religija budućnosti, Platon, kleveta, osnove morala, korisnost religije, socijalizam, sloboda, doktrina da je uzročnost volja... porodica i konvencionalno“ (Ibid., 152). Milov inicijalni plan je bio da sve što bude napisano bude i odmah objavljeno, uključujući i najvažniji od tih tekstova (što je za Mila bila njegova autobiografija). „Moramo završiti najbolje od onoga što imamo da saopštimo, i ne samo to, već to moramo objaviti dok smo živi“ (Ibid., 112). Mil se kasnije predomislio u vezi s tim i plan je od tog trenutka bio da sve što bude napisano bude objavljeno „posthumno“ u okviru „zbirke eseja“ (Ibid., 142). Milovo obrazloženje za ovu promenu plana je da je potrebno tekstove dovesti u takvo stanje koje je „odgovarajuće za objavljivanje“, ali da tekstove ne bi trebalo objaviti čim budu završeni zato što je moguće iskoristiti preostalo vreme kako bi oni bili „prošireni i unapređeni“ (Ibid.). Dakle, u slučaju smrti, tekstovi bi bili spremni za čitanje, ali nije neophodno objaviti ih odmah, jer bi time bila propuštena prilika da se oni unaprede. Izuzetak od ovoga bi bio ako se dogodi neki posebno pogodan trenutak za objavljivanje nekog od eseja, odnosno neka politička situacija ili trenutak koji se tiče neke od tema koje su u esejima obrađene. Kao što Mil piše u svojoj autobiografiji, u vezi sa tekstom o potčinjenosti žena koji je napisan između 1861. i 1862. a zatim

²⁹⁶ Reč *pemican* (pemikan) označava vrstu hrane koju su koristili američki Indijanci, a koja se sastoji od loja, sušenog mesa i sušenih bobica. Sastojci se čuvaju u vrećicama od sirove kože i mogu da traju veoma dugo (Albala 2011, 235).

objavljen 1869. Godine „Namera je bila da ovo [tekst o potčinjenosti žena] držim među ostalim neobjavljenim radovima, i da ga s vremena na vreme unapređujem ako mogu, a onda objavim u trenutku kada izgleda da će biti najkorisniji“ (Mill 2009b, 262). Pošto je Mil bio u stanju da nadživi, za skoro dve decenije svoja inicijalna očekivanja smrti, većina tema o kojima je tokom 1854. govorio u pismu Herijet Tejlor je detaljno razrađena, a (pošto je bilo i pregršt prilika da budu korisne) i objavljena. Ovo se odnosi na sve osim eseja koji se tiču religije, autobiografije i teksta o socijalizmu koji nije završen. Iz toga možemo da zaključimo da Milu nije delovalo da je za eseje o religiji u bilo kom momentu pravi trenutak. Njihova sudbina je ostala posthumno objavljivanje. Bilo bi, međutim, pogrešno ako bismo iz toga što je namera da eseji budu objavljeni posthumno, zaključili da Milu nije bilo stalo do njihove sudbine. Kao što sam već napomenuo, on je smatrao da su ljudska bića u stanju da osećaju najdublju zainteresovanost za stvari koje neće doživeti da vide.

Prema analogiji možemo pretpostaviti da je i *Utility of Religion* bio u planu kao nešto što će biti objavljeno posthumno, kao što je to bio slučaj i sa svim tekstovima koje Mil spominje 1854. godine, ili kao što je to bio slučaj sa svim neobjavljenim tekstovima. Iz toga bi sledilo, da je Mil za taj esej (kao i za *Nature* i *Theism*) nameravao da on bude čitan u neposrednoj budućnosti. Uz tu pretpostavku, mogli bismo da tvrdimo da je i namera u pisanju, ma šta ona bila, takođe povezana sa nekim vremenski bliskim ciljem. Međutim, za ovu tvrdnju predstavlja problem ono što Mil piše Herijet Tejlor o tome da će mentalni pemikan koristiti budući mislioci, „kada ih bude“. U ranijem pismu Mil konstatuje da ne zna „ko će u ovoj slaboј generaciji koja odrasta uopšte biti sposoban da temeljno savlada“ ideje Herijet Tejlor, i da je najbolje što se u tom trenutku može uraditi jeste da se te ideje zabeleže, a da onda one sačekaju vreme „kada ponovo bude mislilaca“ (Mill 1972a, 112). Pošto nam Mil ne saopštava bilo kakvu procenu niti očekivanje u vezi s tim kada bi to vreme za nove mislioce moglo da nastupi, prema najboljem što znamo, Milova očekivanja spram učinka njegovih eseja o religiji odnose se na neodređenu, možda sasvim daleku budućnost. Mentalni pemikan je parče večne mudrosti, koja čeka nekog nastavljača Milove misli u budućnosti da se njom hrani.

Uzevši sve to u obzir, konstatacija Kventina Skinera, da su klasični tekstovi zainteresovani za „sopstvene probleme“ a ne probleme našeg vremena, te da nema „večnih problema“ i „večnih istina“ već da je svaki iskaz plod „posebne namere u posebnom trenutku, usmereno ka rešenju posebnog problema“ (Skinner 2002, 88), može da navede na izvesnu interpretativnu stranputicu. U ovom slučaju, imamo tekstove koji nisu napisani za poseban, konkretan trenutak, već za neodređeno vreme u budućnosti. Osim toga, autor se bavi pitanjem (postojanje boga) koje spada u repertoar večnih pitanja i večnih mudrosti filozofije. Ono što je napisano možda ne spada u nešto što može da reši probleme sadašnjosti, ili čak nešto što je uopšte relevantno za savremenog čitaoca, ali ne možemo, zahvaljujući toj činjenici pretpostaviti da je namera autora morala biti nešto što se tiče isključivo neke usko političke svrhe, locirane u sasvim određenom vremenskom trenutku.

Mil u *Theism* piše (Mill 2009a, 216) da ne sumnja da će religija čovečanstva biti religija budućnosti, ali samo nekoliko rečenica ranije konstatuje da su uverenja u božansku inspirisanost Hrista odlična da „pomognu i ojačaju“ religiju čovečanstva. U *Utility of Religion* on slično govori o manihejstvu.

Protiv moralne tendencije ovog verovanja [manihejstvo], ne može biti primedbe, ono može da izazove, kod bilo koga ko je u stanju da u njega poveruje, samo oplemenjujuće dejstvo. Dokazi za njega, zaista, ako se to uopšte mogu nazvati dokazi, su suviše senoviti i nedovoljni, a njegova obećanja daleka i neizvesna, da bi ono predstavljalo trajnu zamenu za religiju čovečanstva, ali se može verovati i u jedno i u drugo, u konjukciji; i onaj kome su idealno dobro i progres sveta ka njemu već religija, iako mu se to drugo verovanje možda čini kao uverenje koje nije utemeljeno na dokazima, je slobodan da se prepusti prijatnoj i ohrabrujućoj misli da je njegova istina [istina tog uverenja] moguća. (Ibid., 135)

Ono što je verovatno na osnovu tih primera, je da je Mil računao s tim da će, makar privremeno, religija čovečanstva morati da koegzistira sa drugim uverenjima, a religiozni vernici mogu da budu saveznici, u onoj meri u kojoj su njihova uverenja kompatibilna sa moralnošću (to bi bili hrišćani koji bi se odrekli teze o svemoći boga, ali se i dalje držali učenja Isusa Hrista. Dakle, nije reč o tome da Mil svrgava postojeća uverenja, već da na neki način, s njima pregovara. Esej ima još jedan sigurnosni mehanizam u tome što najproblematičniji element u čitavom eseju nosi u sebi naziv *religija čovečanstva*. Iako Kolin Hajt tvrdi da je ovaj naslov služio „važnim polemičkim funkcijama“ tako što je „provocirao protivnike“ (Heydt 2006, 106), ovo se čini malo verovatnim. Poslednje što bi Milu bilo od koristi je da provocira publiku od koje je sakrivao svoje stavove čitavog života. Naslov „religija čovečanstva“, naprotiv, bilo da je baš zbog toga odabran ili ne, imao je tu prednost što nije mogao da bude odbačen na prvi pogled, već je bilo potrebno upoznati se sa sadržajem, a Mil je bio uveren da će „iskrena i savesna“ osoba koja se upozna sa sadržajem zaključiti da to nije nešto što je „intrinzično loše“ (Mill 1969a, 333).

U pismu Aleksandru Bejnu iz novembra 1859. Mil konstatuje da nabolje što se može uraditi, uzevši u obzir „postojeće stanje ljudskog uma“, jeste da se uspostave pozitivne istine, uključujući „principe i pravila dokazivanja“, a zatim pustiti hrišćanstvo da se pomiri s tim kako zna i ume (Mill 1972b, 646). Mil je u *Theism*, između ostalog, uradio upravo to; pokazujući ne samo šta su njegova uverenja, već na koji način se do uverenja dolazi. Ova Milova opaska koju saopštava Bejnu o *postojećem* stanju ljudskog uma, govori o izvesnoj Milovoj pomirenosti sa činjenicom da promenu postojećih uverenja nije moguće izvesti naglo, već da će za to biti neophodno vreme, što samo, još jednom, upućuje na zaključak da su Milova očekivanja u vezi s njegovim esejima usmerena ka neodređenoj budućnosti. Isto to možemo zaključiti na osnovu onoga što je Milov prijatelj Džon Morli (John Morley) imao da kaže o njihovom poslednjem razgovoru, pred Milovu smrt. Prema njegovim rečima, Mil je tom prilikom rekao da „ne možemo sa bilo kakvom preciznošću odrediti buduću preobražaj religije“ (Morley 1873, 676).

Osim ove neizvesnosti u pogledu vremenske dimenzije Milovih očekivanja, postoji još jedna poteškoća u nastojanju da ih precizno odredimo. Ako uporedimo, na primer, političke aktivnosti Mila i Ogista Konta, koji su obojica zagovarali nešto što je nosilo ime „religija čovečanstva“ primetićemo značajne razlike u prapratnim aktivnostima koje su se ticale projekata koje su zagovarali. U Kontovom slučaju, ne samo da je on svoju religiju opširno razradio (i u *Système* i u *Catéchisme positiviste*) već je utrošio značajnu energiju baveći se prozelitizmom u njeno ime. Nakon objavljivanja drugog toma svog *Système de politique positive* 1852. u kojem je (Comte [1852] 1875) već obznanio svoju viziju religije čovečanstva, on je počeo da piše dodatni rad *Catéchisme positiviste* (Pozitivni katehizam) koji je trebalo da bude „propaganda“ koja prati ranije iznete ideje (Pickering 2009, 58). Kada je *Catéchisme* završen, Kont je poklonio kopije „Kavanjaku [Louis-Eugène Cavaignac], Prudonu [Pierre-Joseph Proudhon], Litru [Émile Littré], Emilu de Žirardinu, Barbu [Armand Barbès], Ogistu Blankiju i njegovoj majci, Sari Ostin, Kosidjeru [Marc Caussidière], Tomasu Karlajlu, Luiju Ašetu (uredniku *Revue de l'instruction publique*) i Dukenu [Jacquet Duquenne]“ (Ibid., 59). Iako je knjiga imala prevashodno žene i radnike kao ciljnu publiku, nakon što je shvatio da njih neće lako ubediti, Kont se usredsredio na pokušaje da utiče na „nekog diktatora“ kao prvi korak u uspostavljanju pozitivističkog režima, okrenuvši se „monoteističkom orijentu“ (Ibid., 75). Istočnim liderima, Kont je „reklamirao“ svoju doktrinu kao način da očuvaju red i mir u svojim društvima (Ibid., 78). Kont je najpre poslao dva toma svojih dela ruskom caru Nikolaju Prvom, jer mu se činilo da naučno obrazovanje Nikolaja čini „dobrim kandidatom“ (Ibid.). U decembru 1852, Kont je poslao i pismo ruskom caru, pokušavajući da ga ubedi da prihvati pozitivizam, ističući u tom pismu „nužnost“ obožavanja predaka i čovečanstva (Ibid., 79). Prednost religije čovečanstva u odnosu na tadašnje tri dominantne religije u Rusiji (judaizam, hrišćanstvo i islam) je u tome što je ona „univerzalnija“ pa će tako biti korisna u pacifikovanju i ujedinjavanju carstva (Ibid., 79–80). Kont je Nikolaja pokušao da pridobije hvalom, napisavši u pismu da je Nikolaj „jedini pravi državnik devetnaestog veka“; međutim car Nikolaj nikada nije odgovorio na ovo Kontovo pismo (Ibid., 80). Nakon ruskog cara, Kont je pokušao da pridobije turskog velikog vezira Mustafu Rešid-pašu (Mustafa Reşid Paşa), kome je poslao pismo u februaru 1853 (Ibid., 81). Kako je

pokušao da ubedi vezira, pozitivistička vera odgovara „islamskom geniju“ zahvaljujući „jednostavnijim uverenjima i praktičkom usmerenju“ (Ibid.). Ako bi postali pozitivisti, Turci bi ispunili planove Muhameda koji je razumeo potrebu za odvajanjem svetovne i duhovne moći i važnost „kulta čovečanstva“ (Ibid., 82). Kao ni car Nikolaj, ni turski vezir nije odgovorio na Kontovo pismo. Kont je pokušavao da pronađe sledbenike i na desnici i na levici, pa se tako obratio čuvenom anarhisti Žozefu Prudonu i njih dvojica su razmenjivali pisma i knjige od 1852. do 1853. Prudon je bio nevoljan da postane Kontov sledbenik i imao je niz primedbi na njegovu filozofiju, ali i postupke, zamerajući mu posebno što je odobravao puč iz decembra 1852. i što je zahtevao zaštitu cara (Napoleon Treći Bonaparta). Prudonu je još smetalo što je Kont „suviše veliki katolik i zaljubljen u srednji vek“ i što „žrtvuje individuu“ objektu (čovečanstvu) koji je suviše „opskuran, mehaničan, robovski i transcendentalan (sic)“ (Ibid., 91). Nakon Prudona, Kontove mete su bili Armon Barb i Luj Ogist Blanki (Louis Auguste Blanqui). Pošto je Blanki bio u zatvoru 1852. godine, Kont je pisao njegovoj majci kako bi ona pomogla da se *Système* i *Catéchisme* dostave njenom „plemenitom i nesrećnom sinu“ (Ibid., 92). Kont je poslao treći tom *Système*-a i *Catéchisme* Marku Kosidjeru. Sledeće godine, Konta je posetila majka Ogista Blankija, rekavši mu da je njen sin spreman da prihvati Konta kao svog „duhovnog vođu“ (Ibid., 394). Kont je u pokušaju da pridobije konzervativce, napisao *Appel aux Conservateurs*, kratku knjigu koja je štampana u hiljadu primeraka, i imala za cilj da „presadi“ pozitivističku veru u njen „najbolji milje“ (Ibid., 403–404). Konzervativci su bili pozvani da prihvate filozofiju zasnovanu na „novoj veri“ i zajedno sa pozitivistima oni bi stvorili „novu eru“ (Ibid., 407). Na kraju knjige, Kont je čak pozvao Napoleona Trećeg da se proglasi „večnim diktatorom“ (Ibid., 413) jer ga je video kao mogućeg saveznika koji bi omogućio da pozitivisti prigrabe moć u društvu. Pred kraj života, Kont bio potpisivao svako svoje pismo rečima „Ogist Kont, osnivač univerzalne religije i prvi veliki sveštenik čovečanstva“ (Ibid., 525). Osim što je lično intervenisao na ovaj način, pišući pisma i šaljući knjige političkim liderima, Kont je širio svoj uticaj kroz nekolicinu svojih sledbenika koje je konstantno prikupljao. Jedan od njih, Henri Edžer (Henry Edger) je bio engleski pravnik koji se 1851. preselio u Sjedinjene Države (Ibid., 106). Iako je u početku mislio za njega da nije dovoljno naučno obrazovan da bude pozitivistički sveštenik, Kont je, uvidevši da Edžerov aktivizam prikuplja pristalice, promenio to svoje mnjenje i Edžer je do sredine pedesetih godina postao glavni sveštenik Američke pozitivističke crkve (Ibid., 109). Slično je bilo sa Nisiom Florestom Brazileirom (Nísia Floresta Brasileira Augusta), prevoditeljkom poznatog dela Meri Vulstonkraft (Mary Wollstonecraft) *A Vindication of the Rights of Woman* (Obrana prava žene), koju je Kont video kao korisnu propagandistkinju u službi pozitivizma, a 1857. ju je i proglasio „sledbenicom“ izrazivši nadu da će se ona naći na čelu jednog pozitivističkog salona (Ibid., 454–455). Kont je nagovarao sve pozitiviste da se udruže u savez sa katolicizmom, protestantizmom, islamom, i judaizmom, protiv duša koje se ne daju „disciplinovati“, posebno „ateista, skeptika i deista“ (Ibid., 521).

Malo je sumnje da je Kontova aktivnost kojom je promovisao svoju religiju čovečanstva bila konstantna, otvorena i politička. Nasuprot tome, ništa slično se ne može reći o Džonu Stjuartu Milu. Iz opširne građe Milovih bezbrojnih korespondencija, jasno nam je da se on nije bavio prozelitizmom bilo koje vrste u ime svog sekularnog surogata religiji. Ne samo to, već je Mil u slučaju drugih političkih projekata koje je zagovarao bio sasvim angažovan. Iako je svoju podršku parlamentarnom reformatoru Tomasu Heru (Thomas Hare) već dao (Mil 1876, 120–139) na stranicama eseja *O predstavničkoj vladi* koji je objavljen 1861. godine, Mil je zatim nastavio da promoviše Herov reformski plan²⁹⁷. On je u parlamentu predložio Herov plan kao amandman reformskog zakona 1867. godine, a zatim ga preporučio i svojim uticajnim prijateljima u Australiji i Sjedinjenim Američkim Državama, kao i proizvođačima pamuka u Mančesteru (Packer 1954, 417). U pismu Maksu Kilmanu iz februara 1865. Mil kaže da će pružiti „tako plemenitom“ planu kao što je Herov „svu pomoć koju može“ (Mill 1972c, 998). Mil je hvalio (Ibid., 1420) Herov sistem u pismu Džordžu Holdenu (George Kenyon Holden); i u

²⁹⁷ Nema potrebe zamarati čitaoce pojedinostima Herovog sistema glasanja, taj sistem je bio ozloglašeno komplikovan (Packer 1954, 416). Dovoljno je reći da je Mil o njemu mislio da bi ga trebalo uvrstiti „među najveće popravke koje su ikada učinjene u teoriji i praktici vlade“ (Mil 1876, 123)

pismu Parku Godvinu (Parke Godwin) iz maja 1865. godine (Ibid., 1051); i u pismu Tomasu Begsu (Thomas Beggs) iz januara 1866. godine (Ibid., 1141); i u pismu Džejsmu Maršalu (James Garth Marshall) iz marta 1867. godine (Ibid., 1248); i u pismu Danijelu Konveju (Daniel Conway) iz oktobra 1865. godine (Ibid., 1105). Dakle, iako je Mil izneo svoje misli o Herovom sistemu u eseju *O predstavničkoj vladi*, on je nastavio da agituje za taj predlog i u svojem dopisivanju. Kad je reč o religiji čovečanstva, naprotiv, takve aktivnosti nije bilo. To naravno ne znači da teza da je Mil nameravao da religiju zameni sekularnim humanizmom postaje nemoguća ili neodbranjiva, ali se ona u svetlu njegovog manjka angažovanosti čini manje verovatna. Da li je Mil očekivao da će pisanje jednog eseja o korisnosti religije biti dovoljno, da će snagom reči u tom eseju zavladatai sekularni humanizam? To je svakako bila Milova preferencija, ali se čini suviše spekulativno tvrditi da mu je očekivanje bilo da će izazvati takvu posledicu, odnosno da su tri napisana eseja imali taj cilj kao svoju primarnu svrhu. U vremenu u kojem su argumenti u prilog istinitosti religije „prestali da budu ubedljivi“ (Mill 2009a, 105), Mil je mogao da se nada da će u budućnosti ljudi uzeti u obzir njegovu alternativu. Kada će to biti, ne možemo ni danas da slutimo, a najverovatnije ni on nije imao precizno očekivanje. Uzevši ove poteškoće u obzir, čini se da nam je ilokutorno značenje eseja *Utility of Religion* beznađežno neuhvatljivo, ali čvrsto verujem da u situacijama kada nešto ne znamo nije sramota to priznati, ili tačnije, sramota je manja nego da se pretvaramo da je obrnuto slučaj.

6.9 Ilokutorno značenje eseja *Nature*

Za razliku od eseja o korisnosti religije, nedoumica u vezi s Milovom namerom u pisanju njegovog eseja o prirodi je znatno manje. Ako je i bilo nesaglasnosti u interpretativnoj literaturi u vezi s tim, one su se pre ticale odgovora na pitanje „da li je Mil bio u pravu“ nego odgovora na pitanje „šta mu je bio cilj“. Tako Linda Rejder u polemičkom delu svoje knjige napada Milove argumente iznete u eseju *Nature* pišući da je Mil imao „osećanje rivalstva“ sa bogom, da je iskusio kosmos kao „ogroman kaos“ (Raeder 2002, 97) i da je želeo „poput velikog inkvizitora“ da „ispravi Božija dela“ (Ibid., 101). Jedan od glavnih motivišućih faktora za Mila, prema Lindi Rejder je bio „neuspeh sveta da dostigne Milov lični standard pravde“ (Ibid., 102), za koji ona kaže da je „nemoguć“ (Ibid., 103). Milova opsesija pravdom, kako ona kaže „zloslutno podseća na zahtev socijalista za savršenom distributivnom pravdom“ a ispunjenje tog zahteva bi značilo „smrt slobodnog klasično-liberalnog društva“ (Ibid., 104). Nema potrebe prosuđivati da li je Linda Rejder u pravu. Važnije je prepoznati šta je bila Milova namera, a u vezi s tim, čini se da niko nije bio u velikoj dilemi.

Mil je u svom eseju želeo da napadne nekoliko uvreženih i srodnih ideja i praksi koje su mu se činile izuzetno štetne. Želeo je da napadne ideju da je sve što je „u skladu s prirodom“ dobro (Mill 2009a, 70), i praksu nekritičke valorizacije i veličanja prirode. Želeo je da se suprotstavi ideji da je priroda dobar „model koji bi trebalo slediti“ (Ibid., 78) kada je reč o ljudskom moralu. Želeo je i da podrije ideje o istovremeno svemoćnom i dobronamernom tvorcu (Ibid., 86), i prirodnom zakonu (Ibid., 72). Kao što je već rečeno u delu koji se ticao klasifikacije Milovih religijskih uverenja, znamo da je još kada je imao šesnaest godina, Mil pisao kritički o pogrešnoj upotrebi reči „priroda“, što će reći da je on od veoma ranog perioda u svom životu imao stavove poput onih koje je izneo u eseju *Nature*. To je za njega bila veoma neuralgična tema, dugi niz godina. U svom dnevniku, iste godine kada je napisan esej o prirodi, Mil je napisao:

Karlajl je krajnje prezriv prema svima koji svojoj intelektualnoj sposobnosti nameću pokornost iz moralne bojažljivosti, time što veruju u hrišćanstvo. Ali njegovo sopstveno verovanje – da je sve ispravno i dobro što je u skladu sa zakonima univerzuma – predstavlja istu ili još goru

izopačenost. Ako to nije predaja intelekta u ruke straha, onda je to potkupljenost [intelekta] nagradom – nagradom pripadanja strani Moći – neodoljive i večne Moći. (Mill 1988, 656)

Već sam citirao deo iz Milove autobiografije u kojem on kaže da su konzervativci ti koji tvrde da su razlike u karakteru ljudi „urođene i neuklonjive“ i da zbog toga reformator mora stalno da se bori sa filozofijom koja predstavlja svoje „omiljene doktrine kao intuitivne istine, i smatra da je intuicija glas Prirode i Boga, govoreći sa autoritetom višim od našeg razuma“ (Mill 2009b, 270). U pismu Henriju Karletonu (Henry Carleton) iz oktobra 1857, Mil piše „uistinu, ništa ne može pomiriti poredak prirode kakav poznajemo sa savršenom mudrošću i dobrotom, kombinovanim sa beskonačnom moći“ (Mill 1972b, 540). U pismu Robertu Farzinu iz avgusta 1866. godine Mil kaže „Nisam nimalo rasvetlio teškoću pomirenja vere u savršeno dobrog Boga sa stvarnim ustrojstvom prirode. To nije bio moj zadatak, ali da sam izneo bilo kakvo mišljenje o tom pitanju, ono bi glasilo da ne postoji način da se to pomiri osim pretpostavkom da je Tvorac biće ograničene moći“ (Mill 1972c, 1195).

Kao što vidimo u svim ovim primerima, priroda je bila tema o kojoj je Mil razmišljao čitavog života, te nije uopšte iznenađujuće što je 1854. odlučio da o toj temi napiše esej. Još jedna interesantna činjenica je to da je Helen Tejlor tvrdila (Mill 2009a, 63) da je Mil nameravao da esej *Nature* objavi 1873. godine u neizmenjenom obliku, ali ga je smrt u tome sprečila. S obzirom na to da je ton tog eseja izuzetno kritičan i polemičan, možemo se zapitati zbog čega Mil nije praktikovao pomirljivost iz eseja *Theism* i u ovom eseju o prirodi? Naravno poteškoća postoji i za one koji tvrde da je Mil smekšao svoje stavove pred kraj života (iz bilo kog razloga) pa je zato i ton u *Theism* različit od onoga u *Nature*. Zbog čega onda esej o prirodi nije revidiran, već je neizmenjen trebalo da bude objavljen 1873. godine? Odgovor na ove poteškoće možemo tražiti u onome što Helen Tejlor tvrdi (Mill 2009a 62) za tri eseja o religiji, a to je da Mil nije nameravano da tri teksta budu deo iste celine, već ih je ona tako grupisala. Budući da esej o prirodi nije predviđen kao deo iste celine, a u njemu se ne raspravlja direktno o istinitosti religije ili postojanju boga, onda nije bilo ni potrebe da sadrži nešto pomirujuće. Ako se prisetimo onoga što je Mil pisao Ogistu Kontu „indirektno, možete zadati udarac koji god hoćete religijskim uverenjima“ (Haac 1995, 317).

Ni ovde kao ni kod prethodnog eseja o korisnosti religije ne možemo precizno odrediti šta su bila Milova konkretna očekivanja spram učinka koji će imati njegov esej o prirodi, ali mislim da je u ovom slučaju to mnogo manje problematično. *Nature* napada određene ideje, i u tom smislu svaki pomak u smanjenju uticaja koje te ideje imaju, svaki njihov gubitak na značaju, je za Mila dobrodošao. Ili, kako je Mil pisao u istom razgovoru sa Ogistom Kontom „jednom kad je filozof izložio svoje ideje i kad ih drugi slušaju, on je već postigao sve što se može postići“ a „ideje su stvarna društvena sila, a biće moćnije ili manje moćne u proporciji sa svojim udelom u istini (Ibid., 376). Raspon mogućih pozitivnih posledica koje bi mogle da proizađu iz toga što je napadnuta jedna štetna ideja, je u tom smislu praktično beskonačan. Od toga da oslabi uticaj zagovornika prirodnog zakona poput Hobsa i Loka u filozofiji, i javnom mnjenju, do povoljnije intelektualne klime za etičku teoriju utilitarizma (koja se ne oslanja na prirodu). Mil, svakako, nije ni u snovima mogao da sluti da će se o njegovom eseju govoriti kao o nečemu čijim je pisanjem Mil „pomogao u polaganju intelektualnog kamena-temeljca za kasnija istraživanja ‘normalnog’ uključujući i ona kvir teorije“ (Mil 2008b, 10–11; Hall 2003, 57), ali se mogao nadati posledicama poput tih, u nekom kontekstu koji je sličan.

Reći da je Mil u eseju *Nature* imao nameru da napadne ideje koje je napao, se čini izuzetno banalno. Ali to nije ništa banalnije od tvrdnje da mu je prilikom pisanja eseja *O slobodi* namera bila da odbrani slobodu, što je uostalom ilokutorno značenje koje nam je Mil potvrdio (Mill 1972b, 581) u pismu Teodoru Gompercu (ako nam je potvrda uopšte bila potrebna). Isto je slučaj sa tvrdnjom da je Tomasu Pejnu u *Pravima čoveka* (Pejn 1987) namera bila da brani prava čoveka, ili da je Džonu Loku namera bila da u *Dve rasprave o vladi* (Lok 2002) napadne teoriju o božanskom pravu kraljeva i zauzme se za pravo privatne svojine, ili da je Marks u *Komunističkom manifestu* (Marks i Engles 1977) želeo

da kritikuje kapitalizam i da pozove na ujedinjavanje proletera. Sve su ove namere sasvim očigledne, baš kao i Milova namera u pisanju eseja *Nature*. Tamo gde misterije nema, nije potrebno ni izmisliti je.

6.10 Pogrešne interpretacije

U dosadašnjem delu rada ukazao sam na brojne slučajeve onoga što smatram interpretativnim greškama, tamo gde su one napravljene. Ovakvih sitnih slučajeva je bilo pregršt. Maločas sam spomenuo tvrdnju Kolina Hajta da je Mil odabrao naziv „religija čovečanstva“ da bi „provocirao“ protivnike. Džozef Perski (Joseph Persky) je u svojoj knjizi *The Political Economy of Progress: John Stuart Mill and Modern Radicalism* tvrdio da Mil „nije čitao nemački“ (Persky 2016, 155). Linda Rejder je tvrdila da je Mil opsednut religijom i da njegovo osećanje ugnjetanosti „ne potiče iz stvarnih društvenih ili političkih uslova“ (Raeder 2002, 243); Timoti Larsen je tvrdio da je Mil bio „iznenađujuće religiozan“ (Larsen 2018, 226) i tako dalje. Ovo su sve pogrešne tvrdnje, ali se one samo uopšteno odnose na Mila i na Milovu misao o religiji. Zato ću posebnu pažnju u ovom delu posvetiti onim tvrdnjama koje se direktno odnose na Milove namere, što je dimenzija značenja kojoj pripadaju i moje najvažnije tvrdnje.

Trebalo bi odmah reći da je tvrdnji o namerama bilo veoma malo, ali uostalom, i čitava Milova misao o religiji je misao koja je, u odnosu na ostatak njegovog dela, relativno zanemarena. Verovatno zbog stava poput onog koji iznosi Miša Đurković kada kaže da tri eseja o religiji „ne uživaju preterani ugled među Milovim delima“ (Đurković 2004, 421). I među onim retkim interpretatorima koji se jesu bavili ovim delom Milovog pisanja, još su ređi oni koji su artikulisali bilo kakvu tezu o Milovim namerama, posebno ne na sveobuhvatan i iscrpan način, a ne samo kao usputan komentar ili opasku u fusnoti. Među onima koji su govorili o namerama postoji dve vrste pogrešnih interpretacija. Te su interpretacije ili flagrantno netačne, ili (u različitim stepenima) suviše spekulativne.

Krenemo li redom od onih koje su netačne, tvrdnje Linde Rejder i Ričarda Vernona su nešto što je već ranije odbačeno na osnovu analize lokutornog značenja. Iako lokutorno značenje nije dovoljno da bismo znali šta je pisac radio pišući neki tekst, ono zajedno sa ilokutornim čini celinu koja omogućava razumevanje teksta, a „značenje iskaza pomaže da se ograniči raspon ilokutornih sila koje oni mogu u sebi da nose, i tako služi isključivanju mogućnosti da su određeni ilokutorni akti izvedeni“ (Skinner 2002, 114). Samo na osnovu analize lokucije koja je izvedena u prethodnom delu rada, možemo isključiti, *ab initio*, mogućnost da je Mil imao aspiraciju da osnuje religiju kako to tvrdi Linda Rejder (Raeder 2002, 2), jer sadržaj onoga što je on predlagao ne odgovara sadržaju pojma „religija“. Slično je slučaj sa tvrdnjom da mu je namera bila da osnuje „novu vrstu crkve“ (Vernon 2013, 177). Breme dokazivanja je na onima koji iznose pozitivnu tvrdnju ove vrste. Ako je Mil želeo da osnuje crkvu gde je to napisano? Apsurdnost interpolacije osnivanja crkve u Milove motive je utoliko veća što on ne samo da crkvu nigde nije spomenuo u svom pisanju o religiji čovečanstva, već je na drugim mestima najčešće iznosio kritike na račun crkve. U pismu jednom od Kontovih sledbenika koji je i sam bio pozitivista Selestanu de Blinjeru (Célestin de Blignières), Mil piše da je saglasan sa njim u vezi s tim da je pogubno sjedinjavanje duhovne i svetovne moći, kao i u nesuglasicama koje Blinjer ima sa Kontom ali da je Milova nesaglasnost s Kontom još „veća“ (Mill 1972b, 768).

Čvrsto verujem (bez želje da dam konačan odgovor za budućnost) da sama priroda legitimne duhovne moći ne podrazumeva pravu organizaciju. Sve dok među duhovnim vođama ne postoji suštinska saglasnost u doktrinama, svaki pokušaj organizacije, ako pretpostavimo da se ona

može sprovesti, bi bio poguban. A ako bi naprotiv ta saglasnost postojala čini mi se da organizacija u telo ne bi bila neophodna. (Ibid., 768–769)

Dakle, Mil ne podrazumeva da duhovna moć mora da se organizuje u telo kao što je to zagovarao Ogist Kont. I u samom eseju o Kontu Mil nam govori nešto slično. Mil priznaje da je „nužno stanje čovečanstva“ ono u kojem ljudi prihvataju „većinu svojih mnjenja“ na osnovu autoriteta onih koji su „posebno izučavali stvari o kojima govore“, jer čak i „najmudriji ne mogu da se ponašaju na osnovu bilo kog drugog pravila“, posebno kada su u pitanju „teme sa kojima nisu sami temeljno upoznati“ a „većina čovečanstva je oduvek činila isto u svim velikim pitanjima mišljenja i ponašanja, postupajući s nepokolebljivim poverenjem u uverenja čije osnove nisu poznavali i koja često nisu bili sposobni da razumeju“ (Mill 1969a, 313). I u budućnosti će se ljudi prepustiti onima koji znaju više od njih, ali Mil piše:

Da bi ovaj blagotvorni autoritet nad mnjenjem bio vršen od strane najistaknutijih mislilaca, nije neophodno da oni budu udruženi i organizovani. Autoritet će se uspostaviti sam od sebe kada se postigne saglasnost, bez koje on nije ni poželjan ni moguć. Astronomiji se veruje zato što su astronomi saglasni u svojim učenjima, a ne zato što postoje Akademija nauka ili Kraljevsko društvo koje izdaju dekrete ili donose rezolucije. Ustrojena moralna vlast može biti potrebna samo kada cilj nije samo da se načela ponašanja proglase i šire, već i da se upravlja njihovom konkretnom primenom – da se ne proglašavaju i usađuju dužnosti uopšte, već dužnost svakog pojedinca, kao što je pokušavala duhovna vlast srednjeg veka. (Ibid., 314)

Prema tome, duhovna vlast koja kod Mila podrazumeva i naučnike i filozofe i književnike i intelektualce uopšte, nema potrebe da se organizuje u telo. Za sveštenstvo o kojem Mil ni ne govori bi moralo da važi isto to. S tim na umu, ove dve namere bi trebalo precrtati sa liste mogućih u bilo kojoj ozbiljnoj interpretaciji. Ako znamo šta je ono što Mil zagovara trebalo bi da se klonimo tvrdnji o njegovim namerama koje nastaju kao rezultat bukvalizma u shvatanju jedne reči, za koju nam sam autor kaže da je ne koristi u bukvalnom značenju. Ako bismo ipak pokušali da spasemo ove interpretativne projekte tvrdeći, *mutatis mutandis*, da je možda Milova namera bila da zameni tradicionalnu religiju sekularnim čovekoljubljem, poteškoće za takvu tvrdnju su prisutne zbog neizvesnosti koje postoje u vezi sa njegovim konkretnim očekivanjima u tom pogledu, kao što je ranije rečeno. Analiza lokucije nam kaže da Mil prednost daje sekularnom humanizmu, ali ne znamo da li očekuje da taj humanizam zavlada samo zahvaljujući Milovim tekstovima ili misli da je to uverenje budućnosti do koje će doći saradnjom mnogobrojnih drugih uticaja. Ako bilo šta od toga veruje, ne znamo ni kada je očekivao da će do promene doći. Ovakve tvrdnje su, iako bi u smislu svoje blizine istini, svakako predstavljale unapređenje u odnosu na tvrdnje Ričarda Vernona i Linde Rejder, suviše spekulativne.

Suviše spekulativne su i tvrdnje koje je izneo Džozef Hamburger u svojoj knjizi *John Stuart Mill: On Liberty and Control* (Džon Stjuart Mil: O slobodi i kontroli). Hamburger brani tvrdnju da je Milov naslov „O slobodi“ eliptičan, odnosno da izostavlja važnu komponentu koja bi daleko bolje opisala Milovu stvarnu nameru, a ta komponenta je za Hamburgera „kontrola“²⁹⁸, jer je Mil nameravao da *O slobodi* bude odbrana „i slobode i kontrole“ (Hamburger 1999, 3). Mil se jeste borio za individualnost u svom čuvenom eseju, ali više zbog njene „instrumentalne“ (Ibid., 149) nego zbog njene intrinzične vrednosti. Prema Hamburgerovoj tvrdnji, deo Milovog shvatanja istorije je da je deli na

²⁹⁸ Hamburgerova primarna teza se tiče Milovog eseja *O slobodi*, koji je on reinterpretirao ukazujući na neophodnost da se prepozna element kontrole u tom eseju, kao jednako važan koliko i sloboda. Polemika na tu temu izlazi iz okvira ovog rada, iako se Hamburgerova knjiga bavi i Milovim religijskim uverenjima. Za opširniju diskusiju o slobodi i kontroli videti Ten 2002. i Threet 2018.

„organske“ i „tranzicione“ periode koji se ciklično smenjuju, a sloboda je važna u tranzicionom periodu (kakvo je vreme u kojem je Mil živeo), dok će u budućnosti ponovo nastupiti organski period, kada sloboda više nije toliko važna (Ibid., 191–193). Milova osnovna ambicija je da sprovede „moralnu regeneraciju“ (Ibid., xi) čovečanstva a za tu svrhu je od velike važnosti kontrola, koju interpretatori Milove misli obično zanemaruju. Kontrola bi, između ostalog bila postignuta tako to što bi religija čovečanstva služila kao instrument za učenje „autoritativne moralnosti“ i primenu „društvenih pritisaka“ (Ibid., 108).

Hamburger tvrdi da je uobičajeno shvatanje prema kojem je Mil „zabranio upotrebu mnjenja kao izvor pritiska na individuu“ pogrešno, već da je Mil „dozvoljavao upravo suprotno“ uključujući i dozvoljavanje „direktnog društvenog pritiska i sramoćenja“ protiv onih koji su „sebični i moralno nedostojni“, pa je stoga nemoguće pripisati Milu „moralnu neutralnost i moralni pluralizam“ koji su „često povezani sa liberalizmom“ (Ibid., xiii). Milov režim je, kaže Hamburger, bio „toliko restriktivan, a spektar ponašanja koja su bila obeshrabrivana i zabranjivana toliko širok, da se mora razmotriti da li je Mil zaista bio toliko veliki pobornik slobode i tolerancije kao što se obično veruje“ (Ibid., xiv). Prema Hamburgeru, „daleko od toga“ da je esej *O slobodi* kompatibilan sa savremenom liberalnom mišlju, već bi ga trebalo posmatrati kao njenu „implicitnu kritiku“, što omogućava „pažljivo čitanje“ koje Hamburger pruža (Ibid., xv). Nemam dovoljno prostora za sve Hamburgerove argumente koji se tiču eseja *O slobodi*, ali ću navesti neke od njih.

U *O slobodi* Mil navodi svoj veoma jednostavan princip koji sam već ranije citirao. „Jedino ponašanje pojedinca zbog koga je on odgovoran društvu jeste ono koje se tiče drugih“ a „nad samim sobom, nad svojim telom i duhom, pojedinac je suveren“ (Mil 1988, 43–44). Prema Hamburgeru (Hamburger 1999, 7), Mil kasnije protivureči ovom svom argumentu kada kaže da „Jedan čovek može na razne načine da ispašta veoma stroge kazne od strane drugih ljudi za greške koje se neposredno tiču samo njega samog“ (Mil 1988, 108). Hamburger, međutim ne citira nastavak rečenice u kojem Mil kaže „ali on ispašta te kazne samo ako su one prirodna, tako reći spontana posledica samih pogrešaka, a ne zato što su mu dosuđene samo da bi on bio kažnjen“ (Ibid.). U nastavku, Mil još preciznije objašnjava da su „veoma stroge kazne“ o kojima govori u tome što osoba koja pokazuje „plahovitost, tvrdoglavost, samouverenost“ mora očekivati „da će ga drugi manje ceniti i da će manje uživati njihovu naklonost“ ili kako Mil malo kasnije piše da ga se „klone“ ili da ga „sažaljevaju“ ili „ne vole“ (Ibid., 108–109). Mil čak piše:

Ono za šta se ja zalažem jeste da samo te neugodnosti koje su tesno povezane sa nepovoljnim mišljenjem drugih, budu ta kazna koju ta osoba ispašta zbog onog dela svog ponašanja i karaktera koji se tiče njegovog sopstvenog dobra, a koji ne utiče na interese drugih u odnosima prema njemu. (Ibid., 108)

Hamburger jednostavno ignoriše čitav kontekst i usredsređuje se na reči „veoma stroge kazne“ tretirajući ih kao da su one isto što i zakonske sankcije ili osuda javnog mnjenja. On izostavlja i ono što je Mil napisao neposredno pre toga. Citiram duži deo iz *O Slobodi*:

Neophodno je da se u uzajamnom ophođenju ljudi pridržavaju opštih pravila, tako da bi svako znao šta može da očekuje. Ali u ličnim stvarima, čoveku je dozvoljeno da slobodno dela. Drugi mogu da mu pomognu u rasuđivanju, da ga bodre u jačanju njegove volje, čak i protiv njegove volje, ali konačan sud donosi on sam. Sve greške koje će napraviti, uprkos savetima i upozorenjima, daleko su manje zlo nego kada se dopusti da mu drugi nametnu ono što oni misle da je za njega dobro. Ne mislim da kažem da osećanja koji drugi imaju prema pojedinoj osobi ne treba ni na koji način da budu lišena uticaja njegovih ličnih osobina ili mana. To niti je

moguće niti je poželjno. Ako se čovek ističe nekom svojom osobinom koja doprinosi njegovom dobru, onda je on s pravom predmet divljenja. On je utoliko bliži idealnom savršenstvu ljudske prirode. Ako mu ova svojstva u velikoj meri nedostaju, slediće osećanja sasvim suprotna divljenju. Postoji izvestan stepen ludosti, izvestan stepen onoga što se može (mada se izrazu može zameriti) nazvati niskošću ili pomanjkanjem ukusa, koji ako ne škodi osobi kod koje se javlja, neminovno ga čini predmetom odvratnosti, a u nekim ekstremnim slučajevima i prezira. I nije moguće da tako ne oseća osoba koja ima sasvim suprotne osobine. Mada, ako tako radeći neko ne čini zlo drugima, može nas naterati da ga procenjujemo i držimo za budalu ili biće nižeg reda, a kako su ovakav sud i osećanja činjenica koju bi on rado prenebregao, činimo mu uslugu ako ga unapred opomenemo na sve neprijatne posledice kojima se izlaže. (Ibid., 107)

Mil u nastavku još dodaje da bi bilo dobro kada bi „jedna osoba mogla drugoj iskreno da ukaže na ono u čemu misli da ta druga osoba greši, a da se to ne smatra nevaspitanim i preteranim“ i da „imamo pravo da se na razne načine ponašamo shodno svom nepovoljnom mišljenju o nekome, ali ne gušenjem njegove individualnosti, već izražavanjem svoje lične“ kao i da „ne moramo da tražimo društvo takvog čoveka, imamo pravo da ga izbegavamo (ali ne i da se hvalimo tim izbegavanjem)“ (Ibid., 108). Od svega ovoga što je Mil napisao, Hamburger izdvaja reči „niskošću ili pomanjkanjem ukusa“, zatim „biće nižeg reda“ i „neminovno ga čini predmetom odvratnosti, a u nekim ekstremnim slučajevima i prezira“, a zatim zaključuje „Gađenje i prezir su oruđa kontrole, a osobe koje su im izložene osećale bi da im je sloboda ugrožena i umanjena“ (Hamburger 1999, 8). Pošto je to zaključio Hamburger zatim tvrdi i da su sve tvrdnje po kojima Mil nije dozvoljavao mešanje u ponašanje koje se tiče samo pojedinca pogrešne, jer kako kaže „gađenje i prezir bi morali biti vrste mešanja“ a oni koji su izloženi gađenju i preziru će verovatno smatrati takve osude kao „pokušaj da se uperi društveni pritisak protiv njih“ (Ibid., 9).

Ove Hamburgerove teze su neobjašnjivo daleko od istine. Hamburger očigledno ne pravi razliku između osećanja prezira i gađenja na jednoj strani i izražavanja prezira i gađenja na drugoj. Mil je sasvim jasno i oprezno naglasio ovu razliku. Osoba može biti „predmet prezira“ ali je neko predmet prezira i kada prema njemu osećamo prezir, bez da to subjektivno osećanje na bilo koji način izrazimo. Prema tome, osećanje prezira nije isto što i pokazivanje tog osećanja. Da možemo da osećamo prezir je mogućnost koja je jednako deo naše individualnosti kao što je deo individualnosti te osobe da poseduje osobine koje su za nas prezira dostojne. Mil se nikad nije pretvarao da stvari stoje drugačije. Kada prema nekome osećamo prezir, slobodni smo da tu osobu izbegavamo. Slobodni smo i da je „opomenemo“ ali samo ako se to ne smatra „nevaspitanim i preteranim“. Što će reći, to što nekog preziremo ne dozvoljava prezirno ponašanje prema toj osobi, već samo izbegavanje i opominjanje u granicama učtivosti. Osim toga, a ovo je još važnije, čak i te eventualne opomene koje bismo izrekli toj osobi, ili ubeđivanje da postupa drugačije bi bili samo individualni akti između pojedinaca, ono što jedan prijatelj kaže drugome, a ne opomene koje izriče javno mnjenje (čija tiranija je ono protiv čega Mil nedvosmisleno protestuje). Granicu između individualnog pritiska i društvenog pritiska vidimo i u Milovim rečima da je dopušteno da nekog izbegavamo, ali „ne i da se hvalimo tim izbegavanjem“. Mil je sve vreme oprezan da ove individualne „kazne“ ne prerastu u društveni pritisak koji bi primoravao i „gušio individualnost“. Prema tome, individualna gađenja Mil svakako nije smatrao društvenim pritiskom, ma šta *mi* mislili o tome. Hamburgerova teza o kontroli je u jednakoj meri neuobičajena koliko je i slabo argumentovana. Na još jednom mestu on kaže da je Mil jasno zagovarao da bi ljudi trebalo da budu „prisiljeni [coerced]“ (Ibid., 177), kada je rekao „Duh usavršavanja nije uvek duh slobode, jer može da teži da nametne usavršavanje ljudima koji to ne žele“ (Mil 1988, 101. Hamburgeru ovakvo selektivno citiranje ne služi na čast, što se vidi iz punog citata. Mil piše:

Despotizam običaja je svugde stalno prepreka ljudskom napretku budući da se neprestano protiv sklonosti da se teži nečem boljem od uobičajenoga, što se naziva, prema prilikama, duhom slobode ili duhom progresa i usavršavanja. Duh usavršavanja nije uvek duh slobode, jer može da teži da nametne usavršavanje ljudima koji to ne žele; i duh slobode kada se opire takvim pokušajima, može ponegde i ponekad da se udruži sa protivnicima usavršavanja. Ali jedini neiscrpan i stalni izvor usavršavanja jeste sloboda, jer u njoj ima onoliko mogućih nezavisnih centara usavršavanja koliko ima pojedinaca. (Ibid)

Kao što se vidi, Hamburger selektivnim citiranjem navodi čitaoca na pomisao da je Mil zagovarao prisiljavanje, ali je iz samo malo manje konciznog teksta jasno da Hamburgerova teza nije uverljiva.

Da bi mu se ova heterodoksna tvrdnja održala, Hamburger mora i da ignoriše sve ono što je napisano u Milovom eseju *Auguste Comte and Positivism* u kojem se Mil eksplicitno distancirao od pojedinosti Kontove religije čovečanstva i naglasio da „Kao pravilo ponašanja, koje bi trebalo nametnuti moralnim sankcijama, mi mislimo da nije potrebno pokušati više od toga da se spreče ljudi u činjenju štete drugima“ (Mill 1969a, 339), i Hamburger čini upravo to. Pošto je Mil praktikovao „ćutanje“, „dvosmislenost“, i „izbegavanje“ (Ibid., 217), onda možemo da zanemarimo ono što je napisao u svom eseju o pozitivizmu jer je Mil namerno navodio čitaoca na pogrešan zaključak da se protivi Kontovim idejama koje je u stvari delio; „odajući utisak da je protiv religije čovečanstva, on ju je namerno prikrivao“²⁹⁹ (Ibid., 211). Međutim, Hamburger istovremeno tvrdi da je Mil praktikovao „izmučeno izbegavanje da se kaže neistina“ (Ibid., 219), iz čega sledi da misli da Mil ipak nije govorio neistinu, koliko god izmučeno da je njegovo izbegavanje bilo. Da bi se odbacio kompletan tekst o Kontu i pozitivizmu, potrebno je tvrditi više od toga, što Hamburger ne čini eksplicitno. Potrebno je verovati da je Mil otvoreno lagao. Ali, iz pisma Herijet Tejlor iz januara 1855. saznajemo da Mil zamera Kontu da je njegova vrsta reforme „liberticid“ (Mill 1972a, 294). U pismu Džonu Nikolu (John Pringle Nichol) Mil je rekao da bi principi sociologije kako i Kont zagovara, kada bi se sveli na praksu, bili „najprotivniji ljudskoj slobodi od bilo kojih o kojima se sada misli“ jer bi svačiji način života bio zatvoren za „bilo koju promenu odredišta ili svrhe“ (Mill 1963b, 739). Primedbe na račun Konta Mil je izneo i u svojoj autobiografiji (Mill 2009b, 212) pa najzad i u eseju *O slobodi*, gde piše „i neki od onih modernih reformatora koji su se najjače suprotstavljali religijama prošlosti, nisu nimalo zaostajali za crkvama ili sektama u zalaganju za pravo duhovne dominacije. Gospodin Kont naročito, čiji socijalni sistem, kako je razvijen u njegovom delu *Système de politique positive*, ima cilj da uspostavi (mada više moralnim nego zakonskim sredstvima) despotizam društva nad pojedincem, prevazilazeći sve ono što je zamišljeno u političkom idealu najrigoroznijeg zastupnika discipline među starim filozofima“ (Mil 1988, 47). Nema *dobrog* razloga da sumnjamo u Milovu denuncijaciju Konta. Hamburger to mora da uradi da bi se održala njegova neobična teza o kontroli. Nažalost, kolateralna šteta ovog interpretativnog projekta je u tome što Hamburger aludira na Milovu religiju čovečanstva nazivajući je „sekularna religija“ (Hamburger 1999, 108; 113; 119; 122; 130; 140; 141; 233), što je sintagma koja možda ima nekakvog smisla kada govorimo o Ogistu Kontu, ali ima mnogo manje smisla u slučaju Džona Stjuarta Mila.

Pošto je „religija čovečanstva“ pojam čiji sadržaj nije sasvim precizno definisan, Hamburger taj pojam tretira kao svojevrsan *carte blanche* koji nadoknađuje sve ono što njegova teza o kontroli ne

²⁹⁹ Hamburger nije usamljen u ovoj tvrdnji. Pre njega, nešto slično je skoro četrdeset godina ranije tvrdio i Moris Kauling (Maurice Cowling) u svojoj knjizi *Mill and Liberalism* (Mil i liberalizam). Kako je Kauling pisao, citirajući *Auguste Comte and Positivism* u delu koji se tiče duhovne moći, Mil je prepoznao kakve opasnosti su moguće „kada veliki um izgubi poštovanje prema individualnosti“, ali je na „drugom nivou [another level]“ težio istom čemu i Kontova duhovna moć, iako različitim sredstvima (Cowling [1963] 1990, 23). Kako Kauling još konstatuje „iako njegove etičke naredbe nisu iste kao Kontove, one su uprkos neiskrenosti jezika u koji su obavijene, jednako delotvorne u zabrani širokog spektra postupaka“ (Ibid., 32). Prema njemu „Mil želi da se predstavi kao libertarijanac“ (Ibid., 31), ali njegove metode jednako pretpostavljaju jedinstvo i on misli da će na posletku preovladati „homogenost među racionalnim ljudima“ (Ibid., 34).

može da dokaže sama po sebi. Ona je ta pomoću koje se postiže učenje „autoritativne moralnosti“ i primena „društvenih pritisaka“ (Ibid., 108). Ona je sve to što jeste jer nas Mil obmanjuje kada o njoj priča u *Auguste Comte and Positivism*, praktikujući sve one metode obmanjivanja koje je praktikovao čitavog života, poput prikrivanja (Ibid., 57), „izbegavanja“ (Ibid., 58) i „dvosmislenosti“ (Ibid., 59). Hamburger priznaje da Mil u kasnijem periodu života nije koristio terminologiju sentsimonovaca, ali svejedno tvrdi da je Mil prisvojio njihova gledišta o cikličnoj smeni organskih i tranzicionih perioda u istoriji i da je do kraja svog života „koristio njihove kategorije u svom razmišljanju o istoriji i društvenoj promeni“ (Ibid., 31). Pošto bi se prvo izborio za slobodu u jednom tranzicionom periodu, kada je ona bitnija, Mil je zatim u organskom periodu očekivao „smanjenje individualne slobode“ (Ibid., 179). Najzad u organskom periodu Mil bi postigao moralnu regeneraciju čovečanstva čiji „najvažniji aspekt je religija čovečanstva“ (Ibid., 131).

Problemi za Hamburgerove tvrdnje nisu samo u klimavoj osnovnoj tezi. Mil u svojoj autobiografiji zaista govori o tome da se 1830. upoznao sa sentsimonovcima i da je bio impresioniran njihovim „prirodnim redosledom ljudskog razvitka“ u kojem su govorili o „organskom i kritičkom“ periodu ljudske istorije (Mill 2009b, 163). Međutim, Mil odmah nakon te konstatacije piše da je „gledao ka budućnosti koja će ujediniti najbolje kvalitete kritičkih sa najboljim kvalitetima organskih perioda“ (Ibid., 165–166). Što će reći, prema ovim rečima, njegova su očekivanja bila da će doći do izvesne sinteze, a ne da će nastupiti još jedan organski period. I u *A System of Logic* Mil je konstatovao da je teško predvideti ljudski napredak zato što je za njega „uticaj izuzetnih pojedinaca odlučujući“ (Mill 2022, 588). Kako Mil piše „čak i posmatrajući način na koji se napreduje i *redosled smenjivanja društvenih stanja*³⁰⁰, potrebna je velika fleksibilnost u našim uopštavanjima“ (Ibid., 589). Iz ovih opreznih reči i u jednom i u drugom delu, čini se da je nemoguće govoriti sa velikom izvesnošću o vrsti budućeg društva koje Mil očekivao. Još jedan problem za Hamburgera je to što je Mil u svojoj autobiografiji napisao i da je budući period kojem se nadao nešto u čemu bi vladala „neograničena sloboda misli“ i „neograničena sloboda individualnog delovanja u svim oblicima koji nisu štetni prema drugima“ (Mill 2009b, 166), iz čega vidimo da smanjenje slobode o kojem govori Hamburger nije bilo u planu, ili ne ako verujemo da Mil govori istinito.

Koliko i ovi pojedinačni problemi, manjkava je i sama priroda Hamburgerove argumentacije. On pretpostavlja utopijsku nameru kod Mila koja se sastoji od mnoštva pojedinačnih stavki. Milov plan je za njega izuzetno kompleksna celina. Ovo samo po sebi, čini njegove tvrdnje manje verovatnim, prema Okamovom (William of Ockham) čuvenom principu (Tornay 1938, 31). Gore od toga, ne samo da se namera o kojoj govori Hamburger sastoji od prevelikog mnoštva spekulativnih pretpostavki, već se nad gotovo svakom od tih pretpostavki nadvija oblak ozbiljne sumnje. To se ne odnosi jedino na Hamburgerove teze o Milovom prikrivanju, izbegavanju i dvosmislenosti, koje je argumentovao sasvim ubedljivo. Na kraju, može se postaviti i pitanje kako je Mil nameravao da sprovede tako sveobuhvatan preobražaj u društvenu utopiju, ako je značenje od kojeg je čitav plan morao da zavisi nešto u šta može da pronikne samo poneki usamljeni, ekscentrični interpretator, pa sve i ako je ono ispravno protumačeno?

Osim Hamburgera, Vernona i Linde Rejder Milovim namerama se bavio i autor Džef Lipkis (Jeff Lipkes). On je doktorirao na Univerzitetu u Prinstonu disertacijom pod nazivom „Politics, Religion, and the Fate of Classical Political Economy: John Stuart Mill and His Followers, 1860–1875.“ (1995) od koje je kasnije nastala istoimena knjiga (iz koje ću citirati). Rad se bavi prevashodno Milovom ekonomskom mišlju zajedno sa mišlju intelektualnog kruga Milovih mlađih savremenika koji su se redovno okupljali i razmenjivali ideje tokom poslednjih godina Milovog života. Ipak Lipkis nastoji da pokaže i kako su njihova religijska ubeđenja uticala na Milove poglede. Identifikovavši dve frakcije unutar Milovog intelektualnog kruga, jednu koja misli pravoverno (orthodox) i drugu koja misli drugačije (heterodox), autor iznosi tezu da je Mil menjao svoja gledišta prevashodno pod uticajem ove potonje, pod uticajem onih koji su mislili drugačije. Mil je „iznenađujuće“ favorizovao frakciju koja

³⁰⁰ Kurziv je moj.

misli drugačije od njega, zbog čega su njegovi pravoverni sledbenici bili razočarani. Milova ekonomska misao se razvijala kao odstupanje u odnosu na njegove prethodne poglede, isto kao što je i njegova religijska misao predstavljala odstupanje. Te su dve misli „odstupale u tandemu“ (Lipkes 1999, V). Među Milovim sledbenicima, važno je da ako su u pogledu ekonomske teorije pravoverni³⁰¹, onda su upravo suprotno u svojim religijskim shvatanjima, i obrnuto ako su kao ekonomisti drugačijemisleći, onda su im religijska ubeđenja bila pravoverna³⁰². „Verovanje u Boga je učinilo manje privlačnom Milovu verziju religije čovečanstva, sa svojom dubokom posvećenošću donošenju političke agende koju validira rikardovska ekonomija“ (Ibid., 81). Drugim rečima (ako prihvatimo postojanje ove asocijativne veze i obrnute korelacije koju Lipkis postulira), tamo gde primetimo da su Milovi stavovi kad je reč o političkoj ekonomiji postali manje rikardovski, manje u skladu s klasičnom ekonomijom, ne bi trebalo da nas iznenadi ako se onda Milovi stavovi u pogledu religije manifestuju kao više pravoverni i više u skladu s hrišćanskom verom u Boga. Sve nedoslednosti iz Milovog ranijeg i kasnijeg pisanja o religiji mogu se objasniti ako razumemo da su njegovi sledbenici na njega izvršili uticaj koji ga je usmerio ka promeni stava o religiji.

U poglavlju „The Mill Circle“ Lipkis skicira profile članova Milovog intelektualnog kruga podacima iz njihovih biografija i prepiski, uključujući ideološke i lične rascepe, animozitete i prisnosti (Ibid., 71–80). Da bi bolje objasnio razlog za brojna razilaženja u pogledima između članova Milovog kruga, Lipkis iznosi tezu da su religijska uverenja ta koja su oblikovala ekonomsku teoriju (Ibid., 81), i da „nije u potpunosti slučajno“ što su se Milova religijska ubeđenja i privrženosti ekonomskim principima „menjali u tandemu“ (Ibid.).

Lipkis zatim argumentuje svoju tezu u pojedinačnim portretima mislilaca koji su završni deo njegove knjige. Džon Eliot Kerns (John Elliot Cairnes), uprkos kalvinističkom inklinacijama u detinjstvu (Ibid., 84) u zreloom dobu nije pokazivao ikakve znake religioznosti, čak i u trenucima kada se to obično očekuje (Ibid., 93). Iako je svestan da je to pomalo redukcionistički, Lipkis smatra da postoji osnova da se veruje da bi Kernsov manjak religioznih ubeđenja mogao da bude u vezi sa njegovom aktivnim političkim životom (Ibid., 94).

Henri Foset (Henry Fawcett), kao i Kerns, pripadnik onoga što Lipkis naziva pravovernom frakcijom u ekonomskom smislu je takođe neko ko je pokazivao manjak religijskih ubeđenja, posebno od kako se 1859. upoznao sa knjigom koja ga je fascinirala, Darwinovim *Postankom vrsta* (Ibid., 103), iako je, kako Lipkis priznaje, njegova stvarna religijska ubeđenja „teško iskopati“ jer su Fosetove političke ambicije inhibirale bilo kakvu želju da misli na tu temu objavi (Ibid., 106). Ipak, nakon Fosetove smrti, njegova žena je saopštila da on „nije bio hrišćanin“ (Ibid.).

Vilijam Tomas Tornton (William Thomas Thornton), prema Lipkisu pripadnik ekonomski drugačijemislećih (jer je u potpunosti odbacivao klasičnu ekonomiju) je nasuprot prethodna dva mislioca bio veliki „teista“, koji je posvetio puno vremena dokazujući postojanje dobronamernog tvorca (Ibid., 110). Iako je obrazovan u Moravskoj naseobini Okbruk, nema dokaza da je Tornton nastavio svoju afilijaciju sa moravizmom, a moravska ubeđenja su „možda imala nekakav uticaj“ (Ibid., 122). Ne izgleda da je Torntona specijalno interesovao Hrist, ali on nije imao sumnje u dobronamernog Boga koji je „prisutan svuda, i uvek blizu“ (Ibid., 122–123). „Kada Tornton tvrdi da Bog postoji, on se okreće od poezije ka prozi i od unutrašnjih glasova ka prirodi“ (Ibid., 123). *Contra* Darwinu, Spenseru i Luisu, Tornton tvrdi da „priroda pretpostavlja intencionalnost“, da je morao biti prvobitan uzrok, navodi primer ljudskog oka izražavajući sumnju da je ono moglo da nastane kao puki „nemir elementalnih sila“, kao i da nije moguća preciznost kojom pčele grade košnice isključivo „varijacijom koja izaziva promene“; najjednostavnije objašnjenje je „inteligentni tvorac“ (Ibid., 124).

Drugi mislilac iz Milovog kruga koji je kritikovao klasičnu političku ekonomiju je Tomas Edvard Klif Lesli (Thomas Edward Cliffe Leslie), ali za njega Lipkis tvrdi da je bio „manje religiozan nego

³⁰¹ Što će reći pobornici klasične političke ekonomije u duhu Dejvida Rikarda (David Ricardo).

³⁰² Pravoverna u odnosu na opšta ubeđenja.

Tornton“, da je retko spominjao boga a kada je želeo da utvrdi božije svrhe mislio da je najbolje da „konsultujemo nauku“ (Ibid., 146). Bez obzira na to, tvrdi Lipkis postojala je „nepogrešiva religijska dimenzija u Lesliejevoj kritici klasične političke ekonomije“ koja se ogleda u njegovu poricanju čovekovog „sveznanja“ (Ibid.).

U završnom poglavlju Lipkis piše da je uticaj drugačijemislećih Milovih sledbenika na njegovo religijsko pitanje „možda bio značajan“, iako se ubrzo ispostavlja da Lipkis misli samo na Torntona na čije manihejstvo Mil aludira i u jednom pismu kada piše „Poznajem jednog čoveka velike inteligencije i visokog moralnog principa, koji pronalazi zadovoljenje svojih pobožnih osećanja i podršku pod zlama života, u verovanju u ovo ubeđenje“ (Ibid., 152). Ono što je Mil na kraju napisao (o manihejstvu) za Lipkisa „nije daleko od Torntonovih ubeđenja“. Na kraju Lipkis nudi dve hipoteze kada je reč o Milovoj promeni ubeđenja u vezi s religijom. 1) Prema prvoj, Mil je bio „nestrpljiv“ da učini klasičnu političku ekonomiju privlačnijom za novu važnu klasu u društvu „obrazovanog radnika“ (Ibid., 154). Da bi stekao pažnju tog uticajnog sloja društva, Mil je možda mislio da bi trebalo da eksplicitnije naglasi podršku političke ekonomije prema sindikatima, a „ne baš tako svesno“ možda je takođe osećao potrebu da uspostavi svoju reputaciju kao nekog ko „podržava religiju“ (Ibid., 155). Mil je želeo da izazove dva impulsa kod svojih čitalaca, ideju o imitaciji Hrista i ideju o pomaganju Bogu (Ibid.). Za te ideje bila bi receptivna publika koja je „iskusila društvena zla“ pa su već zamišljali Boga koji nije svemoćan. (Ibid., 156). 2) Drugo objašnjenje je da je Mil u poslednjim godinama jednostavno počeo više da se nada. „Čuvao je nadu da postoji Bog koji je dobronamerno nastrojen prema čovečanstvu i možda nudi život posle smrti. Mogućnost da ponovo bude sa Herijet Tejlor je nesumnjivo bila snažan motiv.“ (Ibid., 157). Za Lipkisa, u Milu je postojala „nada da će ponovo živeti u prisustvu predmeta njegovog obožavanja [Herijet Tejlor]“ (Ibid., 158), i ta nada je bila snažan podsticaj osećanjima izraženim u eseju *Theism*. Za Lipkisa, „čežnja da ponovo vidi i služi“ Herijet Tejlor je možda inspirisala optimizam i „lakovernost“ koje karakterišu Milov poslednji esej. Smrt Milove žene imala je prema Lipkisu dvostruki uticaj, u tome što je za posledicu imala zbližavanje Mila i Vilijama Torntona, koji je svojim uticajem izmenio Milove religijske stavove, kao i u tome što je inspirisala želju da se s njom ponovo sjedini (Ibid.).

Lipkissova teza se posredno bavi Milovim religijskim uverenjima i uglavnom je usredsređena na Milov intelektualni krug, čak i u onim poglavljima u kojima bi trebalo da je tema religija čovečanstva. Teza da su promene u ekonomskim i religijskim ubeđenjima kovarirale je nedovoljno potkrepljena. Potrebno je da zažmurimo na jedno oko kad je reč o brojnim detaljima kako bi obrnuta korelacija između religijskih uverenja jedne intelektualne frakcije i druge mogla da funkcioniše. O religijskim ubeđenjima Milovih sledbenika znamo veoma malo. Premalo da bi se konstruisale ovakve teorije. Iako bi Milov zaokret u pisanju o religiji trebalo da nam bude manje iznudaujući nakon ovog istraživanja, on naprotiv ostaje ništa manje iznenađujući. Nije nam jasno zbog čega bi Mil napisao hvalospev o Isusu Hristu, ako su na njega vršili uticaj dva mislioca od kojih se jedan nije specijalno interesovao za Hrista a drugi nije često govorio o bogu niti o njegovim ubeđenjima mnogo znamo.

Najbliže da ustanovi neku vrstu istine o Milovom pisanju je tvrdnja da je Vilijam Tornton izvršio neku vrstu uticaja na Mila, međutim sličnosti između njihovih shvatanja su manje očigledne nego što se navodi. Torntonova argumentacija za prvobitni uzrok je upravo vrsta intuicionizma koji Mil emfatično odbacuje u *Theism*. Kao što Lipkis i sam priznaje primer ljudskog oka je opšte mesto u ovoj vrsti rasprave. Manihejstvo je Milu poznato još od detinjstva zahvaljujući njegovom ocu. Manihejstvo je takođe, kao što je već naznačeno samo opciono verovanje, a ne centralna tema Milove rasprave o teizmu. Samo uz ove ograde, možemo govoriti o uticaju Torntona na Mila, uz svo priznanje činjenice da su dva mislioca pripadali istom intelektualnom krugu i da su često razgovarali i razmenjivali ideje, što je istoriografski deo Lipkisovog rada brižljivo dokumentovao.

Spekulativnost Lipkisovih teza koje se tiču Milovih namera najbolje pokazuje njegova učestala potreba da upotrebi reč „možda“. Mil se nadao da „postoji Bog koji je možda nudio život posle smrti“; Mil je „možda osećao potrebu; on je „možda mislio da bi trebalo“; pa je čak i intelektualni krug koji je centralna tema Lipkisovog rada samo „možda bio značajan“. Zbog svega ovoga, i njegova interpretacija,

koja se kao i Hamburgerova, samo jednim svojim delom bavila Milovom mišlju o religiji, nije ni u tom delu značajno rasvetlila Milove misli o religiji.

Ovim dvema spekulativnim interpretacijama, trebalo bi pridodati i svako neodređeno pozivanje na emocije kao objašnjenje, o čemu je već bilo reči na samom početku ovog poglavlja. To je interpretativna lenjost koja je česta koliko i beskorisna. Najzad, ono najvažnije u vezi sa pogrešnim interpretacijama je da izbegnemo one koje nisu samo spekulativne, već u potpunosti netačne, bilo da se priklonimo mojoj ili bilo kojoj drugoj tezi. Ne smemo pripisivati Džonu Stjuartu Milu, one namere za koje trenutni dokazi ne pružaju bilo kakav osnov.

7. Zaključak

Sasvim je uobičajeno u interpretacijama koje se bave Džonom Stjuartom Milom, kao i u njegovim brojnim biografijama, da se u završnim razmatranjima spomenu njegove poslednje reči. U trenutku neposredno pred smrt, Mil je rekao svojoj pastorki Helen Tejlor „ti znaš da sam završio svoj posao“ (Packe 1954, 507; Reeves 2007, 480; Borchard 1957, 148). Ima li rezonantnijih reči za jednog autora koji privodi svoj rad kraju od tih? Želim ipak da govorim na trenutak o jednoj anegdoti koja se takođe tiče smrti, posmrtnih reči, pa i Mila, ali ne i Milove smrti, već smrti njegovog prijatelja Vilijama Molzvorta (Sir William Molesworth). Molzvort je bio engleski političar, član parlamenta (u više saziva), urednik časopisa *London Review* koji je posle njega, a u jednom trenutku i uporedo s njim uređivao i Džon Stjuart Mil (Stephen 1894, 123). Molzvort je takođe bio poznat i kao urednik zbirke dela Tomasa Hobsa (na engleskom) u šesnaest tomova, a u kasnom periodu svog života je bio „veoma voljena osoba“ čiji su govori u parlamentu bili „poštovani“ (Ibid., 124). Pred kraj svog života, u oktobru 1855. godine Molzvort je iznenadno oboleo od „stomačne groznice“, lekar mu je saopštio da je sva „nada izgubljena“ i on je preminuo u svojoj četrdeset šestoj godini života (Fawcett 1901, 339–343). Prema pismu koje Mil šalje jednom anonimnom dopisniku, Molzvort je pre svoje smrti poslao pismo jednom svom prijatelju u kojem je rekao:

Ti znaš moja mnjenja o religiji; ona su usvojena sa ubeđenjem i nikad ih nisam skrivao. Oslanjam se na tebe da se postaraš da ništa što ostavlja prostora za religijsku interpretaciju ne bude napisano na mojoj grobnici. (Mill 1972a, 501).

Ova mnjenja o religiji o kojima Molzvort govori su njegovo neverništvo, koje ga je puno koštalo. On je čitav život bio nesrećan u ljubavi. Kada je jednom prilikom pomislio da je našao pravu osobu koju „želi da oženi“, upoznavši mladu devojkicu „njegovog statusa“ i „ćerku jednog od njegovih komšija“ nastao je problem zbog njegovih religijskih ubeđenja, a porodica devojke koju je želeo da oženi ga je optužila da je „radikal u politici i nevernik u religiji“ (Fawcett 1901, 110). Molzvort se uzaludno branio i pozivao na to da se porodica uveri u njegov „karakter i ponašanje“, ali mu je rečeno da „odbaci svoja mnjenja ili da se oprost sa svojim nadama u srećan brak“ (Ibid., 110–111). Ova borba je trajala nekoliko godina, ali se završila tako što Molzvort nije bio voljan da se odrekne svojih uverenja i brak je propao a devojka je našla „drugog prosca“ (Ibid., 111). Ta uverenja koja su ga koštala u ljubavi su ista ona kojih ni pred kraj svog života Molzvort nije bio voljan da se odrekne, odnosno nije hteo da ona budu preinačena u nešto što bi sadržalo uobičajene religijske aluzije na nadgrobnim pločama.

Igrom slučaja, međutim, prijatelj kojem je Molzvort pisao i kojeg je zadužio da se postara za natpis, nije bio taj kojem je to zaduženje na kraju pripalo, već je ta dužnost pripala Džonu Stjuartu Milu. Milu su, međutim, rečene sasvim suprotne instrukcije od onih koje je Molzvort saopštio svom prijatelju. Henri Riv (Henry Reeve) je poslao pismo Milu u kojem mu objašnjava da porodica Vilijama Molzvorta ne želi „nikakvo javno spominjanje Molzvortovih antireligijskih stavova“ (Mill 1972a, 500). Mil je morao da se dovija i nađe kompromisno rešenje kako bi zadovoljio ove potpuno diskrepantne želje. Na kraju, napisao je nešto sasvim kriptično pokušavajući da zadovolji obe strane. U epitafu nadgrobne ploče je stajalo:

Marljiv i promišljen učenik od ranog doba,

kako spekulativne istine, tako i praktičnih pitanja političkog života,

Njegova uverenja bila su njegova sopstvena.

Doživeo je da vidi neka od njih kako odnose pobedu, delimično i zahvaljujući njegovim sopstvenim naporima

i umro je kao što je i živeo, ostajući im veran do kraja. (Ibid., 499)

Mil je zatim i komentarisao ovo svoje pisanje i izbor koji je napravio u jednom (takođe anonimnom) pismu. On piše:

Kratka rečenica, koja ima pomalo moralistički ton, namenjena je da nagovesti, budući da se, kako izgleda, smatra da ne treba izreći, da je čvrsto ostao pri uverenjima drugačijim od onih koja su spomenuta. Zar nema nečeg monstruoznog u činjenici da se u slučaju čoveka koji je univerzalno hvaljen, i zbog svog javnog i zbog svog privatnog života, njegova savesna uverenja o onome što svi smatraju najvažnijim od svih pitanja, ne smeju čak ni spomenuti u jednom memoaru ili poruci o njemu, zato što su dijametralno suprotna od uobičajenih. Tako je s njim sahranjeno i njegovo svedočanstvo o njegovim najvažnijim uverenjima, samo zato što se ona razlikuju od uverenja rulje. (Ibid)

Ova uznemirujuća misao i oštar protest Džona Stjuarta Mila, čine mi se jednako prikladnim na kraju ovog rada kao i čuvena rečenica o poslu koji je završen. I sve što je Mil rekao o Molzvertu u ovom pismu važi i za njega samog. Ako nije monstruozna, onda je svakako veoma tužna činjenica da je najveći engleski filozof devetnaestog veka morao da čuti o „najvažnijem od svih pitanja“ tokom čitavog svog života, umesto da njegovo razmišljanje na ovu temu saslušamo nestrpljivo i momentalno, kao što je bio slučaj sa većinom drugih tekstova koje je napisao. Tužno je to što se Mil osećao „prisiljen“, kako piše Kontu, da pravi ustupke prema javnom mnjenju u ovom slučaju i piše cenzurisane i kriptične tekstove, kako bi mogao da objavi bar deo onoga što se, ako se nije direktno ticalo religije, nje doticalo u ovoj ili onoj meri, i što je najzad napisavši nešto o religiji što će biti objavljeno nakon njegove smrti smatrao da mora (kako sam nadam se pokazao) da piše pomirljivo. Kako je pitao, čak i Milov uporni ideološki protivnik Džejms Fildžejms Stiven u jednom tekstu napisanom nakon Milove smrti pišući o Milovom odbijanju da bude otvoren „da li je hrišćanstvo dobitnik u ovome?“ (Stephen 1875, 474). Sve je ovo tužno, bilo da smo ubeđeni Milovim argumentima ili ne, bilo da smatramo da je sekularno čovekoljublje dobra alternativa religiji ili ne, i ma šta mislili o Milovoj kritici prirode, ili njegovom dokazu za postojanje boga. Tužno je čak i ako smatramo za Mila, kao Miša Đurković da „rešenja koje [*sic*] je izneo ne deluju previše uverljivo“ (Đurković 2004, 421), ili čak, poput Roberta Kara mislimo da su Milovi eseji „ironičan i gotovo tragičan ishod“ (Carr 1962, 493).

Kventin Skinner piše da je „izgubljen slučaj“ pristupati klasičnim tekstovima tako što će se tražiti odgovori na „večne probleme“³⁰³, jer je svaki iskaz plod „posebne namere u posebnom trenutku, usmeren ka rešenju posebnog problema (Skinner 2002, 88). Prema Skinneru, klasični tekstovi su zainteresovani za „sopstvene probleme“ a ne probleme našeg vremena i zato je „zahtevati od istorije

³⁰³ Nasuprot ovoj tvrdnji, Mark Bevir (Mark Bevir) tvrdi da „moramo prihvatiti postojanje večnih problema“ (Bever 1994, 663), odnosno da oni „nesumnjivo postoje“ (Ibid., 673).

misli, da reši naše trenutne probleme“ nešto što je, ne samo metodološka greška već i „nešto nalik moralnoj grešci“ (Ibid., 89). Kako on kaže, „pre nego da tražimo direktno primenjive 'lekcije' u istoriji filozofije, bolje će nam biti da naučimo da mislimo za sebe“ (Ibid., 88). Istraživanje istorije misli ima relevantnost utoliko što nam „pomaže da se odmaknemo od sopstvenih pretpostavki i sistema verovanja i da se tako situiramo u odnosu na druge i veoma drugačije *oblike života*“ (Ibid., 126). „Možemo se nadati da ćemo dostići veći stepen razumevanja, i na taj način veću toleranciju prema elementima kulturne raznolikosti“ i tako ćemo dosegnuti „perspektivu na osnovu koje možemo da posmatramo sopstveni oblik života na samokritičniji način“ kaže Skinner (Ibid., 125).

Ja ću se ipak odvažiti na jedan savet, uz rizik da u Skinnerovim očima delujem kao metodološki i moralni grešnik, koji pokušava da istoriju tera da rešava probleme sadašnjosti. Mislim da bi trebalo da smo bar za ovu pouku mudriji čitanjem misli Džona Stjuarta Mila o religiji. Ako ikad u budućnosti budemo ponovo u situaciji da smo savremenici jednog takvog mislioca (ili misliteljke) kakav je bio on, ma koliko malo verovatno to izgledalo, trebalo bi da postupimo sasvim drugačije od onoga što su bili postupci viktorijanske Engleske. Budemo li praktikovali pritisak, cenzuru, zastrašivanje, obeshrabrivanje i tiraniju većine, zato što nepogrešivo ubeđeni u neko mnjenje do kojeg nam je izuzetno stalo (ma šta ono bilo), a bojimo se da će ih ta osoba uvrediti, na gubitku ćemo u takvoj situaciji (kao i Viktorijanci) biti ponajviše mi.

Za sve one koji ne izvuku iz ovog rada tu pouku koju sam ja izvukao, ili ne nađu u njemu ništa što bi im pomoglo da reše savremene probleme, uteha bi trebalo da bude bar u tome što će, ako ništa drugo, bolje razumeti šta jesu a šta nisu bile neke od Milovih namera.

8. Literatura

1. Akenson, Donald H. 1981. *A Protestant in Purgatory: Richard Whately, Archbishop of Dublin*. Hamden: Archon Books.
2. Albala, Ken. 2011. *Food cultures of the world encyclopedia*. Santa Barbara: Greenwood.
3. Anonymous. (1875) 1997. "[Review of] Three Essays on Religion." In *Mill and Religion: Contemporary Responses to Three Essays on Religion*, edited by Alan P.F. Sell, 60–64. Bristol: Thoemmes Press.
4. Anonymous. 1848. "Fuss in a Book-Club, As Related By a Copy of Miss Martineau's 'Eastern Life,' Etc. Etc." *Fraser's Magazine*, December, 628–634.
5. Anthony, Michael J. and Warren S. Benson. 2003. *Exploring the History and Philosophy of Christian Education: Principles for the 21st Century*. Grand Rapids: Kregel Publications.
6. Argyle, Ray. 2021. *Inventing Secularism: The Radical Life of George Jacob Holyoake*. Jefferson: McFarland & Company.
7. Aristotel. 1954. *Kategorije*. Beograd: Kultura.
8. Aristotel. 2006. *Fizika*. Beograd: Paideia.
9. Aristotel. 2017. *Metafizika*. Beograd: Paideia.
10. Arnstein, Waler L. 1965. *The Bradlaugh Case: A Study in Late Victorian Opinion and Politics*. Oxford: The Clarendon Press.
11. Arnstein, Walter L. 1983. *The Bradlaugh Case: Atheism, Sex, and Politics Among the Late Victorians*. Columbia: University of Missouri Press.
12. Atanasijević, Ksenija. 2007. *Antička filozofija*. Beograd: Plato.
13. Atkinson, Henry George and Harriet Martineau. 1851. *Letters on the Laws of Man's Nature and Development*. Boston: Josiah P. Mendum.
14. Austin, J. L. 1962. *How to Do Things With Words*. London: Oxford University Press.
15. Bailey, Nathan. 1760. *The New Universal English Dictionary*. London: Printed for W. Johnston.
16. Bain, Alexander. 1882a. *James Mill: A Biography*. London: Longmans, Green.

17. Bain, Alexander. 1882b. *John Stuart Mill: A Criticism with Personal Recollections*. London: Longmans, Green.
18. Barnes, Michael Horace. 2003. *In the Presence of Mystery: An Introduction to the Story of Human Religiousness*. New London: Twenty-Third Publications.
19. Barthes, Roland. (1968) 1997. "The Death of the Author" In *Image Music Text*, edited by Stephen Heath, 142–148. London: Fontana Press.
20. Bartlett, Frederic C. (1932) 1995. *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology*. New York: Cambridge University Press.
21. Bates, Frederick. 1868. "Westminster Election." *Daily News*, November 11.
22. Beale, Lionel. S. 1860. "Some Points in support of our belief in the Permanence of Species, and on the very limited application of the doctrine of their Origin by Natural Selection, suggested by a discussion in Section D of the British Association for the Advancement of Science." *The Edinburgh New Philosophical Journal* 12: 233–242.
23. Beardsley, Monroe C. 1970. *The Possibility of Criticism*. Detroit: Wayne State University Press.
24. Bebbington, David. 2011. *Victorian Nonconformity*. Eugene: Cascade Books.
25. Benson, Morton. 1990. *Englesko-Srpskohrvatski rečnik*. Beograd: Prosveta
26. Berman, David. 2013. *A History of Atheism in Britain: From Hobbes to Russel*. London: Routledge.
27. Bevir, Mark. 1994. "Are there Perennial Problems in Political Theory?" *Political Studies* 42 (4): 662–675. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1994.tb00304.x>
28. Bevir, Mark. 2000. "The Role of Contexts in Understanding and Explanation." *Human Studies* 23 (4): 395–411.
29. Bevir, Mark. 2004. *The Logic of the History of Ideas*. Cambridge: Cambridge University Press.
30. Bloom, Allan. 1980. "The Study of Texts." In *Political Theory and Political Education*, edited by Melvin Richter, 113–38. Princeton: Princeton University Press.
31. Bonner, Hypatia Bradlaugh and John M. Robertson. 1894. *Charles Bradlaugh: A Record of His Life and Work by His Daughter Hypatia Bradlaugh Bonner, With an Account of His Parliamentary Struggle, Politics and Teachings, By John M. Robertson vol. I*. London: T. Fisher Unwin.

32. Bonner, Hypatia Bradlaugh and John M. Robertson. 1895. *Charles Bradlaugh: A Record of His Life and Work by His Daughter Hypatia Bradlaugh Bonner, With an Account of His Parliamentary Struggle, Politics and Teachings, By John M. Robertson* vol. 2. London: T. Fisher Unwin.
33. Borchard, Ruth. 1957. *John Stuart Mill The Man*. London: C. A. Watts.
34. Bowlby, John. 1990. *Charles Darwin: A New Life*. New York: W.W. Norton & Company.
35. Boylan-Kemp, Jo. 2008. *English Legal System : The Fundamentals*. London: Sweet & Maxwell.
36. Bradlaugh, Charles. 1870. *The Bible: What It Is, Book 1: Genesis*. London: Austin & Co.
37. Bradlaugh, Charles. 1891. *The Autobiography of C. Bradlaugh: A Page of his Life*. London: R. Forder.
38. Braithwaite, William C. 1919. *The Second Period of Quakerism*. London: Macmillan.
39. Branyon, Richard A. 1994. *Latin Phrases & Quotations*. New York: Hippocrene Books.
40. Brewster, Sir David. 1862. "The Facts and Fancies of Mr. Darwin." *Good Words* 3: 3–9.
41. Brown, Frank Burch. 1986. *The evolution of Darwin's Religious Views*. Macon: Mercer University Press.
42. Brown, James Baldwin. (1874) 1997. "Mr John Stuart Mill's Legacies." In *Mill and Religion: Contemporary Responses to Three Essays on Religion*, edited by Alan P.F. Sell, 37–42. Bristol: Thoemmes Press.
43. Burkhardt, Frederick. 1974. "England and Scotland: The Learned Societies." In *The Comparative Reception of Darwinism*, edited by Thomas F. Glick, 32–74. Austin: University of Texas Press.
44. Bushnan, John Stevenson. 1851. *Miss Martineau and Her Master*. London: John Churchill.
45. Bushnell, Horace. 1907. *Nature and the Supernatural: As Together Constituting the One System of God*. New York: Charles Scribner's Sons.
46. Campbell, Enid. 2000. "Oaths and Affirmations of Public Office under English Law: An Historical Retrospect." *The Journal of Legal History* 21(3): 1–32.
47. Canefe, Nergis. 2005. "Sabbatarianism" In *Encyclopedia of politics: The left and the right, vol. 2: The Right*, edited by Rodney P. Carlisle, 853–854. Thousand Oaks: Sage Publications.
48. Capaldi, Nicholas. 2004. *John Stuart Mill: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.
49. Carlyle, Thomas. 1913. *Sartor Resartus: The Life and Opinions of Herr Teufelsdröckh in Three Books*. Oxford: The Clarendon Press.

50. Carr, Robert. 1962. "The Religious Thought of John Stuart Mill: A Study in Reluctant Scepticism." *Journal of the History of Ideas* 23 (4): 475–495.
51. Carrier, Richard. 2014. *On the Historicity of Jesus: Why We Might Have Reason for Doubt*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press.
52. Claeys, Gregory. 2005. "Martineau, Harriet (1802–76)." In *Encyclopedia of Nineteenth-Century Thought*, edited by Gregory Claeys, 440–441. London: Routledge.
53. Clarke, Hyde. 1861. *A New and Comprehensive Dictionary of the English Language: As Spoken and Written*. London: John Weale.
54. Comte, Auguste. (1852) 1875. *System of Positive Polity*. London: Longmans Green.
55. Comte, Auguste. (1853) 2009. *The Positive Philosophy of Auguste Comte, Volume 2*. New York: Cambridge University Press.
56. Comte, Auguste. 1853. *Système de politique positive: ou, Traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité*. Paris : E. Thunot.
57. Comte, Auguste. 1865. *A General View of Positivism*. Translated by J.H. Bridges. London: Trübner.
58. Cooley, Arnold J. 1861. *Dictionary of English language: Exhibiting Orthography, Pronunciation and Definition of Words*. s.v. „religion“. London: W. and A. Chambers.
59. Cooter, Roger. 1984. *The Cultural Meaning of Popular Science: Phrenology and the Organization of Consent in Nineteenth Century Britain*. Cambridge: Cambridge University Press.
60. Courtney, William L. 1889. *Life of John Stuart Mill*. London: Walter Scott.
61. Cowling, Maurice. (1963) 1990. *Mill and Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
62. Crane, Cephas Bennet. (1874) 1997. „John Stuart Mill and Christianity“ In *Mill and Religion: Contemporary Responses to Three Essays on Religion*, edited by Alan P.F. Sell, 8–18. Bristol: Thoemmes Press.
63. Crowther, Margaret A. 1970. *Church Embattled: Religious Controversy in Mid-Victorian England*. Newton Abbot: Archon Books.
64. Crystal, David. 2008. *A Dictionary of Linguistics and Phonetics, 6th Edition*. Malden: Blackwell Publishing.
65. Cunningham, Hugh. 1996. "Combating Child Labour: The British Experience." In *Child Labour in Historical Perspective, 1800–1985: Case Studies From Europe, Japan and Colombia*, edited by Hugh Cunningham and Pier Paolo Viazzo, 41–55. Florence: UNICEF.
66. Daglier, Üner and Thomas E. Schneider. 2007. "John Stuart Mill's 'Religion of humanity' revisited." *Critical Review* 19 (4): 577–588.

67. Daničić, Đura i Vuk Stefanović Karadžić, prev. 2006. *Sveto pismo Staroga i Novoga zavjeta*. Sremska Mitrovica: Imprimator.
68. Darnton, Robert. 1982. *The Literary Underground of the Old Regime*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
69. Darnton, Robert. 1999. *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*. New York: Basic Books.
70. Darnton, Robert. 2014. *Censors at Work: How States Shaped Literature*. London: The British Library.
71. Darwin, Čarls. 2009. *Postanak vrsta, putem prirodnog odabiranja, ili očuvanje povlašćenih rasa u borbi za život*. Novi Sad: Akademska knjiga.
72. Darwin, Charles. 1989. *The Correspondence of Charles Darwin, vol. 5: 1851–1855*. Cambridge: Cambridge University Press.
73. Darwin, Charles. 2008. *Origins: Selected letters of Charles Darwin, 1822–1859*. Edited by Frederick Burkhardt. Cambridge: Cambridge University Press.
74. Darwin, Francis, ed. 1891. *The Life and Letters of Charles Darwin, vol. 2*. New York: D. Appleton.
75. Darwin, Francis, ed. 1897. *The Life and Letters of Charles Darwin, vol. 1*. New York: D. Appleton.
76. Darwin, Francis, ed. 1903. *More Letters Of Charles Darwin, vol. 1*. London: John Murray.
77. David, Deirdre. 1987. *Intellectual Women and Victorian Patriarchy*. London: Macmillan Press.
78. Davie, Grace. 2003. „The Evolution of the Sociology of Religion: Theme and Variations“ In *Handbook of the Sociology of Religion*, edited by Michele Dillon, 61–75. London: Cambridge University Press.
79. Davis, Natalie Zemon. 1983. *The return of Martin Guerre*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
80. Davis, Natalie Zemon. 1995. *Women on the Margins: Three Seventeenth-Century Lives*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
81. De Tokvil, Aleksis. 1990. *O demokratiji u Americi*. Sremski Karlovci : Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
82. Dekart, Rene. 1952. *Praktična i jasna pravila rukovođenja duhom u istraživanju istine; Reč o metodi dobrog vođenja svoga uma i istraživanja istine u naukama*. Beograd: Naučna knjiga.
83. Derrida, Jacques. 1988. Limited Inc. Evanston: Northwestern University Press.

84. Desmond, Adrian and James Moore. 1991. *Darwin*. New York: Warner Books.
85. Desmond, Adrian, James Moore and Janet Browne. 2007. *Charles Darwin*. Oxford: Oxford University Press.
86. Desmond, Adrian. 1997. *Huxley: From Devil's Disciple to Evolution's High Priest*. Reading, MA: Addison–Wesley.
87. Dobžanski, Teodosijus. 1982. *Evolucija čovečanstva*. Beograd: Nolit.
88. Donald, James. 1872. *Chambers's English Dictionary: Pronouncing, Explanatory, and Etymological*. London: W. & R. Chambers.
89. Došen, Kosta. 2012. *Osnovna logika*. Beograd: Aaron Swartz.
90. Draper, John William. 1875. *History of the Conflict Between Religion and Science*. New York: D.Appleton.
91. Dunlop, Jocelyn O. 1912. *English Apprenticeship and Child Labour: A History*. New York: The Macmillan Company.
92. Dunn, Waldo Hilarry. 1961. *James Anthony Fraude, a Biography*. Oxford: Clarendon Press.
93. Džojš, Džejms. 2007. *Uliks*. Beograd: Geopoetika.
94. Đurković, Miša 2004. „Mil i konzervativizam.“ *Sociološki pregled* 38 (3): 397–423.
95. [Eagles, John, and Ferrier J. F.]. 1851. "What is Mesmerism?" *Blackwood's Edinburgh Magazine* 429(70): 70–85.
96. Ede, Andrew. 2012. *A History of Science in Society*. Toronto: University of Toronto Press.
97. Ellegård, Alvar. (1958) 1990. *Darwin and the General Reader: The Reception of Darwin's Theory of Evolution in the British Periodical Press, 1859–1872*. Chicago: University of Chicago Press.
98. Elliot, Hugh S.R., ed. 1910. *The Letters of John Stuart Mill, vol 2*. London: Longmans, Green.
99. Ellison, Noel Thomas. 1829. *Protestant errors and Roman Catholic truths*. London: C.J.G and F.Rivington.
100. Ellwood, Robert S., and Gregory D. Alles, eds. 2007. *The Encyclopedia of World Religions, Revised Edition*. New York: DWJ Books.
101. Emerson, Ralph W. 1841. *Essays*. Boston: James Munroe.
102. Engels, Eve-Marie. 2008. "Darwin's Philosophical Revolution: Evolutionary Naturalism and First Reactions to his Theory." In *The Reception of Charles Darwin in Europe*, edited by Eve-Marie Engels and Thomas F. Glick, 23–53. London: Continuum.
103. Fawcett, Millicent Garrett. 1901. *Life of the Right Hon. Sir William Molesworth*. London: Macmillan.

104. Fenning, Daniel. 1771. *The Royal English Dictionary: Or, A Treasury of the English Language*. London: Printed for L. Hawes and Co.
105. Flew, Antony. (1976). *The Presumption of Atheism, and Other Philosophical Essays on God, Freedom and Immortality*. London: Elek Books.
106. Foote, George William. (1887) 1997. "What was Christ? A Reply to John Stuart Mill." In *Mill and Religion: Contemporary Responses to Three Essays on Religion*, edited by Alan P.F. Sell, 219–234. Bristol: Thoemmes Press.
107. Forster, E. M. 1924. *A Passage To India*. London: Edward Arnold.
108. Fowler, Thomas B., and Daniel Kuebler. 2007. *The Evolution Controversy: A Survey of Competing Theories*. Ada: Baker Academic.
109. Friedman, Milton. 2017. *Milton Friedman on Freedom*. Stanford: Hoover Institution Press.
110. Gadamer, Hans Georg. 2011. *Istina i metod: Osnovi filozofske hermeneutike*. Beograd: Fedon.
111. Gardner, Brian. 1990. *The East India Company: A History*. New York: Dorset Press.
112. Garner, Bryan. A. 2015. *Black's Law Dictionary, Abridged Tenth Edition*. Eagan: West Publishing.
113. Garnett, Richard. 1910. *The Life of W. J. Fox*. London: John Lane.
114. Gaskell, Elizabeth Cleghorn. 1908. *The Life Of Charlotte Brontë*. London: J.M. Dent & Sons.
115. Gibbs, Laura, trans. 2002. *Aesop's Fables*. Oxford: Oxford University Press.
116. Giddens, Anthony. 2006. *Sociology*, 5th ed. Cambridge: Polity Press.
117. Ginzburg, Carlo. 1992. *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
118. Ginzburg, Carlo. 1993. "Microhistory: Two or Three Things That I Know about It." *Critical Inquiry* 20 (1): 10–35.
119. *The Globe Dictionary of the English Language*. 1873. London: William Collins, sons and company.
120. Goodrich, Chauncey A., and Noah Porter, eds. 1864. *Dr. Webster's Complete Dictionary of the English Language*. London: Bell and Daldy.
121. Goudge, Thomas Anderson. (1967) 2005. "Huxley, Thomas Henry." In *Encyclopedia of Philosophy, volume 4* edited by Donald M. Borchert, 530–534. London: Routledge.
122. Gould, Stephen Jay. 1999. *Rocks of ages : Science and Religion in the Fullness of Life*. New York: The Ballantine Publishing Group.
123. Greenblatt, Stephen. 1980. *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*. Chicago: University of Chicago Press.

124. Grondin, Jean. 1994. *Introduction to philosophical hermeneutics*. New Haven: Yale University Press.
125. Grugel, Lee. 1976. *George Jacob Holyoake : A Study in the Evolution of a Victorian Radical*. Philadelphia: Porcupine Press.
126. Guthrie, William Keith Chambers. 2007. *Povjest grčke filozofije*. Zagreb: Naklada Jurčić.
127. Haac, Oscar. 1995. *The Correspondence of John Stuart Mill and Auguste Comte*. New Jersey: Transaction Publishers.
128. Hall, Donald E. 2003. *Queer Theories*. London: Palgrave Macmillan.
129. Hamburger, Joseph. 1999. *John Stuart Mill: On Liberty and Control*. New Jersey: Princeton University Press.
130. Hamilton, Sir William. 1863. *The Works of Thomas Reid, D.D., Vol. 2*. Edinburgh: Maclachlan and Stewart.
131. Hamilton, Sir William. 1877. *Lectures on Metaphysics and Logic, Vol. 2*. London: William Blackwood and Sons.
132. Harrison, Brian. 1965. "The Sunday trading riots of 1855." *The Historical Journal* 8 (2): 219–245.
133. Harrison, Frederic. 1889. "The Future of Agnosticism." *The Fortnightly Review*, January.
134. Harrison, Peter. 2015. *The Territories of Science and Religion*. Chicago: University of Chicago Press.
135. Hayek, F. A. (1960) 2006. *The Constitution of Liberty*. London: Routledge.
136. Hayek, F.A. 1951. *John Stuart Mill and Harriet Taylor, Their Correspondence and Subsequent Marriage*. Chicago: University of Chicago Press.
137. Headingley, Adolphe S. 1880. *The Biography of Charles Bradlaugh*. London: Remington & Co.
138. Herodot. 2018. *Herodotova istorija*. Beograd: Dereta.
139. Heydt, Colin. 2006. *Rethinking Mill's Ethics: Character and Aesthetic Education*. London: Continuum.
140. Himmelfarb, Gertrude. 1974. *On Liberty and Liberalism: The Case of John Stuart Mill*. New York: Alfred A. Knopf.
141. Hirsch E.D. 1967. *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale University Press.
142. Hjum, Dejvid. 1983. *Rasprava o ljudskoj prirodi*. Sarajevo: Veselin Masleša.
143. Holdsworth, William. 1923. *A History of English Law, vol. 3*. London: Methuen & Co.
144. Holdsworth, William. 1965. *A History of English Law, vol. 15*. London: Methuen & Co.

145. Holyoake, George Jacob 1871. *The Last Trial for Atheism in England: A Fragment of Autobiography*. London: Trübner.
146. Holyoake, George Jacob. (1859) 1871. *The Principles of Secularism Illustrated*. London: Austin & Co.
147. Holyoake, George Jacob. 1847. *Paley Refuted in His Own Words*. London: Hetherington.
148. Holyoake, George Jacob. 1873. *John Stuart Mill, as Some of the Working Classes Knew Him*. London: Trübner.
149. Holyoake, George Jacob. 1892. *Sixty years of an agitator's life*. London: T. Fisher Unwin.
150. Holyoake, George Jacob. 1905. *Bygones Worth Remembering, vol. 2*. London: Unwin Brothers.
151. Hull, David L. 1973. *Darwin and his Critics: The Reception of Darwin's Theory of Evolution by the Scientific Community*. Chicago: University of Chicago Press.
152. Huxley, Julian. 1942. *Evolution: The Modern Synthesis*. London: George Allen & Unwin.
153. Huxley, Leonard. 1900a. *Life and Letters of Thomas Henry Huxley, vol. 1*. New York: D. Appleton.
154. Huxley, Leonard. 1900b. *Life and Letters of Thomas Henry Huxley, vol. 2*. New York: D. Appleton.
155. Huxley, Leonard. 1918. *Life and Letters of Sir Joseph Dalton Hooker, vol. 1*. New York: D. Appleton.
156. Huxley, Thomas H. (1878) 1909. *Hume*. London: Macmillan.
157. Huxley, Thomas H. (1889) 1892a. „Agnosticism.“ In *Essays upon Some Controverted Questions*, 329–377. London: Macmillan.
158. Huxley, Thomas H. (1889) 1892b. „Agnosticism and Christianity.“ In *Essays upon Some Controverted Questions*, 449–500. London: Macmillan.
159. Huxley, Thomas H. 1871. “Administrative Nihilism.” *The Fortnightly Review* 16, no. 2 (July-December): 525–543.
160. Huxley, Thomas H. 1894. *Evolution and Ethics, and Other Essays*. London: Macmillan.
161. Irvine, William. 1956. *Apes, Angels & Victorians : A Joint Biography of Darwin & Huxley*. London : Readers Union.
162. Israel, Jonathan I. 2001. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*. Oxford: Oxford University Press.
163. Jameson, Robert S. 1850. *A dictionary of the English language: By Samuel Johnson and John Walker, Seventh Edition*. London: W. Tegg and Co.

164. Jauss, Hans Robert. 1982. *Toward an Aesthetic of Reception*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
165. Jeffries, Lesley. 2006. *Discovering Language: The Structure of Modern English*. London: Palgrave Macmillan.
166. Jensen, Vernon J. 1991. *Thomas Henry Huxley : Communicating for Science*. Newark: University of Delaware Press.
167. Johnson, Samuel. 1756a. *A Dictionary of the English Language, vol. 1*. London: Printed for J.F. and C. Rivington, L.Davis, T. Payne and Son, T. Longman, B. Law, J. Dodsley, C. Dilly, W. Lowndes, G.G. J and J. Robinson, T. Cadell, Jo. Johnson, J. Robson, W. Richardson, J. Nichols, R. Baldwin, W. Goldsmith, J. Murray, W.Stuart, P. Elmsly, W. Fox, S. Hayes, D. Ogilvie, W. Bent, T. and J. Egerton, J. Phillips, and M. Newbery.
168. Johnson, Samuel. 1756b. *A Dictionary of the English Language, vol. 2*. London: Printed for J. Knapton; C. Hitch and L. Hawes; A. Millar; R. and J. Dodsley; and M. and T. Longman.
169. Kant, Imanuel. (1787) 2019. *Kritika čistog uma*. Beograd: Dereta.
170. Kinzer, Bruce L., Ann P. Robson and John M. Robson. 1992. *A Moralist In and Out of Parliament : John Stuart Mill at Westminster, 1865–1868*. Toronto: Univerisity of Toronto Press.
171. Koplston, Frederik. 1988. *Istorija filozofije: Tom 1, Grčka i Rim*. Beograd: Beogradsko izdavačko-grafički zavod.
172. Lane, Christopher. 2011. *The Age of Doubt: Tracing the Roots of Our Religious Uncertainty*. New Haven: Yale University Press.
173. Larsen, Timothy. 2018. *John Stuart Mill: A Secular Life*. Oxford: Oxford University Press.
174. Le Poidevin, Robin. 2010. *Agnosticism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
175. Leech, Geoffrey. 1985. *Semantics: The Study of Meaning*. London: Pelican Books.
176. Lennox, James G. 2001. "Aristotle on the Unity and Disunity of Science." *International Studies in the Philosophy of Science* 15 (2): 133–144. doi:10.1080/02698590120059004.
177. Lenox, James G. "Aristotle on the Unity and Disunity of Science." *International Studies in the Philosophy of science* 15 (2): 133–144. doi: 10.1080/02698590120059004.
178. Leopold, Anita Maria, and Jeppe Sinding Jensen, eds. 2014. *Syncretism in Religion: A Reader*. London: Routledge.
179. Lévi-Strauss, Claude. 1969. *The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology, I*. New York: Harper & Raw.
180. Lightman, Bernard. 2002. „Huxley and Scientific Agnosticism: The strange History of a Failed Rhetorical Strategy.“ *The British Journal for the History of Science* 35 (3): 271–289.

181. Lipkes, Jeff. 1999. *Politics, Religion, and the Fate of Classical Political Economy: John Stuart Mill and His Followers*. London: Palgrave Macmillan.
182. Littleton, C. Scott. 2005. "Syncretism." In the *New Dictionary of the History of Ideas*, vol. 5, ed. Maryanne Cline Horowitz, 2288–2290. New York: Charles Scribner's Sons.
183. Lively, Jack, and John Rees. 1978. *Utilitarian logic and politics: James Mill's "Essay on Government," Macaulay's critique, and the ensuing debate*. Oxford: Clarendon Press.
184. Lok, Džon. (1689) 2015. *Pismo o toleranciji*. Beograd: Službeni glasnik.
185. Lok, Džon. 2002. *Dve rasprave o vladi*. Beograd: Utopija.
186. Lowell, Delmar. R. 1899. *The Historic Genealogy of the Lowells of America from 1639 to 1899*. Rutland: Delmar R. Lowell.
187. Lowell, John Amory. 1860. *Review of Darwin on the Origin of Species: First Published in the Christian Examiner*. Boston: J.H. Eastburn's Press.
188. Lucas, J. R. 1979. (1979). "Wilberforce and Huxley: a Legendary Encounter." *The Historical Journal* 22 (2): 313–330.
189. Macaulay, Thomas Babington. 1898. *The Works of Lord Macaulay*. Vol 7. London: Longmans, Green and Co.
190. Makkreel, Rudolf A. 1975. *Dilthey: Philosopher of the Human Studies*. Princeton: Princeton University Press.
191. Malachuk, D. S. 2010. „Human Rights and a Post-Secular Religion of Humanity.“ *Journal of Human Rights* 9 (2):127–142.
192. Manion, Mark, and William M. Evan. 2000. "The Y2K problem and professional responsibility: a retrospective analysis." *Technology in Society* 22 (3): 361–387. doi: 10.1016/S0160-791X(00)00015-4.
193. Manning, Edward. 1883. "Without God, No Commonwealth." *Contemporary Review* 44 (2): 19–32.
194. Marks, K. i F. Engels. 1977. *Komunistički manifest*. Zagreb: August Cesarec.
195. Marks, Karl. 2009. *Kraći rani spisi*. Beograd: Dosije studio.
196. Maroney, Eric. 2006. *Religious syncretism*. London: SCM Press.
197. Marsh David, Selen A. Ercan and Paul Furlong. 2018. "A Skin Not a Sweater: Ontology and Epistemology in Political Science." In *Theories and Methods in Political Science, Fourth edition*, edited by Vivien Lowndes, David Marsh and Gerry Stoker, 177–198. London: Palgrave Macmillan.
198. Martin, Michael. (2007). *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge: Cambridge University Press.

199. Martineau, Harriet. 1834. *Illustrations of Political Economy*, vol. 1. London: Charles Fox.
200. Martineau, Harriet. 1848. *Eastern life, present and past*. Philadelphia: Lea and Blanchard.
201. Martineau, Harriet. 1877. *Harriet Martineau's Autobiography*, vol. 2. London: Smith, Elder & Co.
202. Martineau, Harriet. 1879. *Harriet Martineau's Autobiography*, vol. 1. Boston: Houghton, Osgood and Company.
203. Martineau, James. 1851. "Mesmeric Atheism." *Prospective Review* 26 (7): 224–262.
204. Martineau, James. 1888. *A Study of Religion, its Sources and Contents*. Oxford: Clarendon press.
205. Marx, Karl, and Frederick Engels. 1962. *Karl Marx and Frederick Engels On Britain*. Moscow: Foreign Languages Publishing House.
206. Mathiot, André. 1967. *The British Political System*. Redwood City: Stanford University Press.
207. Mattingly, Gerald L. 2009. "Huxley, Thomas Henry." In *Encyclopedia of Time : Science, Philosophy, Theology, and Culture* edited by James H. Bix, 693–695. Thousand Oaks: Sage Publications.
208. Matz, Lou. 2000. „The Utility of Religious Illusion: A Critique of J.S. Mill's Religion of Humanity.“ *Utilitas*, 12 (2): 137–154.
209. Mayr, Ernst. 1981. "Prologue: Some Thoughts on the History of the Evolutionary Synthesis." In *The Evolutionary Synthesis: Perspectives on the Unification of Biology*, edited by Ernst Mayr and William B. Provine, 1–48. Cambridge: Harvard University Press.
210. McCabe, Joseph. 1922. *George Jacob Holyoake*. London: Watts & Co.
211. McKay, Chris. 2010. *Big Ben: The Great Clock and the Bells at the Palace of Westminster*. Oxford: Oxford University Press.
212. Mears, John William. (1875) 1997. „[From] Theistic Reactions in Modern Speculation" In *Mill and Religion: Contemporary Responses to Three Essays on Religion*, edited by Alan P.F. Sell, 116–123. Bristol: Thoemmes Press.
213. Mil, Džon Stjuart. 1876 (1861) 1876. *O Predstavničkoj vladi*. Beograd: Državna štamparija.
214. Mil, Džon Stjuart. 1988. *O slobodi*. Beograd: Filip Višnjić.
215. Mil, Džon Stjuart. (1863) 2003. *Utilitarizam*. Beograd: Dereta.
216. Mil, Džon Stjuart. (1869) 2008a. *Potčinjenost žena*. Beograd: Službeni glasnik.
217. Mil, Džon Stjuart. (1874) 2008b. *Prirodno i neprirodno*. Loznica: Karpos.

218. Mill, James. (1825) 1967. *Essays On Government, Jurisprudence, Liberty of The Press and Law of Nations*. New York: Augustus M. Kelley Publishers.
219. Mill, John Stuart. 1859. *Thoughts On Parliamentary Reform*. London: John W. Parker and Son.
220. Mill, John Stuart. 1963a. *The Earlier Letters of John Stuart Mill, 1812–1837*. Edited by Francis E. Mineka. Vol. 12 of *The Collected Works of John Stuart Mill*. Toronto: University of Toronto Press.
221. Mill, John Stuart. 1963b. *The Earlier Letters of John Stuart Mill, 1838–1848*. Edited by Francis E. Mineka. Vol. 13 of *The Collected Works of John Stuart Mill*. Toronto: University of Toronto Press.
222. Mill, John Stuart. 1969a. “Auguste Comte and Positivism.” In *Essays on Ethics, Religion and Society*, edited by John M. Robson, 261–368. Toronto: University of Toronto press.
223. Mill, John Stuart. 1969b. “Whewell on Moral Philosophy.” In *Essays on Ethics, Religion and Society*, edited by John M. Robson, 165–201. Toronto: University of Toronto press.
224. Mill, John Stuart. (1848) 1970. *Principles of Political Economy, with Some of Their Applications to Social Philosophy, books 4 and 5*. London: Penguin Books.
225. Mill, John Stuart. 1972a. *The Later Letters of John Stuart Mill, 1849–1855*. Edited by Francis E. Mineka and Dwight N. Lindley. Vol. 14 of *The Collected Works of John Stuart Mill*. Toronto: University of Toronto Press.
226. Mill, John Stuart. 1972b. *The Later Letters of John Stuart Mill, 1856–1864*. Edited by Francis E. Mineka and Dwight N. Lindley. Vol. 15 of *The Collected Works of John Stuart Mill*. Toronto: University of Toronto Press.
227. Mill, John Stuart. 1972c. *The Later Letters of John Stuart Mill, 1865–1868*. Edited by Francis E. Mineka and Dwight N. Lindley. Vol. 16 of *The Collected Works of John Stuart Mill*. Toronto: University of Toronto Press.
228. Mill, John Stuart. 1972d. *The Later Letters of John Stuart Mill, 1869–1873*. Edited by Francis E. Mineka and Dwight N. Lindley. Vol. 17 of *The Collected Works of John Stuart Mill*. Toronto: University of Toronto Press.
229. Mill, John Stuart. 1977. „De Tocqueville on Democracy in America [1].“ In *Essays on Politics and Society* edited by J.M.Robson. Vol. 18 of *The Collected Works of John Stuart Mill*, 49–90. Toronto: University of Toronto press.
230. Mill, John Stuart. 1977b. „De Tocqueville on Democracy in America [2].“ In *Essays on Politics and Society* edited by J.M.Robson. Vol. 18 of *The Collected Works of John Stuart Mill*, 155–204. Toronto: University of Toronto press.

231. Mill, John Stuart. 1979. *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy and of The Principal Philosophical Questions Discussed in his Writings*. Edited by John M. Robson. Vol. 9 of *The Collected Works of John Stuart Mill*. Toronto: University of Toronto Press.
232. Mill, John Stuart. 1986a. *Newspaper Writings, December 1847–July 1873*. Edited by Ann P. Robson and John M. Robson. Vol. 25 of *The Collected Works of John Stuart Mill*. Toronto: University of Toronto Press.
233. Mill, John Stuart. 1986b. *Newspaper Writings, January 1835–June 1847*. Edited by Ann P. Robson and John M. Robson. Vol. 24 of *The Collected Works of John Stuart Mill*. Toronto: University of Toronto Press.
234. Mill, John Stuart. 1988. *Journals and Debating Speeches*. Edited by John M. Robson. Vol. 27 of *The Collected Works of John Stuart Mill*. Toronto: University of Toronto Press.
235. Mill, John Stuart. (1874) 2009a. *Three Essays on Religion*. Peterborough, Ontario: Broadview Press.
236. Mill, John Stuart. (1873) 2009b. *Autobiography of John Stuart Mill*. Auckland: The Floating Press.
237. Mill, John Stuart. (1861) 2009c. *Considerations on Representative Government*. Auckland: The Floating press.
238. Mill, John Stuart. (1882) 2022. *A System of Logic*. Glasgow: Moncreiffe Press.
239. Millar, Alan. 1998. "Mill on Religion.", In *The Cambridge Companion to Mill*, edited by John Skorupski, 176–202. Cambridge: Cambridge University Press.
240. Minear, Paul.S. 2005. *And Great Shall Be Your Reward : The Origins of Christian Views of Salvation*. Eugene: Wipf & Stock.
241. Mišić, Milan, ur. 2005. *Enciklopedija Britanika: L-M*. Beograd: Politika; Narodna Knjiga.
242. Mitchell, Chalmers P. 1913. *Thomas Henry Huxley : A Sketch of His Life and Work*. London: Methuen & Co.
243. Mivart, George St. 1873. „The Assumptions of Agnostics.“ *The Fortnightly Review*, June.
244. MMO (Mill Marginalia Online). n.d. University of Alabama Libraries. Accessed March 28, 2024. <https://millmarginalia.org/wp-content/uploads/2021/11/RWE-E.203-scaled.jpg>.
245. Morley, John. 1873. "Death of Mr. Mill." *The Fortnightly Review* 13 (1) (January-June): 669–676.
246. Mynatt, Clifford R., Michael E. Doherty, and Ryan D. Tweney. 1977. "Confirmation bias in a simulated research environment: An experimental study of scientific inference." *Quarterly Journal of Experimental Psychology* 29 (3): 85–95.

247. Nadler, Steven. 2011. *A Book Forged in Hell: Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*. Princeton: Princeton University Press.
248. Ninković, Jovo, ur. 2011. *Latinski rečnik*. Beograd: JRJ.
249. O'Hara, Kieron. 2011. *Conservatism*. London: Reaktion Books.
250. O'Sullivan, Noël. 1976. *Conservatism*. London: J. M. Dent & Sons.
251. Olsen, Stein Haugom. 1973. "Authorial Intention." *The British Journal of Aesthetics* 13 (3): 219–231. <https://doi.org/10.1093/bjaesthetics/13.3.219>
252. Oppy, Graham. 1994. "Weak agnosticism defended." *International Journal for Philosophy of Religion*, 36 (3): 147–167.
253. Outram, Dorinda. 2019. *Four Fools in the Age of Reason: Laughter, Cruelty, and Power in Early Modern Germany*. Charlottesville: University of Virginia Press.
254. Owen, Robert. 1841. *A Development of the Principles and Plans on Which to Establish Self-Supporting Home Colonies*. London: Home Colonization Society.
255. Packe, Michael St. John. 1954. *The Life of John Stuart Mill*. London: Secker & Warburg.
256. Paley, William. (1802) 2006. *Natural Theology: Evidence of the Existence and Attributes of the Deity, collected from the appearances of nature*. London: Oxford University Press.
257. Passmore, John. (1967) 2006. "Boyle, Robert (1627–1691)" In *Encyclopedia of Philosophy*, 2nd ed., Vol. 1, edited by Donald M. Borchert, 672–675. Farmington Hills: Thomson Gale.
258. Paul, Wilford Noel. 1972. "The Religious Views of John Stuart Mill." PhD dissertation. The University of New Mexico.
259. Peckham, Morse, ed. 2006. *The Origin of Species: A Variorum Text*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
260. Pejn, Tomas. 1987. *Prava čoveka*. Beograd: Filip Višnjić.
261. Perry, William. 1790. *A General Dictionary of the English language: To Which is Prefixed, a Comprehensive Grammar*. London: Printed for John Stockdale.
262. Persky, Joseph. 2016. *The Political Economy of Progress: John Stuart Mill and Modern Radicalism*. New York: Oxford University Press.
263. Pešikan, Mitar, Jovan Jerković i Mato Pižurica, ur. 2013. *Pravopis srpskoga jezika, treće izdanje*. Novi Sad: Matica srpska.
264. Petronijević, Branislav. (1932) 1990. *Osnovi logike: Formalna logika i opšta metodologija*. Beograd: Beletra.
265. Petrović, Gajo. 2011. *Logika*. Beograd: Zavod za udžbenike.
266. Pickering, Mary. 2009. *Auguste Comte : An Intellectual Biography, Volume III*. Cambridge: Cambridge University Press.

267. Plamenatz, John. 1963. *Man and Society: Political and Social Theory, Bentham through Marx*, vol. 2. New York: McGraw-Hill.
268. Platon. 2004. *Zakoni*. Beograd: Dereta.
269. Platon. 2013. *Država*. Beograd: Dereta.
270. Pocock, J.G.A. 1985. *Virtue, Commerce, and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
271. Poper, Karl. 1973. *Logika naučnog otkrića*. Preveo Staniša Novaković. Beograd: Nolit.
272. Porter, Noah. (1875) 1997. „John Stuart Mill as a Religious Philosopher“ In *Mill and Religion: Contemporary Responses to Three Essays on Religion*, edited by Alan P.F. Sell, 65–81. Bristol: Thoemmes Press.
273. Powell, Jeffrey R. (1987) 2000. “ ‘In the Air’ — Theodosius Dobzhansky’s Genetics and the Origin of Species.” In *Perspectives on Genetics: Anecdotal, Historical, and Critical Commentaries, 1987–1998*, edited by James F. Crow and William F. Dove, 31–34. Madison: University of Wisconsin Press.
274. Prenant, Marcel. 1946. *Darwin: Njegov život i djelo*. Zagreb: Matica hrvatska.
275. Raeder, Linda C. 2002. *John Stuart Mill and the Religion of Humanity*. Columbia: University of Missouri Press.
276. Rasel, Bertrand. 1998. *Istorija zapadne filozofije*. Beograd: Narodna knjiga – Alfa.
277. Reeve, Henry. (1875) 1997. „[From review of] Three Essays on Religion” In *Mill and Religion: Contemporary Responses to Three Essays on Religion*, edited by Alan P.F. Sell, 84–102. Bristol: Thoemmes Press.
278. Reeves, Richard V. 2017. “Mill’s Mind: A Biographical Sketch.” In *A Companion to Mill*, edited by Christopher Macleod and Dale E. Miller, 3–11. Malden: Wiley Blackwell.
279. Reeves, Richard. 2007. *John Stuart Mill: Victorian Firebrand*. London: Atlantic Books.
280. Reid, Alexander. 1844. *A dictionary of the English language*. Edinburgh: Oliver & Boyd.
281. Ricoeur, Paul. 1971. "The Model of the Text." *New Literary History* 5 (1): 91–117.
282. Rigotti, E., and A. Rocci. 2005. „Denotation versus Connotation“ In *Encyclopedia of Language and Linguistics, Second edition*, edited by Keith Brown, 436–443. London: Elsevier.
283. Roberts, Caroline. 2002. *The woman and the hour : Harriet Martineau and Victorian ideologies*. Toronto: University of Toronto Press.
284. Robson, Ann P. 1991. “Mill’s Second Prize in the Lottery of Life.” In *A Cultivated Mind: Essays on J.S. Mill Presented to John M. Robson*, edited by Michael Laine, 215–241. Toronto: University of Toronto Press.

285. Ross, Sydney. 1962. "Scientist: The story of a word." *Annals of Science* 18(2): 65–85.
286. Rossi, Alice S., ed. 1970. *Essays on Sex Equality*. Chicago: University of Chicago Press.
287. Rossi, Alice S., ed. 1988. *The Feminist Papers: From Adams to de Beauvoir*. Boston: Northeastern University Press.
288. Rot, Nikola. 2014. *Osnovi socijalne psihologije*. Ur. Mirjana Isić. *Izabrana dela Nikole Rota, Tom 3*. Beograd: Zavod za udžbenike.
289. Royle, Edward, ed. 1976. *The Infidel Tradition from Paine to Bradlaugh*. London: The Macmillan Press.
290. Royle, Edward. 1974. *Victorian infidels: the origins of the British secularist movement, 1791–1866*. Manchester: University of Manchester Press.
291. Royle, Edward. 2004. "Bradlaugh, Charles (1833–891)." In *Oxford Dictionary of National Biography, vol. 7: Box-Browell*, edited by H.C.G Matthew and Brian Harrison, 197–198. Oxford: Oxford University Press.
292. Runes, Dagobert D., ed. 1960. *Dictionary of Philosophy*. New York: Philosophical Library.
293. Ryan, Alan. (1974) 2016. *J.S. Mill*. London: Routledge.
294. Ryan, Alan. 1979. "Introduction." In *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy and of The Principal Philosophical Questions Discussed in his Writings*, edited by John M. Robson, vii–lxvii. *Vol. 9 of The Collected Works of John Stuart Mill*. Toronto: University of Toronto Press.
295. Savile, Anthony. 1969. "The place of intention in the concept of art." *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series* 69 (1): 101–124.
296. Schmidt-Petri, Christoph, Michael Schefczyk, and Lily Osburg. 2022. "Who Authored On Liberty? Stylometric Evidence on Harriet Taylor Mill's Contribution." *Utilitas* 34 (2): 120–138. doi:10.1017/S0953820821000339
297. Schneewind, J. B. (1967) 2006. "Mill, John Stuart." In *Encyclopedia of Philosophy, Second Edition, vol. 6*, edited by Donald M. Borchert, 220–232. Detroit: Thomson Gale.
298. Scruton, Roger. 1991. "Introduction: What is conservatism?" In *Conservative Texts: An Anthology*, 1–28. New York: St. Martin's Press.
299. Scruton, Roger. 2012. *Our Church: A Personal History of the Church of England*. London: Atlantic Books.
300. Seeley, Sir John Robert. 1882. *Natural Religion*. London: Macmillan.
301. Sell, Alan P. F. 2004. *Mill on God : the pervasiveness and elusiveness of Mill's religious thought*. Aldershot: Ashgate.

302. Sheridan, Thomas. 1790. *A Complete Dictionary of the English Language: Both With Regard to Sound and Meaning*. London : Printed for C. Dilly.
303. Shorts, Edwin, and Claire de Than. 2001. *Human Rights Law in the UK*. London: Sweet & Maxwell.
304. Sinclair, John., ed. 2004. *The Collins COBUILD Dictionary of Idioms*. London: Harper Collins.
305. Skinner, Quentin. 1969. "Meaning and Understanding in the History of Ideas." *History and theory* 8 (1): 3–53.
306. Skinner, Quentin. 1975. "Hermeneutics and the Role of History." *New Literary History* 7 (1): 209–232. <https://doi.org/10.2307/468286>
307. Skinner, Quentin. 2002. *Visions of politics. Vol. 1: Regarding Method*. London: Cambridge University Press.
308. Smith, George H. 1979. *Atheism: The Case Against God*. New York: Prometheus Books.
309. Smith, Michael S. 2004. "Parliamentary Reform and the Electorate." In *A Companion to Nineteenth-Century Britain*, ed. Chris Williams, 156–171. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
310. Snodgrass, Mary Ellen. 2007. *Coins and Currency: An Historical Encyclopedia*. Jefferson: McFarland.
311. Spencer, Herbert. 1864. *Principles of Biology*. London: Williams and Norgate.
312. Steffoff, Rebecca. 1996. *Charles Darwin And the Evolution Revolution*. Oxford University Press.
313. Stephen, James Fitzjames. 1875. "The Laws of England as to the Expression of Religious Opinions" *The Contemporary Review* 25: 446–475.
314. Stephen, Lesley, and Sidney Lee, eds. 1922. *The Dictionary Of National Biography, vol. 2: Deal-Browell*. s.v "Brewster." London: Oxford University Press.
315. Stephen, Leslie. 1894. "Molesworth, Sir William." In *Dictionary of National Biography*, vol. 38, *Milman–More*, edited by Sidney Lee, 124–125. New York: Macmillan.
316. Stigler, Stephen M. 1989. " Francis Galton's Account of the Invention of Correlation." *Statistical Science* 4 (2): 73–86. doi: 10.2307/2245329.
317. Sullivan, Harry R. 1983. *Frederic Harrison*. Boston: Twayne Publishers.
318. Suttle, Gary. 2008. "Raphson, Joseph (1648–1715)." In *The Encyclopedia of Religion and Nature, vol 2*, edited by Bron Taylor, 1341–1342. London: Continuum.
319. Swisher, Clarice. 2000. *Victorian England*. San Diego: Greenhaven Press.
320. Šipka, Danko., ur. 2013. *Savremeni englesko-srpski rečnik*. Novi Sad: Prometej.

321. Tatar, Maria, ed. 2002. *The Annotated Classic Fairy Tales*. New York: W.W. Norton and Company.
322. Tayler, John James. 1848. Review of *Eastern Life, Present and Past*, by Harriet Martineau. *Prospective Review* 16(4): 524–538.
323. Taylor, Charles. 2021. *The Explanation of Behaviour*. London: Routledge.
324. Taylor, Helen. 1871. “The New Attack on Toleration .” *The Fortnightly Review* 16, no. 2 (July-December): 718–727.
325. Taylor, John Pitt. 1858. *A Treatise on the Law of Evidence, Third Edition, vol. 2*. London: W. Maxwell.
326. Taylor, Robert. 1845. *The Diegesis: Being a Discovery of the Origin, Evidences, and Early History of Christianity*. London: W. Dugdale.
327. Ten, Chin-Liew. “Was Mill a Liberal?” *Politics, Philosophy & Economics* 1 (3): 355–370.
328. Tenison, Alfred. 1977. „Odisej.“ Preveo Boris Hlebec. *Mostovi: časopis Udruženja književnih prevodilaca Srbije* 30 (2) :110–111.
329. *The Statutes of the United Kingdom of Great Britain and Ireland, 17 & 18*. 1854. London: Her Majesty’s Printers.
330. Thomas Aquinas, Saint. 2008. *The Summa Theologiæ: Latin-English Edition, Volume 1, Prima Pars, Q. 1–64*. Scotts Valley: Create Space.
331. Threet, Dan. 2018. “Mill’s Social Pressure Puzzle“ *Social Theory and Practice* 44(4): 539–565.
332. Thurs, Daniel P. 2011. “Scientific Methods.“ In *Wrestling with Nature: From Omens to Science*, edited by Peter Harrison, Ronald L. Numbers and Michael H. Shank, 307–335. Chicago: University of Chicago Press.
333. Tornay, Stephen Chak. 1938. *Ockham: Studies and Selections*. La Salle: The Open Court Publishing Company.
334. Trask, R.L. 1999. *Key Concepts in Language and Linguistics*. London: Routledge.
335. Tribe, David. 1971. *President Charles Bradlaugh, M.P.* London: Elek Books.
336. Turner, Stephen. 1983. “‘Contextualism’ and the Interpretation of the Classical Sociological Texts.” *Knowledge and Society* 4: 273–291.
337. Turner, William. 1903. *History of Philosophy*. Boston: Ginn & Company.
338. Tylor, Edward B. 1871. *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom, Vol. I*. London: John Murray.

339. Upton, Charles Barnes. (1875) 1997. "[From review of] Three Essays on Religion" In *Mill and Religion: Contemporary Responses to Three Essays on Religion*, edited by Alan P.F. Sell, 124–163. Bristol: Thoemmes Press.
340. Van Wyhe, John. 2016. *Phrenology and the Origins of Victorian Scientific Naturalism*. New York: Routledge.
341. Vasiljević, Alimpije. 1871. *Logika: Udešena za školsku potrebu, Deo prvi*. Beograd: Državna štamparija.
342. Vasiljević, Alimpije. 1872. *Logika: Udešena za školsku potrebu, Deo drugi*. Beograd: Državna štamparija.
343. Vernon, Richard. 2013. „J.S. Mill and the religion of humanity.“ In *Religion, Secularization and Political Thought: Thomas Hobbes to J. S. Mill* edited by James E. Crimmins, 167–182. London: Routledge
344. Vujačić, Ilija. 2007. „Liberalni revizionizam Džona Stjuarta Mila.“ *Godišnjak Fakulteta političkih nauka* 1 (1):9–28.
345. Vujaklija, Milan. 1975. *Leksikon stranih reči i izraza*. Beograd: Prosveta.
346. Wace, Henry. 1889. "On Agnosticism." In *Christianity and Agnosticism: A Controversy*, 5–9. New York: Humboldt Publishing.
347. Webb, Robert Kiefer. 1960. *Harriet Martineau. A Radical Victorian*. New York: Columbia University Press.
348. West, Henry R. 2006 [1997]. "Mill, John Stuart [Addendum]" In *Encyclopedia of Philosophy, Second Edition, vol. 6*, edited by Donald M. Borchert, 232–234. Detroit: Thomson Gale.
349. Wheeler, J.M. 1889. *A Biographical Dictionary of Freethinkers of All Ages and Nations*. London: Progressive Publishing.
350. Whewell, William. 1834. *Astronomy and General Physics Considered With Reference to Natural Theology*. The Bridgewater Treatises on the Power, Wisdom and Goodness of God as Manifested in the Creation, Treatise 3. London: William Pickering.
351. White, Paul. 2003. Thomas Huxley : *Making the "Man of Science"*. Cambridge: Cambridge University Press.
352. Whitman, Alden , ed. 1985. *American Reformers: An H.W. Wilson Biographical Dictionary*. New York: The H.W. Wilson Company.
353. Wilberforce, Samuel. 1860. "[Review of] *On the Origin of Species, by Means of Natural Selection; or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life.*" *The Quarterly Review* 108: 225–264.

354. Winter, Alison. 1998. *Mesmerized : Powers of Mind in Victorian Britain*. Chicago: University of Chicago Press.
355. [Wollaston, Thomas Vernon]. 1860. Review of *On the Origin of Species by means of Natural Selection*, by Charles Darwin. *Annals and Magazine of Natural History* 5: 132–143.
356. Woodley, Daniel. 2006. *Conservatism*. Deddington: Philip Allan Updates.
357. Woodward, B.B. 1848. *A Complete and Universal Dictionary of the English Language*. London: George Virtue.
358. Worcester, Joseph E. 1868. *A primary dictionary of the English language*. Toronto: James Campbell and Son.
359. York, Michael. 2008. “Pantheism.” In *The Encyclopedia of Religion and Nature*, vol. 2, edited by Bron Taylor, 1257–1260. London: Continuum.
360. Zuckerman, Phil, and John R. Shook, eds. 2017. *The Oxford Handbook of Secularism*. New York: Oxford University Press.
361. Žilson, Etjen. 1997. *Filozofija u srednjem veku*. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

Biografija

Adrijano Brišček je rođen dvadeset sedmog juna 1982. godine u Beogradu. Završio je Osnovnu školu „Branislav Nušić“ i Dvanaestu beogradsku gimnaziju „Dimitrije Tucović“. Upisao je osnovne studije novinarstva i komunikologije Fakulteta političkih nauka Univerziteta u Beogradu 2013. godine. Dobitnik je nagrade „Borivoje Mirković“ za najbolji novinski članak 2015. godine. Završio je osnovne akademske studije 2017. godine sa prosečnom ocenom 9,05. Na istom fakultetu, upisao se na master akademske studije politikologije: studije roda 2017. godine i diplomirao 2018. godine sa prosečnom ocenom 9,86 i ocenom 10 na odbrani završnog rada.

Od 2018. godine pohađa doktorske akademske studije kulturologije – studije kulture i medija, Fakulteta političkih nauka, Univerziteta u Beogradu.

Istraživačka interesovanja kandidata uključuju filozofiju, religiju, kulturologiju, istoriju, feminizam.

Izjava o autorstvu

Ime i prezime autora: Adrijano Brišček

Broj indeksa: 17/2018

Izjavljujem

da je doktorska disertacija pod naslovom:

„Pomirljivi skepticizam: misao Džona Stjuarta Mila o religiji“

1. rezultat sopstvenog istraživačkog rada;
2. da disertacija u celini ni u delovima nije bila predložena za sticanje druge diplome prema studijskim programima drugih visokoškolskih ustanova;
3. da su rezultati ispravno navedeni, i
4. da nisam kršio/la autorska prava i koristio/la intelektualnu svojinu drugih lica.

Potpis autora

U Beogradu, _____

Izjava o istovetnosti štampane i elektronske verzije doktorskog rada

Ime i prezime autora: Adrijano Brišček

Broj indeksa: 17/2018

Studijski program: Doktorske akademske studije kulturologije – Studije kulture i medija

Naslov Rada: Pomirljivi skepticizam: misao Džona Stjuarta Mila o religiji

Mentor: prof. dr Marko Simendić Univerzitet u Beogradu, Fakultet političkih nauka

Izjavljujem da je štampana verzija mog doktorskog rada istovetna elektronskoj verziji koju sam predao/la radi pohranjivanja u **Digitalnom repozitorijumu Univerziteta u Beogradu**.

Dozvoljavam da se objave moji lični podaci vezani za dobijanje akademskog naziva doktora nauka, kao što su ime i prezime, godina i mesto rođenja i datum odbrane rada.

Ovi lični podaci mogu se objaviti na mrežnim stranicama digitalne biblioteke, u elektronskom katalogu i u publikacijama Univerziteta u Beogradu.

Potpis autora

U Beogradu, _____

Izjava o korišćenju

Ovlašćujem Univerzitetsku biblioteku „Svetozar Marković“ da u Digitalni repozitorijum Univerziteta u Beogradu unese moju doktorsku disertaciju pod naslovom:

„Pomirljivi skepticizam: misao Džona Stjuarta Mila o religiji“

koja je moje autorsko delo.

Disertaciju sa svim prilogima predao/la sam u elektronskom formatu pogodnom za trajno arhiviranje.

Moju doktorsku disertaciju pohranjenu u Digitalnom repozitorijumu Univerziteta u Beogradu i dostupnu u otvorenom pristupu mogu da koriste svi koji poštuju odredbe sadržane u odabranom tipu licence Kreativne zajednice (Creative Commons) za koju sam se odlučio/la.

1. Autorstvo (CC BY)
2. Autorstvo – nekomercijalno (CC BY-NC)
- ☒ 3. Autorstvo – nekomercijalno – bez prerada (CC BY -NC -ND)
4. Autorstvo – nekomercijalno – deliti pod istim uslovima (CC BY - NC - SA)
5. Autorstvo – bez prerada (CC BY-ND)
6. Autorstvo – deliti pod istim uslovima (CC BY -SA)

(Molimo da zaokružite samo jednu od šest ponuđenih licenci. Kratak opis licenci je sastavni deo ove izjave).

Potpis autora

U Beogradu, _____

1. **Autorstvo.** Dozvoljavate umnožavanje, distribuciju i javno saopštavanje dela, i prerade, ako se navede ime autora na način određen od strane autora ili davaoca licence, čak i u komercijalne svrhe. Ovo je najslobodnija od svih licenci.
2. **Autorstvo – nekomercijalno.** Dozvoljavate umnožavanje, distribuciju i javno saopštavanje dela, i prerade, ako se navede ime autora na način određen od strane autora ili davaoca licence. Ova licenca ne dozvoljava komercijalnu upotrebu dela.
3. **Autorstvo – nekomercijalno – bez prerada.** Dozvoljavate umnožavanje, distribuciju i javno saopštavanje dela, bez promena, preoblikovanja ili upotrebe dela u svom delu, ako se navede ime autora na način određen od strane autora ili davaoca licence. Ova licenca ne dozvoljava komercijalnu upotrebu dela. U odnosu na sve ostale licence, ovom licencom se ograničava najveći obim prava korišćenja dela.
4. **Autorstvo – nekomercijalno – deliti pod istim uslovima.** Dozvoljavate umnožavanje, distribuciju i javno saopštavanje dela, i prerade, ako se navede ime autora na način određen od strane autora ili davaoca licence i ako se prerada distribuira pod istom ili sličnom licencom. Ova licenca ne dozvoljava komercijalnu upotrebu dela i prerada.
5. **Autorstvo – bez prerada.** Dozvoljavate umnožavanje, distribuciju i javno saopštavanje dela, bez promena, preoblikovanja ili upotrebe dela u svom delu, ako se navede ime autora na način određen od strane autora ili davaoca licence. Ova licenca dozvoljava komercijalnu upotrebu dela.
6. **Autorstvo – deliti pod istim uslovima.** Dozvoljavate umnožavanje, distribuciju i javno saopštavanje dela, i prerade, ako se navede ime autora na način određen od strane autora ili davaoca licence i ako se prerada distribuira pod istom ili sličnom licencom. Ova licenca dozvoljava komercijalnu upotrebu dela i prerada. Slična je softverskim licencama, odnosno licencama otvorenog koda.