



КАНТ *VIA* АДОРНО, СА ХЕГЕЛОМ У ЗАЛЕЂУ

Предраг Крстић
Универзитет у Београду
Институт за филозофију и друштвену теорију

Да би се откриле мене Кантовог утицаја, што овај рад има намеру да тематизује, потребно је претходно указати на једну специфичну околност која одређује његову рецепцију. Кантов траг је у извесном смислу различит од трагова многих других филозофа. Иако се у принципу ни за једног не може рећи да врши потпуно самосталан утицај, ипак је на пример, колико год то јеретички звучало професионалним историчарима филозофије, Паскала могуће следити, да тако кажемо, деконтекстуализовано, измештено из епохе у коју је његова мисао смештена, ижљебљено из оних историјских и мисаоних оријентира који су је компоновали – а да таква рецепција прође без већих огрешења или чак да има и неких предности у односу на системску анализу његовог положаја у филозофској баштини. Кант нема ту срећу или несрећу. Повратак његовој мисли се увек одвија преко једног већ извршеног развоја, штавише преко врхунца оног тока којем је сам стајао на почетку; у том смислу је његов „пријем“ увек некако преломљен, увек полази од краја, увек већ имајући у виду крај, завршетак или, у једној речи – Хегела.

Кантови непосредни наследници, знамо, формираће наскоро корпус оне „критичке“ филозофије која ће касније постати позната као „класична немачка“. Али, такође је општепознато, тај развој није текао линеарно и обележавају га колико (само)разумевања сопственог напора као продуктивног проширивања и унапређења резултата претходника, толико и оптужбе тих претходника за издају и фалсификовање њихових увида. У том, алтисеровски речено, „најидеологизованијем“ времену, времену када се живело у и за идеје, формирао се ипак препознатљив, хајде да кажемо, „дискурс“, чије граничнике представљају Кант и Хегел. Утолико је рецепција Канта одавно не само неизбежно „инфицирана“ Хегелом, него је после Хегела немогуће одговорно мислити Канта, а понајмање његово значење за савременост, уколико је то мишљење одвојено од мишљења и утицаја оне традиције коју репрезентује Хегел. Та два граничника ће ускоро постати лозинке на које ће се филозофирање позивати, некада да би указало на складан ток једног полувековног величанственог мисаоног

кретања, а некада да би означило супротстављене, прегрубо би било рећи оријентације, можда пре држања, приступе или гестове филозофије. Да сасвим заостримо. Хегел је, дакле, или Кантов наследник или његов изневеритељ. Кант је или најавио Хегела или његово учење и даље важи мимо, упрокос и можда чак насупрот Хегеловом.

У Штутгарту је 1981. године једним скупом обележено двеста године од појаве *Критике чистог ума* и сто педесет година од Хегелове смрти. Наслов скупа је био прикладно симптоматичан: *Кант или Хегел?* Филозофска симптоматологија која је тада уприличена указивала је на различите начине да је алтернатива ова два оријентира стожерна и за савремену филозофију и да је кретање између њих судбина мишљења које себи полаже рачун о властитој предаји. Шта међутим значе ови оријентирани-граничници, шта данас нама могу да значе ови међаши рефлексии, на то питање, разуме се, није добијен једнозначан одговор, нити је стављено у изглед скорашње разрешење оне далекосежне тензије која међу овим мислиоцима (или онога што репрезентују) већ два века влада.

Та напетост, та разлика, тај избор, уколико је то уопште ствар одлуке, избор између Хегела и Канта, може се различито формулисати и с различитих аспеката осветлити. Може се, наравно, и даље инсистирати на њиховом (про)исхођењу. Тада се, мање-више сасвим школски, њихово наводно противстављање може показати као на крају крајева ипак једна унутарпородична разлика, она између једног субјективног и једног објективног идеализма или, продубљеније и нијансираније, једног трансценденталног и оног идеализма који је аванзовао до атрибута апсолутног. Потом се може приступити прорачуну добитака и трошкова таквог унутар себе континуираног и мање или више кохерентног тока мишљења¹. Другачије је, међутим, када се наглашавају разлике и несаслајса. Такав приступ, за разлику од претходног, има мноштво варијетета. Уз признање да трансцендентални моменти несумњиво преживљавају у Хегеловој логици и феноменологији, у њему се може опрезно сугерисати да су они ипак у тој мери преобликовани да, узевши у обзир неке од темељних појмова код обојице мислилаца и у филозофији уопште, остаје отворено питање да ли је то њихово доследно унапређење или издаја². Може се, такође, опазити и рефлектовати сама концептуална разлика у рецепцији Кантове и Хегелове филозофије и потом одмерити уверљивост, с једне стране, реконструкција извођења или, с друге, аргумената у

1) Видети Walsh, William H, „Subjective and Objective Idealism“, у: Henrich, Dieter (прип.), *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1983, стр. 83-98; Puntel, Lorenz Bruno, „Transzendentaler und absoluter Idealismus“, у: Henrich, Dieter (прип.), *Kant oder Hegel?*, стр. 198-229.

2) Упоредити Labarrière, Pierre-Jean, „Remarques préalables sur le thème du colloque“, у: Henrich, Dieter (прип.), *Kant oder Hegel?*, стр. 195-197; Baum, Manfred, „Wahrheit bei Kant und Hegel“, у: Henrich, Dieter (прип.), *Kant oder Hegel?*, стр. 230-249; Vitiello, Vincenzo, „Möglichkeit und Wirklichkeit in der Kantischen und Hegelschen Logik“, у: Henrich, Dieter (прип.), *Kant oder Hegel?*, стр. 250-266.

прилог немогућности извођења доследног развоја од Кантовог концепта трансценденталне филозофије до Хегеловог спекулативног идеализма. Кантов концепт трансценденталног заснивања знања и делања довршава се, у једном случају, кроз подругојачења наследника и долази код Хегела до свог „сигнификантног довршетка“, при чему се Хегелова концепција утемељења филозофског мишљења још увек може видети као консеквенца његове кантовске реконструкције или се пак, у другом случају, разлика у (не)поверењу у традиционалну логичку анализу и статус категорија показује толиком да се покушаји трансценденталног и спекулативно-дијалектичког заснивања мишљења не могу ускладити никаквим стављањем у исти низ³. Може се, најзад, отворено говорити о различитим облицима утемељења у филозофији, о уверењу да постоји могућност да филозофија пронађе „инваријабилни и априори сазнатљив фундамент“ из кога би ткала своје ставове, као што се може и оспоравати та могућност; може се говорити о битно различитом поимању ума код ове двојице великана, о различитим методама које произилазе из „дедукција критике ума“ и из оне „дијалектике“ која у уму не види више само облик разумевања свесног живота него и свет у његовој конкретној конструкцији – о извесном методском „фундаментализму“ код Канта и „холизму“ код Хегела⁴. Ова двојност метода, једног „трансценденталног“ и једног „холистичког“, испоставља се да се може детектовати све до дилема унутар савремене аналитичке филозофије⁵. Потом се могу поставити, да тако кажемо, апликативне алтернативе које се тичу могућности и оперативности трансценденталног, односно историјског заснивања теорије науке, друштва, естетике или етике⁶, које редом сведоче о још увек живој издвојености приступа у филозофским дисциплинама и о самоосвешћивању филозофије да се још увек креће на траговима онога

3) Упоредити Dietzsch, Steffen, „Zu einigen Aspekten der geschichtsphilosophischen Dimension der transzendentalphilosophischen Denkungsart. Motiveihres Wandels von Kant zu Hegel (1807)“, у: Henrich, Dieter (прир.), *Kant oder Hegel?*, стр. 129-139; Cramer, Konrad, „Kant oder Hegel – Entwurf einer Alternative“, у: Henrich, Dieter (прир.), *Kant oder Hegel?*, стр. 140-148.

4) Heinrich, Dieter, „Deduktion und Dialektik. Vorstellung einer Problemlage“, у: Henrich, Dieter (Hrsg.), *Kant oder Hegel?*, стр. 15-23.

5) Видети блок посвећен тој школи мишљења у: Henrich, Dieter (прир.), *Kant oder Hegel?*, стр. 408-448; нарочито текстове: Rorty, Richard, „Zur Einführung“, стр. 408-411; Putnam, Hilary, „Was ist Epistemologie?“, стр. 439-448.

6) Видети Krüger, Lorenz, „Transzendente oder historische Begründung in der Wissenschaftstheorie?“, у: Henrich, Dieter (прир.), *Kant oder Hegel?*, стр. 451-452; Bubner, Rüdiger, „Ist eine transzendente Begründung der Gesellschaft möglich?“, у: Henrich, Dieter (прир.), *Kant oder Hegel?*, стр. 489-505; Weiss, Johannes, „Ist eine 'Kantische' Begründung der Soziologie möglich?“, у: Henrich, Dieter (прир.), *Kant oder Hegel?*, стр. 531-546; Gadamer, Hans-Georg, „Formale Ästhetik oder Historische Kunsttheorie? Zur Einführung“, у: Henrich, Dieter (прир.), *Kant oder Hegel?*, стр. 547-548; Wiehl, Reiner, „Prozesse und Kontraste. Bewegungskategorien in der philosophischen Ästhetik und Kunsttheorie“, у: Henrich, Dieter (прир.), *Kant oder Hegel?*, стр. 560-572; Höffe, Otfried, „Probleme der Normenbegründung im Gespräch mit Kant und Hegel“, у: Henrich, Dieter (прир.), *Kant oder Hegel?*, стр. 591-596; Apel, Karl-Otto, „Kant, Hegel und das aktuelle Problem der normativen Grundlagen von Moral und Recht“, у: Henrich, Dieter (прир.), *Kant oder Hegel?*, стр. 597-624.

што су назначили или што у различitim рецепцијама представљају Кант и Хегел. Ово доводи до увида да су ова двојења између Канта и Хегела не само још увек одређујућа и за савремену филозофију, него чак и до тврдње да омогућују да сама филозофија препозна свој, том дилемом обележени, трајно „контроверзни карактер“⁷.

Ако је ово макар и делимично истина, могли би се у покретима и струјањима после оне епопеје мишљења коју уобличавају Кант и Хегел, потражити заступници једног и другог приступа, указати на нерв и модификацију аргумената које размењују у диспуту и можда уочити некаква (историјска) правилност у смени филозофских оријентација, у обнављању њиховог наука кроз периодичне кантијанизме и хегелијанизме. Међутим, да бисмо ближе одредили окосницу овог сукоба или сусрета, искушали бисмо ову Кант/Хегел алтернативу не на супротстављеним оријентацијама које се уназад окрећу једном и другом, него на једном савременом филозофском лику који у себи доследно и истрајно једини ову контроверзу и за кога је неизвесно да ли је боље рећи да је, крећући се између, до краја остао и једно и друго, и кантијанац и хегелијанац, или да је престао да буде оба. Дакле, не фронт и конфронтирање филозофске школе, где би се архивирали приговори и извело рачуноводство њихове дебате, него унутрашњи лом једног (немачког) филозофској традицији лојалног мишљења, које би истовремено да на њеним раменима (дакле, пуноправно) иде преко ње. Ту Кант и Хегел ступају у увек донекле тензичну игру међусобног дозивања и прозивања, која исходује колико самосвојном концепцијом, толико уважавањем, поштовањем и усвајањем „момента истине“ сваког од њих. Што је још важније за ову прилику, на примеру овог покушаја чини се да се јасно разазнаје и артикулише незастариво право Канта насупрот Хегелу које изгледа да периодично, а можда и у правилним размацима, тера на повратак његовом науку⁸.

7) Spaeman, Robert, „Die kontroverse Natur der Philosophie“, у: Henrich, Dieter (Hrsg.), *Kant oder Hegel?*, стр. 24-41: 34.

8) Текст овог саопштења је изворно писан за скуп поводом двеста година од Кантове смрти. Овде је међутим други повод и право место да се каже колико теза тог излагања, и не само она, дугује професору Здравку Кучинару. То да постоји „незастариво право Канта насупрот Хегелу које изгледа да периодично, а можда и у правилним размацима, тера на повратак његовом науку“, спада у мотиве на које је, са себи својственом лакоћом и сувереношћу кретања кроз филозофске епохе, готово успутно указивао и које је пажљиво ухо могло да усвоји на његовим предавањима и семинарима. Било је још таквих фигура, таквих искри које уводе ред и, можда важније, отварају перспективу, надахњују. Вероватно је свако ко је имао част да похађа те истинске интелектуалне, и колеткивне и интимне догађаје, могао пронаћи неки подстицај, а бирао је према склоности, композицији властитог талента и позвању, шта ће свесно преузети. Много тога је јамачно, како и мора бити са свим великим и ненаметљивим учитељима, присвојено несвесно, ушло у општу образованост као да је ниоткуда дошло, увек било ту, само се по себи разумевало. То је она потајна и утолико трајнија обука која је тако ретка и непроцењиво драгоценца у нашој културној и просветној пракси. Информација која је инспирација, модел који се не апсолутизује него, напротив, наука на пропитивање, изоштравање критичког апарата које се не претвара у погон, стандард који не би да пороби затварањем него укаже на могућности.

Теодор Адорно, како је духовито примећено, „лети чита Канта и говори да Хегел има право, а зими чита Хегела и говори да Кант има право“⁹. На страну сад што лошије пролази онај који је тренутно предочен – то би била прича о Адорновом критичком читању. Овде нам је интересантније оно двоумљење које се одиграва у једном ипак јединственом мисаоном захвату, оно колебање које има свој топос, односно оно место-између: између, према Шнеделбаховом лоцирању, Кантовог програма критике ума и оног концепта дијалектике који се открива код Хегела¹⁰. Ово двојење сведочи о једној суптилности прилаза, о диференцираности слике немачког идеализма коју Адорно нуди. Резултат тог филозофског кретања се не може

Дуговање у том погледу, у погледу оног вероватно кључног, формирања, обликовања, дакле заиста образовања не овог или оног доктринарног става, него заузимања једног филозофског држања у сусрету са материјалом, сигурно никада не може бити исплаћено. Највише што се може чинити јесте, верујем, неговати сећање на – погрешно се каже неизбрисив; увек избрисив, нежан, префињен да префињенији не може бити, дакле најсуптилнији и најкрхкији могући – траг, траг који се следи властитим подухватом. Једном смо, сећам се, дошли на полагање његовог испита, вероватно средишњег збитја и дефинитивне тријаже на факултету, дошли пошто смо га успешно положили да слушамо. Ваљда нам је било нелагодно да се упутимо даље, ваљда нас је поткупило тих педесетак година, од Канта до Хегела, најинтензивније филозофске активности, најспекулативнијег речника у који нас је професор Кучинар увео. Тешко је одвојити се, унели смо се, упали изгледа скроз; почели смо да се осећамо на своме у тој апстракцији којој нема равна и у којој смо тек помало охрабрили формалним пролазом видели још непрегледну област можда једино вредну изучавања. Једног од нас професор је запитао нешто што само оноемо ко га не познаје мора зазвучати, нарочито када се напише, неприлично и нељубазно: Што сте дошли? Шта ћете овде? Идите даље. Ми смо међутим знали и с поносом осећали да је то био присан израз другарске колегијалности и обзирне бриге. ...Јер тек када ме се будете сви одрекли вратићу вам се олет... падају ми на памет речи Ничевог Заратустре његовим ученицима при растанку. Професор Кучинар, усталом срећом и по њега и по нас, није био Заратустра; његова порука је само била да се могло и морало ићи даље јер се сада имало с чим и, то смо му тада морали веровати на реч, куда. У доба у које су студенти долазили да студирају филозофију као Заратустра када се спушта са планине да објави свој науку, управо нешто супротно је било неопходно. Између осталог и упутство да се пуноправно иде даље, даље од једног амбијента који је временом постао удобан и простран за читав живот, даље и од институције и, уједно, протокола несамотњачког и одговорног отпора њеном окоштавању, од академске и потпуно неприсилне комуникативне заједнице која, ако уопште може, могла је са професором Кучинаром да омогући а не да кастрира отворени дијалог, и негује и васпитава а не поробљава „слободно мишљење“. Факултет је, међутим, тада имао ходнике, а на ходницима је увек већ био неки неформалнији, а по правили једнако озбиљан разговор, о чинило се важним ако не увек и стручним темама, у који је професор Кучинар био готово неизоставно укључен. Дакле, и то даље на које смо били упуњени после проласка искушења филозофије класичног немачког идеализма, ваљда је тако гласно званични назив – у учioniци с професором, преко њега, уз његову помоћ, или чак њега као самог оличења те филозофије, то никада у младости није лако разлучити – није било предалеко. И уколико се с годинама мање удаљавало, само наизглед парадоксално, даље се ишло.

9) Puder, Martin, *Kant. Stringenz und Ausdruck*, Freiburg: Rombach, 1974, str. 7.

10) Шнеделбах то додуше неблагонаклоно формулише као седање између две столице – не би ли се наша позиција „против Канта и Хегела“.

свести на једну просту формулу или „скраћеницу“¹¹ која се некритички преузима још од Фојрбаха и младохегеловаца и која до данас доминира левим крилом „немачке идеологије“. Та формула се сажима у став да у једној епохи мишљења, почевши од Канта па закључно с Хегелом као врхунцем, ни о чему другом није било речи до о самопостављању субјекта који се потврђује произвођењем сопственог мисаоног објекта. Ово свакако јесте оквир у коме се креће и критика идеализма Критичке теорије, али је код Адорна тај оквир пропусан, више предложак за даље анализе и увиђања одступања, никада није схема која дозвољава лењо одбацавање због тог једног начелног прозирања. Напротив. За Адорна су оријентире које су поставили филозофи класичног немачког идеализма обавезујући, ако и не толико у резултату, оно у разумевању мисаоне намере, смера филозофског подухвата. Ово разумевање пак сигнализира препоруку да се у (макар) једном значајном смислу ваља вратити Канту после Хегела, односно, да суверени ход Хегеловог спекулативног мишљења ваља кориговати управо оном Кантовом резервисаношћу према могућности тоталног системског извођења коју је Хегел сматрао да својом дијалектичком панонтологиком разрешава¹².

Субјект и ум

Не само зато што се овде ограничавамо на анализу „теоријског ума“, верујући да тиме назначујемо и практичке консеквенце, чини се да би први корак у представљању топологије Адорновог читања Канта свакако морао бити онај који се односи на знаменито Кантово одређење „чисте аперцепције“, кондензовано у формулацији „ја мислим, које мора моћи да прати све моје представе“¹³. Ово признање да неко Ја има идентитет само уколико постоји могућност рефлексивне субјекта на самог себе за Адорна је централно место

Рехабилитација моћи ума насупрот Канту и истовремено чување од Хегелове спекулативне гордости, повезивање Кантом инспирисане критике Хегеловог циља са хегеловским средствима – све то „изгледа као лутање између Канта, Хегела и Маркса“ (Schnädelbach, Herbert, „Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno“, у: Friedeburg, L. von & Habermas, Jürgen (прir.), *Adorno-Konferenz*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983, стр. 66-93: 67.

11) Упоредити Пуховски, Жарко, *Ум и друштеност. Филозофија политике „Франкфуртске школе“ од 1932. до 1945.* „Информатор“ – Факултет политичких наука, Загреб, 1989, стр. 6-7.

12) О Адорну између Канта и Хегела видети детаљније: Braun, Carl, „Zentrale philosophiegeschichtliche Voraussetzungen der Philosophie Theodor W. Adorno“, у: Naehrer, Jürgen (прir.), *Die Negative Dialektik Adornos*, Leske & Budrich, Opladen, 1984, стр. 31-58; Thyen, Anke, *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989, стр. 135-175; Gripp, Helga, *Theodor W. Adorno. Erkenntnisdimensionen negativer Dialektik*, Schöningh, Paderborn, 1986. стр. 56-59: 71.

13) Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Kants gesammelten Schriften, Bd. II, Walter de Gruyter & Co., Berlin, стр. 131-132.

само Кантове, него целокупне традиционалне филозофије¹⁴. Демонтажа тог места још у *Дијалектици просветитељства* иза устројства овог Ја разоткрива принуду самоодржања и логику господарења које обележавају читаво мишљење и праксу Запада. Просветитељство као његова глобална стратегија тежило је организовању света у тотални систем окупљен око на један принцип редуковане разноврсности. Тај је принцип управо Субјект, који је по неумитној принуди самоодржања, издвајањем из природе и формирањем сопства, постао истовремено и инстанца угњетавања али, неочекиваним обртом, и покорена жртва¹⁵. Систем са своје стране у себе интегрише појединачна сазнања, а ту операцију изводи ум.¹⁶ Његови су принципи, међутим, принципи самоодржања. Сведочанство зато је још једна знаменита Кантова одредница: одредница просветитељства као „изласка из самоскривљене незрелости“, при чему Кант, као што знамо, незрелост, малолетство (*Unmündigkeit*) изједначава са несамосталним коришћењем ума¹⁷. Адорно и Хоркхајмер пак ову незрелост преводе као „неспособност одржавања самог себе“. Онај ко је способен јесте Субјект и Субјект је само оно што има ту способност: „Логички субјект просветитељства је грађанин сукцесивним облицима робовласника, слободног предузетника, администратора“. То су репрезенти, носиоци ума. А сам ум је онда очито морао бити виђен једино као својеврсна осматрачница свих ствари, али само у погледу њихове могуће прераде и манипулације; као један велики уредник који све, укључујући и појединачног човека, чини поновљивим, заменљивим, „пуким примером појмовних модела система“; као, најзад, зборно место појмовног апарата и управник опредмеђујуће науке¹⁸.

Самоодржање се дакле разоткрива и као „конститутивни принцип наука“, чак као „душа таблице категорија“. У развијеном Ја се увек препознаје једна самоодбрамбена конструкција „инстанце рефлексивног надгледања и предвиђања“, макар да је то Ја замишљено као код Канта, као синтетичко јединство аперцепције и „највиша тачка о коју ваља обесити читаву логику“¹⁹. Мишљење је тако и само затворено оним кругом који одређује овладавање природом. Оно се најзад окреће против мислећег субјекта, од кога на крају не остаје ништа до „онај увек исти ‘Ја мислим’, који мора да прати све моје представе“, један испражњени субјект, некакво апстрактно

14) Adorno, Theodor W., *Philosophische Terminologie*, том 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974, стр. 116-117; Adorno, Theodor W., *Kants „Kritik der reinen Vernunft“*, Nachgelassene Schriften, Abteilung IV: Vorlesungen, том 4, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995, стр. 95 и даље.

15) Horkheimer Max & Adorno, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung*, Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften, том 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1997, стр. 23-24.

16) Исто, стр. 101.

17) Упоредити Кант, Immanuel, „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, у: *Kleine Schriften, Kants gesammelte Schriften*, том 8, Walter de Gruyter & Co., Berlin, стр. 35-42: S.

18) Horkheimer & Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, стр. 107-109.

19) Исто, стр. 108.

лице протоколисања и систематизовања²⁰. У свом саморазумевању оно се јавља или као „позитивистичко“ јаство, које се ограничава на безутицајно регистровање датог и редукује се на тачку, или као „идеалистичко“ јаство, када се исцрпљује у крутом понављању акта безразложног заснивања света из себе самог. Консеквентни исход ових редуктивних ауторецепција, према Адорну и Хоркхајмеру је међутим у оба случаја исти: испуштање духа²¹. Логика самоодржања, која од почетка диктира процес просветитељства, редукује ум на његову употребу при овладавању спољашњом и унутрашњом природом, а ум, са своје стране, без садржајних циљева делује тако да упија „властиту супстанцију ствари и чини да она испари у пукој аутономији самог ума“. До краја функционисан у грађанском поретку, ум је постао „сврховитост без сврхе која управо стога и може да служи свакој сврси; он је план виђен као такав“²².

Тај „инструментални ум“ доследно разарахуманост која га је омогућила, све до позитивизма модерних наука и популарне масовне културе. Изједначавањем истине са науком, а науке са оруђем које нема самосвест, са равнодушном техничком вежбом без рефлексије властитог циља, међутим, и морална учења просветитељства морала су да постану безнадна стремљења да се, у одсуству религиозних, „нађе интелектулани разлог да се издржи у друштву ако интерес заказује“²³. Кантово гесло – ум без вођства другога, грађански субјект ослобођен туторства – показује се тек у делу Маркиза де Сада, као што се право калкулишућег поретка и науке показује тек у тоталитарном режиму чији је канон „властита крвава способност учинка“²⁴. Хоркхајмер и Адорно показују да из визуре дијалектике просветитељства и с обзиром на један заједнички мотив чудесне моралне идниференције, Кант наступа скупа са Садом и Ничеом. Иако додуше на различите начине, сви они ипак истичу исти „сцијентистички принцип све до уништења“, форсирају исти просветитељски ум који је у свом најдубљем елементу пука координација и напросто „орган калкулације и плана“, односно заступају истоврсно формализовање ума које, фетишизујући средство до изгона циља, представља само „интелектуални израз машинског начина производње“²⁵.

Међутим, Сад, Ниче и уопште они „тамни књижевници грађанства“, представљају за Адорна и Хоркхајмера један моменат наopakости који делује отрежњујуће. У њиховој одважности да, за разлику од „моралних лакеја грађанства“, порекну консеквентну хармоничност доктрине просветитељства, да „безобзирно изрекну шокантну истину“ како

20) Исто, стр. 45-46.

21) Исто, стр. 214.

22) Исто, стр. 109.

23) Исто, стр. 103.

24) Исто, стр. 106.

25) Исто, стр. 111-116, 124.

формалистички ум није у тешкој вези са моралом него са неморалом и да на тај начин самој науци покажу идентитет ума и господарења²⁶, аутори *Дијалектике просветитељства* детектују један скривени опомињући смисао. Правилно схваћен, он би могао бити кадар да радикално просвети просветитељство о самом себи, те га стога и сами уносе у своју „најдрњу књигу“.²⁷ Историјски и филозофски значај тог момента би био везан управо за еманципацију и састојао би се у „ослобађању утопије из њене затртости, утопије коју садржи и Кантов појам ума и свака велика филозофија: утопије човечанства које, будући да није више изопачено, и не треба више изопачавати“²⁸.

То утопијско је код Канта дато као шифра једног „стања помирења“ које трансцендира и друштво и индивидуу, и лошу општост принудног механизма друштва и њено понављање у микрокосмосу отврдле индивидуе. Овим шифровањем Кант је заправо тематизовао једну тешкоћу која пребива у самом појму ума и која отвара простор утопији. Ум је мишљен као јединствен, као универзалан, као на једнак начин припадајући свим носиоцима, а уистимах је очито да сети носиоци – субјекти – налазе у реалним неслагласностима и чак супротстављеностима: истовремено дакле и као чист и као емпиријски ум. Та подвојеност је код Адорна и Хоркхајмера нешто што проказује конструкт његовог јединства, али истовремено сигнализира и могућност утопије. С једне стране, ум је „инстанца калкулишућег мишљења која свет приређује за сврхе самоодржања и признаје само функцију препарирања предмета из пуког материјала чула у материјал подјармљивања“²⁹. А опет, с друге стране, управо код Канта преживљава и она „тајна утопија у појму ума“ која је преко случајних разлика између субјеката сагледавала потиснути идентични интерес, преживљава некако уз или испод оног ума којим руководи сврха самоодржања и који брише и разлике и идентични интерес. Реч је о сачуваној представи „истинске општости, утопије“, о оном трансценденталном надиндивидуалном Ја које „садржи идеју слободног заједничког живота људи, у којем се они организују у општи субјект и несклад чистог и емпиријског ума докидају свесном солидарношћу целине“³⁰.

26) *Исто*, стр. 138-139. За напоре које новија историја етике улаже да умакне ралативистичким консеквенцама које би производило такво функционисање ума у моралном просуђивању упоредити Bernstein, J. M., *Adorno. Disenchantment and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001. стр. 136 и даље.

27) Упоредити Habermas, Jürgen, *Filozofski diskurs moderne*, Globus, Zagerb, стр. 104-105.

28) Horkheimer & Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, стр. 138.

29) Индустија културе у потрошачком друштво је фарсична слика таквог функционисања ума. Она дерогира надлештво које је субјекту приписао кантовски схематизам и сама унапред повезује чулну многострукост с фундаменталним појмовима. Њена дужност је да препарирани подаци делују сагласно „систему чистог ума“ купца. „Потрошачи не могу класификовати ништа што не би унапред већ било класификовано у схематизму производње“ (Horkheimer & Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, стр. 145).

30) Horkheimer & Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, стр. 103-104.

философију Адорно види као кључни покушај да се помири здвојеност унутар ума и да се установи једно сазнајно Ја, једно идентично језгро, једно из структуре мишљења изведено јединство субјекта у мноштву личности. Она тако сведочи о значајном али никад до краја успелом настојању да се без остатка повежу „две представе идентитета свести, наиме идентитета појединачне људске свести као свести која одржава сопствени идентитет и идентитета свести у свим субјектима“³¹. Ова „еквивокација“ које се јавља у појму субјекта³², то да се он може односити на појединачну индивидуу а такође и на „свест уопште“, према Адорновом мишљењу не могу нас ослободити чисто термилошка разјашњења, него су штавише ова два значења у тој мери потребна једна другом, да једва да се једно може схватити без другог. Као што појам субјекта губи смисао и не може чак ни да се замисли одвојено од појединачног човека, тако и обрнуто, људска индивидуа, уколико неће да буде испражњена од смисла, мора бити мишљена не само као непосредна презентност неког посебног човека, већ као нешто што уз то садржи и неку општост, некакав родни појам³³. Идеалистички појам субјекта, код Канта додуше још сасвим дискретно, ово је друго истицао за рачун првог.

Ум и дух

Упркос вољи да јој умакне, модел мишљења у идеализму остаје појединачна људска свест. Оно што би он да остави иза себе прогања га као зла савест: „целим идеализмом влада принцип егоитета“. Према Адорну, у њему јединство ума, оно „ја мислим“, остаје моменат који успоставља све друге идентитете. А оно што онда преостаје као проблем јесте „оно што није субјект, оно што се не може редуковати на субјект“³⁴.

Пронашавши да је објективитет функција субјективитета, свој задатак идеализам види у рефлектовању субјективитета, али не више тако што би себи и даље супротстављао стварност, него сада тако што би сама стварност била нешто посредовано субјективитетом. Све што постоји требало је да се у свом јединству сведе на неки субјективни принцип, а тај субјективни принцип је пронађен управо у „принципу ума као принципу мишљења“³⁵. Овај сазнајнотеоријски пробој у односу на дуализам супстанција класичног рационализма, а у правцу јединственог и постављајућег принципа, „по тенденцији“ се десио већ код Канта. Но док је код њега то још имало функцију

31) Adorno, Theodor W, *Philosophische Terminologie*, том 2, стр. 114.

32) Упоредити Weyand, Jan, *Adornos Kritische Theorie des Subjekts*, zu Klampen, Lüneburg, 2001, стр. 26-27.

33) Adorno, Theodor W, „Zur Subjekt und Objekt“, u: *Kulturkritik und Gesellschaft*, Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, том 10, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1997, стр. 741.

34) Adorno, Theodor W., *Philosophische Terminologie*, том 2, стр. 121-123.

35) Исто, стр. 104.

омогућавања метафизике, Хегелово схватање метафизике ће је изједначити с логиком, а принцип идентитета ће се појавити у његовој најпотпунијој форми: као „скуп закона мишљења, дакле скуп субјективитета у његовом облику који је очишћен од сваке садржине ствари“³⁶. Док се код Канта појам ума још не диференцира из самог себе, него с обзиром на његову употребу, док дакле јесте тек из односа према оном другом од себе, објекту, од кога је утолико и даље зависан, теоријски програм каснијег немачког идеализма, испрва формулисан код Фихтеа, а потом изведен и против њега код Шелинга и Хегела, настоји да се „у оквиру иманенције самог духа до важења доведе сфера објективитета и категоријална сфера“. Ум је са идеализмом на тај начин доживео највишу тачку свог уздицања, али је истовремено био толико пренапрегнут да је то уздицање морало имати и своје наличје. Она „индивидуална, коначна, реална свест од чије анализе је пошла филозофија код Канта“ била је временом све више потискивана за рачун објективисања нечега што ће се после Канта назвати дух (*Geist*), а да то потискивање никад није до краја успело, чак ни код Хегела који је најдаље отишао у том погледу. Јер, „ако се појам духа потпуно лиши везе с индивидуалном свешћу онда ништа више не преостаје ни од самог појма ума“.³⁷

Прелаз на „дух“ био је одговор идеализма који је хтео да превазиђе ову принуду асоцирања са индивидуалном, емпиријском, реалном свешћу. Ум је тако аванзовао до једног емфатичког појма какав једва да се назире у Кантовом „аскетском и изванредно формалном одређењу“ умних способности као способности да се у складу са законима заснује јединство у многострукости. Из Кантовог сазнајнокритичког идеализма се „у дивљем темпу развила спекулативна метафизика духа“. Адорно међутим не мисли да је реч (само) о томе како су Кантови наследници, „пошто су у руке добили принцип субјективитета, изненада подивљали и из чистог одушевљења њиме, од субјективитета себи хитро направили драгог бога“³⁸. Пре је реч о томе да се морала решити темељна тешкоћа самог идеализма, који је хтео да реалитет изведе, развије, произведе из једног јаства, да урачуна „*fundamentum in re* појмова у субјект“³⁹, док је сам појам јаства који је управо апстрахован из емпиријских субјекта, унапред указивао на оно што би јаством тек требало конституисати. Чини се да реални свет људи који треба да буде објашњен, истовремено бива и претпостављен. Тај ослонишни и производећи Ја као да већ подразумева некакав „бивствујући его, бивствујућу личност“, нешто што тешко да има значење независно од представљања одређених личности.

Кант је у том погледу још двосмислен: он разлучује и ограничава

36) Исто, стр. 90.

37) Исто, стр. 127-129.

38) Исто, стр. 62.

39) Adorno, Theodor W, *Negative Dialektik*, Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, том 6, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1997, стр. 59.

поље важења трансценденталног и емпиријског субјекта⁴⁰. Он се додуше може читати и као, макар и невољни, заснивач онога што ће се претворити у незаситу моћ субјекта који гута све што није он сам, верујући да га производи. Али према Адорну, није окрет ка субјекту оно одлучујуће код Канта. Његов коперникански обрт не казује једноставно како тамо где се веровало да је објект стоји субјект; његова намера није да учини оно што су још антички скептици и софисти учинили: „да субјективитету допусти да наступи као оно истински супстанцијално, да филозофију усмери у субјект“⁴¹. Патос и средиште његове филозофије Адорно види управо у оном другом, обрнутом: у напору да се спаси ваљаност судова које доносимо о стварности, да се „спаси сам објективитет, објективитет сазнања, објективитет искуства, објективност сазнатог света и да се он одбрани анализом сујективних услова нашег сазнања“. У Кантовој филозофији субјекта увек су у корелацији „процес субјективације, на једној, и проблематика конституције стварности, на другој страни“, будући да она објективитет тражи и налази управо у конститутивним условима субјективитета⁴¹. Филозофи немачког идеализма који су уследили приграбили су међутим Канта и постарали се да процес објективизације субјективитета потпуно и консеквентно доврше конструкцијом целокупне стварности из духа. Посткантовски идеализам је уложио „огроман напор да појам трансценденталног Ја или чисто производног духа, потпуно одвоји од претпостављених јастава“ и да раствори све објективно у јаство⁴².

Адорно покушава да прикаже како је реч о, с обзиром на тако постављени циљ, узалудном али никако не и безвредном напору. Он већ у Шелинговом позивању на егоитет види стечај покушаја да се Кантов сужени појам јаства тако прошири да потпуно одвоји трансцендентално од емпиријског Ја. И у Хегеловом објективном идеализму он проналази „још увек указивање на јаство, а тиме, у крајњој инстанцији, на нешто што се не може потпуно извести, чак ни из чистог духа“. Хегелову предност Адорно изгледа види једино у томе што ову противречност није скривао него је тематизовао: „Око ове противречности заправо кружи цела његова филозофија; он је покушао – и то је оно генијално али и варљиво у Хегеловој филозофији – да управо од ове тачке, око које консеквентни идеализам разбија главу, учини елемент живота у којем се одиграва филозофска спекулација“⁴³. Уколико се пробије кроз луцидну и заводљиву Хегелову опсену, дух ипак и код њега остаје само „семитеолошка реч, из које се не може избрисати сећање на индивидуалну субјективност“. Упркос

40) Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Kants gesammelten Schriften, том 3, Walter de Gruyter & Co., Berlin, стр. 106-107; uporediti такође Hubbert, Joachim, *Transzendente und empirische Subjektivität in der Erfahrung bei Kant, Cohen, Natorp und Cassirer*, Lang, Berlin, 1993.

41) Adorno, *Philosophische Terminologie*, том 2, стр. 48-50; Adorno, *Kants "Kritik der reinen Vernunft"*, стр. 119.

42) Adorno, *Philosophische Terminologie*, том 2, стр. 19.

43) Исто, стр. 21-23.

прокламацијама, дух и ту кашира објект, скривајући недодирнути примат субјекта.“ Тако је, најзад, трансцендентални идеализам, покушавајући да не само реално постојеће субјекте, него и све постојеће утопи у дух, доспео до тога да више не трпи или чак уопште не види никакав дух који не би био истовремено нешто постојеће. Инверзија односа према стварности је постала потпуна. Хегелова формула по којој се све стварно и све умно поистовећују доследно довршава ово кретање: „ако заиста треба да је могуће сву пуноћу стварности извести из духа, онда ћемо, обратно, и дух наћи у свој пуноћи стварности и не само у њој“⁴⁵.

Адорново разлагање комплекса немачког идеализма између Канта и Хегела у његовом исходу можда би се онда могло поставити на следећи начин: Хегел се огрешио о Канта за рачун Фихтеа, и тиме нажао највише учинио себи. „Бездана крхкост Кантовог система“, како је види Адорно, „означава баш онај моменат неидентитета који према Хегеловом сопственом схватању неотклоњиво припада филозофији идентитета“. Превиђајући то, „Хегел је величао већу консеквентност његовог наследника“⁴⁶. Јер тек с Фихтеом почиње уздизање јединства принципа и консеквентног конструисања света, „научности“ филозофије која се задобија из највишег начела из кога се онда нужно изводе све одредбе. А Хегел би, према Адорновом мишљењу, имао да буде најразличитији од „иначе веома сродног“ Фихтеа баш тамо где му се својим словом приклања. По свом садржају Хегелова се филозофије управо опире испредању истине из „неког коначно датог првог“, изрицању истине као некаког прапринципа, па чак и уколико је он целина или процес“⁴⁷. Фихтеовом настојању да све изведе из једне исконске поставке, из апсолутног субјекта као чистог идентитета, заправо се на најдиректнији начин супротставља Хегелова филозофија, уколико се она схвати као произвођење динамичног тоталитета свих момената искључиво снагом њихових властитих противречја. Избор оног првог, оне полазне тачке, за Хегелову филозофију је неважан: бивствовање у *Логичи* или субјект у *Феноменологији духа*⁴⁸, свеједно, управо с обзиром на консеквенцу свога извођења, ништа нема апсолутно првенство. Не постоји никакво Прво, ништа што би послужило као чврст, увек себи идентичан и без обзира на даљи ток мишљења непроменљив принцип. Посредовање је из формалних и спољашњих одређења између ствари премештено у саме ствари.

44) Adorno, Theodor W, *Drei Studien zur Hegel*, Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, том 5, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1997, стр. 261.

45) Adorno, *Philosophische Terminologie*, том 2, стр. 75; за место на које се цитатом реферише видети G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke, том 7, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, стр. 14.

46) Adorno, *Drei Studien zur Hegel*, стр. 252.

47) Adorno, Theodor W, *Philosophische Terminologie*, том 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973, стр. 150.

48) Упоредити G.W.F. Hegel, *Die Wissenschaft der Logik*, Werke, том 5, Frankfurt an Main, 1970, стр. 81-82; G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke, том 3, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, стр. 44-55.

Хегел тиме далеко надраста традиционалну метафизику и предспекулативни идеализам. Али не напушта идеализам, већ доспева само до његове границе: субјект се јавља као нешто „упркос свему Прво“, успоставља се изнова приоритет духа, а *prima philosophia* остаје на снази. Кривца за то Адорно проналази у оној апсолутној строгости и затворености тока мисли којима Хегел тежи „заједно са Фихтеом а против Канта“, а задатак дијалектичке логике после Хегела види у одстрањивању и последњих трагова дедуктивног система скупа са последњим адвокатским изгледом мишљења⁴⁹. Стога Адорно подсећа на право пребрзо напуштених Кантових увида и, упоредо, на неопходност још једног „окретања осовине коперниканског обрта посредством критичке саморефлексије“⁵⁰. У негативно-дијалектичком обрта кретању које би да остане филозофско као самокритика филозофије и да се усмери оном различитом⁵¹, Хегел узмиче са сцене, а на њу се, „преломљено“, враћа онај Кант који је „одбацио прелажење на афирмацију“⁵².

Дух и објект

Сугерисање повратка од Хегела Канту код Адорна пре свега има функцију упозорења како никаквим дијалектичким преметањима негација негације не може постати оно позитивно. Хегеловим настојањем да одбрани као логику истине ону трансценденталну дијалектику коју је Кант назвао „логиком привида“⁵³, није аутоматски превазиђен Кантов суд да у њој имамо посла са противречјима у која се нужно уплиће свако третирање трансцендентног као нечега што може позитивно да се сазна:⁵⁴ „Оно што коначно биће говори о трансценденцији јесте њен привид али је, као што је Кант наравно приметио, нужни привид“⁵⁵. Привид дакле остаје привид и када је – благодарећи рефлексији која није престала са радом по његовој осуди – постао свестан себе.

Стога Адорно мисли да нас управо Кант после Хегела може изнова подучити да онај моменат негативног у дијалектици мора коначно бити озбиљно схваћен. Потцењујући негацију коју његов систем несумњиво укључује, Хегел је депотенцирао дијалектику, на крају индиферентну према оном постављеном на почетку. Адорно са своје стране од дијалектичке

49) Adorno, *Drei Studien zur Hegel*, str. 259; Adorno, Theodor W., *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften, том 5, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1997, стр. 79.

50) Adorno, *Negative Dialektik*, стр. 164.

51) Исто, стр. 156.

52) Исто, стр. 378.

53) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, стр. 349.

54) Упоредити Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, стр. 354-355.

55) Adorno, *Kants "Kritik der reinen Vernunft"*, стр. 212; Adorno, *Negative Dialektik*, стр. 386.

теорије очекује управо једну „озбиљност непоколебљиве негације“ која би поштовала апорију (не)консеквентности: уколико дијалектичко противречје, израз онога што је „неразрешиво неидентично“, неће да се врати у чисто мишљење консеквенције, у заглађивање помоћу идентитета, у игнорисање онога што само противречје казује, онда теорија мора да одустане од негације негације као афирмације и да Хегеловом и сваком таквом огрешењу о потенцијал негације супротстави увид према коме „негација негације не докида негацију него показује како негација није била довољно негативна“⁵⁶. Тек доследна дијалектичка истрајност негирања изражава управо оно негативно, оно дивергентно у помирењу, истовремено бранећи га од идентификације. Хегелова пак дупла негација која резултира позитивним једнако фетишизује позитивно, те се Адорно усмерава заправо не толико против самог чина негирања негативног колико против хипостазирања његовог резултата⁵⁷. Према његовом разумевању а против Хегеловог саморазумевања, „искуствени садржај дијалектике није принцип него отпор оног другог идентификацији; одатле долази њена снага“⁵⁸.

Адорнова друга рефлексивна коперниканског обрта тако задржава „истину“ коју је прва садржавала, али тек њеном коренимом критиком. Кантов коперникански обрт је према Адорну апстраховао од оног неидентичног и тако оцртао сопствене границе. Адорново „неидентично“, виђено као објект који је ослобођен субјективне стеге, заиста је веома близу Кантовој „ствари по себи“. Међутим, удаљавање почиње тамо где је Кант прегрубо супротставља конституисаном предмету, где субјект „поставља“ кантовски објект, где објект остаје субјективно ткање форме преко нечега што нема квалитета. Закон који субјект прописује природи, то највише уздизање објективитета у Кантовој концепцији, према Адорну, савршено изражава и субјект и његово самооутуђење: „субјект се на врхунцу своје претензије да формира, потајно проглашава објектом“. Заборављајући начин властите конституције, субјект у Кантовом коперниканском преокрету заправо сведочи о својој објективацији, о реалности постварања⁵⁹. Истиносни садржај тог преокрета дакле није онтолошки, како би он сам себе да разуме, већ у битном смислу историјски и тиче се развоја оне препреке између субјекта и објекта, коју је субјект подигао тражећи супремацију над објектом и заварављујући се да му то успева. Та препрека је производ филозофије која се стара да је укине. Насупрот Канту и идеализму, Адорно успоставља сасвим обрнуту пропорцију: објект је од

56) Adorno, *Negative Dialektik*, стр. 162.

57) Adorno, Theodor W, *Vorlesung über Negative Dialektik*, Nachgelassene Schriften, Abteilung IV: Vorlesungen, tp. 16. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003, стр. 32; uporediti Theunissen, Michael, „Negativität bei Adorno“, у: Friedeburg, Ludwig von & Habermas Jürgen (прир.), *Adorno-Konferenz*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983, стр. 41-65: 43-45, 51.

58) Adorno, *Negative Dialektik*, стр. 163.

59) Упоредити Allkemper, Alo, *Rettung und Utopie. Studien zu Adorno*, Schöningh, Paderborn, 1981, стр. 59-69.

субјекта утолико даље уколико га субјект више „конституише“. Њему као оном неидентичном припада примат који, строго узев, значи да објект не види. Адорнова друга рефлексивна коперниканског обрта мисли да поради управо на уклањању нужности тог привида, нужности таквог појављивања објекта за субјективни ум⁶⁰.

Први корак у том раду мора бити деконструкција субјекта. Субјект није оно што је желео да буде у идеализму: чиста аперцепција која се разликује од свега другог што постоји. Идеализам је у понор субјекта – виђеног испрва као продуктивне уобразиље, па као чисте аперцепције и, коначно, као слободног делатног чина – сместио оно што је постварењу овлашћење за свако наредно постварење путем успостављања идентитета, али и сачувао „идеју исправног живота“ коју је додуше погрешно пројектовао „на унутра“. Наглашено се старајући да буде праведан према истини постава идеализма, Адорно налази да је субјект у њему шифра оне делатности у којој се истовремено реално репродукује осакаћени живот човека и антиципира његова слобода. У том смислу је субјект у свом самопостављању и привиди истовремено оно историјски најстварније, а у сваком случају један и за сам објект сазнања и за историјску стварност неизбрисиви моменат, који једини „садржи потенцијал превазилажења свог властитог господарења“⁶¹.

Ова еманципативна интонација којом се поентира лајт-мотив целокупне Адорнове мисаоне делатности – тај да снагом субјекта ваља пробити оклоп конститутивне субјективности⁶², као и да је разлика негативне дијалектике као средства тог пробоја, у односу на ону Хегелову, у тој намери коју она верније од њега следи⁶³ – говори о оној резигнираној, критичкој утопији, чије је остварење једнако немогуће колико је и њено мишљење неопходно. У њој, ситуационо смештеној у парадокс, „утопија сазнања“ и друштвена утопија наступају скупа. Њено појмовље је опет сачињено од критички усвојене баштине дијалектичке филозофије немачког идеализма. Та традиција је пак тако дестилисана да се из ње брише њен субјективистички светопроизводни погон, а истовремено се брижљиво чува од пада назад у наивни реализам. То је и смисао Адорновог конституирања такозване „саме ствари“ за којом сазнање жуди између две негације: она нити је дата непосредно, позитивно, нити је производ мишљења; она захтева више а не мање мишљења и она је, аналогно објекту који се најављује тек кроз субјект, оно неидентично кроз саму идентичност. Реч је о начину на који Адорно сматра да се стиче објективни садржај индивидуалног искуства: о растварању онога што свако искуство спречава

60) Adorno, „Zur Subjekt und Objekt“, стр. 752-753.

61) Исто, стр. 754-756.

62) Adorno, *Negative Dialektik*, стр. 10.

63) Исто, стр. 150.

да се објекту препусти без задршке, о слободи која субјект сазнања отпушта све док он заиста не умине у објекту, с којим је уосталом сродан по томе што је и сам објект. Тек овакво искуство које је стекло „слободу за објект кроз вишак субјекта“⁶⁴, које је кроз самонадрстање сазнајног субјекта прешло на објект, овлашћено је да установи сада и „субјект у објективитету“ и „субјективитет из објективитета“.⁶⁵ И тек такво приступање објекту, а не она „кантовска форма“ која у ствари деформише објект, чини да позиција субјекта у сазнању постане заиста кључна⁶⁶.

Сажимајући, могло би се рећи да је савремена филозофија препознала ону преовлађујућу мисаону стратегију по којој се нешто сазнаје тек уколико га суверени субјект „свари“. Том хегелијанском моделу мишљења Адорно је, можда експлицитније него други, изнова супротставио један старији а непролазни коректив: кантијанизам који прихвата постојање једног за свест нерешивог блока који преживљава у неразрешивости, као и ум који је довољно и опрезан и храбар да то призна. Ова исправка је и неопходна и лековита јер се недвосмислено показало да „ум постаје немоћан да појми стварно не само због сопствене немоћи, него зато што стварно није ум“ и да су се и ум и стварност, које је Хегел некада идентификовао, разломиле изнутра: „као што се теза о умности стварног демантује стварношћу, тако се филозофски расула концепција филозофије идентитета“⁶⁷. Стечај филозофије идентитета овде, као и иначе код Адорна, не значи пуко одустајање од покушаја опојмљавања непојмовног, већ одустајање од тога да се, појмовно га захватајући, стаје на страну идентификујућег појма, од тога да се неидентично кривотвори и припитоми пре него што се искуша, од тога да се оглуши о изазов који непојмовно упућује дискурзивном поретку. Адорно би радије да филозофију инсталира управо као напор да се одупре режиму појмова, да се сазнање ствари не изједначи са појмом о њој, да теорију смести у тај амбивалентни напор, да је лиши чврстог становишта за рачун морала оне дубоке противречности у којој пребива, да је освести о истовременој неопходности и недовољности концептуалног мишљења, о оној двострукости њене методолошке битке која истовремено захтева и да се феномени пусте да говоре, да се сагледавају без интервенције, и да ипак у сваком тренутку буде презентан њихов однос према субјективној рефлексии.

Да ли овај Кантов(ски) противотров можемо ишчитати из свих

64) Видети Wiggershaus, Rolf *Theodor W. Adorno*, Beck, München, 1998, стр. 40.

65) Упоредити Gripp, *Theodor W. Adorno. Erkenntnisdimensionen negativer Dialektik*, стр. 76.

66) Adorno, *Vorlesung über Negative Dialektik*, стр. 183.

67) Adorno, *Drei Studien zur Hegel*, стр. 324.

повратака Канту који су задесили мишљења после њега? Или би то било учитавање? Има ли нечег законитог у промени климе која је задесила мисао са тако широко и непрецизно одређеним покретом какав је, на пример, био новокантовски? Има ли ичег заједничког у већ и унутар себе неједногласним притустипима Канту њеног маргбуршког и југозападно-немачког рукавца? Осим онога, почесто и тек имплицитно садржаног у духу њиховог учења, да се ваља вратити Канту, јер је посткантовска филозофија негде запала у Њорсокак, или се једноставно уморила, исцрпла, и да је на овај или онај начин превидела или фалсификовала неке одлучујуће важне Кантове увиде⁶⁸. Али, можда још и више него увиди, оно што мањка јесу Кантове неодлуке и недоумења, управо можда она „бездана крхкост Кантвог система“ коју помиње Адорно, а коју је каснији развој у правцу солидности и непропусности система дерогирао за рачун сувереног дискурзивног империјализма? И уколико је то тако, смемо ли и преко тога, на основу, рецимо, Деридиних дозивања Канта и „изнијансираних похвала“ које му упућује⁶⁹, па чак и на основу Лиотарове очигледне инспирисаности Кантовим држањем и његових екстензивних елаборација значаја његовог наука⁷⁰, закључити да се (чак) и у непосредној савремености, прецизније: у курентној постмодерној продукцији, десио изврстан повратак Канту? Све и да смемо, да ли се разликују та два повратка?

Чини се у сваком случају да би било занимљиво искушати једну овакву матрицу. Рећи, претпоставити, да се враћање Канту збива кад год је превише не толико, ако уопште, филозофског (нео)хегелизма, него кад је сувише „Хегела“, сувише (турбо)хегелизма и у филозофском држању и у стварности, сувише широких и неопрезних захвата, премало поштовања и истраживања граница, нимало опрезности у тоталном наступању, у заслепљеном оптимизму апсолутног знања... – формулишимо то како нам драго. Онда, чини се, наступа Кант, онда опет долази Кант, збива се у дословном значењу повратак, повратак на Канта као својеврсна опомена. Ова ионако лабава хипотеза има вредност и домет колико и све такве генерализације, дакле фактички невелики, и напосто ваби да се нађу изузеци и паралелни токови овом који се представља као доминантан. А када бисмо још хтели да ту претпотавку декоришемо магијом датума, могло би се рећи да није

68) Видети још Liebmann, Otto, *Kant und die Epigonen: Eine kritische Abhandlung*, Carl Schober, Stuttgart, 1912; на много опрезнији, недословнији и захтевнији начин упућујући на Канта, нарочито имајући у виду могућност заснивања антирелативистичке, негенетичке, критичке нормативне етике: Windelband, Wilhelm, *Einleitung in die Philosophie*, J. S. B. Mohr, Tübingen, 1914. Упоредити такође Brelage, Manfred, *Studien zur Transzendentalphilosophie*, de Gruyter, Berlin, 1965; Willey, Thomas, *Back to Kant. The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought 1860-1914*, Wayne State University Press, Detroit, 1987.

69) Дерида, Жак, *О апокалиптичком тону усвојеном недавно у филозофији*, Октоих, Подгорица, 1995, стр. 14 и даље; упоредити Kant, Immanuel, „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie“, у: *Kleine Schriften, Kants gesammelten Schriften*, том 8, Walter de Gruyter & Co., Berlin, стр. 389-406.

70) Videti Lyotard, Jean-François, *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Galilée, Paris, 1986; Лиотар, Жан-Франсоа, *Раскол*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, 1991.

случајно да се на прелому векова збивају такви поврати. Повратке пак треба схватити дословно; њих, ако ћемо тврдо да формулишемо тезу, одликује то да сваки следећи репризира, изнова испишује онај ток који се први пут збио на прелазу из осамнаестог у деветнаести век, али обрнутим редом: од Хегела назад Канту.

Разлика овог последњег круга је можда још само у томе што местимице задобија самосвест овог кретања. Претходном то као да је недостајало. Још 1932. године у свом инаугурационом говору у Институту за социјална истраживања, Адорно говори о „кризи идеализма“ коју обележавају новокантовска филозофија са својом „привидном онтологијом вредности“ и феноменологија, која не успевајући да захвати надсубјективно бивствовање, завршава у Хајдегеровом повратку Кјеркегоровој „субјективној онтологији“⁷¹, утолико непромишљенијем повратку уколико се више декларацијама о одбацивању субјективности и посредовања за рачун архајског мишљења бивствовања прикрива. Цена таквог романтичарског настојања је међутим и даље иста она коју је Кант платио инсталирањем „ствари по себи“; разликује их само патос с којим се бивствујуће призива. Заборављајући да су „посредовање и непосредност језиво међусобно повезани“, субјективност која умишља да се, „тако рећи без субјекта, примерено самом материјалу, изворно и трезвено припија уз појавност ствари, заправо из мишљенога одстрањује сва одређења“⁷².

Изгледа да је другачије, одмереније, опрезније и непретенциозније макар, када се Лиотар враћа Кантовим списима о историјској политици⁷³ да би раскринкао карактеристични модус модерне – пројект. Тамо као да поука значи упозорење, тек један указ на домете и стечај претензије на универзалност, тек она „негативна мудрост“⁷⁴ којом нам Кант говори да читава прича о универзалној историји човечанства не може бити афирмисана у модусу мита, да се мора обазирати на идеал практичког ума, да се не може проверити емпиријским истраживањима него само индиректним знаковима, који са своје стране сведоче о присутности тог идеала у духовима, али и о томе да је дискусија о тој историји „дијалектична“

71) Adorno, Theodor W., „Die Aktualität der Philosophie“, у: Theodor W. Adorno, *Philosophische Frühschriften*, Gesammelte Schriften, том 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1997, стр. 327-328.

72) Adorno, Theodor W., *Jargon der Eigentlichkeit*, Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften, том 6, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1997, стр. 425; Adorno, *Negative Dialektik*, стр. 82.

73) Kant, Immanuel, *Der Streit der Facultäten*, Kants gesammelten Schriften, том 7, Walter de Gruyter & Co., Berlin; Kant, Immanuel, „Idee zur einer allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht“, у: *Kleine Schriften*, Kants gesammelten Schriften, том 8, Walter de Gruyter & Co., Berlin, стр. 17-31; Kant, Immanuel, „Zum ewigen Frieden“, у: *Kleine Schriften*, Kants gesammelten Schriften, том 8, Walter de Gruyter & Co., Berlin, стр. 339-386.

74) Kant, Immanuel, „Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee“, у: *Kleine Schriften*, Kants gesammelten Schriften, том 8, Walter de Gruyter & Co., Berlin, стр. 255-269; 263; Kant, Immanuel, *Der Streit der Facultäten*, стр. 92.

у кантовском смислу, то јест без закључка⁷⁵. Та подука је онда противотров сваком необузданом узлету спекулације и интелектуалног пројектовања, као и одговарајућим практичним трагичним апликацијама; противудар, угрубо, хегелизму са његовом незаситом а одавно испошњеном, готово компулзивном реакцијом *Aufhebunga* и његовој неутаживој вољи за тоталитетом. Одступање, раскид, прекид са праксом сувереног наступања мишљења и евентуално повратак бенигнијој стратегији, малим и ограниченим потезима, „макар и делимичним трансформацијама, које су биле учињене у корелацији са историјском анализом и практичким ставом“⁷⁶. А то онда значи да би – уколико (и само уколико) смо се претходно сложили око тога да је код Хегела једнозначно реч о заводљивој и барем потенцијално малигној опсени његове „спекулативне дијалектике“ – одговор Конрада Крамера на питање „Кант или Хегел?“ могао бити типичан (и) за актуелни тренутак мишљења. Он наике каже да се на то питање мора одговорити са „свакако не Хегел“, а да још увек остаје отворено да ли са: „Не Хегел, него Кант“ или „Ни Хегел ни Кант“⁷⁷. Другачији одговор следећег тренутка могу, међутим, дикрирати другачије прилике. Такву опрезност, сада с обзиром на двојно искуство историјске мотивације и рецепције, налаже уосталом лојалност оној отворености будућности коју је сам Кант сигнализирао⁷⁸.

75) Lyotard, Jean-François, *Постмодерна протумачена дјеци*, Аугуст Цесарец – Напријед, Загреб, 1990, стр. 73.

76) Фуко, Мишел, „Шта је просветитељство?“, у: *Трећи програм* 102 (II) 1995, стр. 232-244: 241-242.

77) Cramer, Konrad, „Kant oder Hegel – Entwurf einer Alternative“, у: Henrich, Dieter (прир.), *Kant oder Hegel?*, стр. 140-148: 148.

78) Упоредити Hutter, Axel, „Kant und das Projekt einer Metaphysik der Aufklärung“, у: Klemme, Heiner (прир.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlin: Walter de Gruyter, 2009, стр. 68-81.

