

Abdulah Šarčević

**NADA KAO ISTINA / POVEZANOST RAZLIČITIH VREMENA /
STIL THEODOR W. ADORNO (1969-2009)
KAO KRITIČAR MODERNE**

**HOPE AS TRUTH / THE INTERCONNECTEDNESS OF
DIFFERENT TIMES / STYLE THEODOR W. ADORNO
(1969-2009)**

Sažetak

Međutim, protagonist negativne dijalektike Theodor Adorno, kako smo pokazali, opaža da mišljenje u ovoj industrijskoj i građanskoj civilizaciji gubi «kontakt sa svojim objektom i smisao za proporcije». Žrtvovanje mišljenja, kritičkog intelekta, ako jedanput započne, nema prirodnog kraja, jer je teško i nemoguće pretpostaviti da bi izvjesna koncesija, kako on kaže, mogla zadovoljiti «nezasitne ambicije bezduhovnosti». One bezduhovnosti koja se najefektnije iskazuje upravo u trijumfu pozitivne znanosti, scijentokratije i birokratije.

Nesumnjivo je, dakle, da Adorno participira na Brechtovoj misli i odluci da ima posla s politikom, a ne s njenim surogatom; s onom politikom povijesnog iskustva koja mu dopušta da potpuno ostane pošten sa samim sobom. Po svemu što znamo i slutimo, i teatar je tada više nego promjena svijeta. Konsekventno je i logično ako Adorno zaključuje da takva svijest nosi u sebi elemente negativne dijalektike da je ona stoga najbolji korektiv «novim tendencijama» u teatru, onom teatru koji se danas supstituira «realitetom», kao što je to slučaj u teatru happeninga, «koji većinom insceniraju akcionisti».

Izgleda da i na ovom području susrećemo Adornovu dijalektičku formulaciju odnosa teorije i prakse. On na svojevrsan način odbacuje klasično spekulativno određenje, i time se diferencira i od Marxa. Radi se,

dakle, o tome da teorija i praksa nisu ni neposredno identične, niti su apsolutno različite. Njihov je odnos ustvari odnos diskontinuiteta. Na taj se način za Adorna otvara novi, suvremeni dijalektički odnos: ne postoji stalni put koji bi vodio od prakse ka teoriji. Sama teorija, međutim, pripada sustavu društva, ali je ona istodobno autonomna.

Izvjesno je da ova kritička shvaćanja izražavaju neraspoloženje ne samo Adornove negativne dijalektike nego i raznovrsnih vidova suvremene ljevice, općeg revolta protiv sve dublje i razornije dominacije rada/kapitala kao totalne represije. Stoga Adorno pripada onom redu modernih intelektualaca – pored Maxa Horkheimera, Waltera Benjamina, B. Brechta, Herberta Marcusea – koji je među prvima shvatio metafizičke korijene i motive kako empirijskog kapitalizma tako i postojećeg socijalizma. No, sve to traži da se Adorno ipak, uz sve sličnosti, razluči od orijentacije Benjamina i B. Brechta, koji su, po riječima I. Fetschera, bili skloni «nadanju da će komunistička supstancija trijumfirati nad njenom brutalnom degradacijom».

Neosporno, Adorno i ovdje slijedi egzistencijalnost kritičkog otpora Uma. Poput Kierkegaarda, odlučuje se na usamljenu borbu protiv opće nivelacije što snažno izrasta iz supstancije modernog svijeta, kako kapitalizma tako i socijalizma. S tog gledišta tek za nas je presudno mišljenje (I. Fetscher) da Adorno želi sačuvati ono što moderno vrijeme potiskuje i stavlja u represivne okvire, ono što je u Ideji izbilo kako u građanskom tako i u socijalističkom humanitetu; tek iz te pozicije, iz te osmatračnice, Adorno kritizira «suvremeni svijet», razumije se «posebno njeno kulturno izricanje». Svakako da se egzistencijalnost Uma sada pojavljuje kao mogućnost kritike represivnog društva, njegove civilizacije i kulture, njegove tehnologije, sociologije i filozofije, teologije i politike.

Jasno je, ipak, da je Adorno opsjednut moćima dijalektičkog uma. I to stoga jer je um – mladost bivanja, mogućnost istine i genijaliteta djela. Bez revolucionarnih iluzija i fatamorgana, on vjeruje da u mediju kritike treba da se iskaže ono što represija dominantnih kategorija građanskog društva protjeruje i osuđuje na neizrecivo, na «iracionalno», ili ga brutalno rastvara u svijet nivelacije i manipulacije. Kritika je, dakle, odanost onome životu kome «svuda prijete inače opasnost da iščezne».

Ključne riječi: *kritička teorija društva, negativna dijalektika, filozofija i sociologija, novi kritički modeli, kritika kulture masovnog društva, društvo,*

revolucija i kritika, moderna civilizacija, umjetnost zdvajanja, nada i istina, prakticism i akcionizam, Hegel, Heidegger, racionalizam

Summary

As we have seen, Theodor Adorno, the protagonist of negative dialectics, remarks that thought in this industrial and bourgeois civilization has “lost touch with its object and the sense of proportion.” Once one begins to sacrifice thought and the critical intellect there is no natural end to it, for it is difficult or impossible to suppose that any concession, as he puts it, could satisfy the “insatiable appetite for the non-spiritual” – the non-spiritual that is most effectively expressed in the triumph of positive science, scientocracy and bureaucracy.

There is no doubt, then, that Adorno shares Brecht’s view and resolves to deal with politics, not its surrogate; with the politics of historical experience that allows him to remain absolutely honest with himself. From all that we know and suspect, theatre is then more than a change of mind-set. It is logical and consistent for Adorno to conclude that intrinsic to this mind-set are elements of negative dialectics, and that it is therefore the best corrective to the “new trends” in the theatre, the theatre that is now a substitute for “reality,” as in happening theatre, “which is mainly staged by actionists.”

Apparently here too we shall encounter Adorno’s dialectical formulation of the relationship between theory and practice. In a way, he rejects the classic speculative definition, thereby distinguishing himself from Marx. Theory and practice are neither directly identical nor absolutely different; their relationship is in fact one of discontinuity. This paves the way for Adorno to a new, modern dialectical relationship; there is no fixed route from practice to theory. Theory itself, however, belongs to the social structure, and yet at the same time it is autonomous.

There is no doubt that these critical views express the discontent not only of Adorno’s negative dialectics but also of the various forms of contemporary leftism, of the general revolt against the ever deeper and more destructive dominance of labour/capital as total repression. Adorno thus belongs to the group of modern intellectuals – along with Max Horkheimer, Walter Benjamin, Berthold Brecht, and Herbert Marcuse

– who were among the first to understand the metaphysical roots and motivations of both empirical capitalism and actually existing socialism. All this, however, demands that Adorno distance himself from the leanings of Benjamin and Brecht, who, as Irving Fetscher put it, were inclined to “the hope that the communist substance would triumph over its brutal degradation.”

Here too, Adorno is incontestably following the existentiality of critical opposition to the Intellect. Like Kierkegaard, he opts for the lonely battle against the general levelling-down that grows so strongly out of the substance of the modern world of both capitalism and socialist. From this perspective, the crucial view (Fetscher) is that Adorno seeks to preserve what modern times are suppressing and forcing into a repressive context, that which emerged in the Idea in both civic and socialist humanity; it is only from that position, from that perspective, that Adorno criticizes the “modern world,” meaning “in particular its cultural expression,” and certainly that the existentiality of the Intellect now manifests itself as the possibility of a critique of the repressive society and of its civilization and culture, its technology, sociology and philosophy, its theology and politics.

And yet it is clear that Adorno is obsessed with the powers of the dialectical intellect, because the intellect is the youth of being, the possibility of truth and the genius of action. Without revolutionary illusions and mirages, he believes that criticism should express in the media that which the repression of dominant categories of civic society try to banish and condemn to unsayability, the “irrational,” or brutally dismantle into a world of leveling-down and manipulation. Criticism is thus loyalty to the life that is “everywhere at risk of vanishing.”

Keywords: *Critical theory of society, negative dialectics, philosophy and sociology, new critical models, critique of the culture of mass society, society, revolution and criticism, modern civilization, the art of despair, hope and truth, practicisim and actionism, Hegel, Heidegger, rationalism.*

Theodor W. Adorno, koji je preminuo prije 40 godina, 6. augusta 1969., zacijelo je jedan od najvećih evropskih filozofa. Riječ je o misliocu koji

se ogledao u svim područjima teorijskog mišljenja. Strog u sudu, koji je nalik na muzičku kompoziciju, koji obuhvaća povijest, ljudsku patnju, istinu i privid onog Drugog. Otac mu je bio Židov, i Adorno se dugo dvoumio da bježi od nacističkog pakla. Konačno se odlučio; boravio je u Oxfordu, potom u SAD-u, u New Yorku. Prevodili smo ga u Sarajevu, i u filozofskoj biblioteci «Logos». Objavili smo «Dijalektiku prosvjetiteljstva», djelo koje je pisao skupa s Maxom Horkheimerom, potom «Minima Moralia / Refleksije iz oštećenog života» (Veselin Masleša, 1987). Sreo sam ga 1963. godine na Filozofskom fakultetu u Frankfurtu. U to je doba je još bila izrazita njegova kritika Martina Heideggera koja je budila misao o srodnosti oba mislioca s obzirom na kritiku metafizike i moderne. S njim je moguć dijalog povrh mutnih hvalospjeva i onih pozitivista koji su vjerovali da su slavodobitno u pravu. On nije tražio zaklon ni kada je pisao da je pitanje da li je moguće pisati lirske pjesme poslije Auschwitz. Govorio je o krivici slučajno preživjelih, o gluposti pametnih, o totalitarnom u mržnji i gospodarenju. »Prizivanje sunca je idolopoklonstvo. Tek u pogledu na drvo opaljeno njegovom moći živi slutnja o veličanstvenosti dana koji svijet što ga obasjava ne mora ujedno i spaljivati.» Ovo je nepotkupljivi obzor kritike.

Ovaj kratki tekst posvećujem prijateljima čije je prijateljstvo u skladu s onim idejama Aristotelovim koje se priklanjaju onoj vrsti tog odnosa koji je bio izrazit u prijateljstvu između Goethea i Schillera, Hölderlina i Hegela.

Ne napuštaj me svete
Ne idi naivna lasto
...
Pustite me da govorim
Dok ima vatre u meni
Možda ćemo jednom moći
Da to što kažemo dodirnemo rukama

B. Miljković, Pohvala svetu

Pitanje čemu još filozofija spušta se zapravo u jedno odsudno pitanje – čemu još misliti, čemu pisati, čemu govoriti, čemu živjeti ako Vrijeme traži samo kapitulaciju pred neprozirnim faktima i adaptiranje mišljenja

postojećem realitetu «kada je partija izgubljena više-manje po svim principima igre». Čovjek se zaista ne smije nadati da postoji Vrijeme, da postoji iko ko bi nam jednim odgovorom, taštinom i metafizikom formule mogao olakšati težinu i neizrecivost pitanja koje odavno kruži Evropom; jer bi taj bio u opasnosti da bude raskrinkan kao istinoiskatelj i krivotvoritelj.

Zbog toga je tako čudesna Adornova misao, jer je pokazala beskrajnu naivnost svakog filozofskog odgovora i pokušaja da se dosegne apsolutna formula, ali i da se on izbjegne.

Neistina modernog društva između revolucije i kritike / Adornova negativna dijalektika kao umjetnost zdvajanja

Samo mišljenje što bez mentalnog rezervata, bez iluzije o unutarnjem kraljevstvu priznaje svoju nefunkcionalnost i nemoć, ugrabi možda pogled u poredak mogućeg, nepostojećeg, gdje su ljudi i stvari na svom pravom mjestu.

Th. W. Adorno Mislilac u sporu

Prirodno je da se pitamo kako je moguće jednog mislioca, filozofa, estetičara, sociologa, teoretičara umjetnosti izljučiti iz predstava i legendi koje o njemu imaju njegovi suradnici, suvremenici, istomišljenici i protivnici. Adornov udes sada, poslije njegove nedavne smrti¹, ne izgleda manje proturječan. U njemu se isprepliću paradoksi i neizvjesnosti, zrelosti i naivnosti epohe u kojoj i mi živimo ili nastojimo da živimo.

Je li Theodor Adorno ustvari postrevolucionarni mislilac? Je li on kralj lijevih intelektualaca? Ili je Adorno jedan od dvosmislenih disidenata i kritičara kasnokapitalističkog industrijskog društva i kulture? Možda i on trpi prokletstvo onih koji su zaključivali kao nekada Rimbaud: «Gledati nevidljivo i čuti nečujno drugo je no prihvatiti duh mrtvih stvari.»

¹ Ovo je notirano u drugoj polovini augusta 1969., odmah poslije vijesti da je Adorno umro 6. augusta u Švicarskoj.

Možda bismo, nasuprot ovakvoj seriji pitanja, koja dakako imaju svoj pozitivni ili negativni smisao, svoju pozitivnu ili negativnu filozofiju, teologiju, morali pronalaziti još nepoznata pitanja, one horizonte koji bi bili svjesni da je današnji oblik mišljenja, opažanja, ma kako bio lucidan, teorijski neizbježan i verificiran, danas nedovoljan, fragmentaran i za osmišljenje ranga mišljenja u proturječnoj suvremenosti.

Adorno je revoltiran naspram svakog iskustva postvarenja, ali bez revolta. On je ogorčeni i osjetljivi kritičar zakona bivanja odnosno nebivanja u modernom kapitalističkom industrijskom društvu, ali je njegovo ogorčenje prešlo u mir kritičke kontemplacije i mišljenja. Tako se oko Adorna splicu opreke suvremene povijesti, koje sa svoje strane ukazuju i na mogućnosti mišljenja s onu stranu klasičnih kategorija kao što su moć i nemoć, revolucija i oportunizam, aktivizam i pasivizam.

Izgleda da je i njegova biografija nosila u sebi nešto proturječno. Na jednoj strani filozofija, na drugoj lucidna kritika svih fenomena kasnograđanske civilizacije. Ništa za njega po sebi nije sakrosanktno. Pa, ipak, raspon njegovih interesa ide od sociologije do estetike filma, muzike itd. To nam jasno govori i štura biografija: rođen 11. septembra 1903. godine u Frankfurtu na Majni kao sin jevrejskog trgovca. Ovdje će studirati od 1919. do 1925. godine muziku, i to kompoziciju i klavir, kada također na istom univerzitetu apsolvira studij filozofije i sociologije. Spomenimo i to da je Adornova veza s muzikom dublje motivirana ne samo u njegovom duhu nego i u prirodi: njegova majka, Maria Calveli-Adorno della Piana, bila je pjevačica. Nije bez značaja činjenica da su njegove studije iz filozofije, sociologije i estetike muzike predstavljale jedan od centralnih motiva i elemenata njegova djela. Pritom se ne zaboravlja da je Theodor Adorno onaj znalac moderne muzike koga je Thomas Mann konsultirao za muzičku dimenziju svoga romana «Doktor Faustus». Nekoliko nedjelja poslije njegove smrti izdavačka kuća Rogner & Bernard u Münchenu izdat će njegovo djelo koje nosi naslov «Kompozicija za film». Štampa je prenijela izvode iz jednog njegovog poglavlja («Ideje ka estetici»), iz knjige koja je nastala u zajedničkom radu s Hannsom Eislerom, a pojavila se još 1944. u Engleskoj.

Interesantno je svakako da se Adorno, nakon što je 1924. godine promoviran u područje filozofije, posvetio publicističkoj djelatnosti. Istovremeno u dvadesetim godinama uči kompoziciju kod Albana Berga i komponira nekoliko pjesama i kvarteta za gudače. Veoma je zanimljivo

da Adorno postaje suradnik poznatog Instituta za socijalna istraživanja u Frankfurtu 1930., a već 1931. godine habitira s veoma originalnim radom o filozofiji S. Kierkegaarda. Međutim, ova karijera će biti odmah u početku prekinuta: Hitler dolazi na vlast, Adorno biva otpušten, 1934. emigrira u Englesku, poput mnogih drugih mislilaca, umjetnika, te u Oxfordu nastavlja svoju teorijsku aktivnost. Od velikog je značaja i njegovo preseljenje u SAD, gdje od 1938. godine radi na Institutu za socijalna istraživanja, koji se u međuvremenu preselio u ovu zemlju. Ovdje se u toku raznovrsnih istraživanja iscrpnije upoznaje sa strukturom produkcije i reprodukcije života u Americi, s njenim duhom i snagom moderne reklame, masovnih medija komunikacije. Od 1949. godine on je ponovo na univerzitetu u Frankfurtu, najzad kao ordinarius i direktor Instituta za socijalna istraživanja, zajedno sa svojim dugogodišnjim prijateljem i duhovnim istomišljenikom Maxom Horkheimerom, započinje svoju kritiku kasne građanske kulture, osobito sociologije znanja, ideologije, fenomenologije, ontologije, filozofije egzistencije. U toj polemici – u studijama iz filozofije i sociologije novije muzike, u notama o literaturi («Noten zur Literatur» I, II, III, 1958/65), u «Dijalektici prosvjetiteljstva» (zajedno s M. Horkheimerom, 1947), u studijama o Hegelu itd., Adorno je veoma diferencirano i krajnje duhovno izoštreno razvio svoju kritičku metodu mišljenja, ustvari «negativnu dijalektiku».

Negativna dijalektika i neistina Zapada

Prirodno je, međutim, zaustaviti se na pojmu negativne dijalektike, ali ne samo kao misaonoj, filozofskoj baštini Zapada, prije svega Hegela, nego i kao formi života i formi mišljenja u povijesnoj sadašnjici. Negativna dijalektika je, naime, fundamentalni pojam Adornove misli. Na jednoj strani ostaje ona medij pojma, nota subjektivnog mišljenja. Na drugoj strani, ona je opsjednuta ambicijom da iskaže povijesni i društveni subjekt, da u modernom industrijskom društvu otkrije neposrednost kao učinak građanske povijesti, kao prikrivenu posredovanost.

Ako je tako, nije li ona ustvari, između ostalog, skrivanje u neizrecivost dijalektike Zapada? Nije li negativna dijalektika jedan način spašavanja pantomime, sistema pokreta i gesta dijalektičke povijesti Zapada, razvijanje onog što je ostalo «tijelo», izvan pojma i filozofije? To su, izgleda, pitanja koja još ne nose vrijednosni sud. Na njih nije moguće odmah

odgovoriti. Tek poslije izlaganja izvjesnih premisa vidjet ćemo da li je odgovor uopće moguć. A možda ćemo saznati i da li je uopće potreban.

Kritička teorija ovog suvremenog filozofa i sociologa počiva na iskustvima disonancije; teorijski je povezana s negativnom dijalektikom Zapada, prije svega s rasvjetljenjima Hegelovog pojma potuđenja, postvarenja. Inače, način mišljenja, stil Adornov, preokupacija mogućnostima konkretnog, naravno u jednom neuobičajenom značenju, postali su s jedne strane izvanredni stimulansi, a s druge pak strane osnovni vokabular zbija misao u određene okvire, te nosi – uostalom kao i svako drugo mišljenje – tendenciju okamenjivanja.

Ono što je posebno interesantno jest Adornova analiza kritičke samosvijesti, prirode teorije, dijalektike odnosa teorije i prakse. Interesantno stoga što je revolucionarno mišljenje do sada bilo privilegij onih marksista koji su svoje misaono, filozofsko, sociološko, antropološko, estetičko itd. djelo povezivali uz postojeće ili moguće organizacije, velike pokrete, uz kolektivne napore radikalne promjene suvremenog industrijskog društva.

Kako to obrazložiti? Za socijaliste, komuniste, od Marxa do Blocha, razdvajanje teorije i prakse bilo je svagda znak otuđenja. Otuđenje je, međutim, zlo, rasap jedinstvene supstancije povijesti. Još više: ono je postvarivanje onoga što je nepostvarivo. I upravo zato – budući da je jedinstvo supstancije povijesti sinonim istini – otuđenje je prikrivanje istine, izopačenje. Ukratko: neistina. Šta je tada s duhom?

Patos bezuvjetnog i konsekventni tip čovjeka

Duh pretpostavlja civilizaciju materijalnog rada, njegovu dijalektiku objektivizma. U tom smislu se – opet po modelu metafizike Zapada od Platona i Aristotela – i među marksistima kaže: duh nije zbilja, nije istina; on je privid, esencija bez egzistencije. Očigledno je, strogo principijelno, da samo tada duh služi i uopće može da služi represiji, neterorističkom teroru. Može se zato osjetiti odakle dolaze kritike razdvojenosti duha i materijalne produkcije, ostalih sfera povijesti. Kritičar postaje konsekventan čovjek: on je, kako bi rekao Karl Jaspers, tada rigorist, fanatičar, logicist, supstancijalist. Principi kritike su izvjesni, definirani. Nije više u pitanju da se za njih opredjeljujemo, nego da se brinemo oko njihove realizacije u svim konsekvencama; uprkos svim proturječnostima, otporima,

antinomijama kojima je natopljen realitet bivanja u povijesti. Riječ je, dakle, o izvjesnom tipu čovjeka, o radikalnom čovjeku, koji je «slijep» naspram ovih antinomija. Da stvar bude još neobičnija, to je onaj čovjek koji je predmet našeg divljenja, koji nalazi odgovore za sve neizvjesnosti, koji prema tome ima smisla za proturječnost, koje ne poriče nego ih osjeća i priznaje kao izvorno zlo. U tom smislu konsekventni čovjek nudi i jedan određeni pojam i definiciju života: život je prije svega moguć kao struktura koja se može mehanički, racionalno proračunati, planirati, a ne manje i anticipirati; on čuva memoriju principa, priljubljuje se uz okvir i granice konsekvenci. Konsekventnom tipu čovjeka, rigoristu, supstancijalistu, forma je sve, sadržaji, međutim, iščezavaju pretvarajući se u materijalije. Ali Jaspers ide još dalje u analizama ovog tipa. On nas uvjerava da ovaj u sebi nosi patos bezuvjetnog, po kome prezire svaki kompromis. Otuda je život za njega jednosmjernan. Kao što vidimo, jasan je zaključak da ovaj tip čovjeka u negativitetu, u moći antinomija, vidi samo zlo.

U svjetlosti ove analize treba misliti i o marksistu kao kritičaru, kada on difamira podvojenost između duha i materijalne produkcije, teorije i prakse. Theodor Adorno u tom smislu nije konsekventni tip čovjeka i mislioca, nije prema tome ni klasični marksist. Adorno aludira na stav da je ova epohalna podjela nastala na određenom stupnju povijesnog procesa, koji se izvodi iz slijepe predominacije materijalne prakse, a potencijalno se odnosi na slobodu. Insistiranje na moći da se opozove ova podjela, koja je u najvećih marksista ostala u sferi dijalektičke spekulacije ili utopije, a u empiriji se demonstrira u nasilnom «ukidanju» ove podjele, bilo bi za Adorna s jedne strane idealističko a s druge strane regresivno.

Za ishodište svoje negativne dijalektike, traženja i otkrivanja istine Adorno je uzeo i stav da bez suviška duha, koji se reducira na praksu, postaje i nastaje za nas konkretizam.

Jedna zbilja konkretizma: djelovanje u sjeni akcije

Uporno naviranje konkretizma u sferama i akcijama industrijskog i tehnološkog društva pokazuje da se on dobro razumije sa tehnokratsko-pozitivističkim tendencijama, ali on – prema Adornu – naspram njih ima više afiniteta nego što on sam sebi može predstaviti.

To je ono što objašnjava, po Adornu, i Marxov strah da se opet ne zapadne u izvjesni proces barbarija. Najnovije iskustvo povijesti, poslije Auschwitzta i Hirošime, pokazuje, međutim, da je Marxov strah odavno nadmašen. Iz prirode akcija konkretizma, koji spaja nespojivo: konzervativizam i revoluciju, očevidno je da čovječanstvo koje u normalnom funkcioniranju svoje tehnike i tehnologije izvršava takvo zlo, te ga dopušta kao svakidašnju situaciju, ustvari time ratificira ono što je najgore: mora da prisluškuje samo trabunjanje o opasnostima popuštanja napetosti.

Konkretizam, zapravo sadašnji prakticizam, prispjela praksa, jest onaj povijesni proces iz koga raste i buja barbarija. Suočena s tehnologijom kao sistemom barbarija, misao je prepuštena ili očajanju, abdikaciji, nemoći, ili u samoj sebi, u dijalektici samosvijesti, neuprljane, nepostvarene, stravično disonantne, traži arhimedovsku tačku, oslonište i refugium. Jer, barbarija je tako daleko dospjela, konvergirajući s ubrzanjem povijesti u nadzvučnu brzinu, da ona uspijeva zaraziti sve što joj se opre, što joj proturječi.

Mislim da je samozataja ove činjenice u mnogih poletnih i umnih marksista, intelektualaca ljevičara, proizvela s jedne strane atrofiju misonih i teoretskih projekata, a s druge strane dovela ih pred vrata do sada nepoznatog revolucionarnog decizionizma. U tom skučenom položaju čini se da oni mogu biti konsekvantni mislioci – dakako samo u onom smislu koji sam ovdje naznačio – samo kao akcionisti. Koicidencija s manje ili više prikrivenim prezirom naspram suviška teorije, koja se često označava i kao jalova spekulacija, kao prevaziđena metafizika itd., ta koicidencija što nas podsjeća na minule događaje, na analogne povijesne situacije, koje su jedanput bile predmetom kritike, nije slučajna. Ona je počela onog trenutka kada je teorija bila neposredno usmjerena na kritiku postojeće, represivne prakse, te je negaciju mogla misliti samo po modelu i imanentnoj metodologiji upravo te prakse. Djelovanje se tada neposredno poistovjećuje s akcijom, s angažiranjem, s neposrednom građanskom varijacijom prakse.

Fetišizam instrumentalizma

Ovo prosuđivanje, međutim, daleko je od toga da se zatvori u izvjesne vidove fatalizma s obzirom na antinomije sadašnjice, koju po klasičnom modelu mišljenja označavamo građanskom, koja – da dodam – još nije u

povijesnoj dimenziji poljuljana, a kamoli razbijena, u samosvijesti čovjeka kompromitirana i osumnjičena. Koji je to fatalizam, i koje su njegove implikacije? Prvo, spoznalo se da su sredstva odavno prekrila ciljeve i ideje. Suočeni s danim društvom, to znači da su ciljevi protjerani, ekskomunicirani, i to, što se tiče povijesnog realiteta, u prošlost, inaktualitet; u predmet historijsko-hermeneutičke teorije. Njihov je refugium prema tome teorijska sfera, nezbiljsko uopće. Spoznalo se također, bez obzira na to da li je to izrečeno ili ne, da je potrebno da se i to što je osuđeno na deaktualiziranu situaciju, na puko teoretsko i spekulativno, to što sadrži pojam cilja, da se i to mora transformirati u sredstvo, instrumentum.

Kad kažemo u instrumentum, onda mislimo u moć. Drugim riječima, čini se ono protiv čega se ustaje, buni, kontestira. To može biti svakako jedna apokrifna forma fatalizma, fatalizam koji je sebi neizvjestan, i to stoga što posredno afirmira i priznaje totalnost i teror struktura, a još više modela postojećeg, njegove produkcije i reprodukcije. Atakira se na građansko industrijsko i tehnološko društvo na građanski način. Takav akcionizam, koji ne bi trebalo svesti na motiv kontestacije, daleko od hipijevskog opuštanja, duboko je natopljen supstancijom protiv koje rebelira, na višem stupnju se opija akcijom, mijenjanjem struktura i predmeta što se nalaze izvan same akcije.

Čudo akcionizma, otrjeznjenje negativne dijalektike

U svjetlosti ovog akcionizma postaje nam jasno da takva kritička teorija doseže identitet i predmet svoje kritike. No, ona nastoji da prevlada jedan vid pasivizma, koji je također fatalizam, upadajući u akcionizam kao višu i finiju formu samog fatalizma. Njemu se ne može osporiti poštena svijest u Hegelovom i Marxovom smislu. Još manje mu se može osporiti da nije poučen empirijom i stalnim odgađanjem «realizacije filozofije» i socijalizma po mjeri ili antigrđanske supstancije ili spekulativno-utopijskog Uma. Sve veći racionalitet zla, otuđenja; sve veća solidarnost modernog tehnološkog društva da čovjeka učini suvišnim, da likvidira sve izvore njegovog revolta i revolucionarnog otpora, da teror «humanizira» i «demokratizira»; da nasilje rastvori u «slobodnu volju» svakog čovjeka; da totalno – pomoću instrumenata posredovanja, industrije, reklame, medija masovnih komunikacija – isprazni i posljednji trag vlastite samosvijesti i dostojanstva; sve je to akumuliralo revolt na strani duha, porodilo, s druge strane, ono stravično «otrjeznjenje» u formuli: protiv

barbarskog totaliteta treba dopustiti još samo barbarska sredstva. Protiv onih koji povređuju demokratiju dopuštena su također nedemokratska sredstva.

Nije više u pitanju samo faktični fatalizam ovog akcionizma. Che Guevara je, naravno, kao mit, jer to više nije filozofija, još samo jedan vid gerile u okvirima polugrađanskog društva. Sjećanje pak na sadašnju filozofiju, prije svega prisjećanje na onu misao marksističke provenijencije, želi da dokaže, suprotno, da je misao nemoć, te prema tome izvan šansi revolucije, osuđena na povijesni rezervat. I ovaj stav može biti dvosmislen: može, prvo, značiti da je ova civilizacija, što je predmet mita, još više sam mit, osudila revolucionarno mišljenje na predrevolucionarno ili pak postrevolucionarno; drugo, da je to mišljenje sâmo abdiciralo: ostajući u sferi teorije, na sebi samom je izvršilo likvidaciju revolucionarnog supstrata, pristalo prema tome da postane pozitivno, znanstveno, historijsko itd.

Zajedničko je i jednom i drugom smjeru ogorčenje i spoznaja da «operacionalna racionalnost ima malo mjesta za povijesni um i malo koristi od njega» (Marcuse, Čovjek jedne dimenzije, 102). No i ovo su dva oprečna smjera, koja su povezana na različite načine uz fatalizam.

Krhka nada u totalni obrat, racionalitet moći

Izdvojili smo ova dva smjera da bismo jasnije diferencirali Adornovu negativnu dijalektiku i da bismo shvatili njene socijalne i političke implikacije. S te pozicije za nas postaje relativno iskustvo negativne dijalektike. To je, prije svega, iskustvo suvremenog empirijskog svijeta racionaliteta; spoznaja da se nada u totalni obrat i revoluciju u jednoj kraćoj fazi vremena, nada koja je prije pedesetak godina mogla još izgledati opravdana, a danas je odviše spekulativna, apstraktna ili iluzorna, nada u tu totalnu promjenu građanske empirije, poslije orgijanja nacionalsocijalizma, poslije iskustva staljinističke diktature, poslije sadašnje «besmrtnosti» totalne represije i univerzalne manipulacije poviješću, pokazuje kao naivitet određene faze, trenutka povijesti. U Adorna to rezultira opasnim uvidima i opažanjima: poslije ovog iskustva sile bez nasilja, sila je tako neraskidno upletena u ono što bi se moralo promijeniti.

Izgleda da je moderno društvo shvatilo svu efikasnost sile u formama racionaliteta. Takvu je silu teško identificirati kao parcijalnu, personalnu, nacionalnu ili internacionalnu, jer je po svome porijeklu anonimna. Ona je povezana, međutim, kako s represijom tako i s napretkom industrijskog i postindustrijskog društva. Više se prema tome ne može analizirati

građansko društvo iz obzorja njegove negacije, koja ima svoje motive i korijene u osjećanju gubitka «supstancije», «personaliteta», «humanuma» u metafizičkom smislu. Ne može, naravno, biti misaoni nagon za rebeliranjem, jer je tada povijesni anahronizam izvor negacije. Tada je konzervativizam zbratimljen s revolucijom. To znači ništa manje nego da građansko društvo porađa subverziju, koja i u teoriji i u praksi čuva sjećanje na supstanciju što je građanski varirano vrijeme rastvara u «strukturama», sustavima, u društvu činjenica. To može da poprimi spekulativno-utopijsku formu, koja tako dijalektički znano, elastično, ozbiljno, kao što je slučaj u Blochovom «Duhu utopije», još misli revoluciju.

Totalitet represije, nasilje ili oportunistički

Za nas je ovdje od mnogo većeg značaja šta biva s negativnom dijalektikom kada ona konstatira da u vremenu totalne represije sila biva princip napretka društva koje bi se moralo promijeniti. O ovom pitanju Adorno je diskutirao nešto i određenije u trenutku kada je val demonstracija i kontestacija ozbiljno preletio preko struktura Zapada, i kada je klasična ljevica, i teoretski i praktično, bila u poziciji da joj se kaže da se osjeća u otuđenju, u građanskom društvu udobno, da kao opozicija participira na strukturama i tendencijama onog predmeta što je prvobitno bio dostojan kritike i socijalističke transcendencije.

Od presudnog značaja je postojanost totalne represije. Sustav krivnje društva, a s njim i «prospekt katastrofe», postajao je istinski totalan. On ne dopušta, po imanentnoj logici napretka, ničemu i nikome da mu strukturu prikrivanja i opsjenjivanja dovede u pitanje – bez opsjene kao cilja. Totalitet represije svaku akciju «tretira» samo u jednom smislu: kao sposobnost da se participira na njegovim vlastitim formama.

Konsekventno tome, čovječanstvo se ili odriče sučeljavanja sila, ili pak takozvana radikalna politička praksa obnavlja stari užas. Adorna najdublje zanima povezanost akcije u najširem smislu s činjenicom da je građanski svijet potpuno postao ono kako ga građanin sebi predstavlja. Svemoć te činjenice izaziva tragičnu dilemu: jer, ko neće da sudjeluje na prijelazu u iracionalnu i sirovu silu taj faktično susreće u susjedstvu onaj reformizam koji je, po Adornovu mišljenju, odavno bio sukrivac za opstojanje i reprodukciju loše cjeline.

Ta spoznaja oduzima konsekventnom misliocu, marksistu naprimjer, onu samosvijest i samoosjećanje da sudjeluje na ostvarenju prikrivenih

sadržaja povijesti. Njegov optimizam, bez sumnje, počinje da puca pred iskustvima sadašnjice: počinje njegov apel na etos subjektiviteta. To sa svoje strane koincidira s naraslom osjetljivošću za žive proturječnosti, koje još uvijek ovaj konsekventni mislilac doživljava kao iskonsko zlo.

Misao da ovdje ne pomaže kratki spoj, da ono što eventualno može pomoći biva još uvijek duboko prikriveno, da je dijalektika u takvom građanskom svijetu protjerana u sofistiku, ukoliko se ona pragmatički fiksira za najbliži korak, rodila se iz spoznaje totalnog.

Neizvjesna dijalektika pod kožom građanskog usuda

U tom slučaju odnos između teorije i prakse presudno je vezan za ovaj stav da je građanski svijet konačno ostvario vlastitu filozofiju, da jeste u empiriji kako ga inače čovjek građanin sebi predstavlja od Descartesa do Hegela. Treba reći da se laž primata prakse, laž na kojoj se danas svuda participira, očituje u primarnosti taktike nad svim ostalim. Sredstva i metodologije se do krajnosti otuđuju i osamostaljuju, postajući sastavima i principima formiranja i revolucioniranja svijeta u kome živimo.

Time dolazimo do zaključka da ne samo da sredstva blokiraju ciljeve nego i da, ako ona služe ciljevima bez refleksije, bez posredovanja, bez teorije, tada su ona također otuđena od njih. Istražujući znakove ove nove situacije, koja je izvjesno, po našem mišljenju, tragična granica i kontestacije, možemo otkriti i odnos, konvergenciju između tolikog trenda da se diskutira i autoritarnih impulsa. Potrebno je dokazati, to jest potražiti sve skrivene motive jednog novog procesa, u kome diskusija proizlazi iz autoritarnih izvora. Radi se, međutim, o tome da je taktika diskusiju, tačnije samu javnost koja je sasvim građanska kategorija, potpuno uškopila i na posredan način likvidirala.

Konformistički stav diskusija nastaje otuda što za one koji hoće i organiziraju ovaj moderni trend nema bitan značaj to što bi diskusija mogla pridonijeti: to su nadasve odluke najviše objektivnosti, situacija koincidencije, intencije i argumentacije. Na temelju svoje vlastite analize Adorno opaža da se diskusija razvija u inadekvatnoj situaciji. Time je duh definiran kao konformistički. Bez mišljenja diskusija neopozivo služi manipulaciji, cinizmu suvremene društvene moći.

Počinke li era pseudodjelovanja i pseudomišljenja

Na osnovu tog ograničenja svaki argument gubi svoju vezu sa intencijom mijenjanja, s impulsom posredovanja. Iskorijenjen iz te kritičke osnove, argument je još sinonim pozitivizmu mišljenja, negaciji negativne dijalektike povijesnog bivanja. Adornu nije potrebno da se domišlja: niko više ne opaža šta kontrahent izlaže ili razlaže. I tako svako se dočekuje sa standardnim formulama. Međutim, pločnik napretka ne samo da je pokrit detroniziranjem svake supstancije povijesti i negativne dijalektike nego nas ostavlja u do sada nepoznatoj nedoumici: da li je moguće danas steći iskustvo i da li je ono uopće moguće?

Šta se može zamjeriti Adornovoj analizi? Svojom veoma diferenciranom kritikom pokazuje da je došlo do rasapa starog optimizma filozofije, koji je očekivao da bi sama empirijska povijest mogla da naznači komunizam prirode. Dešava se, naime, da svaki partner u diskusiji, u dijalogu, postaje funkcija jednog predominantnog plana: participira na moći postvarene i postvarujuće svijesti. Adornova analiza ove participacije je nenadmašiva i – bezutješna. Kritička samosvijest evidentira da svaki partner u dijalogu biva stiješnjen samom tehnikom diskusije, a također i prinudom solidarnosti, na nešto upotrebljivo. U tom smislu se još uvijek od Marxovog mišljenja očekuje i traži da postane recept za društvenu akciju. Ili pak partner doživljava diskreditiranje pred vlastitim pristalicama. Ne tako rijetko govori se u forumu, radi publiciteta, koji uvodi čovjeka danas u sferu socijalnosti i privatnosti, također.

Ono protiv čega se Adorno borio – u sferi refleksije i pojma, u mediju dijalektike jezika – bio je instrumentalni svijet. Bio je svijet pseudoaktiviteta, koji se održava u životu samo neprekidnom reklamom. Tako diskusija poprima privid kritičkog mišljenja. Spremnost da se onaj koji u njoj ne slijedi postulate instrumentalnog svijeta diskvalificira svodi diskusiju na farsu. Pseudomišljenje ne bi bilo moguće bez svemoći reklame i publiciteta.

Po Theodoru Adornu, naprimjer, iza same tehnike skriva se autoritarni princip: onaj koji ne misli po vladajućim standardima mora prihvatiti grupno mišljenje. Adorno posvećuje mnogo oštroumlja i duha analizi ove pojave. Štaviše, njegov zaključak je jasan: akcionizam se konačno etablira, ubacuje u postojeći trend. Osnova na kojoj počiva akcionizam jest građanski instrumentalizam, čija je bitna oznaka u tome što fetišizira sredstva, jer je njegovoj vrsti prakse nepodnošljiva refleksija naspram ciljeva.

Razgraničenja s otporima prema modernoj civilizaciji

U tom pokušaju da kritički misli pseudoaktivitet, praksu, Adornova negativna dijalektika zaista sugerira, uz sve svoje pukotine i promašaje, jedan pristup građanskom instrumentalizmu koji prerasta naivitet što je prisutan i u izvjesnim modelima suvremenog marksizma. Raspravljanje u krilu negativne dijalektike razvija i iskazuje konflikt između moći proturječnosti i građanske nivelacije koja je identična s motivima i intencijama građanskog društva. Naime, i pseudoaktivitet, postojeća forma prakse, koja i samu teoriju i spoznaju utoliko više sterilizira ukoliko ova «gubi kontakt s objektom i smisao za proporcije», po Adornu jest produkt objektivnih društvenih uvjeta.

Teorija je još sposobna samo da se adaptira. S Adornove tačke rasuđivanja sada je prividno revolucionaran gest potpuno komplementaran s militarno tehničkom nemogućnošću spontane revolucije, na koju je nekada još ukazivao Jürgen von Kempster. To faktično znači da za one koji bombe prave i iskorištavaju ih barikade postaju smiješne. Igra se s barikadama i na barikadama, sve dok to vladajući privremeno dopuštaju onim koji se igraju. Prirodno, može se drugačije odnositi s tehnikama gerile Trećeg svijeta. Adorno ima u vidu pritom da u postojećem dominirajućem svijetu ništa ne funkcionira bez prijeloma. Upravo stoga razvijene zemlje biraju sebi industrijski nerazvijene kao – uzor.

Dakle, reći ćemo odmah da pseudoaktivitet proizlazi iz stanja tehničkih produktivnih snaga, koje ih, po Adornu, ujedno osuđuju na privid. Bez sumnje, bila je to izvanredna prilika da se Adorno može osloniti na analizu tog građanskog, u biti antipovijesnog trenda. Nažalost, to nije sve. Odnos između protesta i pseudoaktiviteta demonstrira pseudodijalektiku kao imanentnu logiku tehnološke civilizacije. Na ovom mjestu je dovoljno ukazati da Adorno presudno uviđa jednu epohalnu činjenicu: naime, kao što personaliziranje lažno tješi o tome da se u anonimnom pogonu ne radi više o pojedinačnom tako i pseudoaktivitet opsjenjuje o depotenciranju prakse koja pretpostavlja biće što slobodno i autonomno djeluje, biće koje već dugo ne postoji.

Adorno smatra da pseudoaktivitet kao refleks na racionalno vladani i regulirani svijet reproducira ovoga u sebi; za sve nas je od presudnog značaja da «prominencije protesta», rođene u građanskom krugu produkcije i reprodukcije života, nisu ništa drugo do virtuozni u poslovnim odnosima

i formalnim procedurama, u prikrivenim komercijalnim transakcijama. Elitna jedinica koja huli protiv opće nivelacije, koja protestira protiv opće korupcije i prostitucije, i to u ime Čovjeka, čini se da je i sama opsjenjena onim što želi da negira i transcendira: jer takav je paradoks kontestacije, radikalni protivnici institucija, zakleti neprijatelj uskopljivanja putem suvremenih formi građanskog racionaliteta i tehnološke civilizacije – ako je riječ o najširem kontekstu – žele da institucionaliziraju želje većinom slučajno konstituiranih grupa.

Medij – moderna filozofija života

To vrijedi i za intelektualnu stranu kontestacije i rebeliranja. Ono o čemu ona govori, što je opsesija njene teorije, ona hoće da učini «obaveznim», institucionalnim, univerzalnim. Ovu opasnost morao je opaziti Theodor Adorno kada je dopustio, naravno posve ironično, da je McLuhan u pravu s tezom da je medij ustvari poruka. Ipak, s drugog stajališta, to znači – daleko od antropološko-humanističke kritike – da ova tehnološka civilizacija supstitucijom ciljeva pomoću medija, sredstava, suogira motive, sposobnosti i moći u samim ljudima. Danas su to riječi opće upotrebe, bez ironične note. Sve društvene organizacije i institucije, država, stranačka mašinerija, industrijske korporacije, organizacije i instrumenti javnog mnijenja, empirijske znanosti, obilno koriste ovu činjenicu da su mediji postali svojevrsna poruka, životni stav, način «percipiranja», moderna filozofija društva.

Instrumentaliziranje, napredak, nesubjektivnost

To, s druge strane, znači da su mediji najdominantnija ideologija. I to ideologija kao forma napretka građanskog svijeta, u svakom slučaju kao postvorena i postvarujuća svijest koja se danas demonstrira, naravno u egzaktnom i racionalnom manipuliranju i raspolaganju sa osnovama povijesnosti čovjeka. Već je odavno uočeno da takva ideologija nivelira opreke i da antagonističke sposobnosti društva i čovjeka osuđuje na sferu spekulacije. Cjelokupna materija negativne dijalektike opire se da se ovaj proces instrumentalizacije označi kao put pounutrenja. Mehanizam medija, naime, ne dopušta formiranje subjektivnosti. Bez sumnje, instrumentaliziranje – koje je danas postalo predmetom kritike

u ime humanističkog pledoajea – uzurpira mjesto same subjektivnosti, koju transformira u operacionalne sustave.

Theodor Adorno je iskazao stoga izvjesne motive negativne dijalektike, koja stavlja u pitanje totalni karakter civilizacije. One civilizacije koja insistira na neizbježnom instrumentaliziranju kao jamcu napretka njenih produktivnih sfera. Ona dolazi do jasne i jednostavne ideje: u pseudoaktivitetu, sve do prividne revolucije, koincidira objektivna tendencija suvremenog društva s rastvaranjem subjektiviteta. «Parodistički, svjetska povijest proizvodi opet one kojima je ona potrebna.»

Međutim, šta je s pitanjem da li je i u kojoj mjeri i negativna dijalektika inficirana motivima akcionizma? U nekom bi se smislu dalo kazati da je jedan argument, između tolikih koje danas nudi akcionizam, dobio nadasve sugestivnu moć: mora se opredijeliti za akciju i pokret protesta, upravo stoga što se spoznala njegova objektivna beznadnost. Takva politička strategija se potom poziva na Marxov uzor za vrijeme Pariške komune ili na uskakanje Komunističke partije pri slomu anarho-socijalističke sovjetske vlade 1919. godine u Münchenu. Tako, naprimjer, Adorno ukazuje na logiku protesta: to znači kao što su oni načini djelovanja i odnošenja bili lišeni sumnje tako bi sada ovi koji sumnjaju u mogućnosti morali podržati bezizgledni čin .

Identitet kritike doveden u pitanje, era ravnodušja

Ovu logiku akcije protesta dovodimo u vezu s mogućnostima negativne dijalektike. Izgleda konsekventno i logično ako se razmišlja i na ovaj način: neizbježni poraz takve akcije sa svoje strane pruža solidarnost kao moralnu instanciju, također i onima koji su katastrofu predvidjeli i koji su odbili da se saviju pred diktatom jednostranog solidariteta. Adorno želi da kaže da «apel na heroizam produžuje u istini ovaj diktat». Onda je, bez sumnje, konsekventno kad dodaje da onaj koji nije izgubio osjetilo za to neće moći predvidjeti u tome potmul i opasni ton.

Izgleda da i u ovom sustavu susrećemo dimenziju po kojoj se Adornova negativna dijalektika diferencira od akcionizma. U njemu je prikriivena izvjesna hipokrizija. Jer u takvom sistemu akcionizma, dokazuje Adorno, može se, u sigurnoj Americi, kao emigrant podnositi vijesti o Auschwitzu; olahko bi bilo povjerovati nekome da mu rat u Vijetnamu oduzima san. U drugim prilikama Adorno je napravio kritički inventar

motiva našeg protesta, naročito u Negativnoj dijalektici, da bi započeo demistifikaciju, koja pokazuje jedno: ko sebi još utvara da je, kao produkt građanskog društva, lišen građanske hladnoće i ravnodušnosti gaji «iluzije kako o svijetu tako i o sebi samome».

Povijest nam čak nudi vjerovatnoću da bez ove hladnoće niko više ne bi mogao živjeti. Zbog toga negativna dijalektika demistificira i humanističku supatnju kao moderni mit. Moć i efikasnost sistema dominacije dokazuje svoju snagu u nemogućnosti identifikacije s tuđom patnjom, poniženjem, eksploatiranjem ili potuđenjem. Ova nesposobnost porazno je porasla u svima. Bez te elementarne premise sudjelovanja u povijesnom životu, u komunikaciji, u suoapažanju, u suakcijama, i najlucidnija svijest humanizma ostaje prazna, i još više podložna hipokriziji i beskrajnoj simulaciji. Obratimo se opet Adornoj argumentaciji.

Baš ta nesposobnost identifikacije s tuđom patnjom i stradanjem, genocidom cijelih naroda, racionalizira prinudu savjesti. No, tamo gdje je bilo moguće držanje koje je bilo na marginama najvećeg užasa, kako su ih, po Adornu, iskusili urotnici od 20. jula, koji su radije, kako je poznato, riskirali «bolnu katastrofu nego nedjelatnost», tamo akcija protesta ulazi u medij tragične svijesti, u tragični vid zbivanja.

Sada za nas slijedi svakako preciznije formuliranje zaključka koji je izveden iz spomenutih premisa. Naime, ako se zahtijeva iz distancije da se osjećamo kao oni kontestatori koji su radije riskirali propast nego nedjelatnost, tada se «zamjenjuje snaga predstavljanja sa silom neposredne sadašnjice», kontemplacija s tijelom žive akcije. Taj širi kontekst iskustva kontestacije i rebeliranja protiv represivne civilizacije, koja je opijena akcionizmom kao svojom prikrivenom filozofijom života, ima u vidu tragični motiv i granicu svake akcije.

Adorno povlači također za filozofiju akcije protesta relevantne konsekvence. Na jednoj strani dokazuje da čista samozaštita usporava i koči u onome koji je odsutan, imaginaciju najgoreg; usto, prepušten je radnjama koje ga izručuju najgorem. Time negativna dijalektika u liku Theodora Adorna participira na svojevrsan način na kritici građanske kulture i civilizacije. Kad na sve to pomislimo, preostaje jedna dijalektička opomena: onaj koji spoznaje – filozof, sociolog, naučnik itd. – mora uvidjeti ove granice identifikacije koje mu se objektivno naturaju, ali i one identifikacije koja kolidira s njegovim zahtjevom na samoopstanak i sreću; stoga se ne smije ponašati, govori Adorno, kao da je on već sada

čovjek one vrste koja bi se možda mogla realizirati u stanju slobode, dakle u povijesnom bivanju bez straha i represije.

Revolucija kao dijalektička varijacija Logosa

Avangarda u suvremenoj filozofiji, a posebno u marksizmu, naći će se u košmaru očajanja ako i dalje bude sebi skrivala postojeću scenografiju akcije, ako i dalje bude vjerovala da je domesticirana u Iskon povijesti, rasvjetljavajući njegovu pojavnu enciklopedijsku logiku samoobjašnjavanja i samotransparencije. Bez tog uvida, Hegel će, naprimjer, za nas a) dosegnuti nivo filozofije aktivizma; b) filozofije mogućnosti imanentnog razvijanja, mijenjanja i dovršenja «bitka».

Postat će uzor filozofije, koja je sposobna da dokaže da je «logičan» svijet u kome živimo, odnosno da može i mora biti logičan. Trebalo bi samo da se Logos oslobodi svoje empirijske pojavnosti i omeđenosti, obesvećenja. Pa i samo značenje Revolucije crpi svoju filozofsku ili svakodnevno-političku aktualnost iz vrela Logosa. Ona je tada ime za još spekulativnu organizaciju materije povijesti.

Dakle, Revolucija dobija vid izricanja u djelu svega što je logos Zapada prikrijavao; dodiruju se dubine čije je apsolutne razmjere sam logos htio apsolutno iskazati u metafizičkoj moći povijesti. Revolucija vjeruje da se s njom ujedno oblikuju prikriveni, neizrecivi, potisnuti motivi logosa Zapada i da ujedno nestaju, transcendiraju. Treba ići do krajnjih granica. Postoji određena temporalno-povijesna tačka koju treba doseći. Nenadmašivu dijalektičku varijaciju, čini se, dao je u cijeloj filozofiji Zapada sam Hegel. «No, kao što ima prazna širina, tako ima i prazna dubina, kao što ima ekstenzija supstancije, koja se razlijeva u konačnu raznolikost, bez snage da je održi na okupu, tako ima i besadržajan intenzitet, koji je, držeći se kao čistija snaga bez proširenja, isto što i površnost. Snaga je duha samo toliko velika koliko je njeno očitovanje, njegova dubina samo toliko duboka koliko se on u svome izlaganju usuđuje da sebe proširi i da sebe izgubi.»

Revolucionarni supstrat u znanstvenosti spoznaje

U svjetlosti tog supstrata Logos se pretvara u apsolutnu spekulativnu moć djelovanja, koja je uvijek iznad onoga što u povijesti nastaje, koja je imanentna kritika postojeće empirije, njene logike, matematike, filozofije,

sociologije, njene kosmičke tehnologije. Između nas i nas samih, između nas i prošlosti, između sadašnjosti i budućnosti vri tečna materija Logosa. Tako on postaje arhetip i model oblikovanja povijesti, Revolucije. Stoga revolucionar osjeća pod prstima prisustvo ove supstancije, koju djelom svojim dodiruje.

Nakon tri hiljade godina revolucionar je možda jedini još preostali tip konsekventnog čovjeka, o kome sam već govorio. Jedini on još baštini optimizam Uma, neizrecivu Nadu u umni kraj povijesnog svijeta, u jedinstvu proturječnosti. On uništava sve da bi konačno dubinu izvukao u širinu i visinu bivanja, u dimenzije povijesnosti. Ima još suptilnijih diferencija od ovih o kojima sada govorimo. Jedna je od njih da je revolucionar, suočen sa iskustvima zla i potuđenja, s totalnošću izopačenja svega, dakle i Revolucije same, postao biće koje se, ako naravno ima talenta, preselilo u arhetipove, u spekulacije. On stoga uvijek pretječe, vidi više no što se može empirijski vidjeti. Bolno osjeća diferenciju između biti i pojavnosti, između esencije i egzistencije. Ako pak ta strast stalnog «prevladavanja» umre, svi ćemo se iskazivati u apstrakcijama i strukturama tehnološkog racionaliteta.

Nije stoga bez značaja da shvatimo sve konsekvence misli o tome da niko nije u svojoj akciji lišen građanske hladnoće, da smo sve manje – po diktatu objektivnih tendencija društva – u mogućnosti da se identificiramo s tuđom patnjom. I čovjek koji rebelira, dakle, na što je izvan svake sumnje danas pao revolucionar u industrijski razvijenim zemljama Zapada, otkriva da pred svijetom kakav je on danas ne možemo čak ni dovoljno strahovati, plašiti se.

Ne zaboravljajmo, dakako, ni to da neko može danas da žrtvuje ne samo svoj intelekt nego i samog sebe; i, konsekventno tome, niko ga ne može u tome spriječiti iako, da se prisjetimo Adornovih kritičkih analiza, danas postoji objektivno lažni martirij. Konsekventno, Adorno zaključuje da iz žrtve praviti ponudu znači činiti nešto što pripada fašističkom repertoaru. Adorno želi da kaže kako «solidarnost s nekom stvari, čiji se neminovni krah prozire, može da smakne izbirljivi narcistički dobitak.» S te pozicije je ta solidarnost po sebi tako luda kao i praksa od koje se očekuje dopuštenje, odobravanje, koje, međutim, već u sljedećem trenutku biva opozvano, jer – ne zaboravimo opomenu – «nijedna žrtva intelekta ne može zadovoljiti nezasićne apetite bezduhovnosti».

Teorija u fetišu i svjetlu racionalizma

Ova vrsta opomena negativne dijalektike, Velikog odbijanja, izražava strah suvremenog mislioca da se u formama građanskog racionalizma i instrumentalizma duh ne izgubi u svojim empirijskim formama, u znanstvenosti, u tehničnosti i verifikabilnosti spoznaje. Šta je zapravo građanski racionalizam? Tražeći stvarnu osnovu racionalizma, za nas se otvara cijela konstruktivnost i produktivnost, koja je motiv i totalitet moderne industrijske i postindustrijske civilizacije. Pritom imamo u vidu mišljenje koje govori o tome da je čovjek danas konačno postao animal rationale, da je rastvorio svoju subjektivnost u objektivnosti povijesnog bivanja, da je postao sinonim za procese koji sve stavljaju u pitanje, sve nadmašuje kao «konačno», kao prevaziđeno.

Na pitanje šta biva s čovjekom unutar građanskog racionalizma možemo odgovoriti: on, prvo, odbija da polazi od neizvjesnosti, od dvosmislenosti povijesti same, od upitnosti; drugo, on u pravilu traži recepte za djelovanje. Prirodu i sebe subordinira dakle racionalnim formama. Tu naravno postoje dodirne tačke s Revolucijom, koji teoriju, spekulativnu imaginaciju, filozofski vid bivanja na Zapadu vidi još samo kao instrument ili kao recept za neposrednu, društvenu akciju u suvremenoj povijesti.

Revolucija i uronuće u pejzaže racionalizma

Tu se otvaraju dva aspekta. Najprije, da se čovjeku ovdje, kako bi rekao Karl Jaspers, u racionalnoj formi suprotstavlja nešto općenito, nešto nužno, uređeno, zakon kao dužnost, kao recept, kao heteronomna situacija; djelatnost kao izvršenje, sloboda kao samolikvidacija, žrtvovanje. Drugo, sva raznovrsnost racionalizma – opravdano je reći – temelji se u tome što on nije više neka posebna moć, nego je sâm formiranje svega što jest (K. Jaspers), a to svakako znači da on ne trpi principijelnu podjelu svijeta, dualizam i otuđenje: sve oprečne moći racionalizam ostavlja iza sebe, baca u puku historiju, u ono što je osuđeno na smrt, a ispred sebe, u budućnosti, može da vidi samo materijal, predmet za produkciju, za aktualno formiranje. Pojam racionalizma stoga nije moguć bez supstancije futurizma.

Iz toga slijedi da je bilo moguće da i sama Revolucija dođe pod udar i fascinantnu moć sve veće racionalizacije. Time je njezin izvorni

impuls, spekulativni arhetip, došao u opreku s mogućnostima njezine empirijske realizacije. To ponovo vraća Revoluciju i njen filozofski supstrat na mitološki status. U tom slučaju, Revolucionar je još moguć kao biće koje iskazuje otpor postojećem i deficijentnom racionalizmu, ali sada u sferi spekulativne imaginacije i utopije, u sferi filozofske transcendencije. Samo u kontrastu s moćima represije, s moćima što se uspješno identificiraju s totalnim aktivizmom i produktivizmom, domena mišljenja postaje ne samo izvor nego i teren otpora, revolucionarnog života.

I spekulativna, i utopijska, i filozofsko-transcendirajuća dimenzija čuvaju i još uvijek zadržavaju pored ostalih i mistične momente; naročito jedan doživljaj mogućnosti realnog i empirijskog sjedinjenja s apsolutnim, po čemu se bitno razlikuje od tradicionalne mistične literature. Doživljaj izvančulnog, izvanempirijskog, transcendirajućeg supstrata povijesti ima svoje kako logičke, filozofske, tako i psihološke i socijalno-političke pretpostavke i konsekvence.

Ništa ne ukazuje na to da je to danas na pravi način prodrlo u svijest snaga koje rebeliraju. Vjerovatno je sada jasno šta znači ovo reduciranje Revolucije na nivo spekulativnog mišljenja i imaginacije, na teren utopijske supstancijalnosti i dijalektičnosti sadašnje povijesti, na dimenziju filozofske transcendencije.

Kraj logosa Zapada kao njegov beskraj

Tako koncipirani smisao reduciranja Revolucije – kao prirodnog kraja logosa Zapada, kao epohalne i iskonske promjene, koja je sposobna da u diskontinuitetu ostvari kontinuitet s osnovnim motivima i možda još više neizrecivostima samog mišljenja Zapada – na spekulativnu i dijalektičku izvornost, takvo zbiljsko vraćanje konfrontira nas s negativnom dijalektikom Theodora Adorna. Ali nas konfrontira i s odbijanjem cijele metafizike Zapada, metafizike koja koncentrira sav smisao iskustva, djelovanja i produktiviteta u mišljenju, tačnije: u zbilji čija je bit, osnova i formiranje samo mišljenje. Takvo odbijanje iskazuje jasan stav da mišljenje posvuda udara na nepremostive granice, na zidove koje ne može preskočiti.

U ovom povijesnom trenutku ovaj stav nas direktno vodi do Camusove formulacije: «Meni samom i ovom svijetu tuđe, to što nije opremljeno ni sa kojim drugim pomoćnim sredstvom nego sa mišljenjem, koje samo

sebe negira ukoliko postavlja tvrđenja – šta je to za situaciju u kojoj mogu naći samo mir posredstvom odbijanja znanja i života, odbijanja u kome zadovoljstvu osvajanju udara na zidove; koji prkose ovim pojmovima.»

Međutim, protagonist negativne dijalektike, Theodor Adorno, kako smo pokazali, opaža da mišljenje u ovoj industrijskoj i građanskoj civilizaciji gubi «kontakt sa svojim objektom i smisao za proporcije». Žrtvovanje mišljenja, kritičkog intelekta, ako jedanput započne, nema prirodnog kraja, jer je teško i nemoguće pretpostaviti da bi izvjesna koncesija, kako on kaže, mogla zadovoljiti «nezasitne ambicije bezduhovnosti». One bezduhovnosti koja se najefektnije iskazuje upravo u trijumfu pozitivne znanosti, scijentokratije i birokratije.

Nesumnjivo je, dakle, da Adorno participira na Brechtovoj misli i odluci da ima posla s politikom, a ne s njenim surogatom; s onom politikom povijesnog iskustva koja mu dopušta da potpuno ostane pošten sa samim sobom. Po svemu što znamo i slutimo, i teatar je tada više nego promjena svijeta. Konsekventno je i logično ako Adorno zaključuje da takva svijest nosi u sebi elemente negativne dijalektike, da je ona stoga najbolji korektiv «novim tendencijama» u teatru, onom teatru koji se danas supstituira s «realitetom», kao što je to slučaj u teatru happeninga, «koji većinom insceniraju akcionisti».

Izgleda da i na ovom području susrećemo Adornovu dijalektičku formulaciju odnosa teorije i prakse. On na svojevrsan način odbacuje klasično spekulativno određenje, i time se diferencira i od Marxa. Radi se, dakle, o tome da teorija i praksa nisu ni neposredno identični niti su apsolutno različiti. Njihov je odnos ustvari odnos diskontinuiteta. Na taj se način za Adorna otvara novi, suvremeni dijalektički odnos: ne postoji stalni put koji bi vodio od prakse ka teoriji. Sama teorija, međutim, pripada sustavu društva, ali je ona istodobno autonomna.

Između istine i neistine: kušnje teorije i prakse

Polazeći od tog osnovnog stava, Adorno dosta radikalno intervenira i mijenja klasičnu formulu. Praksa se ne događa nezavisno od teorije, niti pak ova nezavisno od one. Nema nikakve sumnje da Adorno s tog stajališta ne može prihvatiti misao po kojoj je praksa kriterij teorije, misao koja je mogla u tadašnjoj povijesnoj i duhovnoj situaciji 19. vijeka biti samo spekulativni zanos i apsolutno dijalektički polet Karla Marxa.

S druge strane, tada praksa ne bi mogla dosegnuti ono što ona hoće. Adorno želi da kaže kako praksa, koja se ponaša po uputama teorije, po receptima i teoremama, okoštava u doktrinarnu, a pritom ne može izbjeći ni falsificiranje teorije.

Po mišljenju Theodora Adorna danas se zaboravlja da je ono što su Robespierre i St. Just uradili s Rousseauovom *volonté générale*, općom voljom, kojoj dakako nije nedostajao represivni karakter – da je to ustvari najčuveniji, nikako jedini znak za takav proces; znak za formulu po kojoj teorija biva motiv i recept praktične akcije. Prema tome, protagonist negativne dijalektike iskazuje svoju skepsu naspram nauke, koja postulira jedinstvo teorije i prakse. Kada opazimo da je ova dogma nedijalektična, da je ona povijesnim iskustvom – koje nije sinonim njegovim današnjim empirijskim formama – demantirana, i kada se u nama probudi svijest da ova dogma «krijumčari tamo prosti identitet, gdje jedino proturječnost ima šansu da postane plodna» – tada u nama počinje ujedno demistifikacija jednog apsoluta, dijalektike Apsoluta.

Na ovom mjestu dva su momenta relevantna za iskustvo suvremene filozofije. Prvo, evidentno je da se teorija ne može totalno izvesti iz procesa društvenog totaliteta, i da ona nosi u sebi, u ovom totalitetu, također, vlastitu samostalnost. Drugo, teorija nije više sredstvo totaliteta, nije više funkcionalna, nego je i moment, element diferencije. Iz toga slijedi: ako bi teorija bila samo sredstvo društvenog i povijesnog totaliteta, tada ona ne bi bila sposobna da se suprotstavi smjeru totaliteta.

Marxova nauka bila je praktična: kao teorija

To istovremeno nešto bitno znači i za filozofski supstrat suvremene kontestacije, za današnji vid rebeliranja, a posebno za jednodimenzionalnost filozofskog akcionizma i avangardizma. Po svemu izgleda da je nauka o jedinstvu bitno transformirana: odnos između teorije i prakse – naročito ako se ima u vidu činjenica da su se jedanput već uzajamno udaljile – jest «kvalitativni obrat, nikako prijelaz, a još manje subordinacija». Naprotiv, teorija i praksa su uzajamno polarne. Ovu Adornovu formulaciju moramo otrgnuti od tereta banalnosti i frazeologije. Jedino mogući smisao ovog iskaza negativne dijalektike bio bi ovaj: samo ona teorija bi mogla sadržavati najveću nadu u ozbiljenje i uozbiljenje koja ne bi bila pomišljena kao uputa za njeno ozbiljenje. Adorno to s pravom dovodi u usporedbu sa

zbivanjem u prirodnoj znanosti između teorije o subatomske procesima i samog cijepanja atomskog jezgra.

Ovo analiziranje sa svoje strane pokazuje da je zajedničko sadržano – to obraćanje na moguću praksu – u «tehnološki orijentiranom umu po sebi», nikako u misli što smjera na primjenu. Dugo je trebalo da se spozna, u satima kasnih spoznaja, da je Marxova nauka o Jedinstvu zacijelo opstojala, da je proizišla iz predosjećanja, Nade i Slutnje. Time je uzdrmana jedna predrasuda po kojoj ta nauka računa s jednim datumom u povijesnom životu čovjeka, kada se od nje traži: Sada ili Nikada.

Na sadašnjem povijesnom i civilizacijskom stupnju to bi izražavalo legitimni otpor postvarenju onoga što je Marxu bilo bitno: što je neizrecivo u svemu izrecivom, u cijelom njegovom Nauku. Bila bi to borba za Marxa kao mislioca povijesne neizvjesnosti, a ne povijesne determiniranosti i neminovnosti. Tek usred filozofije – izvan filozofije; usred mišljenja – izvan mišljenja itd.

Kako bi se jasnije odredilo takvo stajalište?

Marxova nauka o Jedinstvu, ponikla iz vrela predosjećanja, po Adornu, bila je praktična: kao teorija, ne smetnimo s uma! No, to je nedostajalo – istinski izvedenoj teoriji, kritici političke ekonomije; «svi konkretni prijedlozi trebalo je da se nalaze u tehnološki orijentiranom *raison d'être*». Šta je onda razumljivije nego konačno shvatiti da je Marxovo zaziranje pred teoretskim receptima za praksu bilo jedva manje od zaziranja da pozitivno deskribira besklasno društvo, što je svakako plemenita i ujedno iluzionistička ambicija izvjesnih marksista, sociologa, filozofa, politologa, futurologa i drugih.

U skladu s takvim stavom negativne dijalektike, Theodor Adorno shvaća da Marxov «Kapital» sadrži gotovo sve: bezbrojne invektive, opažanja o osnovnoj strukturi građanske i radne civilizacije, većinom optužbe protiv političkih ekonomista i filozofa; implicira sve, osim – akcionog programa. Zar nas mora tada čuditi što ga akciona misao, akciona politika i kontestacija čak, odbacuju kao apstraktno i za neposrednu akciju nekorisno štivo? Svakako, ne.

Štaviše, ako ostavimo postrani ovaj odnos akcione politike i filozofije prema «Kapitalu», proizlazi da se iz «teorije o višku vrijednosti ne može ni pročitati ni izvesti kako bi se pravila Revolucija». Iz svega toga ima sad da se izvuče i Adornov stav naspram Marxa: danas Marx, «antifilozofski Marx jedva, s obzirom na praksu generalno, nikako, međutim, s obzirom

na pojedinačna politička pitanja – nadilazi povijesni filozofem: da emancipacija proletarijata može biti samo njegova vlastita povijesna stvar. No, u Marxovo vrijeme proletarijat je bio još vidljiv». Ipak, treba Adorna ispravno razumjeti: on misli da su djela nastala u prošlim decenijama, kao što su «Studije o autoritetu i porodici», «Autoritarni personalitet», zatim heterodokсна teorija dominacije što je dijalektički lucidno izložena u «Dijalektici prosvjetiteljstva» – da su sva ta djela napisana «bez praktične namjere». Ali da su ipak sva ta djela izvršila u određenom smislu praktično djelovanje.

Praxis – kao kritička teorija

Potrebno je ovu misao detaljnije dokazati, jer je ona korektiv i suvremenoj filozofiji kao akcionizmu. A akcionizam nije samo strah od kontemplacije i pasivizma, nego je također legitimna konsekvencija filozofije i metafizike Zapada, s jedne strane, i produkt totalne represije i instrumentalizacije u visoko razvijenom građanskom društvu. Treba reći da su ova djela, po Adornovom mišljenju, zračila iz sebe negativnu dijalektiku. Može se zato tvrditi da to što je zračilo iz ovih djela nije samo sklonjeno u stavu da u ovom svijetu i misao postaje 1) robom – sistemom, racionalnom stvarju i organizacijom, 2) racionalnim društvom, 3) racionalno-matematičkom i raspoloživom prirodom, i što izaziva rezistenciju, nego se u lektiri njihovoj jedva može pretpostaviti da se nekome nešto prodaje.

Razmotrimo li dokraja, dolazimo do neobičnih konstatacija: Adorno želi da kaže da tamo gdje je on intervenirao u užem smislu neposredno, s vidljivim praktičnim djelovanjem, to se događalo jedino posredstvom teorije. To je bilo jasno u polemici s novim kretanjima u muzici, u kritici novog njemačkog žargona o izvornosti i autentičnosti, to znači protiv Heideggerove «fundamentalne ontologije», protiv Jaspersove filozofije egzistencije itd. Zapravo, Adorno vjeruje u negativno mišljenje kao izvornu formu zbilje: ako su, naime, ove ideologije lažna svijest, tada zacijelo njihovo razrješenje, što se u mediju mišljenja raširilo, inauguriira «izvjesno kretanje ka zrelosti». Za Adorna je to djelovanje teorije – praktično.

Nadalje, ako se podsjetimo Marxove kritike, tačnije persifliranja «kritičke kritike», i kako se ono primjenjivalo dugo u tradiciji marksističkih dijaloga s pojedinim filozofijama, sociologijama i historiografijama, valja

ozbiljno prosuditi Adornovo mišljenje o tome da je ona bila svojevrsni kalambur; da ta kritika misli da likvidira teoriju time što je prokazuje kao teoriju, i da napokon ona «pokriva samo nesigurnost kod njenog direktnog transformiranja u praksu».

Treba li, također, reći da je Marx ovu kritiku, zapravo njen supstrat, kasnije modificirao ili izdao? Adorno misli, svakako, da nije; nije ga napustio ni poslije svog iskustva s Internacionalom i sporova s njom. Stoga praksa jest «motor teorije», po prirodi stvari nije njom određena. «U teoriji praksa se samo pojavljuje, i svakako sa nužnošću, kao opsesija sa kritiziranim.» No, Adornov mi stav u današnjoj situaciji izgleda višesmisleno aktualan kada insistira na tome da se «kritička teorija ne može izvesti u pojedinostima» a da pritom ne precjenjuje i fetišizira upravo pojedinačno; s druge strane, bez pojedinačnosti ona bi bila lišena smisla i povijesne osnove.

Komplementarnost prakticizma i apsolutnog akcionizma

Po svemu sudeći što je ovdje izloženo, ne bismo rekli da je misao danas moguća bez tragičnog iskustva Revolucije. Još više bez povijesnog otrjeznjenja, koje pretpostavlja ozbiljnu kritiku svih konsekvenci metafizike Zapada. U tom smislu je svakako nezaobilazna negativna dijalektika Theodora Adorna i njena kritika suvremenog prakticizma. Pritom svakako imam u vidu zaključak da se suvremeni prakticizam «oslanja na jedan dominantni moment» što ga je, inače Adornu odvratni, «jezik sociologije znanja okrstio kao nešto što je pod sumnjom ideologije». Bez sumnje, sociologija znanja mistificira funkciju socijalnih interesa, koji određuju strukturu i modele duha. Pa ipak, trebalo bi kroz povijesno iskustvo prečistiti ono što nam sugerira moć negativne dijalektike: da impuls kritike ideologije nije malograđansko potcjenjivanje i nipodaštavanje duha zbog njegove navodne uvjetovanosti interesima, «koju skeptični interesent projicira na duh».

Negativna dijalektika ovom formulacijom pokušava zaskočiti svaku ideologiju, prije svega onu koja još nije tako vidljiva, koja još nije povijesno prepoznatljiva, a intelektualne navike mišljenja i kategorijalne artikulacije svijeta totalno pokazuju svoju nemoć identifikacije ove ideologije. Riječ je ustvari o kritici ideologije, ne samo onoj u sociologiji znanja, koja, kako smo vidjeli, ne vidi razlog i impuls kritike ideologije u povijesnom «iskustvu njene neistine». Nije stoga bez značaja i za našu suvremenu filozofiju da

reflektira i svoju vlastitu poziciju, koja nije samo njena i nije neki njen specifični promašaj. Jer ako praksa zamagli vlastitu aktualnu nemogućnost «opijatom kolektiviteta», ona i sama sa svoje strane postaje – ideologija.

Ovaj zaključak Adorno, naprimjer, zasniva na izvjesnim znakovima: jedan od njih je automatsko iščeznuće pitanja šta da se čini, koje odgovara na svaku kritičku misao prije nego što je ona pravo izrečena, a kamoli surealizirana. S tim u vezi Adorno ne previđa da opskurantizam nigdje nije tako flagrantan i napadan kao u najnovijoj tendenciji «neprijateljstva naspram teorije». Odista je to jedna od najfrapantnijih značajki ne samo klasičnih formi prakticizma nego i izvjesnih agresivnih i pohlepkih formi kontestacije i hipi filozofije. No upravo opreka između negativne dijalektike i apsolutnog idealizma, koji – danas već to i tijelom opažamo – logično okončava u apsolutnom prakticizmu, a na strani «kritike» u apsolutnom akcionizmu – izgleda da se ukrutila u svijesti aktera.

Java kolektiviteta: istrošenje društvenosti

Nije to zato što se samo prigušuju izvjesni motivi i proturječnosti, koje dovode do koincidencije građanskog prakticizma i akcionizma. No kakva god bila negativna dijalektika Theodora Adorna, ona ide dotle da osporavanje metafizike, i u vidu građanskog industrijalizma, posvjedoči kao nešto što je izvan spora. Njena alergičnost naspram totalne represije ove civilizacije, koja je preuzela monopol djelotvornosti i čovječnosti, ide do demistifikacije solidarnosti.

Zar smo u današnjem povijesnom trenutku iznenađeni pred činjenicom da je svuda prisutna gesta potpisivanja, solidarnosti, što je sinonim uključivanja u svijet hijerarhije i dominacije. Čovjekovi vlastiti čini jesu svjedočanstva samoodricanja. Govoriti o akciji pojedinca znači stoga govoriti o završenom činu njegove samolikvidacije: utapanje pojedinca u kolektivitetu postalo je norma ponašanja. Za intelektualca to svakako znači samopredaju, ali ko joj još može, bez samopodvala i demagogije, odoljeti? Zauzvrat svakom se pojedincu obećava mjesto u društvenoj hijerarhiji, osjećanje pripadnosti i članstva.

Opće prihvaćanje ove geste prikriva se i na višim nivoima, čak i u sferi rebeliranja i kontestacije. Razlog je i u tome što slabost na taj način trijumfira, jer postaje jaka, empirijska, znanstvena, organizacijska, planetarna. Strah doduše nije prevladan, nego je preveden u operacionalne

sadržaje. Tada postaje impersonalan i racionalno raspoloživ. Time negativna dijalektika aludira na opću filozofiju djelovanja i ponašanja, što je zacijelo «realna tačka prijelaza u iracionalizam». Analiza totalne koordinacije pojedinca s postojećim društvom oplođuje opasnim i oštroumnim uvidima. Ta gesta se brani opetovanjem bezbroj sofizama i demagogija; brani se svakojakim humanističkim i pseudomoralnim pritiscima; odricanje od vlastitog uma i sposobnosti rasuđivanja u korist anonimnog i kolektivnog uma postaje u sadašnjosti svojevrsni mit.

Dozrijevanje djela na humusu individuiranog uma

Mislim da ova određenja dosta precizno opisuju ne samo benignu formu građanske i represivne civilizacije nego i Adornov predmet kritike i straha. Ali straha koji je već pretočen u diferencirani tok misli i koji on dijeli ne samo s filozofijom života nego i s filozofijom egzistencije. Drugim riječima, da bi se otkrila i spoznala istina iracionalnosti moderne racionalizacije, potreban je onaj suspendirani, individuirani um, koji se ovoj civilizaciji kulture čini kao najveće strašilo. Prisustvo pojedinca u sustavu građanske civilizacije i apsolutne racionalizacije – nažalost, ovo čovječanstvo Zapada ne poznaje drugu – brani se opijatom kolektivne volje i uma, sistemom subordinacije, koja u čovjeku razvija disciplinarno, u biti, radno ponašanje.

U svemu tome za nas je bitno da opazimo da je i u Adorna prisutna kritika svih disciplinarnih atituda, koje se u vidu komedije ponavljaju i među pseudorevolucionarima. Ako preletimo po rubrikama historije borbe za Marxovo mišljenje, za realizaciju njegovih ideja, ako ozbiljno i trezveno pretresemo kolektivism, bez koga, izgleda, nema povijesne i empirijske realizacije, tada ćemo moći razaznati i epohu postvarenja povijesnosti svega što je ovaj mislilac izrekao, kao i onoga što je u njemu ostalo neizrečeno i neizrecivo. U tom kontekstu dolazi na vidjelo i svojevrsna perverzija: umjesto argumenata, djelâ, individuiranog uma, sučeljavamo se posvuda sa standardiziranim mišljenjem, s politiziranjem filozofije, kao i s refilozofiranjem politike, s procesom koji ima svoju elitu i pristalice, vođe i pripadnike.

Time je najzad pripremljen teren za interpretaciju Adornove negativne dijalektike, koja je pledoaje za individuirani um i mišljenje. U skladu s tim, opravdano je vjerovati da ona odlučno odbacuje izdaju i likvidaciju

mišljenja, koje je najpunije upravo u kasnoj fazi građanske kulture i napretka. Cijeli Adornov opus jest napor da se dokaže ova izdaja. Velika je stoga razlika između Adornove negativne dijalektike i filozofije egzistencije, a posebno Sartreovog egzistencijalizma. Ima među njima, pored diferencije, i frapantnih sličnosti. Međutim, sama negativna dijalektika, tako otvorena proturječnostima i dihotomijama povijesti, kao što s jedne strane prezire egzistencijalistički azil metafizike apsolutnosti – postaje s druge strane egzistencijalizam individuiranog uma.

Odnos prema tradicionalnim predstavama, sadašnjost

Treba priznati da Adorno nastoji shvatiti sve plodne momente tradicije, filozofije i umjetnosti, literature i muzike, mitologije i sociologije. Ali principijelno drugačije nego Ernst Bloch. Jer Bloch svuda iznalazi: produktivitet nade, dijalektički rad supstrata mišljenja, tradicije, davnašnjih projekata i snova. Adornova djela sa svoje strane dokazuju da je i u ovom spekulativnom i mističnom materijalizmu Blochovom prisutan optimistički idealizam stvaralačke materije same povijesti. Otuda je Blochov poziv i zov nade, objektivne imaginacije Prirode po sebi, za samog Adorna bio ne samo upitan nego i posljednji trag fatalizma prirode. Svakako da je time Adorno djelomice sam raskinuo i s fatalizmom povijesti, koji je bio manje ili više skriveni poziv na Prapočelo, na drevni Fatum, na Ideju, Boga, Bitak itd. Dobro promislimo: negativna dijalektika želi da uroni u središte stvaranja bez pretpostavljenog Fatuma i Apsoluta. Sigurno je da ona nije preboljela strah da ne upadne u neke nove likove iluzija, utvara i pretpostavki.

Gledamo li pomnije ovaj fenomen, opazit ćemo ovo: Adorno misaono prezire revizioniste, njihovu izdaju revolucionarnog tona suvremenosti, ali ne manje, kako je to primijetio i I. Fetscher, i brutalnu degeneraciju Revolucije u novoj dominaciji kod «ortodoksa». Mogli smo zapaziti da je kritički Um, osjetljivost za sve forme postvarenja i potuđenja, čulo za prikriveni Logos u povijesnom životu, u povijesnim djelima, ta «tragična egzistencija» upravo tada kada je Adorno odbijao, jer prezire riječi, draži praznih gesta, jer ruši ljestvice metafizičkih senzacija – mogli smo zapaziti da su to u suvremenosti nenadmašive odlike Adornovog mišljenja. Danas, priznat ćemo, to nije ton koji prevladava na Zapadu. I niko ovaj ton negativne dijalektike ne može više slijediti i oponašati a da je ne

iscrpi i opustoši. Ne može jer je borba protiv banaliteta sadašnje građanske civilizacije i kulture, protiv brutaliteta racionalne manipulacije i iznevjerenja negativnog Uma, neponovljiva s pozicija negativne dijalektike. Reklo bi se da je Adornova negativna dijalektika stoga od iskoni egzistencijalno razvijena i zainteresirana borba protiv najopasnijih formi postvarenja u sustavima kasnog kapitalističkog društva i građanskog racionalizma.

Negativno mišljenje: forma egzistencijaliteta

Egzistencijalizam Adornove Negativne dijalektike, međutim, tačnije njegovi povijesni motivi za nas nisu zaključeni. Ona sama pak ostaje, između ostalog, forma otrjeznjenja, traženje formi onog otpora koji nije moguć bez refleksije naspram cilja. Prevladavanje naivnog tona u suvremenom pozitivizmu i ontologiji, u klasičnom marksizmu, ne izaziva više nekontroliranu bujicu iracionalnog, rezignacije i skepse, kao što je to svakako slučaj u nas.

Adorno precizira i odnos naspram velikih trenutaka Uma, u umjetničkim djelima, u poeziji, drami, romanu, u muzici, u filozofiji: tako, naprimjer, umjetničke norme i kriteriji se ne mogu fiksirati kao nešto izvan i s onu stranu zavičajnih humusa životnog iskustva. On nas vraća prema tome stavu da za umjetnost ne postoje druge norme osim onih koje se kristaliziraju u «logici njenog vlastitog kretanja». Istina je da se konsekvencijom takve «neskrivene individuacije» može sama umjetnost potvrditi kao objektivitet. Time se Adorno dotakao i smisla one «posebnosti» koja se kristalizira u umjetničkom djelu, tačnije kao sâmo umjetničko djelo. Posebno se samo ovdje obznanjuje kao općenito. Tako vidimo da Adorno u negativnoj dijalektici nastoji da se opre metafizici, onoj sudbini koja traži i svuda realizira hijerarhiju vrijednosti, preferenciju momenata, posebnog i općenitog itd. Takva hijerarhija ozakonjuje stoga dominaciju apsolutne općenitosti i providnosti ili pak totalitarizam posebnog, totalitarni individualizam.

Tako bi se, naravno, moglo reći da Adorno u tom preciziranju smisla umjetničkog djela sluti sve premise koje bi omogućile survavanje lažne i apstraktne suprotstavljenosti između estetike i sociologije umjetnosti. Kako ćemo njegov stav naspram umjetnosti posebno razložiti, spomenimo samo da za Adorna, po nekoj vrsti svojevrsnog paradoksa, i esteticizam,

naprimjer, jednog Valéryja, nije samo bijeg, refugium, nego je «u refugiumu ustvari predanost onome što su afirmatori duha izdali». Na taj način su u pravu oni koji opažaju da je Adorno prema «onome cilju želio zadržati kritičku vjernost», te je bio netrpeljiv prema onim koji su govorili o «sretnim svjetovima» usred nesreće, koji u svojim idejama ili akcijama bdiju nad onim «spasonosnim» strukturama kao da su već prisutne i kao da se one mogu realizirati «sa malo dobre volje» (I. Fetscher).

Naročiti i neslomivi egzistencijalizam

Posvećujući svoje bogato literarno djelo otrježenju, Adorno demistificira svojevrzni beskrajni idealizam onih koji su opsjednuti predstavama o «spasonosnim svjetovima», i koji se ponašaju kao da je čovjek kristaliziran po zakonima slobode ili bi se mogao radikalnom odlukom na epohalnu akciju i Revoluciju izbaviti iz sablasti i utvara sadašnje totalne represije usred građanske, racionalne i znanstvene civilizacije. Jer prihvatiti takav revolucionarni voluntarizam značilo bi prihvatiti ujedno novu formu agresivnosti, opredijeljenosti i nasilja: sudjelovati u teroru Ideje, koja ne trpi ništa što joj nije kongruentno podatno. Zapad, međutim, još razbija svoju Ideju, svoj Logos, svoju metafiziku, koja je ostvarila toplo pobratimstvo s politikom, s futurizmom, i okončava, s druge strane, u abdikaciji, u oportunističkom otrježenju. Providnost pak ovog otrježenja, što je tako opijeno nepromjenljivostima suvremenog labirinta i izopačenja duha, Adorno precizira u Negativnoj dijalektici.

Adornova kritička razlaganja akcionizma i oportunizma, ma koliko bila lucidna i duboka, uvode za nas još jedan naivan prizor na kome participira odlučnost i nenadmašiva diferenciranost Negativne dijalektike. I to prije svega tada kada Neizvjesnost od iskoni svodi na apokrifni manuskript kritičkog uma, koji bi in ultima linea bio put spasenja iz suvremene totalne represije. Takva je, mislim, i vrsta poštenja ovog mislioca. Rekli bismo: u kritičkom i negativnom Umu Adorno je pronašao jedino moguću formu Apsoluta. Kao što će se vidjeti, taj Apsolut nije ništa drugo nego rastvaranje Apsoluta.

Kierkegaardovski motivi, sada u polju individuiranog i negativnog Uma, kao forma uvijek mogućeg otpora represivnim moćima suvremenog društva, ovi motivi, bitno preobraženi, plodno i povjerljivo, krivudavo i problematično funkcioniraju u Adornovoj Negativnoj dijalektici. Ali reći

ćemo: povijesna sudbina je htjela da Adorno postane suvremeni Kierkegaard, ali sada usred opće nivelacije svih proturječnosti, usred razvijene supstancije građanske civilizacije i kulture. Naslućujemo, također, da to nije pristajanje, čak i krajnje diferencirano i kritičko, uz izvjesni model duha, još manje uz historijskog Kierkegaarda, o kome je napisao veoma provokativnu studiju. Naprotiv, to moramo shvatiti kao Adornovu odvažnost da se sam sučeli sa suvremenim dilemama i proturječnostima svijeta kao sistema.

Negativna dijalektika otisnuta u sadašnjem realitetu

Odatle bi se moglo zaključiti da Adorno glorificira dijalektičku moć uma, tražeći put ka istini kao jedinoj formi emancipacije. Slom kulture je stoga vezan za gubitak istine, životne, kritičke djelatnosti. Zapravo, poraz kulture je vidan u njenom trijumfu, smrt metafizike gloriozno blista u stvarnosnoj afirmaciji njenih intencija i tendencija. Kritički motiv kulture danas je urodio formama totalne dominacije. Međutim, kada forme kulture još i danas najavljuju moguću dominaciju, tada one zacijelo slijede osnovnu ideju i intuiciju, oporuku Zapada.

Zato Adorno još ne želi da snagu duha zamijeni tijelom aktualne sadašnjice, s fatamorganama neposredne akcije. Ova obrada šansi kritičkog uma ni za trenutak ne previđa da je pravi udes još u intelektualnoj odvažnosti mišljenja; da je ona prije svega prisutna u teoriji, u veoma diferenciranom prevođenju antinomija u medij kritičkog duha, u kazivanju i pisanju. Na ovaj red misli nadovezuju se i refleksije i napisi, koji su se pojavili poslije Adornove smrti. U njima se jasno vidi da Adorno samo «slučaju zahvaljuje svoj život». Pritom se, naravno, ima u vidu neosporna činjenica da ovaj kritički duh živi kao Židov u Njemačkoj, da živi poslije Auschwitzta, i da ni za jedan trenutak nije zaboravio šta to znači (I. Fetscher). To je presudna tačka.

Samo u tom smislu, moglo bi se reći, Adorno ne želi da vara samog sebe. Svojim stavom i kritičkim djelom, u kome se diferencira – od filozofije do sociologije, od estetike do muzike – sposobnost negativne dijalektike, sklanja se on i od filisterije empirijskih formi Revolucije, ali i svojevrsnog plemenitog idealizma i fanatizma Revolucionara koji misle da su bar u Ideji blizu «carstva slobode». Sada treba postaviti jedno presudno pitanje: Nije li, možda, filozofija akcionizma zapravo svojevrsni bijeg od tragičnog

mišljenja, sljepilo naspram tragične egzistencije u povijesti? Nije li, možda, samo moderni način da se sakrijemo od živih antinomija povijesnog bivanja? Da oživljavamo na planu empirije dušu Logosa kao modernog opijuma? Ne pogađa li to, dakako, i Adornovu negativnu dijalektiku?

Trebalo bi prevladati puno deficijentnih, lažnih i fantazmagoričnih tradicija da bi se ispunili izvjesni uvjeti za odgovor na ova pitanja. U Adornovom životu ta napast djelovanja tradicije bila je na vidnom mjestu, veoma rafiniranom i diferenciranom. I tu nije prije svega riječ o Hegelu, o njegovoj apsolutnoj dijalektici providnosti bivanja i povijesti. No, i suvremeni trenutak povijesti, natopljen opijumom kontestacije, rebeliranja, hipi filozofijom, intonira jednu svojevrsnu dijalektiku ponašanja prema Adornu. Možda je zato potrebno podsjetiti na izvjesne momente tog ponašanja: prvo, svojom negativnom dijalektikom Adorno je za studente u Zapadnoj Njemačkoj bio model kritičke moći suđenja i mišljenja, ali mu upravo oni prigovaraju da nije revolucionar, što on svakako izgleda nije ni htio da bude; drugo, Adorno, pored H. Marcusea, najlucidnije iskazuje motive kritičke teorije i kritike konzumnog društva, koje on – kako s pravom primjećuje i Fetscher – nije izmislio kao što ni Freud nije izmislio neuroze. Drugo, otkada je i on pozvao predstavnike moći, policiju, da istjeraju studente koji su okupirali Institut za socijalna istraživanja, kome je on bio direktor, njegov sukob sa studentima, njihovim ponašanjem, dobija određenu objektivnu formu, te ga studenti smatraju «izdajnikom», otpadnikom i «salonskim komunistom».

S druge strane, Adorno čuje zlonamjerna, stupidna, standardizirana dobacivanja: neke njegove kolege zlobno dobacuju da je on zapalio i teorijski motivirao opći revolt studenata u Zapadnoj Njemačkoj i da je sada – podsjeća se na sudbinu čarobnjaka s njegovim učenicom – sam postao njegova upadna i poželjna žrtva. To je navelo I. Fetschera da – povodom njegove nedavne smrti – podsjeti da je iz vlastitih susreta s Adornom saznao kako on malo akceptira ovu sliku o sebi, i kako on – uprkos svim promašajima i kratkim spojevima u akciji studenata – mlade rebelante» pozitivno sudi. Uostalom, «studenti koji se umno bore protiv svijeta što ga osjećamo kao tuđ, represivan, mogu računati na njegovu solidarnost čak i tada kada sredstva kojima se služe osuđuje i prosuđuje kao iluzorna». «On je vidio njihovu slabost – mnogi studentski pobunjenici vjerovali su u vlastitu jakost».

Ponor zdvajanja, s onu stranu idola

Karakteristično je u tom pogledu da Adorno ostaje konsekventan vlastitom kritičkom mišljenju: stoga nije imao recept za studente, za njihovu akciju, ali također nije sugerirao ušutkivanje. Ipak se gomilaju razočarenja u političke nade koje su stajale iza njega; njih je bilo suviše. Ali, odakle je trebalo da Adorno preuzme odvažnost za «uputu za djelovanje»? I. Fetscher je uzeo na sebe da interpretira ovu situacionu dijalektiku društvene i povijesne objektivizacije Adornove dijalektike. Kad govori o tome da Adorno ilustrira konsekvenciju «drugog diferenciranja revolucionarne teorije i socijalnog realiteta», on time misli na samospoznaju negativne dijalektike, na stav da već nakon deset godina poslije Francuske revolucije biva posve jasno da su najviši ideali Zapada – ideali o Slobodi, o Jednakosti, o Bratstvu, poslužili kao katapult za veoma ograničenu emancipaciju građanske klase i kapitalističkog načina produkcije. S druge strane, već deset godina poslije Velikog oktobra, revolucije u Rusiji, «samozvani vladaoci proleterske emancipacije» isto tako se «emancipiraju od socijalističkog puta oslobođenja kao što su se njihovi prethodnici emancipirali od ciljeva građanskog humanizma». U osnovi, to dovodi do izazvanog i oštromnog uvida: «Ko je upoznat s poviješću građanskog puta emancipacije, mogao bi prije i jasnije spoznati to što se zbilo.»

Izvjescno je da ova kritička shvaćanja izražavaju neraspoloženje ne samo Adornove negativne dijalektike nego i raznovrsnih vidova suvremene ljevice, općeg revolta protiv sve dublje i razornije dominacije rada kao totalne represije. Stoga Adorno pripada onom redu modernih intelektualaca – pored Maxa Horkheimera, Waltera Benjamina, B. Brechta, Herberta Marcusea, koji je shvatio među prvima metafizičke korijene i motive kako empirijskog kapitalizma tako i postojećeg socijalizma. No, sve to traži da se Adorno ipak, uz sve sličnosti, razluči od orijentacije Benjamina i B. Brechta, koji su, po riječima I. Fetschera, bili skloni «nadanju da će komunistička supstancija trijumfirati nad njenom brutalnom degradacijom».

Neosporno, Adorno i ovdje slijedi egzistencijalnost kritičkog otpora Uma. Poput Keirkegaarda, odlučuje se na usamljenu borbu protiv opće nivelacije što snažno izrasta iz supstancije modernog svijeta, kako kapitalizma tako i socijalizma. S tog gledišta, tek za nas je presudno mišljenje (I. Fetscher) da Adorno želi sačuvati ono što moderno vrijeme potiskuje i stavlja u represivne okvire, ono što je u Ideji izbilo kako u

građanskom tako i u socijalističkom humanitetu; tek iz te pozicije, iz te osmatračnice, Adorno kritizira «suvremeni svijet», razumije se «posebno njeno kulturno izricanje». Svakako da se egzistencijalnost Uma sada pojavljuje kao mogućnost kritike represivnog društva, njegove civilizacije i kulture, njegove tehnologije, sociologije i filozofije, teologije i politike.

Jasno je, ipak, da je Adorno opsjednut moćima dijalektičkog uma. I to stoga jer je um – mladost bivanja, mogućnost istine i genijaliteta djela. Bez revolucionarnih iluzija i fatamorgana, on vjeruje da u mediju kritike treba da se iskaže ono što represija dominantnih kategorija građanskog društva protjeruje i osuđuje na neizrecivo, na «iracionalno», ili ga brutalno rastvara u svijet nivelacije i manipulacije. Kritika je, dakle, odanost onome životu kome «svuda prijeti inače opasnost da iščezne».

Svakako da je kritika u Adorna analogna povijesnosti egzistencije u raznovrsnosti strujanja moderne filozofije egzistencije i fenomenologije (naprimjer u Husserlovoj kasnoj fazi, u trećem stupnju historiciteta). No, u istoj mjeri u kojoj sebi samima otkrivamo da ideološki momenti, koji se i u različitim umjetnostima pojavljuju i sedimentiraju, nisu samo stvarne vrste, nego se, kako je to Adorno jasno istakao, protežu i do estetičke kompozicije i kristalizacije same Stvari, u toj mjeri kritika postaje u nama, i to samo na djelu, otpor svim formama ideologije: tehnici kao ideologiji, znanosti kao ideologiji. Svim totalitarnim formama društva.

Literatura

1. Kierkegard. Konstruktion des Ästhetischen. Tübingen. 1933.
2. Max Horkheimer, u: Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Amsterdam, 1947.
3. Philosophie der neuen Musik, Tübingen, 1949.
4. Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Berlin, Frankfurt a.M., 1950.
5. Ptismen. Kulturkritik und Gesellschaft. Berlin, Frankfurt a.M., 1955.
6. Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien. Stuttgart, 1956.
7. Aspekte der Hegelschen Philosophie. Berlin, Frankfurt a.M., 1957.
8. Noten zur Literatur II. Frankfurt a.M., 1961.

9. Max Horkheimer, u: Theodor W. Adorno, Sociologica II.
10. Reden und Vorträge. Frankfurt a.M.
11. Drei Studien zu Hegel. Frankfurt a.M., 1963.
12. Eingriffe. Neun kritische Modelle. Frankfurt a.M., 1963.
13. Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie. Frankfurt a.M., 1964.
14. Noten Zur Literatur III. Frankfurt a.M., 1965.
15. Negative Dialektik. Frankfurt a.M., 1966.
16. Ohne Leitbild. Parva Aesthetica. Frankfurt a.M., 1967.
17. Stichworte. Kritische Modelle 2. Frankfurt a.M., 1969.