

---

MOGUĆNOST  
KRITIČKE MISLI

---



## ČEMU JOŠ KRITIKA\*

*Apstrakt: Ovaj članak pokušava da označi one dileme, demontaže i prekompozicije filozofije, koje su primetne u njenom samorazumevanju u poslednjih nekoliko decenija. Kao odgovor na kardinalno postavljeno pitanje svoje vlastite dalje održivosti i opravdanosti, izdvajaju se tri njena različita i konkurentna lika – koje sugerišu i reprezentuju Adorno, Habermas i Rorty – pod kojima ona veruje da bi dalje mogla nastupati. Posebna se pažnja posvećuje u tom kontekstu pojmu kritike. Detektuje se da je problem preživljavanja i legitimacije kritike u modernoj filozofiji isprva identifikovan sa pitanjem opstanka same filozofije. Filozofija koja se našla u defanzivi, a da još uvek nije izgubila sve iluzije o svojoj misiji, čini se da je u svojoj kritičkoj funkciji, tradicionalno shvaćenoj kao neprekidna i bespoštedna potraga za istinom, videla poslednju odstupnicu i sigurno pribežište. Sa političkim situiranjem, depatetizacijom, pa čak i abdikacijom te prosvetiteljske figure, izgleda međutim da se filozofskoj teoriji – doduše, u manjoj ili većoj meri preobraženoj – i dalje otvara prostor autonomnog kritičkog delovanja, koji ne bi bio lišen i neposrednih društvenih konsekvenci.*

*Ključne reči: kritika, filozofija, istina, sloboda, prosvetiteljstvo, književnost, politika.*

Adorno se pita „čemu još filozofija“ u znamenitom i nevelikom tekstu još 1962. godine. On je tamo zabrinut za sudbinu filozofije, s na prvi pogled vrlo neobičnog razloga – zato što se ona etablirala i profesionalizovala. Njegova dijagnoza je da se filozofija ustoličila poput neke posebne struke koja se pokorava diktatu stručnih znanja i odrekla se bilo kakvog određenog i stvarnog sadržaja. Time je, misli Adorno, „objavila svoj bankrot s obzirom na realne društvene svrhe“ (Adorno, 1997a: 460). Takvu transformaciju filozofije frankfurtski mislilac vidi kao njen suton: ona se anestetizirala, lišila se kritičke oštrice uperene prema stvarnosti, izgubila je svoju

---

\* Članak je nastao u okviru projekta „Prosvetčenost u evropskom, regionalnom i nacionalnom kontekstu: istorija i savremenost“ (br. 149029), koji finansira Ministarstvo nauke i zaštite životne sredine, a na tragu razgovora vođenih sa Miloradom Belančićem u ciklusu „Čemu još kritika“ na Trećem programu Radio Beograda.

funkciju društvenog korektiva. Izgleda da je onaj instrumentalni um koji je prokazan još u *Dijalektici prosvetiteljstva* zacario svuda (Horkheimer i Adorno, 1997), pa je i aktualna filozofija podlegla njegovom iskušenju.

Likovi krivaca za takav razvoj ili stečaj mišljenja su stari. Još trideset godina ranije, 1932, u svojoj pristupnoj besedi na „Institutu za socijalna istraživanja“ naslovljenoj sa „Aktuelnost filozofije“, Adorno u savremenom mišljenju vidi dve suprotstavljene, a međusobno nadopunjujuće filozofske škole, koje bi se mogle svesti na opoziciju pozitivizma i ontologije (Adorno, 1997b: 327-328). To su zapravo dva načina mišljenja koja su poljuljala onu tradiciju „filozofske kritike“ koja je oduvek živela ne u zauzimanju stanovišta ili preuzimanju teza, nego u odlučnoj argumentaciji, u jedinstvu problema i argumenata, tradiciju koja se Adornu čini da i dalje jedina zasniiva „produktivno jedinstvo istorije filozofije“ (Adorno, 1997a: 462). Jedan od tih tipova filozofiranja je promovisao Bečki krug i potom se raširio po anglosaksonskom svetu, a drugi je krenuo s Husserlom i, pod zakasnelim uticajem Kjerkegora, razvio se i rasparčao na nemačku školu i, s druge strane, francuski egzistencijalizam. Iako ontologija i pozitivizam kroz svoje zastupnike uzajamno isključuju jedna drugu, iako krug pitanja koji okupira drugu stranu javno svaka od njih proglašava za besmislena ili nebitna – u onom odlučnom, u izboru protivnika, Adorno uočava koincidenciju: „Za zajedničkog neprijatelja oni su izabrali metafiziku“ (Adorno, 1997a: 463).

Takođe bi se na jedno isto moglo svesti i ono za račun čega su to učinili. Hajdegerovo bivstvovanje ili čulne date pozitivista, i jedno i drugo je (mišljeno kao) nešto neposredno, nešto nezavisno od posredovanja subjekta. U oba slučaja mišljenje autonomnog uma gubi samostalnost, iščezava i promišlja samo nešto već zadato. U oba slučaja manjka ono što se Adornu čini da je presudno za egzistenciju filozofije: sloboda i kritika. Formalna logika i nauka o nauci ili bajka o bivstvovanju udaljenom od svakog bivstvujućeg jednako maše ovaj kriterijum. One su daleko od jedine brane apologetici: „nepomirljive sukobljenosti sa vladajućom svešču“; njima nedostaje sama „životna srž filozofije“: ma kakav ozbiljni „otpor prema danas uvreženim navikama i onome čemu one služe, prema opravdanju onoga što zapravo jeste“ (Adorno, 1997a: 460-461).

Ukoliko je filozofija još uvek neophodna, onda je ona to onako kako je oduvek bila, kao kritika, kao otpor protiv narastajuće heteronomije, makar i kao bespomoćan pokušaj mišljenja da gospodari sobom i razotkrije nametnutu mitologiju. Ona bi stvarala прибежиште za slobodu sve dok je ne zabrane, kao u doba kasne antike u hristijanizovanoj Atini. I to ne da bi pobuđivala nadu kako ona može da slomi one političke tendencije koje u čitavom svetu iznutra i spolja ugrožavaju slobodu, produžavajući svoju moć duboko u argumentativne sklopove filozofije. U unutrašnjosti pojma događa se uvek i nešto od stvarnog kretanja. A ako su obe ove heteronomije neistina i ako se ona može ubedljivo dokazati, onda to ne dodaje neutješnom lancu filozofija samo novu kariku, nego najavljuje i tračak nade da nesloboda i podjarmljivanje – zlo koje uopšte ne treba poseban filozofski dokaz da je zlo, budući da je dovoljno to što postoji – ipak neće imati poslednju reč (Adorno, 1997a: 464-465).

Ovaj (ne)utešni zadatak koji Adorno postavlja pred mišljenje (ako ono i dalje treba da bude nešto više od pukog korektnog referisanja ili ideološkog projekta) proishodi iz one temeljne zdvojenosti koja karakteriše samu njegovu filozofiju i možda čini njenu centralnu figuru, iz onog situacionog paradoksa u koji on smešta celokupnu savremenu filozofiju, ukoliko bi ona da ostane slobodna i u posvećenijem i inače neprobojnom sistemu neslobode u kojem se našla. Da bi se uopšte mislilo, neophodno je misliti izmenu onog sveta za koji mišljenje uviđa da je neizmenjiv (up. npr. Adorno, 1997c: 83, 283). Pod tim uslovima, snaga protivljenja, snaga otpora duha ponavljanju vlastite krivice samopostavljanja i, istovremeno, otpora brisanju sebe u postvarenju – ostaje „jedina mera filozofije danas“ (Adorno, 1997a: 471). To i od filozofa zahteva jedno posebno tragičko držanje: preuzimanje na sebe i opojmljenje satanskog sklopa sveta i, u isti mah, svest o zaslepljenosti mišljenja o njemu i samosvesno odustajanje od projektovanja ikakve pozitivne alternative; strpljivo istrajavanje na zasnovanoj i prodornoj „određenoj negaciji“, ali i odgovorno odricanje i od kakvog transcendentnog utočišta. Tek na taj način bi inače nepotrebna, nemoćna i disfunkcionalna filozofija mogla da preživi i očuva kritičko-utopijsku nadu u nenaklonjenoj joj savremenosti.

U funkcionalnom svetu je začarano sve ono što ima neku funkciju. Pogled u onaj poredak mogućeg, nebvstvovanja, gde bi ljudi i stvari bili na svom pravom mestu, stiče možda jedino još mišljenje koje bez mentalnog rezervata, bez iluzije unutrašnjeg kraljevstva, priznaje svoju nefunkcionalnost i nemoguć (Adorno, 1979a: 471).

Kod Habermasa više neće preostati nikakav trag ovog herojskog tragizma koji Adorno veruje da liku filozofije mora da pripadne u aktuelnom svetu. On devet godina kasnije, 1971, na Adornov tekst odgovara svojim istoimenim tekstom. Nekako neizričito ali i nedvosmisleno, s poštovanjem i ujedno tako da ne ostavlja mesta sumnji, Habermas već tamo zapravo protivreči Adornu. Otvarajući prostor za izgradnju vlastite primedbe i vizije, on se posebno veže za sledeći njegov pasaż:

Filozofija, kakva bi posle svega jedino još bila odgovorna, ne bi više smela da zamišlja da je dorasla onom apsolutnom; ona bi, štaviše, morala sebi da zabrani pomisao na to da ga ne izda, a da, opet, ne bi smela da dozvoli cenjkanje oko emfatičkog pojma istine. To protivrečje je njen element (Adorno, 1979a: 461).

Prizivajući istorijski kontekst, Habermas namah primećuje da Adornovo pitanje u stvari nije (samo) Adornovo, da protivrečje koje signalizira nije osobenost samo aktuelnog trenutka filozofije, nego štaviše „kao sena prati svako veliko filozofiranje od kraja velike filozofije“, naime, od Hegela (Habermas, 1982: 61). Svako ono filozofiranje koje obitava u paradoksalnoj figuri jedne totalizujuće samokritike uma i zapliće se u performativnu protivrečnost da „subjektivno centriranom umu može dokazati njegovu autoritarnu prirodu samo povratkom na njegova vlastita sredstva“, prema Habermasovom mišljenju, živi u toj senci i time i dalje pripada jedinstvenom „diskursu moderne“. Filozofi koji praktikuju takvo filozofiranje se „još uvek brane, kao da žive, poput prve generacije Hegelovih učenika, u seni ‘poslednjeg’ filozofa; još se bore protiv onih ‘jakih’ pojmova teorije, istine i sistema, koji već više od sto pedeset godina pripadaju prošlosti.“; oni i dalje žive u „atmosfera kao da bismo se morali opirati nadmoći velikih metafizičkih majstora“ (Habermas, 1988a: 95-96, 199-201; 1988b: 264).

Tu zakasnelu i neodmerenu reakciju, taj tip filozofije koji je stoga i destrukcija mišljenja, promovisao je Niče, a nastaviće ga – katalogizuje dalje Habermas – Hajdegerova metafizika iskona, Adornova negativna dijalektika i Deridina dekonstrukcija. Svim ovim slučajevima zajednički je jedan filozofski stil koji se otelotvoruje u pojedinim filozofima i koji se vezuje „za individualnu učestnost i ličnu reprezentaciju“ (Habermas, 1982: 62). Habermas, međutim misli da i taj stil sada silazi sa scene, da se „lik filozofskog duha“ po drugi put promenio (Habermas, 1982: 61). Prvo su, dakle, bili majstori-mislioni sa svojom perenijskom filozofijom. Onda je ona, sa Hegelom kao zaštitnim znakom i posthegelovskom atmosferom, doživela kraj i nastupio je „tip filozofije što ga reprezentiraju uspešni učitelji (i pisci)“. Karakteristika tog drugog tipa mišljenja je bila da je filozofiju mogla da shvati još samo kao kritiku.

Kritična prema filozofiji podrijetla, ona se odriče posljednjeg utemeljenja i afirmativnog tumačenja bića u cjelini. Kritična prema tradicionalnom određenju odnosa teorije i prakse, ona sebe shvaća kao reflektivni element društvene djelatnosti. Kritična prema zahtjevu za totalitetom metafizičke spoznaje, i isto tako i religioznog tumačenja svijeta, svojom radikalnom kritikom religije ona je osnova za preuzimanje utopijskih sadržaja a također religioznog predanja i spoznajom rukovođenog interesa za emancipaciju. Kritična, konačno, prema elitističkom samorazumijevanju filozofske tradicije, ona zahteva univerzalno prosvjećivanje – pa i same sebe. (Habermas, 1982: 67)

Opasnost takvog situiranja filozofije, njenog centriranja na kritičko i samokritičko mišljenje i iscrpljivanja u njemu, Habermas vidi u otimanju od filozofije njenih vlastitih sadržaja i u njenom pretvaranju, nasuprot samorazumevanju tradicionalne Kritičke teorije društva, još samo u „prazno vježbanje samorefleksije koje provodi na predmetima vlastite tradicije, a da samo više ne može ovladati nekom sistematskom mišlju“ (Habermas, 1982: 67). Ovo se odražava i na (ne)umesnost pitanja „čemu još filozofija“. Habermas detektuje umnožavanje znakova uzmicanja ne filozofije, na način na koji ju je Adorno video, nego samo ovog njenog kritičkog ili pankritičkog lika, samo filozofije shvaćene kao univerzalne kritike. Veliki usamljeni filozofi tako nalaze svoj kraj vek i po pošto su dokrajčili veliku

filozofiju. Habermasova najava novog lika najaktuelnije filozofije priziva pak nazad u nju od nje već prokazanu nauku – ali sada lišenu njene „ideologije“ – i staje u sintagmu „nescijentistička filozofija znanosti“ (Habermas, 1982: 70; up. Habermas, 1986). Za nju pitanje „čemu još filozofija“ više ne bi bilo pitanje i njoj bi – time što se bori protiv dvostrukog iracionaliteta pozitivistički ograničenog samorazumevanja nauke i tehnokratske administracije lišene diskurzivnog obrazovanja volje – pripao i jedan politički vrlo važan zadatak (Habermas, 1982: 70). Kritika bi, ako dobro rekonstruišemo, nastavila svoj već dvovekovni rad, ali bi pritom preuzela odgovornost za ono s čim je neodgovorno koketirala i vratila se ili iznova uplivala u nemaskirano polje političkog.

[N]e ovisi o imanentnoj snazi stručne filozofske diskusije hoće li se danas prepoznatljivi praktično usmjereni stavovi teorije znanosti razviti u praktičnu djelotvornost. Filozofija koja bi se sama idealistički pouzdavala u tu moć zaboravila bi misao na kojoj je filozofija u stadiju kritike radila gotovo stoljeće i po. Utoliko je budućnost filozofskog mišljenja stvar političke prakse. (Habermas, 1982: 70)

Lik koji u članku „Čemu još filozofija“ Habermas sugeriše da bi filozofija trebalo sada da uzme je orijentisan ka sistemskom znanju i saradnji nauka, a uskoro će biti i artikulisan kroz novu paradigmu komunikativne racionalnosti (up. Habermas, 1988d; Habermas, 1988a). U toj specifičnoj preorijentaciji i politizaciji Kritičke teorije, manje ili više eksplicitno, dovoden je u pitanje onaj pojam kritike koji Habermas vidi kao strateški fetišizovan u njenoj tradicionalnoj varijanti.<sup>1</sup> Ali se ovo demaskiranje kritike, pri tome, ne lišava izvesnog kritičnog gesta. Filozofija nove generacije Kritičke teorije bi, štaviše, i dalje da bude kritički intonirana, ali sada po iskustvu i sa iskustvom „stadijuma kritike“. Ona bi da preduzme razložnu kritiku prethodno „pređuboko postavljene kritike“ i, na taj način, realno ostvari mogućnosti i nade upravo one originalne Kritičke teorije koja se zaustavila pred osloncem bezuslovne kritike i udobno smestila u njega. Ona bi da bude svojevrsna refleksija i utoliko samo-

---

<sup>1</sup> Što, dakako, nije sasvim korektno, upravo kada je reč o Adomovim slično orijentisanim, ali različito poentiranim uvidima u pogledu ambivalentne veze kritike i politike (up. Adorno, 1997g: 785 i dalje).



svest nediferencirano preduzimane i primenjivane kritike prethodnika i, tim odmeravanjem njihove racionalne (ne)osnovanosti – ponovno davanje šansi i kritici i filozofiji (v. npr., Habermas, 1988a: 124-127; Velmer, 1987: 157-165, 104).

Troškovi i dobit instaliranja jedne takve teorije koja se usmerava na jedinstvene i tako reći konstruktivne istraživačke projekte, koji bi istovremeno obezbedili i izvesnu realniju političku delotvornost filozofije, jedva da su stigli da budu dovoljno naznačeni. Habermasov projekt rehabilitacije filozofije putem onoga što se učinilo da je pacifikacija kritike za račun neposrednije praktičke upućenosti i otvorenije eksteritorijalne legitimacije filozofije, nije stigao ni da počne da bleđi i iscrpljuje se, a jedan novi lik filozofije je u neposrednoj savremenosti počeo ozbiljno da mu konkurišu i osporava ga. No, pre nego što skiciramo taj novi lik, čini se uputnim zadržati se na zaleđu ovog spora ili razdvajanja unutar Kritičke teorije društva, kao i opštijem kontekstu unutar koga se filozofska apoteoza i (samo)kritika kritike razvijala.

\* \* \*

Sama reč Kritika dolazi od grčkog *kritike*, *krion* – sudim, prosuđujem, procenjujem – i sa rečju kriza, grčki *Krisis* – preokret, obrt, nastupanje odsudnog trenutka – povezana je zajedničkim poreklom: grčkim *Krino* – deliti, birati, procenjivati, odlučivati. Istorija ovog složaja teče od dominantno sudske upotrebe, u smislu pravnog poretka, kod starih Grka, preko temporalno određenog strašnog suda nad svetom u hrišćanstvu, do potiskivanja ovih značenja koja uključuju težinu odlučivanja – za račun sekularizovane „kritike“, ograničene na umeće procenjivanja.

Preneti iz latinskog oko 1600. godine, izrazi „*critique*“ i „*criticism*“ („*criticks*“) su se tokom 17. veka udomačili u francuskom i engleskom jeziku. Reč su najpre koristili humanisti, poznavaoi antičke predaje, i pod njom se primarno podrazumevala veština upućenog razabiranja kada je reč o tekstovima, pa i drugim ljudskim delima iz tog doba, da bi sa proširenjem filološke metode na svete spise, i taj postupak bio nazvan „kritika“. Na dnevnom redu je tada bio spor religijske prirode, a front je delio humanističke i racionalne kritičare skupa sa političarima, na jednoj strani, od nasuprot njima postavljenih crkvenih autoriteta. Ovi poslednji su svojom burnom i

jednodušnom reakcijom pojmu kritike podarili onaj polemički smisao koji on ne samo da neće više izgubiti, nego će postati konstitutivan za značenje „kritike“ u narednom periodu.

Već s početka 18. veka, posle prevladavanja konfesionalnih borbi, racionalna kritika će zahvatiti i državu i izdvojiće se novi front: front između uma i otkrivenja. S Pjerom Bejлом, odnosno njegovim *Istorijskim i kritičkim rečnikom* iz 1695. godine (Bayle, 1974), pojam kritike se po prvi put i neraskidivo vezuje za pojam uma: um se rastvara u neprekidno vršenje kritičke delatnosti, a sama kritika postaje delatnost koja oslikava um kao instancu suđenja. Ne ostajući više u zabranu problema filologije, estetike ili istorije, ova kritika uskoro postaje sasvim opšta veština pomoću koje se umnim mišljenjem postižu tačna saznanja i rezultati: medij za pronalaženje istine. Kao takva, ona se kod Didroa punopravno priključuje logici, a kod Voltera slavi kao deseta muza koja se konačno pojavila da bi proterala glupost iz ovoga sveta. Bezbrojne knjige i spisi od tada sadrže u svom naslovu i u raznovrsnim kombinacijama reči „kritika“ i „kritički“, a sama kritika postaje nešto kao šifra vremena, epohalno obeležje.

Našoj epohi pripada zasluga da je više nego prethodne vršila kritička rasvetljavanja i objašnjavanja; stoga su je neki s pravom nazvali epohom *kritike*. (Buhle, J. G. (1790): *Grundzüge einer allgemeinen Encyclopädie der Wissenschaften*, Lemgo; prema Kozelek, 1997: 146)

Rajnhart Kozelek ukazuje, međutim, da je u ovom razvojnom toku skrta i jedna pozadinska igra koja je učinila da osamnaestovekovna kritika postane hipokrizija. Reč je o tome da je ona podlegla prividu svoje neutralnosti i da su se sumnjivi „kritičari“ drznuli da za sebe zahtevaju ulogu univerzalnih sudija. Kao odgovor na državni apsolutizam, *République des lettres* je, naime, najpre u samoodbrani razgraničila moral od politike, samoprivilegujući se za zaštićeno područje moralnog suđenja, da bi kasnije na ovoj granici temeljila nadmoćnu i samo prividno nepolitičku kritiku; kritika se prvo izolovala od države, da bi se onda upravo na osnovu tog razgraničavanja tobož neutralno i sa bezbedne distance proširila na nju i potčinila je svojoj sudskoj presudi. Ako se na početku distancirala od države da bi se mogla neometano odvijati, kritika je potom snagom vlastitog autoriteta srušila granicu koju je nekada samoj sebi bila postavila. U procesu njenog kritičkog samoutemeljenja, vladarska se pretenzija

kritičkog uma otvoreno proširuje i na državu, a umesto kao nekad, prećutno i tajno, kritika se sada slobodno i javno proklamuje kao vrhovna instanca (up. Kozelek, 1997: 160 i dalje). U predgovoru *Kritike čistog uma* iz 1781. godine, u jednoj napomeni koja je posle smrti Fridriha Velikog, u drugom izdanju iz 1786. godine izostavljena, Kant kaže:

Nашe doba jeste pravo doba kritike, kojoj se mora sve podvrći. *Religija* na osnovu svoje *svetosti* i *zakonodavstvo* na osnovu svoga *veličanstva* obično žele da je izbegnu. Ali oni tada izazivaju protiv sebe opravdanu sumnju, te ne mogu računati na iskreno poštovanje koje um poklanja samo onome što je moglo izdržati njegovo slobodno i javno ispitivanje. (Kant, 1976: 7)

Uloge se potpuno menjaju. Ne izmiče više kritika državi, već ona nastupa sa tako suverenom vladarskom pretenzijom da su država i crkva sada te koje se žele skloniti sudu kritike. To razotkriva onu udobnu ambivalenciju u kojoj kritika počiva: navodno odvojena od sfere države, ona je ipak podvrgava svome sudu; prividno nepolitička i nadpolitička, ona je, u stvari, ipak bila politička (up. Kozelek, 1997: 159-160). Ona izbegava utemeljenje u političkom diskursu, ali istovremeno želi da se realizuje u njemu. Tako su u procesu protiv države kritičari zastupali istovremeno optužbu, partiju u sporu i vrhovno sudsko nadležstvo. Pošto su čitav svet pretvorili u pozornicu polarnih snaga – um i otkrivenje, sloboda i despotija, priroda i civilizacija, trgovina i rat, dekadencija i napredak, svetlo i mrak, i tako dalje – tu dualističku sliku sveta kritičari osamnaestog veka su stavili u službu političke kritike. Opoziciju politike i morala Kozelek pritom opaža kao centralnu: ona se nalazi u službi političke kritike i istovremeno je njena pretpostavka; politička kritika prosvetiteljstva i počiva na ovom podvajanju i istovremeno ga izvršava; to je, štaviše, ono „izvorno, u samom sebi dijalektično, istorijsko stanje u kome se temelji političko značenje kritike“ (Kozelek, 1997: 146).

Kao svedoke je lako dozvati reči samih prosvetitelja. Kritičar je – podučava nas Velika francuska *Enciklopedija* u odrednici „Critique“ – vođa koji zna da razlikuje istinu od mnjenja, pravo od autoriteta, dužnost od interesa, vrlinu od slave. Zbog svoje binarne strukture svi ovi pojmovi zaobilaze političku problematiku koja je u

njima sadržana. Istina, dužnost, vrlina, pravo, sve je to prethodno već smešteno na jednu stranu, onu na kojoj je i sam kritičar (v. Kozelek, 1997: 165). Time kritika „višestruko prekoračuje svoj povod“, „postaje motor moralne samouverenosti“ i „proizvodi svoje vlastito zaslepljenje“ (Kozelek, 1997: 164). Pošto je karakter postavljenih pojmova takav da „svoje protivpojmove istovremeno pretpostavljaju i isključuju“, i suprotstavljaju i obezvređuju u isti mah, i negiraju i zauzimaju političku poziciju, dualistička cepanja prosvetiteljske kritike su se, prema Kozelekovoj poenti, pokazala kao nesavladiva zabuna, istorijska hipokrizija<sup>2</sup> i – čist paradoks:

[O]na su služila kao ferment za uklanjanje svih razlika i suprotnosti, to znači, ukidanje dualistički konstruisanih napetosti na osnovu kojih je prosvetiteljstvo upravo steklo svoju evidenciju. U svojoj hipokriziji kritika vodi samu sebe *ad absurdum*. (Kozelek, 1997: 170-171)

Ta unutrašnja protivrečnost realizacije kritike nagonila je kritičare da – po konstituisanju suvereniteta kritike u vidu zajedničke nadpartijne instance vladavine koja se izdaje za advokaturu onog uma čija će strast razobličavanje ipak ostaviti sam taj um nezadovoljenim – „pretiču i sami sebe i samo prosvetiteljstvo“ i da avanzuju do avangarde onog napretka koji će postati revolucija (v. Kozelek, 1997: 167). Tako nastupa utopijska kritika, koja percipira, podstiče i definiše krizu, prikrivajući stalno iznova njen politički značaj putem „građanske filozofije istorije“, nastupa radikalizovana prosvetiteljska kritika koja je u konspiraciji sa logikom istorije i konačnom istinom sveta i koja stoga, štaviše, priziva krizu „kao moralno sudište koje predstavlja istorijski smisleni finali – kao kraj samog onog kritičkog procesa koje je građanstvo pokrenulo protiv države“ (Kozelek, 1997: 171).

Ako bi se temeljna pretpostavka i namera Kozelekove interpretacije „patogeneze građanskog sveta“ kao licemerne i po učinci-

---

<sup>2</sup> „Kritika se temeljila na ovom dualizmu da bi u prvom trenutku mogla da protiv religije otvori svoj nepolitički proces ‘za’ i ‘protiv’. Zatim je sve više u taj proces uvlačila državu, istovremeno zaoštravajući dualizam, da bi, prividno nepolitična, ipak postala politička kritika. Konačno je njena nadležnost otvoreno protegnuta na državu i negirana je pravna razlika između vlastite i državne sudske instance. Prividno je područje kritike već okupiralo državu. Dualistička kritika nije, zbog svog porekla, bila u stanju da rasvetli ovaj privid. Kritika se preko protivkritike zaoštrila do superkritike. Na kraju je oglugelala do hipokrizije. Hipokrizija je predstavljala veo koje je prosvetiteljstvo neprekidno leljalo oko sebe, nesposobno da ga pocepa“ (Kozelek, 1997: 169).

ma pogubne depolitizacije društva i kriptopolitizacije moralne kritike mogla umnogome dovesti u pitanje, kao što bi se i o nekim detaljima dalo sporiti,<sup>3</sup> jedno se čini nespornim. Naime, upravo se u prosvetiteljskom okruženju etablirao, sa svim njegovim protivrečjima a ipak prepoznatljiv, nekakav „vrtlog neumornog kretanja“ mišljenja, nekakav „vrtlog javnosti“ u koje sve uvlači, usisava ona prosvetćenost koja razara sve privilegije i razgrađuje sve tabue (Kozelek, 1997: 153, 162). Tek je prosvetiteljstvo, dakle, i to prevashodno u vlastitom samorazumevanju, a onda i kroz recepcije svojih protivnika, nepovratno formiralo onaj karakteristični kritički gest i figuru kritičkog intelektualca, nešto što će kasniji vekovi nazvati njegovim obaveznim dugom „permanentne“ ili „bespoštedne kritike svega postojećeg“.

Francuska će prosvetćenost kroz D’Alamberta detektovati taj momenat kao praksu da se „o svemu raspravlja, da se sve analizira i da se o svemu polemije“, odnosno kroz Dridroa kao nalog da se „o svim stvarima mora diskutovati, da se one moraju istražiti bez izuzetka i bez obaziranja na bilo čija osećanja“ (D’Alembert, 1972: 5-6; Didro prema Gendzier, 1967: 93). Već će međutim Hegel, na izričiti i dosledniji način od njegovih kontra-revolucionarnih savremenika, optuživati prosvetiteljske kritičare za vid, rekli bismo, poseodom višnje istine privilegovane faustovske neodgovornosti i komocije koja sve negira, za jednu kritiku bez ishoda, za čisto „negativnu prosvetćenost“,<sup>4</sup> za to, preciznije, da se uprkos tome što

---

<sup>3</sup> Naročito kada je reč o tome da li u kasniji, odnosno naknadno po zlu osvedočeni „mesijanski“ ili „profetski“ utopizam osamnaestog veka uopšte mogu da stanu svi ili čak i većina prosvetitelja – kao što, recimo, i sam Kozelek priznaje da ne može Volter, koji se služio „prividno nepolitičkom kritikom sa suverenom ironijom i ironičnom suverenošću“ (Kozelek, 1997: 164). Za viđenje po kome „prevratničko-trijumfalna intonacija nije dominantni registar diskursa francuskih prosvetitelja“, up. Krstić, 2003: 188 i dalje.

<sup>4</sup> „S obzirom na to da se od osamnaestog veka reči *kritički* i (*raz*)*uman* mogu lako zameniti, te da se pod pojmom prosvetiteljske kritike mislilo pre svega na *negativnu*, odnosno radikalnu kritiku, u smislu prevazilaženja ili odbacivanja tradicije skoro u svakom pogledu, razumljivo je zašto se prosvetiteljstvu često pripisivala jednostrana, negativna, analitička koncepcija razuma, čije se praktične posledice ogledaju u društvenom i moralnom nihilizmu. Tako su, na jednoj strani, kritičari stvorili jedan stereotip o prosvetiteljstvu, koji je, na drugoj strani, izazvao i rađanje drugog stereotipa o kritičarima prosvetiteljstva – stereotipa o protiv-prosvetiteljstvu, čije je težište, u stvari, u navodnoj ne-prosvetćenosti, ili protiv-prosvetćenom stavu njegovih kritičara“ (Savić, 2006: 66-67)

ničemu ne oprašta, kritika vrši apstraktno, kao puko binarno protivstavljanje svetla, čijom se gardom prosvetitelji smatraju, onome što prepoznaju kao očigledno religijsko ili političko mračnjaštvo (Hegel, 1975: 398; Hegel, 1979: 315-341). Izgleda da je spor kritike i kritike kritike, u njegovom relevantnom filozofskom značenju, moderna tada odigrala prvi put.

\* \* \*

Mladohegelovci će se, sa ovako ili onako svarenim iskustvom Hegela, vratiti patosu prosvetitelja i nastaviti onu njihovu razbarušenu i rapsodičnu ili patetičnu i bespoštednu kritiku (v. Löwith, 1988: 72-121). Posvetovljenjem, čak premeštanjem pariskih salona u pruske krčme, oni će joj dati šmek neparfimisanog „nastavljanja revolucije“ i uvoda u još jedan „odlučni boj“. A igra se još jednom odigrava u drugoj potenciji. U intenciji umnogome srodan njima ali sistematičniji i realpolitičniji, Marks vraća izvesno pravo Hegelu. Pamfletski neukusno, on se sada sprda na račun inflacije kritičkih zahvata već karakterističnim alternativnim naslovom svoje *Svete porodice*: „Kritika kritičke kritike“ (Engels i Marks, 1964). Prema njemu, uopšteno govoreći, problem levog hegelijanstva<sup>5</sup> nije samo niti prevashodno u tome što nisu ponudili iole ozbiljnu alternativu onome što izlažu svojoj kritici, nego, u istom sklopu, upravo što nisu bili dovoljno kritični, nisu bili radikalni, nisu zahvatili stvari u korenu, nisu osvestili vlastitu kritiku kao ideologiju. Marksova primedba se sažima u tome da tim „ideolozima“ pre svega nije palo na pamet da postave pitanje veze nemačke filozofije sa nemačkom stvarnošću, odnosno „njihove kritike s njihovom vlastitom materijalnom okolinom“, te se jedini rezultat njihove kritike morao svesti na izvesno jednostrano istorijsko-religijsko objašnjenje o hrišćanstvu (Marx i Engels, 1985: 364). Marksu je stalo upravo do onoga na šta je ova kritika samo mislila da smera, ali on nalazi da je za to sada neophodno jedno novo razumevanje teorijske kritike i same istorije.

Ovo shvaćanje historije, za razliku od idealističkoga, ne traži u svakoj epohi neku kategoriju, nego stalno ostaje na stvarnom *tlu* historije, ne objašnjava praksu iz ideje, nego formacije

---

<sup>5</sup> Naročito Bruna Bauera, s kojim razračun počinje još u *Prilogu jevrejskom pitanju* i završava se u *Nemačkoj ideologiji*, koja je takođe „kritika najnovije nemačke filozofije u njenim reprezentima...“ (Marx, 1985; Marx i Engels; 1985: 355).

idejâ iz njihove materijalne prakse i u skladu s tim dolazi do rezultata, da svi oblici i proizvodi svijesti ne mogu biti poništeni duhovnom kritikom, rastvaranjem „samosvijesti“ ili pretvaranjem u „utvare“, „sablasi“, „nastranosti“ itd., nego samo praktičkim prevratom realnih društvenih odnosa, iz kojih su proizašla ta idealistička blebetanja – da nije kritika nego je revolucija pokretačka snaga historije, a također i religije, filozofije i ostale teorije. (Marx i Engels, 1985: 384)

Negde otad, otpočinja utakmica u što korenitijem potkopavanju misaonih matrica i ideologema, u subverziji filozofskih diskursa za koje se mislilo da su večiti. Ponavlja se onaj kritički gest, ali sada već sasvim usmeren i protiv onoga s čim se bio srodio i na čemu je temeljio legitimnost: protiv samog uma kao neupitne osnove vlastite moći i važenja. To je bio slučaj bilo da se, kao kod Marksa, izlagala društveno-ekonomska situiranost i determinisanost one filozofske teorije koja je dotad mislila da neuslovljeno a merodavno može suditi svetu, bilo da se čitav filozofski zahvat proglašavao pritvornom, samoodbrambenom ili kamufliranom reakcijom pred podležećim zamamnijim silama, kako smo na različite načine instruisani od Kjerkegora, Ničea i Frojda. Od tog vremena i tih likova koji predstavljaju „školu sumnje“ (Ricoeur, 1965), a u senci izostalih ili izdanih revolucija, filozofija koja se nije ostvarila, živela je još samo u prinudi bezobzirne samokritike (up. Adorno, 1997d: 15).

Taj nadgornjavajući kriticizam doživće pravu ekstazu u Kritičkoj teoriji društva, školi koja je, mogli bismo reći, dovedši je do samosvesti, dovršila figuru kritike. Kritika se tu čini iskušanom i u svojoj neophodnosti i u svojoj ograničenosti; i u aporijama svoje (ne)mogućnosti i u svojoj defanzivnoj korekturi na rezervnom položaju.<sup>6</sup> Adorno i Habermas se tu smeštaju; prvi kao vrhunac,

---

<sup>6</sup> „Ne postoje opšti kriterijumi za kritičku teoriju kao celinu; jer oni uvek poživaju na ponavljanju događaja a time i na totalitetu koji se sam reprodukuje. Isto tako ne postoji ni društvena klasa čije bi se saglasnosti ljudi mogli držati. Svest svakog sloja može se u sadašnjim odnosima ideološki suziti i korumpirati, ma koliko da je on po svom položaju određen za istinu. Uz svu uviđavnost pojedinih koraka i slaganje svojih elemenata sa najnaprednijim tradicionalnim teorijama, kritička teorija nema neku specifičnu instancu za sebe osim s njom samom povezanih interesa za prevazilaženje društvene nepravde. Ova negativna formulacija je, svedena na apstraktni izraz, materijalistički sadržaj idealističkog pojma uma. U istorijskom periodu

drugi kao kraj. Možda je, uostalom, stvar i do generacijskih razdeoba i aficiranosti istorijskim zbivanjima. Adorno je, prema mnogim interpretatorima (up. Krstić, 2006: 47 i dalje), trajno ostao obeležen iskustvom neizrecivo tragičnih događaja tokom Drugog svetskog rata, sjezgrenih u šifru „Aušvic“. Budući da je uveren da uslovi koji su stvorili Aušvic i dalje traju i da se razčarano jedinstvo istorijskog kretanja može filozofski tumačiti još jedino tako kao da smera katastrofi (Adorno, 1997e: 674; Adorno, 1997: 314-315), on, pod pretpostavkom da već nije prekasno i za kontemplaciju, filozofiju i u posleratnom vremenu vidi kao delatnost koja bi bila makar beznađežni zastupnik one slobode koju, u posvemašnje upravljenom svetu zaverenom protiv nje, samo još posvemašnja kritika može da evocira (up. Adorno, 1997a: 464).

Patnje, strah i pretnje koje neprestano traju, prisiljavaju onu misao koja nije smela da se ostvari da se još i ne ponižava. Pošto je propustila trenutak za to, ona bi bez ublažavanja morala da sazna zašto svet koji bi sada i ovde mogao da bude raj – sutra može da postane pakao. I tek bi takvo saznanje bilo filozofija. (Adorno, 1979a: 470).

Habermas već više ne živi u tom predapokaliptičkom svetu koji je jedva prošao generalnu probu i sklon je da svakako razumljivu Adornovu fascinaciju strahotama fabrika smrti uračuna ipak kao grešku u njegovu ili bilo koju teoriju. Stoga on ne samo da odbija da čitavu racionalnost proglasi tek instrumentalnom i lišenom ma kakvih svrha, nego u moderni nalazi očigledne tragove onog „nedovršenog prosvetiteljskog projekta“, koji demantuju sagledavanje po kojem se svet nepovratno pretvorio u univerzalni sistem jeze i neprobajni sklop prisile (v. Habermas, 1988c). Upravo u svetu neposredne političke, pa i poneke diskurzivne prakse, ostvareni su pomaci koji mogu biti samo zaprečeni onom preoštrom i totalnom kritikom koja je bila zaslepljena za njih. Realizacija obećanja prosvetiteljstva sada se vezuje upravo za suspenziju gesta kritičko-utopijske rezignirane pronicljivosti, a za račun jednog obnovljenog i unapređenog sistemsko-naučnog i jezičko-filozofskog angažmana, ukoliko je on razbaštinjen vlastite idolatrije.

---

kakav je ovaj, istinska teorija nije toliko afirmativna koliko kritika, kao što i njoj shodno delanje ne može biti ‘produktivno’“ (Horkhajmer, 1976: 80-81).



*Stimmung* se promenio. Moglo bi se reći da filozofija, kako je vidi Habermas, ne živi više iznova u doba sumorne kasne Antike, kao što je mislio Adorno, već pre u onom njenom umski harmonizovanom polifonom zlatnom dobu, koji se u svojoj do mita avanzovanoj slici Agore predstavlja kao idealna komunikativna zajednica koja pravedno i na opštu polzu vaga isključivo argumente. I dok je za Adorna glavna opasnost za filozofiju bila ta što je prosvetiteljstvo u vlastitoj dijalektici, a ponajdalje sa pozitivizmom, ostalo bez svog kritičkog elementa i postalo puko sredstvo u službi postojećeg, što su zlo i ono razorno trijumfovali i protiv volje osamnaestovekovne filozofije prosvetiteljstva, a njegova kritika se konačno preobrazila u afirmaciju i na taj način izgnala istinitost svog izvornog teorijskog sadržaja (v. Horkheimer i Adorno, 1997: 7), dotle se Habermas susreće sa postmodernim „nenormalnim diskursima“ (v. Rorty, 1990: 351, 361-362; 369-372; Brunkhorst, 1990: 242) i glavnu opasnost vidi u njihovoj nivelišućoj, totalnoj i nediferenciranoj kritici koja odbacuje moderne oblike života, ne zapažajući njihovu blagodet i visoke troškove onih predmodernih oblika, kritici koja otupljuje kriterijume razlikovanja „emancipatorsko-pomirujućih od represivno-podvajajućih aspekata društvenog racionaliziranja“ i sliva u jedno „prosvetčivanje i manipulaciju, svesno i nesvesno, proizvodne snage i snage destrukcije, ekspresivno samoozbiljenje i represivnu desublimaciju, efekte koji jamče slobodu i efekte koji uskraćuju slobodu, istinu i ideologiju“, te na taj način potkopava i urušava sve razlike i suprotnosti u toj meri da sama „kritika u golom i bledom krajoliku totalno upravljelog, proračunatog, moći podvrgnutog sveta više ne može iznaći kontraste, osenčenosti i ambivalentne tonove“ i mora da ostane neosetljiva „za u najvećoj meri ambivalentan sadržaj kulturne i društvene moderne“ (Habermas, 1988a: 315-317).

\* \* \*

Treći krug zapravo nastupa sa smrću i ove korigovane Kritičke teorije. Sloterdajk objavljuje samom Habermasu i svetu da je, nakon duže vezanosti za krevet, ona umrla 2. septembra 1999. godine. Jednim naizgled beznačajnim povodom (objavljivanjem nepovoljnog prikaza jednog Sloterdajkovog predavanja, za koje ovaj misli da je Habermasov nagovor kriv), Sloterdajk proglašava kraj jedne epohe i jedne (opet ta reč) hipokrizije, kraj ere hipermoralnih sinova

nacionalsocijalističkih očeva koji nasleđuju kulturu sumnjičenja i okrivljavanja i uzaludno pokušavaju da kao stari moćnici svoju krivicu i svoju neslobodu poslednjim snagama prenesu na druge (Sloterdajk, 2000: 211-212). U svojoj starijoj verziji – misli on prevashodno na Adorna – Frankfurtska škola je bila levičarski gnostički krug koji je lansirao čudesno oholu inicijativu da bi, sa najboljim namerama, zaveo čitavu jednu generaciju (Sloterdajk, 2000: 210). U svojoj novijoj, habermasovskoj verziji, ona je bila jedna socijal-liberalna verzija diktature vrline, jakobinizam u doduše latentnom ali i dalje obliku koji omogućava karakteristični neposredni prelaz od sumnje na presudu i od optužbe na likvidaciju (Sloterdajk, 2000: 210-211). Ta mogućnost se konačno realizovala, smatra Sloterdajk, i veliki nemački komunikator, nadahnut vlastitim krhkim ne-fašizmom, skinuo je liberalnu masku i uklonio zaklon etike diskursa – iza koga se razotkrila gola agitacija. Diskutovanje, mišljenje, ulaženje u probleme, javnost, otvorenost, kao poslednje utočište Kritičke teorije društva, prikazali su se samo kao oružje denuncijacije i diskurzovnog terora (Sloterdajk, 2000: 211).

Sloterdajk Habermasa, tog „prosvetitelja protiv svoje volje“, na jednom mestu svrstava u „prosečnog nosioca problematične navike koja se nekada odevala u časno ime kritike“, jedne usahle i više ne tako ugledne tradicije sa njenim „nehumanim nasledjem ideološko-kritičkog stila mišljenja“ i asimetričnog pozicioniranja u semantičkom građanskom ratu (Sloterdajk, 2000: 209). Kritika sama, međutim, sve i da nije bilo *Kritike ciničkog uma* (Sloterdajk, 1992), još uvek se ne odbacuje. Čak u izvesnom smislu naprotiv. Nepoželjnim znamenjem našeg vremena, za koje Habermas stoji kao ilustracija, Sloterdajk smatra upravo „smrt kritike i njenu transformaciju u produkte uzbuđenja na tržištu na kojem je od presudne važnosti dobijena kvota pažnje“, upravo smenu kritike pravljemjem medijskog publiciteta ili skandala (Sloterdajk, 2000: 208).

Da „časno ime kritike“ treba da odstupi i upokoji se, moraće dakle van Nemačke da nađe objavitelja. U strahu da ne zapadnu u idološko-kritičku matricu već francuski strukturalisti su odreda odbijali otvoreno kritički gest i klonili se, na stranu sad koliko uspešno, normativističkih pasaža za volju deskripcije režima anonimnih autoriteta, bilo da je reč o jeziku, o društvu ili o saznanju. Ali tek će Liotar, u poststrukturalističkom nastavku ili okretu, otvoreno

suspendovati kritiku. Kritika se ne potire kritikom, nego regeneriše, upozorava on. Odbacivanje kritike je neizvodivo kritički, već se tako samo nastavlja njeno samozadovoljno pletenje, umesto da se ona prepozna kao zastarela i odbaci kao istrošena. Adorno je bio finale kritike, poslednja raketa u vatrometu, otkrovenje kritike kao vatrometne pirotehnikе, uverava Liotar (Liotar, 1989: 163). Ali je ta moćna figura u međuvremenu dezinvestirana i vreme je za promenu žanra, za definitivni oproštaj od Hegela, u čijoj senci se – tu se slaže sa Habermasom – dosad beznadežno, potišteno ili neurotično živelo, sve jednako s namerom da se iz nje „kritički“ izađe.

A mi, mi smo prevazišli Hegela. Hegel nije umro u logorima smrti (naprotiv, tragična dijalektika se jedino i hrani leševima), on nije umro od kritike (naprotiv, on od nje živi), on je umro u obilju, on je crkao od blagostanja, on je odapeo od zdravlja. (Liotar, 1989: 174)

Ovaj izričiti opoziv kritike mogao bi se, međutim, i drugačije sagledati. Kod samog „agonističkog“ Liotara, postoji i potkrepljujuća minuciozna analiza istorijskofilozofske transferzale u prilog one trajne diskurzivne nesamerljivosti koju naziva „*Le différent*“, te brižljivo sprovedena koliko i ubedljiva, nemamo drugu reč nego upravo „kritika“ svakog univerzalizma (up. Liotar, 1991; Lyotard, 1990). Utoliko bi se bez naročitog nasilja moglo reći da je u pitanju samo terminologija, da se i Liotar ipak može upisati u niz kritičara, kritičara doduše i kritike – makar i protiv njegovog slova i njegove volje, i makar kao poslednji kritičar. Ali ne samo on. Drugi filozofi iz ozračja „postmodernizma“ ne pokazuju čak ni averziju prema tom, doduše uvek samosvojno obrađenom, terminu.

Fuko, koji se takođe pomno čuva svakog prizvuka emancipatorske metanaracije, ne libi se da ustane u odbranu „kritike razuma i kritičkog istraživanja istorije racionalnosti“ – pred ucenjivačkim napadima da je nemoguća racionalna kritika racionalnosti i da se mora birati između prihvatanja racionalnosti ili bivanja žrtvom iracionalnosti (Fuko i Role, 1984: 159). On sa neskrivenim odobravanjem i čak zagovaranjem govori upravo o prosvetiteljskoj kritici kao posebnoj vrlini čitavog modernog doba, o tom „principu kritike i stalnog stvaranja nas samih u našoj samostalnosti“ kao o jednoj takvoj „kritičkoj onotologiji o nama samima“ koja u „istorijsko kritičkom

stavu“, danas kao i u Kantovo vreme, podrazumeva „iskušavanje granica koje možemo da prekoračimo“ (Fuko, 1995: 240, 244, 242; Foucault, 1996: 383, 387) – podrazumeva izvesnu, rekli bismo, istorijsku samosvest kritike. Najzad, i u makar jednoj upotrebi famozne reči „dekonstrukcija“ Derida je koristi alternativno sa „kritikom“ (Derida, 2002: 75-76, 83), a možda ih ponajpreciznije razlučuje onda kada se zalaže za „bezuslovnu kritiku i više nego kritiku (dekonstruktivnu)“ (Derida, 2002: 101). Čini se da to i ovde, slično kao i kod Fukoa, hoće da znači kritičku analizu kojoj je pridodata i (njena) genealogija, kritiku koja ne staje ni pred pitanjem o sebi, koja ne okoštava u vlastitom držanju i ne parazitira na šljafovanju u prazno vlastite figure.

Ali, ako se i otvoreni buntovnici protiv nasleđa evropskog projekta moderne, pa i same kritike kao njenog amblema, i dalje mogu svrstati u niz kritičara, onda je očito da nešto sa tim pojmom nije u redu, da je u svojoj neodređenosti podložan upisivanju veoma različitih sadržaja. Ukoliko se nakon vremena koje ga je istrošilo i posle njegove temeljne filozofske (samo)kritike, on uopšte nastoji još uvek očuvati u smisljenoj upotrebi, čini se da se pokazuje ili kao trivijalan ili kao neodbranljiv. Takav rezultat nije lišen izvesne „poetske pravde“. Na zao glas je, samo naizgled paradoksalno, izašao svojim uspehom, svojom hipertrofijom, inflacijom, devalvirao je, ishabao se od upotrebe. Od kada postoje kursevi kritičkog mišljenja, čak čitava škola, od kada se kritička svest propisuje u pedagoškom pogonu, od kada se oznaka „kritika“ pripisuje analizi ovog ili onog uma koliko i bezvrednom prikazu predstave ili knjige, a titular kritičkog intelektualca rabi pod potpuno nejasnim semantičkim pravilima, uopšte ne izgleda kao najlošije rešenje okrenuti se od tog kaučuk pojma, od te šifre ni za šta, garancije još manje. „Kritiku“ je depotencirala njena bezočna proliferacija i institucionalizacija, nad kojom se čini da bi jednako ustuknuli svi njeni prepoznatljivi i između sebe veoma udaljeni filozofski promotori i eksponenti. Da li bi se stoga potrudili da izljušte njeno smisljeno i upotrebljivo jezgro i potraže novu formulaciju i artikulaciju ili izrekom napustili celokupno preduzeće kritike koje se susreće sa svojim ostvarenjem kao sa vlastitom parodiranom „istinom“, možda, na kraju krajeva i nije najvažnije. Moglo bi se reći da je „časno ime kritike“ uvek bilo i ostalo onoliko časno koliko i napor koji preduzimaju njeni nosioci. Moglo

bi, kada upravo sama mogućnost „časne“ kritike ne bi bila dovedena u pitanje rekonstrukcijom njene legitimacije i pretenzije.

Samogarancija kritike bila je sadržana u vezivanju kritičara za istinu koju tek treba otkriti.

[S]amoinicijativno vezivanje za budućnost je umskog kritičara oslobodilo za kritiku onog danas. Na taj način je sadašnjost za kritičara postala prostor apsolutne slobode. (Kozelek, 1997: 155)

Kozelek sugerije da se izvesna nečasnost ili čak oholost krije već u samom konceptu kritike nabaždarene na nastupajuću istinu i da se ona stoga nikada ne može odreći ambicije da ima monopol na nju, a kritičar uloge njenog povlašćenog najavitelja ili lojalnog glasnogovornika. I Adorno bi, videsmo, da zadrži „emfatički pojam istine“, ali uz odgovornu svest o insuficijenciji svakog pokušaja njenog apsolutnog zahvatanja. Kritika je u međuvremenu možda i raskinula konspiraciju sa budućnošću, možda je uspela i da se s izvesnim stepenom ubedljivosti i iskrenosti prekomponuje, jednom manje ili više veštom, pedantnom i poučnom „negativnom mudroču“ svojim predmetom proglašavajući laž a ne više istinu, kao što joj je svakako pošlo za rukom da se okrene i protiv same vlastite umske osnove. Ali je u svim tim svojim verzijama – koje su u isti mah izraz zle savesti filozofske tradicije i svedočanstvo priznanja nemoći, ako ne i pogubnosti prvotne aspiracije – ostala pri istini, ostala pri na ovaj ili onaj način održanom pojmu istine: ako ne više kao svom posedu ili telosu, onda kao svojoj regulativnoj ideji ili svom oslonišnom žanrovskom protokolu ili, naprosto, drugom imenu za *the name of the philosophical game*. Dovodeći u pitanje upravo i tradicionalnu i ublaženu ili kamufliranu fiksiranost filozofije za istinu, najavio se još jedan lik, ili sada već obezličene savremene filozofije, koji prostor za kritiku, kao i odgovor na pitanje „čemu“, čini još neizvesnijim.

Ovaj trag se može pratiti verovatno sve do sofista, a u novijoj verziji bi se jednako dobro mogao predstaviti, recimo, Liotarovom objavom delegitimizacije Znanja, njegovim suprotstavljanjem „volji za istinom koja vulgarizuje sve jezike“ i upućivanjem filozofije na onu izražajnu slobodu koju su umetnosti već ostvarile: sugerisanjem da se uvede u filozofski diskurs „ista istančanost, ista snaga lakoće koja sebi daje maha u delima slikarstva, muzike, takozvanog

eksperimentalnog filma, a očigledno i u naučnim delima“ (v. Liotar, 1988: 62 i dalje; Liotar, 1988a: 486), kao i odgovarajućim, recimo, Deridinin tekstualnim praksama (Derrida, 1980; up. Rorty, 1995: 151-153), a sve sa dalekim odjekom Vitgenštajnovde depatetizacije filozofskih istraživanja kao jedne među drugim jezičkim igrama, bez metajezika i uopšte metainstance koja bi iznela izvršnu istinoliku presudu (Vitgenštajn, 1980). Preglednosti i izričitosti radi izabiramo ipak refleksije Ričarda Rortija, uglavnom oslonjene na njegov tekst „Propast izbaviteljske istine i uspon književne kulture“ iz 2000. godine, čiji stavovi ne samo da su umnogome konvergentni onima francuskih postmodernističkih i poststrukturalističkih autora, nego bi i programski sasvim glatko mogli da se nastave na onu „nemačku“ zapitanost „čemu još filozofija“.

\* \* \*

Za sklop verovanja u postojanje „prirodnog završetka istraživanja, realnog stanja stvari“, „realnosti iza pojave, jedinog istinitog opisa onoga što se događa, konačne tajne“, koji bi pritom jednom za svagda okončao proces razmišljanja o tome šta da činimo sa sobom, Rorti predlaže termin „izbaviteljska istina“ (Rorti, 2004: 140). Ona je izraz jedne potrebe koju su religija i filozofija pokušale da zadovolje, potrebe da se sve „uklopi u jedan jedini kontekst, kontekst koji će se nekako pokazati kao prirodan, suđen i jedinstven“. Rortijeva teza je da su zapadni „intelektualci“ od vremena Renesanse prešli tri stadijuma: „prvo su se nadali da će ih izbaviti Bog, zatim filozofija, a sada to očekuju od književnosti“ (Rorti, 2004: 141). Odnosno, prvo je religija pružala nadu u izbavljenje putem stupanja u novi odnos sa svemoćnim ne-ljudskim bićem, potom se izbavljenje kroz filozofiju izvodilo sticanjem niza verovanja koja predstavljaju stvari onakvim kakve one zaista jesu, da bi konačno književnost ponudila izbavljenje upoznavanjem što je moguće veće različitosti ljudskih bića.

Rorti veruje da je ovaj poslednji prelaz, prelaz sa filozofske na književnu kulturu počeo pre otprilike dva veka kada je evropsku maštu, inspirisanu učincima Francuske revolucije i romantičkih pesnika, počela da zaokuplja „ideja da se istina stvara, a ne pronalazi“ (Rorty, 1995: 19). Taj postupni gubitak poverenja u ideju da izbavljenje može da dođe u vidu istinitih verovanja, Rorti specifičnije i personalnije datira na doba Hegelovog stvaralaštva, koje će nastupajućoj generaciji

mislilaca pomoći da uvide da filozofija nikada neće ispuniti izbaviteljsku ulogu – za koju je sam Hegel ipak još uvek mislio da je ima (Rorti, 2004: 142).<sup>7</sup> Povlašćeno mesto u ovoj simptomatski intoniranoj istorizaciji filozofije on zaslužuje pre svega svojom *Fenomenologijom duha*, koja je početak kraja istinoiskateljske „tradicije Platon-Kant“ (Rorty, 1995: 94) i najava jedne nove tradicije, koja će slediti drugačije imperATIVE u pogledu situiranja istine.

Miltonov „slobodan i otvoren susret“ u kojem će preovladati istina, ... mora biti više nalik na atinski trg nego na većnicu Velikog kralja, više nalik na dvadeseti vek nego na dvanaesti, više nalik na Prusku akademiju 1925. nego 1935. godine. Pragmatist mora izbeći da kaže, sledeći Persa, da je istini *sudeno* da pobeđi. Čak mora izbeći da kaže da će istina *pobediti*. On može jedino reći, sledeći Hegela, da istina i pravda leže u pravcu označenom uzastopnim etapama evropske misli. To nije zato što on zna neke „nužne istine“ i navodi te primere kao rezultat tog saznanja. To je zato što pragmatist ne zna kako da drukčije objasni svoja ubeđenja nego da podseti svog sagovornika na položaj u kojem se obojica nalaze, na kontingentna polazišta koja su im zajednička, na lebdeći neutemeljeni dijalog u kojem obojica učestvuju. (Rorti, 1992: 322)

Bilo da Hegela vidi kao prvog „pragmatistu“ ili, kasnije, kao prvog „ironistu“, Rorti ključnim smatra ovo njegovo odustajanje od verovanja u „zapisanu“ istinu (v. Rorti, 1992: 323, 324, 311-312, 304-305; Rorty, 1995: 13, 77). „Rortijev Hegel“ je makar u praksi, ako ne i u teoriji, „napustio ideju da dopre do istine u korist ideje da

---

<sup>7</sup> Ubedljivu presudu književne kulture Hegelovoj i svakoj metafizici Istine formuliše još Kjerkegor: „Da je Hegel na kraju svog *Sistema logike* napisao: ‘sve ovo je bio samo misaoni eksperiment’, bio bi najveći mislilac koji je ikada živio. Pošto to nije učinio on je samo lakrdijaš!“ (prema Rorti, 2004: 147; Rorty, 1995: 120). Rorti ovu poentu prepevava u svoj registar: „da je Hegel mogao da prestane da misli da nam je dao izbaviteljsku istinu i da je umesto toga tvrdio da nam je dao nešto bolje od izbaviteljske istine – naime, način da se sve ranije tvorevine ljudske imaginacije sakupe u jedinstvenu viziju – bio bi prvi filozof koji je priznao da se na tržištu pojavio bolji proizvod kulture nego što je filozofija. On bi bio prvi filozof koji je samosvesno zamenio filozofiju književnošću, baš kao što su Sokrat i Platon bili prvi koji su svesno zamenili religiju filozofijom. Ali, umesto toga, Hegel se predstavljao kao neko ko je otkrio Apsolutnu Istinu...“ (Rorti, 2004: 147-148).

stvari učini novim“. Njegova kritika prethodnika nije argumentativnom procedurom njihove pretpostavke proglašavala lažnim, nego jednom „književnom veštinom“ njihov jezik zastarelim. Time je mladi Hegel, potkopavši mogućnost konvergiranja istine o kojoj je teoretisao onaj stariji, započeo jednu ironijsku tradiciju „poigravanja vokabularima“ unutar filozofije, koju će nastaviti Niče, Hajdeger i Derida, filozofi koji na još eksplicitniji način vlastiti doprinos određuju svojim odnosom prema svojim prethodnicima, a ne više odnosom prema istini (Rorty, 1995: 95; 12-13). Tako je i protiv svoje namere, Hegel pomogao da se de-kognitivizuje i de-metafizikuje filozofija i da se ona – pretvori u književni žanr. Ironisti se stoga, sledeći Hegela, ne bave više ni Hegelom niti drugim velikanima misli kao anonimnim putevima ka istini, već kao „nadimcima izvjesnih konačnih vokabulara i vrsta uvjerenja i želja tipičnih za nosioce tih vokabulara“, s kojima eksperimentišu hoteći da saznaju da li da usvoje te slike i rekreiraju sebe prema slici tih ljudi.

To upoređivanje i poigravanje ličnostima/vokabularima upravo je osnovna delatnost kritike, ali ovog puta jedne sasvim različite, ako ne i suprotstavljene kritike onoj kritici koja se oslanjala na zagarrantovanu istinu, jedne preobražene kritike koja se, prema Rortijevom razumevanju, krije iza recentnog sadržaja pojma „književna kritika“ (v. Rorty, 1995: 95-98). Tu se više ne radi o objašnjavanju stvarnog značenja knjiga, niti o vrednovanju s obzirom na književne uzuse, nego o „postavljanju knjiga u kontekst drugih knjiga, ličnosti u kontekst drugih ličnosti“, pri čemu se revidiraju i vlastita prethodna mišljenja i sopstveni moralni identitet i lični konačni vokabular. Značaj književne kritike je tako za savremene ironiste identičan onom koje metafizičari rezervišu za univerzalna moralna načela. Ali sa svim razlikama koje iz toga slede po status same kritike.

Za nas ironiste ništa ne može služiti kao kritika konačnog vokabulara osim drugi takav vokabular; nema odgovora na re-deskripciju osim re-re-deskripcije. Kako nema ničega iza vokabulara što služi kao kriterij izbora među njima, kritika znači gledanje na tu sliku i na to, a ne uspoređivanje obje slike s originalom. Ništa ne može poslužiti kao kritika osobe osim druge osobe, ili kulture osim neke alternativne kulture – jer osobe i kulture su za nas inkarnirani vokabulari. Tako se naše



sumnje o vlastitim karakterima ili vlastitoj kulturi mogu razriješiti ili ublažiti samo proširenjem naših poznanstava. (Rorty, 1995: 96-97)

„Književna kultura“ je izraz koji više priliči takvom stanju stvari neko „književna kritika“, a „književni intelektualac“ bolje opisuje ono što već ionako radi „književni kritičar“. On sokratovsku ideju samo-ispitivanja i samo-saznanja odlučno zamenjuje „idejom o proširivanju sopstva upoznavanjem još većeg broja načina ljudskog bivstvovanja“, a religijsku ideju da određena knjiga ili tradicija može da nas poveže sa svemoćnim bićem koje nije ljudsko, on menja idejom da „što više knjiga čitaš, što više načina ljudskog postojanja uzimaš u obzir, to postaješ čovečniji – što si manje privučen snovima o begu od vremena i slučaja, to si ubeđeniji da mi, ljudska bića, nemamo na šta da se oslonimo da bismo spasli jedni druge“ (Rorti, 2004: 145). On se prema čitanju knjiga iz oblasti religije i filozofije, svhaćenih sada kao relativno primitivnih ali ipak veličanstvenih književnih žanrova, odnosi kao prema ljudskim pokušajima da se izađe u susret ljudskim potrebama, a ne kao prema potvrdama snage Boga ili Istine, koji u religioznom ili filozofskom čitanju afirmišu svoje postojanje nezavisno od bilo kakvih potreba te vrste.

Književna kultura, najzad, odbacuje zajedničku pretpostavku religije i filozofije „da izbavljenje mora da proizađe iz našeg odnosa prema nečemu što nije samo još jedna ljudska tvorevina“ i prepoznaje u ideji izbaviteljske istine „nesiguran kompromis između mazonističkog poriva da se potčinimo nečemu što nije ljudsko i potrebe da se ponosimo svojom čovečnošću“ (Rorti, 2004: 144, 146). Prema ovoj, starim rečnikom rečeno, filozofskoj samokritici filozofije, odnosno specifičnije Rortijevim žargonom, njenoj ironijskoj redeskrpciji iz duha književne kultura, ona, međutim, ne tretira stoga filozofiju i religiju onako kako je filozofija pokušala da tretira religiju, kao lestve koje treba da budu odbačene, već, naprotiv, kao stalno inostruktivne stupnjeve, kao „prelazne stadijume u procesu postepenog rasta samopouzdanja“ (Rorti, 2004: 146).<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Ova paternalistički blagonaklona i, rekli bismo, ipak konzervatorska presuda filozofiji, ranije je, najblaže rečeno, bila opreznija i ostavljala prostora za različite ishode njene sudbine i značaja u budućnosti. U *Filozofiji i ogledalu privode* Rorti odbija bilo kakvo apokaliptičko prorokovanje i izričit je samo u jednom. „[Š]ta god da se desi, nema opasnosti od ‘kraja filozofije’. Religija nije okončana sa prosvjetiteljstvom, niti

Utoliko Rorti misli da pralaz na književnu kulturu ima i blagotvorne političke implikacije. Odustajanje od ideje da postoji intrinzična priroda stvarnosti koju treba da otkriju sveštenici, filozofi ili naučnici znači razdruživanje potrebe za izbjavljenjem od traganja za univerzalnom saglasnošću. Napuštanje pak potrage za tačnim prikazom ljudske prirode istovremeno je i odustajanje od prepisivanja receptata za vođenje Života Koji Je Dobar Za Čoveka (up. Rorti, 2004: 155). A da, interesantno, nije i odustajanje, da tako kažemo, od onoga što je loše za čoveka, gde bi upravo književnost trebalo da nasledi filozofiju, odnosno da uspešno odigra – istu onu društvenu funkciju koja je filozofiji ranije pripisivana. Posao, naime, stavljanja u jezik situacije bola ljudi koji pate, žrtava okrutnosti, mora preuzeti na sebe ne teoretičar, koji obično nije dobar u tome, nego romanopisac, etnograf, pesnik ili žurnalista, koji to provereno jesu. Ironijski filozof zna da ne može u tom smislu pomoći formaciji za koju se Rorti zalaže: liberalizmu, isključivo ovde negativno određenom kao protivljenje „okrutnosti“. On ne može ispuniti očekivanje tradicionalnog liberala koje proishodi ih metafizičkog vaspitanja i obaviti posao utemeljujućeg „zasnivanja“ liberalizma (v. Rorty, 1995: 111). Ali može ukazati na razloge zašto to ne može i ne treba da radi, zašto u jednom svetu detronizovane, istorizovane i kontekstualizovane Istine, lišenom fetišizma fundiranja i objedinjavanja, i nastojanja da se opravda liberalno društvo moraju da se zadovolje upoređivanjima sa što brojnijim „različitim i raznobojnim“ drugim pokušajima društvenog organizovanja, kao dragocenim kulturnim artefaktima. Umesto da se filozofski temelji smatraju jačim od samih oblika kulturnog života, treba napustiti svaku ideju traganja za takvim temeljima – za račun „proširivanja granica ljudske imaginacije“ (Rorty, 1995: 70; Rorti, 2004: 155)

Težište ideje liberalnog društva je u tome da je, s obzirom na riječi za razliku od djela, s obzirom na uvjerenje, za razliku od

---

je slikarstvo sa impresionizmom. Čak ako se period od Platona do Nietzschea učauri i ‘distancira’ na način na koji to Heidegger predlaže, čak ako filozofija 20. stoljeća jednom dospije do toga da se doima kao stupanj nezgrapnog prelaznog ispunjavanja i potporne uloge (kao što nam trenutno izgleda filozofija 17. stoljeća) još uvijek će na drugoj strani prelaska postojati nešto što se zove ‘filozofija’. Čak i ako problemi predstavljanja našim potomcima budu izgledali tako zastarjeli kao što nama izgledaju problemi hilemorfizma, ljudi će još uvijek čitati Platona, Aristotela, Descartesa, Kanta, Hegela, Wittgensteina i Heideggera. Kakvu će oni ulogu igrati u razgovoru naših potomaka, niko ne zna“ (Rorty, 1990: 376).

sile, sve dopušteno. Takvu otvorenost duha ne treba podržavati zbog toga što je, kao što Biblija uči, Istina velika i prevladat će, niti zbog toga, kao što nagoveštava Milton, što će Istina uvijek pobijediti u slobodnom i otvorenom susretu. Treba je podržavati zbog nje same. *Liberalno društvo je ono koje se zadovoljava da „istinitim“ nazove sve što god bude ishodom takvih susreta.* Zbog toga liberalnom društvu medvedu uslugu čini pokušaj da mu se podastru „filozofski temelji“. Takav pokušaj podastiranja temelja pretpostavlja prirodan redosljed tema i argumenata, koji ima prednost pred ishodom susreta između starih i novih vokabulara, i poništava ih. (Rorty, 1995: 68)

Rorti sugerirše da moralna i politička refleksija liberalizma stoga treba da izmeni vokabular prosvetiteljskog racionalizma, koji se vrti oko „poimanja istine, racionalnosti i moralne obaveze“. Taj vokabular je bio bitan u početku liberalne demokratije, ali je u međuvremenu postao zapreka očuvanju i napretku demokratskih društava – koji bi se lakše ostvario vokabularom koji se „vrti oko poimanja metafore i samostvaranja“.<sup>9</sup> Umesto nade prosvetiteljstva da se kultura kao celina može „racionalizovati“ i „scijentizovati“, Rorti nalazi da je sada potrebna jedna redeskripcija liberalizma kao nade da se ona može „poetizovati“, jedna takva redeskripcija kulture liberalizma da bi ona u svom idealnom obliku bila „skroz naskroz prosvetljena, svetovna“, potpuno dedivinizovana u meri da se više

---

<sup>9</sup> Na šta bi se dale svesti i Rortijeve različito kontekstualizovane, ali uvek s uvažavanjem iznete primedbe Habermasu (v. npr. Rorty, 1995: 99). On se protivio Habermasovom univerzalizmu i „komunikativno“ ažuriranom prosvetiteljskom racionalizmu, smerajući da razreši oboje i zameni ih nečim drugim. „Ja bih želio zamijeniti i religijske i filozofske iskaze o natpovijesnim temeljima ili konvergenciji kraja-povijesti historijskom naracijom o nastajanju liberalnih institucija i običaja – institucija i običaja koji su bili zasnovani da smanje okrutnost, da omoguće vladavinu uz pristanak onih kojima se vlada, i dopuste što je moguće više odvijanja komunikacije oslobođene dominacije. Takva bi priča objasnila uvjete u kojima bi se ideja o istini koja korespondira s realnošću mogla postepeno zamijeniti idejom o istini kao nečemu u što počinjemo vjerovati u toku slobodnih i otvorenih susreta“ (Rorty, 1995: 84–85). Ovo pak zahteva jednoznačan i dosledan pomak od epistemologije ka politici, „od objašnjenja odnosa između ‘uma’ i stvarnosti ka objašnjenju toga kako je politička sloboda promejala naš osjećaj za smisao ljudskog istraživanja“. Ovaj pomak se Habermas uteže da do kraja izvede, dok Rorti u ovom pogledu otvoreno zastupa gotovo bezuslovno prevashodstvo politike u odnosu na filozofiju (Rorty, 1995: 83; v. Rorty, 1988).

ne bi mogao videti ikakav smisao u „ideji da bi konačna, smrtna, kontingentno egzistirajuća ljudska bića mogla ikakvo značenje o svom životu izvoditi iz bilo čega drugog osim iz drugih konačnih, smrtnih i kontingentno egzistirajućih ljudskih bića“, kao što bi i „napustila i drastično reinterpreterala ne samo ideju svetosti nego i ideje o ‘posvećenosti istini’ i o ‘ispunjenju najdubljih potreba duha’“ (Rorty, 1995: 69, 60-61).

U idealnom libaralnom kulturnom poretku kulturom tako više ne bi dominirao ideal objektivnog saznanja nego estetskog procenjanja (up. Rorty, 1990: 26), a na poziciji kulturnog junaka, tamo gde su nekad stajali ratnik, sveštenik, mudrac ili istinoljubivi, logični i objektivni naučnik, sada bi stajao pesnik. U tako poetizovanoj „post-filozofskoj“ kulturi, sasvim kao kod Rolsa, neće biti potrebno da se ljudi slažu po pitanju ljudske egzistencije i onoga što je dobar život za čoveka, već će različite orijentacije moći ravnopravno da sa postoje i da, žestoko se razilazeći u pogledu „sveobuhvatnih doktrina“, sarađuju na zajedničkim projektima i funkcionisanju svih onih praksi i institucija koje su moguće na osnovu „razložnog, obaveštenog i dobrovoljnog političkog dogovora“ (Rols, 1998; 41-42). U ovom „jedinstvenom utopijskom obliku političkog života – Dobrom Globalnom Društvu“ – ostavljaju se po strani sve razlike između raznih traganja za izbavljenjem za račun solidarne saradnje koja zamenjuje kompeticiju. U tom smislu, zaključuje Rorti, ni književna kultura neće biti jedini niti čak dominantni oblik visoke kulture – budući da uopšte neće biti dominantnog oblika. Na taj način se književna kultura, posle religijske i filozofske, preporučuje kao možda poslednja „veštačka tvorevina koja samu sebe troši“ (Rorti, 2004: 155, 157). Jer, u Rortijevoj utopiji će i književni intelektualci, koji neće više identifikovati izbavljenje sa dostizanjem savršenstva i istinski će insistirati na putovanju a ne na cilju, prestati da misle „da ljudska imaginacija ima neko ishodište, da postoji neki udaljeni kulturni događaj prema kome se kreće čitavo kulturno stvaralaštvo“ i „odustaće od ideje da postoji standard prema kome treba da se ravnaju tvorevine ljudske imaginacije, osim onog društvene korisnosti, o kojoj sudi potpuno slobodna, dokona i tolerantna globalna zajednica“ (Rorti, 2004: 158).

\* \* \*

[K]njiževnost je počela da konkuriše filozofiji kada su ljudi kao što su Servantes i Šekspir počeli da podozrevaju da ljudska bića jesu, i da treba da budu, toliko različita da nema smisla pretvarati se da sva ona nose jednu jedinu istinu duboko u svojim grudima. (Rorti, 2004: 144)

Potom Rorti imenuje Emersona i Bodlera koji, Ničeovim rečima, „posmatraju nauku kroz umetnost, a umetnost kroz život“, kao i Šilera, koji sluti da će dalje sazrevanje čovečanstva biti postignuto uz pomoć estetike pre nego uz pomoć etike (Rorti, 2004: 151-152). Najzad je Rortijev svedok i Šeli, koji može da zamisli da je veliki zadatak oslobađanja ljudi od sveštenika i tirana mogao da bude okončan bez filozofskog, ali da „prevazilazi maštu shvatiti kakvo bi bilo stanje morala u svetu“ bez umetničkog nasleđa (Rorti, 2004: 152). Ove litararne ilustracije zaključuju Rortijev nagovor na filozofiju kao književnost, čija bi argumentacija bez njih bila ne samo nezačinjena, nego i u potpunosti svodiva na (neo)pragmatičke dodatke tradicionalima postmodernizma – pozivanje na društvenu dobrobit kao jedini preostali kriterijum, koji upravo za uzvrat priziva stanje nehijerarhizovane proliferacije teorija, vizija, iskustava, imaginacija... – i u tom smislu sasvim nalik, recimo, Fajerabendovom pravdanju njegovog epistemološkog anarhizma i artizma zaštitom slobodnog i potencijalno čovekoljubivog društva od šovinizma nauke (up. Feyerabend, 1987: 287, 39; Fajerabend, 1994; Feyerabend, 1985).

Pogodan za genealogiju Rortijeve „književne kulture“, spisak uputnih imena iz litararnog nasleđa koje on ovde i na drugim mestima navodi (v. Rorty, 1995: 12, 92, 95-98, 112 i dalje), ipak napadno svedoči o izostanku, sa izuzetkom Džemsa Džojisa, stvaralačke produkcije radikalne tekstualne i uopšte umetničke prakse avangardnih, pa i post-avangardnih pokreta modernizma prošloga veka. Budući da je ona, u bitnome bila u zaleđu refleksija kontinentalnih autora, naročito onih koji su postavljali pitanje *Wozu noch Philosophie*, ali možda još i više onih koji su to francuski intonirali, završio bih primedbama koje bi se ticala unekoliko dopunjenog razumevanja istorije literatnog preoblikovanja, ili radije sa-oblikovanja filozofije.

Habermas odlučno ustaje protiv (Deridinog) brisanja rodne razlike filozofije i književnosti (Habermas, 1988a: 176 i dalje). On detektuje da modernost, pre svega onu kulturnu, oličenu u Bodleru, dadaistima i nadrealistima, karakteriše rastrzanost, jedna radikalizo-

vana svest o raskidu s tradicijom i furiozna volja za novo. Ali ova koncentrisanost na umetnost kao ključ razumevanja modernog projekta izgleda da, prema Habermasu, više zaslepljuje nego što objašnjava. U njegovoj interpretaciji uputnije je vratiti se Veberovoj dijagnozi kulturne modernosti kao razdvajanja jedinstvenog razuma u tri nezavisne oblasti: u nauku, moral i umetnost (Habermas, 1988c: 32). Od doba prosvete i s „jednim ekstravagantnim osećanjem očekivanja da će umetnost i nauka unaprediti ne samo kontrolu nad prirodnim silama već i razumevanje sveta i bića, moralni napredak, pravdu pa čak i sreću ljudskih bića“, međusobno razgraničeni, autonomizovani i specijalizovani segmenti morala, nauke i umetnosti odvojili su se takođe od sveta života. Negiranje kulture ekspertize je neadekvatan odgovor na problem ovog raseca; ono ne uklanja niti rešava problem koji prema Habermasu ostaje: „da li treba da se držimo intencija prosvetiteljstva, koliko god slabe one bile, ili da proglašimo ceo projekat modernosti za propali pokušaj?“ (Habermas, 1988c: 33). Njegov odgovor je jednoznačan:

Mislim da umesto odbacivanja modernosti i njenog projekta kao izgubljenog slučaja, treba da učimo iz grešaka onih ekstravagantnih programa koji su pokušali da negiraju modernost. (Habermas, 1988c: 35)

Kod Adorna, naravno, nikada nije reč o pouci naknadne sistemativnosti, nego se uvek radi o aporiji, ovog puta o aporiji (estetičke) teorije koja (umetničko) pokazivanje – kojem se, istini za volju, povremeno daje rang baštinika onog neidentičnog, neintegrisanog, utopijskog, onog što je izmaklo prisili sistema – i (filozofsku) interpretaciju združuje u otkrivanju tragova „neidentičnog u stvarima pod ukletošću univerzalnog identiteta“ (Adorno, 1997f: 114). To združivanje, međutim, takođe odbija da bude istovećenje. Adorno naglašava da se filozofija koja hoće da postane umetnost odriče same sebe i maši vlastitu temu – svoj odnos prema heterogenom – za račun njegovog podređivanja i nestajanja putem umetničkog načina postupanja. U nečem drugom je saglasje filozofije i umetnosti, što se da samo negativno izraziti:

Ono što je umetnosti i filozofiji zajedničko nije u formi ili u postupku oblikovanja, već u načinu postupanja koji zabranjuje pseudomorfozu. I jedna i druga verne su svom sadržaju i u

svojoj suprotnosti; umetnost time što se ograđuje od svojih značenja; filozofija time što se ne hvata ni za šta neposredno. (Adorno, 1979d: 26-27)

Nasuprot tome, Rorti pravi oštre distinkcije i, da kažemo zajednički njegov motiv, izbaviteljski investira u književnu paradigmu – koja bi da bude paralogija. U modernoj, a naročito savremenoj istoriji i književnosti i filozofije – koje su začudo ipak dobrano esencijalistički shvaćene kod jednog doslednog antiesencijaliste (v. Rorty, 1990: 10) – ne privlači, međutim, pažnju toliko mogućnost da konkurišu jedna drugoj, koliko činjenica da su im zajednički upravo iznutra zdvojen status, neizvesna sudbina i upitnost vlastitih društvenih funkcija. Analogija filozofije sa područjem umetnosti u tom bi smislu mogla krenuti već od same zapitanost „čemu još filozofija“, koja kao daleki odjek nije lišena srodnosti sa Helderlinovom prozivkom „čemu pesnici u oskudno vreme“? U obe formulacije čini se da je zajednička jedna rezignirana svest. Njena rezignacija pak mora biti da baštini razočaranje gubitkom negdašnjih nada. Te nade bi se sa svoje strane mogle pokazati kao soteriološki ulozi u intervencionističku, dakle zaista izbaviteljsku ulogu, koje su filozofija i umetnost u njihovim presuđujućim kritikama stvarnosti pre delile nego što su ih one odvajale. Umetnost tu nije bila manje lišena slike svetog spasa od filozofije, niti je manje ovlašćivala buduća istina koju najavljuje, najmanje još od Šelijeve tužbalice da su pesnici „nepriзнati zakonodavci sveta“. Brojnost i akceleracija prekretničkih i objaviteljskih avangardističkih manifesta sa društvenim pretenzijama u prvoj polovini dvadesetog veka su dovoljni da potkrepe tu tvrdnju, ako ne i da daju prednost književnosti nad filozofijom upravo u tom pogledu. U oba slučaju, međutim, ova nada, ova investicija je u poslednjim decenijama prinuđena na povlačenje, na uzmak, a filozofija odnosno umetnost sada više sobom svedoči, a gdekad i tematizovano izveštava o tome.

Ono što se desilo u umetnosti sa raspadom forme, sa osamostaljenjem slike od sadržaja, sa autorefleksivnošću pre svega atonalne muzike, sa oslanjanjem literature isključivo na vlastiti medij i tradiciju, desilo se i sa filozofijom. Postala je sama sebi problem, u sebi je našla svoj oslonac i stvarnost, virtualizovala se. Tamo gde su Kandinski i Mondrijan ispitivali granice i karakter platna, gde su Šenberg i Kejdž destruisali melodiju i ritam za račun zvuka, uzgred testirajući i

granice slušljivosti, gde su Hlebnjikov, Cara i Džojš proslovljavali, a Borhes se zatočio u lavirinte imaginarne biblioteke, da pomenem samo prve u nizu, tamo su u filozofiji stajali Marks, Niče i Frojd. Oni su odredili prirodu na sebe usmerenog filozofiranja za savremenost: samopropitivanje filozofije u njenim zabludama, derealizacija konstrukta sveta i autonomizacija filozofskog predanja. Teorijsko nadigravanje sve kritičnijih kritičara, sve subverzivnijih podlokatelja, opet jednako kao i umetničkom avangardizmu, od tada vrtoglavo teče, uz povremene nostalgične pozive na uvođenje reda i mira.

Kada bi u savremenosti postojao onaj epohalni, jedan „svetski pojam filozofije“ – a ne postoji – on bi se danas pre svega okupio oko pitanja mogućnosti i oblika preživljavanja jedinstva filozofije u uslovima u kojima pokušava prevladati taj vlastiti samoproždirući model neprestane prosvetljujuće kritike i samokritike, kojom sebe zaista i afirmiše i kastrira za dobar deo potencijalnih sadržaja. Da li se problem takvog njenog lika vidi u nesposobnosti da ovlada sistematskom mišlju, kako misli Habermas, pa je valja preusmeriti u pravcu novog utemeljenja njenog objediniteljskog projekta na fonu paradigme komunikacije, ili je pre možda reč upravo o stečaju sistemskog mišljenja jedinstva, bankrotu emancipativne energije, zamoru, ispošnjavanju i depotenciranju fantazma (izmene) sveta, krizi ciljne racionalnosti i obustavi modernističkog normiranja i avangardne ekskluzivnosti (up. npr. Sloterdijk, 1988: 20), što bi sve trebalo da nas čini pre ponosnim nego očajnim, kako zagovaraju postmodernisti – od toga zavisi, razume se, i viđenje izlaza. On u svakom slučaju ne može više biti nereflektovani povratak.

Kada se do vica čuveno filozofsko pitanje „čemu“ jednom okrenulo filozofiji samoj, ona je definitivno zapala u krizu legitimacije i posvedočila da je vlastiti telos izvodila ne iz zasnovanog samorazumevanja nego iz belodanosti podrazumevanja. S obzirom na dužinu krize, te brojnost i značaj ustanika protiv sopstvenog akademskog pogona i renegata od etabliranih kanona koje je reprodukovala, to bi štaviše moglo postati njeno hronično stanje. Ali, opet, šta je filozofija ikada drugo i bila do kritika i potraga za istinom, koja i u fazi samokritike mišljenja i napuštanja „mnogohvaljene istine“ (Niče), ostaje verna izrazu i pismu potrage za mogućnošću vlastitog opravdanja. A njena najzanimljivija vremena uvek su bila i najtragičnija. Depatetizujući kritiku i defetišizujući istinu, možda je ipak



moguće da filozofija stvori ambijent u kome je više ne bi strašila dramatičnost mogućeg odgovora na pitanje „čemu još“. Ne ni kao u hristijanizovanoj Atini, niti kao u njenom zlatnom veku već – ako je do istorijskih potpora – ponajpre kao u ono doba antike koje im je prethodilo, kada se filozofija možda...

...prema različitim istinama, prema različitim mogućnostima, držala pomalo isto onako kao prema različitim nimfama, od kojih je jedna lepo mogla da se nastani u ovom izvoru i na ovom drvetu, a druga na drugom, a da neka sintetička funkcija nije odmah odozgo nadzirala da ne ometa možda egzistencija jedne nimfe logičku mogućnost druge. (Adorno, 1973: 217)

### Literatura

- Adorno, T. W. (1973): *Philosophische Terminologie* (I), Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. (1997a): „Wozu noch Philosophie“, u: *Eingriffe. Neuen kritische Modelle*; Adorno, T. W.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2, Frankfurt/M.: Suhrkamp, str. 459-473.
- Adorno, T. W. (1997b): „Die Aktualität der Philosophie“, u: *Philosophische Frühschriften*; Adorno, T. W.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Frankfurt/M.: Suhrkamp, str. 325-344.
- Adorno, T. W. (1997c): *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*; Adorno, T. W.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. (1997d): *Negative Dialektik*; Adorno, T. W.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. (1997e): „Erziehung nach Auschwitz“, u: *Stichworte. Kritische Modelle 2*; Adorno, T. W.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2, Frankfurt/M.: Suhrkamp, str. 674-690.
- Adorno, T. W. (1997f): *Ästhetische Theorie*; Adorno, T. W.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. (1997g): „Kritik“, u: *Stichworte. Kritische Modelle 3*; Adorno, T. W.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2, Frankfurt/M.: Suhrkamp, str. 785-793.
- Bayle, P. (1974): *Dictionnaire historique et critique*, Paris: Editions sociales.
- Brunkhorst, H. (1990): *Der entzauberte Intellektuelle*, Hamburg: Junius Verlag.

- D'Alembert, J. (1972): „Elements de Philosophie“, u: *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie*, Amsterdam.
- Derida, Ž. (2002): *Kosmopolitike*, Beograd: Stubovi kulture.
- Derrida, J. (1980): *La Carte Postale de Socrate à Fredid et ai delà*, Paris: Aubier-Flammarion.
- Engels, F. i Marks, K. (1964): *Sveta porodica ili kritika kritične kritike: Protiv Bruna Bauera i drugova*, Beograd: Kultura.
- Fajerabend, P. (1994): *Nauka kao umetnost*, Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Matica srpska.
- Feyerabend, P. (1885): „Kako zaštititi društvo od nauke“, u: Sesardić, N. (prir.): *Filozofija nauke*, Beograd: Nolit, str. 350-364.
- Feyerabend, P. (1987): *Protiv metode: Skica jedne anarhističke teorije spoznaje*, Sarajevo: „Veselin Masleša“.
- Foucault, M. (1996): „What is Critique“, u: Schmidt, J. (ed.): *What is Enlightenment? Eigteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, Berkeley: University of California Press, str. 382-398.
- Fuko, M. (1995): „Šta je prosvetiteljstvo?“, *Treći program Radio Beograda*, br. 102, II – 1995, str. 232-244.
- Fuko, M. i Role, Ž. (1984): „Strukturalizam i poststrukturalizam“, *Treći program radio Beograda*, zima (I) 1984, str.152-176.
- Gendzier, St. J. (ed.) (1967): *Denis Diderot's The Encyclopedia Selections*, New York: Harper Torchbooks.
- Habermas, J. (1982): „Čemu još filozofija“, u: Brkić, J. (prir.): *Čemu još filozofija*, Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost, str. 59-71.
- Habermas, J. (1986): *Tehnika i znanost kao „ideologija“*, Zagreb: Školska knjiga.
- Habermas, J. (1988a): *Filozofski diskurs moderne*, Zagreb: Globus.
- Habermas, J. (1988b): „Jedinstvo uma u mnoštvu njegovih glasova“, *Gledišta*, br. 3-4/1988, str. 253-266.
- Habermas, J. (1988c): „Modernost – jedan neceloviti projekat“, u: Damjanović, M., Kulenović-Grujić, E. (prir.): *Umetnost i progres*, Beograd: „Književne novine“, str. 28-37.
- Habermas, J. (1988d): *Theorie des kommunikativen Handelns (I-II)*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hegel, G. V. F. (1975): *Istorija filozofije* (III), Beograd: BIGZ.
- Hegel, G. V. F. (1979): *Fenomenologija duha*, Beograd: BIGZ.
- Horkhajmer, M. (1976): „Tradicionalna i kritička teorija“, u: Horkhajmer, M.: *Tradicionalna i kritička teorija*, Beograd: BIGZ, str. 31-81.
- Horkheimer, M. i Adorno T. W. (1997): *Dialektik der Aufklärung*, Adorno, T. W.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- Kant, I. (1976): *Kritika čistoga uma*, Beograd: BIGZ.
- Kozelek, R. (1997): *Kritika i kriza*, Beograd: Plato.
- Krstić, P. (2003): „Prosvećenost“, u: Vukadinović, Đ. i Krstić, P.: *Kritički pojmovnik civilnog društva*, Beograd: Grupa 484.
- Krstić, P. (2006): „Kritička teorija i holokaust“, *Filozofija i društvo*, br. 1/2006 (29), str. 37-73.
- Liotar, Ž.-F. (1988): *Postmoderno stanje*, Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo.
- Liotar, Ž.-F. (1988a): „Apatija u teoriji“, u: Savić, O. (prir.): *Filozofsko čitanje Frojda*, Beograd: IIC SSOS, str. 486-498.
- Liotar, Ž.-F. (1989): „Adorno kao đavo“, *Delo*, br. 1,2,3/1989, str. 158-174.
- Liotar, Ž.-F. (1991): *Raskol*, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Liotard, J.-F. (1990): *Postmoderna protumačena djeci*, Zagreb: August Cesarec – Naprijed.
- Löwith, K. (1988): *Od Hegela do Nietzschea*, Sarajevo: „Veselin Masleša“.
- Marx, K. (1985): „Prilog jevrejskom pitanju“, u: Marx, K. – Engels, F.: *Rani radovi*, Zagreb: Naprijed, str. 54-89.
- Marx, K. i Engels, F. (1985): *Njemačka ideologija*, u: Marx, K. – Engels, F.: *Rani radovi*, Zagreb: Naprijed, str. 355-428.
- Ricoeur, P. (1965): *De l'interpretation. Essai sur Freud*, Paris: Seuil.
- Rols, Dž. (1998): *Teorija pravde*, Beograd, Podgorica: JP Službeni list SRJ, CID.
- Rorti, R. (1992): *Konsekvenca pragmatizma*, Beograd: Nolit.
- Rorti, R. (2004): „Propast izbaviteljske istine i uspon književne kulture“, *Treći program Radio Beograda*, leto-jesen (III-IV) 2004, br. 123-124, str. 139-158.
- Rorty, Richard (1990): *Filozofija i ogledalo prirode*, Sarajevo: „Veselin Masleša“.
- Rorty, R. (1995): *Kontingencija, ironija i solidarnost*, Zagreb: Naprijed.
- Rorty, R. (1988): „The Priority of Democracy to Philosophy“, u: Peterson, M. i Vaughan, R. (eds.): *The Virginia Statute of Religious Freedom*, Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Savić, M. (2006): „Deklinacija prosvetiteljstva: od negativne kritike do popularnog pozitivizma“, *Theoria* (49) 3/2006, str. 53-83.
- Sloterdijk, P. (2000): „Kritička teorija je mrtva“, *Reč*, mart 2000, br. (3) 57, str. 207-212.
- Sloterdijk, P. (1992): *Kritika ciničkoga uma*, Zagreb: Globus.
- Sloterdijk, P. (1988): *Kopernikanska mobilizacija i ptolomejsko razoružanje: ogled iz estetike*, Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo.

- Velmer, A. (1987): *Prilog dijalektici moderne i postmoderne. Kritika uma posle Adorna*, Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo.
- Vitgenštajn, L. (1980): *Filozofska istraživanja*, Beograd: Nolit.

Predrag Krstić

## WHY STILL CRITIQUE

*Summary*

This paper is attempting to mark dilemmas, de-montage and pre-composition of philosophy that have been noticeable in its self-understanding, for the past few decades. As an answer to the cardinal question, three different and competing strands have been singled out – suggested and represented by Adorno, Habermas and Rorty – where the philosophy believes it could continue to appear. It has been detected, however, that the problem of survival and legitimisation of critique in modern philosophy has been, at first, identified with the question of survival of philosophy itself. Philosophy that has found itself on defence, but without loosing all illusions regarding its mission, it seems to see its last retreat and safe resort in the critical function of philosophy, traditionally understood as continual search for the truth. Nevertheless, politically situated, des-invested, even renouncing that enlightenment figure it seems that for the philosophical theory – more or less transformed – there is still place for autonomous action that is not without direct social consequences.

*Keywords:* critic, philosophy, truth, freedom, enlightenment, literature, politics.

- Velmer, A. (1987): *Prilog dijalektici moderne i postmoderne. Kritika uma posle Adorna*, Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo.
- Vitgenštajn, L. (1980): *Filozofska istraživanja*, Beograd: Nolit.

Predrag Krstić

## WHY STILL CRITIQUE

*Summary*

This paper is attempting to mark dilemmas, de-montage and pre-composition of philosophy that have been noticeable in its self-understanding, for the past few decades. As an answer to the cardinal question, three different and competing strands have been singled out – suggested and represented by Adorno, Habermas and Rorty – where the philosophy believes it could continue to appear. It has been detected, however, that the problem of survival and legitimisation of critique in modern philosophy has been, at first, identified with the question of survival of philosophy itself. Philosophy that has found itself on defence, but without loosing all illusions regarding its mission, it seems to see its last retreat and safe resort in the critical function of philosophy, traditionally understood as continual search for the truth. Nevertheless, politically situated, des-invested, even renouncing that enlightenment figure it seems that for the philosophical theory – more or less transformed – there is still place for autonomous action that is not without direct social consequences.

*Keywords:* critic, philosophy, truth, freedom, enlightenment, literature, politics.