

NEGATIVNA DIJALEKTIKA I JEZIČKI ZAKRET: AKTUELNOST ADORNOVOG SHVATANJA KONFLIKTNE PRIRODE MODERNIH DRUŠTAVA

Apstrakt: Autor nastoji da preispita Habermasovu i Honetovu tvrdnju da jezički zaokret u kritičkoj teoriji predstavlja izlaz iz „ćorsokaka“ u kome prva generacija Frankfurtske škole završava, ne uspevši da koncipira delatno-teorijsko shvatanje društvene dinamike i konfliktnosti. Iznoseći stanovište da Adorno u Negativnoj dijalektici razvija uvid u temeljnu karakteristiku konfliktnosti modernih društava, koja izmiče jezičko-pragmatičkoj kritičkoj teoriji, autor pokušava da odbrani i reaktualizuje Adornovu perspektivu. U radu se analiziraju, u glavnim crtama, izvorna zamisao kritičke teorije i „negativistički zaokret“ koji Adorno i Horkhajmer poduzimaju u Dijalektici prosvetiteljstva. Razmatrajući zatim ključne premise Negativne dijalektike, autor izlaže svoje shvatanje Adornove koncepcije konfliktnosti, koja se, kroz osvrt na osnovne postulate teorije komunikativnog delanja, kontrastira sa Habermasovom formulacijom konfliktnosti kao sistemske kolonizacije sveta života. Razmatrajući ograničenja Habermasovog koncepta, autor nastoji da izoštri sliku konfliktnosti koju Adorno skicira, pokazujući da njegova perspektiva problematizuje sam koncept intersubjektivnosti koji Habermas i Honet tretiraju kao aprioran

Ključne reči: Adorno, Habermas, konfliktnost, kritika, um, gospodarenje, kapitalizam, emancipacija

Pojam aktuelnosti u naslovu ima hipotetički karakter – rad bi trebalo da preispita tezu, koju utemeljuje Jürgen Habermas (Juergen Habermas), a elaborira Aksel Honet (Axel Honneth), da jezički zaokret u kritičkoj teoriji dovodi do napretka u konceptualizovanju konfliktnosti prirode modernih društava u odnosu na „prvu generaciju“ Frankfurtske škole, pre svega u odnosu na delo Teodora Adorna¹

¹ Uz izvesne modifikacije, rad u osnovi predstavlja integralnu verziju master rada pod naslovom „Evolucija poimanja konfliktnosti prirode modernih društava u Kritičkoj teoriji“, odbranjenog 3. 7. 2009 na Filozofskom fakultetu u Beogradu.

(Theodor Adorno). Nastojajući da odbranim shvatanje da društveno-teorijske implikacije Adornovog epistemološkog zasnivanja kritike u *Negativnoj dijalektici* poseduju senzibilitet za specifičnu prirodu intrinzične konfliktnosti savremenog kapitalističkog poretka socijalne reprodukcije – senzibilitet koji, kako smatram, Habermasova i Honetova kritika Adorna ne prepoznaju.

Rad će se u tom smislu fokusirati na Adornovu kritiku gospodarenja i Habermasovu kritiku systemske kolonizacije sveta života. Potruđiću se da kroz uporedan tretman dve perspektive „rekonstruišem“ Adornovo shvatanje konfliktnosti. Pomoću analize ključnih stavova *Negativne dijalektike* nastojću da pokažem da je Adornova koncepcija dinamičnija od Habermasove i da je, nasuprot pomenutoj tezi, više postmetafizička. Pokušaću da ukažem i na razliku u oštini kritičkih perspektiva koje se konstituišu na osnovama Adornovih i Habermasovih konceptualizacija konfliktne prirode modernosti. U tom smislu, pod pretpostavkom da je pokušaj lociranja tačke originalnosti, aktuelnosti i heurističke plodnosti negativno-dijalektičkog koncepta konfliktnosti donekle uspeo u svojoj intenciji da naznači pravac mogućeg konstruktivnog reaktualizovanja Adornovog nasleđa, moje stanovište se naslanja na skorašnje pokušaje revitalizovanja Adorna koji su u tesnoj vezi sa tzv. levom kritikom Habermasa.

Normativno utemeljenje kritičke teorije i kritika postvarenja

Kritička teorija se filozofski utemeljuje u istorijskom materijalizmu – subjekt saznanja društvene stvarnosti (teoretičar) nije transcendentalni kantovski subjekt, već istorijski pojedinac, nosilac određenih interesa, i utemeljenje kritike nalazi se u normativnom sadržaju moderne. Nasuprot tome, „čista“ nauka ne reflektuje o svojoj ukotvljenosti u funkcionalističkim imperativima kapitalističkog sistema, pre svega u njegovoj težnji za maksimalno efikasnom eksploatacijom prirode. Nauka je, Horkhajmer (Horkheimer) smatra nadovezujući se na Marksa (Marx), postala značajno sredstvo proizvodnje u savremenom društvu – proizvodnje znanja koje omogućava sve efikasnije manipulisanje prirodom i ljudima.

Tradicionalne teorije izvire iz praktičnog sukoba između ljudi i prirode, i vraćaju se u proces društvenog ovladavanja prirodom kao oblici znanja o njenoj optimalnoj kontroli (Honeth, 1991: 15). I

kada se primeni na društvenu stvarnost, pozitivistički duh nastoji da oponaša ideal *mathesis universalis* i da „objektivno“, „bezinteresno“ utvrđuje uzročne mehanizme u toj stvarnosti, kao i da operiše izvan nje, a ne u tesnoj vezi sa njenim političko-ekonomskim uređenjem. Tradicionalna, pozitivistička teorija, vidi samo emancipatorni aspekt moderne, a ignoriše kapitalističko-postvarujući, koji teži da zaustavi dalju emancipaciju. Nasuprot tome, kritička teorija je svesna da i sopstveno nastajanje duuguje prvom aspektu modernosti, ali se usmerava na potonji i putem kritike ukazuje na mogućnost transformativne prakse koja bi najzad stvorila neprotivrečno društvo čije bi političko-ekonomsko uređenje realizovalo u sebi prosvetiteljske ideale.

Kritičko-teorijsko shvatanje savremenosti bi najbolje moglo da se definiše kroz lukačevski pojam postvarjenja – uspon kapitalizma podrazumeva progresivno postvarivanje prirode, međuljudskih odnosa i kulturne proizvodnje. Kapitalističko ovladavanje prirodom, u čijim okvirima postoji izražena diskrepancija između dostignutog stupnja razvoja (koji omogućava blagostanje svih) i klasnog oblika društvene organizacije rada, povezuje se, u Horkhajmerovoj teoriji, sa procesom socijalizacije kojom se pojedinac prilagođava postojećoj represivnoj društvenoj strukturi (Honneth, 1991: 22). Drugim rečima, kapitalizam se u ideološkoj predstavi pojavljuje, kao i pozitivistička nauka, u službi poboljšanja čovekovog života. Pozitivizam se usled toga u kritičkoj teoriji tretira kao oblik ideologije, koji negira da je nauka povezana sa interesima vladajuće klase. Horkhajmer je verovao da će, razotkrivanjem ideologije, kritička teorija doprineti ponovnom jačanju klasne svesti i otvaranju mogućnosti za transformativnu praksu. Nosioci te prakse treba da budu društvene grupe koje trpe nepravdu postojećeg klasno-specifičnog oblika društvenog usavršavanja iskorišćavanja prirode.

„Negativistički zaokret“ kritičke teorije: Horkhajmer i Adorno pišu Dijalektiku prosvetiteljstva

Kritički teoretičari su pre Drugog svetskog rata nastojali da predstavu o umnosti kapitalističkog društva protumače kao ideološku i ukažu na potrebu ukidanja kapitalizma da bi se humano društvo realizovalo, ali su, u skladu sa Hegelom (Hegel) i Marksom, verovali da je zapadno društvo prešlo dug put emancipacije, odnosno da veza

između racionalizacije i humanizacije neosporno postoji. Međutim, zapadno društvo se survalo u bezdan nacističke iracionalnosti, usled čega Horkhajmer i Adorno počinju da preusmeravaju teorijski fokus sa ranije pomenutog centralnog pitanja o uzrocima slabljenja klasne svesti, na pitanje prave prirode samog koncepta uma, na čijim osnovama savremeno kapitalističko društvo počiva. Tako dolazimo do ideje dijalektičkog prosvetiteljstva – društvenog razvoja koji predstavlja simultanu racionalizaciju i ponovni pad u iracionalno.

U okviru nove perspektive više se ne radi o tome da se povećan stepen racionalnosti društvenih odnosa u klasnom društvu realizuje samo uz cenu napredujućeg gospodarenja (što bi se moglo otkloniti ukidanjem klasnog društva) već o tome da je sam napredak racionalnosti u društvu inherentno iracionalan i da povećava opasnost od društvenog samouništenja. Racionalnost koja leži u temelju ne samo modernog društva već ljudske civilizacije uopšte, rađa se iz želje čoveka da kontroliše prirodno okruženje koje ne može da razume niti da objasni. Mitsko mišljenje je već prosvetiteljsko jer teži da objasni prirodu, da je poveže u smisleni sistem kojim se može ovladati. Pri tome se radi o sistemu imena, a, ime je, po mišljenju autora *Dijalektike prosvetiteljstva*, samo skamenjeni uzvik straha pred nepoznatim: „usklik strave pred likom neobičnog pretvara se u njegovo ime“ (Horkhajmer, Adorno, 1974: 28).

Mitsko mišljenje ubacuje posredujući element pojma između ljudskog iskustva i sveta: bogovi se izdvajaju iz stvari kao pojmovi u kojima su stvari sadržane (Horkhajmer, Adorno, 1974: 22). Prosvetiteljstvo je korak dalje: ono podrazumeva da priroda prelazi u puku materiju koja podleže univerzalnoj izračunljivosti, smatraju Horkhajmer i Adorno. Metoda prosvetiteljskog mišljenja je Bekonov (Bacon) *mathesis universalis*. Ranija mitološka heterogenost prirode i ljudskog duha nestaje: mnoštvo kvaliteta podređuje se identičnosti duha (uma) i njenom korelatu, jedinstvu prirode (Horkhajmer, Adorno, 1974: 23). To je preduslov univerzalne raspoloživosti prirode i univerzalne moći subjekta, ali se to „buđenje subjekta“ plaća „priznavanjem moći kao principa svih odnosa“ (isto: 22). „Računica je jednostavna“, naglašava Krstić, „povećanje ljudske moći plaća se otuđenjem od onoga nad čime se praktikuje moć“ (Krstić, 2007: 16). Vladanje je telos instrumentalnog uma i pojmovnog mišljenja. Kri-tička teorija vidi u identifikujućoj prirodi mišljenja izvorni oblik vladavine čiji su svi ostali oblici naprosto derivat (Honneth, 1991: 42).

Ne samo što moć, odnosno gospodarenje postaje princip svih odnosa već se kroz univerzalni proces prosvetiteljstva gubi veza između sredstava i cilja. Kidanjem svoje povezanosti sa prirodom, potiskivanjem prirode u sebi, racionalni, prosvećeni čovek više nema neposredno pred sobom smisao samog ovladavanja, a to je zadovoljenje primarnih potreba i uspostavljanje humanog društva. Umesto toga, gospodarenje postaje smisao po sebi, a njegovo usavršavanje samorazumljiv tok istorijskog razvoja. Sa negiranjem prirode u sebi, ne samo da subjekt gubi svest o telosu svog ovladavanja prirodom, već se i razumevanje svrhe čovekovog života zamagljuje i iskripljuje i dolazi do intronizacije sredstava kao ciljeva (Horkheimer, Adorno u: Honneth 1991: 48).

Kako Lamber Zidervort (Lambert Zuidervaart) naglašava da, „tendencija [*Dijalektike prosvetiteljstva*] rezultira u kritici tipa sve ili ništa, koja, s obzirom na snagu principa razmene, čini da ono *ništa* izgleda najverovatnije u doglednoj budućnosti“ (Zuidervaart 2007: 72). Marksističko poverenje u transformativnu praksu je nestalo, a sa njim i interes da se teorijski osmisli progresivno političko delanje. Preovlađujuće, habermasovsko tumačenje postulira da je sa *Dijalektikom prosvetiteljstva* kritička teorija postala apolitična, klasni sukob irelevantan, a kritika ideologije hipertrofira u kritiku celokupne modernosti, odnosno celokupnog uma. Jedini prostor za otpor „totalno administriranom društvu“ jeste prostor individualne refleksivnosti koji Adorno konceptualizuje u *Negativnoj dijalektici* i *Estetičkoj teoriji*.

Habermasova i Honetova kritika Horkhajmera i Adorna

Habermas je svoju kritiku zaokreta koji Horkhajmer i Adorno poduzimaju u *Dijalektici prosvetiteljstva* razvio u prvom tomu *Teorije komunikativnog delanja* (1981) i u *Filozofskom diskursu moderne* (1985). Pored pomenutog odbacivanja mogućnosti emancipacije, još jedan bitan problem sa razmatranim stanovištem, smatra Habermas a sledi ga Honet, jeste u tome što potkopava same normativne osnove kritičke teorije. Te osnove se, kako smo istakli, nalaze u umskim, građanskim idealima prosvetiteljstva, tako da kritika ideologije mora da ostane *immanentna* – ona upućuje na činjenicu da ti ideali i dalje čekaju na svoje društveno ispunjenje. Međutim, *Dijalektika*

prosvetiteljstva odriče mogućnost imanentne kritike – „okrećući se protiv uma kao osnove svoga vlastitog važenja, kritika postaje totalnom“ (Habermas, 1985: 115). Kako Habermas smatra, nema suštinske razlike između „samonadmašivanja kritike ideologije“ preduzetog u pomenutom delu i Ničeove (Nietzsche) teorije moći. Zajednička pretpostavka obeju je da je čitava sfera uma kontaminirana „stopljenošću zahteva za važenjem i zahteva za moći“ (isto: 119). Na Ničevom tragu, Horkhajmer i Adorno u svim manifestacijama uma vide skriveni imperativ gospodarenja u cilju samoodržanja. Logična konsekvenca takvog stanovišta je da sama kritika zapada u aporiju ako ne želi da prihvati Ničeovo rešenje.

Kritika je za Ničea moguća samo kao *genealogija*, odnosno kao izvođenje odnosa važenja iz nekadašnjih odnosa moći. Niče utemeljuje epistemološko stanovište koje će kasnije razraditi Fuko (Foucault) – kritika se formuliše u formi alternativne historiografije, kao rasvetljavanje geneze društvenih formi i oslobađanje „mnostvenosti“ i „heterogenosti“, pomoću koga se razotkrivaju represivne strukture moderne racionalnosti. Za Ničea, um u celini predstavlja samo introverziju volje za moć, tj. nagonске strukture čoveka. On je istorijski fenomen, korelat vladavine. Shodno tome, i delatni subjekt je samo proizvod odnosa moći. Horkhajmer i Adorno, međutim, ne mogu da pristanu na zaključak da je utopijski momenat moderne u potpunosti lažan. Shodno tome, ne žele da odustanu od kritike, i tako zapadaju u protivrečnost. Izlaz koji nalaze sastoji se u stalnom produblivanju te protivrečnosti, kroz kritiku totaliteta uma pomoću njega samog – kritika ideologije mora kontinuirano da „nadmašuje samu sebe“ (Habermas, 1985: 123).

Honetova kritika Horkhajmera i Adorna tendira u istom smeru, zaključujući da je filozofija istorije koja leži u osnovi *Dijalektike prosvetiteljstva* onemogućila da se društvo shvati kao polje sukobljenih grupa, nosilaca vrednosnih sistema i delatnih orijentacija za čiju se institucionalizaciju te grupe bore. Honet smatra da je Horkhajmerovo diferencirano shvatanje iz tridesetih godina dvadesetog veka razgraničavalo filozofsko-istorijski kontekst progresivne samoreprodukcije kolektivnog subjekta ljudske vrste, od njegove klasno specifične realizacije u savremenom kapitalizmu. U tom smislu, još uvek je postojao prostor za delatno-teorijsko koncipiranje klasnog sukoba. Kritička teorija je mogla da se usmeri na dejstvo

ideologije spram intersubjektivno proizvedenih delatnih orijentacija aktera i time prevaziđe svođenje društvene dinamike na interakciju ekonomskih i psihičkih struktura.

Sa *Dijalektikom prosvetiteljstva* kritička teorija je, po Habermasu i Honetu, definitivno zatvorila takvu mogućnost, i prihvatila transponovanje modela gospodarenja nad prirodom posredstvom instrumentalnog uma, na plan društvenih sukoba. Vladajuća klasa „totalno administriranog društva“ postaje korelat odisejevskog subjekta, a eksploatisane društvene grupe ekvivalentne ovladane prirode. Etika individualnog otpora putem negativističkog mišljenja i moderne umetnosti dolaze na mesto političkog otpora.

Negativna dijalektika: pojmovno mišljenje kao ideologija

Na osnovama koncepta dijalektičkog prosvetiteljstva koji je sa Horkhajmerom razvio, Adorno formuliše ideju *negativne dijalektike* (Adorno, 1979), novo epistemološko utemeljenje za koncipiranje društvene kritike. U pitanju je pokušaj teoretisanja o mogućnostima pojedinca da umakne determinaciji pojmovnog mišljenja kojim ga kapitalistički sistem uvlači u univerzum gospodarenja. Transformativna praksa postaje samo mišljenje koje nastoji da dospe do sadržajnosti fenomena kome pristupa pomoću pojma.

Filozofsko iskustvo je preduslov za negativno-dijalektičko mišljenje i podrazumeva, najkraće rečeno, uviđanje pojedinca da je njegova percepcija stvarnosti društveno konstruisana i redukcioniistička, i da je stvarnost bogatija protivrečnostima i višeznačnostima nego što strukture mišljenja koje usvajamo socijalizacijom omogućavaju da percipiramo. Za filozofsko iskustvo i proishodeće dijalektičko mišljenje potreban je veći udeo subjekta nego za identifikujuće mišljenje (Adorno, 1979: 54). Pojedinaac se filozofskim iskustvom tek konstituiše kao jedinstveno misleće biće, pronalazi svoje mesto u istorijskoj stvarnosti, shvatajući da je istina njegovog sopstvenog mišljenja „srasla sa njom“. Tako se subjekt sopstvenom snagom oslobađa „privida konstituisane subjektivnosti“, privida da sa Arhimedove tačke posmatra objektivnu društvenu stvarnost.

Temeljni društveni sukob za Adorna u *Negativnoj dijalektici* predstavlja sukob pojedinca koji pokušava da iskorači iz horizonta identifikujućeg mišljenja i poretka savremenog kapitalističkog

društva koje mu to mišljenje nameće. Ideologija savremenog kapitalizma ogleda se u nastojanju da se „društvo univerzalne razmene“ predstavi kao optimalan racionalni poredak, kao realizacija prosvetiteljskih ideala. U ideološkom smislu, univerzalna razmenljivost, komenzurabilnost svih društvenih fenomena, osoba, stvari i odnosa, podrazumeva zahvat kojim će se prethodno iz njih isisati istorijsko-kontekstualni sadržaj. Tek tako pročišćeni fenomeni postaju „laki za rukovanje“, za instrumentalan pristup, i mogu da se razmenjuju u kapitalističkom univerzumu (jer u suštini nemaju nikakvu vrednost za konkretnog aktera).

Svaki kritički stav koji Adorno istovremeno je usmeren na pozitivističku društvenu teoriju i na poznokapitalističku stvarnost. „Kritika sistema“, i kao ustrojstva kapitalističkog društva i kao forme mišljenja koja ga utemeljuje i legitimira, ujedinjuje dve ravni Adornove teorije. Ideologija je prevashodno svest o sistemskoj uređenosti i jednoznačnosti prirodne i društvene stvarnosti, a kritika nastojanje da se ispod takve „neistinite celine“ otkrije antagonizam i bogatstvo istorijske stvarnosti. Adorno je svuda video ideologiju, kako Debora Kuk (Deborah Cook) naglašava: od naučnog utvrđivanja činjenica do masovne kulture, od naizgled bezopasne društvene interakcije do našeg samopimanja kao individua (Cook, 2004: 198).

Kritika ontologije

Kada promišlja društvenu stvarnost, teoretičar po Adornu može da zauzme dve pozicije. Jedna je „proždiruća“ i karakteriše je volja za gospodarenjem – pozitivistička teorija, shodno ranije pomenutom pojmu „tradicionalne teorije“, pretvara stvarnost u beživotni sistem koji je u sebi dovršen i omogućava da se stvarnošću bolje manipuliše. Implicitno se pretpostavlja da planovi uma mogu unapred čitavom obilju postojećeg da zacrtaju strukturu (Adorno, 1979: 70). Druga opcija je da se teoretičar postavi spram stvarnosti otvoreno, ali *stringentno*. To znači da on odustaje od metafizičkog zahvata – da predstavi istinu o stvarnosti u obliku celovitog sistema – ali ne odustaje od intencije da zadrži orijentaciju ka istini, odnosno, u kritičko-teorijskom smislu, ka utopiji. Adorno takvu poziciju orijentisanu ka istini (a protiv metafizike) predstavlja kao što potpuniji, beskompromisno, „gusto ispleten“ uvid u pojedinačni fenomen,

fragment na koji se teorijski pogled usmerava. „Otvorena misao nije zaštićena pred opasnošću zapadanja u proizvoljnost; ništa joj ne jamči da se dovoljno pozabavila sa stvari da može izbeći svaki rizik“, smatra Adorno, „doslednost njenog izvođenja, međutim, i gustoća tkanja, pridonose tome da pogađa ono što treba“ (isto: 50).

Da bismo razumeli šta tačno znači, shodno definiciji stringentnog mišljenja, vezati misao za konkretno, treba obrazložiti višeslojnu ideju „primata objekta“ koja utemeljuje negativno-dijalektičku perspektivu. Kada kaže da objekt mora da ima prvenstvo, Adorno izražava suštinski istorijsko-materijalistički stav da je um istorijskog karaktera, dinamičan, te da se ne može fiksirati ni u kakvom zahvatu idealističke filzofije. „Istina je srasla sa sadržajnim što se menja i njena nepromenljivost, koju ustvrđuje *prima philosophia*, prijevarena je“, reći će Adorno (isto: 54). Spoznaja da je istina srasla sa sadržajnim predstavlja temelj samorefleksije pojedinca o ideološkoj uslovljenosti sopstvene percepcije. Istina teorijske spoznaje je, dakle, imanentna materijalnoj stvarnosti, ali iz toga, po Adornu, ne proizilazi da može da se relativizuje. Njegov primer je istorijska nastalost formalne logike, odnosno matematike. Društvena uslovljenost mišljenja je, *contra* Karla Manhajma (Karl Mannheim), otvorena za prevazilaženje partikularnosti, ukoliko probija ideološku ljušturu sistema i zasniva se na istorijskom bogatstvu društvene stvarnosti.

„Primat objekta“ podrazumeva i ideju da u relaciji subjekt–objekt, objekt ima prvenstvo jer pružanjem otpora mišljenju koje hoće da zagospodari njime otvara put ka bogatstvu teorijske spoznaje. Negacija je modus kojim objekt „progovara“ o sebi i počinje interakciju sa pojmom, postepeno ga proširujući i ulivajući u njega „višak značenja“, istorijski kontekst odnosa subjekta i objekta mišljenja. Višak značenja tvore složeni odnosi koje fenomen uspostavlja sa subjektom i okruženjem, a način da do njega dopremo jeste *konsteliranje pojmova*. Pojmove treba „rasporediti“ oko fenomena, tako da izraze njegovo dinamičko, kontekstualno značenje, ono što kao pojedinačni pojmovi ne mogu neposredno da kažu – na taj način ideju konsteliranja tumači Rodžer Foster (Foster, 2007). Momentom neidentičnosti sa pojmom, dakle, objekt u perspektivi negativne dijalektike transcendirira svoje mesto u sistemu.

Treće bitno značenje koncepta primata objekta odnosi se na sam subjekt mišljenja – on je i sam objekt u smislu da je prirodno

biće i da njegove misli imaju osnovu u potrebama. Za Adorna je ovaj uvid bitan u smislu antipoda kantovskom idealu čistog subjekta spoznaje. Njime se čuva ranije pomenuta fundamentalna svest o odnosu sredstava i ciljeva, o tome da je svrhovito postupanje uvek sredstvo kojim stremimo dobrom životu. Pojmovi *patnje* i *nade* u Adornoj terminologiji imaju značajno mesto, kako naglašavaju Debora Kuk, Robert Vitkin (Robert Witkin) i Lamber Zidervort (Cook, 2004, Witkin, 2003, Zuidervaart, 2007). Svrha racionalizacije trebalo bi da bude ostvarivanje društvenog poretka koji bi eliminisao patnju, a nada da je takvo društvo moguće predstavlja „utopijski momenat“ u kritici. Nasuprot značenju koje bi, po Adornu, trebalo da se pridaje pojmu racionalnog, „biti racionalnan“ u kontekstu instrumentalnog uma ne znači preispitivati iracionalne životne uslove, već ih iskoristiti najbolje što se može za zadovoljenje ličnih interesa (Crook, u: Adorno, 1994: 43). Poverenje u ispravnost smernica koje nam sistem pruža zahteva se *a priori*.

Konfliktna priroda modernog društva je, dakle, za Adorna sukob kapitalističkog sistema utemeljenog na iracionalnosti instrumentalnog mišljenja i delanja, i pojedinca koji, kao biće potreba, cilj društvenog života i razvoja vidi u eliminaciji patnje i vođenju ispunjenog života. Ova inherentna konfliktnost kapitalističkog sistema leži ispod nivoa društvenih sukoba koji se već kreću unutar horizonta instrumentalne racionalnosti, dakle ispod borbi društvenih grupa oko materijalnih i simboličkih resursa. Potonje su, naime, već prožete ideologijom, „sistemskim“ odnosom spram stvari i ljudi, željom da se iz „iracionalnih društvenih uslova izvuče maksimalna lična korist“.

*Izlazak iz „negativističkog ćorsokaka“:
Habermas i jezičko-pragmatički zaokret*

Ključna kategorija za Adornovu kritiku je pojedinačna svest: ona je poprište borbe između ideologije i razotkrivajuće teorije. Dokaže se da teorija utemeljuje na opoziciji sistem/svest, smatraju Habermas i Honet, postoji tendencija da se društvena stvarnost razapne između dva pola: materijalne strukture ekonomije i psihičke strukture pojedinca. U *Kritici moći* Honet nastoji da pokaže da bez intersubjektivne teorijske perspektive ne može da se koncipira autonomno polje društvenog (Honeth, 1991). Teorijskim perspektivama

utemeljenim na filozofiji svesti nedostaje element interaktivnosti društvene stvarnosti, bez koga nema dinamike u pravom smislu reči, pa nema ni konfliktne prirode moderne. Nedostaje uvid da čitav proces socijalne reprodukcije podrazumeva stalno međudelanje aktera, kao srž društvenog iz koje se, sa jedne strane, kristalizuju strukturni elementi, a sa druge područjane individue.

Habermas zato preuzima na sebe zadatak, u *Teoriji komunikativnog delanja*, da kritičku teoriju postavi na intersubjektivne osnove (Habermas, 1987). U *Filozofskom diskursu moderne* i u *Postmetafizičkom mišljenju* on kontekstualizuje svoj poduhvat kao pokušaj zamene društveno-teorijske paradigme usredsređene na pojedinca, novom „paradigmom sporazumevanja“ koja zadržava poverenje u građanske ideale prosvetiteljstva i razvija složenu koncepciju modernosti. Nova kritička perspektiva mora da bude postavljena na nove normativne osnove, umesto paradoksalne Adornove pozicije, u kojoj teoretičar neprestano podriiva temelje sopstvene kritike.

Temelji nove kritičke teorije nalaze se u samoj društvenoj stvarnosti, kriterijumi istinitosti nalaze se u jezičkoj praksi. Oni su univerzalni: istinitost jezičkih iskaza procenjuje se u formalnom smislu na isti način u svim kulturama, jezičko sporazumevanje se temelji na univerzalnoj proceduralnoj racionalnosti. Tu racionalnost Habermas naziva komunikativnom i smatra da „koncept komunikativnog delanja razvija intuiciju da je jeziku svojstven *telos* sporazumevanja“ (Habermas, 2002: 82). Tako se Habermas potpuno odvaja od Horkhajmera i Adorna koji su smatrali da je govor izvorno služio (i da i dalje služi) kao sredstvo ovladavanja prirodom. Umnost, dakle, više nije svojstvo svesti pojedinca, već procesa interakcije – paradigma sporazumevanja podrazumeva da se figura spoznajućeg subjekta zameni figurom učesnika u komunikaciji. Koncept komunikativnog uma predstavlja regulativnu ideju za kritiku savremene društvene stvarnosti. Komunikativno delanje podrazumeva jezičku interakciju dva ili više aktera orijentisanih ka sporazumevanju, ali i jezičku koordinaciju njihove ciljno usmerene delatnosti. U ovom drugom slučaju jezik preuzima funkciju usklađivanja strateškog delanja aktera.

Jezičko-pragmatički pristup može, po Habermasu, za razliku od Adornovog subjektocentričnog, da nam omogući da diferencirano poimamo modernost i modernizaciju. Suštinski aspekt društvenog razvoja koji Habermas tretira u *Teoriji komunikativnog delanja* jeste

racionalizacija sporazumevanja i osamostaljivanje sistemskih sfera privrede i politike koje počivaju na principu funkcionalnosti. Habermas predstavlja modernizaciju kao proces koji karakteriše „diferenciranost aspekata racionalnosti“, čija se unutrašnja dinamika ogleda u napetosti između dva toka razvoja: racionalizacije sveta života (sporazumevanja) i usložnjavanja sistema. Iz te napetosti proizilazi i shvatanje konfliktne prirode moderne – osamostaljeni sistemski domeni kolonizuju racionalizovani svet života, komunikacija se podvrgava sistemskim imperativima funkcionalnosti.

Što se racionalizacije sveta života tiče, Habermas se oslanja na Dirkeovu (Durkheim) društvenu teoriju, prihvatajući tezu o religijskom poretku normativnog poretka (isto: 46). Koreni normativno koordiniranog jezičkog delanja leže u predjezičkoj interakciji baziranoj na fenomenu svetog. Ritualna praksa predstavlja prvobitnu osnovu društvenosti – simboličku interakciju utemeljenu u domenu svetog karakteriše nediferenciranost zahteva za važenjem. Kognitivna, moralna i ekspresivna dimenzija ostaju stopljene. U prvobitnim društvima racionalni potencijal sadržan u univerzalnim formalnim karakteristikama jezičke interakcije i dalje je sputan.

Racionalizacija sporazumevanja i razvoj sistemskih domena

Habermas društveni razvoj poima kao proces *pojezičavanja svetog*. Pod time podrazumeva prenošenje tereta legitimizovanja poretka sa religijsko-metafizičkih svetonazora i ritualnih praksi na sam proces jezičke interakcije. Na početku društvenog razvoja nalazimo najveći *diferencijal racionalnosti* koji se ogleda u strogom razgraničavanju domena svetog i profanog. Jezička interakcija u profanoj sferi, međutim, već je komunikativno racionalizovana, tj. podvrgnuta diferencijaciji zahteva za važenjem. Proces pojezičavanja svetog predstavlja postepeno nivelisanje diferencijala racionalnosti, što znači da komunikativna racionalnost sve više prodire u domen legitimizacije društvenog poretka. Formiranje vrednosnog konsenzusa oslanja se sve više na princip „prinude boljeg argumenta“: autoritet svetog zamenjuje se autoritetom ostvarenog konsenzusa. Nasuprot ovoj racionalizujućoj dinamici, javlja se potreba za koordiniranjem sve gušćih mreža delanja usmerenog na materijalnu reprodukciju društva. Tako dolazi do razvoja *sistemske racionalnosti* – društvena interakcija se

integrirše kroz funkcionalno prožimanje posledica delanja pojedinaca u stilu „nevidljive ruke“ Adama Smita (Adam Smith). Habermas pokušava da sintetizuje sistemsku i aktersku perspektivu u svojoj „dvostranoj“ definiciji društva kao „sistemski stabilizovanog kompleksa delanja društveno integrisanih grupa“ (Habermas, 1987: 152).

Dvostrani model društva treba da nam omogući da sagledamo proces modernizacije kao istovremeno napredovanje sistemske i komunikativne forme društvene integracije. Sistemski integracija počiva na funkcionalnom umu, koordinira posledice ciljno-usmerenog delanja pojedinaca i kao takva izmiče neposrednoj percepciji aktera. Ne predstavlja antipod već korelat socijalne integracije. Moderna birokratska država i tržište javljaju se u trenutku kada društvo postaje suviše složeno da bi se njegova materijalna reprodukcija i dalje podvrgavala načelima simboličke. Sa usložnjavanjem društvene strukture raste značaj organizacije, tako da sa pojavljivanjem moderne države čitavo društvo može da se shvati kao jedna velika organizacija, sposobna za koherentno delanje (ibid: 170).

Sistem možemo da definišemo kao segment društvene stvarnosti u kome se teret integracije prebacuje sa jezika na anormativne medije novca i moći. On postaje autonoman u odnosu na simboličku reprodukciju društva, jer ne podleže više normama jezičkog sporazumevanja (isto: 263). Akteri unutar sistemskih domena ne moraju da ostvaruju neprisilan konsenzus – od njih se samo očekuje da prihvate legitimnost nejezičkih medija. Tako društveno delanje može sve više da se modeluje prema principu efikasnosti. Sistemski domeni birokratske države i tržišta postaju segmenti „anormativne društvenosti“, čime domen komunikativne integracije postaje redukovan na nivo jednog „podsistema“. Ipak, svet života ostaje podsistem koji definiše poredak društva. Osamostaljeni domeni moraju da budu „ukotvljeni“ u svetu života, tj. institucionalizovani (Habermas, 1987: 154). Kako Debora Kuk naglašava, teorijskim ukotvljavanjem ekonomije i države u svetu života, Habermas ne samo da se potpuno udaljava od Adorna, već i od Marksa (Cook, 2004: 45).

Koncept i kritika kolonizacije sveta života

Usled sve veće složenosti društva i njegovih reproduktivnih zadataka, dolazi do širenja sistemske integracije na račun racionalizo-

vanog sveta života, koje Habermas naziva „medijacijom“. U pitanju je, za Habermasa, nužno širenje nejezičkih medija na račun komunikativnog delanja, koje ne može da potisne jezičko-emancipatorni aspekt modernizacije. Međutim, kada mediji počnu da potiskuju jezik u koordinaciji onih oblasti delanja koje su suštinski ukorenjene u komunikativnoj racionalnosti, prelazi se granica neproblematičnog širenja medija i dolazi do sistemske *kolonizacije* sveta života. Habermasovi primeri su (preterana) pravna regulacija unutarporodičnih odnosa i interakcije unutar obrazovnog sistema koje naziva instancama juridifikacije. Prodor funkcionalne racionalnosti u te sfere posle određene granice dovodi do degradiranja emancipovane, racionalne komunikacije. Dostignuća modernizacije se poništavaju da bi društvena interakcija tekla uz minimalni gubitak efikasnosti.

Habermas se u analizi kolonizacije oslanja na Vebera (Weber), Parsonsa (Parsons) i Marksa. Postoje dva glavna aspekta kolonizacije – *monetarizacija* (Marks) i *birokratizacija* (Veber), pored već pomenutog potiskivanja sveta života u okviru jednog od pod sistema (Parsons). Interakcija sistema i sveta života je složena, i njene karakteristike Habermas predstavlja četvoročlanom shemom. U modernom društvu, svet života je strukturiran u kategorijama javne i privatne sfere – prva predstavlja domen političke javnosti, a druga nuklearnu porodicu. Porodica i javno mnjenje stoje naspram osamostaljenih sistemskih domena ekonomije i države, odnosno administrativnog aparata. Habermas se fokusira na interakciju porodice i ekonomske sfere, sa jedne strane, i države i javnog mnjenja, sa druge. U prvom slučaju, dolazi do dvostruke razmene. Radna snaga se razmenjuje za novčani prihod, a potražnja za materijalna dobra i usluge. U slučaju interakcije javne sfere i administracije, razmenjuju se, sa jedne strane, porez za organizaciona postignuća države, a sa druge, političke odluke (sistema) za lojalnost (građana, tj. javnog mnjenja).

Kolonizacija predstavlja dvostruko negativno sistemsko dejstvo na domene sveta života, i ostvaruje se pomenutim kanalima interakcije. Prvoj dimenziji interakcije (ekonomija – porodica), odgovara marksistički pojam monetarizacije, rad se apstrahuje kroz novčanu kvantifikaciju i estetičko-praktički momenat racionalnosti se potiskuje iz radnog procesa. Drugu dimenziju predstavlja prodiranje birokratskog organizacionog principa u domen javnosti kojim se potiskuje moralno-politička racionalnost politički svesnog građana-

nina iz sveta života. Građani postaju atomizovani podanici birokratske mašinerije.

Prema Habermasu, nova kritička teorija treba da procenjuje stanje savremenog društva sa normativnog stanovišta komunikativnog uma: racionalizovani svet života stoji naspram sistemskih domena kao merilo kritike. U njemu su sadržani potencijali „društvenog učenja“ koji ne mogu u potpunosti da se realizuju, usled kolonizacije. Društvo ne iskorišćava u potpunosti oslobođene snage racionalizovane komunikacije, i previše teži daljem uslozňjavanju sistema. Primarni zadaci teorije komunikativnog delanja su, stoga, rasvetljavanje mehanizama kolonizacije koji onemogućavaju da se iskoriste potencijali društvenog učenja svojstveni svetu života, i kritika društveno-teorijskih perspektiva koje redukuju složenost modernizacije (Marks, Veber, Parsons, Adorno). Modernizacija je istovremeno proširenje slobode i njeno ograničavanje. Dinamika sistem – svet života predstavlja *konfliktnu prirodu modernih društava* u teoriji komunikativnog delanja. Kritika treba da spreči da se „paradoks racionalizacije“ previše „nagne“ na stranu kapitalizma, sistema i funkcionalne racionalnosti, i ugrozi racionalni svet života, demokratiju i komunikativni um. Problem sa ranijom kritičkom teorijom, kako je već razmatrano, bio je u jednodimenzionalnom shvatanju modernizacije i redukcionističkoj slici savremene društvene dinamike.

„Totalno administrirano društvo“ je, dakle, teorijska fikcija. Kod Horkhajmera i Adorna nema mesta za dobre strane modernosti – filozofija istorije koja leži u njenoj osnovi svuda nalazi samo usavršavanje gospodarenja. Ona, pak, teorija, „koja se odrekla samouverenosti filozofije istorije, a da nije napustila kritički zahtev, može da vidi svoju *političku* ulogu samo u tome da, sa donekle senzibilnom dijagnozom sadašnjice, izoštri pažnju za suštinske ambivalencije vremensko-povesne situacije“ (Habermas, 1996: 138).

Funkcionalizam i razvodnjavanje kritike u Habermasovom shvatanju konfliktnosti

Nema sumnje da Habermas razvija konceptualno kompleksniju sliku modernizacije i savremene društvene dinamike od Adorna. Prelazak na paradigmatu sporazumevanja je za kritičku teoriju korak napred u smislu da ona sada predstavlja, u punom smislu reči,

društvenu teoriju – domen društvenog delanja sa jezičkim zaokretom dobija epistemološku autonomiju. Problem normativnog utemeljenja kritike je rešen: kada se modernost shvati dvoznačno, onda se kritika loših strana utemeljuje u dobrim. Osim toga, kao što Honet naglašava, otvara se prostor za teoretisanje o političkoj delatnosti (Honneth, 1991). Međutim, Habermasovo shvatanje konfliktne prirode modernih društava je, smatram, previše funkcionalističko i predstavlja upravo onu „sistemska organizaciju društvene stvarnosti putem koncepata, koja predstavlja metu Adornove kritike. Pošto kapitalistički sistem predstavlja kao sferu „anormativne društvenosti“, Habermasova vizija modernog društva počinje da deluje više sistemski nego kritički, na šta je Tomas Mekarti (Thomas McCarthy) s pravom ukazao (Mekarti, 1996). Levi kritičari Habermasa (Morris, 2001, Claussen, 2003, Cook, 2004, Zuidervaart, 2007, Crook, u: Adorno, 1994) upućuju na činjenicu da koncept sistemske kolonizacije sveta života razvodnjava kritiku kapitalizma.

Pre svega, postavlja se pitanje da li je plauzibilna ideja jasno razgraničenih domena sistema i sveta života. Kako Debora Kuk naglašava, pojedinci se neprestano kreću između sistemskih i svetoživotnih konteksta, menjajući društvene uloge zaposlenih, klijenata socijalne države, članova porodice, i politički svesnih građana (Cook, 2004). Da li su oni zaista u stanju da misle i delaju čas funkcionalno, čas komunikativno-racionalno, odnosno koliko je zapravo porozna granica između dva domena, u oba smera? Pošto pojedinci ne mogu svoju ličnost da „rasepe“ na sistemski i svetoživotni deo, Debora Kuk zaključuje da distinkcija sistema i sveta života, shodno propustljivosti njihove granice, ne može da se utemelji na razlici između dva tipa društvene integracije (Cook, 2004: 49). Kolonizacija nije neophodna da bi svet života bio „kontaminiran“ sistemskom racionalnošću.

Shvatanje tržišta i državnog aparata kao anormativnih sfera u suprotnosti je sa izvornom koncepcijom kritičke teorije i kritike ideologije. Horkhajmer i Adorno bi, kako Debora Kuk naglašava, oštro kritikovali mistifikujuću, ideološku Habermasovu koncepciju funkcionalističke „nevidljive ruke“, koja u sferama sistemske integracije „koordinira posledice instrumentalnog delanja pojedinaca“ (ibid: 73). Poenta je upravo u tome da svojom inherentnom logikom funkcionisanja, kao mehanizmi promovisanja iracionalne svrhovito-

sti, savremeno tržište i birokratija već ugrožavaju racionalnu (humanu) supstancu modernog društva.

Kolonizacija vs. gospodarenje

Sa analizom kolonizacije sveta života, Habermas premešta fokus kritike sa samog ekonomskog sistema na nepovoljan uticaj koji sistem može da izvrši na vanekonomske prakse i institucije (Zuidervart, 2007: 120). Adornova kritika pak, tvrdi da su te vanekonomske prakse i institucije u savremenom društvu inherentno *ekonomski* uslovljene, usisane u univerzum instrumentalnog uma, te da kapitalizam sa svih strana okružuje pojedinca i prožima sve njegove društvene odnose, uključujući komunikaciju. Kontinuirana samorefleksija o ciljevima društvenog delanja bi za Adorna bila uporište demokratije naspram autoritarnog kapitalizma, a ne oslanjanje na racionalne procedure sporazumevanja. I u svojoj formalnoj slobodi, Adorno smatra, pojedinac je jednako fungibilan i zamenljiv kao pod čizmama nacističkog ubice (Adorno, 1979: 362). Habermasovi kritičari koji se okreću ka Adornu žele da pokažu da, niti je svet života toliko racionalan koliko Habermas postulira, jer je prožet kapitalističkom iracionalnošću, niti su sistemski domeni anormativni. Slabosti Habermasove koncepcije konfliktnosti modernih društava nam izoštravaju mogućnost da shvatimo suštinu Adornove.

Habermas, za razliku od Adorna „sistemski stabilizuje“ konfliktnost. Moderno društvo je, naravno, diferencirano, ali to ne znači da ćemo aktere koncipirati u smislu serije odvojenih „prizora“ u kojima ih vidimo u različitim kontekstima – čas u javnoj sferi, kako debatuju, čas u porodičnom okruženju, čas na radnom mestu, čas na šalteru birokratske ustanove kako čekaju da socijalnoj državi „prodaju“ lojalnost. To bi značilo da pojedinac praktično stoji na poziciji transendentnosti spram društva, i onda otvara različite pregrade koje bismo mogli da nazovemo „porodica“, „javnost“, „kapitalizam“, i „birokratija“ kako bi stupio u odgovarajući domen društvene stvarnosti.

Ako tako zamislimo društveno delanje onda zaista možemo da stanemo na stanovište da funkcionalni imperativi ne mogu drastično da ugroze one sfere u kojima se ispoljava emancipatorna strana moderne. Poenta koncepta gospodarenja jeste da ukaže na činjenicu da jednom kada funkcionalni, odnosno instrumentalni um

dobije svoje prominentno mesto u društvu, kada biva prihvaćen kao legitimna osnova delanja, on postaje pervazivan i svuda možemo da ga nađemo. Suprotstavljenost sistemske i komunikativne, odnosno instrumentalne i emancipatorne racionalnosti, možemo da otkrijemo u svim domenima društvenog delanja, u svakom pojedinačnom fenomenu na koji usmerimo teorijski pogled (adornovsko „filozofiranje iz konkretnog“ treba da rezultira upravo takvim uvidom).

Konfliktna priroda modernog društva ne sastoji se za Adorna, ako sledimo Habermasovu terminologiju, u tome što se ono cepa na funkcionalno integrisanu i komunikativno integrisanu polovinu, da bi zatim prva ugrožavala potonju, već su i sistem i svet života prisutni u svim elementima društvene stvarnosti. Zato je svako dostignuće emancipatorne strane modernizacije u svakom trenutku u opasnosti da ga poništi instrumentalni imperativ kapitalističke ekspanzije. Habermasovo redukovanje ekonomije na zasebnu sferu, na podsistem društva koji može da se razgraniči od sveta života, predstavlja sistemsko-teorijsko postvarenje društvene stvarnosti. Previđa se da kapitalizam nije zaokružena celina unutar šireg okvira društva već da predstavlja sistem društvene reprodukcije, odnosno, kako Zidervort naglašava, da inherentno nastoji da dominira celinom (Zuidervaart, 2007: 129).

Širenje principa razmene (monetarizacija i konzumerizam) na sve modalitete društvenog delanja kod Habermasa ne figurira kao značajan faktor ugrožavanja emancipatornih dostignuća moderne. Za Adorna pak moderno društvo je i dalje iracionalno jer je razvilo kapacitete za opšte blagostanje, ali nastavlja da reprodukuje i produbljuje nejednakosti, i tautološki postulira instrumentalno, svrhovito delanje kao cilj društvene prakse. Ako moderna do sada nije uspela da iznedri faktički poredak koji bi bio u stanju da ostvari veći stepen realizacije građanskih ideala, to nije nikakvo opravdanje da se *status quo* prihvati kao nužnost – kritička teorija bi tako i sama bila usisana u univerzum ideologije i postala *tradicionalna* prema Horkhajmerovoj terminologiji.

Kritika gospodarenja: senzibilitet za savremenost

Već sam naveo zamerku koju Honet upućuje Adornoj perspektivi, da u njenim okvirima ne može da se teoretiše o grupnom

delanju, iz čega proizilazi navodna neupotrebljivost za levičarsku političku praksu (Bronner, 2007, Honneth, 1991). Pojedinčevo iskustvo da nešto „ne štima“ u procesu u kome on svoje kognitivne mape za tumačenje stvarnosti i rukovanje njome primenjuje na određeni fenomen, da postoji višak značenja koji ne staje u okvire percepcije, mora da bude polazni korak ka „objektivizaciji“ kritike, ka otkrivanju ideologije koja se umetnula između nas i društvene stvarnosti. Kritika „sistema“ koji ideologija postulira umesto stvarnosti moguća je tek kada, pošavši od (ili „iz“) konkretnog, dođemo do svesti o „neistinitoj celini“ društvenih odnosa determinisanih kapitalističkom iracionalnošću.

Primer gospodarenja je uvek primer za konkretnog aktera, a put ka generalizaciji kritike je induktivan. Tako dolazimo u mogućnost da kažemo da je Adornov koncept suštinski racionalnog (i emancipacije) u stvari uvek vezan za interakciju konkretnog aktera sa društvenom stvarnošću, kao što Habermasovog komunikativnog uma nema izvan „konkretnih jezičkih igara“. Teoretičar mora da „oseti racionalnost u sebi“ da bi kritikovao poredak kao iracionalan. Pretpostavka da će iskustvo velikog broja pojedinaca da konvergira u pravcu određenog broja ideala, nazovimo ih „humanističkim“, „građanskim“ ili „prosvetiteljskim“, ne predstavlja fundamentalističko postuliranje, već regulativna ideja koja treba da se potvrdi tako što ćemo praktikovati samorefleksiju i kritiku.

Poenta Adornovog pristupa je upravo u tome da svako mora da izgradi svoju političku svest praktikanjem antisistemskog promišljanja stvarnosti, što je u stvari začuđujuće kompatibilno sa vremenom postmetafizičkog mišljenja. Nema univerzalnih, unapred pripremljenih smernica za političko delanje i nema kolektivnih subjekata istorije – društvena promena mora da bude vrednosno i praktično utemeljena u pojedinačnom delanju, u celini individualnog istorijsko-kontekstualnog odnosa spram društvene stvarnosti. Kolektivna politička praksa treba da se artikuliše počev od negativno-dijalektičkog akta kojim pojedinac istupa iz mreže ideoloških gotovih rešenja za interpretaciju društvene stvarnosti i delanja u njoj. Da bi se prevazišla konfliktnost modernih društava ona moraju da se prilagode pojedincima kao neponovljivim bićima – moraju da budu utemeljena na univerzalističkim vrednostima koja nisu apstraktna, već na određeni način „izrastaju“ iz pojedinčevog promišljanja stvarnosti.

Kako Zidervort na sličnom tragu naglašava, adornojska kritička teorija ima svoje normativne temelje u vrednosnim „univerzalijama“ koje su imanentne, dakle ne „lebde“ apstraktno u modernističkom idejnom univerzumu, već se istorijski oblikuju kroz društvenu praksu (Zuidervaart, 2007: 180). Temelj te prakse, da ne bi bio ideološki nametnut „odozgo“, niti izraz površnog, pomodarskog ispovedanja nekog političkog ideala, nalazi se u stringentnoj individualnoj negaciji sistemskog mišljenja i samorefleksiji. Tako se artikuliše politički zahtev da društvo pređe u istinski prosveteno, humano stanje, i da prestane da počiva na hobsovskej „igri nultog zbira“ koja podrazumeva da pojedinac daje „deo sebe“ u zamenu za pogodnosti koje mu društveni poredak pruža.

Adornov ideal humanog društva oslobođenog gospodarenja mogao bi, u tom smislu, da se shvati po analogiji sa njegovim tumačenjem betovenovske simfonije u kojoj celina, kako Robert Vitkin (Robert Witkin) objašnjava, prirodno „izrasta“ iz neprisilne interakcije mnoštva elemenata, stavova i motiva, u kojima se ogleda, ali ih ne podvodi pod sebe, niti ih koristi kao ornamente da bi privukla pažnju (Witkin, 2003). Nasuprot tome, savremeni kapitalistički poredak predstavlja neoromantičarsku simfoniju Čajkovskog (Пётр Ильич Чайковский) ili Rahmanjinova (Сергей Васильевич Рахманинов), „lažnu“ u svojoj harmoničnosti po tome što je statična, što detalji u njoj nisu ni u kakvoj međusobnoj interakciji iz koje bi celina izrastala, već su samoreferentni, tu su samo da bi privlačili pažnju publike.

Honetova teorija priznanja razvija sličan senzibilitet za neophodnost „partikularizacije univerzalnog“. Sadašnji stadijum pozitivno-pravnog univerzalizma, smatra Honet, garantuje institucionalizaciju *drugog* stepena samopoimanja modernog pojedinca – „samopoštovanja“. Odista racionalno društvo moralo bi da prevaziđe takav formalizam institucionalizacijom trećeg stupnja – „samovrednovanja“ (Honneth, 1996). Tek bi se na taj način realizovala hegelovska vizija poželjnog društva iz *Jenskih spisa* koja podrazumeva da poredak može u pravnom smislu da tretira svakog pojedinca u svetlu njegove jedinstvenosti. Honet želi da ode korak dalje od Habermasa unošenjem „moralnog“ sadržaja u proceduralnu komunikativnu racionalnost. Bitno je zapaziti da je za Honeta individualno iskustvo nepoklapanja normativnih očekivanja sa vrednosnim

poretkom društva temelj konfliktnosti – nema kolektivnog otpora pre pojedinčevog „osveščivanja“ da vrednosti koje je socijalizacijom interiorizovao nisu društveno realizovane.

Zaključno razmatranje: Aktualnost Adorna

Adornova kritička perspektiva nije, dakle, po mom mišljenju prevaziđena jezičkim zaokretom i teorijom komunikativnog delanja jer konfliktnost moderne društvene dinamike smešta u samu tačku konstituisanja interaktivnosti – u momenat kada akter pristupa drugom akteru ili društvenom fenomenu i otvara prostor za definisanje njihove relacije. Kritika gospodarenja se usredsređuje na načine na koji kapitalistički sistem pomoću ideologije instrumentalnog uma ispunjava taj prostor smislom koji predstavlja sopstveno vezivno tkivo, principom svrhovitosti, i time predodređuje opseg moguće intersubjektivnosti dvaju aktera ili opseg značenja koje određeni fenomen može da ima za društvenog aktera. Negativna dijalektika, kao teorija delanja koje ne podleže logici gospodarenja, podrazumeva da bilo kom elementu društvene stvarnosti pristupimo sa namerom da u njemu razotkrijemo takvu formu konfliktnosti. Adorno može u okvirima svoje perspektive da izrazi uvid da je društvena dinamika u svojoj celosti konfliktna, tj. da je pitanje: hoće li savremeno društvo postajati sve racionalnije uređeno tako da omogući dobar život svih svojih članova, ili pak tako da omogući usavršavanje izvlačenja profita, uz dalje reprodukovanje patnje i nejednakosti, u potpunosti otvoreno.

Jezičko-pragmatička perspektiva, Habermasova kritika kolonizacije, ali i Honetova teorija borbe za priznanje, polaze od pretpostavke već date intersubjektivnosti u koju smeštaju emancipatorski potencijal zahteva za važenjem, odnosno za priznanjem. Problem sa Habermasovom „otvorenosću“ proceduralističkog komunikativnog uma za mogućnost artikulisanja najrazličitijih formi „dobrog života“, leži u tome što previđa mogućnost da je instrumentalna, tj. sistemska racionalnost već prisutna na početku procesa sporazumevanja. Jezičko-pragmatičko shvatanje konfliktnosti se u tom smislu kreće unutar okvira koje ne problematizuje, a koje Adorno, kako sam pokušao da argumentujem, pretvara u samo predmetno polje analize konfliktnosti. Utoliko je njegova koncepcija postavljena „dublje“ od Habermasove i Honetove. Osvrtom na zajednički

element Adornove i Honetove perspektive, koji se tiče pokušaja konceptualizovanja „imanentnih univerzalija“, imao je za cilj da pokaže da senzibiliteti negativno-dijalektičke i jezičko-pragmatičke kritike konfliktnosti nisu nužno divergentni, te da se umesto predstavi o „paradigmatskoj promeni“ može pretpostaviti da nas jezički zaokret u stvari može odvesti u pravcu uspešne delatno-teorijske reinterpretacije ključnih Adornovih uvida.

Primljeno: 19. mart 2010.

Prihvaćeno: 20. maj 2010.

Literatura

- Adorno, Teodor (1979), *Estetička teorija*, Beograd: Nolit.
- Adorno, Teodor (1979), *Negativna dijalektika*, Beograd: BIGZ.
- Adorno, Teodor, Horkhajmer, Maks (1980), *Sociološke studije*, Zagreb: Školska knjiga.
- Adorno, Teodor (1972), *Tri studije o Hegelu*, Sarajevo: „Veselin Masleša“.
- Adorno, Theodor (1994), *The Stars Down to Earth and Other Essays on the Irrational in Culture*, London: Routledge.
- Adorno, Theodor (1991), *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, ed. J. M. Bernstein, London: Routledge.
- Anderson, Joel (2000), „The Third Generation of the Frankfurt School“, *Intellectual History Newsletter* 22: 49–61.
- Apel, Karl-Oto (1996), „Normativno utemeljenje kritičke teorije putem rekurza na običajnost sveta života?“, *Srpska politička misao* 3 (1–4): 11–38.
- Benhabib, Šila (1996) „Utopijska dimenzija u komunikativnoj etici“, *Srpska politička misao* 3 (1–4): 65–78.
- Bernstein, J. M. (2001), *Adorno, Disenchantment and Ethics*, Cambridge: Cambridge University Pres.
- Bronner, Steven Eric (2004), *Reclaiming the Enlightenment*, New York: Columbia University Press.
- Cook, Deborah (2004), *Adorno, Habermas and the Search for a Rational Society*, London: Routledge.
- Delanty, Gerard (1997), „Habermas and Occidental Rationalism: The politics of Identity, Social Learning, and the Cultural Limits of Moral Universalism“, *Sociological Theory* 15 (3): 30–59.

- Foster, Roger (2007), *Adorno: the Recovery of Experience*, Albany, State University of New York Press.
- Grlić, Danko (1986), *Izazov negativnog*, Beograd: Nolit.
- Habermas, Jürgen (1986), *Filozofski diskurs moderne*, Zagreb: Globus.
- Habermas, Jürgen (2002), *Postmetafizičko mišljenje*, Beograd: Beogradski krug.
- Habermas, Jürgen (1996), „Racionalnost i politika: intervju sa Habermasom“, *Srpska politička misao*, 3 (1–4): 141–156.
- Habermas, Jürgen (1975), *Saznanje i interes*, Beograd: Nolit.
- Habermas, Jürgen (1996), „Smisao poslednjeg utemeljenja u moralnoj teoriji (odgovor Apelu)“, *Srpska politička misao* 3 (1–4): 115–126.
- Habermas, Jürgen (1996), *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Habermas, Jürgen (1987), *The Theory of Communicative Action, Vol.1: Reason and the Rationalization of Society*, Boston: Beacon Press.
- Habermas, Jürgen (1987), *The Theory of Communicative Action, Vol.2 – Lifeworld and System: Critique of Functionalist Reason*, Boston: Beacon Press.
- Honneth, Axel (1991), *The Critique of Power : Reflective Stages in a Critical Social Theory*, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Honneth, Axel (1996), *The Struggle for Recognition : The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Honneth, Axel (2008), *Reification: A New Look at an Old Idea*, Oxford: Oxford University Press.
- Horkhajmer, Maks, Adorno, Teodor (1974), *Dijalektika prosvetiteljstva*, Sarajevo: „Veselin Masleša“.
- Horkhajmer, Maks (1976), *Tradicionalna i kritička teorija*, Beograd: BIGZ.
- Jay, Martin (1984), *Adorno*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Klausen, Detlef (2003), *Granice prosvetiteljstva: Društvena geneza modernog antisemitizma*, Beograd: XX vek.
- Krstić, Predrag (2007), *Subjekt protiv subjektivnosti: Adorno i filozofija subjekta*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Morris, Martin (2001), *Rethinking the Communicative Turn: Adorno, Habermas and the Problem of Communicative Freedom*, Albany: State University of New York Press.
- Mekarti, Tom (1996), „Kompleksnost i demokratija, ili zavodljivosti teorije sistema“, *Srpska politička misao* 3 (1–4): 39-64.
- O’ Connor, Brian (2004), *Adorno’s Negative Dialectic: Philosophy and the Possibility of Critical Rationality*, Cambridge, MA: The MIT Press.

- Velmer, Albrecht (1987), *Prilog dijalektici moderne i postmoderne: Kritika uma posle Adorna*, Beograd: Bratstvo-Jedinstvo.
- Wiggershaus, Rolf (2001), *Die Frankfurter Schule. Geschichte; Theoretische Entwicklung; Politische Bedeutung*, Muenchen: DTV.
- Witkin, Robert (2003), *Adorno on Popular Culture*, London: Routledge.
- Zuidervaart, Lambert (2007), *Social Philosophy after Adorno*, Cambridge: Cambridge University Press.

Marjan Ivković

NEGATIVE DIALECTIC AND LINGUISTIC TURN:
THE ACTUALITY OF ADORNO'S CONCEPT OF
THE CONFLICT NATURE OF MODERN SOCIETIES

Summary

The author attempts at questioning Habermas' and Honneth's claim that the linguistic turn within Critical Theory of society represents a way out of the "dead end" of the first generation of Frankfurt School theorists, who were unable to formulate an action-theoretic understanding of social conflicts. By presenting a view that Adorno, in his "Negative dialectic", develops an insight into a crucial characteristic of the conflict nature of modern societies, which eludes the linguistic-pragmatist Critical Theory, the author tries to defend and reactualize Adorno's perspective. The paper analyzes some key aspects of the original idea of Critical Theory, and the "negativistic turn" that Adorno and Horkheimer made with the writing of "Dialectic of Enlightenment". Having considered the central arguments of the "Negative Dialectic", the author presents his understanding of Adorno's concept of social conflict, which is then being contrasted with Habermas' understanding of social conflict, formulated in terms of a systemic colonization of the lifeworld. Pointing out the weaknesses of Habermas' concept, the author aims at sharpening the image of the conflict nature of modern societies that Adorno sketches, concluding that his perspective is able to question the framework of intersubjectivity that Habermas and Honneth take for granted.

Key words: Adorno, Habermas, conflict nature, critique, reason, domination, capitalism, emancipation.