

***Предраг М. Крстић***

*Институт за филозофију и друштвену  
теорију, Универзитет у Београду*

## **САВРЕМЕНА КОНЗЕРВАТИВНА КРИТИКА ПРОСВЕТИТЕЉСТВА**

### **Сажетак**

Тема чланка је однос конзервативизма према просветитељству. У његовом првом делу излажу се главни моменти раноконзервативне критике просветитељства осамнаестог века и Француске револуције. Кроз примере Гадамеровог, Макинтајеровог и Тејлоровог учења, иза тога се, у главном делу рада, представљају савремене истористичке и контекстуалистичке примедбе просветитељској филозофији историје и политике. Закључује се да оптужбу Берка и Местра за разбијање континуитета и непоштовање традиције наслеђују и разрађују рецентне критике амбиција еманципације и рационалног самоодређења просветитеља. Налази се да се потоње заснивају на њиховом непријатељству према култури из које потичу и на слепилу управо за онај партикуларни културни контекст из којег и такве универзалистичке аспирације произлазе. Тај изражен противстав негдањег и оовременог конзервативизма према просветитељству, сугерише се на крају, није тек случајна примедба која представља погодан начин властитог профилисања, већ управо израз оног конститутивног непријатељства које правда разлог властитог постојања.

Кључне речи: конзервативизам, просветитељство, традиција, рационалност, морал, континуитет

### **1. НАСЛЕЂЕ**

Могло би се рећи да се конзервативизам од својих „институционалних“ почетака формирао и дефинисао као противпросветитељска политика. У свим варијантама, против опасне „волунта-

ристичке“ илузије напретка који се заснива на науци афирмисао је потребу да се прихвате постојећа ограничења и обрасци управљања које су утврдили векови.<sup>1)</sup> Такво опредељење ће и до данас остати тачка на којој се одлучује о правоверности доктрине. Просветитељство за конзервативце мора да представља епизоду која се на најдраматичнији начин огрешује о налог очувања оних модела живота које је трајањем доказало оправданост и, тиме, показало непролазну истинитост њихове поуке.

Класични конзервативизам представља противпросветитељску реакцију коју, наравно, карактерише неповерење у просвећено мишљење осамнаестог века али, у још већој мери, омраза на ону праксу Француске револуције за коју је сматрано одговорном. Конзервативизам ће у злехудим последицама тог преврата видети доследну реализацију просветитељских идеала. Јакобински терор ће постати права слика либералне идеологије природних права, једнакости и напретка, а револуционари – фанатици наоружани опасним принципима: апстрактним идејама одвојеним од историјског искуства. Филозофско лудило је обележило један арогантан и неморалан век, који је игнорантски, безбожно, безобзирно и лакомислено презрео, пресекао и искоренио везе са стожерним институцијама и древним традицијама. Идеје филозофа снабделе су револуционаре теоријама на којима су темељили своје пројекте и направиле од њих политизоване мислиоце са историјском мисијом.

За Револуцију и све пропратне недаће које собом носи криви су „надри-мудраци“, „фанатични поборници самовољне власти појединца“,<sup>2)</sup> плитки резонери „мрзовољне, уображене, кратковиде помодарске филозофије“,<sup>3)</sup> „брзоплети и незналачки“ саветодавци који су омогућили „неоспоравано и неоспориво“, „безобзирно и арогантно“ испољавање власти, безбедна претходница „тријумфалне поворке“ расипног и дивљег траћења јавног добра и сурова афирмација „издаје, пљачке, силовања, убистава, покоља и паљевина“,<sup>4)</sup> „екстравагантни и претенциозни“ спекуланти који су подучили француске вође „да презиру своје претке и своје савременике, па чак и саме себе све до тренутка када су заиста постали достојни презира“, лажни светионици због којих је Француска „купила беду злочином“ и проституисала своју врлину одрекавши се и свог

1) Ian Shapiro, *Moral Foundations of Politics*, Yale University Press, New Haven, 2003, p. 151

2) Едмунд Берк, *Размишљања о Револуцији у Француској*, „Филип Вишњић“, Београд, 2001, стр. 36.

3) Исто, стр. 65.

4) Исто, стр. 51.

интереса.<sup>5)</sup> Учинак овог филозофског уплива у политику је друштвена апокалипса, закључује Берк: осрамоћење и распад свих институција.<sup>6)</sup>

Филозофија је, наиме, у осамнаестом веку наступила са једном новом идејом да се друштво заснива на уговору, да се у стању природе удружују рационалне личности и оснивају државу, да би уредиле живот тако да омогући безбедност, богатство, срећу и слободу. Та и логички и историјски накарадно умишљена визија, која подразумева „људе рођене с двадесет и једном годином, без родитеља, прошлости, традиције, обавеза, отаџбине, који се по први пут окупљају да би по први пут склопили споразум“,<sup>7)</sup> као и пратећа произвољност у погледу припадности одређеној националној заједници, према Местру је патогени фантазам и израз „уображене самоуверености осамнаестог века која ни од чега није одустајала, и не верујем да је створила иједног иоле талентованог жутокљунца који није направио три ствари пошто је завршио школу: образовни систем, устав и свет“.<sup>8)</sup> Концепт друштвеног уговора као добровољног удруживања, источни грех политичке доктрине просветитеља, напросто је аисторијски мит од кога је гори једино реални покушај његовог будаластог, разорног и патрицидног репризирања доношењем револуционарног устава. Устав се не пише а priori, већ је ненаписиво дело обоготворене историје. Пред тим судиштем времена, идеја декретирања устава, који би уз то био и универзалан, може постати само сведочанство теоријске заблуделости, нарцисоидне гордости, демијуршких претензија, прометејског махнитања. Држава за вечност лежи у дубоком мраку старине и, као све друго што се протеже уназад у „маглу древности“, дело је бога а не човека.<sup>9)</sup>

Априоризам непроменљивих принципа је погубан у политици. Време и околности мењају и слободе и ограничења и нема тог апстрактног правила које би их могло утврдити вовјек, па и „наука о изградњи политичке заједнице“ не треба о њима да расправља

5) Исто, стр. 49.

6) Исто, стр. 84–85, 97; видети Conor O'Brien, „Edmund Burke: Prophet Against the Tyranny of the Politics of Theory“ in: Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, Yale University Press, New Haven, 2003, pp. 213–232.

7) Hippolyte Taine, *Les Origines de la France contemporaine: L'ancien régime*, Fayard, Paris, 1986, p. 353.

8) Према Марвин Пери, *Интелектуална историја Европе*, Clío, Београд, 2000, стр. 285.

9) Жозеф де Местр, „Четврто писмо једног савојског ројалисте својим сународницима“, у: Жозеф де Местр, *Списи о револуцији*, Уметничко друштво Градац, Чачак, 2001, стр. 25.

„принципијелно“.<sup>10)</sup> Свођење на један принцип и непризнавање сложености не одговара ни сазнајном ни законодавном интересу и, у самоувереном незнању, неуморно шири насиље покушавајући да свет покори својим пројектима и пројекцијама.<sup>11)</sup> Било да су плански деловали, као код Берка, било да су радикални експоненти кушње и несвесно средство искупљења промисли, као код Местра,<sup>12)</sup> дивљачни спекуланти су, у мешавини незнања и немара, видели друштво као механизам са заменљивим јединицама, па су секиром вршили микрохируршке операције по виталним органима једног суптилно удешеног организма.<sup>13)</sup> Као лудаци, скупили су се и подухватили установљења нације;<sup>14)</sup> као игноранти, незнањем су назвали света верска и морална учења; а као лакомислени и безобзирни људи, пресекли су друштвене везе са традицијом, као да припада само њима, а не и прошлим и будућим генерацијама. Из „варварског века“ у коме је тако нешто било могуће ваља се вратити на ону линију складног кумулативног развоја коју је прекинула једна злехуда епизода, једна дрска интервенција иноватора који нису имали обзира према историји, наслеђу, прецима, традицији, промисли. Нико не може, осим на властиту штету, да изађе из тог окриља – и не треба.

## 2. УМНОСТ ПРЕДАЊА

Савремени наследници конзервативног приговора просветитељству своје учење с правом радије сврставају у школе „историзма“ или „контекстуализма“. Фронтално му се и даље супротстављајући и верујући да се оно не може „(само)просветити“, они суочавају просветитељство са погубном слепом мрљом у срцу његове поставке. Тежња ка интелектуалној независности просветите-

10) Берк, *Размишљања о Револуцији у Француској*, стр. 75.

11) Упоредити Исто, стр. 76.

12) За Местрову „теодицеју“ видети Жозеф де Местр, „Разматрања о Француској“, у: Жозеф де Местр, *Списи о револуцији*, Уметничко друштво Градац, Чачак, 2001, стр. 75–77; о (неискреним) „путевима промисли у Француској револуцији“ с обиром на европску хришћанску мисију француске нације упоредити Исто, стр. 77–83, 87–89; 118–119; о карактеру и мисији француског народа: Жозеф де Местр, „Три фрагмента о Француској“, у: Жозеф де Местр, *Списи о револуцији*, Уметничко друштво Градац, Чачак, 2001, стр. 56, 62–63, 65–69; за избављење и препород контрареволуцијом која неће бити „обрнута револуција, већ супротност Револуцији“: Местр, „Разматрања о Француској“, стр. 84–85, 121–122, 138.

13) Упоредити Местр, „Разматрања о Француској“, стр. 73.

14) Исто, стр. 114.

ља, наиме, заснована је на непријатељству према култури из које потичу и која их одређује, а њихов циљ рационалног самоодређења заснива се на превиђању партикуларног културног контекста из којег такав захтев произлази. Макинтајер позива на прихватање „рационалности традиције“, <sup>15)</sup> а Гадамер указује да „историја не припада нама, већ ми припадамо њој“: „Знатно пре него што у повратном освешћењу сами себе разумемо, разумемо себе на један саморазумљиви начин у породици, друштву и држави у којима живимо“ <sup>16)</sup> И двадесетовековни као и осамнаестовековни противници просветитељства упињу се да докажу приоритет културе у свим нашим сазнајним и моралним настојањима, према властитом саморазумевању мотивисани пре свега забринутошћу да би живот који водимо држећи се само начела *sapere aude*<sup>17)</sup>– био значајно осиромашен, а теорија једнодимензионална.

Вероватно најпознатију формулацију ове примедбе понудио је Гадамер. Просветитељство почива на једној одредбеној предрасуди: „предрасуди против предрасуда уопште и тиме укидања моћи предаје“. До просветитељства појам предрасуде није био негативно интониран, није значио „погрешан суд“, већ оно што се њиме и каже: суд који претходи испитивању онога о чему се суди (*Vorurteil*), претходни суд који може изаћи и на истину, нека врста неправоснажне пресуде у правном поступку. Са просветитељством, међутим, *préjugé* ограничава своје значење на „неосновани суд“. Ни евентуална тачност суда не легитимише га као претендента на право суђења, већ тек његово методско поткрепљење и образложење. „Дух рационализма“ који следи принцип картезијанске сумње доследно је дискредитовао и потпуно искључио предрасуде из модерног научног сазнања и прогласио ум, а не више предају, последњим извором свег ауторитета. Предаја постаје предмет критике, као што су чулни утисци предмет природних наука, па се и „истините“ предрасуде морају на крају подврћи суду ума и оправдати пред њим.<sup>18)</sup>

Гадамеру сада преостаје да предрасуде не само оправда него инсталира као услове разумевања, пре свега рехабилитујући још две клетве просветитеља: ауторитет и традицију. Није свака пред-

15) Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London, 1988, pp. 352–353.

16) Ханс-Георг Гадамер, *Истина и метода: основи филозофске херменеутике*, „Веселин Маслеша“, Сарајево, 1978, стр. 310.

17) Immanuel Kant, „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, *Kants gesammelten Schriften*, Bd. 8, Walter de Gruyter, Berlin, 1968 [1784], S. 35.

18) Гадамер, *Истина и метода*, стр. 302–309.

расуда ограничавајућа, осим за критички ум који би да се самоконструираше. Постоје и легитимне, „оправдане“ и за наше сазнање продуктивне предрасуде, које су део „историјског реалитета“ и услов разумевања коначног историјског начина бивствовања човека. Те легитимне предрасуде су неодвојиве од појма ауторитета, који је просветитељство такође на ексклузиван начин супротставило појму ума, верујући да ослањање на њега аутоматски доводи ум у заблуду. Гадамер сматра да такве „радикалне консеквенце“ просветитељства нису више одрживе: иако је с правом уочило да је ауторитет извор предрасуда уколико наступа уместо властитога суда, просветитељство није запазило да „он може бити и извор истине“.<sup>19)</sup> Уместо тога, оно је раскринкавало сваки ауторитет и тиме деформисало и његов појам: значење које се у језичкој употреби и данас придржава уз „ауторитет“ – а нема га у његовој суштини – јесте „слепа послушност“, апсолутна супротност уму и слободи. „Правилно схваћен смисао ауторитета“, подсећа Гадамер, нема међутим никакве везе са „актом потчињавања и абдикације ума“, већ управо са сазнањем, са радњом самог ума који, свестан својих граница, признаје „да је онај други надмоћан над нама у суду и сагледању и да стога његов суд има првенство, тј. има предност пред сопственим судом“. Заповедање ауторитета и послушност ауторитету оснива се на бољем знању, већој упућености, бољој прегледности другог, па је увиђање те околности и поступање према њој управо „акт слободе и ума“. Ауторитет се стиче. Признавање правога ауторитета, којем „није потребан ауторитарни наступ“,<sup>20)</sup> према Гадамеровом мишљењу је увек повезано са оним што је његова суштина, са мишљу да оно што ауторитет каже, као у случају васпитача или стручњака, „није неразумна својевољност, већ се у принципу може сагледати“. Путем личности које их заступају, легитимишу и „усађују“, предрасуде постају „објективне“ и „потичу исту пристрасност за неку ствар до које се може доћи на други начин, на примјер, захваљујући добрим разлозима, које истиче ум“. „Ауторитет“ тако постаје део склопа учења о предрасудама – које се мора ослободити „екстремизма просвјетитељства“.<sup>21)</sup>

19) Исто, стр. 310.

20) Да Гадамер није непријатељ слободе и да његов појам „ауторитета“ није „ауторитаран“ видети Brice Wachterhauser, „Getting it Right: Relativism, Realism and Truth“ in: *The Cambridge Companion to Gadamer* (edited by Robert Dostal), Cambridge University Press, New York, 2002, pp. 61; упоредити Eduardo Echeverria, „Gadamer’s Hermeneutics and the Question of Relativism“ in: *Hermeneutics at the Crossroads* (edited by Kevin Vanhoozer, James Smith & Bruce Benson), Indiana University Press, Bloomington, 2006, pp. 51–81.

21) Гадамер, *Истина и метода*, стр. 312–314.

Једна форма ауторитета је традиција. Романтичари су је нарочито бранили од просветитељства, коригујући га указивањем да „осим умских разлога, и традиција придржава своје право и у великој мјери одређује наше установе и наше понашање“.<sup>22)</sup> Али романтизам апстрактно супротставља традицију умној слободи и у њој види историјску „датост оне врсте каква је природа“: традиција се у „романтизму“ појављује као „опрека самоодређењу“, као нешто што нас неупитно одређује и има заумну вредност, нешто што саморазумљиво влада и пред чиме ум треба да ћути. Гадамер би да оспори да се традиција и ум тако безусловно супротстављају. Напротив, традиција је заправо увек „моменат слободе и саме повијести“. Традиција се не испуњава „природно, захваљујући издржљивости онога што је једном ту“, већ је по својој суштини потврђивање, прихватање, нега, „традиционализам“, „очување“. Очување је једнако „понашање из слободе“ колико и преокрет: оно је чин и радња ума, исто као и планска новост, само мање упадљив и драматичан.<sup>23)</sup> То и просветитељска критика традиције и романтичарска рехабилитација традиције смећу с ума и не допиру до њеног „истинског повијесног битка“. Једна историјска херменеутика сада мора да се ослободи „апстрактне супротности између традиције и историје, између повијести и знања“, и да пронађе своју перспективу у јединственом деловању живе традиције и историјског истраживања.<sup>24)</sup>

### 3. КОНТЕКСТУАЛИЗОВАНОСТ МОРАЛА

Могло би се рећи да такво настојање реализује Макинтајер управо продорним и, рекло би се, судбинским везивањем једног момента у историји филозофије, просветитељског пројекта „независног рационалног оправдања морала“, за културу из које исхо-

22) Исто, стр. 315.

23) Упоредити Гадамер, *Истина и метода*, стр. 600; Ханс-Георг Гадамер, „Похвала теорији“, у: Ханс-Георг Гадамер, *Похвала теорији: филозофски есеји* (приредио Саша Радојичић), Октоих, Подгорица, 1996, стр. 17–18; за коментар видети Jürgen Habermas, „After Historicism, Is Metaphysics Still Possible? On Hans-Georg Gadamer’s 100th Birthday“ in: *Gadamer’s Repercussions: Reconsidering Philosophical Hermeneutics* (edited by Bruce Krajewski), University of California Press, Ewing, 2003, pp. 15–20; Richard Rorty, „Being That Can Be Understood Is Language“ in: *Gadamer’s Repercussions: Reconsidering Philosophical Hermeneutics* (edited by Bruce Krajewski), University of California Press, Ewing, 2003, pp. 21–29; Andrew Bowie, „Gadamer and Romanticism“ in: *Gadamer’s Repercussions: Reconsidering Philosophical Hermeneutics* (edited by Bruce Krajewski), University of California Press, Ewing, 2003, pp. 55–81.

24) Гадамер, *Истина и метода*, стр. 316.

ди.<sup>25)</sup> У класичној традицији човек је био функционално одређен, а са одбацивањем те традиције, чини се да сугерише Макинџајер, поткопана је и свака норма. Наместо препознавања човечности у испуњавању скупа улога које имају своју суштину и сврху – „члан породице, грађанин, војник, филозоф, Божији слуга“ – наступа „појединац који претходи и који је независан од свих улога“.<sup>26)</sup> Трансформација врлине била је пратилац тог историјског процеса који је у модерној култури маргинализовао приповедно разумевање јединства људског живота и праксе и трансформисао и облике друштвеног живота доминацијом тржишта, фабрика и коначно бирократије над појединцима: они се сада разумевају као независна, рационална бића која сама себи прописују своје морално становиште или као аномични производи околности.<sup>27)</sup>

Нема више оне неопходне позадине која претходно објашњава особине друштвеног и моралног живота – друштвене улоге, добар живот, чак ни корист – на основу којег би се и врлина тек могла разумети, дефинисати и објаснити. Деца су лишена прича којих би били део и које би их упутиле на исправност поступака, прича о томе шта је дете а шта родитељ, каква је „подела ликова у драми унутар које су рођени“ и какви су „обичаји света“. Макинџајер не оставља места сумњи да се ради о неопходности најелементарнијих бајки које оријентишу у свету, митологије у коју ваља бити унапред смештен, координата које морају одређивати свет, прича које играју „кључну улогу у нашем васпитавању за врлине“: деца треба да слушају, као што су до просвећености увек слушала, „о злим маћехама, изгубљеној деци, добрим али заведеним краљевима, вучицама које доје близанце, најмлађим синовима који не на-

25) Очито парафразирајући Местра, у „Постскриптуму другом издању“ *Трагања за врлином* Макинџајер вели: „Морал који није морал одређеног друштва не може се нигде наћи. Постојао је морал Атине из четвртог века, постојали су морали тринаестовековне западне Европе, сада постоје бројни такви морали, али где је икада постојао или постоји морал као такав?“ (Аластер Макинџајер, *Трагање за врлином: студије из теорије морала*, Плато, Београд, 2006, стр. 338). Филозофије морала увек само артикулишу морал одређеног друштвеног и културног становишта, упркос напорима да се постигне више од тога: Аристотел је гласноговорник једне класе Атине из четвртог века, а Кант даје рационално оправдање за наступајуће друштвене снаге либералног индивидуализма (Исто, стр. 343).

26) Макинџајер, *Трагање за врлином*, стр. 82–86.

27) Амбијент у који се смешта „појединац“ превасходно карактерише примат економских вредности које апсорбују религијске вредности. Генерација Русоа и Адама Смита налази своју библију у *Робинзону Крузоу* Данијела Дефоа. Начелно, у њему се отеловљује онај просветитељски индивидуализам који вреднује лично искуство и верује да сопственим снагама може да се савлада свака ситуација. Модерни човек је *homo faber*, а друштвени живот арена у којој се боре сукобљене индивидуалне воље (Jürgen Fohrmann, *Abenteuer und Bürgertum: zur Geschichte der deutschen Robinsonaden im 18. Jahrhundert*, Metzler, Stuttgart, 1981; Аластер Макинџајер, *Кратка историја етике*, Плато, Београд, 2000, стр. 172–173; Макинџајер, *Трагање за врлином*, стр. 276–277, 291–193).

следе ништа већ морају сами да се пробију у свету и најстаријим синовима који протраће своје наслеђе на раскалашан живот и иду у прогонство да живе са свињама“. „Лишите децу прича и она ће остати без сценарија, постаће уплашени муцавци у својим поступцима, баш као и на својим речима. Отуда нема другог начина да разумемо било које друштво, укључујући и сопствено, осим кроз залиху прича које конституишу његове почетне драмске могућности. Митологија, у изворном значењу те речи, у срцу је ствари“.<sup>28)</sup>

Филозофски пандан друштвеним променама, које су лишиле врлине њихове концептуалне позадине и онемогућиле њихово оправдање, било је коренито одбацивање аристотеловске телеолошке моралне традиције, која је обезбеђивала нарацију. Са добом просвећености распала се „морална схема“, која мора да има троцлану и телеолошку структуру уколико вредносно мишљење треба да одржи икакву кохеренцију. Први елемент структуре би била људска природа „у сировом стању“, контингентни склоп који (још) није у складу са другим елементом, правилима и подукама практичног ума, рационалном етиком помоћу које она треба да се преобрази у трећи елемент, људску природу каква би могла бити уколико оствари свој телос. Ниједан од елемената ове аристотеловско-теистичке схеме нема разумљив статус и функцију без позивања на остала два, инсистира Макинтајер. Већ јансенистички и протестантски теолози, а нарочито потом Хјум, Дидро и други, одбацили су, међутим, телеолошко схватање људске природе и оперисали човека од ма какве суштине која одређује његову сврху. Трећи елемент, „суштинска људска природа“ и, с њом, потенцијални човек уколико је остварио свој телос, ишчежава са уклањањем аристотелизма и – осим што се огрешује о „суштину етике“ која се састоји у томе „да омогући човеку да пређе из свог садашњег стања у стање своје праве сврхе“ – оставља преостала два елемента, које просветитељи ипак задржавају, да висе у вакууму без оријентира. „Тако су се осамнаестовековни филозофи морала упустили у неизбежно неуспешан пројекат; јер, они су, заиста, покушали да нађу рационалну основу за своја морална уверења у карактеристично схваћеној људској природи, наследивши, с једне стране, скуп моралних заповести и, с друге стране, схватање људске природе, који су конципирани изричито тако да буду у несагласју једна с другом. Они су наследили некохерентне фрагменте некада кохерентне схеме мишљења и деловања, и с обзиром на то да нису схватили своју сопствену особену историјску и културну ситуацију, они нису мо-

28) Макинтајер, *Трагање за врлином*, стр. 239.

гли да схвате немогући и донкихотовски карактер свог самонаметнутог задатка<sup>29)</sup>

Непремостиви системски *bug* просветитељског пројекта<sup>30)</sup> обележава настојање да се, под претпоставком сувереног моралног ауторитета појединачног делатника ослобођеног хијерархије и телеологије, не заврши у произвољности и самовољи већ нађе нови статус правилима морала који би позивање на њих учинио рационалним. Макинтајерова процена не оставља места двојењу, а аргументи су учинак и изгледи: „с једне стране, ми још увек немамо, упркос двоековним напорима филозофије морала и једноековном напору социологије, било какву кохерентну рационално одбрањиву формулацију либералног индивидуалистичког становишта; с друге стране, аристотеловска традиција се може тако реформулисати да врати смисленост и рационалност нашим моралним и друштвеним ставовима и ангажманима<sup>31)</sup> „Два алтернативна схватања људског света“, која некако одговарају и историјским формацијама, на крају крајева и нису толико изложена као понуде на пијаци, већ непомирљиво, нужно и судбоносно супротстављена у савремености. Одлука је неминовна али срећом избор није тежак, будући да је јасно дефинисан карактер страна у сукобу: либерални индивидуализам модерне је насртљивац, а предмодерна морална традиција – која је најбољи пример традиције који имамо, будући да једина има рационално право на висок степен поверења у своје епистемолошке и моралне могућности<sup>32)</sup> – нападнута страна која позива на праведну одбрану и обнову уређеног света у којем су врлине уопште могуће.<sup>33)</sup>

29) Исто, стр. 78.

30) Непрестано настојећи да укаже на немогућност и погубност покушаја заснивања секуларног морала, на макар једном месту Макинтајер говори о два велика „пројекта“ просветитељства – који наравно противрече један другом. Први пројект би био „покушај да се дефинише просветитељство повлачењем разлике између непросвећених и просвећених, непросвећених њих и просвећених нас“, док би други био „пројект детаљног спецификовања природе и садржаја моралних правила које захтева универзални ум, пројект утеловљен у ономе што ће постати канонски текстови просветитељства тако различитих аутора као што су Лок, Хјум, Смит, Дидро, Бентам, Робеспјер, Џеферсон и сам Кант, од којих је свако афирмисао у неком погледу неподударне позиције у односу на већину или на све друге ауторе“. То неслагање се показало нерешивим, а такав исход другог пројекта Макинтајер сматра не само штетним него и погубним по веродостојност претензије првог (Alasdair MacIntyre, „Some Enlightenment Projects Reconsidered“ in: *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Continental Philosophy* (edited by Richard Kearney), Routledge, London, 1998, pp. 245).

31) Макинтајер, *Трагање за врлином*, стр. 330.

32) Исто, стр. 353.

33) Да је међутим могуће, на страну да ли и пожељно, оно што Макинтајер оспорава и на чему гради аргументацију: телеолошки оправдати и просветитељске принципе морала

#### 4. УПОРИШТЕ ДОМАЋИНА И ОТПОР ПАРАЗИТА

Оно што је за Макинџајера аристотеловска, за Тејлора је традиција „јудеохришћанског теизма“. И код Тејлора историја извора морала треба да се појави из увиђања односа између филозофије и трансформације модерне културе. Шири културни покрети новог вредновања трговине, успон романа, промене у схватању брака и породице и нови значај који се приписује осећањима тек омогућују слику која објашњава ниуколико самониклу појаву модерног филозофског разумевања природног поретка, ширења принципа аутономије и праксе теоријског самоиспитивања.<sup>34)</sup> Та слика обухвата једну нову породицу „индивидуалистичких моралних култура“, чије су заједничке одлике цењење аутономије, придавање значајног места самоистраживању, а нарочито осећањима, и визија доброг живота која укључује лично залагање.<sup>35)</sup> Читав тај модерни склоп Тејлор обухвата термином „секуларизација“ који, упркос вишеслојности,<sup>36)</sup> сасвим добро покрива две главне промене у односу на претходни период: повлачење вере у Бога и опадање упражњавања религије на формални начин. Бог се више не сматра искључивим извором морала. Људи сада осећају да је „духовна димензија“ њиховог живота схватљива и без претпоставке постојања Бога, претпоставке чије порицање је претходној култури, „добу вере“ у којем сви уверљиви извори морала обавезно укључују Бога, морало изгледати „чудно и бизарно, да не кажем зло“.<sup>37)</sup>

Уз романтизам, један од таквих нових извора морала представља „радикално просветитељство“. Својом приврженошћу илузорном идеалу ослобођеног, неситуираног и самоодговорног разума, својим ослањањем искључиво на човека коме више ни за шта не треба јемство бога, оно је променило „схватања природе и моралног места разума“,<sup>38)</sup> али није успело да изоштри властиту позицију и уклопи две своје тешко уклопиве стране: „редукционистичку онтологију и морални подстицај“. Онтологија која се прихвата

(и политике), видети Ian Carter, „Can Enlightenment Morality be Justified Teleologically?“ in: *Enlightenment and Modernity* (edited by Norman Geras), Palgrave, New York, 1999, pp. 80–99.

34) Чарлс Тејлор, *Извори сопства: стварање модерног идентитета*, Академска књига, Нови Сад, 2008, стр. 432–443.

35) Исто, стр. 459–460, 502–504.

36) Детаљније у Чарлс Тејлор, *Доба секуларизације*, Албатрос плус, Београд, 2011.

37) Тејлор, *Извори сопства*, стр. 467–468.

38) Исто, стр. 485, 487–488.

оногоућава формулисање и признавање извора властитог морала, па се посвећеност добрима појављује у виду зарицања или, најчешће, у полемичком контексту и „аргументативној реторици“ осуде религиозних и филозофских заблуда које човечанству доносе неизмерну патњу. Нема више отвореног признања извора властитог морала, као што је то био случај у допросветитељском позивању на увек окрепљујућа конститутивна добра, већ преостаје само декларативно позивање на добро које се не признаје као извор, али које углавном убедљиво служи да осуди заблуде и сујеверје. Тај бес на непријатеља тек открива покретачке мотиве и вредности које се негују, поентира Тејлор, указујући да је „самоприкривајућа филозофија“ радикалног просветитељства двоструко „паразитска“: „Прво, она паразитира на својим противницима у погледу формулације извора својег схватања морала, речи којима се заклиње, а отуда и у погледу своје неугасле моралне снаге. Али друго, будући да подрива све претходне формулације конститутивног добра које би могле да утемеље животна добра која признаје, не замењујући их ничим, она такође у извесном степену живи од ових ранијих формулација“.<sup>39)</sup>

Тако просветитељство лицемерно почива на прагматичкој противречности: пребива на моралним увидима који су широко распрострањени у култури не дајући им оправдано место; зависи од непријатеља не само при формулисању речи којима се заклиње, него и властитих моралних идеала; говори с моралне позиције коју не може да легитимише; живи од добара укорених у култури коју пориче... Изнутра гледано, натуралистичко одбацивање религије и метафизике и негирање традиционалне етике је носило извесну „моралну енергију“, утолико што је било афирмација природе која се у својој доброти и смислу ослобађа из ропства, али је тај мотив остао само „неартикулисани извор узбуђења и надахнућа“ изван језика, па се и „просветитељски подстицај“ преобратио „у пуко цинично раскринкавање“, у „револуционарни импулс“ да се уништи постојећи поредак.<sup>40)</sup>

Заједничка особина свих извора морала, међутим, јесте или би требало да буде да нуде „позитивни ослонац“.<sup>41)</sup> Уместо тога, просветитељство је конституисало и ауторизовало једну самохва-

39) Исто, стр. 508.

40) Исто, стр. 514–515. Та јакобинска филозофија, коју Тејлор протеже и на марксизам, на крају „може да служи само супротстављајући се нечему“; неспособна да гради, она се исцрпљује у разарању и терору (Исто, стр. 510–511).

41) Исто, стр. 774–778.

лисаву „форму личног и историјског приповедања“. Оно је приписало људима извесно савршенство, а самоодговорни разум промовисало у средство које обезбеђује разумевање природе и њиховог места, значаја и улоге у њој. Ситуација је међутим таква, казује та приповест, да је разум „спутан или заслепљен“, па је пробијање кроз то стање слепила ка савршенству истинско „искуство просветитељства“. И у индивидуалним животима и у историји, пресудно је важно да нарација објасни „пад у слепило и заблуду, као и да истражи пут нашег поступног изласка из њих“: налик хришћанској причи, у „праисторији“ смо постали жртве заблуде, али долази доба „борбе за ослобођење“ од превара и сујеверја који владају нашим духом; неспутано коришћење разума води раскринкавању источне заблуде и признаје и ослобађа и достојанство природе. Према Тејлоровом препеву, то је чвориште наратива помоћу којег просветитељ, биографски говорећи, разуме властити развој, раскид с ранијим религиозним, деистичким или метафизичким контекстом и ослобођење својих природних моћи а, историјски говорећи, врсну сторију у коју се уклапа.<sup>42)</sup>

Људска приповест је оптимистичка сага о напретку, о постепеном ослобађању разума које води откривањима истина и на тај начин превазилажењу заблуда. Живот просветитеља „стиче смисао“ преузимањем улоге у ланцу напретка и смештањем властитим доприносом у „заједницу обновљеног и усавршеног човечанства које ће једног дана бити стварност“. Плата тим усамљеним борцима данашњице биће признање и захвалност будућих генерација, очекивана слава коју ће им указати потомство, инстанца на коју се, проницљиво примећује Тејлор, просветитељство често позива као на своју „велику утеху“ и „посмртну бесмртност“.<sup>43)</sup> Просветитељска приповест, чини се овој линији аргументације, на крају и сама мора (бледо) да копира структуру постојећих прича широког захвата и смислодарног садржаја, у безнадежној потрази за темељима и оријентирима света који најављује.<sup>44)</sup>

42) Упоредити Тејлор, *Извори сопства*, стр. 486, 470–473.

43) Исто, стр. 527–531.

44) За веран приказ Тејлорове сугестије теоцентричног заснивања морала видети Fergus Kerr, „The Self and the Good: Taylor’s Moral Ontology“ in: *Charles Taylor* (edited by Ruth Abbey), Cambridge University Press, New York, 2004, pp. 84–104; за оспоравање теоријске неопходности и политичке пожељности увођења Бога у наше индивидуалне и колективне самоинтерпретације: Stephen Mulhall, „Articulating the Horizons of Liberalism: Taylor’s Political Philosophy“ in: *Charles Taylor* (edited by Ruth Abbey), Cambridge University Press, New York, 2004, pp. 123–126.

## 5. КОНТИНУИТЕТ

Могло би се рећи да константу која повезује класични и савремени конзервативизам представља налог да треба одступити од илузије самодовољности и самотвораштва и помирити се са увидом да смо одређени целинама које нас надрастају и неупоредиво су старије, темељније и значајније од нас, структурама од којих смо неминовно и сами саткани и које нас превасходно одређују: властитом културом, историјом, заједницом. Од њих неизбежно зависимо, оне нас омогућују и конституишу, и уместо пркоса, ваља се освестити о дугу поштовања према њима. Пред налетима просветитељских иновација које се опајају као да их кардинално угрожавају, оновремени и ововремени конзервативизам се, дословно као „реакција“, ставља на браник добре удешености већ постојећом и, по правилу, древном културом одређене заједнице. Из окриља таквог наслеђа с којим би просветитељство безобзирно да раскрсти, може се само привидно изаћи, и то на властиту штету.

Ту оптужбу Берка и Местра за разбијање континуитета и непоштовање традиције наслеђују и разрађују савремене критике Гадамера, Макинтејера или Тејлора, критике оних амбиција еманципације и рационалног самоодређења за које установљују да се заснивају на непријатељству просветитеља према култури из које потичу, на слепилу управо за онај увек партикуларни културни контекст из којег и такве универзалистичке аспирације произлазе. Тај блок чини се да неизбежно мора остати у непомирљивом сукобу са просветитељством. Није реч само о апстинирању од „теорије еманципације“ потоњег, него можда пре о једном супротстављеном или неупоредивом „менталитету“ који на веома различит начин схвата позвање човека, судбину света и задатак мишљења. Будући да конзервативизам уопште заиста одликује онај емпиријски „стил“ или метод који човека посматра у његовој историјској конкретности, док идеју апстрактног човека, лишеног конкретног историјског и месног идентитета, не само да сматра погрешном већ и одговорном за дезорганизацију западног друштва,<sup>45)</sup> његов изражен противстав према просветитељству није тек случајна примедба која представља погодан начин властитог профилисања већ управо израз оног конститутивног непријатељства које правда разлог властитог постојања.

---

45) Karl Mannheim, „Conservative Thought“ in: *Essays on Sociology and Social Psychology* (edited by Paul Kecskemeti), Oxford University Press, New York, 1953, pp.116–119; Роберт Низбет, „Конзервативизам“, *Трећу програм*, Радио телевизија Србије, Београд, бр. 101, 1/1995, стр.276–277.

## ЛИТЕРАТУРА

- Берк, Едмунд, Размишљања о Револуцији у Француској, „Филип Вишњић“, Београд, 2001 [1790].
- Bowie, Andrew, „Gadamer and Romanticism“ in: *Gadamer's Repercussions: Reconsidering Philosophical Hermeneutics* (edited by Bruce Krajewski), University of California Press, Ewing, 2003, pp.55–81.
- Wachterhauser, Brice, „Getting it Right: Relativism, Realism and Truth“ in: *The Cambridge Companion to Gadamer* (edited by Robert Dostal), Cambridge University Press, New York, 2002, pp.53–78.
- Гадамер, Ханс-Георг: *Истина и метода: основи филозофске херменеутике*, „Веселин Маслеша“, Сарајево, 1978.
- Гадамер, Ханс-Георг, „Похвала теорији“, у Ханс-Георг Гадамер, *Похвала теорији: филозофски есеји* (приредио Саша Радојчић), Октоих, Подгорица, 1996, стр.5–25.
- Echeverria, Eduardo, „Gadamer's Hermeneutics and the Question of Relativism“ in: *Hermeneutics at the Crossroads* (edited by Kevin Vanhoozer, James Smith & Bruce Benson), Indiana University Press, Bloomington, 2006, pp.51–81.
- Kant, Immanuel, „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, *Kants gesammelten Schriften*, Bd. 8, Walter de Gruyter, Berlin, 1968 [1784], S.35–42.
- Kerr, Fergus, „The Self and the Good: Taylor's Moral Ontology“ in: *Charles Taylor* (edited by Ruth Abbey), Cambridge University Press, New York, 2004, pp.84–104.
- MacIntyre, Alasdair: *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London, 1988.
- MacIntyre, Alasdair, „Some Enlightenment Projects Reconsidered“ in: *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Continental Philosophy* (edited by Richard Kearney), Routledge, London, 1998, pp.245–257.
- Макинтајер, Аластер: *Кратка историја етике*, Плато, Београд, 2000.
- Макинтајер, Аластер: *Трагање за врлином: студије из теорије морала*, Плато, Београд, 2006.
- Mannheim, Karl, „Conservative Thought“ in: *Essays on Sociology and Social Psychology* (edited by Paul Kecskemeti), Oxford University Press, New York, 1953, pp.74–164.
- Местр, Жозеф де, „Четврто писмо једног савојског ројалисте својим сународницима“, у: Жозеф де Местр, *Списи о револуцији*, Уметничко друштво Градац, Чачак, 2001 [1793], стр.24–55.
- Местр, Жозеф де, „Разматрања о Француској“, у: Жозеф де Местр, *Списи о револуцији*, Уметничко друштво Градац, Чачак, 2001 [1797], стр.71–152.
- Местр, Жозеф де, „Три фрагмента о Француској“, у: Жозеф де Местр, *Списи о револуцији*, Уметничко друштво Градац, Чачак, 2001 [1794], стр.56–70.
- Mulhall, Stephen, „Articulating the Horizons of Liberalism: Taylor's Political Philosophy“ in: *Charles Taylor* (edited by Ruth Abbey), Cambridge University Press, New York, 2004, pp.105–126.

- Низбет, Роберт, „Конзервативизам“, *Трећи програм*, Радио телевизија Србије, Београд, бр. 101, 1/1995, стр.275–322.
- O'Brien, Conor, „Edmund Burke: Prophet Against the Tyranny of the Politics of Theory“ in: Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, Yale University Press, New Haven, 2003, pp.213–232.
- Пери, Марвин: *Интелектуална историја Европе*, Clio, Београд, 2000.
- Rorty, Richard, „Being That Can Be Understood Is Language“ in: *Gadamer's Repercussions: Reconsidering Philosophical Hermeneutics* (edited by Bruce Krajewski), University of California Press, Ewing, 2003, pp.21–29.
- Shapiro, Ian: *Moral Foundations of Politics*, Yale University Press, New Haven, 2003.
- Taine, Hippolyte, *Les Origines de la France contemporaine*, tom 1: *L'ancien régime*, Fayard, Paris, 1986, Internet, [http://classiques.uqac.ca/classiques/taine\\_hippolyte/origine\\_France\\_t1/taine\\_origine\\_t1\\_ancien.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/taine_hippolyte/origine_France_t1/taine_origine_t1_ancien.pdf), 03/02/2008.
- Тејлор, Чарлс: *Извори консства: стварање модерног идентитета*, Академска књига, Нови Сад, 2008.
- Тејлор, Чарлс: *Доба секуларизације*, Албатрос плус, Београд, 2011.
- Fohrmann, Jürgen: *Abenteuer und Bürgertum: zur Geschichte der deutschen Robinsonaden im 18. Jahrhundert*, Metzler, Stuttgart, 1981.
- Habermas, Jürgen, „After Historicism, Is Metaphysics Still Possible? On Hans-Georg Gadamer's 100th Birthday“ in: *Gadamer's Repercussions: Reconsidering Philosophical Hermeneutics* (edited by Bruce Krajewski), University of California Press, Ewing, 2003, pp.15–20.
- Carter, Ian, „Can Enlightenment Morality be Justified Teleologically?“ in: *Enlightenment and Modernity* (edited by Norman Geras), Palgrave, New York, 1999, pp.80–99.

## Predrag M. Krstic

### CONTEMPORARY CONSERVATIVE CRITIQUE OF THE ENLIGHTENMENT

#### Resume

The theme of the paper is relationship of the Conservatism towards the Enlightenment. Its first part exhibits the principal moments of the early-conservative critique of the eighteenth-century Enlightenment and the French Revolution. Through examples of Gadamer's, MacIntyre's and Taylor's doctrines, after that, the main part of the article represents contemporary historicistic and contextualist remarks to the Enlightenment philosophy of history and politics. It is concluded that the constant linking classical and contemporary conservatism is an imperative that we should depart from the illusion of self-sufficiency and self-creation and come to terms with the insight that we are determi-

nated with certain units that outgrow us. That much older, more fundamental and more important units than we are, are the structures of which we inevitably are woven of and primarily constituted: our own culture, history, community. Instead of defiance, one should become aware of the debt of respect for what one profoundly depend of and what enable him. Before the onslaught of the Enlightenment innovations that are perceived as cardinal threat to that units, quondam and contemporary Conservatism has, literally as a “reaction”, placed itself on the bumper of the good arrangement by already existing and, as a rule, ancient culture of a particular community. From the heart of such a heritage, with which the Enlightenment tends ruthlessly to break, one can only seemingly come out, and to their own detriment.

Burke’s and Maistre’s accusations for breaking the continuity and irreverence of tradition, inherit and develop the contemporary critique of the Enlightenment’s ambition of emancipation and rational self-determination. Nowadays Conservatism contend that it is based on hostility of the Enlightenment toward culture from which it originate and blindness for always particular cultural context out of which such universalist aspirations arise. Confronting it still frontally and believing that it can not be self-enlightened, the contemporary conservative critics of the Enlightenment thus faced the very Enlightenment with the lethal blind spot in the heart of its settings.

It seems that conservative block inevitably must remain in irreconcilable conflict with the Enlightenment. Author of the paper finds that it is not just about abstaining from “the theory of emancipation” of the latter, but perhaps more of an adversarial or the incomparable “mentality”, that in a very different manner understanding vocation of man, the fate of the world and the task of thinking. Since the Conservatism in general is characterized by a consideration of man in his historical and spatial specificity, its expressed countermove to the Enlightenment, it is suggested, is not just a random remark which is a convenient way for its own profiling, but rather expression of the constitutive hostility that justifies the reason of its existence.

In this sense, one could say that the Conservatism from its beginnings formed itself, and still defined itself, as a counter-enlightenment policy: against dangerous voluntaristic illusion of progress based on science, it affirmed the need to accept the existing constraints and patterns of governance established by the centuries. This commitment was and still remains the point at which decisions are made about orthodoxy of doctrine. For conservatives, Enlightenment always had represented and must represent the episode that in the most dramatic way offends

the order of preserving those models of life which by duration has proven its validity and, thus, the truth of their timeless lessons.

Key words: Conservatism, Enlightenment tradition, rationality, morality, continuity

---

\* Овај рад је примљен 21. октобра 2014. године а прихваћен за штампу на састанку Редакције 09. марта 2015. године.