

## ПРОТИВ КРИТИКЕ: ДРУШТВО И РАЦИОНАЛНОСТ

ПРЕДРАГ КРСТИЋ

Универзитет у Београду  
Институт за филозофију и друштвену теорију  
Краљице Наталије 45, Београд, Србија  
[prekrst66@gmail.com](mailto:prekrst66@gmail.com)

**САЖЕТАК:** У овом раду полази се од „жртва“ насиља друштвене критике и њихове перцепције повређивања критиком. Налази се да се могу препознати и артикулисати три теоријске групације противника критике друштва, које у име заштите оних вредности које верују да критика оспорава устају против ње: традиционалисти, „некритички“ или „посткритички“ ужљебљени у овај или онај неупитан свет; „политофили“, који заступају аутономију вештине политике од надређеног судишта ума; „заумни“ истраживачи, који у потрази за истином или остварењем искушавају границе рационалности. Закључује се, међутим, да те три стратегије оповргавања друштвене критике немају једнак теоријски домет: једино последња формација остаје лојална гесту критике и када се окреће против ума као основе властитог важења.

**КЉУЧНЕ РЕЧИ:** критика друштва, традиционализам, аутономија политике, романтизам, рационалност

У овом чланку пошло би се од „жртва“ насиља друштвене критике, од њихове перцепције повређивања критиком, од питања према коме критика може бити насилна, ко је може видети као да над њим врши насиље, не би ли се доспело до самосвести теоријске критике друштва која увиђа своја огрешења. Угрубо и без оштрих граница, чини се да се могу детектовати и разврстати три групе „антикритичара“, три скупа оних који се осећају „повређени“ критиком, бране се од ње или прелазе у контра-напад: традиционалисти, „некритички“ или „посткритички“ ужљебљени у овај или онај неупитан свет; „политофили“ који заступају аутономију вештине политике од надређеног судишта ума; „заумни“ истраживачи који у потрази за истином или остварењем искушавају границе рационалности. Три, дакле, породице теоретичара, који у име заштите оних вредности које верују да критика оспорава, устају против ње.

## ТРАДИЦИОНАЛИСТИ

Прву формацију погођених критиком друштва сачињавају „традиционалисти”, заступници времена без критике или носталгичари за њим. Заиста, ако се упитамо према коме критика може бити насилна, у одговору се пре свега појављује онај друштвени свет који се критикује, један већ некако уређени поредак који се доводи у питање. Тај свет је виђен као добар или, свакако, бољи него овај који је прожет критиком или онај који би критика да најави. Штавише, све наопако почело је управо с промишљањем, анализом, критиком, који су пољуљали темеље и распарали ткиво заједница.

Ренесанса, реформација, епоха просветитељства, с Француском револуцијом и револуцијама које ће уследити као кулминацијом разорних сила, етапе су на силазној путањи западних друштава: историја с њима напредује једино у нереду и дезорганизацији. Слика те деволуције опомиње на погубност укидања класа и слојева и потирање свих вредности, као последице оног „критичког” дисконтинуирања које укида сваку друштвену, моралну и духовну повезаност. То важи за Местра (Maistre), Бонала (Bonald), Шатобријана (Chateaubriand) и друге француске „конзервативце” с краја 18. века, као и за деветнаестовековни „песимизам” Токвила (Tocqueville), Буркхарта (Burckhardt) или Ничеа (Nietzsche), те за Шпенглера (Spengler), Берђајева (Бердяев) и Сорокина (Сорокин) у 20. веку: историја се увек разумева као процес дезинтеграције друштва [Nizbet 1995: 305–307].<sup>1</sup> Сен-Симон (Saint-Simon) је у том смислу најприкладније разделио етапе западноевропске историје на „органичне” и „критичке” периоде. „Критичко”, притом, увек значи „негативно, дезорганизовано, чак нихилистичко” [Manuel 1963: поглавље 19].

У заостреној варијанти аргумент гласи: све што је сачинио разум, разум може и да растури; све што је изградила критика не може се одбрати од њеног напада. Ако се извор власти једном прогласи рационалним – само је питање времена када ће се хроничном сумњом прераслом у менталитет и он оповргнути. Врховна власт никада не сме да подлегне рационалном просуђивању и правдању, јер би и само њено доказивање повлачило могућност да се разлозима одбаци. Ако држава треба да опстане, а људи да је поштују, извор њене моћи мора бити апсолутан, тајан и толико претећи да може да одврати и најмањи покушај да се она доведе у питање. Друштво почива једино на слепој послушности властима, а целат је репрезент и средиште оног конститутивног терора који га штити од хаоса – не либи се да консеквентно приведе извођење крају Местр [Mestr 2013: 34].

У Местровој критици рационализовања друштва – а у извесном степену то важи за сваку конзервативну мисао – ирационалност се, дакле, не појављује као препрека, него управо као гаранција мира, сигурности и

<sup>1</sup> За злосрећни развој „дедивинизације” света од ренесансе преко реформације до просветитељства и даље видети: [Тојнби 1970; Сорокин 1957]; у православној и словенофилској традицији: [Розанов 1990; Леонтьев 1996].

снаге друштва [Berlin 2002: 137]. Најбрже пропадају установе које су изграђене на темељу разума, који у својој нејакости није кадар ништа поуздано да заснује, па ни републике, изборне монархије, демократије. (Дуго) трајне су једино ауторитарне цркве, наследне монархије и аристократије, традиционални видови живота – све те и само те ирационалне установе чија непробојна тајна може трајно да доминира људима. „Све замисливе институције почивају на једној религиозној идеји или од ње полазе. Оне су снажне и дуготрајне у мери у којој су обожене. И не само да људски ум или оно што називамо филозофијом а да и не знамо шта то значи, не може да замени те основе које називамо сујеверним, опет не знајући шта говоримо, већ је филозофија, напротив, суштински разарајућа снага” [Mestr 2001/b: 105]. Бахата филозофија просветитељства – на њу се циља, мада... – субверзивна је и беспошtedна критика, која заслепљено разара и с презиром искорењује стожерне институције друштва, инфантилно умишљајући да гради нове.

Чини се да је праведно рећи да Местр диже свој глас против оног прецењивања разума, који су филозофи популарног просветитељства уздигли „до улоге свемоћног тиранина” [Гарард 2011: 97]. Али Местрова анатема разума као „вере филозофа” тако је жестока да се стиче утисак да се свака рационалност сматра непожељном: „Само сам желео да покажем да је људски разум, или оно што се зове филозофија, бескористан за срећу државе и појединаца и да све велике институције имају свој корен и дуговечност на неком другом месту. Када се људски разум помеша с таквим институцијама, он их само изопачује или их уништава” [Maistre 1996: 82]. У истом недовршеном есеју, „О суверенитету народа”, међутим, Местр ипак ограничава примедбу не на „разум као такав”, већ на „људски разум сведен на његове властите изворе”. Том кључном оријентиром филозофа просветитељства, том ослонцу у еманципацији од религијског мрачњаштва и политичке доминације, сада се доследно окрећу статус и улога: „Што људски разум више верује себи, што више тражи своје изворе унутар самог себе, то је све апсурднији и све више открива своју немоћ. То је разлог зашто је, у сваком веку, највећи светски тиранин увек било оно што називамо филозофијом: филозофија није ништа друго до људски разум који самостално делује; људски разум сведен на властите изворе није ништа друго до звер, а целокупна његова моћ ограничена је само на уништавање” [Maistre 1996: 78].

Пред налетом зверстава филозофије, уместо на разум, неопходно је ослонити друштвене установе на веру и обновити „савез политике и религије” [Maistre 1996: 81]. Под условом обистињења тог савеза, односно теоријског и практичног ангажовања у духу колективне традиције, и разум постаје другачији. „Религијске и политичке догме морају се стопити и смешати тако да у потпуности обликују заједнички или национални разум који би био довољно снажан да сузбије лутања оног индивидуалног разума који је по својој природи смртни непријатељ сваком удруживању зато што он производи само дивергентна мишљења”, вели Местр, не пропуштајући да у наставку до краја изведе последице таквог већ и лексичког

обртања метафора просветитељства: „Прва човекова потреба је да се његов разум с којим је рођен заузда двоструким јармом, како би се унизио и утопио у национални разум, тако да промени његову индивидуалну егзистенцију у другу заједничку егзистенцију, баш као што река која се улива у океан увек наставља да постоји у маси воде, али без имена и без издвојене реалности” [Maistre 1996: 87–88].

С осудом тог „индивидуалног разума”, који је патетичан а фатално погрешив, и с одговарајућом афирмацијом „националног” разума, којег Местр, као и Берк, сматра изразом „колективне мудрости народа која се постепено градила генерацијама” [Гарард 2011: 98], довршава се оптужница, неодвојиво везаних, филозофије уопште и њених амблема разума и критике. Наопаке фантазије, против друштвеног поретка вазда заверених филозофа, исходовале су и увек ће исходовати разорним последицама: интелектом силујући друштвену стварност угрозиле су и неминовно ће увек угрожавати основе заједништва. Умишљајући да утемељују институције, они их подривају беспошtedном критиком. Покушавајући да изнова изграде друштво, за рачун новорођених измишљотина које су се издавале за вечне истине, они разграђују његову супстанцију, одбацују његов компас и неправедно клеветају сва она мњења, правила живота и установе којима су древност извора и вековни опстанак довољна гаранција врлине [упоредити Berk 2001: 159, 163–166, 175; Mestr 2001/c: 35, 52–55].

Таква осуда филозофије и одговарајуће обраћање традицији и континуитету, важно је истаћи, код ових „пророка прошлости” изворно су мотивисани „моралнополитичким становиштем” и циљевима [Nizbet 1995: 309–310]. Местр тако часно признаје да, говорећи о религијама, говори „искључиво политички”: „ја не желим да хришћанство посматрам другачије сем као једну политичку институцију” [Mestr 2001/a: 159]. Хришћанство је „древна грађевина” која представља најстарији, најраспрострањенији и најузвишенији „национални систем”, а увиђање „грешке” у њему и подухват његовог реформисања „сечењем корена у самим основама и њиховом уклањању како би били замењени новим” најапсурднији је чин „људског ума” – будући да је „наместо ауторитета поставио расправу, и наместо непогрешивости вођа партикуларно расуђивање појединца” [Mestr 2001/a: 160].

### „ПОЛИТОФИЛИ”

Три момента претходног извођења чине се значајним и за разраду другог типа оспоравања критике: поимање неодвојивости критике од ума, уочавање друштвене улоге критике, односно прецизније, дисфункционализације друштва друштвеном критиком, те, најзад, нормативно становиште с којег се просуђује њен политички учинак. Рајнхарт Козелек (Reinhart Koselleck) понудио је најиздашнију реконструкцију потоњег кретања.

С почетка 18. века „критика” излази из забрана филологије, естетике или историје, где су је хаманисти дотад практиковали, и постаје општа вештина долажења до истине, нераскидиво повезана с умом: ум се раствара

у непрекидно вршење критичке делатности, а та делатност осликава ум као инстанцу суђења. Безбројне књиге и списи (од) тада садрже у свом наслову придев „критичко”, а сама критика проглашава се обележјем епохе.<sup>2</sup> У Предговору *Критичке часноџ ума* из 1781. године, у једној напомени која је после смрти Фридриха Великог (Friedrich der Große), у другом издању из 1786. године изостављена, Кант (Kant) вели: „Наше доба јесте право доба критике, којој се мора све подврћи. *Религија* на основу своје *свећосићи* и *законодавство* на основу свога *величанство* обично желе да је избегну. Али они тада изазивају против себе оправдану сумњу, те не могу рачунати на искрено поштовање које ум поклања само ономе што је могло издржати његово слободно и јавно испитивање” [Kant 1968: 11].

Козелек, међутим, указује да је у овом кретању скривена и једна позадинска игра: осамнаестовековна критика је подлегла привиду своје неутралности, инсталирала се у универзално судиште и постала – хипокризија. Као одговор на државни апсолутизам, тече реконструкција, Република људи од пера се најпре изоловала од државе да би се могла неометано одвијати – не би ли онда срушила ту границу коју је сама поставила и, промовишући ум у врховног судију, и власт подвргла својој судској пресуди. Улоге се потпуно мењају. Не измиче више критика држави, већ она сада наступа с таквом сувереношћу да и сама држава узмиче пред њеним судом. Критика избегава утемељење у политичком дискурсу, али жели да се реализује у њему. Козелек то хитро детектује као удобну амбиваленцију привидне надполитичности – у суштини политичке критике [Kozelek 1997: 159–160].

Ако су критичари прво у самоодбрани разграничили морал од политике – самопривилегујући се за етичко подручје – на тој граници су потом заснивали надмоћну и само наизглед неполитичку критику. Подвргавајући политику суду морала, „морални суд се преображава у *politicum*: у политичку критику” [Kozelek 1997: 241]. Козелекова интерпретација „патогенезе грађанског света” би да разобличи управо структуру и логику те деполитизације друштва и криптополитизације „моралне критике”: претензија морала да доноси политичке одлуке преокренуће се коначно у право морализоване политике да окупира морал, под окриљем оптимистичке филозофије историје. Противотров би представљао увид да је развој моралног света био „производ политичке стабилности” и да је морал нужно и увек подређен оном „политичком устројству” у којем се темељи [Kozelek 1997: 82–84].

Тај рефрен ће постати заштитни знак једне школе модерног мишљења која здушно заступа посвемашње превасходство (реал)политичког, нарочито жестоко уколико му прети инфекција етичким доменом. Савезник се лако проналази у породици традиционалистичких теоретичара. Уз оне које сматра „реалистима” – Хобса (Hobbes), Бонала и Кортеса (Cortés) – Карл Шмит (Carl Schmitt) се тако безмало век и по касније диви Местру.

<sup>2</sup> За филозофско (само)хвалисање „века критике” видети: [Le Clerc 1700: 404–405; Mar-montel 1751: 491–493; упоредити Kasirer 2003: 340–341; Israel 2006: 409–435].

Шмитов „бесмртни Местр” [Schmitt 1986: 134] и његови контрареволуционарни саборци имају „став заснован на стварности” [Schmitt 1986: 23], практични су људи од овога света, „испуњени осећајем да нису уздигнути изнад политичке борбе, већ су обавезни да одлучују у корист онога што сматрају исправним” [Schmitt 1986: 116]. Местров „реализам”, према Шмиту, поред личног искуства и психолошких разлога, исходи управо из „мања илузија о моралу” [Schmitt 1988: 58; Schmitt 1976: 61; Schmitt 1986: 142].

Шмит, међутим, у једном битном смислу Местра чита „тенденциозно”: превиђа да је он био „провиденцијалиста”, уверен да се дела људи исправно могу разумети само у ширем контексту божанског плана – који је изван домета њиховог сазнања. Местрова стигматизација друштвене критике не спада у исти низ с осудом моралне критике за конквисту политике јер управо почива на моралном становишту: крвопролиће Француске револуције је у коначном обрачуну „дубоко морално”, будући да та казна праведне више силе за злочине човечанства у 18. веку „не може имати други циљ до уклањање зла” [Maistre 1983: 46]. Шмит, у овом погледу насупрот Местру – и насупрот свом тумачењу Местра – врлином своје политичке теорије сматра њену независност од ма каквог моралног контекста, њено одбијање да, попут либерализма, „веже политичко за етичко” [Schmitt 1976: 61].

Према Шмитовом гледишту, политика, морал и естетика имају интерне стандарде: темељна политичка антитеза пријатеља и непријатеља налази еквивалент у моралној сфери у опозицији добра и зла а у естетичкој у разликовању лепог и ружног. То важи макар за прво издање *Појма йолишничког*, а у каснијим издањима, када напушта то оштро разликовање – политика од једне међу другим областима аванзује до „тотално” политичког [упоредити Meier 1998: 22]. Но, било да колонизује друге области политиком, било да брани област политичког од њихове колонизације, Шмиту је пресудно важно да политика буде аморална, да се ослободи „подређености” моралу, да се „одлука” – срж његовог појма политичког – „ослободи сваке нормативности” [Schmitt 1988: 12]. Одлука не произлази, као код Местра, од праведне промисли Бога, него „нормативно гледајући, из ништавила” [Schmitt 1988: 312]. Никаква натполитичка димензија не постоји у Шмитовом свету сурове и аморалне борбе супростављених сила и интереса за опстанак и надмоћ, [упоредити Garrard 2001: посебно стр. 226–229].

С друге стране политичког спектра апологета „политичког” одазива се његова скорија, Бадјуова (Badiou) варијанта. Заstraшен да би политички потенцијал, који скривају савремене етичке концепције, могао бити неутрализован, он се окомљује на „доктрину ’Зла’”: како на њено порекло у кантовском универзализму, тако и на њену савремену обраду у реторици „људских права”. Потоња однекуд (п)овлашћује пасивног и рефлексивног субјекта за право на „не Зло”, за ослобођење од повреда или напада зарад „поштовања” живота [Badiou 2001: 9]. Такав пасивни субјект либералне демократије – у томе је невоља – фиксиран је у регулаторне (дакле неполитичке) шеме чија је парадигма безбедност и дословно паразитира

на њеним институцијама. Уместо „одлучности”, Бадју додуше заговара „опасност”: за разлику од владајуће политичке парадигме безбедности, она постаје критеријум и модел оне непрограмске отворености за догађај [Badiou 2001: 74] која би могла спасити политички субјект од стигме која се везује за њега у повучености етичке позиције [упоредити Mattessich 2008: 316].

### „ЗАУМНИ” ИСТРАЖИВАЧИ

Не мора се, међутим, обавезивати закључцима оних забринутих због лукаве узурпације поља политике маневром напполитичких моралних критичара, а да се усвоје налази „генеалогije” њихове критике критике. Заиста, изгледа да је увек у питању некакав једном већ уређен свет с успостављеним односима моћи, који сада изазивају незадовољство критичара и, уколико је тај „реметилачки фактор” довољно убедљив, подлеже прекомпозицији. И тако смо већ на терену Фукоа (Foucault). Али, он не само да не би рекао да нема ничег горег од критиком морализоване политике, него у предавању „Шта је критика?” са симпатијама пристаје уз један „критички став као врлину уопште”. Фукоова историзација реконструираше да се тај врли став, као „одређен начин мишљења, говора и деловања, одређен однос према ономе што постоји, што се говори, што се ради, однос према друштву, култури, као и однос према другима”, запатиио негде у 15. и 16. веку у модерним друштвима Запада – али не с општом хајком нечасних критичара на часне политичаре, већ као део истог склопа с „великим историјским процесом владавинеизације друштва” [Fuko 2018: 38, 47]. Тадашња и тамошња европска друштва обележила је „истинска експлозија умећа владања људима” – „која се не може одвојити од питања ’Како не подлећи владању?’” [Fuko 2018: 40–45].

С једне стране, дакле, Фуко критику наглашено контекстуализује и чак редукује на „функционални” статус: „Критика не мора да буде премиса дедукције која се закључује конклузијом ’ово или оно треба да се ради’. Она треба да буде инструмент оних који се боре, оних који се опиру и одбијају оно што јесте. Она се употребљава у процесима конфликта и конфронтација, она је есеј у одбијању” [Foucault 2002: 236]. С друге стране, његова апологија критике претвара се у апотеозу када, схватајући је кантовски, као питање граница нашег сазнања, изјављује да је „[н]аша слобода улог” [Fuko 2018: 48]. Бачена у неизвесност и лишена директива, критика се ту пре свега подиже против ограничења која онемогућавају слободу: оспорава, растапа и неутралише она темељна позадинска уверења која не дозвољавају другачија искуства. И тиме управо ослобађа утуљене могућности препознавања ко смо и шта можемо да урадимо са собом, не бисмо ли, у крајњој линији, креирали себе као „дело уметности” [Foucault 1997: 261].

Ако смештањем у епохалну раван Фуко деестернализује критику и поткопава њен самозадовољни статус, својом с временом све мање уздржаном похвалом критичком ставу, он је уједно приводи једној визији која

такође пословично упућује примедбу оној у традицији филозофије стилизованом умској критици. Та примедба би се могла назвати (рано)романтичком или естетичком. Романтизам је, наиме, ум просветитеља суочио с његовом клиничком сликом, према којој је рационализација света израз патологије аналитичког духа. Ако је његов вивисекцијски приступ дао резултате у хемији, ако је и развејао религијске илузије, он је такође расточио људску душу и државу. Прву је свео на механички склоп елементарних чулних утисака и представа, а другу на равнодушно оперисање индивидуализованих монада без истинског односа и заједништва. Пред фуриозним налетом аналитичког ума страдали су креативни и осећајни потенцијали човека, чулност, спонтаност и свака „посебност”: као што је све трансцендентно ишчезло под тиранијом природнонаучног логоса, тако је и слобода заматена испод општости закона. Хладни, испразни, формални, апстрактни, аветињски разум, тај, речима Франца Шуберта (Franz Schubert), „ружни костур без меса и крви”, [према Peri 2000: 240], излази на зао глас, као узурпатор сложености, дубине и изузетности људског искуства.

„Не нестају ли све чари света / На пуки додир хладне филозофије”, пита се Џон Китс [John Keats 2013: стихови 229–230], да би закључио како она немилосрдно кастрира: „Филозофија ће одсећи крила анђелу / Покорити све тајне правилима и реду” [стихови 234–235]. Противотров геометријском прорачунавању аналитичке рационалности науке и пантократији филозофског ума тражи се у уметничкој, превасходно песничкој, имагинацији.<sup>3</sup> „Уметност је дрво живота, / наука је дрво / смрти”, пише Вилијам Блејк [William Blake 1826–1827: стихови 100–102], пре свега против двојице славних земљака, Њутна (Newton) и Лока (Locke), али и против режима уредног света уопште, који се сада доживљава као тамница слободног духа. Свет стога ваља „поетизовати”: славећи песништво као „израз имагинације”, Шели [Shelley 1821: §342] најзад промовише песнике у „непризнате законодавце света”.

Као трошковник остварења обећања модерне, мотив естетичке опомене критичкој рационалности век касније излаже Макс Вебер (Max Weber). Епохалним „процесом рационализације”, који је бирократски организовао све сфере друштвеног живота, омогућен је технолошки напредак и материјални просперитет, али је цена била (пре)висока: напоредни развој софистициране технике за „политичку, друштвену, образовну и пропагандну манипулацију и доминацију људским бићима” [Weber 1949: 35]. У „рашчараном” свету ликвидирани су мит, мистерија и магија, а секуларни научно-технички модел прорачунатог сазнавања проширио се на економију, политику, право, чак и уметност [Weber 1987: 291–293]. Из рационализованог и једнообразног живота ишчезли су, међутим, и осећања, спонтаност, страст, као и индивидуална аутономија и слобода – све што може да представља препреку бездушном продуктивности капитализма.

<sup>3</sup> Као карактеристичне примере видети: [Šlegel 1999/a: 18, фрагмент 104; Novalis 1967: 61]; упоредити: [Frank 1989: 7–24; Bowie 1997: 65–89].



То указивање на изостанак аутореферентне корекције рационалности с обзиром на „примедбу романтизма”, на необрачунавање трошкова огрешења о оно „друго” од ума, ускоро ће прерасти у манир. Ако се тај мањак аутореклексивности схвати као непребродив хендикеп, критика ума претвара се у опроштај с њим. Тако Хартмут (Hartmut), Беме (Böhme), детектују протокол ума који, у вољи за господарењем, компулзивно треби умно од безумног: он изолије сферу „фантазије” која не припада разумном изрицању, а тело, природу, осећања, „метафизичке потребе”, потребе за непосредношћу, прогања у ирационално, хаотично, „лудо”. То изгуривање „другости” не може да прође без последица и по сâм ум, од којих се својеврсни аутизам не чини најмањом: „Ум који хоће да доминира ограничава се. Он оставља Друго споља и у исто време је саодређен тим другим. Од те тачке, одбрана и страх прате доминацију ума” [Böhme and Böhme 1996: 436]. Све од ума различито постаје „страно и несхватљиво”, а уколико се уопште одлучи да му приступи, „панична и застрашена” реакција пред том произведеном опасношћу може бити једино насиље [Böhme and Böhme 1996: 437].

Узима се да је постмодернизам у свом главном току тако реаговао на одмакли удес умске рационалности, те да је део његове уобичајене мантре објава не неопходности њене корекције него „сумрака”. Делегитимизација и стечај „метанараација” [Liotar 1988: 5–6, 61–62], за Лиотара (Lyotard) ће тако значити и коначни опозив критике. Он изреком упозорава да се критика не потиरे критиком, него регенерише. Уместо да надгорњавајућим критикама наставља своје самозадовољно плетење, саму фигуру критике ваља препознати и одбацити као некада моћну али сада дезинвестирану технику. Време је за промену жанра, за коначни опроштај од Хегела (Hegel), у сенци чије непрескочиве спекулативне критике се неуротично живело, све једнако с намером да се из ње „критички” изађе: „Хегел није умро у логорима смрти (напротив, трагична дијалектика се једино и храни лешевима), он није умро од критике (напротив, он од ње живи), он је умро у обиљу, он је цркао од благостања, он је одапео од здравља” [Liotar 1989: 174].

## ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА

Три изложена типа оспоравања критике различитих су интенција и домета. Једино романтичарско је вољно, а можда и кадро, да властитим одвијањем рехабилитује и ум и критику. Рани немачки романтичари најчешће су критиковали рационалност рационалним средствима. Криза рационалности с краја 18. века којој су кумовали, произишла је из јасне свести да ум, због своје „само-аналитичке природе” која се коначно окреће против властитих темеља, не може да се заснује на метафизички начин. Управо у том епистемолошком „антифундационализму”, у настојању да се понуди алтернатива заснивању филозофије на првим принципима, могла би се пронаћи одредбена заједничка карактеристика мишљења раних романтичара: „Они које називам *Frühromantik* с пројектом апсолутног идеализма деле исти циљ. Али у делима раних немачких романтичара

’апсолутно знање’ је замењено апсолутним ’не-знањем’, а резултат је скептички основ филозофирања” [Frank 2004: 56].

За разлику од друге две сорте које анатемишу критику друштва, код њих се теоријски ум не напушта, већ преконфигурише у свести о својој граници [упоредити Šlegel 1999b: 38–39; фрагменти 116; Oergel 2006: 284]. Просветитељски принцип беспоштедне критике они су, штавише, „ентузијастички усвојили”, просветитељима замерајући једино што ту инстанцу коју су декларативно инаугурисали нису довољно далеко протегли: „Не може се бити довољно критичан”, писао је Фридрих Шлегел (Friedrich Schlegel) у 281. фрагменту [Šlegel 1999a]. У најбољим изданицима романтизма, такав налог је обавезивао на доследно извођење кардиналних последица и/или подвргавање критици и самог принципа умске критике која, уместо поузданог тла, нуди једино сумњу. Инвестирање у продуктивну моћ уметности произашло је тако из вере да она може да испуни празнину коју је оставила убојита моћ критике и створи нову, али сада и умску и чулну митологију, која би не само изнова „романтизовала” свет, него и стваралачком имагинацијом обновила еманципаторске потенцијале друштва.<sup>4</sup>

Могло би се, најзад, рећи да су сви противници критике друштва добро лоцирали мету напада: било да се каже, не дирајте уређени свет с повлашћене позиције утописта који знају истину и будућност света, било да се каже, уђите у политичку арену а не сањарите с безбедне криптополитичке моралне осматрачнице, било да се у име утуљене фантазије и мистерије оспорава бездушну и осакаћујуће становиште панлогизма критике, то становиште, ту позицију, ту осматрачницу, гарантује једино ум. Ако његова правда није универзална, онда је и критика насиље. Али ако се критика и не може оперисати од опуномоћења умом, као ауторефлексивна, она може да игра своју игру практикујући захвате на самој себи, уместо да у некаквом последњем окрету одустане од умског просуђивања. То је покрет који прави једино романтичарска линија оспоравања критике, остајући му лојална и када се окреће против онога на чему је критика темељила легитимност: против самог ума као неупитне основе властите моћи и важења. Тај гест чини се доследније критичким од сваке унапред политички руковођене теорије друштва.

#### ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

Гарард, Греим (2011). *Пројив њросвеиџиелсџива: од осамнаестог века до данас*. Бања Лука: Видици.

Леонтјев, Константин (1996). *Восток, Россия и Славянство*. Москва: Република.

Розанов, Василий (1990). *Сумерки просвещения*. Москва: Педагогика.

Badiou, Alain (2001). *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*. London: Verso.

Berk, Edmund (2001). *Razmišljanja o Revoluciji u Francuskoj*. Beograd: „Filip Višnjić”.

<sup>4</sup> На узоран начин видети: [Šlegel 1999b: 142–146; Helderlin 1997: 104–105]; за политички аспект нове митологизације света: [Sturma 2005]; за ревитализацију раноромантичарске визије „поетизоване културе” и у њој преображене критике у савремености: [Rorty 1995: 95–98].

- Berlin, Isaiah (2002). *Freedom and Its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*. London: Chatto & Windus.
- Böhme, Hartmut & Gernot Böhme (1996), The Battle of Reason with the Imagination. In: James Schmidt /ed./ *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*. Berkeley: University of California Press, 426–452.
- Bowie, Andrew (1997). *From Romanticism to Critical Theory. The Philosophy of German Literary Theory*. London: Routledge.
- Foucault, Michel (1997). On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress. In: Paul Rabinow /ed./ *Ethics: Subjectivity and Truth*, New York: The New Press, 253–280.
- Foucault, Michel (2002). Questions of Method. In: James Faubion /ed./ *Power: Essential Works of Foucault, 1954–1984*, III, London: Penguin, 223–238.
- Frank, Manfred (1989). *Einführung in die frühromantische Ästhetik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Frank, Manfred (2004). *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*. New York: State University of New York Press.
- Fuko, Mišel (2018), Šta je kritika? Prevod: M. Rašić. U: Adrian Zaharijević i Predrag Krstić /ur./, *Šta je kritika?*, Novi Sad: Akademski knjiga; Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 35–91.
- Garrard, Graeme (2001). Joseph de Maistre and Carl Schmitt. In: Richard A. Lebrun /ed./ *Joseph de Maistre's Life, Thought, and Influence*, Montreal: McGill-Queen's University Press, 220–238.
- Helderlin, Fridrih (1997). Najstariji sistemski program nemačkog idealizma. U: Fridrih Helderlin, *O pesničkoj umetnosti*. Izbor i prevod J. Aćin. Beograd: Rad, 103–105.
- Israel, Jonathan (2006). *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752*. New York: Oxford University Press.
- Kant, Immanuel (1968). *Kritik der reinen Vernunft*, Kants gesammelten Schriften, II, Berlin: de Gruyter.
- Kasirer, Ernst (2003). *Filozofija prosvetiteljstva*. Prevod: D. N. Basta. Beograd: Gutenbergova galaksija.
- Kozelek, Rajnhart (1997). *Kritika i kriza: studija o patogenezi građanskog sveta*. Prevod: Z. Dindić. Beograd: Plato.
- Liotar, Žan-Fransoa (1988). *Postmoderno stanje*. Prevod: F. Filipović. Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo.
- Liotar, Žan-Fransoa (1989). Adorno kao đavo. Prevod: A. Moralić. *Delo XXXV*, 1–3: 158–174.
- Maistre, Joseph de (1983). *St. Petersburg Dialogues*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Maistre, Joseph de (1996). *Against Rousseau: "On the State of Nature" and "On the Sovereignty of the People"*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Manuel, Frank E. (1963). *The New World of Henri Saint-Simon*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Mattessich, Stefan (2008). Self-Critical Theory: Discursive Strategies in an Era of Real Universality. *New Literary History*, XXXIX, 2: 301–320.
- Meier, Heinrich (1988). *The Lesson of Carl Schmitt*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mestr, Žozef de (2001/a). Razmišljanja o protestantizmu kroz njegove odnose sa državom (1798). U: Žozef de Mestr, *Spisi o revoluciji*. Prevod: A. Cvijić. Čačak: Umetničko društvo Gradac, 153–169.
- Mestr, Žozef de (2001/b). Razmatranja o Francuskoj. U: Žozef de Mestr, *Spisi o revoluciji*. Prevod: A. Cvijić. Čačak: Umetničko društvo Gradac, 71–152.
- Mestr, Žozef de (2001/c). Četvrto pismo jednog savojskog rojaliste svojim sunarodnicima, u: Žozef de Mestr, *Spisi o revoluciji*. Prevod: A. Cvijić. Čačak: Umetničko društvo Gradac, 24–55.
- Mestr, Žozef de (2013). *O dželatlu*. Prevod: M. Stojković. Beograd: Službeni glasnik.
- Nizbet, Robert (1995). Konzervativizam. Prevod: V. Lorencin. *Treći program*, 101: 275–322.
- Novalis (1967). Fragmenti. U: Zoran Gluščević /ur./, *Romantizam*, Cetinje: Obod, 61–77.

- Oergel, Maïke (2006). *Culture and Identity: Historicity in German Literature and Thought 1770–1815*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Peri, Marvin (2000). *Intelektualna istorija Evrope*. Prevod: Đ. Krivokapić. Beograd: Clio.
- Rorty, Richard (1995). *Kontingencija, ironija i solidarnost*. Prevod: K. Bašić. Zagreb: Naprijed.
- Schmitt, Carl (1976). *The Concept of the Political*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Schmitt, Carl (1986). *Political Romanticism*. London: MIT Press.
- Schmitt, Carl (1988). *Political Theology*. London: MIT Press.
- Sorokin, Pitirim (1957). *Social and Cultural Dynamics*. Boston: Porter Sargent.
- Sturma, Dieter (2005). Politics and the New Mythology: the Turn to Late Romanticism. In: Karl Ameriks /ed./, *The Cambridge Companion to German Idealism*. New York: Cambridge University Press, 219–238.
- Šlegel, Fridrih (1999a). Fragmenti Liceum. U: Fridrih Šlegel, *Ironija ljubavi*. Izbor i prevod: D. Stojanović. Beograd: Zepter, 5–22.
- Šlegel, Fridrih (1999b), *Ironija ljubavi*. U: Fridrih Šlegel, *Ironija ljubavi*. Izbor i prevod: D. Stojanović. Beograd: Zepter, 142–146.
- Tojnbi, Arnold (1970). *Istraživanje istorije*, I–II. Izbor: R. Lukić. Prevod Miodrag Lukić. Beograd: Prosveta.
- Veber, Maks (1987). Racionalizam zapadne kulture. U: Mihajlo Đurić /ur./ *Sociologija Maksa Vebera*, Zagreb: Naprijed, 290–305.
- Weber, Max (1949). The Meaning of „Ethical Neutrality”. In: E. Shils and H. Finch /ed./ *The Methodology of the Social Science*. New York: Free Press, 1–47.

#### ЕЛЕКТРОНСКИ ИЗВОРИ

- Blake, William (1826–1827). „Laocoön”. Доступно на: [http://en.wikisource.org/wiki/Laocoon\\_\(Blake\)](http://en.wikisource.org/wiki/Laocoon_(Blake)). Приступљено: 12. 5. 2011.
- Keats, John (2013). *Lamia*. Доступно на: [http://www.gutenberg.org/files/2490/2490-h/2490-h.htm#link2H\\_PART2](http://www.gutenberg.org/files/2490/2490-h/2490-h.htm#link2H_PART2). Приступљено 14. 3. 2018.
- Le Clerc, Jean (1700). *Ars critica*, том II, Доступно на: [http://books.google.rs/books?id=VLUTA AAAQAAJ&printsec=frontcover&hl=sr&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](http://books.google.rs/books?id=VLUTA AAAQAAJ&printsec=frontcover&hl=sr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false). Приступљено 3. 5. 2009.
- Marmontel, Jean-François (1751). Critique. u: *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers*, том 4, 489–497. Доступно на: [http://fr.wikisource.org/wiki/L%E2%80%99Encyclop%C3%A9die/Volume\\_4#CRITIQUE](http://fr.wikisource.org/wiki/L%E2%80%99Encyclop%C3%A9die/Volume_4#CRITIQUE). Приступљено 12. 9. 2006.
- Shelley, Percy Bysshe (1821). *Defence of Poetry*, Доступно на: <http://rpo.library.utoronto.ca/content/defence-poetry-part-first-1821>. Приступљено 12. 2. 2010.

## AGAINST CRITICISM: SOCIETY AND RATIONALITY

by

PREDRAG KRSTIĆ  
University of Belgrade  
Institute for Philosophy and Social Theory  
Kraljice Natalije 45, Belgrade, Serbia  
prekrst66@gmail.com

**SUMMARY:** The starting points of this article are the “victims” of the violence of social critique and their perceptions of wounds it inflicted. It is found that one could recognize and articulate three theoretical groups of enemy of social critique who, in the name of protecting the values they believe the critique challenges, get up against it: traditionalists, “uncritically” or “post-critically”, grooved in this or that unquestionable world; “Politophiles”, advocating autonomy of the art of politics in front of the superior court of reason; researchers of the “irrational” who, searching for the truth or accomplishment, test the boundaries of rationality. It is concluded, however, that the three strategies of refuting social criticism have no equal theoretical range: only the last formation remains loyal to the gesture of critique even when it turns against the reason as a ground of its own validity and, in this way, rehabilitate both reason and critique. Unlike the other two types of denial of critique that reject it from the standpoint of social undesirability, early German romanticists and heirs of their “aesthetic” orientation do not abandon rationality, but reconfigure it. They criticize the rationality with rational means in a clear awareness of its limits: theoretically and socially critical reason consequently turns itself against its own foundations.

**KEYWORDS:** critique of society, traditionalism, autonomy of politics, romanticism, rationality