

PRIRUČNIK KRITIKE

Priručnik kritike

PRIREDILI

Marjan Ivković • Željko Radinković

INSTITUT ZA FILOZOFIJU I DRUŠTVENU TEORIJU

2023

Priručnik kritike

Biblioteka

DISPUT

ZA IZDAVAČA

dr Gazela Pudar Draško

PRIREDILI

Marjan Ivković • Željko Radinković

RECENZENTI

Sanja Milutinović Bojanić (SVEUČILIŠTE U RIJECI)

Una Popović (UNIVERZITET U NOVOM SADU)

Damir Smiljanić (UNIVERZITET U NOVOM SADU)

© Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2023.

Sadržaj

- 9 Marjan Ivković i Željko Radinković
Uvod
- 15 Željko Radinković i Ivan Nišavić
Dijalog i kritika
- 39 Predrag Krstić
Prosvetiteljska kritika
- 71 Igor Cvejić, Olga Nikolić i Željko Radinković
Transcendentalna kritika
- 99 Predrag Krstić
Kritički racionalizam
- 127 Đorđe Hristov, Mark Losoncz i Ivica Mladenović
Istorijsko-materijalistička kritika
- 157 Igor Cvejić, Đorđe Hristov,
Predrag Krstić i Andrea Perunović
Škola sumnje
- 191 Filip Balunović, Marjan Ivković i Natascha Schmelz
Kritička teorija društva
- 231 Aleksandra Knežević, Katarina Lončarević
i Adriana Zaharijević
Feministička kritika znanja

- 263 **Dorđe Hristov, Adriana Zaharijević i Zona Zarić**
Gospodari i robovi: kritika zasnovana na klasi,
rasi i rodu
- 295 **Aleksandar Ostojić, Milan Urošević i Andrea Perunović**
Kritika u strukturalizmu i poststrukturalizmu
- 331 **Damir Zejnulahović i Đorđe Hristov**
Postkolonijalna kritika
- 355 **Milica Resanović i Srđan Prodanović**
Poreklo i priroda kritičkog u kritičkom realizmu
- 385 **Srđan Prodanović i Aleksandra Knežević**
Kritički aspekti pragmatizma
- 421 **Marjan Ivković i Ana Lipij**
Jezičko-pragmatička kritika
- 465 **Ivica Mladenović, Dušanka Milosavljević i Zona Zarić**
Kritička sociologija
- 495 **Marija Mandić i Ana Kuzmanović Jovanović**
Kritičke studije diskursa
- 537 **Stefan Janković**
Šta se zbiva posle? O postkritici
i akritičkim perspektivama
- 581 **Indeks imena i pojmova**

Kritička teorija društva

Filip Balunović*
Marjan Ivković†
Natascha Schmelz‡

Teško da danas postoji kontroverznije i višeznačnije ime koje referira na jednu tradiciju mišljenja nego što je *kritička teorija*. Šta je kritička teorija, gde su joj granice, šta je njena *differentia specifica* u odnosu na druge pravce? Sva ova legitimna pitanja koja postavljamo u vezi sa različitim teorijskim pravcima u humanistici i društvenim naukama poprimaju u slučaju kritičke teorije karakter suštinskih nedoumica. Da li je — ako bismo otišli u jednu krajnost — kritička teorija društva svaka teorijska perspektiva koja kritikuje kapitalizam (ili još šire, „status quo”) sa „levih” pozicija (kako god ove potonje razumevali)? Ili bismo pak, ako odemo u suprotnu krajnost, mogli da zaključimo da to ime zavređuje samo tzv. „izvorna” Frankfurtska škola, grupa autora povezanih sa Institutom za društvena istraživanja u Frankfurtu od 1930-ih

* Filip Balunović: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu..

† Marjan Ivković: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

‡ Natascha Schmelz: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.

do 1960-ih? Svaki uvod u kritičku teoriju neizbežno podrazumeva znatno veću dozu „konstruktivizma” samih uvodničara — oni moraju u značajnoj meri da konstruišu sam predmet svoje analize.

Nemali deo konfuzije oko pitanja šta je (sve) kritička teorija svakako proizilazi iz višeznačnosti pojma *kritike* koji figurira u njenom imenu. Da li je u pitanju svakodnevno značajnije reči kritika u smislu formulisanja negativnih vrednosnih sudova o nekom fenomenu na osnovu određenih kriterijuma procene, ili je pak posredi neko zahtevnije i ezoteričnije značenje, na primer ono koje se vezuje za delo Imanuela Kanta? Jedna relativno konvencionalna strategija redukovanja ove konfuzije podrazumeva da se pozabavimo genezom samog imena kritička teorija, što nas vraća u 1937. i tekst Maksa Horkhajmera *Tradicionalna i kritička teorija* (Horkhajmer 1976), koji je u značajnoj meri oblikovao razumevanje „kritike” unutar grupe autora koja predstavlja izvornu Frankfurt-sku školu.

U ovom poglavlju ćemo slediti upravo tu konvencionalnu strategiju, ali ne sa ciljem da damo konačan odogovor na pitanje šta je kritička teorija, jer se identitet i opseg nekog fenomena ne mogu odrediti njegovom genezom. Sledićemo je stoga što smatramo da je u ovoj ranoj fazi razvoja današnje globalne konstelacije zvane kritička teorija formulisano najkompleksnije i najzanimljivije shvatanje pojma (i prakse) *kritike*, koja pak predstavlja glavni predmet ovog *Priručnika*. Iako kasniji varijeteti i inkarnacije kritičke teorije uglavnom ne preuzimaju socijalno-ontološki sadržaj kojim autori Franfurtske škole ispunjuju svoju kritiku (s izuzetkom savremene neomarksiističke škole „kritike forme vrednosti”), smatramo da bilo koje stanovište koje pretenduje na ime kritička teorija mora na eksplicitan ili implicitan način, barem da baštini *formu* kritike kako je shvataju izvorni Frankfurtovci — identifikovanje određenih „uslova mogućnosti” društvene stvarnosti koji su istorijski kontingentni i u krajnjoj liniji arbitrarni, što znači da ta stvarnost može biti u znatnoj meri drugačija nego što jeste.

U ovom poglavlju nemamo prostora da analiziramo koje sve kasnije inkarnacije kritičke teorije ispunjuju ovaj uslov i na koji način to čine — taj zadatak prepuštamo čitaocu, ali i autorima drugih poglavlja *Priručnika* (videti poglavlje *Jezičko-pragmatička kritika*).

Društvo kao uslov mogućnosti subjekta i sveta: epistemološke i društveno-teorijske osnove kritičke teorije

Ime kritička teorija prvi put se pojavljuje u pomenutom tekstu Maksa Horkhajmera iz 1937, *Tradicionalna i kritička teorija*. Iako je ovaj spis u izvesnoj meri programske prirode, on nipošto ne označava početak velikog interdisciplinarnog projekta koji se naziva Frankfurtskom školom. Kako Rolf Vigershaus objašnjava u svojoj obimnoj istoriji ove tradicije, Frankfurtska škola ne nastaje odjednom i *ex nihilo*, već ima određenu predistoriju, koja je relevantna za razumevanje impulsa koji ju je iznedrio (Wiggershaus 1995). Kratkotrajna Novembarska socijalistička revolucija 1918. u Nemačkoj može da se uzme kao početak uzročnog lanca koji je doveo do stvaranja institucionalnih preduslova za razvoj kritičke teorije. Mladi Feliks Vajl, sin kapitaliste jevrejskog porekla, nakon neuspeha revolucije u kojoj je i sam učestvovao, odlučuje da se posveti promovisanju marksističke društvene teorije koja je praktično bila „u ilegali” u Nemačkoj. Vajlova želja bila je da osnuje instituciju u okviru koje bi marksizam kao društvena teorija najzad mogao legitimno da se izučava i predaje. Sa određenim brojem saradnika, Vajl je uspeo da u Frankfurtu 1923. godine osnuje upravo takvu ustanovu — Institut za socijalna istraživanja (Institut für Sozialforschung). Institut je predstavljao prvu instituciju izvan novostvorenog Sovjetskog Saveza za organizovano bavljenje marksističkom društvenom teorijom, tako da je njegovo osnivanje predstavljalo i svojevrsnu legalizaciju marksizma na Zapadu.

Maks Horkhajmer, socijalni filozof i takođe sin industrijalca, postaje direktor Instituta za socijalna istraživanja 1929. godine, a dve godine kasnije, 1931, drži značajno predavanje

O današnjem stanju socijalne filozofije i zadacima Instituta za socijalna istraživanja, u kojem argumentuje da je tadašnju križu marksizma (revolucija se nije dogodila, a radnička klasa je sve više podlegala različitim formama buržoaske ideologije) moguće prevazići jedino sintezom socijalne filozofije i različitih društvenih nauka, kako bi se ukinula dihotomija spekulacije i empirijskih istraživanja. Pod tim naukama Horkhajmer je podrazumevao sociologiju, ekonomiju, istoriju i psihologiju, kao i pravnu i političku teoriju. U inauguralnom predavanju nema međutim pomena „kritičke teorije” — Horkhajmer i njegovi saradnici na projektu, Herbert Markuze, Erih From, Fridrih Polok, Valter Benjamin, Oto Kirhajmer, Franc Nojman, Teodor Adorno i Leo Levental, smatrali su naprosto da se bave „marksističkom teorijom”, i to onom „pravom” — nedogmatskom, oslobođenom rigidnosti tada dominantnog dijalektičkog materijalizma Druge internacionale.

Vreme inicijalnog uzleta Frankfurtske škole bilo je vreme razočarenja za marksiste: ne samo što su šanse za revoluciju u zapadnim društvima bile sve manje, već se i novostvoreni socijalistički poredak u Sovjetskom Savezu pokazao kao surova autoritarna mašinerija koja je oličavala antipod Marksovoj viziji humanog društva. Rečima Teodora Adorna, „institucija centralističke državne partije znači izrugivanje svemu što je o odnosu spram državne moći nekada promišljano” (Adorno 1979a: 61). Pored toga, fašizam je izranjao kao realna pretnja političkog bezumlja i, na najveće zaprepašćenje levičarskih intelektualaca, postajao je sve prihvaćeniji u onim širokim društvenim slojevima eksploatisanih u koje su oni investirali emancipatorski potencijal: radničkoj klasi i sitnom građanstvu. Zato je centralno pitanje koje je motivisalo interdisciplinarnu analizu distinktivnih odlika modernog kapitalizma bilo pitanje uzroka slabljenja klasne svesti i pasivizacije klasnog sukoba tokom dvadesetog veka.

Šest godina nakon inauguralnog predavanja, Horkhajmer formuliše novo, alternativno ime ovog zajedničkog poduhvata u Njujorku, gde saradnici Instituta nalaze utočište nakon

bega iz nacističke Nemačke: kritička teorija. Razumljivo, većina analitičara i hroničara Frankfurtske škole stoga u nazivu kritička teorija vide naprosto „kamuflačno” ime, šifru za marksističku teoriju u okruženju netolerantnom prema marksizmu. Međutim, kako Rolf Wiggershaus ističe, ime kritička teorija je više od kamuflaže, ono upućuje upravo na shvatanje pripadnika ovog kruga da baštine ono najvrednije u marksističkoj misli, da u skladu sa značenjem grčkog korena reči kritika, *krínein*, unutar te tradicije *razlučuju* ono plodno i emancipatorno od dogmatskog i pamfletskog: ime kritička teorija je „[...] izražavalo snažno identifikovanje Horkhajmera i njegovih saradnika sa suštinom Marksove teorije kao principa a ne sa njenom ortodoksnom formom, formom opsednutom kritikom kapitalističkog društva kao sistema koji se sastoji od ekonomske baze i nadgradnje i ideologija koje su zavisne od te baze” (Wiggershaus 1995: 5).

Kakvu, dakle, koncepciju kritike formuliše Horkhajmer u osvjetljenje tradicije kritičke teorije? On sam ne nudi eksplicitnu definiciju ovog pojma, već se njegovo shvatanje kritike razaznaje indirektno u osnovnim konturama društvene teorije koje ocrtava u tekstu. Stoga je najbolje da pitanje preformulišemo kao: kakva je koncepcija *društvene stvarnosti* koju Horkhajmer suprotstavlja tradicionalnom marksizmu, odnosno pojmovnom paru „baze i nadgradnje”, i šta je to najvrednije u Marksovoj teoriji što predstavnici Frankfurtske škole tvrde da reaktuelizuju? U pitanju je određena teorija strukturanja društvene stvarnosti, one kapitalističke posebno, čija se suština najsazetije može definisati sledećom, uslovno rečeno materijalističkom, dopunom Hegelove idealističke izreke: ono što je materijalno istovremeno je i pojmovno, a ono što je pojmovno je inherentno i materijalno. Prevedeno na nehegelijanski, prozaičniji jezik, ovo bi pre svega značilo da materijalni svet koji opažamo nije mnoštvo od nas nezavisnih empirijskih činjenica koje samom svojom unutrašnjom logikom diktiraju način na koji ćemo ih opažati i formulisati imena za njih.

Materijalni svet, onakav kakvim ga doživljavamo, jeste, prema Horkhajmeru, naš proizvod — na prvi pogled, u pitanju je klasična marksistička teza da čovek „proizvodi svoj svet” kroz preoblikovanje prirode u cilju samoodržanja. Međutim, stvar se komplikuje kada uzmemo u obzir da Horkhajmer ovu istoričnost materijalnog sveta tretira dvodimenzionalno, ne samo u smislu njegove objektivne proizvedenosti ljudskim delanjem, već i u smislu naše percepcije tog sveta:

Ono što opažamo u okolini, gradovi, sela, polja i šume, nose pečat obrade na sebi. Nije samo ljudska odeća i pojava, obličje i način na koji [ljudi] osećaju rezultat istorije, već se i način na koji vide i čuju ne može razlučiti od društvenog životnog procesa kakav se odvija u toku hiljada godina. Činjenice do kojih nas dovode čula društveno su dvostruko preoblikovane:⁴⁶ istorijskim karakterom opaženog predmeta i istorijskim karakterom organa koji opaža. (Horkhajmer 1976: 48)

Na šta Horkhajmer cilja formulacijom „istorijski karakter organa koji opaža”? Da li je u pitanju bazični antropološki uvid da je naše iskustvo sveta oblikovano jezikom? On ovde u vidu ima nešto specifičnije — naše iskustvo sveta (uključujući i jezik) za njega su oblikovani *društvenim životnim procesom*, što u istorijskom materijalizmu podrazumeva celinu materijalne reprodukcije određenog institucionalnog poretka (vrat ćemo se na ovo pitanje kasnije). Da li je to onda samo još jedna inkarnacija tradicionalne marksističke maksime „biće određuje svest”? Ne, jer je „biće”, to jest društveni životni proces, kako ga Horkhajmer zove, i samo za njega proizvod „svesti” — i to pogotovu one *teorijske*. Horkhajmerov esej je prevashodno kritika onoga što naziva „tradicionalnom teorijom”,

46 U prevodu Olge Kostrešević na ovom mestu stoji „preinačene”, što u ovom kontekstu smatramo neadekvatnim prevodom nemačkog *präformiert*.

buržoaske pozitivističke nauke koja sebe poima u kategorijama apstraktnog „uma” koji spoznaje materijalnu realnost, i koji je od te realnosti—od društvenog životnog procesa—u potpunosti odvojen. Važno je imati u vidu da se Horkhajmer, kao i njegovi saradnici u Institutu, u značajnoj meri oslanja na pionirski rad Đerđa Lukača, mađarskog neortodoksnog marksiste koji u delu *Istorija i klasna svest* iz 1923. rekalibrira teorijski fokus marksizma sa problematike baza/nadgradnja na shvatanje kapitalizma kao društvenog „otuđenog totaliteta” koji istovremeno oblikuje i materijalni svet i ljudsku subjektivnost u otuđenoj, to jest kako Lukač kaže: u „postvarenoj” formi (Lukács 1971).⁴⁷

Ljudski um koji je „transcendentan”, to jest transistorijske i neempirijske prirode i koji bezinteresno poima materijalnu stvarnost, stoga je za Horkhajmera konstrukt lažne svesti intelektualaca—nauka, odnosno tradicionalna teorija oduvek je bila deo društvenog životnog procesa, što Horkhajmer detaljno argumentuje u eseju. I to ne samo u truističkom smislu, da nauka odvajkada ima ulogu da olakšava ljudsko samoodržanje (kao i dominaciju vladajućih grupa nad ostatkom društva) kroz povećanje efikasnosti proizvodnih procesa i usavršavanje ljudske sposobnosti intervenisanja u fizički svet. Marksov istorijski materijalizam, prema Horkhajmerovom tumačenju, nauku i intelektualni rad poima u fundamentalnijem smislu

47 Značaj *Istorije i klasne svesti* je i u tome što anticipira otkriće teorijske perspektive „mladog Marksa” iz *Ekonomsko-filozofskih rukopisa*, koja će postati izuzetno uticajna nakon što su rukopisi prvi put objavljeni u Berlinu 1932. Hegelovska koncepcija totaliteta, koja igra centralnu ulogu i kod Lukača i u Frankfurtskoj školi, nije statična celina, već dijalektičko prožimanje univerzalnog i partikularnog u svim fenomenima—jedan način vizuelizacije ove koncepcije bi bilo fraktalno ustrojstvo stvarnosti, reprodukovanje određenih obrazaca kapitalističke makrostrukture unutar pojedinačnih društvenih institucija, i naposletku i na nivou ustrojstva ljudske subjektivnosti. Lukač na tom tragu primećuje da „[i]nterna organizacija fabrike ne bi mogla da ima takav efekat [na čoveka] [...] da ne sadrži u sebi u koncentrovanoj formi celu strukturu kapitalističkog društva” (Lukács 1971: 90).

i kao bitne faktore strukturisanja društvene stvarnosti, konstituisanja određenog „vezivnog tkiva” među mnoštvom institucionalnih činjenica koje Horkhajmer naziva „zdravim razumom”, pod čime podrazumeva određenu kongruenciju misaonih procesa aktera i materijalne stvarnosti:

Moć zdravog ljudskog razuma, tog *common sense*, za koji ne postoje tajne, zatim, opšte važenje pogleda na poljima koja nisu neposredno povezana sa društvenim borbama, kao, na primer, u prirodnim naukama, uslovljeno je time što svet predmeta, o kome treba suditi, u velikoj meri proizilazi iz delatnosti koja je određena istim onim mislima posredstvom kojih taj svet u individui biva ponovno spoznat i shvaćen. (Horkhajmer 1976: 50)

Dakle, naša delatnost proizvodnje materijalnog sveta u bitnoj meri je oblikovana mislima na koje se istovremeno oslanjamo da bismo taj svet spoznali. Za Horkhajmera, u pitanju su zapravo same osnove ljudskog apstraktnog mišljenja, poput kategorija vremena, prostora ili uzročnosti koje nam omogućuju da sistematizujemo haotično mnoštvo čulnih opažanja — ono što Kant naziva apriornim kategorijama uma. Kant ne vidi mogućnost davanja smislenog odgovora na pitanje odakle potiču apriorne kategorije, odnosno kako objasniti misteriju tzv. „transcendentalnog afiniteta”, činjenicu da što više i bolje primenjujemo neempirijske kategorije čistog uma na empirijski svet iz kojeg te iste kategorije ne možemo dedukovati, to smo više u stanju da „otključamo” tajne tog sveta, da razumemo njegovo funkcionisanje i da ga preoblikujemo. Horkhajmerov (odnosno Marksov, kako ga on tumači) odgovor na ovu misteriju predstavlja argument da su, ne samo materijalni svet, već i same apriorne kategorije, proizvodi društvenog životnog procesa, odnosno društvene „aktivnosti”, što bi trebalo da objasni njihovu međusobnu pred-adaptiranost: „Zajedničko delanje ljudi u društvu predstavlja način egzistencije njihovog razuma, tako oni primenjuju svoje snage i potvrđuju

svoju suštinu” (Horkhajmer 1976: 51). Najvredniji Marskov uvid, dakle, prema Horkhajmeru, jeste da samo društveno biće (proces proizvodnje društvene stvarnosti) nije u svojoj „bazi” čisto materijalno, ne svodi se na stepen tehnološkog razvoja i specifičan oblik kolektivne transformacije prirode (društvenog rada) koji diktiraju specifične oblike svesti u određenom istorijskom trenutku, već je *istovremeno* materijalno i simboličko, konkretno i apstraktno, i ove dve dimenzije su međusobno konstitutivne i ekvi-primordijalne.

Horkhajmer na ovaj način formuliše kritiku Kantovog transcendentalnog idealizma, odnosno argumenta o transcendentanim uslovima mogućnosti ljudske spoznaje, apriornim kategorijama uma. Konceptija kritike koju nalazimo kod Horkhajmera podrazumeva pronicanje u *društvene* uslove mogućnosti ljudske umnosti koji leže u temelju međusobne pred-adaptiranosti sveta i subjekta, odnosno „prestabilirane harmonije” između subjektivne i objektivne dimenzije stvarnosti. Teza o prestabiliranoj harmoniji predstavlja jednu od centralnih epistemoloških i društveno-teorijskih premisa kritičke teorije koja poseduje značajnu eksplanatornu moć. Ona je, između ostalog, omogućavala teoretičarima Frankfurtske škole da objasne rezistentnost kapitalizma na pokušaje revolucionarne transformacije, poput nemačke revolucije iz 1918. godine, kao i neumitnost degenerisanja na prvi pogled „uspešnih” pokušaja transformacije poput realsocijalizma. Pokušaji transformacije društvenog životnog procesa koji u suštini slede logiku formiranja subjektivnosti i materijalnog sveta karakterističnu za taj isti (kapitalistički) proces — npr. zadržavanje pozitivističke koncepcije nauke koja preoblikuje neživotnu, objektiviranu prirodu u realsocijalizmu — završiće se u nekoj formi rekonstituisanja tog istog, represivnog i nehumanog društvenog procesa na nešto drugačijim osnovama.

Sa druge strane, teza o prestabiliranoj harmoniji omogućava i da se različite društvene krize shvate kao momenti delimične narušenosti harmonije koji mogu sadržati određeni emancipatorni potencijal — na ovom tragu Horkhajmer u eseju

formuliše koncepciju „kritičke aktivnosti”, aktivnosti koja (pogotovo u momentima krize) razotkriva arbitrarnost postojećeg poretka i upućuje na mogućnost radikalne promene:

Postoji ljudsko ponašanje čiji je predmet samo društvo. Ono nije usmereno samo na to da ukloni neke nedostatke; njemu se oni pre čine kao nešto nužno povezano sa celim ustrojstvom društvene građevine. Mada proizilazi iz društvene strukture, ono, ni po svojoj svesnoj nameri ni po svom objektivnom značenju, nije povezano sa tim da popravi funkcionisanje bilo čega u ovoj strukturi. (Horkhajmer 1976: 54)⁴⁸

Koncepcija kritičke aktivnosti, može se zaključiti, predstavlja Horkhajmerov „preskriptivni” pandan eksplanatornom uvidu u nerazdvojivost teorijskog uma i društvene prakse (ili, habermasovski rečeno, „refleksivnu apropijaciju” ove činjenice). Na prvi pogled Horkhajmerovo „rešenje” Kantove misterije transcendentalnog afiniteta deluje elegantno i jednostavno, ali šta je zapravo ta famozna „društvena aktivnost” koja leži u temelju svega, i naših subjektivnih kategorija poimanja sveta i materijalne strukture tog sveta, ako već nije dija-matovska „baza”? Horkhajmer ne daje precizan odgovor na to pitanje, te se stiče utisak da je svojevrsnu „crnu kutiju” transcendentalne apercepcije naprosto zamenio drugom crnom kutijom, „zajedničkim delanjem ljudi” odnosno „društvenom aktivnošću”.

48 U svom originalnom tumačenju Horkhajmera u delu *Kritika moći*, Aksel Honet, jedan od najznačajnijih predstavnika „treće generacije” kritičke teorije, argumentuje da Horkhajmer kroz pojam kritičke aktivnosti ukazuje na kontingentnost kapitalističkog poretka i mogućnost radikalne društvene promene koja ne zavisi od evolucione dijalektike sredstava i odnosa proizvodnje, čime delimično izlazi iz okvira istorijskog materijalizma. Kako Honet argumentuje, „U svojoj analizi konstitutivnih uslova kritičke teorije Horkhajmer uvodi pojam društvene prakse koji je sveobuhvatniji od onog koji dozvoljava njegova koncepcija filozofije istorije” (Honneth 1991: 15).

Jedini način da se raskrsti sa determinizmom baze i nadgradnje je da se precizira unutrašnja dinamika društvene aktivnosti kako bismo razumeli uzajamno konstituisanje materijalnog i mentalnog unutar nje, koje proizvodi određene istorijski kontingentne kategorije mišljenja i načine struktuiranja društvene stvarnosti.

Jedan od spoljnih saradnika prvobitnog Instituta za socijalna istraživanja, Alfred Zon-Retel, poduhvatio se davanja odgovora na ovo centralno pitanje koje kod Horkhajmera ostaje nerasvetljeno, u značajnom delu *Intelektualni i manuelni rad: kritika epistemologije* (Sohn-Rethel 1978). Iako je knjiga objavljena tek 1978, centralni aspekti argumentacije razvijeni su otprilike u isto vreme kada i Horkhajmerov esej. Polazeći od lukačevske premise da načelo „biće određuje svest” kao i istorijski materijalizam u celini predstavljaju „metodološke postulate” koje tek treba ispuniti sadržajem istraživanja, a ne konkretnu i dovršenu socijalnu ontologiju, Zon-Retel značajno elaborira osnovnu Horkhajmerovu premisu o društvenom životnom procesu kao istovremenom uslovu mogućnosti materijalnog i misaonog sveta. Njegov cilj je ne samo da dovede u pitanje dihotomiju baza/nadgradnja, već i fundamentalniju opoziciju intelektualni/manuelni rad, koja nije ograničena na neko teorijsko stanovište, već je duboko ukorenjena u svakodnevni govor i zdrav razum kao prirodna i večna. Zbog čega je Zon-Retelu važno da ospori ovu podelu na takav način da pokaže njenu istorijsku kontingentnost i arbitrarnost? On dotičnu podelu smatra za primarni i strukturno najdublji oblik društvene dominacije, „fenomen otuđenja na kom eksploatacija počiva” (Sohn-Rethel 1978: 4), i bez čijeg prevaziženja nema suštinske emancipacije, čak i ako prevazidemo kapitalističku ekonomiju zasnovanu na privatnoj svojini — otuda i reprodukovanje (brutalnih) oblika dominacije u realsocijalističkim društvima 20. veka.

Ali kako kritikovati nešto tako opšteprihvaćeno kao što je podela na intelektualni i manuelni rad? Horkhajmer već naznačuje put svojim argumentom da je naš navodno

transcendentni um zapravo imanentni istorijski proizvod društvenog procesa, ali ne ulazi u logiku istorijske „proizvodnje” uma. U najkraćem, Zon-Retel smatra da se logika te proizvodnje može objasniti temeljnim Marksovim kategorijama poput razmenske vrednosti, robe i apstraktnog rada. Oslanjajući se na jedno spekulativno tumačenje istorije (za koje sâm priznaje da je u strogom smislu nedokazivo i da se oslanja isključivo na uverljivost), Zon-Retel tvrdi, na tragu Marksa, da je nastanak kovanog novca na maloazijskoj obali stare Grčke u 7. veku pre nove ere označio tektonsku promenu u istoriji čovečanstva. Kovani novac se pojavljuje kao univerzalni medij ekonomske razmene (univerzalna razmenska vrednost) usled velikog rasta obima trgovine u ovom periodu, ali on predstavlja znatno više od obične društvene konvencije — u pitanju je medij koji, ukoliko se generalizuje, to jest prožme najveći deo ekonomske reprodukcije društva, poseduje potencijal „društvene sinteze”.

Zon-Retel koristi pojam „društvene sinteze” dvoznačno: u konvencionalnijem smislu kao ostvarenje koherentnosti društvenog poretka, i u zahtevnijem, horkhajmerovskom smislu, kao marksističku alternativu (i izazov) Kantovom sintetičkom *a priori*-ju koja nastoji da ga „socijalizuje”.⁴⁹ Ova ogromna moć novca temelji se, prema Zon-Retelu, na jednoj bazičnijoj pojavi — robnoj razmeni kao takvoj. Robna razmena podrazumeva da se dva kvalitativno različita objekta međusobno izjednače u činu razmene. Ne postoji nikakva jednakost među samim objektima koja prethodi razmeni, već ih sam čin na apstraktan način izjednačava — robe su „izjednačene stoga što se razmenjuju, a ne razmenjuju se stoga što ih karakteriše bilo kakva jednakost” (Sohn-Rethel 1978: 46). Ali na koji način je moguće izjednačiti dotične „babe i žabe” robne razmene? Neophodno je izmisliti jednu

49 Radikalnost Zon-Retelovog kritičkog zahvata očituje se u ovoj zgusnutoj formulaciji: „Kantov transcendentni subjekt definišem kao fetiš-koncepciju kapitalne funkcije novca” (Sohn-Rethel 1978: 77).

apstraktnu mernu kategoriju — naime *vrednost*, društvenu formu koja nastaje upravo za potrebe razmene. Za Zon-Retela je dakle ključan pojam *razmenske apstrakcije*, koju on naziva i „realnom” ili „praktičnom” apstrakcijom (naspram idealne apstrakcije kantovskog uma), naglašavajući u Horkhajmerovom dijalektičkom stilu da „izvođenje svesti iz društvenog bića podrazumeva proces apstrakcije koji je deo tog bića” (Sohn-Rethel 1978: 18).

Ako sameravanje dvaju kvalitativno različitih objekata uspostavlja samu apstraktnu *formu* vrednosti, čime se određuje *intenzitet*, količina vrednosti roba koje razmenjujemo? Određuje se, dakako, Marksovom kategorijom „društveno neophodnog rada” za proizvođenje određene robe, to jest *apstraktnog rada*. Ključno odstupanje Zon-Retela od klasičnog marksizma, međutim (i jedna od ključnih inovacija kritičke teorije sa dalekosežnim implikacijama), jeste argument da se kategorija apstraktnog rada ne može ni na koji način dedukovati iz konkretnog rada, već da je ona u stvari derivat procesa razmene. Apstraktni rad je (kako mu i ime govori) u potpunosti nematerijalna kategorija koja se *post festum* učitava u proces proizvodnje roba kako bi se omogućilo njihovo sameravanje to jest vrednovanje. Ali iako kao nematerijalna kategorija egzistira samo u ljudskom umu, apstraktni rad odnosno forma vrednosti nije čist plod uma, već je „društvenog karaktera”, ona „nastaje u prostorno-vremenskoj sferi međuljudskih odnosa” (Sohn-Rethel 1978: 20). Argument o „realnosti” razmenske apstrakcije je kompleksan, i sam Zon-Retel donekle upada u teškoće dokazujući da ona nije čisto mentalne prirode. Za njega je, prema našem shvatanju, u tom smislu najznačajniji upravo intersubjektivni karakter razmene u kojoj je „delanje ljudi društveno, a umovi privatni” (ibid.: 43).

Zon-Retel razlaže proces razmenske (realne) apstrakcije na nekoliko formalnih komponenti koje nastaju iz funkcionalnih nužnosti vezanih za proces razmene — u pitanju su, pored nužnosti kvantitativnog sameravanja različitih roba,

nužnost fizičkog „izuzimanja iz upotrebe” roba namenjenih za razmenu (zabrana upotrebe) kao i transport roba koji mora biti takve kontrafaktičke prirode, da ne sme dovesti ni do kakvih oštećenja koja bi umanjila njihovu vrednost. Nužnost sameravanja roba rada, pored forme vrednosti, i kategoriju apstraktne količine i beskonačne deljivosti materije („atomičnost”), dok nužnosti izuzimanja roba iz upotrebe i transporta radaju apstraktne, neempirijske kategorije linearnog vremena, homogenog, beskonačnog prostora i „strobe” uzročnosti⁵⁰ — zajedno, ove neempirijske ali „realne” kategorije tvore, prema Zon-Retelu, elemente kantovskog *a priori*-ja, odnosno uslove mogućnosti apstraktnog mišljenja kakvo poznajemo (a koje počinje kada realne kategorije putem „introverzije” postanu *idealne*, to jest svojstva individualnih svesti).

Sada je jasnije na šta Zon-Retel cilja argumentom o društveno sintetičkoj moći novca. Novac kao univerzalni ekvivalent svih roba u sebi objedinjuje sve formalne komponente realne apstrakcije, te stoga predstavlja „realnu” dimenziju uma koja prethodi idealnoj (mentalnoj) i utemeljuje je. Paradoksalna činjenica da novac treba da predstavlja „nekvarljivu” i nepromenljivu materiju direktno je, prema Zon-Retelu, izomorfna Platonovoj koncepciji *ideje* suprotstavljene carstvu propadajuće materije (Sohn-Rethel 1978: 63). Paradoks novca sastoji se dakle u tome da je on „apstraktna stvar”, istovremeno materijalan i neempirijski, kao i u činjenici da, nakon što robna priroda postane dominantna ekonomska logika u određenom društvenom kontekstu, novac počinje da vrši društveno-sintetičku funkciju (i u slabijem i u jačem smislu), a da ljudi toga

50 Prostor nam ne dozvoljava da detaljno rekonstruišemo Zon-Retelovo objašnjenje ove geneze, ali je ono najbolje sumirano tvrdnjom da „Razmena prazni vreme i prostor od materijalnih sadržaja i ispunjava ih isključivo sadržajem ljudskih značenja vezanih za društveni status osoba i stvari” (Sohn-Rethel 1978: 48). Istovremeno, „ispražnjene” apstraktne kategorije vremena i prostora omogućuju formulisanje koncepcije „prirode” koja postaje antipod društvene stvarnosti (ibid.: 56).

nisu ni svesni (*ibid.*: 45). Tada se, prema Zon-Retelovom argumentu, rađa i sposobnost naučnog mišljenja kao takvog: „Prema ovom argumentu, matematičko rezonovanje bi trebalo da nastane na istorijskom stupnju na kojem robna razmena postaje agens društvene sinteze, što se dešava u trenutku kada je izumljen i pušten u opticaj kovani novac” (*ibid.*: 47). Taj trenutak je, već znamo, antička Grčka iz vremena Pitagore i Parmenida i otuda rođenje nauke i filozofije upravo u ovom društvenom kontekstu.⁵¹

Međutim, Zon-Retel naglašava da potpuna generalizacija monetarne privrede može nastupiti tek sa univerzalizovanjem tržišta rada, i tek tada realna apstrakcija može u punoj meri realizovati svoje „skrivenne potencijale” (Sohn-Rethel 1978: 51) naučnog i tehnološkog napretka—u pitanju je naravno epoha kapitalizma. Ključna odlika kapitalističke formacije, veruje Zon-Retel, jeste ono što Marks naziva „realnom supsumacijom” (podređivanjem) rada do koje dolazi u epohi razvijene industrijske proizvodnje, kada vlasnici sredstava za proizvodnju ostvaruju potpunu kontrolu radnog procesa na temelju fragmentacije i automatizacije rada. Suština Zon-Retelovog argumenta o kapitalizmu je da kontrola intelektualnog nad manuelnim radom u formi „naučnog menadžmenta”⁵² nema isključivo svrhu maksimizacije

51 U tom smislu, iako on ne tematizuje eksplicitno ovo pitanje, jasno je da je za Zon-Retela ne samo forma kognitivne, već i *vrednosne* univerzalnosti moguća tek na stupnju opšte monetarne ekonomije, i da uspostavljanje kognitivnih univerzalija introverzijom komponenti realne apstrakcije predstavlja na neki način preduslov nastanka onih vrednosnih.

52 Na prvi pogled, Zon-Retelova teza o intelektualnom i manuelnom radu može delovati anahrono u epohi „kognitivnog kapitalizma” i „kreativnih industrija”. Međutim, može se argumentovati, na tragu tzv. „škole kritike vrednosti” odnosno „novog čitanja Marksa”, koja predstavlja savremenu elaboraciju Zon-Retelove perspektive, da termin „intelektualni rad” u kapitalističkoj proizvodnji referira na svaku vrstu naučnog menadžmenta koji ima za cilj standardizaciju i valorizaciju radnog procesa, pa i na njegove najsavremenije manifestacije (npr. programi za praćenje „kreativnih radnika” koji rade samostalno

produktivnosti, već i reprodukcije klasne dominacije. Izvorna motivacija Frederika Tejlora za razvitak metode naučnog menadžmenta bilo je njegovo shvatanje, kao predradnika, da mašinisti u filadelfijskoj *Midvale Steel Company* jednostavno znaju mnogo više od njega o sečenju metala i da će, dokle god je tako, oni moći da diktiraju tempo rada i određuju dnevne proizvodne kvote (ibid.: 150).

Dakle, unutar pomenute Horkhajmerove „crne kutije” društvenog životnog procesa koja istovremeno strukturira materijalnu i mentalnu stvarnost i omogućuje prestabiliranu harmoniju subjektivnih i objektivnih struktura sveta, Zon-Retel identifikuje fenomen realne apstrakcije, proces konstituisanja bazičnih mentalnih kategorija u „prostorno-vremenskoj realnosti” ljudskih intersubjektivnih relacija, kao funkcionalnih nužnosti procesa razmene. Nimalo nevine, dotične kategorije utemeljuju specifičnu formu društvenog rada—intelektualnog rada koji Zon-Retel tretira kao „rad u službi privatnog vlasništva i pogotovo kapitala” (Sohn-Rethel 1978: 73). U tom smislu Zon-Retel daje i znatno konkretniji odgovor od Horkhajmera, iako ne sasvim lišen nedorečenosti, na pitanje kako je moguće da neempirijske kategorije apstraktnog mišljenja uspevaju da „otključaju” empirijsku stvarnost iz koje se ne mogu izvesti opservacijom. One u tome uspevaju zato što prvobitno nastaju unutar prostorno-vremenske (dakle u neku ruku empirijske) stvarnosti realne apstrakcije, te bi u tom smislu, prema našem tumačenju Zon-Retela, trebalo da na izvestan način rezonuju sa „stvarima po sebi” empirijskog sveta.

Ovaj argument ipak ostaje nedovoljno elaboriran, te se naposljetku možemo zapitati da li je i Zon-Retel prinuđen da se osloni na sopstvenu varijantu ontološke crne kutije kako bi odgovorio na kantovsku misteriju—na koncepciju „prostorno-vremenske”, intersubjektivne stvarnosti realne apstrakcije

za računarnom), dok je svaki rad podvrgnut ovoj formi kontrole „manuelni” (vidi npr. Heinrich, Bonefeld 2011).

u kojoj se na nedovoljno jasan način prožimaju mentalno i materijalno.⁵³ Ipak, ova nejasnoća ne svedoči o bilo kakvom nedostatku rigoroznosti autora, već o svojevrsnoj težini projekta kritičke teorije društva koja nastoji da pronikne u kompleksne mehanizme strukturisanja ljudskog sveta koji čine da nam se on doima kao prirodan i jedini moguć, i koji pri tome zameću sopstvene tragove.

Postoji, međutim, jedan ozbiljniji problem sa Zon-Retelovom perspektivom, koji nalazimo i kod ranog Horkhajmera iz *Tradicionalne i kritičke teorije*. Uprkos dalekosežnosti svog kritičkog poduhvata, Zon-Retel ostaje optimista klasičnog marksističkog tipa kada je u pitanju poverenje u mogućnost revolucionarnog prevazilaženja kapitalizma i uspostavljanja humanog društva na temeljima dostignuća buržoaske nauke. Ono što je neophodno da bismo kapitalizam prevazišli jeste, pored ukidanja privatnog vlasništva nad sredstvima za proizvodnju, sistematsko dovođenje u pitanje podele na intelektualni i manuelni rad — što kod Zon-Retela naposljetku ishodi entuzijazmom za kinesku Kulturnu revoluciju, koju on kao pozitivan primer protivstavlja sovjetskom realsocijalizmu, tumačeći je kao formu demokratizacije naučnog znanja (Sohn-Rethel 1978: 178). Iako moderni naučni um vidi u osnovi kao introverziju generalizovane tržišne privrede, odnosno novca kao „realne” dimenzije uma (i samim tim

53 Prema našem razumevanju, Zon-Retelova koncepcija realne apstrakcije kao svojstva prostorno-vremenske realnosti u značajnoj meri korespondira sa koncepcijom društvene strukture u kritičkom realizmu (vidi poglavlje *Kritički realizam* u ovom priručniku). Za kritičke realiste struktura se ne može redukovati na ono što Antoni Giddens naziva „strukturacijom” (vidi Giddens 1984) koja se odvija isključivo u svesti aktera na takav način da su oni istovremeno uslovljeni određenim „tragovima u svesti” predašnjeg društvenog delanja (strukturnim determinantama) i reprodukuju te tragove kroz delanje. Struktura predstavlja za kritičke realiste „emergentno svojstvo” interakcije aktera, što znači da egzistira izvan svesti aktera (vidi npr. Elder-Vass 2010). U tom smislu, kritika Jirgena Habermasa da „prva generacija” kritičke teorije redukuje ljudsku umnost na svojstvo individualne svesti, ne stoji u potpunosti (vidi Habermas 1988).

odnosa dominacije koji leže u temelju te privrede), on veruje da je moguće naprosto ukinuti ovu realnu dimenziju i zadržati idealnu, uz demokratizaciju potonje. Naslućujemo, dakle, određenu napetost, čak i protivrečnost u kritičkoj teoriji ranog Horkhajmera i Zon-Retela koja ukazuje na sveprožimajuću (društveno-strukturišuću) prirodu dubinskih mehanizama dominacije dok istovremeno zadržava poverenje u emancipaciju kao, u krajnjoj liniji, „rekalibriranje” društvenih makrostruktura.

I dok Zon-Retel ostaje dosledno optimističan, kod Horkhajmera pomenuta aporija u zreloj fazi pokreće određeni refleksivni proces koji ishoduje onim što se u analizama kritičke teorije naziva „negativnim (ili negativističkim) zaokretom”, otevljenim u uticajnom delu *Dijalektika prosvetiteljstva* pisanom u koautorstvu sa Teodorom Adornom u Kaliforniji 1940-ih. Dotični zaokret podrazumeva gubitak poverenja centralnih figura Frankfurtske škole — Horkhajmera i Adorna — u revolucionarnu praksu i društvenu emancipaciju na temeljima kolektivnog političkog delanja. Spoljni katalizator ovog zaokreta bilo je, naravno, stravično iskustvo Drugog svetskog rata i Holokausa — međutim, ne bismo se složili sa kritičarima Frankfurtske škole poput Habermasa i Honeta koji „negativni zaokret” tumače kao potpuni diskontinuitet sa prvobitnim revolucionarnim optimizmom koji nije ništa drugo do kontingentna posledica jednog traumatičnog iskustva (Habermas 1988; Honneth 1991). Postoji suštinski kontinuitet između predratne „pozitivne” i posleratne „negativne” Frankfurtske škole koji se sastoji u centralnom argumentu o prestabiliranoj harmoniji misaonih procesa i materijalnog sveta unutar kapitalističke društvene stvarnosti, koja je rezultat načina strukturisanja te stvarnosti na temeljima prostorno-vremenske razmenske apstrakcije. Kao što ćemo nastojati da pokažemo u sledećoj sekciji, negativni zaokret je (barem) u jednakoj meri refleksivni napor da se razreši napetost između dijagnostičke i preskriptivne dimenzije kritike koja već postoji unutar predratne Frankfurtske škole, kao što je i reakcija na strahovitu istorijsku traumu.

***Dijalektika prosvetiteljstva* i „negativni zaokret“: kritika kao mikro-otpor dominaciji**

„Negativni zaokret” u kritičkoj teoriji društva mogao bi se u najkraćem definisati kao širenje kritike sa domena kapitalizma na celokupnu zapadnu civilizaciju i njen projekat moderne. Kako smo nagovestili, on je uslovljen prvenstveno razočaranjem u neispunjenje klasično-marksističkih prognoza — da će se nakon Prvog svetskog rata odigrati revolucija, koja će, konačno, dovesti do oslobođenja ljudskoga roda. Štaviše, ne samo da se ove prognoze nisu ispunile, već je umesto revolucije nastupio fašizam, najtamniji period u savremenoj istoriji čovečanstva — negativni zaokret u tom smislu nesumnjivo predstavlja i reakciju na neizrecivu traumu Drugog svetskog rata i Holokausta. Stoga, jedna od centralnih motivacija za pisanje *Dijalektike prosvetiteljstva* je pokušaj da se pronikne u srž „izgubljene revolucije” i masovnog priklanjanja fašističkim pokretima. Ovaj okret razočarenja uočava se, najpre, kroz ublažavanje dominantno marksističke terminologije u drugom amsterdamskom izdanju *Dijalektike prosvetiteljstva* iz 1947. godine. Kako Van Reijen i Bransen primećuju, „termini kao 'monopol', 'kapital' i 'profit' bivaju zamenjeni *manje opterećenim izrazima*” (Van Reijen, Bransen 1987: 456): „monopol” postaje, na primer, „aparatus proizvodnje” ili „kulturalna industrija”, dok „kapital” postaje „proizvodnja”. Terminologija, koja opisuje fenomene fašizma, više nije nužno obeležena ekonomskim značenjem: tako „kolektiv totalitarnog monopola” postaje 'fašistički kolektiv', a 'monopol' 'fašizam” (ibid.: 457). Sve ove promene ukazuju na otklon kritičke teorije društva od ortodoksnog marksizma, koji u središte svojih analiza postavlja ekonomske faktore.

Samo jezgro *Dijalektike prosvetiteljstva* čini kritika instrumentalnog uma i njegove logike kontinuiranog napretka, prosvetćivanja kroz uspostavljanje kontrole nad prirodom. Adorno i Horkhajmer nam ukazuju na to da cena postignute moći nad prirodom nije samo u otuđenju od nje same, već se

u distanciranju, iznuđivanju i njenom postvarivanju krije i uzrok postvarenih društvenih odnosa i postvarenja same individue. Ovladavanjem i iskorišćavanjem prirode, subjekt ne postaje moćniji; naprotiv, i sam subjekt osiromašuje, postaje „jednako ništavan” kao i objekt (Horkheimer, Adorno 1989a: 39). Drugim rečima, instrumentalni um okreće se protiv samog subjekta: „kao deo žive prirode na kraju čak i samog sebe može sricati samo u pojmovima mrtve prirode: kao onaj koji objektivise, on je samozaboravljen polazeći od svojih počela” (Velmer 1987: 11). Ovaj argument predstavlja suštinski otklon Horkhajmera i Adorna od revolucionarnog optimizma i poverenja u klasično-marksističku koncepciju emancipacije kojom još uvek odiše *Tradicionalna i kritička teorija*. Njime se ujedno naznačuje i pravac razrešenja pomenute aporije predratne kritičke teorije — istovremenog argumentovanja da je struktura uma kakav poznamo u modernosti nerazmrsiva od strukture kapitalističkog životnog procesa, i da se emancipacija od kapitalizma može ostvariti (kolektivnom) upotrebom tog istog uma.

Prosvetiteljstvo je imanentno zapadnjačkom društvu, jer je njegova klica već prisutna u starogrčkoj misli. Proces prosvetćivanja uočava se već u mitovima. Kroz ideju ovladavanja unutrašnjom prirodom u Homerovoj *Odiseji* primećujemo da je „mit prosvetiteljstvo, i: prosvetiteljstvo se vraća u mit” (Horkheimer, Adorno 1987: 21). Adornova i Horkhajmerova ideja je da se približavanje neobjašnjivih prirodnih sila ne razlikuje mnogo od pozitivističkog klasifikovanja čulnih podataka, „pokoravanja svega bivstvujućeg logičkom formalizmu” (ibid.: 49). Mišljenje koje se smatra „napredujućim” briše subjekt i, time, poprima karakter regresivnog mišljenja: „Svet kao gigantski analitički sud, jedini preostali od svih snova nauke, iste je vrste kao kosmički mit, koji smenu proleća i jeseni povezuje sa otmicom Persefone” (ibid.: 50). Sa prosvetiteljstvom se gubi obilje značenja, koje je animizam dodeljivao prirodi: „Ranija mitološka heterogenost prirode i ljudskog duha nestaje: mnoštvo kvaliteta podređuje se

identičnosti duha (uma) i njenom korelatu, jedinstvu prirode” (Ivković 2010: 32).

Svojom radikalnom kritikom prosvetiteljstva, Horkhajmer i Adorno ne odustaju od njega, već ukazuju na nužnost kritike kao samorefleksije prosvetiteljstva: „sam pojam ovoga mišljenja, ništa manje nego konkretne istorijske forme, institucije društva, u koje je utkano, već sadrži klicu onog nazadovanja, koje se danas svagda odvija. Ukoliko prosvetiteljstvo ne reflektuje o ovim momentima nazadovanja, ono će zapečatiti svoju sopstvenu sudbinu” (Horkheimer, Adorno 1987: 3). Jedna od bitnih posledica ovakve kritike prosvetiteljstva jeste da ksenofobija, nacionalizam, fašizam i kulturna industrija (kao dve strane istog novčića) nisu uzrok, već posledica ponovnog zapadanja prosvetiteljstva u mitologiju. Kako Adorno i Horkhajmer naglašavaju, uzrok je „u prosvetiteljstvu samom, ukrućenom u strahu od istine” (ibid.: 19); od istine da su „od samoga početka napredak i nazadovanje, nerazlučivo spojeni, navodni put u slobodu, a stvarno učvršćivanje gospodarenja, čije je poreklo u isprepletanosti 'prirode i ovladavanja prirodom'” (Sandkaulen 2017: 6).

Dijalektika prosvetiteljstva, prema rečima samih autora, predstavlja jedan istorijski dokument, ali, takode, i neku vrstu osvešćivanja šta prosvetiteljstvo nosi sa sobom. Možda bismo mogli da odemo i korak dalje i da kažemo da ovaj istorijski dokument jeste i neka vrsta opomene, koja ukazuje na opasnosti autarhije instrumentalne racionalnosti i sa njom povezanim duhom gospodarenja. Pokazaće se da je ovaj „duh” sveprožimajući, da diktira svim odnosima, ne samo odnosom subjekta prema objektu i međuljudskim odnosima: i u epistemičkoj ravni, mi vršimo nasilje nad onim heterogenim, svim onim što nismo mi, onim drugim od našeg pojma o njemu, odnosno onim — „neidentičnim”. Stoga se domen kritike u Adornovom poznom filozofskom delu, pod naslovom *Negativna dijalektika*, proširuje (ili sužava) na teoriju saznanja.

Srce negativne dijalektike čini zamisao jedne nove logike, a ipak najstarije Adornove filozofske koncepcije, koja vuče poreklo još iz njegovih studentskih dana: „logike raspadaanja” („Logik des Zerfalls”).⁵⁴ Logika negativne dijalektike je „logika raspadaanja”; ona afirmiše neidentično kao utopijsku drugost, koje biva odsečeno nasiljem identiteta. Neidentično kao utopijsko drugo ili „Novo” je „kao kriptogram, slika raspada” (Adorno 1979b [1973]: 75 [55]) — ono nije podložno identifikaciji. Stoga, pod „logikom raspadaanja” treba razumeti Adornovu borbu protiv logike identiteta.⁵⁵

Negativna dijalektika je dijalektika pomirenja, „oslobađanja” onog neidentičnog, čija je uloga demaskiranje obrazaca gospodarenja, koji se pojavljuju u vidu „lažnog” pomirenja: „Ideja pomirenja nepomirljivo zabranjuje svoju afirmaciju u pojmu” (Adorno 1966: 161). Pojmovi nikada ne mogu u potpunosti objediniti stvar; oni teže supsumciji onog partikularnog heterogenog i nepojmljivog.⁵⁶ Drugim rečima, svojom negativnom dijalektikom, kao kritikom identifikujućeg mišljenja, Adorno izražava težnju da sačuva ono pojedinačno, odnosno ono što sam naziva *neidentičnim*, onaj ostatak koji ne može da bude obuhvaćen pojmom. Time staje na put Hegelovoj dijalektici i stavu da je istina celina; naprotiv, obriši istine su u fragmentima: „Celina je neistina” (Adorno 1951: 80). Ova ideja izražena u *Minima moralia* u vidu aforizma biće lajtmotiv u osnovi svih Adornovih polemisanja sa hegelijanskom idealističkom tradicijom.⁵⁷

54 Vidi zabelešku uz *Negativnu dijalektiku*, nemačko izdanje, str. 407.

55 Kako Krstić naglašava: „Sa Adornom je pre na sceni jedno koketno razlamanje, potkopavanje, provociranje modela koji se iznutra rastočuju, jedna totalna odanost filozofiji sve do raspada filozofije totaliteta, jedno rastezanje granica filozofije u njenom mediju, jedna univerzalna 'logika raspadaanja' svakog okoštalog univerzuma” (Krstić 2007: 228).

56 Filozofija neidentiteta, dakle, pokazuje da „spoznaja ne dolazi do kraja ni jednom svojem predmetu” (Adorno 1979a [1966]: 34 [23]).

57 Vidi *Tri studije o Hegelu*, uz *Negativnu dijalektiku*.

Kritici idealističkog identifikujućeg mišljenja, Adorno pristupa na *imanentan* način. Po uzoru na Hegelovo shvatanje imanentne kritike, zastupa stav da „teorije, koje u svojoj argumentaciji imaju otvorene ili prikrivene kontradiktornosti, poništavaju vlastito pravo na istinu” (Kreis 2019: 85). Stoga, kritika treba da pristupi predmetu kritike „iznutra” razotkrivajući njemu inherentne protivrečnosti. Mogli bismo reći da imanentnom kritikom Hegelove dijalektike, Adorno koristi Hegela protiv Hegela: „on povređuje svoj sopstveni pojam dijalektike koji bi trebalo braniti protiv njega” (Adorno 1990b: 130).

Ono što Adorno smatra posebno pogubnim u idealističkoj filozofiji jeste podvođenje objektivnosti pod subjektivnost — „dogmu o prevashodstvu subjekta” nasuprot kojoj afirmiše ideju prevashodstva objekta (*Vorrang des Objekts*) nad subjektom. Ne samo što ova dogma u logičko-epistemološkom smislu nije održiva, budući da je u sebi protivrečna,⁵⁸ već je ona i ideološki produkt, koji predstavlja produžetak vladajućeg duha gospodarenja subjekta nad objektivnim — onim što se razlikuje od njega samog. U tom smislu, Adorno dalje razvija postavke iznesene u *Dijalektici prosvetiteljstva*, proširujući kritiku dominacije i na epistemološki plan. Suština kritike subjekt–objekt relacije jeste u ukidanju odnosa dominacije subjekta nad objektom, odnosa koji se, s jedne strane, u filozofskoj refleksiji potencirao u idealističkim koncepcijama subjektivnosti, a koji, s druge strane, možemo uočiti i u vladajućoj instrumentalnoj racionalnosti, čija je jedina svrha dostizanje cilja i iskorišćavanje resursa

58 Kern na sledeći način objašnjava u čemu se sastoji protivrečnost: „Dogma o prevashodstvu subjekta, prema Adornoj kritici, nije jednostavno pogrešno, nego je sama kontradiktorna. Ideja da subjekt u redosledu mišljenja ima prednost, prinuđuje idealiste da priznaju jedan uslov koji ne bi smeo da se prizna, a da se istovremeno ne odustane od pojma saznanja, za čije razumevanje se idealista upravo bori: nezavisnost objekta saznanja od subjekta saznanja. Bez ove nezavisnosti, prema Adornu, saznanje se svodi „na tautologiju da je ono što je saznato, ono samo” (Kern 2006: 52). Drugim rečima, saznanje se svodi na tautologiju da je saznato — sâm subjekt.

zarad gomilanja kapitala. Ova polja dominacije su međusobno povezana: „Kao što je kritika društva upravo kritika saznanja, tako važi i obrnuto: refleksija subjekta na njegov vlastiti formalizam jeste ujedno i refleksija na društvo” (Krstić 2007: 185). Dakle, Adornova ideja je da se subjekt uvek na neki način ogrešuje o objekt. Međutim, to ne znači da objekt treba da zauzme mesto subjekta, da se poredak jednostavno preokrene, već se misli na „pokušaj ukidanja same (logike) dominacije” (ibid.: 181). Takav promenjeni odnos između subjekta i objekta (kao i subjekta i subjekta) moguće je uspostaviti tek kada subjekt *slo-mi* samoga sebe i ostavi prostora za ono neidentično, za ono što se razlikuje od njega, i u tom smislu govorimo o Adornu kao misliocu neidentiteta. Šta znači to da subjekt treba da „slomi samoga sebe”? Adornov odgovor glasi da „subjekt mora na neidentičnom ispraviti ono što je sam skrivio” (Adorno 1966: 147). Oslanjajući se na *Estetičku teoriju* možemo reći da je to neka vrsta dostojanstva, kao „samoprevazilaženje čoveka kao životinje iznad životinjstva” (Adorno 1979b [1973]: 121 [99]), iza kog se, zapravo, krije degradiranje prirode. Prema Honetu, u Adornovoj misli je na ovom mestu izražena ideja decentriranja subjektivnosti: „Subjekt koji više ne veruje da svet može sebi pojmovno prisvojiti će, obrnuto, znati da je saodređen njime i, stoga, moraće da izgubi deo svog ranije pretpostavljenog suvereniteta” (Honneth 2006: 23). Ovaj slom ili decentriranje subjektivnosti, odnosno „spas” od subjektocentriranosti dijalektike, označava prelaz sa idealističke na negativnu dijalektiku, kao i prelaz sa idealističke na materijalističku filozofiju. Trebalo bi naznačiti da Adorno nikako ne izjednačava svoju poziciju sa materijalističkom filozofijom tzv. „vulgarnog” marksizma: „Dijalektika jeste u stvarima, ali ne bi je bilo bez svesti koja je reflektuje; podjednako malo, kao što i ne nestaje u njoj.⁵⁹ U materiji koja bi bila naprosto jedno, nerazlikovana i totalna, ne bi bilo dijalektike” (Adorno 1966: 203).

59 Svesti (*prim. prev.*).

U tome smislu, negativna dijalektika nije samo oruđe kritike, već je i *sama* kritika kao (samo)kritika filozofije. Filozofija, umesto što se oseća obaveznom da daje odgovore na sva pitanja, treba da reaguje na „svet koji je lažan do svoje srži” (Adorno 1966: 39), kao i na njegove lažne identifikacije. Svaka sinteza je u službi identiteta, odnosno „u njoj radi volja” za identitetom, kako to Adorno primećuje. Negativna dijalektika kao „konsekventna svest o neidentičnosti” strogo odbacuje sintezu kao fetišizaciju pozitivnosti: „Sintezna, naizgled, dovodi mišljenje do svršetka, koji reprodukuje gospodarenje, budući da sve biva podređeno ovoj sintezi” (Holzer 2019: 727), čime biva odsečeno ono neidentično. Stoga, zadatak jedne promenjene dijalektike jeste da ostane i istraje u protivrečnostima, budući da je sam svet dijalektički ustrojen⁶⁰ (ibid.).

Pokazuje se da neidentično u Adornoj filozofiji izmiče svakoj identifikaciji; njega ne možemo imenovati, niti na nje referirati. Jedino što možemo i što bi trebalo, je da ga *sačuvamo* kao kritičku utopiju, kao ono što nam ne govori šta jeste, već kao šifru onoga što je moguće.

Za Adorna, upravo se filozofija umetnosti pokazuje kao ono što jeste zastupnik neidentičnog. Stoga, prethodno formulisane ideje u *Dijalektici prosvetiteljstva* i *Negativnoj dijalektici*, Adorno na svojevrstan način inkorporira u svoju *Estetičku teoriju*. Ovo posebno dolazi do izražaja u kritici potiskivanja prirodno lepog, koje nastupa sa Hegelovom estetikom. Domen kritike instrumentalnog uma premešta se u *Estetičku teoriju*, kao ispravljanje nepravde koja je naneta prirodno lepom: „možda se nigde eklatantnije ne uočava svenutost svega onoga što subjekt nije savladao kao u estetici, tamne senke idealizma” (Adorno 1973: 98–99). Uzdizanje slobodnog autonomnog subjekta nije moglo da se odvije bez štete po heteronomnost (kao i na štetu samog subjekta); u tom

60 Pomirenje u pojmu, svršetak misli u sintezi, vodi na stranputicu, u jedno nedijalektično mišljenje. Za detaljno izlaganje Adornovog redefinisana dijalektičkih kategorija, pogledati Holzer 2019.

smislu, „istina takve slobode za njega je istovremeno neistina: nesloboda za Drugog” (ibid.).

Kako bi stao na kraj dominaciji autonomne subjektivnosti, Adorno koncipira svoju estetičku teoriju kao *kritiku*: „Kao što negativna dijalektika razvija 'samokritiku' pojmovnog mišljenja i govora, bez otkrivanja, tako se i estetička teorija proteže između kritike i reformulisanja estetičkih kategorija” (Eusterschulte, Tränkle 2021: 11–12). Umetnost se opire definisanju, fiksiranju njenog značenja; ona je lišena ovakve afirmativne crte. Ukoliko umetnost pretenduje na to da bude kritika, ona treba da reflektuje o tradiciji i njenim pogrešnim identifikacijama umetnosti. Umetnost se „određuje u odnosu prema onome što sama nije” (Adorno 1979b: 28), u odnosu prema drugome: „već sama ta činjenica bila bi dovoljna da opravda zahteve jedne materijalističko-dijalektičke estetike” (ibid.). Velmer primećuje da uprkos Adornoj osnovnoj intenciji da zasnuje jednu materijalističko-dijalektičku estetiku, on stoji mnogo bliže 'utopijskom senzualizmu':

Eshatološko-senzualistička utopija čini da razmak između povodne stvarnosti i stanja pomirenja postane toliko neizmeran da njegovo premošćavanje više ne može da bude smislen cilj ljudske prakse. [...] Tako je kod Adorna, kao kod Šopenhauera, estetsko iskustvo pre ekstatičko negoli realno-utopijsko; sreća koju ono obećava nije od ovoga sveta. (Velmer 1987: 19)

Ovu tezu potvrđuje i nemački sociolog Rajmut Rajhe: u Adornovom poznom delu, socijalizam i komunizam zamenjuje sama mogućnost nečeg drugog, jednog „neimenovanog utopijskog Drugog”.⁶¹ I zaista, i u *Estetičkoj teoriji*, kao i u *Negativnoj dijalektici*, Adorno govori o nemogućnosti oslikavanja utopije:

61 Predavanje održano na Gete Univerzitetu u Frankfurtu.

„kako teorija, tako ni umetnost, ne može da konkretizuje utopiju; čak ni negativno” (Adorno 1973: 55).

Ukoliko se prisetimo Adornovog aforizma: „Ne postoji pravi život u lažnom” iz njegove *Minima moralia*, jasno je da je nemoguće potpuno, faktičko pomirenje (Früchtl 2021: 63); štaviše, „pomirenje kao čin nasilja, estetički formalizam i nepomireni život grade trijadu” (Adorno 1973: 78). Pomirenje u slici, kao i pomirenje u pojmu, jesu „nasilne” sinteze kojima se drugost, heterogenost, odnosno neidentičnost, podvrgava apsolutizmu identiteta. Pomirenje je, u tome smislu, moguće samo kao *privid* pomirenja; umetnost „omogućuje da se stvarnost pojavi u svetlu pomirenja, naime nenasilnom estetskom sintezom rasutog koja proizvodi privid pomirenja” (Velmer 1987: 16).

Umetnost je, u Adornovoj misli, zastupnik neidentičnog (o čemu će u nastavku biti više reči) i kao takva, bori se protiv instrumentalnog uma i njemu odgovarajuće racionalnosti. Ipak, ne bi trebalo upasti u zabludu i zaključiti da se umetnost zalaže za iracionalnost. Naprotiv, Adorno zastupa jak pojam (metaestetičke)⁶² istine:

Umetnost se otvara prema istini, ako ona nije neposredna; utoliko je istina njen sadržaj. Ona je saznanje kroz svoj odnos sa istinom; umetnost je saznanje, utoliko što se ona u njoj pojavljuje. Niti je saznanje diskurzivno, niti je njegova istina odraz nekog objekta.⁶³ (Adorno 1973: 419)

Istina umetničkog dela nalazi se u dijalektičkom odnosu prema neistini stvarnosti; ona se „negativno odnosi prema društvenom stanju u kojem bi neistina bila poništena” (Eusterschulte, Tränkle 2021: 16).

62 „U istinosnom sadržaju umetničkih dela pokazuje se za Adorna, njihova upućenost na filozofiju: šta jedna izražavaju estetski, to drugo može objasniti pojmovno.” (Eusterschulte, Tränkle 2021: 15)

63 Upoređeno sa: Adorno 1990c: 59.

Dakle, umetnost ne predstavlja oblik diskurzivnog saznanja. Kritika preovlađujućeg shvatanja racionalnosti kao „instrumentalne”, *iracionalne* racionalnosti, u sebi nosi zahtev za jednom promenjenom, *mimetičkom* ili *estetskom* racionalnošću. *Mimesis* je činilac neodvojiv od umetnosti — umetnost je „mimesis koja je dovedena do svesti o sebi” (Adorno u: Kindić 2006: 197). Ona nije puko podražavanje, imitiranje ili kopiranje: „što se snažnije umetnička dela odvajaju od samoniklosti i imitiranja prirode, to se više ona koja su uspešla, približavaju prirodi” (Adorno 1973: 120). To treba shvatiti u tom smislu da je priroda kao šifra mogućeg, šifra onog što *nije*: „Biće po sebi, kome umetnička dela teže, nije imitacija nečeg stvarnog, već anticipacija jednog bića po sebi koje još uopšte ne postoji, nečeg nepoznatog” (*ibid.*). Suština mimesisa, dakle, nije u imitaciji, koja, prema Adornu, predstavlja afirmisanje „statusa quo ili, pak, sličnosti, zarad lukave prevare” (Sonderegger 2019a: 523).

Kako primećuje Kindić, ono što „pravu” umetnost odvajaju od umetnosti kao potrošne robe je saznanje *sui generis* koje pripada umetnosti (Kindić 2006: 195). Umetnost je ona vrsta saznanja koja se, ukazivanjem na ono nepojmovno, neidentično, odupire logici identiteta. Nepojmovno ovde ne znači da je umetnost nešto iracionalno; naprotiv, ona poseduje sopstvenu, estetsku ili mimetičku racionalnost. Iz svega navedenog, nju karakteriše dijalektički odnos racionalnosti i mimesis. Kroz odnos sa racionalnošću, mimesis postaje refleksivna (*ibid.*: 197); dok, racionalnost u svom dijalektičkom odnosu sa mimesisom ne zapada u opasnost da se izvi-toperi u instrumentalnu racionalnost.

„Negativni zaokret”, počevši od zajedničkog rada Adorna i Horkhajmera na *Dijalektici prosvetiteljstva*, do Adornovih najznačajnijih filozofskih dela, *Negativne dijalektike i Estetičke teorije*, svedoči o gubljenju nade u emancipaciju kao realne društveno-istorijske mogućnosti, i prelasku na ideju jedne kritičke utopije, utopije neidentičnog, čija nam vrata otvara mimetička racionalnost. Umetnost kao zastupnik

neidentičnog pokazuje nam da je pomirenje nemoguće kao stvarno, da „pravi život nije moguć u lažnom”, te ukazuje na to da pomirenje, kao obrazac suprotan gospodarenju, jeste moguć samo u sferi privida. Nisu, međutim, svi izvorni saradnici Instituta za socijalna istraživanja pošli ovim putem razrešenja aporije predratne kritičke teorije, njenog poverenja u mogućnost prevazilaženja dominacije u modernosti (kapitalizmu) pomoću modernog (instrumentalnog) uma. U svom, ne samo teorijski već i politički uticajnom delu, Herbert Markuze trasira jedan drugačiji, moglo bi se reći i dijametralno suprotan, pravac izlaza iz ove aporije, u formi originalne teorijske sinteze marksizma i frejdovske psihoanalize, prožete revolucionarnim optimizmom da se društvena emancipacija ipak može ostvariti na temeljima „drugog od (instrumentalnog) uma”.

Kritikom do oslobođenja: istrajnost revolucionarnog optimizma kritičke teorije Herberta Markuzea

Iako je dovelo do konceptualnog razilaženja sa dogmatizmom i mitologizovanom stvarnošću, prosvetiteljstvo je, kao što smo videli, proizvelo nove protivrečnosti. Temeljni uvid „negativnog zaokreta” jeste da vladavina racija, kao nesumnjivo najveće dostignuće moderne, ipak, nije raskrstila sa mitologijom, a još manje sa dominacijom. Nova, odnosno sofisticiranija forma vladanja pospešena je upotrebom tehnologije i administrativizacijom upravljanja „racionalnim pojedincima”, što set karakteristika prosvetiteljskog doba obogaćuje karakteristikom manipulacije i dodatne alijenacije. O tom dvostrukom trendu sa međusobno poništavajućim licem i naličjem, pri čemu jedna strana emancipuje i oslobađa, a druga od čoveka pravi roba, govorio je, na drugačiji način od Horkhajmera i Adorna, Herbert Markuze u najuticajnijoj knjizi iz šezdesetih godina — a prema mnogima i jednom od najvažnijih dela 20. veka, *Čovek jedne dimenzije*. U srcu Markuzeove kritike savremenog industrijskog doba je tenzija između „racionalnog

pojedinaca” i „iracionalnog društva”, čija je produktivnost destruktivna za slobodan razvoj ljudskih potreba i sposobnosti (Markuze 1968: 11). Zato u prvom delu knjige koji nosi naslov *Jednodimenzionalno društvo*, Markuze napominje da pojedinci nemaju kontrolu oko najvažnijih pitanja koja ih se tiču i zbog toga ih smatra robovima tehnologizovane totalitarne vladavine. Ovo stanje „neslobodne demokratije”, Markuze podupire tvrdnjom da „slobodno biranje gospodara ne dokida ni gospodare ni robove” (ibid.: 26). Posledično, on u pojmu slobode vidi, potencijalno, moćan instrument dominacije. Takva, sofisticirana instrumentalizacija slobode, u svrhe dominacije, sastoji se u „slobodnom izboru potrošnih dobara i usluga” koji ne označava slobodu „ukoliko ta dobra i usluge podržavaju društvenu kontrolu nad životom rada i teskobe — to jest ako podržavaju alijenaciju (ibid.). Utoliko što je ropstvo dobrovoljno, jer se stiče dojam o ispunjenosti očekivanja pojedinaca od strane tehnološki „potkovane” administracije, Markuze smatra da je ono još potpunije nego ranije. Ovako oštru ocenu stanja društva, koje ima totalitarnu tendenciju, Markuze dovodi u vezu sa tehnološkom bazom društvene organizacije (ibid.: 22), koja je, kada je reč o mehanizmima kontrole i prisile, znatno dalekosežnija u svom domašaju od prethodnih modela dominacije. S tim u vezi, dominantni (klasni) interesi u značajnoj meri determinišu potrebe pojedinaca — ali i čitavog društva. Svođenje ličnih i društvenih interesa i potreba na interese dominirajuće klase, Markuze, između ostalog, objašnjava uz pomoć pojma jednodimenzionalno društvo, koje nije u stanju da proizvede suvislu kritiku (protivrečne) ideje progressa, koji nagriza društveno tkivo.

Tenzija između vladavine racija i mogućnosti promišljanja izvan okvira zadatih „racionalizacijom dominacije”, dovela je do nečega što Markuze u drugom delu svoje knjige naziva „jednodimenzionalnom mišlju”. Nemogućnost promišljanja utopije, čija odsutnost u mišljenju na presudan način utiče na tendenciju uniformizacije misli, za rezultat ima *a priori*

prihvatanje zadate realnosti. Napori za subverzivnu imaginaciju unapred su sputani, jer je pretpostavka da je obećanje poretka o komfornijem životu za sve veći broj pojedinaca, stvarno (ibid.: 40). Buntovna mašta, kao i subverzivno mišljenje, biva po pravilu kooptirana, bilo da dolazi iz polja umetnosti i kulture ili iz pokušaja (pre)naglašenih manifestacija seksualne ili drugih sloboda. Pošto je, kako Markuze navodi na samom početku *Čoveka jedne dimenzije*, sputavanje društvene promene možda najkarakterističnije ostvarenje razvijenog industrijskog društva (ibid.: 12), onda se kao glavni preduslov za to pojavljuje anestetizirana misao sa jedne strane i materijalizacija i pripajanje poretku ideala subliminarnog, odnosno subverzivnog sadržaja, sa druge. Trijumf pozitivnog nad negativnim mišljenjem, pri čemu potonje propituje i kritikuje i može imati emancipatorne i progresivne efekte, doveo je do svojevrzne zavisnosti ili opsednutosti „objektivnim stanjem stvari”. Odatle, smatra Markuze, proizilazi jedna „viša racionalnost” koja sve efikasnije eksploatiše prirodne i mentalne izvore i distribuira beneficije ove eksploatacije na sve široj osnovi — zadržavajući pritom hijerarhijsku strukturu (ibid.: 140).

Tu se pojavljuje potreba za nečim što će Markuze nazvati „velikim odbijanjem” (eng: *The Great Refusal*), koje je prvi put jasno definisao u *Erosu i civilizaciji* kao „protest protiv nepotrebnog potiskivanja i borbu za konačni oblik slobode”, koji se mogu „nekažnjeno formulisati samo jezikom umetnosti” (Marcuse 1985: 136). U njoj je najvidljiviji takozvani „povratak potisnutog”, jer umetnička imaginacija oblikuje „nesvesno pamćenje” oslobođenja koje je propalo, odnosno obećanja koje je iznevereno (ibid.: 131). U knjizi *Um i revolucija*, Markuze korene fašizma takođe povezuje sa potiskivanjem zadovoljavanja ljudskih potreba. On smatra da visoko racionalizovani industrijski aparat ne može razviti svoje proizvodne snage bez totalitarne kontrole nad svim društvenim i pojedinačnim odnosima, što posledično vodi ka ukidanju društvenih i pojedinačnih sloboda i sjedinjavanju masa

pomoću terora (Marcuse 1987: 342). Zato je „veliko odbijanje” sinonim za odbijanje ograničavanja i potiskivanja ljudskih potreba i zadovoljstava, koje je industrijsko društvo suzbijalo pod izgovorom efikasnosti ili pod okriljem „racionalnosti”. Pitanje spajanja Frojda sa Marksom, psihoanalize sa marksizmom, poduhvat je koji Markuze preduzima i u *Čoveku jedne dimenzije*, *Umu i revoluciji* i, ponajviše, u *Erosu i civilizaciji*. U centru tog teorijskog „zahvata” nalazi se upravo kritika zamene principa zadovoljstva ili zadovoljenja — principom „realnosti”. Taj „veliki traumatski događaj u razvoju čoveka”, kako ga opisuje, ipak je ostavio ciljeve i želje poraženog principa u formatu nesvesnog — što princip zadovoljstva ne samo ostavlja živim i postojećim, već utiče i na realnost koja teži da ga suzbije ili čak uništi. Taj *recherche du temps perdu*, odnosno potražnja za izgubljenim vremenom, ono je što Markuze vidi kao „gorivo” za buduće oslobođenje.

Iako Markuze značajan deo svog promišljanja posvećuje „velikom odbijanju” u umetnosti, to naravno ne znači da u drugim domenima ono nije dobrodošlo ili da nije moguće, već samo da je u njima ono kažnjivo ili kažnjivije nego u umetnosti. U predgovoru eseja *O slobodi*, Markuze navodi i primere Vijetnama, Kube i Kine, kao zemalja u kojima je „veliko odbijanje” zadobilo formu nastojanja da se izbegne birokratska administracija socijalizma (Marcuse 1969: 7) u kom su se mnoga društva — od kineskog do jugoslovenskog, zapravo industrijalizovala. To znači da je Markuze, kao i ostatak Frankfurtske škole, insistirao na podjednakom tretmanu Istoka i Zapada, odnosno na kritici socijalističkih birokratizujućih i otuđujućih devijacija, podjednako kao i otuđujućih ili „totalitarnih” tendencija neslobode u industrijskom kapitalizmu — uprkos tome što je ideološki i svetonazorski, naravno, bio na strani socijalizma.

Markuze je značajnu pažnju pridavao pitanju mišljenja koje, ako je nesputano i autentično, prirodno teži izlasku iz unapred zadatih ili nametnutih okvira. U poretku ili porecima koje kritikuje, ono je bilo uglavnom uvučeno u kalup

jednodimenzionalnosti. Pozivajući se na Vitgenštajnovu videnje funkcije uma da proizvodi umetnost življenja, iz potrebe da se živi, da se živi dobro i da se živi bolje, Markuze u poslednjem delu knjige *Čovek jedne dimenzije* pod nazivom Šanse alternativa, naglašava da um još treba otkriti, shvatiti i realizovati. Razlog je to što je do sada istorijska funkcija uma bila upravo suprotna ovoj vitgenštajnovskoj — ona je nastojala da potisne, čak i uništi potrebu da se živi, da se živi dobro i da se živi bolje — odnosno da tu funkciju odloži i da postavi izvanredno visoku cenu za ispunjenje te potrebe (Marcuse 1968: 212).

S tim u vezi, Markuze se i drugde bavio značajem misli, a pogotovo u kontekstu veze između filozofske angažovane misli i društvene akcije, odnosno društvene promene. Poslom angažovanog intelektualca, odnosno filozofa, smatrao je spoznavanje i ukazivanje na ono što su protivrečnosti poretka koji je na snazi i formulisanje i iznošenje ideja koje su u vezi sa tom spoznajom. Kao mislilac revolucije, filozof ne agituje, on predstavlja svet kakav jeste, prepoznaje tendencije i saopštava ih, a onda praktične zaključke iz toga izvode drugi.

Kada je reč o subjektima koje je Markuze smatrao dovoljno radikalnim da bi na svojim ledima mogli izneti revoluciju, on je dao doprinos polemici koja se u sedamdesetim godinama vodila oko uloge *nezadovoljnih* i *depriviranih*. Prvi su označavali aktere u borbi za prava u vezi sa identitetom ili one koji su primat davali takozvanim „nematerijalnim” ili „postmaterijalnim” vrednostima. Drugi su bili uskraćeni za osnovne materijalne uslove života, pa su tako preduzimali akcije u cilju poboljšanja tih uslova. Praveći razliku između „stare” i „nove” levice, Markuze je naglašavao da se „nova” leвица, zbog dubokog nepoverenja prema tradicionalnim levim partijama i njihovoj ideologiji, distancirala od njih (Marcuse 1967). Samim tim, pitanje radikalnog subjekta je u okvirima „nove” levice pluralizovano, pa je tako — pod uticajem maoizma, otkrivala čitav novi ideološki i svetonazorski univerzum u revolucionarnim pokretima takozvanog „trećeg sveta”. Uz brojne druge pokrete — od onog za građanska

prava u Americi do drugih koji su se ticali identiteta, ovaj novi levi talas raskinuo je sa tradicijom monopola na radikalni subjektivitet koji je do tada u svojim rukama držala radnička klasa. S tim u vezi, Markuze je smatrao da osnovnu polugu revolucionarnih aktivnosti i dalje čini radnička klasa, odnosno proletarijat, koji je video kao istinski radikalno-emancipatorni subjekt. U borbama poput onih za nacionalno oslobođenje, odnosno u antikolonijalnim borbama i drugim vrstama društvenog otpora kao što je studentski, Markuze je ipak video potencijalnu *podršku* radničkoj klasi. Studentski pokret, kao i pokreti za LGBT prava ili nacionalno oslobođenje od kolonijalne vlasti širom sveta, prema Markuzeu, nisu mogli izneti teret radikalnog, revolucionarnog prevrata. Sa druge strane, radnički pokret, odnosno pokret obespavljenih i *otuđenih*, svoj radikalno-emancipatorni potencijal nije mogao probuditi bez podrške onih *nezadovoljnih* koji nisu prvi na udaru poznog kapitalizma, ali jesu ugroženi. Radikalni subjekt kod Markuzea ostao je dakle u jednini—ali je spoznata i potreba za podrškom drugih (neradničkih) aktera.

To nas dovodi do važne komponente Markuzeovog teorijskog doprinosa, odnosno do veze između tog doprinosa i konkretne društveno-političke akcije. Kao mislilac koji je uspeo da ostvari zavidan nivo „komunikacije” sa društvenim pokretima, čiji su se citati iz knjiga nalazili na zgradama univerziteta krajem šezdesetih i u sedamdesetim godinama, Markuze je verovao da od društvenih pokreta treba učiti. Sa druge strane, aktivisti su ga videli kao inspiraciju, čime je Markuze, uz Noama Čomskog i Bertranda Rasela, „duhovnog oca” studentskog pokreta protiv rata u Vijetnamu, postao najuticajniji filozof među (pre svega) studentskim aktivistima. Prema rečima Angele Dejvis, „Markuze je bio neophodan teoretičar za sve one koji su se širom sveta borili za oslobođenje i suprotstavljali se dominaciji jednodimenzionalnog društva pedesetih, šezdesetih i sedamdesetih godina” (Davis 2017: viii). Markuze je, dakle, bio pod uticajem generacije aktivista

koji su bili umešani u brojne radikalne političke projekte, ali je istovremeno i uticao na njih (Funke i Lamas 2017, 3). Kao jedan od najpoznatijih primera ove veze, pojavljuje se odnos između najuticajnijeg člana studentskog pokreta u Nemačkoj u šezdesetim godinama, Rudija Dučkea i Herberta Markuzea. Dučke se posebno, pre nego će na njega biti izvršen neuspešni atentat koji će ga, ipak, sputati u daljim političko-aktivističkim, ali i intelektualnim naporima, pozivao na nemačkog filozofa kako bi idejno potkrepio akcije „spoljnjeg pritiska” na etabrirane institucionalne autoritete (Suri 2005: 127).

Na kraju, takav odnos sa studentima i studentskim pokretima, pre svega u Nemačkoj i Sjedinjenim Državama, Markuzea je često navodio da govori kako se iz revolucionarnih poduhvata ili pretenzija, ne može isključiti nasilje — jer je ono, između ostalog, i sastavni deo istorijskog razvitka slobode shvaćene kao procesa — unutar kog se nasilje iznova pojavljuje kao potencijalno oslobađajuće nasilje (Marcuse 1967). Sa druge strane, toleranciju, pogotovo onu koja teži uspostavi ravnoteže između leve i desnice (prema toj postavci, jedni prema drugima treba da budu tolerantni), smatrao je represivnom i stoga — neopravdanom. Mislio je da bi se ograničavanjem slobode desnice, koja ima destruktivnu ulogu kada su u pitanju izgledi za mir, pravdu i slobodu za sve — došlo do poželjnog scenarija, jer desnica „sprečava moguće poboljšanje čovekovog stanja” (Marcuse 2011: 76). To vodi do zaposedanja uma represivnim društvom, u kom se ono što se vidi kao tolerancija pojavljuje kao *trpljenje*. Upravo iz perspektive takve postavke, koja se ne gadi nasilja jer je ono imanentno istorijskom emancipatornom iskustvu, dok sa druge strane govori o „represivnoj toleranciji” koja sputava emancipatorne napore, Markuze će ući u opštu polemiku sa svojim kolegom Teodorom Adornom, oko metoda borbe studentskog pokreta. Od februara do avgusta 1969. godine, njih dvojica će se sporiti oko pokreta koji ne preza od upada i prekidanja predavanja, uključujući i ona Teodora Adorna koji je, zbog toga, zvao policiju jer je mislio da su studenti „prešli granicu

pristojnosti". Kako je Adorno, zajedno sa Horkhajmerom, u svetlu ranije analiziranog otklona „negativističke” kritičke teorije od kolektivne političke akcije, branio tezu o „čistoti filozofije” i opasnostima od njenog izopačenja kroz politizaciju teorije, Markuze je, sa druge strane, bio ponosan na to što studenti vrednuju njihove ideje, pogotovo ako će im one pomoći da se „odbrane od represije i denuncijacije” (Adorno, Marcuse 1999). Za razliku od Adorna koji je — zbog viška agresivnosti i manjka tolerancije, mislio da sa „studentima više nije moguće razgovarati”, kako je izneo u jednom od pisama iz pomenute polemičke razmene, Markuze je „verovao da se njegove ideje najbolje mogu razumeti u kontekstu društvene promene” (Fominaya, Cox 2013: 14). Zato je on, iako je sa Adornom delio temeljnu premisu kritičke teorije o nemogućnosti emancipacije od kapitalizma na temeljima instrumentalnog uma, nasuprot Adornu, ostao upamćen ne samo kao teoretičar revolucije, već i kao neko ko je pomagao u realnom političkom procesu probijanja limita emancipaciji, nametnutih u vreme „kasnog kapitalizma” šezdesetih i sedamdesetih godina 20. veka.

Bibliografija

- Adorno, Theodor W. (1951), *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Adorno, Theodor W. (1966), *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Adorno, Theodor W. (1973), *Ästhetische Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Adorno, Teodor V. (1979a), *Negativna dijalektika*, prev. Nadežda Čaćinović-Puhovski, Žarko Puhovski, Beograd: BIGZ.
- Adorno, Teodor V. (1979b), *Estetička teorija*, prev. Kasim Prohić, Beograd: Nolit.
- Adorno, Theodor W. (1990a), *Drei Studien zu Hegel*, u Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften* 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Adorno, Theodor W. (1990b), *Tri studije o Hegelu*, prev. Aleksa Buha, Sarajevo: Veselin Masleša — Svjetlost.
- Adorno, Theodor W. (1990c), „Paralipomena' iz *Estetičke teorije*“, u Abdulah Šarčević (prir.), *Estetička teorija danas: ideje Adornove estetičke teorije*, prev. Slobodan Novakov, Sarajevo: Veselin Masleša, str. 36–118.
- Adorno, Teodor V. (2002), *Minima moralia. Refleksije iz oštećenog života*, prev. Aleksa Buha, Sremski Karlovci — Novi Sad: IKZS.
- Adorno, Theodor, Herbert Marcuse (1999), „Correspondence on the German Student Movement: Adorno-Marcuse“, *New Left Review* 233 (January/February 1999): 123–136.
- Elder-Vass, Dave (2010), *The Causal Power of Social Structures: Emergence, Structure and Agency*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Eusterschulte, Anne, Sebastian Tränkle (2021), „Einleitung“, u Anne Eusterschulte i Sebastian Tränkle (prir.), *Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie. Klassiker Auslegen*, Berlin: De Gruyter, str. 11–27.

- Flesher Fominaya, Cristina, Laurence Cox (ur.) (2013), *Understanding European Movements*, London/New York: Routledge.
- Freytag, Tatjana (2019), „Totalität und subjektiver Faktor als Methode“, u Uwe Bittlingmayer, Alex Demirovic i Tatjana Freytag (prir.), *Handbuch Kritische Theorie*, Wiesbaden: Springer, str. 741–754.
- Früchtl, Josef (2021), „Zu den Kategorien des Häßlichen, des Schönen und der Technik“, u Anne Eusterschulte i Sebastian Tränkle (prir.), *Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie. Klassiker Auslegen*, Berlin: De Gruyter, str. 59–71.
- Giddens, Anthony (1984), *The Constitution of Society: Outline of a Theory of Structuration*, Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jürgen (1988), *Filozofski diskurs moderne: dvanaest predavanja*, prev. Igor Bošnjak, Zagreb: Globus.
- Heinrich, Michael, Werner Bonefeld (prir.) (2011), *Kapital & Kritik: nach der 'neuen' Marx-Lektüre*, Hamburg: vSA.
- Holzer, Daniela (2019), „Kritisches Denken mit negativer Dialektik“, u Uwe Bittlingmayer, Alex Demirović i Tatjana Freytag (prir.), *Handbuch Kritische Theorie*, Wiesbaden: Springer, str. 717–739.
- Honneth, Axel (2006), „Einleitung. Zum Begriff der Philosophie“, u Axel Honneth i Christoph Menke (prir.), *Theodor W. Adorno: Negative Dialektik. Klassiker Auslegen*, Berlin: Akademie Verlag, str. 11–27.
- Honneth Axel (1991), *Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Horkhajmer, Maks (1976), *Tradicionalna i kritička teorija*, prev. Zdravko Kučinar, Beograd: BIGZ.
- Horkheimer, Max, Theodor W. Adorno (1987), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, u Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften Band 5: Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940–1950*, prir. Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.

- Horkheimer, Max i Adorno, Theodor W. (1989), *Dijalektika prosvjetiteljstva. Filozofijski fragmenti*, prev. Nadežda Čaćinović-Puhovski, Sarajevo: Veselin Masleša — Svjetlost.
- Ivković, Marjan (2010), „Negativna dijalektika i jezički zaokret: aktuelnost Adornovog shvatanja konfliktne prirode modernih društava”, *Filozofija i društvo* 21 (2): 29–52.
- Kern, Andrea (2006), „Negative Dialektik. Begriff und Kategorien 1: Wahrnehmung, Anschauung, Empfindung”, u Axel Honneth i Christoph Menke (prir.), *Theodor W. Adorno: Negative Dialektik. Klassiker Auslegen*, Berlin: Akademie Verlag, str. 49–69.
- Kindić, Zoran (2006), *Problem neidentičnog u filozofiji Teodora Adorna*, Pančevo: Mali Nemo.
- Kreis, Guido (2019), „Die philosophische Kritik der musikalischen Werke”, u Richard Klein, Johann Kreuzer i Stefan Müller-Doohm (prir.), *Adorno-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Berlin: J. B. Metzler, str. 85–96.
- Krstić, Predrag (2007), *Subjekt protiv subjektivnosti: Adorno i filozofija subjekta*, Beograd: IFDT.
- Lamas, Andrew T., Todd Wolfson, Peter N. Funke (2017), *The Great Refusal: Herbert Marcuse and Contemporary Social Movements*, Philadelphia: Temple University Press.
- Lukács, Georg (1971), *History and Class Consciousness*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Marcuse, Herbert (1967), *The Problem of Violence and Radical Opposition*, dostupno online na linku: <https://www.marxists.org/reference/archive/marcuse/works/1967/violence.htm> (pristupljeno 14.03.2023)
- Marcuse, Herbert (1968), *Čovjek jedne dimenzije: Rasprave o ideologiji razvijenog industrijskog društva*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Marcuse, Herbert (1971), *An Essay on Liberation*, Washington: Beacon Press.
- Marcuse, Herbert (1985), *Eros i civilizacija*, Zagreb: Naprijed.
- Marcuse, Herbert (1987), *Um i revolucija: Hegel i razvoj teorije društva*, Sarajevo: Veselin Masleša.

- Marcuse, Herbert (2011), „Represivna tolerancija”, *Časopis studenata filozofije* 10 (20): 60–77.
- Sandkaulen, Birgit (2017), „Begriff der Aufklärung”, u Gunnar Hindrichs (prir.), *Max Horkheimer / Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Klassiker Auslegen*, Berlin: De Gruyter, str. 5–21.
- Sohn-Rethel, Alfred (1978), *Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology*, Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press.
- Sonderegger, Ruth (2019a), „Ästhetische Theorie”, u Richard Klein, Johann Kreuzer i Stefan Müller-Doohm (prir.), *Adorno-Handbuch: Leben — Werk — Wirkung*, Berlin: J. B. Metzler, str. 521–533.
- Suri, Jeremy (2003), *Power and Protest: Global Revolution and the Rise of Detente*, London: Harvard University Press.
- Velmer, Albrecht (1987), „Istina, prived, pomirenje”, u Albrecht Velmer, *Prilog dijalektici moderne i postmoderne. Kritika uma posle Adorna*, prev. Relja Dražić, Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo, str. 7–46.
- Wiggershaus, Rolf (1995), *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance*, Cambridge, MA: MIT Press.