

ADORNO

MARGINALIJE O TEORIJI I PRAKSI



anarhija/ blok 45
PORODIČNA BIBLIOTEKA



Theodor W. Adorno
MARGINALIJE O TEORIJI I PRAKSI
REZIGNACIJA
1969.

Theodor W. Adorno, „Marginalien zu Theorie und Praxis“, *Stichworte: Kritische Modelle 2*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969, str. 169–191; *Gesammelte Schriften 1–20* (1970–1980), Band 10.2: *Kulturkritik und Gesellschaft II*, Frankfurt am Main, 1977, str. 759–783.

Theodor W. Adorno, „Resignation“, prvi put emitovano kao radijsko predavanje, 9. II 1969 (Sender Freies Berlin); *Gesammelte Schriften*, Band 10.2: *Kulturkritik und Gesellschaft II, Kritische Modelle 3*, Frankfurt am Main, 1977, str. 794–800.

Preveo AG, 2012 (u ovom obliku prvi put priredeno 2021).
Pomoć u odgonetanju latinskih fraza i drugih detalja:
Slavica M. i Sinan.

<http://anarhija-blok45.net>
aleksa.golijanin@gmail.com

ZAJEDNIČKA ARHIVA
<http://anarhisticka-biblioteka.net>



REZIGNACIJA

O TERORU PSEUDOPRAKSE

MARGINALIJE

„Ako praksa prikriva svoju sadašnju nemogućnost uz pomoć opijuma kolektiviteta, onda se i sama izokreće u ideologiju. Za to postoji jedan siguran pokazatelj: pitanje ‘Šta da se radi?’, koje automatski presreće svaku kritičku misao pre nego što se do kraja izgovori, a kamoli promisli. Mračnjaštvo najnovijeg neprijateljstva prema teoriji nigde se ne ispoljava tako ogoljeno. To podseća na držanje nekog ko vam traži pasoš. Manje izričita, ali zato moćnija zapovest glasi: moraš se saglasiti.

„Većina akcionista (aktivista) lišena je smisla za humor, što ne zabrinjava ništa manje od onih koji se smeju zajedno s bilo kime. Nedostatak samo-refleksije ne potiče samo iz njihove psihologije: glavno obeležje prakse, pošto je prethodno postala sopstveni fetiš, jeste to što je postala glavna prepreka za ostvarenje sopstvenog cilja. Tu vlada beznadežna dijalektika: naime, činjenica je da se samo kroz praksu može umaći činima kojima praksa obuzima ljude; ali, ona sada samo kompulzivno pojačava tu omadžianost – zadržta, ograničena, beskrajno razdvojena od duha. Nova netrpeljivost prema teoriji, koja pokreće taj proces, napravila je od toga ceo program. Ali, praktični cilj, koji podrazumeva oslobođenje od svake ograničenosti, nije drugačiji od sredstava kojima bi trebalo da se ostvari; u suprotnom, dijalektika se degeneriše u vulgarni jezuitizam. (...) Teorija govori u ime onoga što nije ograničeno. Uprkos svojoj neslobodi, ona je čuvarica slobode usred opšte neslobode.

„Očajanje koje, uviđajući da je izlaz blokiran, slepo skače u praksu, s najboljim namerama se pridružuje silama katastrofe. Netrpeljivost prema teoriji... njena zabrana, od strane one nestrpljivosti koja bi htela da promeni svet, a da ga pri tom i ne tumači, pošto je na čuvenom mestu zapisano da su ga filozofi do sada *samo* tumačili, postaje slabost prakse. Zahtev da se teorija pokori praksi rastače istinu teorije, a praksu osuđuje na obmanu; u praktičnom pogledu, krajnje je vreme da se na to upozori.“

REZIGNACIJA

„Nasuprot tome, beskompromisni kritički mislilac, koji se ne odriče svoje svesti i ne dopušta da bude terorisan akcijom, zapravo je onaj koji se ne predaje. (...) Sve dok ne odustaje, mišljenje je čuvar mogućnosti. Njegova neumoljivost, njegovo odbijanje da se brzo i lako zadovolji, odbacuje budalastu mudrost rezignacije. Utopijski aspekt mišljenja je utoliko jači ukoliko se manje opredmećuje kao utopija – dalji oblik regresije – čime bi samo sabotirao sopstveno ostvarenje. Otvoreno mišljenje pokazuje dalje od sebe. Sa svoje strane, kao oblik ponašanja, prakse, ono je mnogo bliže istinski preobražavajućoj praksi od stava slepe poslušnosti u ime prakse. S one strane svakog posebnog sadržaja, mišljenje je zapravo sila otpora, od kojeg se može otuđiti samo uz veliki napor.

„Sve što je jednom bilo mišljeno, može se potisnuti, zaboraviti, iščeznuti. Ali ne može se poricati da je nešto od toga opstalo. Naime, mišljenje u sebi sadrži element opšteg. Ono što je jednom bilo uverljivo mišljeno, moralo je biti mišljeno i drugde, među drugim ljudima: to uverenje prati čak i najusamljeniju i najbespomoćniju misao. Svako ko misli, ne podleže gnevu, koliko god bio kritičan: mišljenje sublimira gnev. Pošto misleća osoba nema potrebu da sebe muči gnevom, ona ne želi ni da njime muči druge. Sreća koja se budi u očima misleće osobe je sreća čovečanstva. Opšta tendencija ka potiskivanju usmerena je protiv misli kao takve.“

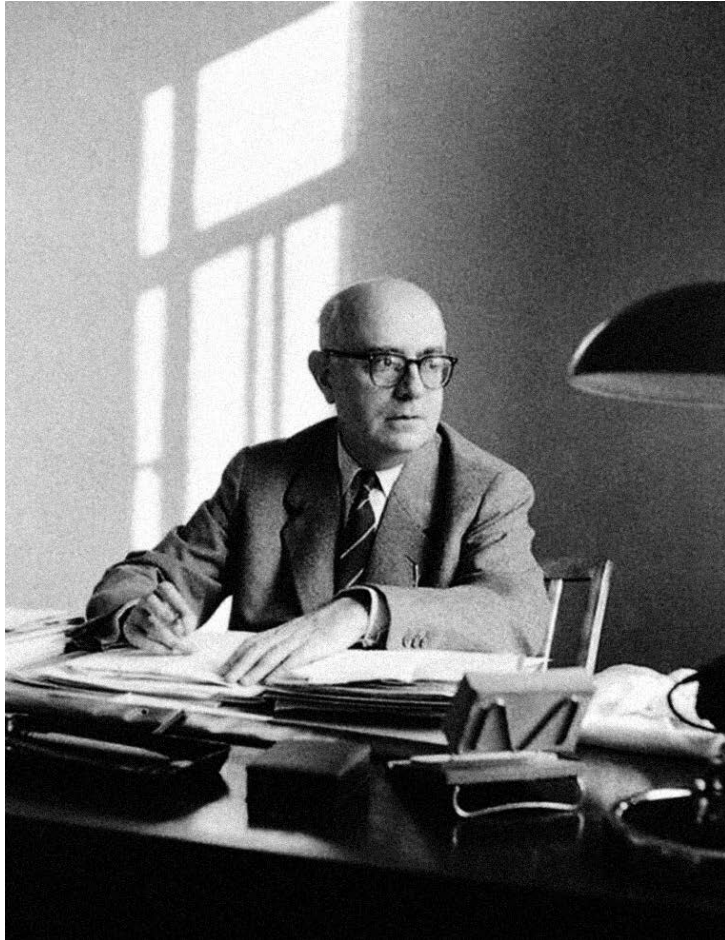
O tekstovima

Marginalije o teoriji i praksi (1969)

Rezignacija (1969)

Izvori i povezani tekstovi

O tekstovima



Theodor W. Adorno, Frankfurt am Main, c. 1966.

„Marginalije“ i „Rezignacija“ su dva ključna i najbolje fokusirana Adornova teksta o problemu razbijanja celine iskustva na „teoriju (misao)“ i „praksu“. To su ujedno i njegovi poslednji značajni tekstovi objavljeni za života (par meseci pred smrt, u avgustu 1969), dve moćne kode u jednoj staroj i, avaj, vrlo frustrirajućoj debati.

Neposredan povod bili su njegovi sukobi s najefemernijim, ali i najagresivnijim krilom studentskog pokreta u Nemačkoj 1968–1969, iako se s prigovorima zbog navodnog „uzdržavanja od prakse“, „oklevanja“, „pessimizma (rezignacije)“, „defetizma“, itd., suočavao i ranije. Taj kontekst ima svoje poruke, na kojima se vredi zadržati, ali to sada nije presudno. Situacija na koju se Adorno ovde osvrće je savremena: ona se ponavlja svuda gde se na misao primenjuje tehnički kriterijum neposredne efikasnosti, odnosno, sa svakom novom generacijom koja otkriva „politiku“ i njene otuđene, degradirajuće forme. Ako se pogledaju forme poslednje generacije – partije, pokreti, taktike, uloge, maniri, ideje, nivo artikulacije, u ma kojem delu konvencionalnog političkog spektra – jasno je da se za učesnike tih rituala kritika svega toga, iz poslednjih sto ili sto pedeset godina, nije ni dogodila. Uvek isti pritisak i moralne ucene, kada nekog treba okrenuti od „većitog teoretisanja“ – kojim se niko s te strane nije nikada ni bavio, osim možda na nivou trbuhozborstva (ovaj ili onaj autoritet, donekle nabuban, kao sredstvo za sasecanje svake diskusije) – i primorati ga da „pređe s reči na dela“, na „konkretne probleme“, „u praksu“, „život“. To je ovde samo polazna tačka. S ovim prilogom na toj strani sigurno nećemo naći mnogo čitalaca, kao što među svim tim ljudima u pokretu, na nogama, u nekakvom gibanju, nećemo naći ni saputnike. Prava borba je, kao i pravi život, negde drugde (Breton). One koji to tako vide ovde očekuje najsnažnija podrška.

Adorno je uporno branio kritičku misao od svih pokušaja da se ona svede na status „služavke prakse“. Nije prestajala da ga zapanjuje činje-

nica da upravo onda kada treba razmišljati *najbolje* – u najkritičnijim trenucima, pred najtežim problemima, što za ishod, ako zaista mislimo, ne mora uvek imati optimistične ili pozitivne uvide, odnosno neka „rešenja“ (šta očekivati od „rešenja“ onih koji nisu u stanju ni da prepoznaju prave probleme?) – oni koji se tako značajno pozivaju na Marksovu 11. tezu, koja i nije bila teza već parola, u „misli“ vide nešto odvojeno od ukupnog iskustva, znak „oklevanja“ i samim tim prepreku.

Marks je u *Tezama* ispravno uočio *razdvajanje*, ali je onda između „misli“ i „prakse“ uspostavio suviše prostu, instrumentalnu vezu, u formi zavodljive, ali potpuno promašene generalizacije: ideje, uključujući i ideje mnogih filozofa, oduvek su oblikovale i radikalno menjale ljudski svet. Ideje utiču, ideje su delotvorne, one neprekidno „rovare“, prožimaju ljudsku stvarnost i odnose, kao sastavni deo iskustva, samog bića, a ne samo kao „smernice za akciju“ ili „potrošački servis“, kako to ovde kaže Adorno. Marks je nečeg tako očiglednog sigurno bio svestan, ali na tom mestu kao da nije odoleo efektnoj jeci sopstvene proze. Problem možda leži i u svedenom obliku „teze“, na kojem je sve ostalo (ili makar u toj tezi, za razliku od onih nešto sadržajnijih; ali baš ta teza je po uticaju nadmašila sve ostale); neki Marksovi lucidniji trenuci, međutim, nisu nikakva garancija da bi u daljoj razradi došao do potpunije slike: utilitarizam je bio njegov opijum. Onda dolaze marksisti, koji su tu crticu isklesali u kliše o većitim intelektualcima u njihovim „kula-ma od slonovače“ i, s druge strane, odvažnim praktičarima, odnosno, instrumentalističku dogmu o „sprezi teorije i prakse“.

Tamo gde Marksove *Teze o Fojerbahu* ne moraju biti obavezno štivo, agilni praktičari se oslanjaju na neke druge motivacione mantre, ali sa uvek istim posledicama po misao, što onda, po pravilu, vodi u nužno samoporažavajuće, pogubne, degradirajuće ili prosto nezadovoljavajuće, dosadne „prakse“.

Kao što ćemo videti i u nastavku, ima i drugih razloga zbog kojih bi trebalo braniti pravo na slobodnu, neumoljivu, razigranu, neoportunističku i odlučno „nepraktičnu“ misao.

Nije neophodno da „aktivisti“, i uopšte „praktični tipovi“, ovo shvate.

AG, 2021.

Marginalije o teoriji i praksi

Posvećeno Ulrihu Zonemanu (Ulrich Sonnemann)

I

Letimičan istorijski osvrt pokazuje koliko pitanje teorije i prakse zavisi od pitanja subjekta i objekta. U isto vreme kada je kartezijanska doktrina ozvaničila dihotomiju između subjekta i objekta, praksa je u literaturi po prvi put počela da se opisuje kao sumnjiva aktivnost, zbog njenog napetog odnosa sa refleksijom. Uz sav svoj poletni realizam, čisti praktični razum je lišen predmeta u istoj onoj meri u kojoj svet proizvodnje i industrije postaje materijal lišen kvaliteta i podložan obradi, koji svoje opravdanje ne nalazi nigde drugde osim na tržištu. Praksa obećava kako će ljude izvesti iz njihove samoizolacije; ali, sama praksa je oduvek bila izolovana; zato se do praktičnih ljudi ne može dopreti, dok je odnos prakse prema njenom predmetu narušen unapred. Čak se možemo upitati da li je, zbog ravnodušnosti prema svom predmetu, sva dosadašnja praksa koja teži dominaciji nad prirodom bila praksa samo po imenu. Njen iluzorni karakter nasledili su svi oni oblici delovanja koji bez razmišljanja usvajaju stare nasilne gestove prakse. Američki pragmatizam je još od svojih početaka bio kritikovan – i to s punim pravom – zbog toga što je osveštao postojeće odnose tako što je od praktične primenljivosti znanja napravio glavni kriterijum spoznaje; navodno, praktična vrednost znanja ne može se proveriti nikako drugačije. Teorija za svoj predmet mora da ima celinu, ako ne želi da ostane jalova; ali, ako se ona, u krajnjoj liniji, vezuje samo za svoju delotvornost, ovde i sada, onda joj se to ipak dešava, uprkos njenom uverenju da izmiče utapanju u sistem. Teorija preotima samu sebe od sistema samo kada odbaci sve pragmatične crte, ma koliko ove mogle biti bile modifikovane. „Sva teorija je siva,

zeleno je samo zlatno drvo života“, propoveda Geteov Mefisto učenicima koje vuče za nos; ta rečenica je od samog početka bila ideologija, lažiranje činjenice da drvo života koje su praktikanti posadili i u glas s đavolom uporedili sa zlatom, nije baš zeleno;¹ sa svoje strane, sivilo teorije je samo funkcija života lišenog kvalitativne dimenzije. Ništa što se ne može zgrabiti sa obe ruke ne treba da postoji – ni misao. Subjekt, odbačen ka samom sebi, koga od njegovog Drugog razdvaja ceo ambis, nesposoban je za akciju. *Hamlet* je praistorija individue u njenoj subjektivnoj refleksiji isto koliko i drama o individui paralizovanoj za akciju tom refleksijom. Dok iskoračuje iz sebe ka onome što je drugačije od nje, individua oseća taj raskorak i okleva da dovrši taj proces. Samo malo posle *Hamleta*, roman opisuje kako individua na tu situaciju, pogrešno nazvanu „otudjenje“, reaguje pseudoaktivnošću (kao da je celu večnost pre toga individualizam uživao u intimnosti, koja se ipak teško mogla iskusiti drugačije osim kao individualizovano bivstvovanje; prema Borkartu (Rudolf Borchardt), životinje su „usamljene zajednice“.² Don Kihotove ludosti su pokušaji kompenzacije za gubitak Drugog ili, na jeziku psihijatrije, fenomen restitucije.³ Ono što se od tada nazivalo problemom prakse i što danas kulminira pitanjem odnosa između teorije i prakse, podudara se sa gubitkom iskustva do kojeg je dovela racionalnost Večno Istog. Tamo gde je iskustvo blokirano ili gde potpuno izostaje, praksa je oštećena i tako postaje predmet žudnje, izobličen i očajnički precenjen. Tako se ono što se naziva problemom prakse prepliće sa problemom spoznaje.

¹ Goethe, „Grau, teurer Freund, ist alle Theorie, Und griin des Lebens goldner Baum“, *Faust*, Erster Teil (Prvi deo, 1808), 11. 2038–2039. (Napomena iz američkog izdanja.)

² Aluzija na stih iz pesme Rudolfa Borchardta „Auf eine angeschossene Schwalbe, die der Dichter fand“ (O ranjenom vrapcu, koga je pronašao pesnik). Rudolf Borchardt, *Ausgewählte Gedichte*, izabrao i priredio T. W. Adorno, Frankfurt: Suhrkamp, 1968, str. 76–77. (Na osnovu napomene iz američkog izdanja.)

³ Restitucija, u psihologiji: delimičan oporavak kognitivne (spoznajne) funkcije, posle traumatske povrede mozga; takođe, metafora za analogne psihijatrijske procese, na primer, za delimičan povratak osećaja za stvarnost kod šizofreničara. (Na osnovu napomene iz američkog izdanja.)

Apstraktna subjektivnost, u kojoj se proces racionalizacije završava, može, strogo govoreći, da postigne isto onoliko malo koliko transcendentni subjekt može da na uverljiv način poseduje ono što mu se inače pripisuje: spontanost.⁴ Još od kartezijanskog učenja o nesumnjivoj izvesnosti subjekta – i od kada je njegova filozofija kodifikovala jednu istorijsku kulminaciju, konstelaciju subjekta i objekta u kojoj, u skladu s drevnim toposom, da samo neslično može prepoznati neslično – praksa je poprimila donekle iluzorni karakter, kao nešto što ne može da premosti jaz. Reči kao što su „užurbanost“ i „zauzetost“ vrlo precizno izražavaju te nijanse. Iluzorne realnosti mnogih masovnih pokreta iz dvadesetog veka, koje su postale najkrvavija stvarnost, a opet bile zasenjene nečim ne sasvim stvarnim, nekom vrstom ludila, rođene su u trenutku kada se začuo prvi poziv na akciju. Dok misao ograničava sebe na subjektivni, praktično primenljivi razum, onaj Drugi, koji joj stalno izmiče, shodno tome se vezuje za sve bezidejniju praksu, koja ne zna za drugu meru osim sebe same. Podeljen kao i društvo koje ga podupire, buržoaski duh ujedinjuje u sebi autonomiju i pragmatičnu netrpeljivost prema teoriji. Svet, koji subjektivni razum sve više teži da reprodukuje samo retrospektivno, treba stalno menjati, u skladu s njegovom tendencijom ekonomskog širenja, ali tako da opet ostane kakav jeste. Sve što narušava taj proces odseca se od mišljenja: naročito teorija koja ne teži samo reprodukciji. Treba stvoriti svest o teoriji i praksi koja to dvoje ne razdvaja tako da teorija postane nemoćna, a praksa proizvoljna, niti teoriju prelama kroz izvorno buržoasko prvenstvo praktičnog razuma, koje su proglasili Kant i Fihte. Mišljenje je činjenje, a teorija oblik prakse; ideologija o čistoti mišljenja to prva zamagljuje. Mišljenje ima dvostruki karakter: ono je imanentno određen i strog, a opet neotuđivo realni oblik ponašanja usred stvarnosti. U meri u kojoj je subjekt, misleća supstanca filozofa, predmet, u meri u kojoj se uklapa u njegove granice, subjekt je takođe praktičan. Irracionalnost prakse, koja ipak stalno dolazi do izražaja – njen estetski arhetip su nagle, nasumične akcije kojima Hamlet sprovodi svoj plan,

⁴ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Kritika čistog uma), I & II, 1781–1787, I, A51/ B75. (Sve ostale napomene, AG, osim gde je navedeno drugačije.)

zbog čega u tome ne uspeva – neprestano oživljava iluziju o apsolutnoj podeli na subjekt i objekt. Tamo gde je subjekt zaveden mišlju kako je predmet nešto apsolutno neuporedivo, komunikacija između to dvoje postaje lak plen slepe vere.

II

Bila bi suviše gruba generalizacija kada bi se, zbog neke istorijsko-filozofske konstrukcije, podela na teoriju i praksu vezala za jedan tako kasni datum kao što je renesansa. Ali, o toj razlici se počelo razmišljati tek posle kolapsa onog *ordo* (poretka, reda) koji je mislio kako zna da istini, baš kao i dobrim delima, dodeli pravo mesto u hijerarhiji. Kriza prakse se doživljava kao sledeće: ne znati šta da se radi. Zajedno sa srednjovekovnom hijerarhijom, povezanom sa razvijenom kazuistikom,⁵ nestale su i praktične smernice, koje su, ma koliko bile sumnjive, makar izgledale primerene društvenoj strukturi. Mnogo kritikovani formalizam Kantove etičke teorije bio je kulminacija kretanja koje je, neodoljivo i na osnovu legitimne kritike, započelo sa emancipacijom autonomnog uma. Nesposobnost za bavljenje praksom bila je pre svega svest o nedostatku regulativnih načela, slabost prisutna od samog početka; od te slabosti potiču oklevanje, srodno razumu zamaskiranom u kontemplaciju, kao i inhibicija prakse. Formalni karakter čistog praktičnog razuma bio je razlog njegovog zakazivanja u praksi; istina, taj karakter je vodio i ka samorefleksiji koja seže dalje od shvatanja prakse opterećenog krivicom. Ako je autarhična praksa uvek pokazivala manične i kompulzivne crte, onda je, s druge strane, samorefleksija označavala prekid u praksi slepo okrenutoj ka nečemu spoljašnjem; nenaivnost kao prelaz ka ljudskom. Svako ko danas ne želi da romantizuje srednji vek mora da prati podelu na teoriju i praksu sve do najstarije podele na fizički i intelektualni rad, verovatno sve do praistorijske opskurnosti. Praksa je nastala iz rada. Ona je svoj koncept poprimila kada više nije htela da samo direktno reprodukuje život već i da stvara njegove

⁵ Veština pronalaženja najboljih odgovora na najteža moralna i pravna pitanja; traženje pomirljivih rešenja, između različitih tendencija i interesa; ali i lukavstvo, dovitljivost, i sl.

uslove: a to se sudaralo s već postojećim uslovima. To što potiče od rada je teško nasleđe svake prakse. Do dana današnjeg, ona sa sobom nosi teret elementa neslobode: toga što je nekada bilo nužno boriti se protiv načela zadovoljstva radi sopstvenog održanja, iako se rad sveden na minimum više ne mora vezivati za samoporicanje. Savremeni akcionizam⁶ takođe potiskuje činjenicu da je žudnja za slobodom tesno povezana sa averzijom prema praksi. Praksa je bila reakcija na oskudicu: to i dalje izobličuje praksu, čak i kada želi da okonča oskudicu. U tom smislu, umetnost je kritika prakse kao neslobode: tu počinje njena istina. Odbojnost prema praksi, koja se danas toliko ceni, nalazi zapanjujuću podršku u pogledu na neke prirodno-istorijske pojave, kao što su brane dabrova, marljivost pčela i mrava ili groteskne borbe buba oko neke vlati trave. Moderno i drevno se prepliću u praksi; praksa opet postaje sveta životinja, baš kao što se u vreme pre pisane istorije smatralo za svetogrđe ne posvetiti svoje telo i dušu naporima za očuvanje vrste. Fizionomija prakse je sirova ozbiljnost. Ta ozbiljnost se rastvara kada se duh prakse oslobodi: to je sigurno ono na šta je Šiler ciljao sa svojom teorijom igre.⁷ Većina akcionista je lišena smisla za humor, što ne zabrinjava ništa manje od onih koji se smeju zajedno s bilo kime. Nedostatak samorefleksije ne potiče samo iz njihove psihologije: glavno obeležje prakse, pošto je prethodno postala sopstveni fetiš, jeste to što je postala glavna prepreka za ostvarenje sopstvenog cilja. Tu vlada beznadežna dijalektika: naime, činjenica je da se samo kroz praksu može umaći činima kojima praksa obuzima ljude; ali, ona sada samo kompulzivno pojačava tu omađijanost – zadržta, ograničena, beskrajno razdvojena od duha. Nova netrpeljivost prema teoriji, koja pokreće taj proces, napravila je od toga ceo program. Ali, praktični cilj, koji podrazumeva oslobođenje od svake ograničenosti, nije drugačiji od sredstava kojima bi trebalo da se ostvari; u suprotnom, dijalektika se degeneriše u vulgarni jezuitizam. Idiotski parlamentarac koji se na Doreovoj

⁶ Čitati kao „aktivizam“; takođe, dalje u tekstu, „akcionisti“ – aktivisti.

⁷ Kod Šilera, *Spieltrieb*, „nagon za igrom“. Friedrich Schiller, *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* (O estetskom obrazovanju čoveka), 1794–95. (Na osnovu napomene iz američkog izdanja.)

karikaturi razmeće rečima, „Gospodo, ja sam, iznad svega, praktičan“, pokazuje se kao nitkov koji ne vidi dalje od neposrednog zadatka i još se time ponosi: njegovo ponašanje osuđuje sam duh prakse kao nešto neduhovno. Teorija govori u ime onoga što nije ograničeno. Uprkos svojoj neslobodi, ona je čuvarica slobode usred opšte neslobode.

III

Antiteza između teorije i prakse danas se zloupotrebljava za osudu teorije. Kada su jednom studentu demolirali sobu, zašto što je prednost dao svom radu, umesto da se uključi u akciju, na zidu su mu naštrvljali: „Svako ko se bavi teorijom, bez praktičnog delovanja, izdajnik je socijalizma.“⁸ Nije samo protiv njega praksa poslužila kao ideološki izgovor za nametanje moralnih ograničenja. Mišljenje koje akcionisti omalovažavaju, za njih je očigledno suviše naporno: zahteva suviše rada, suviše je praktično. Svako ko misli, oličava otpor; lakše je pustiti se niz struju, čak i kada neko za sebe tvrdi kako ide protiv nje. Povrh toga, kada popuštamo pred regresivnim i deformisanim oblikom načela zadovoljstva, kada sebi stalno olakšavamo i prepuštamo se, možemo se nadati nekom moralnom dobitku među istomišljenicima. U grubom obrtu, kolektivni zamenski superego zahteva ono što stari superego nije odobravao: samo ako odustane od sebe, poslušni sledbenik se može dokazati kao bolja osoba. Čak je i kod Kanta naglašena praksa bila dobra volja; ali, kod njega je ona bila isto što i autonomni razum.⁹ Shvatanje prakse koje ne bi bilo ograničeno može se primeniti samo na politiku, na društvene odnose, koji

⁸ Adornova napomena: Pojam izdajnika potiče iz večne zalihe kolektivne represije, bez obzira na njenu boju. Zakon zavereničkih zajednica je neopozivost: to je razlog zašto zaverenici vole da podgrevaju mitski koncept zakletve. Onaj ko misli drugačije ne samo da se isključuje već se izlaže i najtežoj moralnoj osudi. Pojam morala podrazumeva autonomiju; ali, oni kojima su usta puna morala, ne priznaju autonomiju. Izdajnikom bi u stvari trebalo smatrati onog ko se ogrešio o vlastitu autonomiju.

⁹ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785 (*Zasnivanje metafizike morala*, BIGZ, Beograd, 1981). „Nemoguće je misliti o nečemu do-

u velikoj meri praksu svakog pojedinca osuđuju na beznačajnost. To je tačka u kojoj se Kantova etika razilazi sa Hegelom, koji, kao što je Kjerkegor takođe uviđao, više ne prihvata tradicionalno shvatanje etike. Kantovi spisi o moralnoj filozofiji, u svom saglasju sa stanjem prosvetiteljstva iz osamnaestog veka i uz sav svoj antipsihologizam i nastojanje da postignu apsolutno obavezujući karakter i opštu primenljivost, bili su individualistički, utoliko što su se individuom bavili kao osnovom ispravnog – to jest, za Kanta, radikalno razumnog – delovanja. Svi Kantovi primeri potiču iz privatne i poslovne sfere, što uslovljava shvatanje etike zasnovano na ličnim sklonostima, čiji subjekt mora biti individualizovani pojedinac. Ono što s Hegelom prvi put dolazi do izražaja jeste iskustvo da ponašanje pojedinca – čak i ako je obdaren čistom voljom – ne dopire do stvarnosti koja propisuje i ograničava uslove svake individualne akcije. Time što je koncept moralnog proširio na politiku, Hegel ga u stvari rastvara. Od tada, nijedna nepolitička refleksija o politici više nije opravdana. To, međutim, ne bi trebalo da nam sakrije činjenicu da se istovremeno s političkim proširivanjem pojma prakse uvodi i represija pojedinačnog preko opšteg. Ljudskost, koje nema bez individuacije, praktično je opozvana tim prezrivo guranjem u stranu. Ali, kada se delovanje pojedinca, i samim tim, svih pojedinaca, jednom izvrgne preziru, to onda parališe i kolektivno delovanje. Spontanost od početka deluje ništavno, naspram činjenične nadmoći objektivnih uslova. Kantova moralna filozofija i Hegelova filozofija prava predstavljaju dve dijalektičke faze buržoaske samosvesti o praksi. Obe filozofije su polarizovane u skladu s razdvajanjem na pojedinačno i opšte, koje razdire tu svest, i obe su pogrešne; ali, obe su i ispravne, jedna u odnosu drugu, sve dok se neki viši oblik prakse ne ukaže u stvarnosti; njegovo otkrivanje zahteva teoretsku refleksiju. Nema nikakve sumnje i spora oko toga da je razumna analiza situacije suštinski preduslov, makar za političku akciju; ista procedura važi čak i za vojnu sferu, u kojoj prvenstvo uvek ima sirova praksa. Analiza situacije se ne svodi

brom što postoji na ovom svetu ili čak izvan njega, bez kvalifikacija, osim o *dobroj volji*.“ (Prevod na osnovu napomene iz američkog izdanja.)

na prilagođavanje datoj situaciji. Time što promišlja situaciju, analiza naglašava aspekte koji mogu voditi prevazilaženju njenih ograničenja. To je od neprocenjivog značaja za odnos između teorije i prakse. Time što se udaljava od neposredne, za neku konkretnu situaciju vezane akcije, time što stiče nezavisnost, teorija postaje preobražavajuća i praktična proizvodna snaga. Ukoliko se misao bavim nečim što ima neku važnost, ona daje praktični implus, čak i kada joj ovaj ostaje skriven. Misle samo oni koji ne prihvataju pasivno ono što je dato; od primitivnog čoveka, koji razmišlja kako da zaštiti svoju slabu vatru od kiše ili gde da se skloni od oluje, do filozofa prosvetiteljstva, koji spekuliše kako bi se čovečanstvo, na osnovu sopstvenog interesa za samoodržanjem, moglo osloboditi svoje „samonametnute nezrelosti“.¹⁰ Takvi motivi nastavljaju da deluju, možda utoliko više ukoliko nikakvi praktični povodi nisu neposredno prisutni. Nema misli, sve dok je ona nešto više od organizacije činjenica, s primesom tehnike, koja ne bi imala svoj praktični telos (svrhu). Svaka meditacija o slobodi produžava se u shvatanje njenog mogućeg ostvarenja, sve dok tu meditaciju ne zauzda praksa i ne oblikuje je u skladu s rezultatima koji se od nje očekuju. Kao što se podela na subjekt i objekt ne može odmah opozvati nekim dekretom misli, tako se ne može očekivati ni trenutno spajanje teorije i prakse: ono bi samo imitiralo lažnu istovetnost subjekta i objekta i produžilo načelo dominacije, koje nameće tu istovetnost i kojem se prava praksa mora suprotstaviti. Udeo istine u raspravi o jedinstvu teorije i prakse zavisi je od istorijskih uslova. Refleksija i akcija mogu se rasplamsati na presecima i u naprsinama tog istorijskog razvoja, ali, čak ni tada, to dvoje nisu jedno.

¹⁰ Immanuel Kant, „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ (1784), Werke, Hrsg. von E. Cassirer, Bd IV, S. 169, Verlag B. Cassirer, Berlin 1913. Prevod, „Odgovor na pitanje: Šta je prosvetćenost?“, Um i sloboda: spisi iz filozofije istorije, prava i države, izbor, redakcija prevoda i predgovor Danilo Basta, Ideje, Beograd, 1974, str. 41–48.

IV

Praksa mora da uvažava prvenstvo objekta; to je prvi put primećeno u Hegelovoj idealističkoj kritici Kantove etike savesti. U meri u kojoj je sam subjekt nešto posredovano, ispravno shvaćena praksa jeste ono što objekt želi: praksa sledi potrebe objekta, ali ne preko subjekta koji se prilagođava, što bi samo pojačalo heteronomnu objektivnost.¹¹ Objekt i njegove potrebe su posredovani društvenim sistemom u celini; zato se kritički mogu obuhvatiti samo teorijom. Praksa bez teorije, koja zaostaje za najnaprednijim stanjem spoznaje, osuđena je na neuspeh; a svaka praksa, verna svom pojmu, želi da uspe. Pogrešna praksa nije nikakva praksa. Očajanje koje, uviđajući da je izlaz blokiran, slepo skače u praksu, s najboljim namerama se pridružuje silama katastrofe. Netrpeljivost prema teoriji, u duhu vremena – koja se, nimalo slučajno, podudara sa odumiranjem teorije – njena zabrana, od strane one nestrpljivosti koja bi htela da promeni svet, a da ga pri tom i ne tumači, pošto je na čuvenom mestu zapisano da su ga filozofi do sada *samo* tumačili,¹² postaje slabost prakse. Zahtev da se teorija pokori praksi rastače istinu teorije,

¹¹ Za Adornovo shvatanje odnosa subjekta i objekta videti, „On Subject and Object“, *Critical Models: Interventions and Catchwords*, Columbia University Press, 1998, str. 245–258. Najsazetije i zato ne sasvim verno Adornovom tumačenju: „subjekt“ nije apsolutno razdvojen od „objekta“; on ne postoji odvojeno od delovanja objektivnog sveta, kako se, u svođenju na autonomnu „svest“ ili „um“ (i tako opet sveden na objekt umovanja), shvatao u nekim filozofskim sistemima; subjekt je „posredovan“ (oblikovan) društveno, istorijski, kulturno; utoliko je i sam „objekt“. Bez tog objektivnog aspekta – miljea, okruženja, objektivnog sveta – nema subjekta; odatle „prvenstvo objekta“, iz prve rečenice. Opet, ako se subjektivni aspekt pojedinačnog potiskuje ili samo prilagođava objektivnom („objekt“ lišen subjektivnog aspekta), pojedinac postaje samo predmet, a „rezultat toga“, kako kaže Adorno u tom eseju, „neće biti samo regresija svesti već i regresija u istinsko varvarstvo“ (deo 2, str. 247).

¹² Aluzija na Marksovu jedanaestu tezu o Fojerbahu: „Filozofi su do sada samo tumačili svet; stvar je, međutim, u tome da se svet *promeni*.“ Friedrich Engels, „Thesen über Feuerbach“ (Marx über Feuerbach, 1845), *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. J. H. W. Dietz, Stuttgart 1888, S. 69–72.

a praksu osuđuje na obmanu; u praktičnom pogledu, krajnje je vreme da se na to upozori. Kolektivni pokreti, u ovom trenutku očigledno nezavisno od svog sadržaja, sadrže neko zrnce ludila, koje doprinosi njihovoj zlokobnoj privlačnosti. Pojedinci pokušavaju da izađu na kraj sa sopstvenom dezintegracijom, sa svojim privatnim paranojama, tako što se utapaju u kolektivne obmane, primetio je Ernst Zimel (Simmel).¹³ To se, u ovom trenutku, ispoljava pre svega kao nesposobnost da se u svesti, promišljeno sagledaju objektivne kontradikcije koje subjekt ne može da razreši harmonično; grčevito nesporno jedinstvo sakriva neprekidno samopodvajanje. To sankcionisano ludilo obezbeđuje izuzeće od provere realnosti, što unutar oslabljene svesti nužno podstiče nepodnošljive antagonizme, kao što je onaj između subjektivne potrebe i objektivnog poricanja. Kao laskavi i pakosni sluga načela zadovoljstva, taj element ludila prenosi zaraznu bolest koja smrtno ugrožava ego tako što mu daje iluziju zaštićenosti. Strah od toga bio bi najprostiji – i, samim tim, isto tako podložan potiskivanju – način samoočuvanja: nepokolebljivo odbijanje da se pređe Rubikon, koji naglo presahnuje, između prisebnosti i ludila. Prelazak na praksu bez teorije motivisan je

¹³ E. Zimel: „Ako sumiramo paralele između kolektivne i individualne psihoze, možemo reći: masa i psihotičar razmišljaju i postupaju iracionalno, usled dezintegracije sistema ega. U individualnom psihotičnom umu, proces regresije je primarnog karaktera i stalan je. U kolektivnom psihotičnom umu, regresija je sekundarnog karaktera i povremena. Razlog tome je što kod individualnog psihotičara ego raskida sa stvarnošću usled svoje psihološke slabosti, dok je kod *pripadnika mase stvarnost ta koja raskida sa egom*. Taj ego, utapajući se u patološku masu, spasava sebe od individualne regresije tako što regresira kolektivno. Prema tome, bekstvo u masovnu psihozu *nije samo bekstvo od stvarnosti već i od individualnog ludila*. Taj uvid nam pruža odgovor na zbunjujuće pitanje kako naizgled normalne osobe mogu da reaguju kao psihotičari, kada se nađu pod uticajem neke masovne formacije. *Njihov ego je nezreo*, što je posledica slabosti superega. Nezreli pojedinac, izložen stresu svog neposrednog okruženja, koji samo što nije izgubio kontakt sa stvarnošću, može se u nju vratiti kada njegov ego, nošen duhom grupe, pronade način za oslobađanje sapetog agresivnog nagona u objektivnom svetu.“ Ernst Simmel, „Anti-Semitism and Mass Psychopathology“, *Anti-Semitism: A Social Disease* (originalno na engleskom jeziku), ed. Ernst Simmel, New York, International Universities Press, 1946, str. 49–50. (Prevod odlomka na osnovu napomene iz američkog izdanja.)

objektivnom nemoći teorije, kao i višestrukim uvećanjem te nemoći kroz izolaciju i fetišizaciju subjektivnog elementa istorijskog kretanja – spontanosti. U toj deformaciji spontanosti treba videti reakciju na administrirani svet. Time što grozničavo zatvara oči pred totalitetom i ponaša se kao da izvire direktno iz ljudi, spontanost se svrstava uz objektivne tendencije progresivne dehumanizacije – čak i u svojim praksama. Spontanost, koju bi trebalo da pokreću potrebe objekta, treba da se veže za ranjiva mesta okoštale stvarnosti, tamo gde lomovi nastali pod pritiskom tog okoštavanja izbijaju na površinu; ona ne bi trebalo da se trači nasumično, apstraktno, bez ikakvog obzira prema sadržaju onoga protiv čega se često bori samo publiciteta radi.

V

Ako napravimo izuzetak i prihvatimo rizik onoga što se naziva velikom slikom, s one strane istorijskih razlika u kojima shvatanja teorije i prakse vode svoje živote, otkrivamo beskonačno progresivni aspekt razdvajanja na teoriju i praksu, nad kojim su romantičari jadikovali, a socijalisti – osim zrelog Marksa – u svom napredovanju osuđivali. Naravno, pošteđenost duha od materijalnog rada je puki privid, budući da duh svoje postojanje duguje materijalnom radu. Ipak, ta pošteđenost nije samo prividna i ne služi samo potiskivanju. Razdvajanje označava onaj stadijum u procesu koji vodi izvan slepe dominacije materijalne prakse, potencijalno i ka slobodi. Činjenica da neki žive bez materijalnog rada i da, kao Ničeov Zaratustra, uživaju u svom duhu – toj nepravednoj privilegiji – govori i da ta mogućnost postoji za svakoga; utoliko pre što se tehničke proizvodne snage nalaze u fazi koja nam omogućava da sagledamo opšte oslobođenje od materijalnog rada, odnosno, njegovo smanjivanje na granične vrednosti. Ukidanje te razdvojenosti dekretom deluje idealno, ali je zapravo regresivno. Duh prisilno i bez ostatka pripojen praksi bio bi konkretizam. Odgovarao bi tehničko-pozitivističkoj tendenciji za koju misli da joj se suprotstavlja i s kojom, uzgred, u nekim segmentima, ima više bliskosti nego što se usuđuje da zamisli. Ljudskost se budi u tom razdvajanju na teoriju i praksu; ona je nepoznata onoj nerazdvojenosti koja se zapravo samo

povija pred primatom prakse. Životinje, slično osobama sa regresivnim oštećenjima mozga, znaju samo za neposredne objekte akcije: opažanje, lukavost, proždiranje, sve to je podvrgnuto istim ograničenjima, koja još teže pritiskaju no što je lišeno subjekta nego subjekte. Lukavost mora steći nezavisnost, da bi se jedinka mogla odvojiti od ždranja i čiji bi telos predstavljao kraj dominacije, u kojoj se odvija prirodna istorija. Ono što je u praksi blago, dobronamerno, delikatno, čak i pomirljivo, oponaša duh, taj proizvod razdvajanja, čiji opoziv zagovara suviše nepromišljena refleksija. Desublimacija,¹⁴ koja danas ne mora da se posebno preporučuje, ovekovečuje mračne uslove koje bi njeni zagovornici hteli da rasvetle. Činjenica da su za Aristotela dijanoetičke (intelektualne) vrline zauzimale najviše mesto svakako je imala svoju ideološku stranu, naime, rezignaciju helenističkog privatnog građanina, koji se iz straha kloni mešanja u javne poslove i traži neko opravdanje za svoje povlačenje. Ali, njegova teorija u isto vreme otvara horizont blažene kontemplacije; blažene, zato što izmiče tome da sprovodi i trpi nasilje. Aristotelova *Politika* je humanija od Platonove *Republike*, kao što je i kvaziburžoaska svest humanija od one restaurativne (reformističke), koja, da bi se nametnula jednom već prosvetljenom svetu, prototipski postaje totalitarna. Prava praksa trebalo bi da za cilj ima sopstveno ukidanje.

VI

U čuvenom pismu Kugelmanu (Kugelmann), Marks je upozoravao na pretnju od pada u varvarstvo, koji se u to vreme verovatno već mogao naslutiti.¹⁵ Ništa nije moglo bolje da izrazi srodstvo po

¹⁴ Ovde, „oslobađanje“ libida u zadatim, društveno prihvatljivim granicama (kao u konzumerizmu). Videti i Herbert Markuze, *Čovjek jedne dimenzije*, „Veselin Masleša“, edicija *Logos*, Sarajevo, 1989, o „represivnoj desublimaciji“, str. 67–89.

¹⁵ Adorno se u još jednom tekstu pozivao na tu prepisku, ali u njoj ne postoji aluzija na „pad u varvarstvo“. U drugom kontekstu, Marks aludira na „varvarstvo“ samo u prepisci sa Arnoldom Rugeom (maj 1843). Urednik američkog izdanja zbirke *Critical Models*, u kojoj se nalazi ovaj tekst, kaže da je Adorno možda mislio na komentare Roze Luksemburg, iz njenog čuvenog „Junskog

izboru između konzervativizma i revolucije. I za Marksa je to bio *ultima ratio* za sprečavanje sloma koji je predviđao. Ali, to strahovanje, koje svakako nije bilo među poslednjim Marksovim motivima, bilo je zasajeno. Pad se dogodio. Očekivati ga i dalje samo u budućnosti, čak i posle Aušvica i Hirošime, znači zadovoljiti se jadnom utešnom mišlju kako uvek može biti i gore. Čovečanstvo, koje čini i trpi nepravdu, samim takvim postupanjem potvrđuje najgore: dovoljno je samo poslušati sve te besmislice o navodnom „detantu“. Prema tome, jedina adekvatna akcija bila bi ulaganje svih napora u oslobađanje od varvarstva. Ali, supersonično ubrzavanje istorije dostiglo je tačku u kojoj inficira sve što mu se suprotstavlja. Mnogima zvuči prihvatljivo da se protiv varvarskog totaliteta može boriti samo varvarskim sredstvima. Granične vrednosti su, međutim, u međuvremenu prevaziđene. Ono što je pre pedeset godina, u jednom kraćem periodu, u očima onih koji su gajili tu tako apstraktnu i iluzornu nadu u potpunu promenu, moglo delovati opravdano – naime, nasilje – posle iskustava sa nacionalsocijalističkim i staljinističkim užasima, i ako se ima u vidu dugovečnost totalitarne represije, ne može se više posmatrati odvojeno od onoga što treba promeniti. Ako je umešanost društva u taj zločin, a s njom i mogućnost katastrofe, zaista postala totalna – u šta nema mnogo sumnje – onda se tome može suprotstaviti samo ono što ukida tu opštu obmanu, umesto da, na neki svoj način, učestvuje u njoj. Ili će se čovečanstvo odreći onog „oko za oko“ nasilja ili će navodno radikalna praksa obnoviti satire užase. Malograđanski truizam, da su fašizam i komunizam jedno te

pamfleta“, objavljenog 1916, pod naslovom *Kriza socijaldemokratije*. „Fridrih Engels je jednom rekao da se buržoasko društvo nalazi pred dilemom: ili prelazak na socijalizam ili pad u varvarstvo. Šta bi značio 'pad u varvarstvo, na vrhuncu naše evropske civilizacije?... Ovaj svetski rat – to je pad u varvarstvo.“ Rosa Luxemburg, *Die Krise der Sozialdemokratie*, 1916 (1915), *Politische Schriften*, vol. 2, ed. Ossip Flechtheim, Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, 1966, str. 31. Ipak, kako napominje urednik istog izdanja, ni izvorni tekst s tim Engelsovim zapažanjem nije pronađen.

isto, ili, u svojoj najnovijoj verziji, kako APO pomaže NPD,¹⁶ sramno je potvrđen: buržoaski svet je do kraja postao onakvim kakvim ga buržoazija zamišlja. Svako ko ne odobrava prelazak na iracionalno i brutalno nasilje prosto se gura u reformizam, koji sa svoje strane deli krivicu za produžavanje sramne celine. Ali, tu ne pomaže nikakav kratki spoj, a ono što bi moglo pomoći ostaje skriveno. Dijalektika se izvitoperuje u sofizam, čim se pragmatično usmeri na sledeći korak, koji je spoznaja totaliteta odavno ostavila za sobom.

VII

Ono što je pogrešno u davanju prvenstva praksi, onako kako se to danas radi, jeste uzdizanje taktike iznad svega ostalog. Sredstva su se osamostalila do krajnosti. Kada sredstva služe ciljevima bez promišljanja, ona se otuđuju od njih. Tako se svuda traži diskusija, u početku sigurno iz nekog antiautoritarnog impulsa. Ali, diskusija, koja je, uzgred, kao i javna sfera, čisto buržoaska kategorija, biva potpuno ruinirana taktikom. Ono do čega bi diskusija mogla da dovede, zaključci s većim stepenom objektivnosti, na osnovu povezanosti i prožimanja namera i argumenta, ne zanima one koji automatski i u potpuno neprimerenim situacijama pozivaju na diskusiju. Svaka klika željna dominacije ima unapred pripremljene rezultate koje želi da nametne. Diskusija služi manipulaciji. Svaki argument je prilagođen nameri, bez obzira na to koliko je održiv. Šta god da druga strana kaže, to se jedva primećuje, a i tada kao odgovor stižu samo standardne fraze. Niko ne pokušava da nešto nauči, da stekne neko iskustvo, ukoliko uopšte može da ga doživi. Protivnik u diskusiji postaje funkcionalni deo sledećeg plana: postvariti ga postvarenom svešću *malgré lui-même* (fr., uprkos njemu samom).

¹⁶ APO: Ausserparlamentarische Opposition, „vanparlamentarna opozicija“. „Divlja“, nepartijska opozicija, sastavljena od raznorodnih grupa i pokreta, koja će od sedamdesetih godina prošlog veka, u Nemačkoj i drugim zemljama zapadne Evrope, početi da se integriše u političku sferu kroz „zelene“ i druge stranke, „nevladin sektor“ i „civilno društvo“. NPD: Nationaldemokratische Partei Deutschlands – Die Volksunion (Nacionaldemokratska partija Nemačke – Narodni savez), neonacisti.

Njega treba ili navesti na nešto korisno, pomoću retoričke veštine i prisilne solidarnosti, ili diskreditovati pred istomišljenicima, ili mu održati govor, na sav glas, radi publiciteta, kojim je ta praksa opsednuta: pseudoaktivnost može opstati samo kroz neprekidno samoreklamiranje. Ako se protivnik ne ubedi, onda ga treba diskvalifikovati i optužiti zbog nedostatka upravo onih kvaliteta koje ta diskusija podrazumeva. Njeno shvatanje se veoma spretno svodi na to da se onaj drugi prosto mora ubediti u nešto; to diskusiju srozava u farsu. Iza tih primenjenih tehnika stoji autoritarni princip: neposlušni moraju prihvatiti mišljenje grupe. Oni nepopustljivi prenose svoju nepopustljivost na svakog ko ne pristaje da bude terorisan. Zbog svega toga, akcionizam se pridružuje trendu protiv kojeg bi trebalo da se bori ili se pretvara da se bori: buržoaskom instrumentalizmu, koji fetišizuje sredstva, zato što je za njegovu vrstu prakse razmišljanje o ciljevima nepodnošljivo.

VIII

Pseudoaktivnost, praksa koja sebe smatra važnijom od teorije i spoznaje i koja se od njih sve više ograđuje, kako gubi dodir s predmetom i osećaj srazmere, proizvod je objektivnih društvenih uslova. Ona je istinski prilagođena situaciji *huis clos* (fr., bez izlaza). Prividno revolucionarno držanje odgovara onoj militarističko-tehničkoj nesposobnosti za spontanu revoluciju, na koju je Jürgen fon Kempfski (Jürgen von Kempfski) ukazao pre mnogo godina.¹⁷ Barikade su smešne naspram onih koji kontrolišu Bombu; i zato se igramo barikada, a gospodari nam to do daljeg dopuštaju. Možda to ne važi za gerilsku borbu u Trećem svetu; u administriranom svetu ništa ne teče sasvim glatko. To je razlog zašto se u razvijenim industrijskim zemljama za modele uzimaju one nerazvijene. Ali ti modeli su nemoćni, kao i kult ličnosti bespomoćno i sramno pogubljenih vođa. Modeli koji se nisu mogli dokazati ni u bolivijskom šipragu, ne mogu se preneti dalje.

¹⁷ Jürgen von Kempfski, „Betrachtungen zum 20. Juli“, *Recht und Politik: Studien zur Einheit der Sozialwissenschaft, Schriften 2*, ed. Achim Eschbach (Frankfurt: Suhrkamp, 1992), 321–333. Prvi put objavljeno u časopisu *Merkur* (1949). (Na osnovu napomene iz američkog izdanja.)

Pseudoaktivnost je izazvana sadašnjim stanjem tehnoloških proizvodnih snaga, ali je njime u ist mah osuđena na iluzornost. Kao što personalizacija nudi lažnu utehu zbog činjenice da u anonimnom pogonu pojedinac više ne znači ništa, tako se i pseudoaktivnost zavarava o slabljenju (*Depotenzierung*) prakse, koja pretpostavlja slobodnog i autonomnog činioca, ali koji više ne postoji. I za političku aktivnost je važno da zna da li je za let oko Meseca uopšte potreban astronaut, koji ne samo da mora da se podredi komandnoj tabli i uređajima već, pre svega, da prima detaljna naređenja iz kontrolnog centra na Zemlji. Fizionomije i društvene karaktere jednog Kolumba i jednog Bormana razdvajaju svetovi.¹⁸ U refleksnoj reakciji na administrirani svet, pseudoaktivnost reprodukuje taj svet u sebi. Istaknute ličnosti protestnog pokreta su virtuozni pravilnika i formalnih procedura. Zakleti neprijatelji institucija, veoma su skloni zahtevima da se ovo ili ono, obično želje proizvoljno sastavljenih komiteta, institucionalizuju; o čemu god da se raspravljaju, to po svaku cenu mora biti „obavezujuće.“ Subjektivno, sve to je promovisano antropološkim fenomenom *gadgeteering*,¹⁹ afektivnim zanimanjem za tehnologiju, koje nadilazi svaku pamet i proteže se na sve oblasti života. Ironično – civilizacija u svom najdubljem padu – Makluan je u pravu: *the medium is the message* (medij je poruka). S promenom sredstava u ciljeve menjaju se i karakteristike samih ljudi. Internalizacija bi bila pogrešna reč, zato što je reč o procesu koji čak i ne dopušta stvaranje neke stabilne subjektivnosti; njeno mesto uzurpira instrumentalizacija. Od pseudoaktivnosti do pseudorevolucije, objektivna tendencija društva savršeno se podudara sa subjektivnom regresijom. Na

¹⁸ Frank Borman, američki astronaut, izveo prvi let oko Meseca, u misiji *Apolo 8*, 1968.

¹⁹ Zanimanje za izradu malih tehničkih uređaja („gedžeta“), za svaku priliku. Adorno misli na pravu pomamu za takvim inovacijama, koja počinje posle Drugog svetskog rata, s novim tehnološkim zamahom, kada su konstruisani najrazličitiji – i često bizarni – uređaji za domaćinstvo, zaštitu od vremenskih prilika, kretanje, komunikaciju, zabavu, itd. Invazija tehnoloških sredstava i tehničkog uma u sve sfere svakodnevnog života.

parodijski način, svetska istorija opet proizvodi upravo onakve ljude kakvi su joj potrebni.

IX

Objektivna teorija društva, kao nečega što se osamostalilo u odnosu na živa bića, ima prvenstvo nad psihologijom, koja ne može da dopre do onog što je merodavno. U tom pogledu, sigurno je da se još od Hegela, na pojedinca i njegovu slobodu, ma koliko delimičnu, a naročito na njegove nagone, često gledalo s netrpeljivošću. Ta netrpeljivost prati buržoaski subjektivizam kao senka, da bi na kraju postala njegova nečista savest. Asketizam spram psihologije je ionako objektivno neodrživ. Još od propasti tržišne ekonomije, koja se sada krpi privremenim merama, od danas do sutra, njeni zakoni ne mogu da pruže zadovoljavajuće objašnjenje. Bez psihologije, u koju se objektivna prinuda uvek iznova ugrađuje, nemoguće je shvatiti kako ljudi pasivno prihvataju to stanje nepromenljive destruktivne iracionalnosti, ali, iznad svega, i kako stupaju u pokrete koji su, što bi trebalo da je očigledno, suprotstavljeni njihovim vlastitim interesima. Psihološke determinante imaju srodnu ulogu i kod studenata. U odnosu na realnu moć, koja jedva da oseća neko golicanje, akcionizam je iracionalan. Oni mudriji uviđaju njegovu bezizlaznost, dok je drugi mukotrpno prikrivaju. Budući da se one važnije grupe teško odlučuju na mučeništvo, psihološki razlozi se moraju uzeti u obzir; uzgred, direktni ekonomski motivi su mnogo prisutniji nego što bi to brbljarije o društvu blagostanja htele da verujemo: mnogi studenti i dalje vegetiraju na ivici gladi. Naravno da je konstruisanje iluzorne realnosti, u krajnoj liniji, iznuđeno objektivnim preprekama; ali ta realnost je psihološki posredovana, a njeno zamrzavanje misli uslovljeno dinamikom nagona. U tome je prisutna teška kontradikcija. Akcionisti su libidinozno krajnje zainteresovani za sebe same, za svoje duhovne potrebe, za sekundarno uživanje koje dobijaju kroz bavljenje sobom, ali taj subjektivni momenat ih dovodi do besa kada se pojavi kod njihovih protivnika. Na to se odmah može proširiti teza iz Frojdove *Masovne psihologije i analize Ja*, po kojoj su oličenja autoriteta subjektivno hladna, lišena ljubavi i

sposobnosti za istinski ljudske odnose.²⁰ Kao što autoritet nastavlja da živi u antiautoritarcima, ovi, sa svoje strane, svoju negativnu projekciju autoriteta opremaju tradicionalnim osobinama vođa i onda postaju nervozni čim se autoritarne figure pokažu drugačijim, kada ne odgovaraju onome što antiautoritarci ipak potajno priželjkuju od njih. Oni koji najburnije protestuju slični su autoritarnim ličnostima po svojoj averziji prema introspekciji; kada se bave sobom, to čine nekritički i to se odmah agresivno usmerava na nešto spoljašnje. Narcistički prećenjuju svoj značaj, bez dovoljno osećaja za razmere. Odmah nameću svoje potrebe, kao u paroli o „procesu učenja“, kao kriterijumu prakse; u svemu tome je, do sada, bilo malo prostora za dijalektiku otuđenja (*Entäußerung*).²¹ Postvaruju sopstvenu psihologiju i očekuju postvarenu svest i kod onih s kojima se suočavaju. Oni zapravo stavljaju tabu na iskustvo i postaju alergični čim ih nešto podseti na njega. Iskustvo se kod njih svodi na ono što nazivaju „privilegijom obaveštenosti“, ne primećujući da su koncepti informacije i komunikacije koje upotrebljavaju uvezeni iz monopolističke kulturne industrije i prema njoj podešene nauke. Oni objektivno doprinose regresivnom preobražaju onoga što je preostalo od subjekta, u referentne tačke za proizvodnju *conditioned reflexes* (uslovnih refleksa).

X

Kada je reč o nauci, razdvajanje na teoriju i praksu, u novije vreme i naročito u sociologiji, koja je time trebalo da se bavi tematski, svoj nerefleksivni i najekstremniji izraz nalazi u teoriji o vrednosnoj neutralnosti Maksa Vebera. Iako stara već sedamdeset godina, ta dok-

²⁰ Sigmund Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, 1921. *Budućnost jedne iluzije*, Naprijed, Zagreb 1986, str. 193–312. Preveo Boris Buden.

²¹ Takođe, „eksternalizacija“, „ospoljenje“. Marks tu reč skoro uvek koristi kao „otuđenje“, dok se kod Hegela sreće i nešto maglovitije značenje „eksternalizacija“. U svakom slučaju se misli na podređivanje nekom spoljašnjem cilju ili nameri; jedno od značenja te reči je i „predaja“.

trina je ostala uticajna, čak i u najnovijoj pozitivističkoj sociologiji.²² Ipak, sve što se iznosilo protiv toga, malo je uticalo na etabliranu nauku. Manje ili više eksplicitno, neposredno suprotno stanovište, ono o materijalnoj etici vrednosti, koja bi trebalo da bude neposredno očigledna i usmerava praksu, diskreditovano je sopstvenom reakcionarnom proizvoljnošću. Veberova vrednosna neutralnost bila je povezana s njegovim poimanjem racionalnosti. Otvoreno je pitanje koja od te dve kategorije, u Veberovoj verziji, podupire onu drugu. Kao što je poznato, racionalnost, središte celokupnog Veberovog dela, kod njega uglavnom znači instrumentalni razum. Definisana je kao odnos između primerenih sredstava i ciljeva. Po njemu, takva sredstva su u načelu nešto spoljašnje u odnosu na racionalnost; ona stoje na raspolaganju onoj vrsti odlučivanja čije su mračne implikacije, koje Veber nije želeo, počele da se otkrivaju ubrzo posle njegove smrti. Takvo izuzeće sredstava iz *ratio*, koje je Veber u stvari prikrio, ali koje je opet nepogrešivo davalo ton njegovoj teoriji nauke i potpuno odredilo njegovu naučnu strategiju, nije ništa manje proizvoljno od dekreta o vrednostima. Racionalnost – kao ni subjektivni autoritet kojem služi, ego – ne može se prosto odseći od samoodržanja; štaviše, kao antipsihološki, ali opet subjektivno usmereni sociolog, Veber to nije ni pokušao da uradi. *Ratio* se prvi put i pojavljuje kao instrument samoodržanja, isprobavanja stvarnosti. Njegova opštost, koja je Veberu odgovarala zato što je mogao da ga razgraniči od psihologije, proširuje *ratio* izvan njegovog neposrednog predstavnika, pojedinačne osobe. To ga, verovatno od kada postoji, oslobađa od nasumičnosti individualno postavljenih ciljeva. Samoodržavajući

²² Maks Veber je svoje stavove o „vrednosno neutralnom“ rasuđivanju izneo u dva članka: „Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher and sozialpolitischer Erkenntnis“, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 19, 1904, str. 22–87; i „Der Sinn der 'Wertfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften“, *Logos* 7, 1917–18, str. 40–88. Te stavove je razvio u polemici, s jedne strane, sa utilitaristima, koji su vrednost poistovećivali sa upotrebom, a s druge sa nenaučnim partikularizmom starije generacije sociologa, iz takozvane „Istorijske škole“ (Gustav Schmoller, Adolph Wagner, Georg Friedrich Knapp). (Na osnovu napomene iz američkog izdanja.)

subjekt razuma, u svojoj imanentnoj, duhovnoj opštosti, jeste nešto realno opšte – društvo, odnosno, logički dosledno, čovečanstvo. Održanje čovečanstva je neizbrisivo utisnuto u smisao racionalnosti: ono za cilj ima razumnu organizaciju društva; u suprotnom, ono bi na autoritaran način zaustavilo sopstveno kretanje. Čovečanstvo je racionalno organizovano samo ako doprinosi održanju svojih socijalizovanih subjekata, u skladu s njihovim nesputanim potencijalima. S druge strane, bilo bi iracionalno i sumanuto – a ovaj primer nije samo primer – kada bi se primerenost sredstava za razaranje cilju razaranja smatrala za nešto racionalno, a cilj mira i ukidanja antagonizama, koji bi da to razaranje spreči *ad calendas Graecas*²³, za nešto iracionalno. Kao lojalni glasnogovornik svoje klase, Veber je odnos između racionalnosti i iracionalnosti postavio naglavačke. Skoro osvetnički, suprotno njegovim namerama, racionalnost ciljeva i sredstva kod njega se dijalektički izokreće. Razvoj birokratije, najčistijeg oblika dominacije racionalnosti, u društvo „čeličnog omotača“, koje je Veber nagovestio s neskrivenim užasavanjem, jeste nešto iracionalno. Reči kao što su „čelični omotač“, „okoštavanje“, „autonomizacija aparata“ i njihovi sinonimi, ukazuje da su tako usmerena sredstva postala sama sebi cilj, umesto da služe racionalnoj sprezi sredstava i ciljeva.²⁴ To,

²³ *Ad calendas Graecas*: „na grčke kalende“ ili „do svetog nikad“. Ovde, sprečiti razaranje zauvek.

²⁴ Finale Veberovog eseja *Protestantska etika i duh kapitalizma*: „Briga za spoljna dobra bi, po Bakstеровom mišljenju, trebalo da bude na plećima njegovih svetaca samo kao ‘tanak plašt koji čovek svakog trenutka može da odbaci.’ Ali, sudbina je htela da od plašta nastane omotač tvrd poput čelika.“ U prevodu ovog Adornovog teksta u izdanju Školske knjige, taj „čelični omotač“ – jedna od najpoznatijih Veberovih metafora – postaje „puževa kućica“. Opet, u starom engleskom prevodu, to je, nešto bliže, bio „gvozdeni kavez“. Ali, kao što napominje autor novog engleskog prevoda, Peter Baehr (zajedno sa Gordonom C. Wellsom, Penguin Books, 2002), da bi objasnio karakter tog novog pritiska kojem društvo izlaže pojedinca, Veber namerno koristi simbol modernog doba, čelik – koji je veštački materijal, za razliku od gvožđa, prirodnog elementa – u izrazu „ein stahlhartes Gehäuse“: približno, čelični omotač, čelična ljuštura, čelično kućište, i sl. Maks Veber, *Protestantska etika i duh kapitalizma* (Max

međutim, nije znak degeneracije, kao što buržoasko samoopažanje voli da misli. Veber je, prodorno, a opet bez ikakvih posledica po sopstvenu misao, uvideo da iracionalnost, koju je u isti mah opisivao i prelazio preko nje, izvire iz određenja *ratio* kao sredstva, iz njegovog slepila za ciljeve i njihovo kritičko sagledavanje. Veberova rezignirana racionalnost postaje iracionalna upravo zato što za njenu asketsku racionalnost ciljevi ostaju iracionalni – kao što je postulirao u svom gnevnom poistovećivanju ciljeva sa agresorom. Bez uporišta u određenosti svojih predmeta, *ratio* izmiče samom sebi: njegovo načelo postaje loša beskonačnost. Veberova navodna deideologizacija nauka i sama je bila razvijena kao ideologija naspram marksističke analize. Ali, ona se sama razotkriva, kao neodrživa i kontradiktorna, u svojoj ravnodušnosti prema očiglednom ludilu. *Ratio* ne bi trebalo da bude ništa drugo nego samoodržanje, naime, samoodržanje vrste, od kojeg doslovno zavisi opstanak svake individue. Upravo kroz samoodržanje vrste razvija se potencijal za samorefleksiju, koja bi konačno mogla da prevaziđe samoodržanje na koje je naša vrsta bila ograničena, tako što je bila svedena na puko sredstvo.

XI

Akcionizam je regresivan. Omađijan pozitivitetom, koji je odavno postao deo armature oslabljenog ega, on odbija da se zamisli nad sopstvenom nemoći. Oni koji neumorno viču, „Suviše apstraktno!“, marljivo neguju konkretizam, onu vrstu neposrednosti koja daleko zaostaje za raspoloživim teoretskim sredstvima. To ide na ruku pseudopraksi; onima koji tako vispreno – i jednako sumarno kao u slučaju umetnosti – govore kako je teorija represivna; a koja to aktivnost, usred ovog *status quo*, nije represivna, na ovaj ili onaj način? Ali, neposredna akcija, koja bi da odmah zada udarac, neuporedivo je bliža tlačenju od misli koja zastaje da bi povratila dah. Arhimedovska tačka – o mogućnosti nerepresivne akcije, o tome kako ploviti između

Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1905; 1920), str. 121 izdanja Meditteran Publishing, Novi Sad, 2011. Preveo Niko Miličević. Prvo izdanje istog prevoda: „Veselin Masleša“, edicija *Logos*, Sarajevo, 1989.

alternativa spontanosti i organizacije – takva tačka se, ako je to uopšte moguće, može pronaći samo kroz teoriju. Ako se pojam gurne u stranu, onda crte kao što su jednostrana solidarnost, izopačena u teror, postaju očigledne. Ono što se tu direktno nameće jeste buržoasko prvenstvo sredstava nad ciljevima, onaj duh koji bi, makar prema programu, trebalo napadati. Tehnokratska reforma univerziteta, koju bi akcionisti, možda čak i iskreno, hteli da spreče, nije samo protivudarac protestu. Protestanti je i sami sprovode. Od akademske slobode se očekuje da se sama sroza na potrošački servis i potčini kontroli.

XII

Među argumentima akcionista nalazi se i jedan zaista udaljen od hvalisave političke strategije, ali koji je opet ima veliku sugestivnu snagu: naime, za protestni pokret se treba opredeliti upravo zato što se uviđa njegova objektivna bespomoćnost, tragom Marksa za vreme Pariske komune ili komunističke partije (Nemačke), koja je uletela u procep nastao posle sloma anarhosocijalističke vlade saveta u Minhenu 1919. Kao što su ti ustanci bili izazvani očajem, tako i oni koji očajavaju nad mogućnošću ustanka treba da podrže bezizgledne akcije. Neumitni poraz nameće solidarnost, u obliku moralnog autoriteta, čak i onima koji su mogli da predvide propast i koji nisu hteli da se potčine diktatu jednostrane solidarnosti. Ali, pozivi na heroizam zapravo produžavaju taj diktat; onima koji nisu dopustili da im osećaj za takve stvari otupi, neće promaći njihov šuplji zvuk. U bezbednom utočištu Amerike, neki emigrant je mogao da podnese vesti o Aušvicu; bilo bi teško poverovati da je zbog Vijetnama neko izgubio san, naročito od kada bi svaki protivnik kolonijalnih ratova morao znati da i Vijetkong koristi kineske metode mučenja. Svako ko umišlja da je, kao proizvod ovog društva, slobodan od buržoaske hladnoće, gaji iluzije i o sebi i o svetlu; bez te hladnoće ne bi mogao da živi. Sposobnost svakog od nas, bez izuzetka, za poistovećivanje s tuđom mukom, mala je. Izjave kako se to više ne može mirno posmatrati i kako niko dobronameran to više ne bi trebalo da trpi, predstavljaju racionalizaciju griže savesti. Stav koji su poka-

zali zaverenici od 20. jula,²⁵ koji su, na ivici strave, radije rizikovali mučenje i smrt nego da ne preduzmu ništa, bio je moguć i vredan divljenja. Reći sa distance kako se oseća isto, kao što to rade akcionisti, znači pobrkati snagu mašte s neposredno prisutnim nasiljem. Puka samoodbrana sprečava odsutnog da zamisli najgore, naročito postupke koji bi ga mogli izložiti najgorem. Onaj ko pokušava da shvati neku situaciju mora uvažiti ograničenja nametnuta njegovoj sposobnosti poistovećivanja, koja se sudara s njegovim pravom na samoodržanje i sreću, i zato ne bi trebalo da se ponaša kao da već jeste osoba kakva se, možda, može razviti samo u uslovima slobode, to jest, osoba lišena straha. Ne može se biti previše zastrašen svetom kakav jeste. Ako neko žrtvuje ne samo svoj intelekt, već i samog sebe, niko u tome ne bi trebalo da ga sprečava, iako lažno mučeništvo objektivno postoji. Praviti od žrtvovanja zapovest spada u fašistički repertoar. Solidarnost s nekom stvari čija se neumitna propast može sagledati, može doneti neki poseban narcistički dobitak; takva solidarnost je, sama po sebi, sumanuta isto koliko i praksa na čije se odobravanje komotno računa, iako se ono već u sledećem trenutku može lako uskratiti, zato što nikakva žrtva intelekta ne može ugoditi zahtevima neduhovnosti. Breht, koji je, u skladu s tadašnjom situacijom, i dalje imao više veze s politikom nego s njenim surogatom, jednom je izjavio kako ga, najiskrenije rečeno, u osnovi više zanima pozorište nego menjanje sveta.²⁶ Takva svest bi mogla da posluži kao najbolji korektiv pozorišta koje se danas predstavlja kao stvarnost, kao u povremenim „hepeninzima“ akcionista, koji estetsku iluziju

²⁵ Atentat na Hitlera, 1944.

²⁶ Valter Benjamin: „6. jul. Breht, u toku jučerašnjeg razgovora: 'Često mislim na sud pred kojim bih bio saslušan: 'Dobro, šta je s vama? Da li ste ozbiljni?' Morao bih da kažem, ne, nisam sasvim ozbiljan. Suviše mislim na umetničke stvari, znaš, na to šta je dobro za pozorište, da bih bio sasvim ozbiljan. Ali, pošto sam na to važno pitanje odgovorio sa 'ne', dodao bih nešto još važnije: naime, da je moj stav *legitiman*.“ Walter Benjamin, *Versuche über Brecht*, Frankfurt, Suhrkamp, 1966, str. 118. Prevod: Walter Benjamin, „Razgovori s Brehtom“, *Eseji*, Nolit-Sazvežđa, str. 308–309. Preveo Milan Tabaković (ovde, AG). (Na osnovu napomene urednika nemačkog izdanja.)

brkaju s nečim stvarnim. Onima koji ne žele da kaskaju za Breh-tovim dobrovoljnim i smelim priznanjem, najveći deo savremene prakse mora biti sumnjiv zbog nedostatka talenta.

XIII

Savremeni praktikizam počiva na jednom elementu koji je na uža-snom jeziku sociologije bio kršten kao „sumnja u ideologiju“, kao da pogonska sila kritike ideologija nije bila iskustvo njihove neistinitosti već malograđansko omalovažavanje svega duhovnog, kao nečeg na-vodno uslovljenog interesima, što je, kao stav, i samo motivisano in-teresom skepticizma projektovanim na duh. Ali, ako praksa prikriva svoju sadašnju nemogućnost uz pomoć opijuma kolektiviteta, onda se i sama izokreće u ideologiju. Za to postoji jedan siguran pokazatelj: pitanje „Šta da se radi?“, koje automatski presreće svaku kritičku mi-sao pre nego što se do kraja izgovori, a kamoli promisli. Mračnjaštvo najnovijeg neprijateljstva prema teoriji nigde se ne ispoljava tako ogo-ljeno. To podseća na držanje nekog ko vam traži pasoš. Manje izričita, ali zato moćnija zapovest glasi: moraš se saglasiti. Pojedinaac se mora podrediti kolektivu, a kao nagradu za utapanje u „melting pot“ obe-ćava mu se milost prihvatanja u članstvo. Slabi i zastrašeni osećaju se snažnijim kada se u trku drže za ruke. To je prava tačka u kojoj dola-zi do zaokreta u iracionalizam. Branjena stotinama sofizama, usađena uz pomoć stotina tehnika za nametanje moralnog pritiska, sledbeni-cima se nameće ideja da odricanjem od sopstvenog razuma i stava mogu steći blagoslov nekog višeg, to jest, kolektivnog uma. Pošto je za spoznaju istine neophodan bezuslovno individualni razum, ljudima se utuvljuje u glave kako je on danas prevaziđen i kako je sva njego-va zapažanja nadmoćna mudrost drugova odavno osporila i odbacila. To znači povratak na onaj disciplinujući pristup koji su svojevremeno upražnjavali komunisti. Ono što je nekada, dok je situacija još bila otvorena, bilo smrtno ozbiljno i imalo strašne posledice, ponavlja se, u skladu s Marksovom izrekom, kao farsa pseudorevolucije.²⁷ Umesto

²⁷ Marks, početak pamfleta *Osamnaesti brimer Luja Bonaparte* (1852): „Hegel je negde primetio kako se sve velike svetsko-istorijske činjenice i ličnosti javlja-

na argumenate, nailazimo na standardizovane parole, koje očigledno liferuju vođe i njihovi sledbenici.

XIV

Ako se teorija i praksa ne razlikuju ni neposredno, niti apsolutno, onda se nalaze u odnosu diskontinuiteta. Nema pravog puta koji vodi od prakse ka teoriji – mora se računati i na takozvani momenat spontanosti. Ali, teorija je deo društvene sprege, a opet autonomna. Ipak, praksa se ne odvija nezavisno od teorije, kao ni teorija nezavisno od prakse. Kada bi praksa bila merilo teorije, onda bi se, kao *thema probandum*,²⁸ otkrila kao podvala koju je Marks raskrinkao i zato ne bi mogla da ostvari ono što želi; opet, ako bi praksa samo sledila uputstva teorije, brzo bi se pretvorila u krutu dogmu i dodatno falsifikovala teoriju. Ono što su Robespjer i Sen Žist uradili sa Rusoovom *volonté générale* (opšta volja), kojoj takođe nije nedostajala represivna crta, najpoznatiji je, ali nikako i jedini primer. Dogma o jedinstvu teorije i prakse, suprotno učenju iz kojeg potiče, jeste nedijalektička: ona potura prostu istovetnost tamo gde samo kontradikcija ima šanse da se pokaže produktivnom. Iako se teorija ne može hirurški izdvojiti iz celine društvenog procesa, ona ipak zadržava nezavisnost unutar njega; ona nije samo instrument totaliteta već i njegov momenat; inače ne bi mogla da pruži ni najmanji otpor činima totaliteta. Teorija i praksa, čak i posle svog međusobnog udalja-vanja, ne nalaze se u odnosu tranzicije, a naročito ne podređenosti, već kvalitativnog preokretanja. To su dva suprotna pola. Najviše nade u svoje ostvarenje može da ima ona teorija koja nije zamišljena kao uput-stvo za sopstvenu primenu, slično onome što se desilo u prirodnim naukama, između atomske teorije i nuklearne fisije; ono što im je bilo zajedničko, povratna sprema s mogućom praksom, bilo je omogućeno tehnološkim umom kao takvim, a ne razmišljanjem o primeni. Marksi-

ju, takoreći, dvaput. Samo je zaboravio da doda: prvi put kao tragedija, drugi put kao farsa.“ Karl Marx, „Der achtzehnte Brumaire des Louis Napoleon“, *Die Revolution* (časopis na nemačkom jeziku, koji je izlazio u Njujorku), 1852. (Na osnovu napomene iz američkog izdanja.)

²⁸ *Lat.*, tvrdnja koju treba dokazati.

stičko učenje o jedinstvu teorije i prakse bilo je nesumnjivo opravdano zbog predosećanja da bi moglo biti prekasno, da je kucnuo čas, da je nastupila situacija „sada ili nikada“. U tom smislu, to učenje je svakako bilo praktično; ali, teoriji, kako je zaista bila izložena, u *Kritici političke ekonomije*, nedostaje svaki konkretan prelaz ka praksi, koja bi, u skladu s jedanaestom tezom o Fojerbahu, trebalo da bude njen *raison d'être*. Marksovo zaziranje od teoretskih recepata za praksu teško da je bilo išta manje od onog da pruži neki pozitivan opis besklasnog društva. *Kapital* je pun kritika, uglavnom na račun ekonomista i filozofa, ali ne sadrži nikakav akcioni program; svaki glasnogovornik APO, koji je ovladao svojim rečnikom, trebalo bi da osudi tu knjigu kao suviše apstraktnu. Teorija o višku vrednosti ne govori ništa o tome kako izvesti revoluciju; kada je reč o praksi uopšte – ne o konkretnim političkim pitanjima – antifilozofski Marks jedva da je išao dalje od svog filozofskog stava da oslobođenje proletarijata može biti samo njegovo vlastito delo; a u to vreme proletarijat je još uvek bio vidljiv. Poslednjih decenija, radovi kao što su *Istraživanje autoriteta i porodice*, *Autoritarna ličnost*, čak i *Dijalektika prosvetiteljstva*, sa svojom, po mnogo čemu, heterodoksnom teorijom dominacije, bili su napisani bez praktičnih namera, a ipak su imali neki praktični uticaj.²⁹ Taj uticaj je izvirao iz činjenice da svetu u kojem su čak i misli postale roba i nailaze na *sales resistance*,³⁰ niko ko je čitao te knjige nije imao osećaj da mu se time nešto prodaje ili nameće. Kad god sam direktno intervenisao, u najužem smislu te reči, i s nekim vidljivim praktičnim uticajem, to je bilo samo kroz teoriju: u polemici o Omladinskom pokretu u muzici i njegovim sledbenicima, u kritici novonemačkog žargona autentičnosti, koja je pokvarila uživanje toj veoma zaraznoj ideologiji, tako što je utvrdila njen pravi izvor i smisao.³¹ Ako su te ideologije zaista lažna svest, onda njihovo razotkrivanje,

²⁹ *Studien über Autorität und Familie*, Institut für Sozialforschung, Paris, 1936; *The Authoritarian Personality*, T. W. Adorno, et al., New York 1950; Max Horkheimer i T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 1947.

³⁰ Otpor potrošača prema gruboj trgovačkoj ponudi.

³¹ T. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, 1964. *Žargon autentičnosti*, Nolit, edicija *Sazvežđa*, Beograd, 1978. Preveo Davor Rodin.

u najširem mediju misli, podstiče kretanje ka političkoj zrelosti, i zato je ipak praktično. Marksistička dosetka o „kritičkoj kritici“³², taj neduhoviti pleonazam, otrcani vic koji veruje kako je teorija propala stvar samim tim što je teorija, samo prikriva nesigurnost u pogledu direktnog prevođenja teorije u praksu. Ni sam Marks se kasnije nije podredio praksi, uprkos Internacionali, s kojom se razišao. Za teoriju, praksa je izvor snage, ali ona je ne može propisati. Ona se u teoriji javlja samo, i zapravo neminovno, kao slepa mrlja, kao opsednutost onim što se kritikuje; nijedna kritička teorija se ne može upražnjavati do u detalje, bez precenjivanja detalja; a opet, bez tih pojedinosti, ona je ništavna. Međutim, ona primesa ludila u svemu tome, upozorava na ispađe koji to ludilo nezaustavljivo povećavaju.

1969.

³² Karl Marx i F. Engels, iz satirične polemike protiv Bruna Bauera i „mladohegelijanaca“: *Die Hellige Familie; oder, Kritik der kritischen Kritik* (1845); *Sveta porodica ili kritika kritičke kritike* (prevedeno i kao „... kritika kritične kritike“). Videti i esej *Rezignacija*.

Rezignacija



Prvo zdanje Instituta za sociološka istraživanja (Institut für Sozialforschung, od 1923) u Frankfurtu, delo arhitekta Franca Reklea (Franz Roeszke, 1924).

U poslednje vreme, nama starijim predstavnicima onoga što se naziva Frankfurtskom školom, prigovara se zbog rezignacije. Razvili smo elemente kritičke teorije društva, ali nismo bili spremni da iz te teorije izvučemo praktične zaključke. Nismo osmislili ni programe za delovanje, niti smo podržali delovanje onih koji su u toj kritičkoj teoriji pronašli nadahnuće. Ostaviću po strani pitanje da li se tako nešto uopšte može očekivati od teoretskih mislilaca, koji su prilično osetljivi instrumenti, neotporni na udare. Zadatak koji se tim ljudima dodeljuje u društvu obeleženom podelom rada zaista je problematičan. Naime, i ti ljudi su deformisani podelom rada. Ali, kroz nju su se i formirali; i sada se ne mogu tako lako odreći onoga što su postali. Ne želim da sporim element subjektivne slabosti prisutan u ograničavanju na teoriju. Mislim da je objektivni aspekt mnogo važniji. Prigovor, koji se tako komotno upućuje, glasi otprilike ovako: osoba koja u ovom času sumnja u mogućnost radikalne promene društva i koja, samim tim, niti učestvuje u spektakularnim, nasilnim akcijama, niti ih preporučuje, rezignirana je. Ona smatra da se njene ideje ne mogu ostvariti; u stvari, nikada nije ni pokušavala da ih ostvari. Time što postojeće stanje ostavlja netaknutim, ona ga prećutno odobrava.

U udaljenosti od prakse svi vide nešto sramno. Na svakoga ko ne želi da zalegne i uprlja ruke gleda se s podozrenjem, kao da je ta odbojnost ne samo nešto nedopustivo već i dodatno izobličeno privilegijama koje ta osoba uživa. Nepoverenje prema svima koji nemaju poverenja u praksu širi se od onih koji sa suprotne strane ponavljaju staru parolu, „Dosta priče“, sve do objektivnog duha reklame, koji propagira sliku – „sliku vodilju“, kako se to kaže – aktivne, praktične

osobe, bilo da je reč o nekom poslovnom lideru ili atletu. Treba uzeti učešća. Na svakoga ko samo misli i uzdržava se od delovanja, gleda se kao na slabića, kukavicu, u stvari, kao na izdajnika. Taj neprijateljski kliše o intelektualcu ukorenjuje se sve dublje upravo u onoj opozicionoj grupi koja se inače pogrdno naziva „intelektualcima“, a da toga nije ni svesna.

Misleći aktivisti odgovaraju: među stvarima koje treba promeniti nalazi se upravo sadašnje razdvajanje na teoriju i praksu. Praksa je potrebna, kažu oni, upravo zato da bi se okončala dominacija praktičnih ljudi i praktičnog ideala. Ali to se onda brzo izokreće u zabranu razmišljanja. Potrebno je tako malo da bi se otpor prema represiji represivno nametnuo onima koji, ma koliko bili neskloni uzdizanju svojih individualnih bića, ipak ne žele da se odreknu onoga što su postali. Često pozivanje na jedinstvo teorije i prakse teži da sklizne u prevlast prakse. Mnogi pokreti osuđuju teoriju kao oblik ugnjetavanja, kao da praksa nije mnogo direktnije povezana sa ugnjetavanjem. Kod Marksa je doktrina o tom jedinstvu bila nadahnuta realnom mogućnošću akcije, ali koja se čak ni tada nije ostvarila.³³ Ono što se danas dešava je nešto sasvim suprotno. Akciji se teži upravo zbog nemogućnosti akcije. Ali čak se i kod Marksa tu krije jedna stara, nezaceljena rana. Svojih jedanaest teza o Fojerbahu je mogao da iznese na tako autoritativan način upravo zato što nije bio sasvim siguran u njih. U mladosti je zahtevao „nemilosrdnu kritiku svega postojećeg“.³⁴ Sada ismeva kriticizam. Ali njegova čuvena dosetka na

³³ Radijska verzija: „Kod Marksa je doktrina o jedinstvu teorije i prakse bila nadahnuta mogućnošću akcije, koja se čak ni tada nije ostvarila, ali za koju se ipak verovalo da postoji.“ (Sve napomene, AG, osim gde je navedeno drugačije.)

³⁴ Aluzija na Marksovo pismo Arnoldu Rugeu, deo njihove javne prepiske sa Bakunjinom i Fojerbahom, objavljeno u *Deutsch-Französische Jahrbücher (Nemačko-francuski godišnjak, 1844)*: „Ako se već ne bavimo samo izgradnjom budućnosti ili njenim organizovanjem, onda nema nikakve sumnje šta je naš zadatak: mislim na *nemilosrdnu kritiku svega postojećeg*, nemilosrdnu utoliko što neće ustuknuti ni pred sopstvenim otkrićima, niti od sukoba sa vladajućim silama.“

račun mladohegelijanaca, fraza „kritička kritika“, bila je ćorak, koji se raspršio u dimu kao čista tautologija.³⁵ Usiljeno prvenstvo prakse iracionalno je zaustavilo kritiku koju je sam Marks upražnjavao. U Rusiji i unutar ortodoksnih struja u drugim zemljama, to zlobno ismevanje „kritičke kritike“ postalo je instrument koji je pomogao da se postojeći poredak nametne na tako zastrašujući način. Praksa i dalje znači samo jedno: sve veću proizvodnju sredstava za proizvodnju; kritika se više ne toleriše, osim kao kritika ljudi koji još ne rade dovoljno mukotrpno. Potčinjavanje teorije praksi lako stupa u službu obnovljenog ugnjetavanja.

Represivna netolerancija prema misli koja nije odmah praćena smernicama za akciju utemeljena je u strepnji. Zaziremo od nespuntane misli i stava koji ne dopušta da se toj misli išta oduzme, zato što duboko u sebi znamo ono što ne smemo da otvoreno priznamo: da je ta misao u pravu. Drevni buržoaski mehanizam, tako dobro poznat prosvetiteljskim misliocima iz XVIII veka, deluje opet, nepromenjen: patnja izazvana negativnim stanjem – ovog puta zaprečenom stvarnošću – postaje gnev protiv onih koji o tome govore. Misao, prosvetljena samosvest, preti da liši iluzija pseudostvarnost, koja pokreće aktivizam („akcionizam“), kako to kaže Habermas.³⁶ Aktivizam se toleriše upravo zato što se smatra za pseudostvarnost. Ta pseudostvarnost udružena je sa pseudoaktivnošću, kao svojim subjektivnim stavom: sa akcijom koja preuveličava i pogoršava samu sebe zbog sopstvenog publiciteta, a da sebi nikada ne priznaje do koje mere služi kao zamena za zadovoljenje i uzdiže se u cilj za sebe. Zatočenici očajnički žele da izađu iz kaveza. U takvoj situaciji, nema više razmišljanja, osim eventualno na nekim fiktivnim premisama.

³⁵ Videti prvu zajedničku publikaciju Marksa i Engelsa, satiričnu polemiku protiv Bruna Bauera i mladohegelijanaca: *Die Heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik (Sveta porodica, 1845)*.

³⁶ Jürgen Habermas, „Die Scheinrevolution und ihre Kinder: Sechs Thesen über Taktik, Ziele, und Situationsanalysen der oppositionellen Jugend“, *Frankfurter Rundschau*, 5. jun 1968, str. 8. Eng., *Toward a Rational Society: Student Protest, Science, and Politics*, trans. Jeremy Shapiro (Boston: Beacon Press, 1971).

U okvirima apsolutizovane prakse moguće je samo *reagovati* i zato je takva praksa pogrešna. Samo misao može da pronađe izlaz, a naročito misao čiji se rezultati ne uslovljavaju, kao što se to tako često dešava u raspravama u kojima se već zna ko mora biti u pravu i koje zato nimalo ne doprinose ostvarenju cilja već se neminovno degenerišu u taktiku. Ako su vrata blokirana, onda se utoliko pre ne sme oskudevati u promišljanju. Ono bi trebalo da analizira razloge i da na osnovu toga izvuče zaključke. Na misli je da spreči da se data situacija prihvati kao konačna. Ako se ta situacija uopšte može promeniti, onda je može promeniti samo nepomućeni uvid. Skok u praksu neće izlečiti misao od rezigniranosti, sve dok se to plaća potajnim saznanjem da to prosto nije pravi način.

Pseudoaktivnost je generalno pokušaj da se spasu enklave neposrednosti usred duboko posredovanog i okoštalog društva. Takvi pokušaji se racionalizuju izjavama da je mala promena korak na dugom putu ka preobražaju celine. Fatalni model pseudoaktivnosti je pristup „do-it-yourself“ (u originalu na engleskom; „uradi sam“ *nap. prev.*): aktivnosti kojima se postiže ono što industrijska proizvodnja odavno radi bolje, samo zato da bi se u neslobodnim pojedincima, paralisanim sopstvenim spontanitetom, nadahnulo uverenje kako sve ipak zavisi od njih. Besmislenost pristupa „uradi sam“ u proizvodnji materijalnih dobara, čak i u slučaju mnogih popravki, sasvim je očigledna. Ipak, sve to nije i potpuno besmisleno. Ako se ima vidu smanjivanje oblasti takozvanih „servisa“ – ponekad suvišnih, s obzirom na raspoloživu tehnologiju – mere koje preduzima pojedinac mogu odgovarati nekoj poluracionalnoj svrsi. Pristup „uradi sam“ u politici nije istog kalibra. Društvo koje se neumoljivo suprotstavlja ljudima jesu opet ti isti ljudi. Poverenje u ograničene akcije malih grupa oslanja se na spontanost koja iščezava ispod skorele celine i bez koje se ta celina ne može preobraziti u nešto drugo. Administrirani svet teži da uguši svu spontanost ili da je makar kanališe u pseudoaktivnost. Ali makar to ne teče tako glatko kao što bi agenti administriranog sveta želeli. Ipak, spontanost ne treba apsolutizovati, kao što je ne treba ni odvajati od objektivnog stanja

ili uzdizati na način na koji administrirani svet to već čini. Inače bi sekira iz kuće („uradi sam“), koja nas nikada neće poštediti usluga majstora,³⁷ mogla da se obruši na najbliža vrata i da nam odmah navuče policiju na vrat. I praktični politički pokušaji mogu lako utonuti u pseudoaktivnost, u puki teatar. Nije slučajno to što se ideal direktne akcije, čak i propaganda delom, svesno usvajaju među nekada progresivnim organizacijama, koje svuda u svetu poprimaju karakteristične crte onoga čemu su se nekada suprotstavljale. Ipak, to ne obezvređuje kritiku anarhizma. Njegov povratak je povratak duha. Nestrpljenje za teoriju, koje tu dolazi do izražaja, sa svoje strane, nije prestiglo misao. Time što zaboravlja na misao, nestrpljenje stalno zaostaje za njom.

Za pojedinca je sigurno lakše da kapitulira pred kolektivitetom s kojim se poistovećuje. To ga pošteduje suočavanja sa sopstvenom bespomoćnošću; u njegovim očima, nekolicina postaje mnoštvo. Upravo taj čin, a ne nepomućena misao, jeste rezignacija. Nikakav transparentan odnos ne opstaje između interesa ega i kolektiviteta kojem se prepušta. Ego mora ukinuti samog sebe da bi ga kolektiv nagradio blagoslovom svog izbora. Prečutno se obnavljaju ostaci Kantovog kategoričkog imperativa: moraš pristupiti. Novi osećaj sigurnosti stiće se po cenu žrtvovanja autonomnog mišljenja. Utešna

³⁷ Aluzija na Šilerovog *Viljema Tela*: „Čovek nepomućenog uvida i budnih čula, koji veruje u boga i sopstvenu snagu, pronaći će način da se izvuče iz nevolje. Rođeni gorštak ne zna za strah od planine. (Pošto je završio posao, odlaže svoju alatku.) Evo ga! Ova vrata će poslužiti još dvanaest meseci. Sekir-če u kući može nas poštediti usluga drvodelje. (Uzima šešir.)“ Friedrich von Schiller, *Wilhelm Tell*, 1804, čin treći, scena prva. (Na osnovu napomene iz američkog izdanja.) Iako ovaj deo o „uradi sam“ ostaje donekle problematičan, kada je reč o Adornovom stavu prema značaju samog pokušaja da se deluje autonomno, u uslovima koji blokiraju svaki oblik autonomije, ova aluzija opet jasno ukazuje na pravi predmet njegove kritike: na fetišizaciju prakse „uradi sam“, koja ignoriše opšte uslove u kojima se ta praksa odvija. Čak i kada u nečemu uspeva, to je zato što parazitira na radu i uslugama koji ostaju izvan dometa neke izolovane, ograničene prakse, u privatnoj ili kolektivnoj režiji (to, na primer, važi i za naš izdavački pokušaj). (Komentar AG.)

ideja, da misao može samo napredovati u kontekstu kolektivne akcije, obmanjujuća je: mišljenje, kao puki instrument aktivističkog delovanja, može samo da atrofira, kao i ceo instrumentalni razum. U ovom trenutku, nikakav viši oblik društva nije konkretno vidljiv: zato u svemu što nastupa kao da je to na dohvat ruke ima nečeg regresivnog. Ali, prema Frojdu, svako ko regresira nije ostvario svoju nagonску težnju. Objektivno, regresija je odricanje, čak i kada o sebi misli suprotno i nevino zagovara načelo zadovoljstva.

Nasuprot tome, beskompromisni kritički mislilac, koji se ne odriče svoje svesti i ne dopušta da bude terorisan akcijom, zapravo je onaj koji se ne predaje. Mišljenje ionako nije intelektualna reprodukcija postojećeg. Sve dok ne odustaje, mišljenje je čuvar mogućnosti. Njegova neumoljivost, njegovo odbijanje da se brzo i lako zadovolji, odbacuje budalastu mudrost rezignacije. Utopijski aspekt mišljenja je utoliko jači ukoliko se manje opredmećuje kao utopija – dalji oblik regresije – čime bi samo sabotirao sopstveno ostvarenje. Otvoreno mišljenje pokazuje dalje od sebe. Sa svoje strane, kao oblik ponašanja, prakse, ono je mnogo bliže istinski preobražavajućoj praksi od stava slepe poslušnosti u ime prakse. S one strane svakog posebnog sadržaja, mišljenje je zapravo sila otpora, od kojeg se može otuđiti samo uz veliki napor. Taj naglašeni koncept mišljenja očigledno ne uživa ničiju zaštitu, ni postojećih uslova, ni ciljeva koje tek treba ostvariti, niti bilo kakvog bataljona. Sve što je jednom bilo mišljeno, može se potisnuti, zaboraviti, iščeznuti. Ali ne može se poricati da je nešto od toga opstalo. Naime, mišljenje u sebi sadrži element opšteg. Ono što je jednom bilo uverljivo mišljeno, moralo je biti mišljeno i drugde, među drugim ljudima: to uverenje prati čak i najusamljeniju i najbepomoćniju misao. Svako ko misli, ne podleže gnevu, koliko god bio kritičan: mišljenje sublimira gnev. Pošto misleća osoba nema potrebu da sebe muči gnevom, ona ne želi ni da njime muči druge. Sreća koja se budi u očima misleće osobe je sreća čovečanstva. Opšta tendencija ka potiskivanju usmerena je protiv misli kao takve.

Ta misao je sreća, čak i kada pokušava da utvrdi nesreću, tako što je naziva pravim imenom. Samo tako sreća može dopreti do opšte nesreće. Svako ko ne dopušta da ta misao odumre, ne može biti rezigniran.

1969.

Prvi put emitovano kao radijsko predavanje, na stanici Sender Freies (West) Berlin, 9. II 1969.

Izvori i povezani tekstovi



Adornov mural kod stanice metroa Bockenheimer Warte (Universitätscampus Bockenheim) u Frankfurtu. Autori: Peter Pininski, Justus Becker i Oğuz Şen, 2018.

Svi glavni bibliografski podaci navedeni su u impresumu na poleđini bukleta.

„Marginalije“, stari prevod:

Theodor W. Adorno, „Marginalije o teoriji i praksi“, *Filozofsko-sociološki eseji o književnosti*, Školska knjiga, Suvremena misao, Zagreb, 1985, str. 242–260. Prevela Nadežda Čaćinović-Puhovski.

Tekst „Rezignacija“, koliko je meni poznato, nije ranije preveden.

Konsultovani engleski prevodi:

Theodor W. Adorno, „Marginalia to Theory and Praxis“, *Critical Models: Interventions and Catchwords*, Columbia University Press, European Perspectives, translated and edited by Henry W. Pickford, 1998, str. 259–278.

T. W. Adorno, „Resignation“, *Critical Models: Interventions and Catchwords*, New York, Columbia University Press 1998, str. 289–293. Takođe, T. W. Adorno, *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, London, Routledge 1991, str. 171–175.

Za kontekst, videti i sledeće tekstove:

Intervju za *Špigl*, iz 1969:

„Keine Angst vor dem Elfenbeinturm: Gespräch mit dem Frankfurter Sozialphilosophen Professor Theodor W. Adorno“, *Der Spiegel*, 5. V 1969, <https://magazin.spiegel.de/Epub-Delivery/spiegel/pdf/45741579>; „Who’s Afraid of the Ivory Tower? A Conversation with Theodor W. Adorno“, Gerhard

Richter and Theodor W. Adorno, *Monatshefte*, Vol. 94, No. 1, Spring, 2002, University of Wisconsin Press, str. 10–23, <https://cominsitu.files.wordpress.com/2015/09/adorno-spiegel-1969.pdf>

„PITANJE: Mudrovanje u kuli od slonovače, dakle?

ADORNO: Uopšte ne zazirem od izraza 'kula od slonovače'. Taj izraz je sigurno znao i za bolje dane, od kada ga je koristio Bodler. Ali kad već spomenuste kulu od slonovače: verujem da teorija može imati mnogo veće praktične posledice na osnovu snage svoje objektivnosti nego ako se od početka potčini praksi. Današnji nesrećni odnos između teorije i prakse izvire upravo iz činjenice da se teorija podvrgava prethodnoj cenzuri prakse. Na primer, zabranjuje mi se da na prost način ukažem na iluzorni karakter mnogih političkih ciljeva koje neki studenti imaju...“

Prepiska sa Markuzeom (tada već pravom ikonom vasiljenskog studentskog pokreta), koja se odvijala u prijateljskom tonu, ali koja ih je još više udaljila:

„Theodor W. Adorno i Herbert Marcuse: Prepiska o studentskome pokretu“, *Čemu: Krićka teorija i suvremene društvene kritike*, Časopis studenata filozofije, godina X, br. 20, Udruženje studenata filozofije, Zagreb, listopad 2011, str.78–93. Preveo Alen Sućeska. PDF: <http://www.ffzg.unizg.hr/cemu/vol-10-br-20/>. Izvor: *Frankfurter Schule und Studentenbewegung. Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail 1946 bis 1995*, 3 Bände, Band 2: Dokumente, ed. Wolfgang Krauhsaar, Rogner & Bernard, Hamburg, 1998; Theodor W. Adorno and Herbert Marcuse, „Correspondence on the German Student Movement“, trans. Esther Leslie, *New Left Review*, no. 233 (January–February, 1999, str. 123–136 (Introduction, str. 118–123), <https://www.marcuse.org/herbert/publications/1960s/1969-correspondence-on-the-german-student-movement.html>.

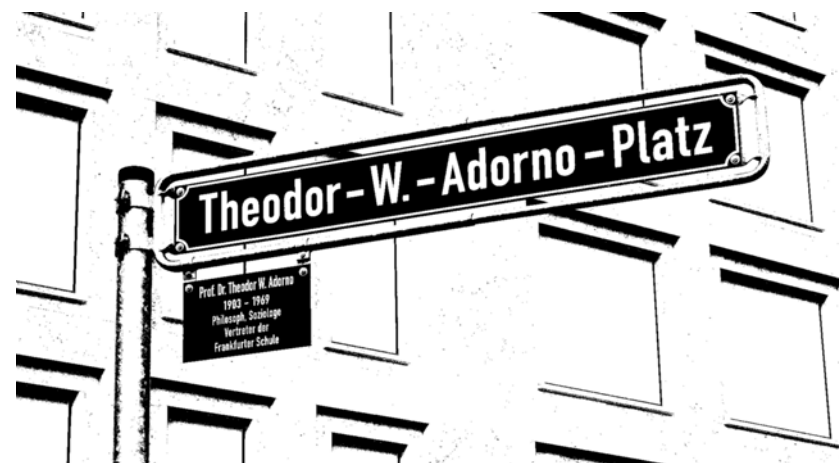
Adorno se i ranije hvatao u koštac s prigovorima povodom „prakse“, a jedna od najboljih artikulacija nalazi se u 16. predavanju o metafizici, iz 1965:

Theodor W. Adorno, *Metaphysik: Begriff und Probleme*, 16. Vorlesung (22. 7. 1965), str. 188–200; *Nachgelassene Schriften*, Abteilung IV: Vorlesungen, Band 14, Herausgegeben von Rolf Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1998; *Concept and Problems*, edited by Rolf Tiedemann, translated by Edmund Jephcott, Stanford University Press, 2000 (UK Polity Press & Blackwell Publishers 2000), str. 120–128.

„... 'Dobro, zar bi svet trebalo da ostane kakav jeste, sa svim svojim užasnim mogućnostima? Zar ne bi trebalo preduzeti nešto protiv toga?' Cenim tu težnju; ja sam poslednji koji bi se usudio da kaže nešto protiv nje. Samo vas molim da razmislite, dame i gospodo, da li nužnost da se preduzme nešto ovde i sada, i sklonost ka sputavanju misli koju ona sadrži, ne dovode misao u zastoj upravo tamo gde bi trebalo da ide dalje, kako bi stigla do tačke u kojoj se nešto zaista može promeniti. Kada sam jednom rekao – na ironičan i melanholičan način – da je ovo vreme za teoriju, mislio sam samo na to. Čini kojima smo danas obuzeti uopšte se ne sastoje u činjenici da se ljudi neprestano sprečavaju da preduzmu nešto za šta veruju da ih može osloboditi uroka; niti u činjenici da se sprečavaju da sagledaju sebe i odnose koji bi ih zaista mogli izbaviti. Na šta dakle mislim: upravo na gnev koji obuzima ljude pred tom vrstom refleksije, da kažemo, refleksije bez posledica, i s druge strane, na moment oslobođenja prisutan u takvoj refleksiji. Verujem da se ta dva fenomena nalaze u preciznoj korelaciji. Oni koji se danas obraćaju ljudima za njihovo dobro, kako se to kaže, varaju ih upravo u onome na šta ovi imaju pravo, čak i kada misle suprotno – i tako ih uskraćuju za njihove sopstvene mogućnosti, za njihovu ljudskost. To je moj odgovor i onima koji mi, budući da ne nudim ni smernice za praksu, niti neku

utehu, prigovaraju zbog 'nedostatka ljubavi prema ljudskim bićima'. Upozoravam vas: skoro uvek kad počnemo s tom pričom o nedostatku ljubavi, kao da želimo da se ta ljubav nekako nađe na usluzi onome što je loše.³⁸ S druge strane, Strindbergove reči iz romana *Cme zastave* verovatno su istinite: 'Kako bih mogao voleti dobro, ako ne mrzim zlo?'³⁹

Ako današnji svet zaista vidimo kao svet potpune zarobljenosti, kao što sam ovde pokušao da vam nagovestim, onda ne znam kako ne biti kritičan, kako se može usvojiti stav bezrezervne ljubavi, ako se uopšte treba suočiti s onim što jeste. Ali naravno, kada to priznate, odmah postajete meta za sve one porive i afekte koji samo čekaju da se, sa snažnim osećanjem moralne opravdanosti, ustreme na sve što pokušava da glavu ili antene isturi makar malo dalje.“



Frankfurt-am-Main

OSTALI PREVODI:

<http://anarhija-blok45.net>

<http://anarhisticka-biblioteka.net/category/author/theodor-adorno>

NA KORICAMA:

Crtež Gintera Grasa za prvo izdanje romana *Limeni doboš* (Günter Grass, *Die Blechtrommel*, 1959).

³⁸ Adorno ovde aludira na deklarativnu „ljubav prema ljudskom rodu“, prema „ljudima kakvi jesu“, itd., kao u aforizmu br. 4 iz *Minima moralia*: „Ali buržuj je tolerantan. Njegova ljubav prema ljudima takvima kakvi jesu, izvire iz njegove mržnje prema pravim ljudskim bićima.“ Ko zaista može reći kako „voli“ stanje u kojem zatiče sebe i druge, u konkretnom kulturnom-društvenom kontekstu?

³⁹ U originalu kao eksklamacija: „Om jag icke hatar det onda kan jag icke älska det goda (Ako ne mrzim zlo, ne mogu voleti dobro)!“ August Strindberg, *Svarta Fanor: Sedeskildringar från Sekelskiftet*, 1907; Adornov nemački izvor: *Schwarze Fahnen: Sittenschilderungen vom Jahrhundertwechsel*, 1916.