

Prethodno priopćenje
Prihvaćeno: 6. lipnja 2025.
<https://doi.org/10.20901/pm.62.1.02>

Izvori konzervativnog antimodernizma: Joseph de Maistre, Louis de Bonald i Juan Donoso Cortés

SEBASTIAN A. KUKAVICA

Nezavisni istraživač

Sažetak

Antimodernizam se, u pravilu, tumači ili kao protumoderni resantiman karakterističan za djela apodiktički modernih mislilaca i umjetnika s kraja 19. i početka 20. stoljeća ili kao tradicija filozofskopovijesne, političkofilozofske i političkoteološke kritike progresa, sekularizacije, procesa modernizacije ili, uopćeno govoreći, patologijâ i neuralgijâ egzistiranja u modernom svijetu. U ovom se članku nastoji ponuditi teorija konzervativnog antimodernizma koja potonji shvaća kao specifičnu tradiciju kulturnopesimističke teorije i kritike moderniteta i moderne utemeljenu na suštinskim pojmovima konzervativizma, proizašlu iz kontrarevolucionarne političke misli, a koja epohu moderne tumači kao duhovnopovijesni stadij dekadencije nekoć zdrave i organske kulture, dok modernitet konceptualizira kao metapolitički projekt prevrednovanja konstitutivnih vrijednosti predmodernog poretka smisla, pri čemu se nihilizam shvaća kao bit i usud moderniteta. Nasuprot tako mišljenoj epohi moderne i projektu moderniteta, konzervativni antimodernizam razvija viziju ili kulturne palingeneze onkraj moderne ili dovođenja moderniteta do ekstrema inherentnog nihilizma, a time i do samodokinuća moderne. Analizom političke misli trojice katoličkih kontrarevolucionarnih političkih filozofa – Josepha de Maistre, Louisa de Bonalda i Juana Donosa Cortésa – prikazat će se temeljne odrednice konzervativnog antimodernizma.

Gljučne riječi: konzervativni antimodernizam, kritika moderniteta, kontrarevolucionarna misao, Joseph de Maistre, Louis de Bonald, Juan Donoso Cortés

1. Invokacije začetnika konzervativnog antimodernizma

U *Političkoj teologiji* Schmittova dijagnoza o degeneraciji moderne države u “veliki pogon” (2005, str. 65) i srozavanju pojma političkog na nivo “ekonomskog ili tehničkoorganizacijskog pitanja” (*ibid.*) biva nadopunjena analizom metafizičkih i

teoloških razloga tog procesa obezvjeđenja vrijednosti. Afirmirajući metodu “sociologije pojmova”, Schmitt uviđa da svaka povijesna epoha “kuje metafizičku sliku o svijetu [...] kao prikladan oblik svoje političke organizacije” (*ibid.*, str. 46). Nihilistički se proces samozatiranja moderne države, pravnim “odbacivanjem iznimke u svakoj formi” (*ibid.*, str. 37), vidi i kao ozbiljenje “racionalizma prosvjetiteljstva” (*ibid.*) i kao ustrojavanje povijesne epohe velikog raskida s tradicijom teističke teologije. Schmitt će ustvrditi da se samo “spoznavanjem takvih analogija može razumjeti razvoj filozofskih ideja o državi u posljednjim stoljećima” (*ibid.*, str. 36), navodeći pritom imena trojice kontrarevolucionarnih političkih filozofa – Josepha de Maistrea, Louisa de Bonalda i Juana Donosa Cortésa – kao lučonoša teističke teologije, a u čijim djelima pronalazi “najzanimljiviju političku primjenu takvih analogija” (*ibid.*, str. 37). Schmitt u političkoj misli Maistrea, Bonalda i Donosa Cortésa istovremeno pronalazi i utjelovljenje onoga što naziva decizionizmom – “budući da ono što karakterizira njihovu kontrarevolucionarnu političku filozofiju jest shvaćanje da njihova vremena trebaju odluku” (*ibid.*, str. 53) – ali i jednu agilnu, no sustavno zatiranu i neistraženu tradiciju radikalne kritike moderne, sasvim drugačiju od romantizma Müllera i Novalisa (*ibid.*), koja u apokaliptičnom zanosu, nudeći “zastrašujuću sliku koja predočava hod čovječanstva kroz povijest” (*ibid.*, str. 54), tumači inherentni nihilizam moderne države kao posljedicu epohalnog raskida projekta moderniteta s tradicijom kršćanske teologije. Invokacija trojice kontrarevolucionarnih filozofa Schmittu služi ne samo kao referencijalni okvir za konsolidaciju i legitimaciju vlastite teorije pravnog decizionizma, u suprotnosti kako s liberalnim tako i marksističkim i anarhističkim teorijama države, nego i kao platforma za smještanje vlastite kritike moderne i moderniteta u okrilje šire doktrine ili političkofilozofske tradicije koja se razvija unutar specifične transnacionalne republike pisama. U potrazi za konzervativnom tradicijom koja mu prethodi Schmitt se referira na krajnje standardiziranu doktrinu i republiku pisama, a koju jasno odjeljuje od konzervativizma Adama Müllera ili Friedricha Stahla; referira se na apokaliptičku vrstu konzervativizma zaokupljenog analizom izvorišta zapadnog nihilizma u okrilju kako teologije i teorije države tako i umjetnosti i etike. Maistre, Bonald i Cortés nisu tek monarhistički zagovornici države moći i društva prirodnih hijerarhija na temelju božanskog prava; oni nisu tek kritičari progresa kao dekadencije, progresivističkih ideologija kao agenata nihilizma te moderne demokracije kao ergastula u iščekivanju svog despota; oni su korifeji kulturnopesimističke teorije i kritike moderne koja inkvizicijski minuciozno i bespoštedno isljeđuje modernitet sve dok ne dopre do zloduha njegove demaskirane biti – biti koja se vidi kao skandalozna abominacija i zlo.

Iako u *Nomосу zemlje* pronalazimo panegirik modernoj državi kao “umjetničkom djelu ljudskog uma” te spasonosnom izumu proizašlom “iz krvavih pirova religijskih ratova” (Schmitt, 2011, str. 162); iako u *Pojmu političkoga* “klasična eu-

ropska država” biva pojmljena kao ideal organizacije života, jer je “uspjela ukloniti vendetu kao institut srednjovjekovnog prava, okončati konfesionalne građanske ratove 16. i 17. st. [...] i na svojem području uspostaviti mir, sigurnost i red” (Schmitt, 2007, str. 62), Schmittova kritika moderne ne zastaje samo na denunciranju kvarećeg utjecaja liberalizma i marksizma na “umjetničko djelo” moderne države, već kritički pristupa i nihilizmu usađenom u modernitet. Odjek antimodernističkih teza Maistrea, Bonalda i Cortésa najuočljiviji je u Schmittovu *Levijatanu*, spisu u kojem se povezuje početak i kraj povijesti moderne države. “Veliki pogon” u koji država navodno degenerira u 19. i 20. stoljeću, biva shvaćen kao dokraja domišljena logika inherentnog nihilizma projekta moderne države, to jest pukotinâ u modernoj teoriji države iz kojih su proizašle nihilistične negacije biti moderne države: liberalizam, a potom i komunizam. Tako Schmitt već u Hobbesovu projektu vidi nastanak “prvog proizvoda u doba tehnologije, prvog modernog mehanizma” (1996b, str. 34), “velikog stroja, gigantskog mehanizma” (*ibid.*, str. 35), dok u čitavoj povijesti moderne države vidi neprekinuto kretanje ka preobrazbi države iz nekoć začarane, transcendentno uokvirene političke zajednice, utemeljene na dobrom životu, homogenizaciji i bitku neprestano prisutnom u zajednici, u stroj lišen mistike tvorbe volje kojim upravljaju partikularni društveni kvantumi moći: “četiristo godina dug proces mehanizacije, na temelju tehničkog napretka, naposljetku je doveo do opće neutralizacije odnosno transformacije države u tehnički neutralan instrument” (*ibid.*, str. 42). Hobbesova je teorija države, krijući u sebi kontagij “bolesti koja je smrtnog boga [moderne državu] otjerala u smrt” (*ibid.*, str. 65), u Schmittovu *Levijatanu* oslikana kao “duhovni preteča buržoaske pravne i ustavne države” (*ibid.*, str. 67), jer je, kao odraz političkoteološkog agnosticizma, “otvorila vrata pojavi dualizma [privatnog i javnog] zbog svog vjerskog ograđivanja u vezi s privatnim uvjerenjima, utirući time put novim, puno opasnijim vrstama i oblicima neposrednih moći” (*ibid.*, str. 83). Država time biva pretvorena u stroj bez duše u kojem se autoritet odumrlog suverena pojavljuje “samo kao javna i izvanjska moć, a koja je iznutra već šuplja i mrtva” (*ibid.*, str. 61). Afirmacija “neutralne” države (Schmitt, 1996a, str. 88), odvojene od objektivne istine o dobrom životu, već se vidi kao odraz razbijanja ne tek obične metafizičke slike svijeta, već i čitave dotadašnje teološke tradicije: “teologija je, kao prethodno centralna domena, [u 17. st.] napuštena zbog svog kontroverznog karaktera, a poradi posve drugačije – neutralne – domene” (*ibid.*, str. 89).

Invokacija Maistrea, Bonalda i Cortésa, kao reliktnih i nesuvremenih glasova, u *Političkoj teologiji* otvara vrata ne samo kritici degeneracije moderne države nego i detektiranju nihilizma usađenog u modernu državu neodvojivu od afirmacije deizma na teološkoj razini, a čime se, u konačnici, utire put i kritici projekta moderniteta kao sustavne demontaže kršćanske teologije. Istu “trijadu velikih kontrarevolucionarnih mislilaca”, u kontekstu kritike moderniteta, spominje i Julius Evola (2018, str. 141) pozivajući se na Schmittovu analizu potonjih te ih predstavljajući

kao “glasnike načela čistog autoriteta s nebesa i božanskog prava” (*ibid.*, str. 60). Evola u trijumvirima detektira odblesak antimodernističkog katolicizma kao poretku smisla koji, svojim neuralgijama usprkos, ipak nudi izvjesne, ako ne i posljednje, vrijednosti koje moderni Zapad može ponuditi: “nakon što su prošla vremena Maistrea, Bonalda, Donosa Cortésa te *Syllabusa* [Pija Devetog], katolicizam biva obilježen političkim manevriranjem [...] neizbježno je [stoga] da simpatije Crkve moraju gravitirati prema liberalnodemokratskom političkom sustavu” (2002, str. 210). Prema Evoli, Maistre, Bonald i Cortés bili su ne samo glasnici “kategoričke osude modernizma i progresivizma [koja] je sada stvar prošlosti” nego i pioniri “revolucionarnokonzervativnog i tradicionalističkog pokreta” (*ibid.*, str. 211), koji je Katolička crkva posve napustila reduciravši se na “malograđanski moralizam” i “paternalistički sustav socijalne skrbi” (*ibid.*, str. 212). Iako je Evolina kritika moderne i moderniteta uklopljena u puno širu – tradicionalističku – kritiku cjelokupnosti metafizike, a koja dekadenciju, u najmanju ruku, detektira već u 6. stoljeću prije Krista, Evola ipak u trojici kontrarevolucionara, zbog njihova beskompromisnog resantimana i kritike koja se ne zaustavlja sve dok ne razgoliti bit moderniteta, pronalazi intelektualne srodnike, pa čak i saveznike u križarskom ratu protiv modernog svijeta.

Trojicu filozofa invocira čak i kozmički pesimist, tj. pasivni nihilist Emil Cioran. Doduše, Cioran Cortésa smatra tek Maistreovom kopijom kojoj nedostaje maistreovskog stila i ekstravagancije, Bonalda predstavlja kao filozofa “zaokupljenog izgradnjom sustava političke teologije” (2012, str. 46), dok tek u Maistreu vidi genijalnog “impulzivnog esteta” (*ibid.*, str. 60). Cioran ističe da je ono što Maistrea čini jedinstvenim u masi konzervativaca njegova sposobnost da “transformira bljutavost katekizma podarujući općim crkvenim mjestima okus ekstravagancije” (*ibid.*, str. 27). Štoviše: “u pokušaju spašavanja kršćanstva [Maistre se] dosjetio da mu ubrizga malo više začina, malo više užasa” (*ibid.*). Maistreova misao ekstravagantna je vrsta kontrarevolucionarnog konzervativizma utemeljenog na stilu bijesnog proklinjanja, na apokaliptičnim imaginarijima okrutnih katastrofa i morbidnog nasilja dostojnog De Sadea, ali i na dekadentskoj estetici. Cioran se ne koristi pojmom dekadentske estetike, ali njegova analiza političke misli Maistrea kao “esteta” detektira dvije ključne odrednice dekadentske estetike: kao prvo, isljedničku – inkvizicijsku ili egzorcističku – svrhu i smisao Maistreova nezasitnog pisanja kao radikalne kritike moderne, pri čemu Maistre zauzima “stav tužitelja ili turifera” (*ibid.*, str. 28) koji s isljeđivanjem ne staje sve dok ne istjera zloduha iz moderniteta; i, kao drugo, sibirsko – za predominantnu struju katoličkih konzervativaca nepojmljivo – uživanje u dekadenciji epohe moderne i strmoglavljivanju u nihilizam moderniteta. Maistre, ali i Bonald nisu samo reacionari “vezani za zastarjele oblike života” (*ibid.*, str. 51), već su i radikalni kontrarevolucionari koji čak nisu zadovoljni ni restauracijom jer uviđaju da okrepljujuća katastrofa nije ozbiljena u totalnom obuhvatu. Smisao

Maistreove (a indirektno i Bonaldove) misli leži u ekstremnom negiranju svega modernog: Maistreovi “talenti sazrijevaju i doista funkcioniraju samo u njegovim antimodernim ekscesima” (*ibid.*, str. 60). U neispunjenju vizije anihilacije moderniteta, Maistreu ne preostaje drugo nego “umirati sa svojom vlastitom Europom” (*ibid.*, str. 55), dok Bonaldu ne preostaje drugo nego snivati o apokalipsi Europe. U Maistreu, a indirektno i u Bonaldu, Cioran utoliko pronalazi jednu specifičnu vrstu konzervativne kritike moderne koju njezina gotovo dekadentska estetika uživanja u propasti modernog Zapada, kao i ekscesno antimoderni resantiman prema modernom svijetu, čine posve drugačijom od srednje struje modernog konzervativizma.

Prije svih spomenutih invokacija trojice filozofa, još 1851., u *Prorocima prošlosti*, Jules-Amédée Barbey d’Aurevilly, jedan od najvažnijih dekadentskih pisaca i teoretičara dekadentske estetike, detektirao je formiranje specifične konzervativne političkofilozofske tradicije, doktrine te republike pisama, a koju utjelovljuju Maistre i Bonald kao njezini začetnici. D’Aurevilly krizu modernog poretka smisla vidi kao posljedicu teološkog loma moderniteta s tradicijom predmoderne političke filozofije zasnovane na objektivno važećim istinama o dobrom životu, teleološkoj etici, prirodnosti hijerarhija te uokvirenosti organičkog poretka neupitnim transcendentnim okvirima. D’Aurevilly je jasan: “moderna [je] filozofija”, u svojoj ukupnosti, “stvarno zlo, najveće zlo” (Barbey d’Aurevilly, 1880, str. 17), a njezino je temeljno obilježje “preferiranje čovjeka umjesto Boga te postavljanje čovjeka na Njegovo mjesto” (*ibid.*). Dok je predmoderna filozofija, prema D’Aurevillyju, utemeljena na “apsolutnoj istini kojom je čovjeku dano ono što mu je nužno znati” (*ibid.*, str. 15), “moderna filozofija” u cjelini je poistovjećena s “Herezom” koja je nastojala, kroz čitavu povijest sukoba filozofije i filozomatije, izokrenuti poredak predmoderne političke teologije: “Hereza je, ta Zvijer s Tisuću Jezika, govorila, no oni [srednjovjekovni ljudi] su znali kako je ušutkati; sve je bilo povezano u društvenom životu: Znanost i Moć, Svećenstvo i Vlast, institucije su bile pomoćnice Istine [...] no u modernim vremenima, u današnjim vremenima, sve je obratno: pojam čovjeka je pobijedio te preuzeo vlast nad filozofijom” (*ibid.*, str. 16). Radikalnu novinu novoporinute doktrine, koju su oživotvorili Maistre i Bonald, D’Aurevilly pronalazi upravo u afirmaciji ideje o radikalnom zlu cjelokupnosti političkofilozofskog projekta moderniteta – o pretvaranju “Hereze” u konstitutivnu vrijednost moderniteta. Pritom valja primijetiti da D’Aurevilly, iako ističe Maistreovu stilsku superiornost Bonaldu, uočava da i Maistre i Bonald tvore, kao prvo, specifičnu doktrinu i tradiciju kontrarevolucionarnog konzervativizma usmjerenog na demaskiranje moderniteta kao radikalnog (antiteološkog) zla, ali i, kao drugo, republiku pisama prožetu istim uvjerenjem: “Joseph de Maistre imao je svijest o samome sebi u svijesti De Bonalda, te je, duboko dirnut osjećajem da se njegovo vlastito intelektualno biće proširuje u drugom biću, a da njegova uvjerenja pulsiraju u drugom uvjerenju, podjednako snažnom kao i njegovo vlastito, napisao pismo [De Bonaldu] [...] kako bi

veličao ideje u koje su obojica vjerovala” (*ibid.*, str. 84). I Maistre i Bonald dijele isto “uvjerenje” o dekadenciji epohe moderne i paklu egzistencije u moderni, ali i “prodornost” kritike koja ne staje u isljeđivanju sve dok ne dopre do esencije zla moderniteta, do čudovišne “Hereze”: “[Bonaldov pristup] nije ono ponosno očište, osvjetljeno, brzo, blistavo u nagloj i slavodobitnoj agresiji autora *Razmatranja o Francuskoj*, no iako manje svijetli nadahnutim plamenom, Bonald usmjerava svoje očište na stvari kako bi prodro do njihove srži” (*ibid.*, str. 89). Dvojica filozofa nude ne samo teoriju moderne kao radikalno nove (ktome i antiteološke) epohe duhovno-povijesnog propadanja već i “prodornu” kritiku moderniteta koja u “prodiranju do srži” modernih pojmova ne staje sve dok ne demaskira “pogrešku” i zlo u čitavosti “moderne filozofije”, tj. “škotske filozofije, njemačke filozofije, materijalističke filozofije, panteističke filozofije” (*ibid.*, str. 85). Takvim se pristupom analizi misli “proroka prošlosti” već uspostavlja temelj za teoriju konzervativnog antimodernizma koju predlažem u ovom članku kao pojam za specifičnu teoriju i kritiku moderne i moderniteta te za transnacionalnu republiku pisama čija se intelektualna povijest može pratiti od kontrarevolucionarne misli Maistrea, Bonalda i Cortésa preko njemačkih romantičara, francuskih dekadencata, ruske kritike zapadnog moderniteta, njemačke konzervativne revolucije pa sve do njezinih suvremenih inačica.

2. Teorije antimodernizma

U dosadašnjim istraživanjima u društvenim i humanističkim znanostima pojam je antimodernizma, kao predmet analize, iskrsavao sporadično i izvanredno, često neplanski i neočekivano, uvijek na marginama, kao sjena koja povremeno prati istraživanja o moderni, modernitetu, modernizmu ili pak modernizaciji, ali mahom kao njihov antipod. Povrh toga, do danas je ostalo krajnje nejasno što antimodernizam doista jest: je li riječ tek o suprotstavljanju modernizmu u umjetnostima, ili pak o kritici procesa modernizacije, ili možda o suprotstavljanju izvjesnim neuralgijama epohe moderne, ili o resantimanu protiv zapadnog moderniteta ili pak zapadne civilizacije u cjelini. Iako se neke studije u kojima se analizira antimodernizam ili, točnije rečeno, antimodernost objavljuju već u prvoj polovici 20. st. – pri čemu kao primjer može poslužiti Maritainova studija u kojoj fokus biva stavljen na antimodernost kao stav “antimodernog u svojoj privrženosti tradiciji, ali i ultramodernog u svojoj hrabrosti da se prilagodi novim uvjetima [povijesti]” (1922, str. 14) – tek od konca 1970-ih i početka 1980-ih počinju se objavljivati studije koje sustavnije koriste pojam antimodernizma za opisivanje trajektorija u modernoj intelektualnoj povijesti suprotstavljenih moderni i modernitetu.

Prije utemeljenja onog što danas nazivamo studijima antimodernizma, isti se pojam ponajviše shvaćao u kontekstu teološke reakcije na “modernizam” kao niz reformskih pomaka u katoličkoj teologiji s konca 19. i početka 20. stoljeća (Talar,

2017), pri čemu se kao vrhunac antimodernizma u pravilu vidi *Antimodernistička zakletva* Pija Desetog kao reakcija protiv “hereze” detektirane u “sustavu agnostičkoimanentističke filozofije, historičke kritike Biblije i dogme, simbolističke interpretacije dogme, crkvenog reformizma i autonomne laičke djelatnosti” (Arnold, 2017, str. 35). U tom smislu, antimodernizam se definiralo kao “suprotstavljanje crkvenom, teološkom, filozofskom, ali podjednako i (društveno)političkom razvoju modernog društva” (Goertz, 2014, str. 121), pronalazilo ga se u figurama poput Umberta Benignija, teoretičara katoličkog integralizma (Unterburger, 2009), te se čak pisalo i o suvremenim antimodernističkim tendencijama u Katoličkoj crkvi (Strube, 2021). No kako primjećuje Arnold, antimodernizam se nikako ne može poimati unutar uskog teološkog shvaćanja kao doktrine, već valja uspostaviti i teoriju antimodernizma kao “kritičkomodernog autoritarnog stava koji se ima naći i među takozvanim modernistima i među antimodernistima” (2017, str. 37), pri čemu kao antimoderniste, u njemačkom kontekstu, klasificira Aloisa Knöpflera, Josepha Lortza i Ludwiga Andreasa Veita, kojima je zajedničko što “duhovnu povijest Zapada” od raspada srednjovjekovnog poretka smisla vide kao pad u dekadenciju i pir nihilizma (*ibid.*, str. 44). Ono što je problematično u Arnoldovu utiranju puta za teoriju antimodernizma jest shvaćanje potonjeg kao “stava” koji dijele i teoretičari epohe moderne kao dekadencije i kritičari zapadne metafizike poput Heideggera, ali i estetski modernisti s početka 20. stoljeća koji izražavaju resantiman prema modernom svijetu, što vodi ka pitanju nije li stav antimodernizma već obuhvaćen modernošću kao stavom koji nužno upija u sebe i kritički odnos prema suvremenosti koja se poima kao moderna. U njemačkoj literaturi o pojmu antimodernizma dodatni problem predstavlja i to što se u nizu studija koristi pojam “antimoderne” kao označnica plejade različitih oblika suprotstavljanja moderni, ponajviše u kontekstu vajmarske Njemačke (Pöthe, 2011), pa tako postoje studije u kojima “antimoderna” biva mišljena kao skup ideologija od antisemitizma, rasizma uopće do *völkisch* nacionalizama (Jander i Kahane, 2020, str. 13-14). “Antimoderna” je, stoga, parnjak moderni, izvjesna “protuslika [moderne] kao i pokušaj odgovora na krizu [kulture]” (Pohle, 2017, str. 25). Weiß će tako Van den Brucka uzeti za apoteozu “diskursa moderne antimoderne kao njemačke protumoderne” (2012, str. 375), u kojoj se spajaju “mit i moderna”, “žudnja za ponovnim začaravanjem svijeta koja ne biva zadovoljena romantičkom nostalgijom” te prihvaća vjeru u progres i tehniku (*ibid.*). “Antimoderna”, utoliko, nije ništa drugo doli antimoderni (ne nužno antimodernistički) stav modernih prema ne nužno moderni kao epohi ili modernitetu kao projektu, već prema izvjesnim neuralgijama modernih vremena nasuprot kojima se zamišlja obnova bitka od kojeg su moderna društva apostazirala. Bechtle i Kahane, na istom tragu, pod “antimodernom” podrazumijevaju “oslobođenje od nužnog prosvjećivanja nedaća i nejednakosti, koje uopće omogućava društveni napredak” (2020: 79). Utoliko, “antimoderna” je ne samo odbacivanje naslijeđa prosvjetiteljstva već i

latentna prijetnja (protuslika) demokraciji koju su Njemačkoj velikodušno poklonili Saveznici, pa će se tako kao kontagiji “antimoderne” u poratnoj Njemačkoj identificirati Joseph Beuys, pa čak i performansi Anne Imhof u kojima će se detektirati “izlazak iz modernog društva” te “duhovni i antimoderni pogled na svijet uspostavljen nasuprot civilizacijskim okovima modernog svijeta” (Bechtle i Kahane, 2020, str. 91). U kontekstu takvih studija i ne čudi što neki autori, osvrćući se na period vajmarske Njemačke, ustvrđuju da je pojam antimodernizma naprosto suvišan (Rohkrämer, 1999; Eßbach, 2017) jer je već obuhvaćen pojmom modernosti.

Zbog pojmovne konfuzije u istraživačkom polju, uslijed svođenja antimodernizma na antimodernu ili antimoderne sentimente i uslijed preširoko postavljenih okvira za klasificiranje antimodernista ili antimodernih ideja, postavlja se pitanje postoji li uopće potreba za pojmom antimodernizma i nije li ono što se naziva tim imenom tek protumoderni naboj karakterističan za stav modernosti; odnosno: nije li svatko tko je suštinski moderan ujedno i antimoderan. Studiji antimodernizma od svog začetka obitavaju u sjeni tog pitanja, a pionirske studije s konca 1970-ih i početka 1980-ih dodatno su dovele u pitanje legitimnost postojanja pojma antimodernizma zbog reduciranja potonjeg na antimoderne resantimane, sentimente i suprotstavljanja modernom svijetu te zbog svrstavanja među antimoderniste moderne koji gaje izvjesnu mržnju prema moderni ili pak osjećaju nelagodu modernog života. Volkov je pod “popularnim antimodernizmom” podrazumijevao “iskaz uopćenog neprijateljstva [...] prema silama koje su se činile kao one koje oslabljuju tradicionalnu ekonomiju i društvo te, isto tako, ugrožavaju stare stilove života” (1978, str. 10). Posljedično tome, antimodernizam se poima kao resantiman – kao “ugodač” (*ibid.*, str. 4) i osjećaj “neprijateljstva prema moderni” (*ibid.*, str. 14) – nastao uslijed ekonomske deprivacije i otuđenja određenih društvenih skupina kao gubitnika procesa modernizacije. U *No Place of Grace*, vjerojatno najutjecajnijoj studiji o antimodernizmu, Lears slijedi isti pristup kao i Volkov svodeći antimodernizam na antimoderne sentimente “mnogih korisnika moderne kulture koji su počeli osjećati da su njezine tajne žrtve” (2021, str. xxiii). Ono što Lears vidi kao temeljnu odrednicu “antimodernističkog impulsa” (*ibid.*, str. 57) jest žudnja otuđenih “korisnika moderne kulture” za “autentičnim iskustvom, fizičkim i duhovnim mogućnostima za koje su vjerovali da su postojale nekoć davno” (*ibid.*). Stoga, antimodernizam se može primijeniti na sve oblike “potrage za ‘istinskim životom’” (*ibid.*, str. 58): na sve životne stilove, svjetonazore, estetike, etike i svakodnevne prakse, a kroz koje se atomizirani i otuđeni moderni subjekt nastoji odmetnuti od moderne egzistencije i povezati s onim što vidi kao autentičan život. U skladu s takvom definicijom, ali i preširoko postavljenim okvirima klasifikacije, kao antimoderniste Lears predstavlja i marksiste i konzervativce, i protivnike sekularizacije i republikance, i obrtnike i agrariste, i kritičare moderne etike samodiscipline i zagovornike povratka predmodernom moralu; ukratko, svatko tko razvija osjećaj, ukus, iskustvo, svjetonazor ili

životni stil kao oblik potrage za “autentičnim životom” u opreci s modernom kulturom je antimodernist.

Riječ je, pritom, o logici koja se, nakon objavljivanja Learsove monografije (1981.), usvaja u brojnim drugim studijama na istu temu: od kunsthistoričarskih istraživanja o antimodernizmu kao “žudnji za ‘autentičnim’ neposrednim iskustvom navodno karakterističnim za preindustrijska društva” (Jessup, 2001, str. 3) preko tumačenja antimodernizma kao resantimana protiv “industrijske moderne” (Versluis, 2006, str. 97) pa sve do definicija antimodernizma kao “kulture [...] usredotočene na novo naglašavanje zajednice, podsvesnog i panteizma” (Trentmann, 1994, str. 584) uslijed osjećaja neprijateljstva spram modernizacije. Štoviše, pojavila su se čak i istraživanja u kojima je pojam antimodernizma shvaćen toliko sveobuhvatno da se, pojmmljen kao progresu suprotstavljen “skup uvjerenja” odnosno “obrambeni mehanizam protiv progresa” (King, 2014, str. 18), može poistovjetiti s konzervativizmom. Poimajući antimodernizam kao “skup uvjerenja” okupljenih oko zagovora tradicije, cjelovitosti organske kulture, nasljeđivanja kulture od generacije do generacije, države kao čuvara tradicije te suprotstavljenosti progresu, optimizmu, utopizmu i melioraciji ljudske prirode, King praktički poistovjećuje antimodernizam – kao konglomerat različitih trajektorija – s konzervativizmom (*ibid.*, str. 18-19). S druge strane, Habermas pojam antimodernizma nastoji povezati s krajnje specifičnim tipom konzervativizma tvrdeći da su ideje “nepomirljivog antimodernizma” izraz “usvajanja osnovnog iskustva estetske moderne, razotkrivanja decenrirane subjektivnosti [...] i istupanja s njom iz modernog svijeta” (2009, str. 109). Antimodernisti su, prema tome, oni moderni – pa čak i modernistički – nemoderni koji istupaju iz moderne, fascinirani arhaičnim prapočetlima nedostupnima modernom subjektu. Prema Habermasovoj definiciji, tradicija antimodernizma obuhvaća mislioce kao što su Nietzsche, Bataille, Foucault i Derrida, te je riječ o tradiciji sasvim drugačijoj od “predmodernizma” kao potpunog odbacivanja moderne i “vraćanja na pozicije prije moderne” (*ibid.*). No tako mišljen antimodernizam zapravo je odrednica za kritiku cjelokupne zapadne metafizike te je, ponovno, riječ o pojmu koji može biti obuhvaćen pojmom modernosti jer je riječ o krajnje protumodernom modernističkom stavu koji podjednako možemo naći u kritici tzv. logocentrizma, ali i u vitalističkoj žudnji za istupanjem ne nužno iz moderne, već iz svake civilizacije. Dijametralno suprotno Kingu i Habermasu, Antohi i Trencsényi tvrdili su da je antimodernizam “negativni parnjak modernizma i kritika modernizma unutar modernizma, a ne izvan ili odvojeno od njega [...] [jer] antimodernizam je, baš kao i modernizam, radikalna kritika modernizacije i moderne (stoga antimodernizam ne bi trebao biti tumačen kao konzervativizam ili njegov nasljednik)” (2014, str. 3). Antimodernizam je, utoliko, antipod povijesnog modernizma te kritika prvenstveno modernizma iznutra, a zatim i modernizacije i moderne. Tako postavljen pojam ostavlja postrani sve intelektualne silnice u kojima se ne uočava “revolucionarna,

preobražavajuća, alternativna duhovnost okrenuta budućnosti” (*ibid.*), to jest izuzima sve tzv. pasatistički nabijene, konzervativne kritike, jer se u njima ne nalazi neopalingenički i revolucionarni naboje, nego žudnja za restauracijom prošlosti (*ibid.*, str. 4). Stoga, unatoč tome što Antohi i Trencsényi postavljaju temelje za izgradnju teorije antimodernizma uviđajući da se ključna odrednica pojma ima detektirati u radikalnoj kritici moderne, određivanjem antimodernizma kao “parnjaka modernizmu”, pri čemu se modernizam tretira kao “stav prema [modernizaciji i moderni] i refleksija o oboje” (*ibid.*, str. 12), antimodernizam se nakraju ponovno svodi na antimoderne modernističke sentimente, to jest na “novu, alternativnu duhovnost” (*ibid.*, str. 11). Isti problem nalazimo i u Rosnerovoj studiji u kojoj se ispravno tvrdi da je pojam nužno shvatiti kao kritiku moderne kao epohe i preokreta u poimanju svijeta (počev s 16. stoljećem), no zatim se kao antimoderniste predstavlja one moderne, u periodu konca 19. i prve polovice 20. stoljeća, koji su osjećajući “gubitak” (2012, str. 6) razvijali “kritiku suvremene raščaranosti i otuđenja” (*ibid.*, str. 16). Rosner definira antimodernizam kao “konzervativnu reakciju na međuratnu duhovnu dezintegraciju Europe, poimajući Europu zaglibljenu u stanju propadanja, dekadencije i samoobmane” (*ibid.*, str. xii), te kao “pobunu protiv previranja moderne” (*ibid.*) pogonjenu “žudnjom za sigurnostima koje su se smatrale istinitima prije došašća moderne” (*ibid.*). No Rosner naposljetku antimodernističku pobunu protiv moderne i potragu za iščezlim duhovnim sigurnostima shvaća u toliko širokom zahvatu da se u antimoderniste ubrajaju i “konzervativni antimodernisti” poput Spenglera i Jüngerera (*ibid.*, str. xiii), i Heidegger, i Stefan Zweig, i T. S. Eliot, ali i Brecht, Adorno i Benjamin, kao i ekološki kritičari uništenja prirode i tradicionalisti suprotstavljeni sekularizaciji. Time se ponovno fokus stavlja na resantiman i sentimente, na osjećaje “tjeskobe” i “gubitka” koherentnog poretka smisla, a ne na teoriju i kritiku moderne i moderniteta.

Nasuprot studijama koje su fokus stavile na antimodernističke impulse, senzibilitete i resantimane usmjerene protiv modernog svijeta i modernih vremena kao raščaranih pustopoljina smisla, Kravar je u svojim analizama antimodernizma nastojao afirmirati “ideološkokritičku” metodu u tumačenju veze književnih tekstova i antimodernizma kao doktrine (2010, str. 10). U *Antimodernizmu* Kravar definira naslovni pojam kao “omeđeni historiografski termin: on služi kao oznaka za određenu skupinu kritičkih pogleda i reakcija na modernu” (2003, str. 9), ali i za “jedno osobito protumoderno raspoloženje tipično za kasnograđansku epohu” (*ibid.*, str. 17), pri čemu je moderna shvaćena kao razdoblje povijesti od 18. stoljeća pa sve do postmoderne. Za Kravara, antimodernizam je skup “protumodernističkih raspoloženja i ideja [...] razdoblja koje je kraće i od moderne i od njezine kritike, a traje otprilike od druge trećine 19. do druge trećine 20. stoljeća” (*ibid.*, str. 10). Dakle, za Kravara je antimodernizam skup kritika moderne – tj. “kritika građanske moderne” (*ibid.*, str. 22) u različitim “tendencijama” mišljenja (*ibid.*, str. 31) – a kojima je za-

jedničko ne samo to što se razvijaju unutar povijesno omeđenog perioda već i to što razvijaju kritiku moderne prvenstveno pojmljene u smislu “liberalno-kapitalističke modernizacije” (*ibid.*, str. 11). Antimodernističke ideje, sentiment i ugođaji, ističe Kravar, moderni suprotstavljaju vizije “protusvijeta” odnosno “iskona” projicirane mahom u duboki bunar prošlosti, nerijetko u arhajska doba onkraj dohvata povijesti i svijesti; zato Kravar i ističe, pišući o Evoli, da “za predmoderno stanje, koje antimodernizam smješta onkraj povijesti, pripisujući mu sporazum s vječnošću, bolje bi [...] pristajao [...] [pojam] ‘iskon’” (*ibid.*, str. 76). Radi takvog poimanja ideala predmodernog “protusvijeta”, Kravar pojmom antimodernizma ne obuhvaća romantizam i kontrarevolucionarnu misao, polazeći od teze da se “s njegova stajališta [antimodernizma] društveni sistemi stariji od prosvjetiteljstva premalo razlikuju od moderne civilizacije: u njegovim periodizacijama svjetske povijesti donja vremenska granica moderne obično se pomiče toliko duboko u prošlost da i srednjovjekovna kršćanska Europa ostaje s ove njezine strane” (*ibid.*, str. 14). Antimodernizam je do te mjere “u posvemašnjoj opoziciji s modernim svijetom” (*ibid.*, str. 106) i “apsolutan” u “osjećaju nelagode i gubitka u modernoj civilizaciji” (*ibid.*, str. 103) da je riječ o kritici moderne koja za metu ne uzima primarno modernu, već čitavu civilizaciju i historičnost. Kontrarevolucionarna misao i romantizam su “pasatizam” (*ibid.*, str. 17), dok je antimodernizam pojmljen kao dalekosežna opijenost primordijalnim “iskonom” koja ne “dijeli njezine [romantičarske] predmoderne afinitete” (*ibid.*, str. 14).

Dok je kod Habermasa antimodernizam bio shvaćen kao protumoderno modernistički izlazak iz zapadne metafizike i logocentrizma, Kravarov se pojam antimodernizma ponajviše odnosi na ničeovsko-hajdegerovsku kritiku zapadne metafizike te na tradicionalističku vrstu kritike totaliteta Zapada kao antitradicionalne civilizacije. Ne čudi stoga što Kravar u *Antimodernizmu*, a posebice u kasnijim studijama, iako naglašava postojanje i druge antimodernističke “historionomije” (primjerice one u djelima Oswalda Spenglera), najveću pažnju posvećuje radovima onih autora koji, čini se, predstavljaju najreprezentativnije izraze antimodernizma, upravo zato što njihove vizije “iskona” bivaju projicirane toliko duboko u prošlost – puno dublje čak i od Nietzscheova i Heideggerova zagledavanja u doba prije metafizike – da se čini da je riječ o kritičarima povijesti kao takve. Zato će Kravar u *Svjeto-nazorskim separeima* ustvrditi da antimodernizam posjeduje “dubinsku strukturu” utemeljenu na odnosu “iskon – moderna – eshaton [...] [pri čemu] ‘iskon’ i ‘eshaton’ valja shvatiti kao izvanpovijesna stanja, a modernu manje ili više poistovjetiti s cijelom poviješću. Kako čitamo u jednoga od analiziranih autora, povijest je ‘već kraj, ona je moderni svijet’” (2005, str. 57). Na nekim mjestima čak postaje teško odvojiti antimodernizam od vitalizma *Lebensphilosophie*, jer, prema Kravaru, “radikalni je vitalizam svoju kritiku moderne kao osobita povijesnoga razdoblja proširio na povijest u cjelini, a alternativu moderni i povijesti, među kojima tobože

nema razlika, nalazio je u ciklizmu pretpovijesnoga vremena” (*ibid.*, str. 113). Dok su konzervativci ili pak romantičari, u takvom shvaćanju, tek moderni pasatisti, nostalgični reakcionari ili pesimistički kritičari nelagode života u modernim vremenima pogonjeni žudnjom za “konzervacijom u modernom vremenu” (*ibid.*, str. 55), antimodernisti bivaju poistovječeni s protumodernim kritičarima “kasnograđanske civilizacije” koji, njoj nasuprot, zamišljaju bitak i projiciraju “sveživot” s bitkom u pretpovijesno, arhaisko vrijeme izvan povijesti (*ibid.*, str. 113). Time antimodernizam, zbog prevage Evole i Klagesa u analizi antimodernističke misli, naposljetku biva shvaćen ne kao specifična kritika moderne i moderniteta, već kao kritika čitave povijesti. “Povijest je svjetovna, a protusvjetovi su u dosluhu sa svetim silama” (*ibid.*, str. 56), a antimodernizam žudi za bitkom koji nije od ove povijesti. No ponovno se postavlja isto pitanje: je li pritom uopće riječ o antimodernizmu ili pak o vitalističkim i/ili tradicionalističkim kritikama ne nužno zapadne civilizacije i/ili zapadne metafizike, već povijesti, civilizacije i/ili metafizike same po sebi? Također, iako Kravar kreće od shvaćanja antimodernizma kao kritike moderne, pa čak i doktrine, u kasnijim djelima antimodernizam se predominantno pokazuje kao resantiman, osjećaj, raspoloženje – protumoderno traganje za iskonom, čime se iznova vraćamo temeljnom problemu.

U dosadašnjem istraživačkom polju ponajbolji je pokušaj utemeljenja teorije antimodernizma bila Compagnonova studija *Antimodernisti* u kojoj se analizira povijest antimodernističke imaginacije od kontrarevolucionarnih reakcija na Francusku revoluciju do sredine 20. st. Prema Compagnonu, antimodernizam nikako nije tradicionalizam, već “otpor i ambivalentnost pravih modernih” koji su “uhvaćeni u modernu struju, prema kojoj osjećaju izrazitu odbojnost” (2020, str. 15). Antimodernisti su oni “ultramoderni” (*ibid.*, str. 7), ali koji svoju modernost osvještavaju ne samo suprotstavljanjem moderni već i kritikom moderne, a koja je ujedno i teoretiziranje o modernitetu. Compagnon se zato i pita nisu li antimodernisti zapravo “pravi osnivači moderniteta i njegovi najistaknutiji predstavnici” (*ibid.*, str. 17). Maistre biva uzet kao pionir antimodernizma i prvi među antimodernim “ultramodernima” jer njegova kontrarevolucionarna misao, daleko od toga da bi bila puka žudnja za restauracijom ili nostalgičan pasatizam, “pretpostavlja određenu teoriju Revolucije” kao temelj za “poimanje modernoga” (*ibid.*, str. 21). Ono što Maistreovu misao čini ne samo protumodernom već i suštinski antimodernističkom jest dijagnoza da je Revolucijom, kao zbivanjem nečeg radikalno Novoga, povijest nepovratno izmijenjena te da bilo kakva obnova onoga što je nekoć bilo više nije ni moguća ni poželjna; dapače, Revolucija označava početak jedne nove povijesne epohe, prekretnicu nakon koje “povijest ne može značiti drugo nego dekadenciju” (*ibid.*, str. 67). Uz kontrarevoluciju kao temelj za teoretiziranje o modernu, kako bi ju se moglo mrziti, daljnje demontirati i raditi na njezinu nadomještanju, Compagnon u Maistreovoj misli prolazi još pet fundamentalno antimodernističkih sastavnica: an-

tiprosvjetiteljsku filozofsku bazu, pesimizam kao moralnu dimenziju, teološki nauk o istočnom grijehu, estetiku uzvišenosti te, naposljetku, stil proklinjanja (*ibid.*, str. 15). Ujedno je riječ o “konstantama” važećima za određivanje antimodernizma u cjelini. Tako učvršćenim određenjem pojma najzad se čini da dopiremo do teorije antimodernizma, a koja nadvladava tumačenja potonjega kao sentimenta i resantimana definiranjem konstitutivnih pojmova izvjesne doktrine ili pak standardiziranih sastavnica skupa ideja odnosno pravaca unutar po nečemu specifične i različite tradicije mišljenja. Sam Compagnon ističe da ga “zanima teorija antimodernizma – njegova filozofija, njegova estetika, njegova književnost”, tj. zanima ga “moderna recepcija Josepha de Maistrea, njegovi tragovi u moderni” (*ibid.*, str. 17). No unatoč svemu tome Compagnonova se studija, naposljetku, iz teorije antimodernizma pretvara u teoriju antimodernosti kao antimodernog “ultramodernog” kritičkog odnosa spram moderne, a koji se u punini razvija, među esteta i literatima, u pisanju koje pulsira od paradoksa, neuhvatljivosti i nesvodljivosti na ideološku kategoriju. Gotovo kao da se zanemaruje šest “konstanti” – a koje ipak, nesumnjivo, odražavaju konzervativnu ideologiju, uz dodatak dekadentske estetike – kada se ističe da je antimodernist “ekscentrik: netko koga desničari smatraju ljevičarom, a ljevičari desničarom” (*ibid.*, str. 406). U potrebi da se antimodernizam shvati u maksimalističkom, pa čak i doktrinarno nepomirljivom obuhvatu, od Maistrea i Chateaubrianda preko Thibaudeta i Bende sve do Grecqa i Barthesa, Compagnon kao da u drugom dijelu knjige napušta teoriju antimodernizma radi istraživanja pisanja onih antimodernih koje se, heterogenosti i ideološkoj nesvodljivosti na istu kategoriju usprkos, ipak dade svesti na estete i literate koji “pretvaraju političku marginaliziranost i ideološki hendikep u estetičku prednost” (*ibid.*, str. 398). Umjesto teorije antimodernizma, u drugom dijelu knjige pronalazimo apologiju antimodernosti kao “naličja, negativa modernoga, njegova utočišta, uporišta i izvora njegove snage” te kao “slobode modernih” (*ibid.*). Compagnon nakraju tvrdi da “zauzimajući pred svakom alternativom doista kritički stav, oni [antimoderni] nisu književno i politički ni na desnici ni na ljevici [...] antimodernist jest ono neutralno u kojem se Barthes susreće s de Maistream” (*ibid.*, str. 399). Ako antimodernizam nije doktrina i ako je riječ o beskrajnoj, neuhvatljivoj i na jasnu ideologiju nesvodljivoj igri u kojoj glava modernog vječito izmišlja rep uroborsa protumodernog, vraćamo se središnjem problemu dosadašnjeg istraživačkog polja, pitanju nije li antimodernizam, utoliko, suviše, jer već biva obuhvaćen pojmom modernosti; nije li antimodernizam, samim time, ultramoderno sebeosjećanje modernim kroz suprotstavljanje modernome; nije li time, povrh svega, antimodernizam sveden na nešto dokraja depolitizirano, na nemogućnost političkog kao takvog?

Nasuprot dosadašnjim teorijama antimodernizma, ne bježeći od političnosti i jasnog ideološkog sadržaja antimodernizma, u ovom će se radu, analizom političke misli Maistrea, Bonalda i Cortésa, ponuditi teorija konzervativnog antimodernizma

kao pojma kojim se nastoji obuhvatiti i transnacionalna republika pisama, ali i doktrina s bogatom, iako još uvijek nedovoljno istraženom i ozloglašenom intelektualnom poviješću koja se razvija od apokaliptičkih kontrarevolucionara i romantičara preko dekadencija i konzervativne revolucije sve do Straussa, MacIntyre'a ili Dugina. Konzervativni antimodernizam apodiktički je moderna kulturnopesimistička teorija i kritika moderne i moderniteta, utemeljena na suštinskim pojmovima i iz njih izvedenim načelima konzervativizma, proizašla iz kontrarevolucionarne političke misli, a koja epohu moderne tumači kao duhovnopovijesni stadij dekadencije nekoć zdrave i organske kulture, dok modernitet vidi kao metapolitički projekt prevrednovanja konstitutivnih vrijednosti predmodernog poretka smisla, pri čemu se nihilizam shvaća kao bit i usud moderniteta. Nasuprot tako mišljenoj epohi moderne i projektu moderniteta, konzervativni antimodernizam razvija ili viziju kulturne palingeneze onkraj moderne ili pak viziju dovođenja moderniteta do krajnosti inherentnog nihilizma, a time i do percipirane točke samorasplinuća i samodokinuća moderne. Štoviše, konzervativni antimodernizam ne smatra dekadenciju i nihilizam modernog Zapada fenomenom koji pogađa sve samourušavajuće kulture izrasle u civilizacije i utonule u vlastiti pad, već u dekadenciji i nihilizmu modernog Zapada dijagnosticira ne samo prijelom s tradicijom još neviđen u povijesti već i zbivanje nečeg suštinski dijaboličnog i zlog: utemeljenje radikalno zlog poretka smisla na konstitutivnim vrijednostima (političkim mitovima) koji bivaju razotkriveni kao negacije istinskih vrijednosti te, sukladno tome, kao okvir za društveni pakao. Konzervativni antimodernizam nije istovjetan ni s tradicionalizmom, ni s restauracionizmom, ni s ničevsko-hajdegerovskom kritikom metafizike, već je riječ o kritici moderne i moderniteta koja živi u simbiozi s potonjima, napajajući se njima i koristeći ih za svoja specifična tumačenja moderne kao nečuvene dekadencije i moderniteta kao čudovišnog nihilizma. Štoviše, konzervativni antimodernizam ponaša se prema svojim objektima analize isljednički, kao inkvizitor ili egzorcist, a čija je svrha iz modernog sebstva, moderne etike, modernog društva, moderne države i moderne političke teologije istjerati zloduha kao bit moderniteta. Takvo isljeđivanje praćeno je uživanjem u produbljivanju dekadencije moderne i još dubljim padovima u nihilizam moderniteta, jer se u dosezanju ekstrema dekadencije i nihilizma, kao percipiranih dokrajica dovedenih obilježja moderne i konstitutivnih mitova moderniteta, zasade predmodernog poretka smisla, nezaraženog modernom i modernitetom, čine najjasnije. No upravo zbog ovisnosti o moderni i modernitetu, kao domaćinima na kojima se konzervativni antimodernizam napaja, pravo je pitanje žudi li konzervativni antimodernizam, svim svojim strategijama metapolitičkog ratovanja te vizijama kulturne palingeneze usprkos, za prevladavanjem moderne i izlaskom iz okrilja nihilizma i kulise propasti civilizacije modernog Zapada.

3. Izvori konzervativnog antimodernizma: katolička kontrarevolucionarna misao

3.1. Pustošenje Sodome moderne i užitak u dekadenciji: Maistreova politička apokaliptika

Izvorište konzervativnog antimodernizma u Maistreovoj političkoj filozofiji nalazi se u kritici Francuske revolucije kao nečuvenog zločina kojim je povijest nepovratno izmijenjena, pa čak i oskvrnjena: “ono što obilježava Francusku revoluciju, i što od nje čini jedinstveni događaj u povijesti je to što je ona radikalno loša. Nijedan element dobroga ne rasterećuje oko promatrača: to je najviši poznati stupanj iskvarenosti; to je čista nečistoća” (De Maistre, 2005, str. 77). Maistreovo razmatranje o Revoluciji time prerasta u teoriju o radikalnom zlu kako zbivanja Revolucije i okaljano vremena koje je potonja pokrenula tako i svih metapolitičkih silnica koje su, kroz povijest, vodile ka tom piru. Naime, Maistre smatra da je Revolucija zločin bez premca u povijesti, zločin rukovođen ne tek običnim bijesom, već čudovišnom obješću pogonjenom oslobođenim žudnjama za oskvrnjivanjem vrijednosti: “bilo je to jedno neobjašnjivo ludilo, jedna slijepa žestina, skandalozni prijezir prema svemu što je dostojno poštovanja među ljudima, okrutnost nove vrste koja je uživala u svojim nedjelima, a osobito bestidno prostituiranje rasuđivanja i svih riječi stvorenih za izražavanje zamisli o pravdi i vrlini” (*ibid.*, str. 78). Štoviše, Maistre u Revoluciji dijagnosticira “jedno sotonsko obilježje što je razlikuje od svega onoga što smo vidjeli, a možda i od onoga što ćemo vidjeti” (*ibid.*, str. 80), a što se očituje u “mržnji prema Božanstvu” (*ibid.*, str. 81). Revolucija je suštinski “sotonska” zato što proizlazi iz promišljenog, sustavnog razaranja konstitutivnih vrijednosti kršćanske monarhije, vođena maksimumom da “treba srušiti religiju, osramotiti moral, pogaziti sve vlasništvo i počinuti sve zločine” (*ibid.*, str. 130). Zbog svega toga Maistre kritiku Revolucije podiže na nivo teorije ne samo radikalnog zla u izvorištima Revolucije nego i nove povijesne epohe pokrenute revolucionarnim kotačem, polazeći od teze da je “Francuska revolucija velika epoha i da će se njezine posljedice, na svim područjima, osjetiti daleko izvan vremena njezine erupcije i granice njezina ognjišta” (*ibid.*, str. 59). Riječ je, ujedno, o povijesnoj epohi koja se shvaća kao period duhovnopovijesne dekadencije, jer dok “monarhija [...] posjeduje određeni teokratski element, koji joj je donio 14 vjekova trajnosti” (*ibid.*, str. 106), epoha začeta Revolucijom posve je novo vrijeme utemeljeno “na povici paklenih pokliča, na ateističkom huljenju [...] na odbljescima požara, na ruševinama prijestolja i oltarima natopljenima krvlju najboljega od Kraljeva” (*ibid.*, str. 131). Epoha ustoličena Revolucijom na razvalinama konstitutivnih vrijednosti kršćanske monarhije i kršćanske političke teologije, prema Maistreu, ne završava u običnoj društvenopolitičkoj krizi, već u čudovišnoj afirmaciji nihilizma – nihilizma u kojem objektivne vrijednosti predmoderne političke filozofije bivaju sustavno nadomještene svime

onime što se smatralo nevrijednostima, negacijama vrline, dobrog života u političkoj zajednici te same političke zajednice općeg dobra. Nihilizam biva najpoetičnije oslikan u središnjoj viziji Maistreove političke apokaliptike – piru kurve na oltaru:

Oltari su prevrnuti. Po ulicama šeću prljave životinje odjevene u papinsku odjeću. Sveti kaleži poslužili su za grozne orgije. Na svete oltare koje je starinska vjera okružila blještavim kerubinima, popeli su gole prostitutke. (*ibid.*, str. 88-89)

U Maistreovoj se viziji nihilizam ne pojavljuje samo kao pustošenje nekoć važećih, univerzalno prihvaćenih i tradicijom ovjerenih konstitutivnih vrijednosti poretka smisla (uokvirenog teističkom političkom teologijom), već biva mišljen kao dijabolični projekt heretične i apostatske (utoliko “sotonske”) političke filozofije čiji je krajnji cilj upravo bilo nadomještanje predmoderne političke filozofije sasvim novim sustavom unutar kojeg je valjalo osmisliti čovjeka, etiku, političku zajednicu i teološko obzorje egzistiranja. Maistreova teorija i kritika Revolucije u tom aspektu upijaju i diskurs metapolitike: akutne se neuralgije postrevolucionarne Francuske i Europe – formiranje objiesnog i mahnitog sebstva, društva kao zbira suprotstavljenih sebeljubnih strasti te države kao bezdušnog mehanizma očuvanja takve anonije (*ibid.*, str. 133) – vide kao konkretizacija nihilističke biti projekta “moderne filozofije” (*ibid.*, str. 99), a koju Maistre smatra antikršćanskom. U spisima protiv Rousseaua Maistre uviđa da revolucionarni poredak, kao “ideja [koja je] maksimum ekstravagancije” (De Maistre, 1996, str. 78), nužno mora biti mišljena kao trijumf projekta moderne filozofije, pri čemu potonju poistovjećuje s modernim teorijama prirodnog prava. “Moderna filozofija”, ustvrdit će Maistre, svodi se na “svrgavanje dogmi naroda poradi individualnog razuma” (*ibid.*, str. 105). Povrh toga, moderne teorije države proizašle iz apstrakcija o prirodnom stanju vide se kao dio sustavnog projekta “odvajanja čovjeka od Božanstva”, a za koje Maistre direktno optužuje “nove filozofe” (*ibid.*, str. 51). Štoviše, postulati moderne filozofije – negacija božanske prirode suverenosti i providencijalnih temelja političkoga poretka te konstituiranje individuumu koji se u prosudbama rukovodi atomiziranim razumom i preferencijama – prikazuju se kao antipodi i poništenja objektivno važećih i univerzalnih postulata predmoderne političke filozofije:

[Postoji] univerzalna dogma o božanskom podrijetlu suverenosti. Neka vas ne čudi što su drevni osnivači nacija svi progovarali u ime Božje, osjećajući da nisu posjedovali pravo govoriti u svoje vlastito ime. [...] No filozofi ovoga stoljeća uvelike su se žalili na savez između carstva i svećenstva [...] Ali što se više vraćamo prema antici, to više pronalazimo vjersko zakonodavstvo. Sve što su nam narodi objasnili o svojim podrijetlima, dokazuje da se slažu u shvaćanju suverenosti kao božanske u svojoj suštini [...] U niti jednom trenutku one ne pripovijedaju o primordijalnom ugovoru, svojevolumnom udruživanju ili narodnom vijećanju. (*ibid.*, str. 59)

Baš kao i u kritici Revolucije, Maistre u kritici moderne filozofije detektira radikalno zlo u njezinom iskonu, jer je shvaća kao namjerno i svjesno prevrednovanje objektivnog znanja o dobrom životu i najboljem političkom poretku, a do kojih, prema takvom tumačenju, dopire predmoderna politička filozofija. Dapače, moderna je filozofija, nadalje tvrdi Maistre, unatoč svom pozivanju na razum, slobodu i individualizam, zapravo antifilozofija, to jest filozomatija, jer u konačnici čovjeka pretvara u roba ne samo negativnih (antinomijskih) strasti već i specifične požude koja razara samu pomisao na političku zajednicu općeg dobra – pleoneksije:

Čovjek je nezasitan za moći; nezasitan u svojim žudnjama, uvijek nezadovoljan onime što ima, žudi samo za onim što još nema. Ljudi se žale na despotizam vladara, no trebali bi se žaliti na despotizam čovjeka. Svi smo mi rođeni despoti, od apsolutističkih monarha Azije do djeteta koje davi pticu u šaci poradi užitka gledanja nečeg slabijeg od sebe. Nema čovjeka koji ne zlopotrebljava moć, a iskustvo dokazuje da će najgnusniji despoti, ako ikad uzurpiraju žezlo, biti upravo oni koji najviše grme protiv despotizma. No tvorac prirode postavio je granice zloporabe moći, određivši da se ona samouništava kada prijeđe svoje prirodne granice. (*ibid.*, str. 133)

Dok je katolička monarhija, prema Maistreu, bila istinski politički poredak odnosno providencijalno uokvirena i iz akumuliranog znanja tradicije proizašla zajednica općeg dobra i prirodnih hijerarhija s mistikom tvorbe organske volje i s moću konzervacije takvog poretka smisla (*ibid.*, str. 151), republikanska Francuska pokazuje se kao najgora despocija upravo zato što je postala okvir za čudovišnu državu i anomijsko društvo unutar kojih se uzgaja pleoneksija, tj. nezasitna pohlepa za još više, za imanjem više od onoga što je određeno kao pravedno. U *Peterburškim dijalozima* lik Grofa ustvrdit će da je čovjek, još od Pada, biće zla – “čovjek u dubini svog bića traga za nekim zdravim dijelom, ali ga ne može pronaći: zlo je sve ukaljalo, a cjelokupnost je čovjeka samo bolest” (De Maistre, 1993, str. 37) – ali veliko je postignuće predmoderne filozofije bilo dopiranje do spoznaje “da su čovjekova naj snažnija nagnuća suštinski zla, zla do te mjere da očito teže demontaži društva, te da čovjek nema većeg neprijatelja od sebe samoga” (*ibid.*, str. 24). Štoviše, Grof će ustvrditi da je predmoderna politička filozofija, otkrivši tu istinu, shvatila da dobar politički poredak nužno mora počivati na mehanizmima kroćenja ljudskog zla i beskonačne požude, jer je upravo požuda, i to ona nezasitna, beskrajna, prekomjerna – kada čovjek “ne zna što hoće; žudi za onim za čim ne žudi; ne žudi za onim za čim žudi; on bi žudio žudjeti” (*ibid.*, str. 37) – središnji teološki, etički, filozofski i politički problem što ga neutralizirati umije, prema Grofu, kršćanska monarhija sa svojim političkim uređenjem, etikom i političkom teologijom. Katolička monarhija, utoliko, u Maistreovoj misli iskrsava kao apoteoza objektivnog znanja predmoderne političke filozofije te kao antipleoneksični poredak smisla koji je nezasitnu žud-

nju za žuđenjem – sušti antinomijanizam – znao kako neutralizirati. Kao i u ostalim Maistreovim spisima, i u *Peterburškim dijalogima* moderna je filozofija predstavljena kao nihilistički projekt koji je za svoj krajnji cilj i svrhu imao prevladavanje predmoderne filozofije i nadomještanje njezinih konstitutivnih vrijednosti suštima antipodima. Grof će zato ustvrditi da “čitava filozofija [18. stoljeća] nije bila ništa doli istinski sustav praktičnog ateizma. Toj sam čudnoj bolesti dao prikladno ime: teofobija” (*ibid.*, str. 148). Nihilizam se pritom vidi kao predominantno načelo u filozofiji još od afirmacije racionalizma i empirizma sve do otvorenog ateizma materijalista i enciklopedista: “upravo je to načelo vladalo Europom tri stoljeća; bilo je to načelo negiranja svega, preokretanja svega, pobune protiv svega. NE je upisano u drsko čelo tog načela” (*ibid.*, str. 193). Do Revolucije i otpočinjanja jedne sasvim nove, skandalozne i sablažnjive epohe u povijesti ne bi moglo doći, tvrdi Maistre, da prethodno već u novovjekovnoj filozofiji – iako u počecima i dalje u okvirima monoteističke slike svijeta – nije došlo do ulančanih prijeloma (hereza) kojima se sustavno razbijala predmoderna politička teologija. Time se zaokružuju teorija i kritika Revolucije koje su, kao što vidimo, prerasle u teoriju i kritiku ne samo moderne kao nove epohe već i cjelokupnog projekta moderniteta poistovjećenog s djelovanjem “užasne sekte” (*ibid.*, str. 189) koja je, kroz racionalizam, empirizam, materijalizam i ateizam, zanjekala, svrgnula, oskvrnula i izokrenula istine predmoderne filozofije, to jest “izgrizla cement koji je povezivao ljude, [zbog čega] više nema moralnih udruga” (De Maistre, 2005, str. 88).

Iako je epoha moderne određena kao vrijeme trijumfa nesputanog zla i iako je modernitet pojmljen kao dijabolični projekt ustroja modernog sebstva (atomiziranog kvantuma pleoneksije), modernog društva (anomije), moderne države (mehanizma održanja anomije), moderne etike (emotivističkog izbora morala u skladu s preferencijama) i moderne političke teologije (prikriivenog ili otvorenog ateizma), Maistreova kontrarevolucionarna misao nikako ne žudi za brisanjem Revolucije ili povratkom u zlatno doba nedirnuto modernim svijetom. Naprotiv, ona je usmjerenka ka kulturnoj palingenezi koja se projicira u budućnost, a koja će postati moguća tek kada nihilizam moderniteta bude doveden do svoje krajnosti. U *Razmatranjima o Francuskoj* Maistre piše da “to čudovište od moći [jakobinska diktatura], pijano od krvi i uspjeha, strašna pojava koju svijet nije vidio, i koju, bez sumnje, neće više nikada vidjeti, bilo je istovremeno strašna kazna za Francuze i jedino sredstvo da se spasi Francuska” (*ibid.*, str. 53). Maistreova politička apokaliptika počiva na ideji da je Revolucija, a s njome i ukupnost modernog svijeta, dio plana Providnosti da se poredak pročisti kroz katastrofu, jer tek padom u dekadenciju moderne i nihilizam moderniteta učvršćuje se ideal zlatnoga doba te se predmoderni poredak smisla pokazuje kao ideal okvira za smislen život: “kada je ljudska duša izgubila svoju pokretačku snagu uslijed mekušta, bezvjernosti i otrovnih mana koje slijede neumjerenosti civilizacije, ona se može iznova očelicitati samo u krvi” (*ibid.*, str. 66).

U Maistreovoj su političkoj misli sadržane sve sastavnice konzervativnog antimodernizma. Riječ je, dakle, o osmišljenoj i sveobuhvatnoj kulturnopesimističkoj teoriji i kritici moderne i moderniteta koja za svoje polazište uzima gotovo ponero-lošku i psihopatološku fenomenologiju Revolucije kao zbivanja kojim se i službeno proglašava početak epohe moderne i pobjeda projekta moderniteta nad tradicijom predmoderne političke filozofije. Ono što otpočinje kao kritika Revolucije pretvara se u izgradnju teorije o modernitetu kao dijaboličnom projektu nadomještanja objektivnih istina i vrijednosti predmoderne političke filozofije ne samo novim vrijednostima kao inverzijama potonjih već i negacijama vrijednosti kao takvih, čime se, iz takvog očišta, ustrojava jedna sasvim nova povijesna epoha u kojoj smisleni život biva nadomješten besmislenim egzistiranjem. Konzervativni antimodernizam razvija standardiziranu viziju zla modernog svijeta: moderno se sebstvo razgolićuje kao otuđen i u negativnu slobodu utamničen kvantum moći pogonjen neutaživom žudnjom za imanjem još više; moderno se društvo predstavlja kao bestijalna arena ukrštavanja suprotstavljenih rezervoara žudnji; moderna se država demaskira kao mehanizam bez duše lišen antipleoneksičnih mehanizama koji ne samo da omogućava već i konzervira kako društvenu anomiju tako i pakao strasti unutar svakog atomiziranog sebstva; moderna se politička teologija razobličava kao obzorje ateizma, pri čemu se društvena anomija i raspadanje političkog poretka u neporedak (despociju ili tiraniju) shvaćaju kao odrazi velikih teoloških prijeloma. Povrh toga, u Maistreovoj se misli epoha moderne poistovjećuje s dekadencijom kao duhovnopovijesnim stadijem pada te moralnog, društvenopolitičkog i metafizičkog unižavanja i raspadanja nekoć organske kulture koja, dosegnuvši vrhunac razvoja, pada u period negiranja, izokretanja i oskrnuća svojih konstitutivnih vrijednosti i političkih mitova, dok se političkofilozofski projekt moderniteta, od svojih izvorišta u zreлом srednjem vijeku preko afirmacije u novovjekovnoj filozofiji 17. stoljeća do materijalističkoateističkog resantimana prema kršćanskoj političkoj teologiji, identificira sa specifičnom vrstom nihilizma koja se ne može porediti s pustošenjima smisla u raspadajućim civilizacijama kakve je povijest poznavala, od Ninive preko Rima do Aztečkog carstva, jer je moderni nihilizam, prema Maistreu, projekt sustavnog utemeljenja civilizacije modernog Zapada na pleoneksiji kao konstitutivnoj vrijednosti – iako je pleoneksija za predmodernu političku filozofiju bila ultimativna antipolitička i antinomijska negacija političkog poretka kao takvog. Ideja karakteristična za konzervativni antimodernizam jest upravo ideja o nečuvenoj i skandaloznoj čudovišnosti nihilizma kao biti i usuda moderniteta, jer se potonji vidi kao projekt kojim se pleoneksija – koju je predmoderna politička filozofija osudila kao najveće zlo – usađuje u moderno sebstvo, moderno društvo, modernu državu, modernu političku teologiju i etiku.

3.2. Ispjeđivanje “zločina možda nepoznatih samome paklu”: Bonaldova kritika moderniteta

Za Bonalda Francuska revolucija, baš kao i za Maistrea, predstavlja ne samo trijumfalni početak jedne sasvim nove povijesne epohe nego i konkretizaciju čitavog metapolitičkog projekta kojim je na razvalinama katoličkih monarhija i katoličke političke teologije uspostavljen moderni poredak smisla. Uzdižući kritiku Revolucije na nivo kulturnopesimističke teorije moderniteta, Bonald viziji stare Francuske klasičnog 17. stoljeća suprotstavlja apokaliptičku viziju novog doba kao vremena “krajnjeg delirija, najkrvavije revolucije, potpunog izokretanja društva naopako i općeg narušavanja reda Europe” (De Bonald, 2004a, str. 46). Stara Francuska zamišljena je kao organski dio, ali i predvodnica stare, predmoderne civilizacije katoličke Europe, Europe Karla Velikog za kojim “civilizacija maršira, slijedeći ga, dolazeći uljepšati njegovo djelo” (De Bonald, 1843, str. 224-225), dok je Francuska novog doba oslikana kao anticivilizacija koja je samu sebe “vratila u divlje stanje, nakon što je [kršćansko građansko društvo] ukinuto” (*ibid.*, str. 88). Štoviše, u novoj Francuskoj Bonald pronalazi “čudovišno zdanje koje su sve strasti složno podigle na ruševinama Francuske” (*ibid.*, str. 174); pronalazi anomiju u kojoj ne postoje ni teološki ni društvenopolitički mehanizmi plijevljenja i neutraliziranja “izopačene volje čovjeka” (*ibid.*, str. 61), zbog čega takvo “zdanje”, oduzimajući mu čak i pravo da se prozove političkim poretkom, kategorizira kao “nekonstituirano društvo” (*ibid.*, str. 57). Doduše, u svom političkofilozofskom istraživanju “konstituiranih društava” i njihovih kroz povijest neusporedivo češćih antipoda Bonald dijagnosticira deklinistički zakon povijesti, a prema kojem se svaka civilizacija neminovno kvvari, raspada i u konačnici samouništava kada, zbog vlastitog *hybrisa*, potpada pod vlast pleoneksije: regicidna se Rimaska Republika, primjerice, uzima kao primjer objesne civilizacije koja se “širi i bogati [...] [i u kojoj] svatko traži moć koja može osigurati velike časti ili beskrajna bogatstva, no kada svatko vrši svoju moć, Država više nema moći [...] čovjek biva vraćen u prirodno društvo u stanju divljaštva” (*ibid.*, str. 181). Pustošenja, kolapsi, kvarenja, razaranja iznutra i regresije u stanja rata sastavni su dio života civilizacije i zakona uspona i pada prekomjerno objesnih civilizacija, no Bonald dijagnosticira da nova Francuska, kao i nova povijesna epoha čiji trijumf označava Revolucija, označava jednu sasvim novu vrstu dekadencije: “pogledajte Francusku – nje više nema! Već šest punih godina traje najširi, najvještije osmišljen i najtvrdoglavije provođen plan uništenja” (*ibid.*, str. 297). Povijest je prekrzana primjerima regresije u stanja rata i okrilja najsvirepijih tiranija, ali Bonald u novoj Francuskoj detektira ne tek običan pad u pakao “društva privatnih pojedinaca koji svi žele osvojiti moć” (De Bonald, 2004b, str. 76), nego i “čudovišnu državu [...] čiji su podanici bili ljudi opsjednuti strastima prekomjerne žudnje i pohlepe” (De Bonald, 1962, str. 79).

Ono što modernu državu, prema Bonaldu, čini abominalnom otvoreno je prihvaćanje “ateizma kao svoje religije i anarhije kao svog oblika vladavine” (*ibid.*). Uzrok radikalno nove i skandalozne dekadencije, tipično za konzervativni antimodernizam, pronalazi se u teološkom, tj. metafizičkom lomu s onim što se tumači kao organski razvoj predmoderne civilizacije Zapada. Baš kao i Maistre, i Bonald, u konačnici, koristi Francusku revoluciju kao simbol ne tek običnog obaranja vrijednosti i nadomještanja starog režima, nego i radikalne novine, u povijesti nevidenog trijumfa nihilizma kao usuda i biti civilizacije moderne Francuske, a time i moderne Europe. Francuska revolucija, stoga, biva pojmljena kao “suprotna revolucija” kojom se planski i sustavno obara poredak kršćanstva te pustoše, prevrednuju i u inverzije izokreću sve konstitutivne vrijednosti i mitovi katoličke Europe poradi uspostave novih, tobožnjih vrijednosti “u skladu s izopačenom prirodom čovjeka ili njegovim strastima te izopačenom prirodom društva ili njegova uništenja [...] [jer] projekt takve revolucije postoji i nije tajan” (De Bonald, 1843, str. 331). Nova Francuska, a time i nova (moderna) civilizacija Europe u Bonaldovoj se političkoj imaginaciji pojavljuju kao najjasniji izraz političkofilozofskog i političkoteološkog projekta “totalnog uništenja nutrine [kršćanskog] građanskog društva – njegove duše” (*ibid.*, str. 332) odnosno “projekta republikanizacije Europe koji je, stoga, projekt uvođenja ateizma” (*ibid.*, str. 334). Nova Francuska je Antifrancuska, a moderna je Europa anticivilizacija. Ono što se ostvaruje Revolucijom samo je obznanjivanje prave biti anticivilizacije kakvu povijest ne pamti:

Kakva vlast i kakav ustav, Bože moj! Ima svoje temeljne zakone i ima javnu religiju – to je kult Marata; ima jedinstvenu i opću vlast – to je smrt; ima društvene razlike – to su jakobinci, svećenici tog kulta i agenti te vlasti; ta vlast ima svog predstavnika – to je sprava za mučenje; taj monarh ima ministre – to su krvnici; a ima i podanike – to su njegove žrtve. Ništa slično još nije viđeno na zemlji. Svemir je svjedočio vanjskoj vlasti Boga među Židovima te čovjeka među ostalim narodima, no sada u Francuskoj svjedoči vlasti demona. Stravu te užasne slike mogao bi predočiti samo Milton, taj slikar pakla. (*ibid.*, str. 307)

Kako bi ilustrirao abominalnost moderne dekadencije te nihilističke biti političkofilozofskog i političkoteološkog projekta moderniteta, konzervativni antimodernizam poseže za dekadentskom estetikom, otvarajući u tekstu – pa čak i u političkofilozofskim razmatranjima ili pak traktatima – ponor uživanja u ekstravagantnoj i ekstatičnoj propasti. U bjesomučnoj maniri, Bonald demontira sve konstitutivne vrijednosti modernog poretka smisla kao negacije vrijednosti, razotkrivajući da su moderno društvo, država, političkoteološko obzorje i ponor koji svako moderno sebstvo nosi u sebi – okvir za ovozemaljski pakao, stupica koju je pomno osmislila “paklena sekta” (*ibid.*, str. 334). U kontekstu afirmacije “ideološkog stila u politici”, tj. pretvaranja literata u “istinske zakonodavce ljudskog roda” (Kedourie, 1960,

str. 49), konzervativni antimodernizam predstavlja sebe kao “Miltona, tog slikara pakla” (De Bonald, 1843, str. 307); predstavlja sebe kao jedinu apodiktički modernu teoriju i kritiku nove epohe moderne, ali i projekta moderniteta, a koja ne samo da umije predočiti dubinu ponora u koji se civilizacija modernog Zapada obijesno zagledala nego i posjeduje znanje o pravoj biti i okultnoj povijesti takve civilizacije, kao i o mogućnosti njezina prevladavanja. Konzervativni antimodernizam, kako smo već vidjeli u Maistreovim spisima, preuzima ulogu inkvizitora i egzorcista, a u svojim isljeđivanjima ne zastaje sve dok se ne spusti na dno ponora življenog nihilizma, sve dok ne razgoliti zloduha moderniteta. Zato čak i skolastiku Bonaldu polazi za rukom u raspravi otvoriti vrata kušanju pakla moderne. Štoviše, u rijetkim instancama čak i iz Bonaldovih spisa izbija onaj bjesomučni, prekomjerni i ekstatični dekadentski stil nabranjanja sve morbidnijih obilježja pakla moderne te sve perverznijih nakana moderniteta:

prolazim kroz povijest filozofske Europe, kroz proziran veo događaja otkrivam proračunate strahote, promišljene zločine, mračne i strašne osvete, paklene zavjere... “I zločine možda nepoznate samome paklu.” To je čovjek filozofije, kažem sebi – to su zločini njegova izopačenog duha. [...] Zločini koje vidim tjeraju me da zadrhtim pred onima koje tek naslućujem. (*ibid.*, str. 357)

Bonaldov konzervativni antimodernizam se iz inicijalnog sociološkog uspoređivanja stare i nove Francuske, postavljaajući filozofskopovijesno pitanje o izvorima dekadencije, kao i političkoteološko i političkofilozofsko pitanje o pravoj prirodi moderniteta, uzdiže na razinu kulturnopesimističke kritike cjelokupne civilizacije modernog Zapada u nastanku. Središnja meta takve kritike postaje, kao i kod Maistre, cjelokupnost tendencija u modernoj filozofiji, a koje se tumače kao “uzastopni napredak pogubnih mišljenja [...] [tog] usklađenog marša ateizma, materijalizma i republikanizma” (*ibid.*, str. 132). Prema Bonaldu, iza “preokretanja svih vrijednosti, iskrivljenja svih ideja” (*ibid.*, str. 339), iza desakralizacije religije, demontaže države, bestijalizacije društva i otvaranja pakla pleoneksije u modernom sebstvu, stoji specifična tradicija “lažne filozofije” (*ibid.*, str. 22) ili “moderne filozofije, koja je mudrost čovjeka, a ne društva, što će reći: mudrost izopačenog čovjeka, a ne mudrost društvenog ili usavršenog čovjeka” (*ibid.*, str. 53). Moderna filozofija nije pritom shvaćena samo kao filozofska tradicija koja uspostavlja hegemoniju u “stoljeću prosvjetiteljstva” (*ibid.*, str. 308), već se ona poistovjećuje s modernitetom kao okultnim projektom “paklene sekte” (*ibid.*, str. 334). Ono što je čini abominacijom, prema Bonaldu, jest njezino utemeljenje na mržnji spram stare Europe te stare Francuske kao poretka “bolje utemeljenog od bilo kojeg drugog društva, bolje obranjenog te omeđenijeg od bilo koje druge monarhističke države” (De Bonald, 1988, str. 53). Utemeljena na “javnoj vjeri, nasljednoj monarhiji, razlikama nasljednim i trajnim” (*ibid.*), stara Francuska biva zamišljena kao harmo-

ničan poredak “nepokretnosti položaja”, tj. kao organski poredak u kojem svaki dio ima svoju funkciju i smisao koji dobiva relacijskim odnosom prema totalitetu (*ibid.*). Stara je Francuska, ističe Bonald, “društvo konzervacije” (*ibid.*, str. 13) koje počiva na “moći konzervacije” (*ibid.*, str. 14) kao mehanizmu očuvanja organskog poretka i njegova neometanog organskog razvoja te plijevljenja od nezdravih kon-tagija za političko tijelo. Utjelovljenje “moći konzervacije” jest apsolutistički suveren kao “opća ili društvena konzervativna vlast koja provodeći zakone, kao izraz konzervativne opće volje, djeluje pomoću opće sile” (*ibid.*, str. 15). S druge strane, moderna je Francuska, kakvom je zamišlja Bonald, utemeljena na radikalnoj negaciji (i inverziji konstitutivnih vrijednosti) poretka kao “društva konzervacije” te “moći konzervacije” utjelovljene u tradiciji i tradicijom potvrđenim i legitimiranim institucijama. Revolucijom nije samo srušen najbolji politički poredak koji je, prema Bonaldu, bio vrhunac dotadašnje civilizacije Europe i akumulacija naslijeđenog znanja predmoderne političke filozofije, već je i porinuta jedna nečuvena republika – republika koja ne aberira u pleoneksiju, jer pleoneksija jest njezin omfalos, prva mjera i temelj. Doduše, za Bonalda je svaka republika “nekonstituirano društvo” (De Bonald, 1843, str. 57), a time i okvir za anomiju koja rađa budućeg tiranina. No postoji nešto posebice zlokobno karakteristično za modernu Francusku i svaku modernu republiku. Naime, kako tvrdi Bonald, Revolucijom i ustrojavanjem epohe moderne kao omfalos i nomos nove civilizacije Europe prihvaća se jedna posebna, još neviđena vrsta rata, kako onog unutar države tako i onog izvan nje, rata “koji troši ljudstvo kao najpodlije životinje [...] to više nije rat civiliziranih naroda, to su masakri divljih hordi” (*ibid.*, str. 300). Moderni “delirij slobode ponovno će oživiti ropstvo” (*ibid.*), ističe Bonald, uviđajući da će upijanje pleoneksije u temelj modernog sebstva, modernog društva, a nakraju i moderne države, i to kao prevrednovane – i pozitivno nabijene – konstitutivne vrijednosti, odvesti Europu u pustošenje kakvom povijest nije svjedočila: “zločini koje vidim tjeraju me da zadržim pred onima koje tek naslućujem” (*ibid.*, str. 357). Pritom Bonald ne zapada u restauracijski pasatizam – za što ga predominantna struja interpretatora optužuje, poništavajući time njegovu ultramodernost koja trijumfira u antimodernizmu – već kataklizmu koja se neminovno ima spustiti na Europu shvaća kao iskupljujuću krizu, kao moguću odmazdu kojom se najavljuje kulturna palingeneza: “takve krize ponekad nisu ništa doli nasilna sredstva koja upotrebljava priroda [...] kako bi potaknula nužan razvoj ustava” (*ibid.*, str. 344). Štoviše, Revolucija je:

zastrašujuća ali ozdravljujuća kriza [...] pomoću koje priroda iz društvenog tijela iskorjenjuje poročna načela kojima je slabost autoriteta dozvolila da se potkrađu, obnavljajući njihovo zdravlje i iskonsku snagu. (De Bonald, 1988, str. 81)

Konzervativni se antimodernizam u Bonaldovoj misli, stoga, uočava u tri instance: prije svega, kritika se Francuske revolucije pretvara u teoretiziranje o

moderni kao radikalno novoj epohi i modernitetu kao ukupnosti filozofije koja je radila na percipiranom raspadu nekoć organskog poretka, pri čemu se moderna i modernitet shvaćaju kao utjelovljenje dekadencije i nihilizma. Nadalje, nasuprot dekadenciji i nihilizmu, rekonstruirao se ideal predmodernog poretka smisla kao organskog poretka utemeljenog na objektivnom znanju o dobrom životu i najboljem političkom poretku, čime se ujedno antimodernizam nadograđuje konzervativnim ideologemima (izgrađenima oko ideja organskog razvoja i moći konzervacije kao biti političkog poretka). Naposljetku, u Revoluciji kao katastrofi radikalnog prijeloma s tradicijom te desakralizacije biti političkog poretka ne vidi se zbivanje koje se mora poništiti kako bi se restauriralo predmoderni poredak smisla, već se vidi izvor budućeg iskupljenja čak i od kontagija uzgojenih u predmodernom poretku smisla.

3.3. *Političkoteološka teorija dekadencije moderne i nihilizma moderniteta:*

Juan Donoso Cortés

U *Eseju o katolicizmu, liberalizmu i socijalizmu* iz 1851. Cortésov konzervativni antimodernizam biva dokraja domišljen. Polazeći od teze da se političke krize i katastrofe nužno imaju analizirati kao odrazi teoloških lomova, Cortés tumači modernitet kao antikršćanski projekt usmjeren na razaranje katolicizma kao “kompletnog sustava civilizacije” (Donoso Cortés, 1862, str. 31). Katolička je monarhija, prema Cortésu, najbolji politički poredak, poredak utemeljen na katoličkoj teologiji i etici kao obitavalištima objektivne istine o dobrom životu, ali i na tradicijom ovjerenom znanju o nužnosti kroćenja i neutralizacije negativnih afekata koji ugrožavaju postojanje političke zajednice:

kroz katolicizam sve su stvari bile regulirane i dovedene u harmoniju [...] [jer] je katolicizam podvrgnuo strasti volji, volju razumijevanju, razumijevanje razumu, razum vjeri, a vjeru milosrđu [...] u vezi s pitanjem vladavine katolicizam je posvetio autoritet i pokoravanje, zauvijek osudivši tiraniju i revoluciju, dok se u vezi s pitanjem društvenih odnosa doprinos katolicizma može vidjeti u [...] harmoniziranju različitih društvenih skupina, kao i u uvođenju duha zajedništva namjesto egoizma i izolacije [...] te u nadomještanju ponosa milosrđem. (*ibid.*, str. 56-57)

U filozofiji povijesti Donosa Cortésa katolička se monarhija pojavljuje kao krajnji domet i vrhunac civilizacije predmodernog Zapada, kao oblik vladavine usklađen s katoličkim teološkim dogmama i podređen tim dogmama, kao naličje organskog razvoja i zdravlja kulture s neprekinutom tradicijom i živom mistikom uklapanja ljudskih rabota u providencijalne okvire te kao mehanizam koji je, poštujući antičku filozofiju i nastavljaajući se na nju, iznašao načine neutralizacije negativnih afekata u čovjeku i zajednici. S druge strane, modernitet se shvaća kao sasvim nova civilizacija, utemeljena na sasvim novim teološkim postulatima, a koje Donoso Cortés naziva “modernim poganstvom” (*ibid.*, str. 68). Revolucijom je,

prema Cortésu, stvorena sasvim nova civilizacija, ali i čitava povijesna epoha, čije su egzemplarne figure postali despoti: “moderno poganstvo započelo je štovanjem samoga sebe u osobi prostitutke, potom je palo pod noge Marata, ciničnog i krvavog tiranina, te svirepog Robespierrea, krajnjeg utjelovljenja ljudske taštine, oboružanog svojim nepopustljivim i divljim instinktima [...] [a] možda se već sada, u močvari društvene kloake, valja onaj koji će na svoj vrat navući jaram svoje bezobrazne i divlje drskosti” (*ibid.*). Pir nihilizma, koji je navodno nastupio s Revolucijom, pritom se shvaća samo kao konkretizacija okultnog projekta negacije i inverzije predmoderne političke teologije i filozofije, a koji Cortés datira još u šesnaesto stoljeće:

Istinska je opasnost za ljudsko društvo započela kada je velika hereza šesnaestog stoljeća [protestantizam] zadobila pravo državljanstva u Europi. Otad je svaka revolucija ugrožavala život društva. [...] Budući da su sve naše revolucije proizašle iz protestantske hereze, i one same su suštinski heretične. Očituje se to u pokušaju koje sve one poduzimaju kako bi iznašle razlog za svoje postojanje te se predstavile kao legitimne preuzimanjem riječi i maksima iz Svetog pisma [...] prije šesnaestog stoljeća čovjek nikad nije svjedočio ničem sličnom [...] Društvo je izgubilo bitku na ulicama Pariza, europsko je društvo odjednom oboreno kao sasječeno gromom: *e cadde come corpo morto cade*. Revolucije modernog doba sadrže, dakle, nepobjedivu i razornu snagu kakvu revolucije starih vremena nisu posjedovale, a upravo je ta razorna snaga nužno sotonistička, pošto ne može biti božanska. (*ibid.*, str. 256-257)

Epohalni prijelom koji se isprva katalizira u domeni teologije, a naknadno i u političkoj, etičkoj, estetičkoj i inoj domeni, za Donosa Cortésa nešto je u povijesti neviđeno – čudovišnost kakvu ovaj pali svijet još nije vidio. Stoga se projekt moderniteta – kao i moderna civilizacija Zapada, pojmljena kao negacija civilizacije predmodernog Zapada (koja vrhunac i kraj doseže u 17. stoljeću) – u konzervativnoantimodernističkoj povijesnoj imaginaciji zamišlja kao čudovišan i skandalozan, naprosto perverzian i zao projekt nihilizma koji je za svoju krajnju svrhu imao ne samo prevladati i nadomjestiti konstitutivne vrijednosti predmodernog poretka smisla nego i kao nove vrijednosti inauguirati samu negaciju vrijednosti. Umjesto sebstva koje smisao zadobiva isključivo u okvirima providencijalnog poretka, vršeći svoju hijerarhijom predodređenu funkciju, nova vrijednost postaje atomizirani individuum vođen sebičnim strastima; organsku političku zajednicu prožetu katoličkim dogmama nadomješta mehanizam agnostičke države koja više ne počiva na objektivnoj istini o dobrom životu; društvo u kojem se neutraliziraju strasti i ograničavaju slobode kako bi bile uključene u mistiku tvorbe opće volje supstituira se arenom u kojoj se atomizirani kvantumi moći upuštaju u emotivističke potrage za užicima, interesima, preferencijama; dok neupitna kršćanska teologija biva pretvo-

rena u tek jednu od mogućih teoloških preferencija otvorenih osobnom izboru u negativnoj slobodi tzv. privatne sfere konfesije, što biva praćeno i nadomještanjem dogme o zlu ljudske prirode i istočnom grijehu modernom vizijom inherentno dobrog i usavršivog čovjeka: na taj način konzervativni antimodernizam predočava zlo moderniteta. Štoviše, postoji nešto što čini modernitet radikalno različitim od svih postojećih civilizacijskih projekata, a riječ je, kako ističe Cortés, o smišljenoj i hubrističnoj (dapače, “sotonističkoj”) apostaziji od tradicijom potvrđenih objektivnih istina o dobrom životu i najboljem političkom poretku (*ibid.*, str. 256). Naime, Cortés poima modernitet kao okultni metapolitički projekt “svih ekstravagantnih ideja, svih proturječnih načela, svih apsurdnih premisa koje je tijekom protekla tri stoljeća inaugurirao moderni racionalizam [...] ta su tri stoljeća, stoga, nužno morala proizvesti gosp. Proudhona, a gosp. Proudhon ih nužno predstavlja” (*ibid.*, str. 265). Time Donoso Cortés nedvosmisleno dijagnosticira da se bit moderniteta nalazi u nihilizmu, jer su izvorni teološki prijelomi s uvriježenim dogmama, napose onima o Božjoj milosti, patnji, grijehu i nasljednosti grijeha, ali i Božjoj odmazdi, nagovještaj buduće katastrofe: “nijekanje grijeha završava u nihilizmu” (*ibid.*, str. 275). Skandalozno se zlo i novina moderniteta, prema Cortésu, nalaze u izostanku bilo kakvog straha od Božje odmazde, pakla ili kazne: dok “sve antičko zakonodavstvo počiva na strahu od bogova” (*ibid.*, str. 18), modernitet biva rođen iz objesne negacije svih apsoluta koji nadilaze atomizirani individuum ispod čijeg se prividnog dominija razuma razbuktava pleoneksija. Ispod maske deklamirane emancipacije modernitet je, prema konzervativnim antimodernistima, postavio temelje za pakao žudnje u svakom sebstvu, za društveni pakao, za bezdušni stroj države kao čuvara tih paklova te za eshatološki pakao svakog sebstva okaljanog takvim poretkom i epohom.

Za Donosa Cortésa, i liberalizam i socijalizam apodiktični su izrazi moderniteta, a njihov ideološki sadržaj, koliko god međusobno različit bio, u potpunosti počiva na vrijednostima koje su negacije predmodernih mitova i vrijednosti. I liberalizam i socijalizam počivaju na skupu antivrijednosti koje je modernitet, prema Cortésu, ugradio u moderno sebstvo, društvo, državu, etiku, teologiju, estetiku itd. No dok je liberalizam agnostička afirmacija “upravljanja bez naroda i bez Boga” (*ibid.*, str. 172), socijalizam i anarhizam kao neminovna dijalektička nadomještanja liberalizma u Cortésovoj se filozofiji vide kao otvoreno i neskriveno “sotonističke teologije” (*ibid.*, str. 169) u kojima se svi mitovi i vrijednosti katoličke političke teologije sustavno izokreću i nadomještaju negacijama vrijednosti, a što proizlazi iz ultramoderne objesti socijalizma i anarhizma, tj. iz “proglašenja čovjeka svetim i božanstvenim” (*ibid.*, str. 191), praćene afirmacijom “božanstvenosti i svetosti strasti” (*ibid.*, str. 192). No i liberalizam i socijalizam i anarhizam, svojim različitim politickoteološkim postavkama usprkos, za Cortésa su podjednako nihilistični, a samim

time predstavljaju dva različita naličja dekadencije. Završni je element konzervativnog antimodernizma u Cortésovoj misli prihvaćanje svih tih negativnih posljedica moderniteta, dapače: prihvaćanje moderniteta u cjelokupnosti njegova zla i apostazije, zbog toga što se u nečuvenom nihilizmu moderniteta ujedno pronalazi i izvor moguće kulturne palingeneze. Naime, Cortés prihvaća, u maniri Maistrea i Bonalda, ideju da se “izbavljenje od naslijeđenog grijeha i kazne može postići za sve čistom žrtvom ponuđenom kao savršeni holokaust” (*ibid.*, str. 281). Štoviše: “Bog je učinio zlo samo sredstvom stvaranja još većeg sklada i uzvišenijeg savršenstva” (*ibid.*, str. 294). Pad u dekadenciju, koji se zbiva u epohi moderne, prema Cortésu, nije nešto što valja odbaciti i nakon toga pasatistički restaurirati predmodernu epohu, već je riječ o porincu nove povijesne epohe, uslijed hegemonije novog poretka smisla: epohe koja svojim sveobuhvatnim propadanjem u grijeh, pa čak i u otvoreni sotonizam, otvara neslućene mogućnosti obnove kulture na iznova utemeljenim i pročišćenim vrijednostima. Dovođenje moderniteta do krajnosti proživljenog nihilizma, utoliko, smatra se i platformom za izgradnju sasvim novog poretka smisla koji će nadvladati – na temelju iskustva – i manjkavosti predmodernog poretka smisla. Time se pokazuje da konzervativni antimodernizam nije pasatistička restauracija, već suštinski ultramoderna teorija i kritika moderne i moderniteta, a koja – ako nudi palingenezu – potonju zamišlja kao izgradnju postnihilističkog poretka onkraj moderne. Iako proizašao iz mržnje prema moderni i modernitetu, konzervativni antimodernizam ultramoderna je doktrina – pionirsko moderno kulturnopesimističko razmatranje o fenomenologiji Revolucije koje izrasta u teoriju i kritiku cjelokupnosti moderniteta – koja mazohistički radosno prihvaća pad u dekadenciju, ali i obećanje pustošenja biblijskih proporcija (naslađujući se svim aspektima dekadencije i svim naznakama nihilističke desakralizacije vrijednosti), jer u potonjima vidi mogućnost izgradnje novog poretka na još čvršćim, pročišćenijim, vremenu prilagođenim i reinkarniranim vrijednostima predmodernog poretka smisla.

LITERATURA

- Antoši, S. i Trencsényi, B. (2014) “Approaching Anti-modernism” u Diana Mishkova, Marius Turda, Marius i Balázs Trencsényi (ur.) *Discourses of Collective Identity in Central and Southeast Europe (1770-1945). Volume IV. Anti-Modernism: Radical Revisions of Collective Identity*. Budimpešta – New York: Central European University Press, str. 1-43.
- Arnold, C. (2017) “Katholischer Antimodernismus” u Hans-Helmuth Gander i Magnus Striet (ur.) *Heideggers Weg in die Moderne*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, str. 35-48.

- Barbey d'Aurevilly, J. A. (1880) *Les prophètes du passé*. Pariz: Victor Palmé.
- Bechtle, F. i Kahane, L. (2020) "Denken in antimodernen Bildern: Kunst und Kulturpessimismus" u Martin Jander i Anetta Kahane (ur.) *Gesichter der Antimoderne: Gefährdungen demokratischer Kultur in der Bundesrepublik Deutschland*. Baden-Baden: Nomos, str. 77-102.
- Cioran, E. M. (2012) *Anathemas and Admirations*. New York: Arcade Publishing. EPUB.
- Compagnon, A. (2020) *Antimodernisti: od Josepha de Maistrea do Rolanda Barthesa*. Zagreb: Matica hrvatska.
- De Bonald, L. (1843) *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile. Tome I*. Pariz: Librairie d'Adrien Le Clerc.
- De Bonald, L. (1962) "The Unity of Europe" u Béla Menczer (ur.) *Catholic Political Thought, 1789-1848*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, str. 79-88.
- De Bonald, L. (1988) *Teoría del poder político y religioso*. Madrid: Tecnos.
- De Bonald, L. (2004a) "On Jacques-Benigne Bossuet, Bishop of Meaux" u Christopher Olaf Blum (ur.) *Critics of the Enlightenment: Readings in the French Counter-Revolutionary Tradition*. Wilmington: ISI Books, str. 43-70.
- De Bonald, L. (2004b) "Thoughts on Various Subjects" u Christopher Olaf Blum (ur.) *Critics of the Enlightenment: Readings in the French Counter-Revolutionary Tradition*. Wilmington: ISI Books, str. 71-80.
- De Maistre, J. (1993) *St Petersburg Dialogues, Or Conversations on the Temporal Government of Providence*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- De Maistre, J. (1996) *Against Rousseau*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- De Maistre, J. (2005) *Razmatranja o Francuskoj i drugi spisi*. Zagreb: Politička kultura.
- Donoso Cortés, J. (1862) *Essay on Catholicism, Liberalism and Socialism, Considered in Their Fundamental Principles*. Philadelphia: J. B. Lippincott & Co.
- Eßbach, W. (2017) "Krisenphänomene der Weimarer Republik und intellektueller Antimodernismus" u Hans-Helmuth Gander i Magnus Striet (ur.) *Heideggers Weg in die Moderne*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, str. 13-34.
- Evola, J. (2002) *Men among Ruins. Postwar Reflections of a Radical Traditionalist*. Rochester: Inner Traditions.
- Evola, J. (2018) *Recognitions: Studies on Men and Problems from the Perspective of the Right*. London: Arktos. EPUB.
- Goertz, S. (2014) "Relikte des Antimodernismus – oder: von der Selbstfesselung katholischer Moral" u Magnus Striet, "Nicht außerhalb der Welt": *Theologie und Soziologie*. Freiburg: Herder, str. 121-154.
- Habermas, J. (2009) "Moderna – nedovršen projekt", *Politička misao*, 46 (2), str. 96-111.
- Jander, M. i Kahane, A. (2020) "Gefährdungen demokratischer Kultur: Die unvollendete Republik" u Martin Jander i Anetta Kahane (ur.) *Gesichter der Antimoderne*:

- Gefährdungen demokratischer Kultur in der Bundesrepublik Deutschland*. Baden-Baden: Nomos, str. 11-33.
- Jessup, L. (2001) "Antimodernism and Artistic Experience: An Introduction" u Lynda Jessup (ur.) *Antimodernism and Artistic Experience: Policing the Boundaries of Modernity*. Toronto: University of Toronto Press, str. 3-9.
- Kedourie, E. (1960) *Nationalism*. New York: Praeger.
- King, P. (2014) *The Antimodern Condition: An Argument Against Progress*. Surrey: Ashgate.
- Kravar, Z. (2003) *Antimodernizam*. Zagreb: AGM.
- Kravar, Z. (2005) *Svjetonazorski separei: antimodernističke tendencije u hrvatskoj književnosti ranoga 20. stoljeća*. Zagreb: Golden marketing – Tehnička knjiga.
- Kravar, Z. (2010) *Kad je svijet bio mlad: visoka fantastika i doktrinarni antimodernizam*. Zagreb: Mentor.
- Lears, T. J. J. (2021) *No Place of Grace: Antimodernism and the Transformation of American Culture, 1880-1920*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Maritain, J. (1922) *Antimoderne*. Pariz: Editions de la Revue des jeunes.
- Pohle, R. (2017) *Platon als Erzieher: Platonrenaissance und Antimodernismus in Deutschland (1890-1933)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pöthe, A. (2011) *Fin de Siècle in Weimar: Moderne und Antimoderne 1885 bis 1918*. Köln: Böhlau Verlag.
- Rohkrämer, T. (1999) "Antimodernism, Reactionary Modernism and National Socialism. Technocratic Tendencies in Germany, 1890-1945", *Contemporary European History*, 8 (1), str. 29-50.
- Rosner, D. J. (2012) *Conservatism and Crisis: The Anti-Modernist Perspective in Twentieth-Century German Philosophy*. Lanham: Lexington Books.
- Schmitt, C. (1996a) *The Concept of the Political*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schmitt, C. (1996b) *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*. Westport: Greenwood Press.
- Schmitt, C. (2005) *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Schmitt, C. (2007) *Politički spisi*. Zagreb: Politička kultura.
- Schmitt, C. (2011) *Nomos zemlje u međunarodnom pravu Jus Publicum Europaeum*. Beograd: Fedon.
- Strube, S. A. (2021) "Antimodernismus als Autoritarismus?", *Limina*, 4 (1), str. 16-40.
- Talar, C. J. T. (2017) "Introduction" u William H. Marshner (ur.) *Defending the Faith: An Anti-Modernist Anthology*. Washington: The Catholic University of America Press, str. 1-23.

- Trentmann, F. (1994) "Civilization and its Discontents: English Neo-Romanticism and the Transformation of Anti-Modernism in Twentieth-Century Western Culture", *Journal of Contemporary History*, 29, str. 583-625.
- Unterburger, K. (2009) "Für Familie, Staat und Religion. Der Antimodernismus Umberto Benignis (1862-1934) zwischen Papst Pius X. und Benito Mussolini" u Hubert Wolf i Judith Schepers (ur.) *"In wilder zügelloser Jagd nach Neuem": 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche*. Leiden: Brill, str. 377-406.
- Versluis, A. (2006) "Antimodernism", *Telos*, 137, str. 96-130.
- Volkov, S. (1978) *The Rise of Popular Antimodernism in Germany: The Urban Master Artisans, 1873-1896*. Princeton: Princeton University Press.
- Weiß, V. (2012) *Moderne Antimoderne: Arthur Moeller van den Bruck und der Wandel des Konservatismus*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

Sebastian Antonio Kukavica

THE ORIGINS OF CONSERVATIVE ANTIMODERNISM:
JOSEPH DE MAISTRE, LOUIS DE BONALD
AND JUAN DONOSO CORTÉS

Summary

Antimodernism has generally been interpreted either as an antimodern resentment characteristic of the works of apodictically modern thinkers and artists from the late 19th and early 20th century, or as a tradition of philosophical-historical, political-philosophical, and political-theological critique of progress, secularization, modernization processes, or, more broadly speaking, of the pathologies and neuralgias of existence in the modern world. This article seeks to offer a theory of conservative antimodernism, comprehending the latter as a specific tradition of cultural-pessimistic theory and critique of modernity and the modern era, grounded in the essential concepts of conservatism and stemming from counter-revolutionary political thought. Conservative antimodernism conceives the modern era as a spiritual and historical stage of decadence of an enfeebled and previously organic culture, while at the same time imagining modernity as a metapolitical project of transvaluation of the constitutive values of the pre-modern order of meaning, whereby nihilism is understood as the essence and fate of modernity. In contrast to this conception of the modern era and the project of modernity, conservative antimodernism develops a vision either of a cultural palingenesis beyond modernity, or of bringing modernity to the extremes of its inherent nihilism, thereby leading to the self-abolition of the modern era. The essential features of conservative

antimodernism will be presented through an analysis of the political thought of three Catholic counter-revolutionary political philosophers: Joseph de Maistre, Louis de Bonald, and Juan Donoso Cortés.

Keywords: Conservative Antimodernism, Critique of Modernity, Counter-revolutionary Thought, Joseph de Maistre, Louis de Bonald, Juan Donoso Cortés

Sebastian Antonio Kukavica, nezavisni istraživač.

E-mail: sebastian.kukavica@hotmail.com