

*Pojam uma i subjekt**Hotimir Burger*

Filozofski fakultet, Zagreb

Izvorni znanstveni tekst,  
UDK 1(091):130.2:301  
Primitljeno 8. listopada 1986.

Horkheimerova zbirka rasprava i eseja pod naslovom *Kritika instrumentalnoga uma*<sup>1</sup> predstavlja jednu od razrada središnjih motiva i teza koje je on zajedno s Adornom razvio u knjizi *Dijalektika prosvjetiteljstva*. Najkraće rečeno radi se o jednoj domišljenoj filozofskoj i socijalno-teorijskoj dijagnozi stanja stvari u suvremenom svijetu koja svoje misaono uporište ima u kategorijama uma, subjekta, prosvjetiteljstva i povijesti, a najvažniji joj je problem sudbina čovjeka — kao individue i kao čovječanstva — u tom istom svijetu. Ta je dijagnoza postavljena na opsežnom materijalu zapadne povijesti, a njena bitna preokupacija jest potraga za mogućnostima preobrazbe »svladanog svijeta« ili »upravljanog svijeta« i pokušaj preciziranja uloge nezavisnog mišljenja u tom poduhvatu.

Budući da su ove studije napisane od 1945—1965, dakle u zrelo doba Horkheimerova života i rada, koncepcija sadržana u njima može se shvatiti kao manje-više konačno stajalište kri-

[1] U nas već ranije objavljen prvi dio ove knjige pod naslovom *Pomračenje uma* (Sarajevo 1963) tako da je ovo prvo jugoslavensko kompletno izdanje ove knjige, a pridodana joj je još i rasprava »Zum Begriff der Vernunft« (»Uz pojam uma«) iz 1951. jer se izravno uklapa u osnovne teme knjige i nadopunjuje ju.

tičke teorije.<sup>2</sup> Karakteristično je za tu orijentaciju da je ona tek u ovim raspravama (i u kasnijim Adornovim radovima) — iako je u to vrijeme već kao teorijski program i misaoni pokret na zalasku — misaono i filozofijski formulirala stavove koji su je stavili filozofski uz bok najutjecajnijih suvremenih filozofija. Pri tome mislimo prije svega baš na kritiku pojma subjekta i filozofije subjekta, koja je ovdje po prvi put postavljena kao tema u okvirima marksističke tradicije. Možda baš zbog toga mnogi smatraju da je ona time iskoračila izvan te tradicije.

U svakom slučaju, Horkheimerovo stajalište poprima u ovim tekstovima svoju najzreliju formulaciju, no ono, dakako, ima i svoju pretpovijest. Zato su ovdje zamjetne i još uvijek važeće — iako ne u striktnome smislu — metodologijske i teorijske odluke formulirane znatno ranije. To je prije svega početna orijentacija kritičke teorije društva na sasvim konkretan cilj, naime istraživanje izgleda za »sreću individue« u suvremenom svijetu, zatim na programatsko poticanje »stalnoga dijalektičkog prožimanja i razvijanja filozofske teorije i pojedinačnoznanstvene prakse«<sup>3</sup>. To je među ostalim rezultiralo time da se kritičku teoriju nije moglo svoditi na teoriju u klasičnom smislu, pa ni na sociologiju. Ona je za predmet uzimala i one sadržaje koji nisu naprosto društveni, nego predstavljaju i refleksiju društva samoga — religiju, kulturu, filozofiju itd. Ona nije bila zamišljena ni samo kao istraživačka hipoteza koja bi se mogla uklopiti u postojeći pogon, nego je po svojoj intenciji »nerazrješivi moment historijskoga napora da se stvori jedan svijet koji dostaje potrebama i snagama čovjeka«<sup>4</sup>, kako će Horkheimer to formulirati nešto kasnije.

U potrazi za tipom teorije koja bi takvo stajalište mogla primjereno artikulirati Horkheimer je najprije optirao za socijalnu filozofiju koja je metodologijski bila vezana za Hegela i Marxa. Ali u svojim raspravama iz tridesetih godina, kao »Napomene uz filozofsku antropologiju« (1935) i »Egoizam i pokreti za oslobođenje« (1936, koja ima podnaslov »Prilog antropologiji građanskoga doba«), on osporava klasičnu antro-

[2] U nas je preveden već znatan broj tekstova ove orijentacije, prevedeno je i nekoliko monografija o njoj kao ona Alfreda Schmidta, Schmidt-Rusconijske, Martina Jaya, a postoje i naši prikazi; monografija Sime Elakovića i niz prikaza P. Vranickog baš o Horkheimeru (u: *Filozofski portreti*, 2. izd., »Liber«, Zagreb 1979), M. Filipovića, A. Sarčevića, K. Prohica (o Adornu), B. Debenjaka, N. Čačinović-Puhovski, Z. Puhovskog itd.

[3] M. Horkheimer, *Sozialphilosophische Studien. Aufsätze, Reden und Vorträge 1930—1972*. Mit einem Anhang über Universität und Studium, hrsg. von W. Brede, 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1981, str. 40.

[4] U: »Zeitschrift für Sozialforschung«, 6 (1937), str. 626.

pologijsku poziciju, osobito tezu o nepromjenljivoj prirodi čovjeka, ali istodobno vidi jedan historizirani model antropologije, povijesno razmatranje biti čovjeka, tj. razmatranje promjena koje povijesni život vrši na čovjeku, kao jedan od relevantnih teorijskih modela kritičke teorije. Za Horkheimera tu više uopće nije riječ o čovjeku uopće, nego o »historijski određenim ljudima i ljudskim grupama«. U takvom kontekstu on baš kao eminentno antropologijsko formulira pitanje: »Kako prevladati zbiljnost koja se pojavljuje kao neljudska, jer sve ljudske sposobnosti koje volimo u njoj propadaju i bivaju ugušene«<sup>5</sup>.

Međutim u spisima kao što su »Materijalizam i metafizika« (1933) i »Tradicionalna i kritička teorija« (1937) on s jedne još uvijek ortodokсно marksističke pozicije, utemeljene prije svega na Marxovoj kritici političke ekonomije, a revidirane samo s obzirom na baza-nadgradnja koncept, formulira kritički stav spram »tradicionalne teorije«, koja se u tom spisu uglavnom podudara s novovjekovnom filozofijom od Descartesa do Husserla i suvremenoga pozitivizma, a egzaktnu prirodnu znanost sadrži kao svoju radikalnu i najpropulzivniju formulaciju. Kritička teorija društva zamišljena je tu kao negacija, produktivna negacija takve tradicionalne teorije.

Ovako kritički formulirana orijentacija sačinjavala je osnovu zajedničkog spisa Horkheimera i Adorna *Dijalektika prosvjetiteljstva*, mjestimice u samome tekstu razumljenog i kao »dijalektička antropologija«. Međutim u tom je spisu postojeće društvo u obje osnovne varijante suspendirano kao moguća osnova kritike; pojava fašizma i staljinizma osporile su takvu mogućnost, a sudbina radničkog pokreta i radničkih i socijalističkih partija osporila je proletarijat kao mogućeg adresata i subjekta kritičke teorije društva<sup>6</sup>. Zato u ovom spisu cjelokupna zapadna društvena, kulturna i misaona tradicija biva kritički preispitana na određenim modelima, kako bi se ustanovilo odakle mogućnost takvog pada u barbarstvo kakvo predstavljaju suvremeni totalitarni režimi. *Dijalektika prosvjetiteljstva* predstavlja stoga pokušaj da se rekonstruira sam iskon modernoga života i da se bitni aspekti njegove konstitucije osvijeste kao »prapovijest subjektivnosti«. Riječ je prije svega o rekonstrukciji geneze vlastitosti, koja se zbiva

[5] M. Horkheimer, *Kritische Theorie*, Eine Dokumentation, Frankfurt a. M. 1962. str. 210.

[6] Vidjeti o tome vrlo informativan i pregledan prikaz H. Dubiela *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*. Studien zur frühen Kritischen Theorie, Frankfurt a. M. 1978.

kao gospodarenje, i to ne samo gospodarenje nad izvanjskom prirodom nego nadasve nad unutarnjom ili vlastitom prirodom čovjeka. Svladana vlastitost je vlastita negacija jer je lišena onoga što je za nju bitno konstitutivno — *spontanosti*. Time je formuliran osnovni motiv koji će postati teorijska okosnica cijele kasnije kritičke teorije. Gospodarenje, agresivni odnos spram unutarnje i vanjske prirode i kritika subjekta postaju filozofskopovijesni okvir na kojemu se pokušava odrediti domašaj moderne zapadne civilizacije i ujedno na novi način, s mnogo oskudnijim mogućnostima, postaviti još uvijek živa emancipatorska intencija.

*Kritika instrumentalnoga uma*<sup>7</sup> razrađuje taj središnji motiv najprije u esejistički i polemički intoniranom tekstu *Pomračenje uma* (objavljenom najprije na američkom 1947), kojeg se osnovna teza može razumjeti već iz naslova, te u nekoliko filozofskih i socijalnoteorijskih rasprava. Kako to precizira naslov knjige, Horkheimer ovdje u središte pažnje stavlja um kao jedinstvo mišljenja i volje, a ne toliko njegovoga modernog nosioca, subjekt. On pokušava razotkriti i precizirati neke bitne crte novovjekovnog razvoja koje su dovele ne samo do »pomračenja« uma, nego i do raspada njegovog jedinstva. Zato je to ujedno rasprava o tipu i domašaju modernoga racionaliteta. U predgovoru izdanju knjige od 1957. Horkheimer precizira da je tu riječ o samorastvaranju uma koje današnja teorija mora reflektirati i izricati kao društveno uvjetovanu tendenciju k neopozitivizmu i instrumentalizaciji mišljenja. A budući da je socijalna slika svijeta radikalno izmijenjena, onda primarna ako ne jedina zadaća ostaje baš to da se mišljenje obnovi i artikulira kao »povijesna snaga«.

Tekst *Pomračenje uma* ima eksplicitno za cilj da istraži pojam racionalnosti. Autor želi istražiti i osvjetliti filozofske implikacije promjena u »javnoj svijesti i u ljudskoj prirodi«. Pri tome mu se čak čini da neke vladajuće misaone pravce valja shvatiti kao prekide određenih aspekata civilizacije, a progres racionalizacije kao uništenje one supstancije uma u čije ime je napredak nastupio.

Osnovna ideja od koje Horkheimer na početku polazi jest razlikovanje objektivnog i subjektivnog uma i to kao posljedica procesa koji se zbiva u novijoj povijesti i završava formalizacijom i subjektivizacijom uma. Formalizacija znači ov-

[7] Svi citati, ako nije drukčije navedeno, odnose se na M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Fischer Verl., Frankfurt a. M. 1974.

dje »razdruživanje ljudskih težnji i mogućnosti od ideje objektivne istine«. To je kriza uma i sastoji se naprosto u tome što on danas više ne uspijeva koncipirati objektivnost ili takvu objektivnost čak osporava kao zabludu (str. 18). Taj proces pokazan je na sudbini religije, filozofije politike i umjetnosti u modernoj civilizaciji. One su sve izgubile uzajamni odnos kao i odnos spram cjeline, odnosno sve su podvrgnute jednom jedinom principu, principu korisnosti. Zato izlaganje svoju poentu ima u prikazu teza misaonih pravaca kao što su pragmatizam i instrumentalizam. Instrumentalizacija, formalizacija i subjektiviranje uma predstavljaju ovdje njegovu redukciju na dimenziju djelovanja i korisnosti, a prirodna znanost postaje model takvoga postupka. Više ne postoje nikakvi objektivni relati, pa ni istina, naspram kojih bi se mišljenje i zbilja mogli ravnati, a sam um nije onaj tko postavlja svrhe.

U takvom kontekstu Horkheimer se suprotstavlja hipostaziranju znanosti i nastoji je pojmiti »u odnosu prema društvu u kojem djeluje« (str. 64) i s druge strane osporiti neotomizam i pozitivizam kao ponuđene »oprečne svelijekove« u toj situaciji. Pitanje znanosti naročito se zaoštava na problemu istine, pri čemu su kritici izloženi klasični koncepti istine kao adekvacije ili kao podudaranja pojma s njegovim realitetom. Odsustvo vrijednosnog stava, objektivizam te relativizam konstituiraju znanost kao znanost, misli Horkheimer, tako da su »fizikalne znanosti opskrbljene takozvanom objektivnošću, ali lišene ljudskog sadržaja; humaniora sadrže ljudski sadržaj, ali samo kao ideologiju na štetu istine«(78).<sup>8</sup> Karakteristično za takvo stanje jest da svaki od tabora izražava jednu istinu uz iskrivljenje da je proglašava isključivom. »Jedna strana teži da zamijeni autonomni um automatizmom usmjerene metodologije, a druga autoritetom jedne dogme« (str. 92).

Subjektiviranje koje je tu na djelu, misli dalje Horkheimer, osuđuje sam subjekt na propast, a vladanje prirodom uključuje vladanje čovjekom (str. 94). I krajnji ishod zato je na jednoj strani ego lišen svake supstancije osim svoga pokušaja da preoblikuje sve na zemlji i na nebu za svoje održavanje i prazna priroda degradirana na običan materijal, na puku tvar koju treba svladati bez ikakve druge svrhe osim

[8] Mnogo kasnije Horkheimer će reći da se razvoj i struktura prirodne znanosti u velikoj mjeri dade objasniti iz društvene potrebe za ovladavanjem prirodom dok se u tvorbi pojmova takozvanih socijalnih i duhovnih znanosti jasno očituju potrebe i interesi društvenih grupa. U: *Sozial-philosophische Studien*, isto, str. 65.

tog savladivanja samog (str. 97). To u sebi implicira problematični porast slobode.

Tu sliku upotpunjuje činjenica da tradicionalna težnja umjetnosti, književnosti i filozofije da »prirodu obdare jezikom«, završava u razumijevanju prirode radi njega samoga, u zamjeni slike (prirode) formulom, a obredne igre strojem za računanje (str. 102). Dakle, na djelu je univerzalno potiskivanje prirodnih snaga političkim, privrednim i društvenim programima. Taj potisnuti moment ne može obuhvatiti ni demokracija, jer mogućnosti prirode ulaze u sistem racionalnosti nasilno. Zato se javlja fenomen koji Horkheimer naziva »pobunom prirode«. Ona nastupa u obliku raznih oblika deformacije ljudske svijesti i ponašanja. Horkheimer zato predlaže već tu pomirenje uma i prirode, ali ne tako da ih se izjednači (str. 122).

Tu se autor dohvaća jedne teme koja će mnogo kasnije biti tematizirana u filozofskoj i drugoj literaturi sve do naših dana. To je problem mimetičkog impulsa s kojim je, po njemu, civilizacija započela, a potom nadišla, prevrednovala i preobrazila mimetičko u racionalno. Taj aspekt razvoja završio je u svjesnom prilagođavanju i pretvaranju sebe sama u svijet objekata (str. 113). To potiskivanje mimetičkog impulsa ne obećava ispunjenje čovjeka, pa taj impuls prijeti da se probije kao razorna snaga. Nacional socijalizam, primjerice, iskorištavao je te impulse za svoju totalnu vlast (str. 114). Pobuna prirode uopće najlakše se zloupotrebljava u reakcionarne svrhe, zato je doista jedini smisleni stav koji Horkheimer u tom pogledu može zastupati oslobođenje prividne suprotnosti prirodi — nezavisne misli, a ne izjednačavanje uma i prirode, niti povratak prirodi, tj. vraćanje na prijedene stadije (str. 124).

Prikaz uspona i propasti individuuma u toj tradiciji samo upotpunjuje ovu sliku propadanja umnosti i ekspanzije subjektivnosti, a Horkheimer optira dakako za »pravu individualnost« koja se etablira otporom takvoj tendenciji i otporom iracionalnosti koja tako nastupa.

Sve ove tematizacije završavaju isticanjem slobodnoga mišljenja i ukazivanjem na moguću ulogu filozofije u prevladavanju takvoga stanja, zato je sasvim logično da cijela rasprava završava tretiranjem pojma filozofije. Horkheimer želi naznačiti u općim crtama jednu novu ideju filozofije jer postojeća »površinski premošćuje jaz i tako povećava opasnost« (str. 143). On osporava filozofiju s logičkim organom koji po-

istovjećuje pojmove, a pledira za onu koja će nastupiti kao korektiv historije i pamćenje čovječanstva (str. 66).

Iako je ovo Horkheimerovo izvođenje iscrpno i ima osnovnu ideju, nema sumnje da njegovo preciziranje ideje subjektivizacije uma (u studiji »Uz pojam uma« iz 1951) njega dobro nadopunjuje. Ta dva teksta mogla bi se shvatiti u stanovitom smislu ovako: prvi kao povijesno izvođenje i pokazivanje šireg konteksta, a drugi kao sažimanje teza i tako reći facit na istu temu. I u ovom drugom tekstu osnovna je tema razlikovanje subjektivnog i objektivnog uma, a ovaj drugi tu je određen kao »nepovezani, samog sebe svjesni ratio«, koji nastaje u proturječju s onim »subjektu i objektu jednakomjerno svojstvenim umom, i to izgradnjom vlastite logike, osamostaljenjem subjekta i njegovim distanciranjem od svijeta kao pukog materijala«<sup>9</sup>. Tema racionalizma i sudbina uma tu je eksplicite povezana s osamostaljenjem subjekta, a osnovni problem — osim tematizacije tih dvaju tipova uma — jest šansa njihovoga objedinjavanja i socijalne implikacije koje to objedinjenje sadrži. Horkheimer dakle ovdje inzistira na osamostaljivanju pojedinih relata povijesnoga života, što je stara tema Hegel-Marxovoga razumijevanja povijesti. Kao i ranije, subjektivni um tu je shvaćen kao instrument, ali su precizirana sredstva kojima se takvim artikulira: to je sposobnost klasificiranja, zaključivanja, indukcije i dedukcije. Um je tu apstraktna, formalna sunkcija mehanizma mišljenja, a pravila po kojima funkcioniše jesu »zakoni formalne i diskurzivne logike, tj. princip identiteta, proturječja i isključenja trećega« (isto). To je tako reći kostur mišljenja koji određuje karakter odnosa spram prirode. Takav um ne bavi se ničim objektivno umnim, nego isključivo ima u vidu ono za subjektumno i zato jest subjektivan. On se bavi sredstvima i svrhama, primjerenošću postupaka ciljevima koji se prihvaćaju, ali ne preispituju. Umni ciljevi su oni koji služe subjektu ili grupama s kojima se on identificira. Max Weber je takvo stanje načelno instalirao kao stav izrekavši misao da ciljevi nisu manje ili više umni po sebi, te da umna može biti pravednost jednako kao i moć.

Horkheimer želi istaknuti da tome nije uvijek bilo tako i da je ovaj subjektivni um bio najprije shvaćan kao »ograničeni izraz opće umnosti« koja je u osnovi ne samo ljudskih odnosa nego i prirode. I veliki filozofi — od Platona do Hegela — nastojali su da ta dva tipa umnosti pomire

[9] Isto, str. 47.

(str. 49). Svijet sam, prema tim sistemima, govori svoj vlastiti jezik, a filozof pretvara sebe u njegova usta i izgovara ga. Kriza uma pokazuje se i u tome što je ukinut objektivni sadržaj svakog pojma. »U vladajućem duhu, bez obzira na to je li on u svojim nosiocima toga svjestan ili ne, svim je temeljnim pojmovima oteta njihova supstancijalnost, oni su postali formalne ljuske čiji sadržaj zavisi od proizvoljnosti i više nije prikladan za umno opravdanje« (str. 50). Proces prosvjetiteljstva proglasio je i posljednje čovjeku ili subjektu »urođene« pojmove, kao što su sloboda, mir, ljudska jednakost, pravednost, sam subjekt čak i um mitologijom; »time je prosvjetiteljstvo prešlo u pozitivizam« (str. 51), odnosno sve to završilo je u *funktionalizaciji uma*. On je postao prikladnim za *ovladavanje prirodom* (str. 52). Pojmovi postaju sredstvo za organizaciju materijala znanja, jezik biva puki alat u svemoćnoj proizvodnoj aparaturi modernog društva. Pomalo nostalgично opisuje Horkheimer na tom mjestu kako današnji demistificirani svijet kulturno još živi od rezidua svojega mitskog nasljeđa, u što valja uračunati i metafizičku filozofiju (str. 54). Još uvijek egzistira nešto od te snage, koja djeluje »podzemno«, inače bi sva sreća od »subjektive moći razdvajanja morala nestati«, misli Horkheimer.

Ali koncepcija prekoračenja takvoga stanja ovdje je nešto kompleksnija nego ranije. Opreku subjektivnog i objektivnog uma valjalo bi prevladati ne tako da se odlučimo za jednu od mogućnosti, isto tako ne izvanjski, ublažavanjem opreka ili hipostaziranjem ideja, nego uranjanjem u samu proturječnu stvar.

To znači da subjektiviranje uma, da i samo filozofijsko mišljenje valja razviti iz sveukupnoga ljudskog procesa života kao puko parcijalno, kao konačnu, ograničenu refleksiju (str. 56) koja podliježe kritici. Um ima svoj smisao i vlastiti bitak samo s obzirom na povijesni proces. Svoj nezavisni opstanak subjektivni um zahvaljuje u velikoj mjeri podjeli rada, procesu razračunavanja čovjeka i prirode (str. 57). Ako u toj osami ostaje, um zapada u nihilizam, kako je to vidio Nietzsche. Um mora sebe shvatiti momentom društvenoga razračunavanja između individua, između društvenih klasa, između naroda i kontinenata, jer tako dobiva odnos spram onoga realiteta koji mu je suprotstavljen i u kojem se njegove konsekvence uvijek iznova mogu pokazati kao neum. Drugim riječima, treba osvijestiti činjenicu da je i taj subjektivni um kojemu sve postaje sredstvo, um čovjeka



koji je prirodi suprotstavljen — jer bez prolaženja razdvajanjem ne može se desiti pomirenje. Prevladavanje razdvojenosti nije samo teorijski projekt i proces. »Tek kad je odnošenje čovjeka spram čovjeka, a time čovjeka spram prirode, oblikovano drukčije nego u razdoblju vladavine upojedinjenja, preobratit će se rascjep subjektivnog i objektivnog uma u jedinstvo« (str. 57). Zato valja djelovati na društvenu cjelinu. Cilj bi se mogao formulirati kao uspostavljanje društvenoga stanja u kojem jedan drugome nismo sredstvo, što je istodobno ispunjenje pojma uma koji u rascjepu objektivne istine i funkcionalnoga mišljenja prijeti da bude izgubljen. Tako onda izvođenje i ovdje završava razmatranjem uloge filozofije. Filozofija, koja se približuje sociologiji, mora danas preuzeti i formulirati jasan govor svijeta, artikulirati kritički moment svake spoznaje koja stremiti u zbiljsko i tako postati povijesnom snagom (str. 58).

Nema sumnje da razradu jednog od bitnih motiva Horkheimerova mišljenja uopće i ovako formuliranoga horizonta kritičke teorije predstavlja njegova rasprava o pojmu čovjeka. U ranijoj fazi ta se tema uklapala u ideju jedne 'historizirane' i 'dijalektičke antropologije', ovdje pak čovjek — ma kako osporen i fragilan — poslije suspenzije svih institucija i povijesnih tvorbi kao mogućih nosilaca i uporišta kritičkoga stajališta, postaje uporište kritike subjekta. No pri tome se prilično jasno artikulira kritičko stajalište spram filozofije egzistencije i ontologizma.

U tom pogledu Horkheimer je dosljedni kantovac. Uopće, u ovim raspravama, pisanim poslije *Pomračenja uma*, zamjetljiva je u njegovom mišljenju tendencija da se obnovi stajalište spram cijele tzv. »velike filozofije«, da se u njenim prebrzo apsolviranim i od same kritičke teorije osporenim i čak odbačenim kategorijama pokuša pronaći uporište za ustrajan i uporan stav protiv prevlasti formaliziranog uma, osamostaljenog subjekta, protiv snage znanosti, tehnike, pozitivizma i sumnjivog napretka, što je uostalom u novijoj povijesti dobilo i sasvim određeni politički totalitarni lik. To su pojmovi čovjeka, čak duše, to je protivljenje »utješnom stavu filozofije spram svijeta«, to je jedan intelektualistički stav spram religije i čak teologije: u svim se tim pojmovima traži od formaliziranoga uma nedokučeni i zato neapsorbirani smisao kojeg valja spasiti za civilizaciju i za budućnost.

Rasprava o pojmu čovjeka ima naglašeno polemički stav spram ontologije čovjeka odnosno filozofije egzistencije, ia-

ko je Horkheimerov prvi stavak gotovo identičan Heideggerovoj fundamentalnoj tezi: put do bitka vodi preko bitka čovjeka — jer ga čovjek spoznavajući spoznaje u vlastitoj unutrašnjosti. Isto tako polemičan on je spram »naturalističke antropologije«. Obje pozicije, po mišljenju Horkheimera, sprečavaju »teorijsko osvještenje« i to je još jedan od razloga zašto je potrebno živo ophođenje s velikom filozofijom. Tek ono moći će obnoviti jednu »kritičku predstavu čovjeka« u kojoj bitni moment tvori ideja moralnog poretka i koncepcija svijeta u kojem je nepravdo iščezlo (str. 178). Čovjek u emfatičkom smislu danas više ne predstavlja moć subjekta, nego postavke nikada zaključenog pitanja o njegovom temelju i istodobno potragu za vodećom slikom i svjetlom (str. 178). Čovjek je društveno i povijesno posredovan, ali ta spoznaja »ne vodi u rezignaciju, jer još je uvijek povijest, obratno, usmjerena na čovjeka« (str. 182).

Jedna od važnih promjena koju je povijest izvršila na čovjeku jest gubitak identiteta pojedinca; ovaj je u suvremenom životu prisiljen da se identificira s grupom ili većinom, čija pravila stupaju na mjesto vlastitih suda (str. 186). I tu se jedino filozofija javlja svojom kritičkom i otrežnjavajućom ulogom kao stanovište činilac. Denuncijacijom odnosa kojima se protivi ona se okreće pozitivnome. Ona izriče negativno, grozotu i nepravdu, ona pokazuje slabost ljudi naspram njihova vlastita društva, naspram njihove privrede i tehnike. Ona ne zna propisati način izlaska iz okružja postojećeg, ali mora pokušati imenovati svevlast (Bann). Tako se možda iz preciznog znanja o krivome može uspostaviti pravo (str. 202). Uvid u patnje čovječanstva može konačno pomoći da se ljudske stvari uzdignu do pojma. Jer čovjek — i narodi — završava Horkheimer ponovo polemički, želi biti sretan, a ne »pravi« i »navlastiti«.

Jedno od stalnih uporišta u »velikoj filozofiji« predstavlja za Horkheimera bez sumnje Immanuel Kant. I to ne samo zato što se Horkheimer u vrijeme svoga teorijskog oblikovanja njime bavio nego zbog svoje prekretničke pozicije u modernom mišljenju. Tako i rasprava o Kantovoj filozofiji i prosvjetiteljstvu nema samo namjeru da istakne tu Kantovu poziciju u pozitivnome smislu, nego da ujedno pokaže koliko je već Kant nereflektirano poistovjetio jednu verziju čovjeka s njegovim totumom, kako u njega filozofija više nije ancilla theologiae, ali postaje ancilla scientiae. »Kantov čist razum«, misli Horkheimer, »jednak je mašineriji. On

sadrži forme koje subjekt utiskuje materijalu ... Kao neka produktivna aparatura, transcendentalna apercepcija, čista izvorna predodžba je neumorno djelatna da uspostavi zbiljnost, čisti svijet pojava u kojem se empirijska predodžba može orijentirati. Subjekt, ma koliko ga Kant nastojao pojmiti čistog od sveg sadržaja, naliči radnome čovjeku, građaninu koji se služi aparaturom, mašinerijom« (str. 209). Ali istodobno taj njegov subjekt »skromniji je od nove ontologije, iako spravlja svijet pojava«. Može ga se lako definirati kao građanina, koji svojim naporom etablira i drži u hodu dobar ili loš poredak, za koji misli da ga je spoznao kao vječan i istinski (str. 211).

Time je već u Kanta pojam prosvjetiteljstva poistovjećen s projekcijom subjektivizacije i ograničenoga racionaliteta. Zato Horkheimer želi obnoviti ideju prosvjetiteljstva u njegovom pravom smislu, što bi moglo doprinijeti tome da se »ovlada prošlošću i tako zajamči to da se ona više ne ponavlja« (str. 215).

U potrazi za uporištima i modalitetima otpora svesti subjektivnoga uma, problematičnoga napretka, scijentizma i tehnike, totalitarizma i formalizma Horkheimer na novi način pristupa i problemima religije, teizma i ateizma. Antimitologijsko stajalište prosvjetiteljstva, koje se i samo preobrati u drugi mit, treba preformulirati u umniji i diferenciraniji odnos spram tih fenomena: Suprotnost teizma i ateizma više nije aktualna. »Nekoć je ateizam bio svjedočanstvo unutarnje nezavisnosti i neopisive hrabrosti. U autoritarnim i poluautoritarnim državama, gdje on važi kao simptom omrznutog liberalnog duha, on to još uvijek jest. Pod totalitarnom vlašću, bez obzira kojeg predznaka, koja danas univerzalno prijeti, časn timerizam nastoji zauzeti svoje mjesto« (str. 228).

Zato i rasprava o odnosu religije i filozofije dobiva nove konotacije. U »novijem mišljenju« Horkheimer zamjećuje tendencije da se religijske dogme pomire s filozofskim sistemima kao dio kulture i da se pomire čak i sa »znanstvenotehničkim društvom u nadolasku«. U takvom kontekstu čini se relevantnim i Schopenhauerov pokušaj filozofskog spašavanja kršćanske dogmatike kao mita koji je posrednik da se narodu približe istine koje bi mu inače bile nedostupne (str. 233). Te sadržaje valja shvatiti alegorijski, treba ih razumjeti 'slikovno', a ne doslovno — jer se baš uzeti doslovno pretvaraju u praznovjerje. Religija time nije opravdana

teorijski, nego civilizacijski i egzistencijalno, jer pomoću crkve i kvenih zajednica okuplja ljude, na ugodan način ih upošljava u slobdno vrijeme i djeluje protiv uzajamnog izoliranja (str. 237).

Relevantne aspekte rasprave o poziciji subjekta i formalizaciji uma razrađuje i jedna upravo naglašeno tradicionalistički (latinskim jezikom) naslovljena rasprava *De anima* (»O duši«). Od Aristotela do Hegela to je bila jedna od velikih tema filozofije i mišljenja uopće. No Horkheimer samo kratko skicira taj tradicionalni aspekt. Njegovu raspravu provocira činjenica da suvremena psihologijska znanost govori o »duševnim funkcijama«, ali ne i o duši. Horkheimer hoće ustanoviti kakav još uopće smisao može danas imati taj pojam. Ako ga se sagleda u kontekstu trenda kojim je išao moderni razvoj, onda postaje očito da i pojam duše postaje oponent pojmu ratio-a. »Ukoliko napredak strože uređuje život, regulira ponašanje, fantaziju nadomješta svrhovitim, sistematičnim postupanjem, pozitivne efekte sigurnim reakcijama, osjeća je razumom, onda duša postaje, u pogledu unatrag, emfatički pojam, suprotnost hladnoći subjekta usmjerenog na tehniku i konačno na sljedbeništvo. Emocija lišeni ratio preobražava se i postaje suprotnost animi« (str. 246).

Jasno je da Horkheimeru nije do jednostavnog antikviranja tog pojma. On njegov smisao veže uz najdublje poticajne osnove ljudskoga opstanka: »Gdje se još ozbiljno govori o duši radi se upravo o onome istinskome što teologija više ne može ponuditi, a znanosti su ga prebacile u druge kulturne grane, o onome što kod Kanta leži u osnovi svijeta proglašenog za puku pojavu, o onome što intelektom uvjetovana zbiljnost transcendirira kao apsolutno. Čovjeku je zabranjeno zabluditi u takve sfere. Ako ipak posluša zabranu, Kant je nju prekršio, onda odustaje od one čežnje bez koje konačno gubi autonomiju«. Duša, lišena teologijskih okvira, s moralnim aspektom u širem smislu i s mišlju o nečem drugom nego što je svijet koji uređuje naš intelekt, odnosi se tada na specifičnu psihologiju prekoračujući smisao koji je danas jezički srastao s pojmom duše« (str. 247). U odnosu na ove velike tradicionalne pojmove valja zadržati otvorenost, ali i trezvenost.

Taj stav »trezvenosti« Horkheimer rekonstruira na primjeru Schopenhauerove filozofije kao jedinstvo respekta i skepse spram tradicije. Jer Schopenhauer je, misli Horkheimer, radikalnije nego Hegel odbijao »utješnost filozofije« ospo-

ravanjem konzistentnosti svijeta i napretka u razvoju čovječanstva; dovodio je u pitanje društvenu cjelinu i institucije u kojima duh dolazi k sebi — umjetnost i filozofiju. »Genijalna snaga kojom je Hegel, posljednji veliki sistematičar, spasio pozitivnost apsolutnog tako što je muku i smrt preuzeo u njega, propala je na okolnosti da je uvid, usprkos svemu, vezan za živi subjekt i da s njim propada« (str. 261). Schopenhauer kritizira apsolutni zahtjev filozofskih i drugih programa a da ni za jedan ne agitira; on denuncira idole, njegova filozofija je trezvena a da nije filozofski rezignirana (str. 265). Takav pesimizam koji je trezven, a ne sputava djelovanje, čini se Horkheimeru prihvatljivim.

Sociologijske studije koje slijede ovim filozofskim temama metodički se uklapaju u program kritičke teorije kako je on formuliran još na samom njenom početku, jer premošćuju odvojenost filozofije i socijalnih znanosti kao socijalno istraživanje. One se isto tako tematski uključuju u osnovni misaoni horizont koji smo razmatrali. Osim toga, u tim studijama ova filozofska tematika dobiva povijesnu i socijalnu konkretnost.

I tu je, uz to, sadržan ovaj trezveno-respektabilni stav spram tradicije. Kao što je pozivanjem na određene kategorije i pojmove »velike filozofije« nastojao rehabilitirati u njima sadržane ostatke punine i još živog smisla, tako sada analizom tradicionalnih institucija i njihovih sudbina u suvremenom svijetu — prije svega baš sudbine obitelji, autoriteta i braka — hoće ustanoviti šanse i doprinijeti obnovi njihove konstitutivne uloge za obrazovanje subjekata u smislu individualnosti.

Kad je riječ o autoritetu i obitelji, o budućnosti braka i prijetnjama slobodi — da istaknemo za naš kontekst najzanimljivije rasprave — onda smo izravno pogođeni u našem svakodnevlju. Problem subjekta i njegovoga karaktera, problem umnosti i slobode tada više nije spekulativan, on nema više samo ontologijske, kozmologijske ili antropologijske dimenzije i smisao nego se pretvara u pitanje konkretne sudbine konkretnog pojedinca u suvremenom svijetu.

To je vidljivo već na temi autoriteta i obitelji, inače klasičnoj temi kritičke teorije.<sup>10</sup> Ovdje je ona zanimljiva prije

[10] Horkheimer se po prvi put bavi ovom temom u studiji »Autoritet i obitelj« koja je sačinjavala opći dio zbirke *Studien über Autorität und Familie*, ed. M. Horkheimer, Paris 1936. U nas je ta studija prevedena u M. Horkheimer, *Kritička teorija I*, »Stvarnost«, Zagreb, bez god.

svoga zato što se analizom statusa obitelji u modernom društvu želi ustanoviti do koje mjere moderna obitelj još uvijek jest ili više nije socijalni ambijent u kojem se može konstituirati slobodna i odgovorna ličnost ili subjekt u najboljem smislu zapadne tradicije. Dakle, i tu je na djelu osnovni motiv cijele knjige, ali specifično konkretiziran: Država i društvo su karakterom svoga razvoja u modernoj epohi onemogućili to oblikovanje, pa sada treba ustanoviti do koje mjere obitelj može taj tok razvoja izokrenuti ili čak nadoknaditi.

Ako je u raspravi o usponu i padu individuuma razmatrao svjetsko-povijesne i epohalne aspekte sudbine individuuma, ovom raspravom Horkheimer ulazi u intimu njegovoga doma, njegove obitelji i njegove osobnosti. Historijski ekskurs i ovdje je sasvim reduciran. Horkheimeru je ovdje prije svega do kontrasta između obitelji kao bitno feudalne institucije, utemeljene na principu »krvi« (tj. srodstva), dakle iracionalno, i modernog, industrijaliziranog društva koje proklamira reducirani tip racionaliteta: isključivo vladanje principa obračunljivosti i slobodne razmjene (str. 269). Time je određen temeljni socijalno-povijesni konflikt obitelji i društva. On je vidljiv i na činjenici da su feudalne crte obitelji zadržane i u građanskoj epohi; građanski »pater familias« imao je uvijek nešto od »bourgeois gentilhomme«, a »dobra obitelj« srednje klase oponašala je aristokraciju isticanjem grba i inzistirajući na svome plemenitom porijeklu. Zato, reći će Horkheimer, građanska obitelj u strogom smislu riječi ne postoji; ona ima u sebi proturječje individualističkog principa. Od vremena emancipacije ona je poprimila pseudofeudalnu hijerarhijsku strukturu. Oslobođen podložnosti u tuđim kućama čovjek je postao gospodar u vlastitoj. Međutim djeca su duboko u 19. st. ostala robovi. I uz razdvajanje države i društva, političkog i privrednog života u građanskoj kući zadržala se neposredna osobna zavisnost (str. 270).

Bitno pitanje za Horkheimera jest kako je obitelj postala filijala modernih društava koja proizvode karakter podložan autoritetu, koji se pokazao tako fatalnim pri nastajanju fašizma. Pokušaj prikaza genealogije tog karaktera mora uvažiti prije svega činjenicu da je moderno društvo umjesto članova obitelji i njihovoga rodbinskog odnosa uspostavilo radni ugovor kao osnovu odnosa. Ljudi su tako postali autonomni privredni subjekti, svatko se mora brinuti za sebe; ali obitelj je ipak ostala osnovna ekonomska jedinica koja je svoj autoritet zadržala odnosom njenih članova spram rada

i nasljedstva. Taj autoritet ostao je nedirnut tako dugo dok doista osobna spretnost i okretnost nisu u suvremenom društvu postale jedini garant i osnova opstanka. Otada preživljava autoritet obitelji još samo iracionalno: u obliku moralnih i religioznih predstava koje potječu iz strukture patrijarhalne obitelji i još uvijek sačinjavaju jezgro naše kulture (str. 272). Respekt pred zakonom i poretkom čini se još uvijek neodvojivim od respekta djece pred roditeljima, misli Horkheimer. Zato osjećaji, stajališta i uvjerenja koja se korijene u obitelji sačinjavaju postojanost našega kulturnog sistema. Oni su jedan od elemenata socijalne kohezije te se čini neizbježnim da ih društvo održi na životu. Tu je riječ o civilizaciji u njenoj sadašnjoj formi, jer tu funkciju ne može ispuniti ideja nacije, niti bilo koja druga.

Horkheimer se prema tome opredjeljuje za snaženje obitelji i njenih izvornih funkcija. Zato je važno ustanoviti daljnje karakteristike moderne obitelji. Jedna od njenih je to da što više ona gubi tlo u zapadnoj civilizaciji kao privredna jedinica, toliko više društvo naglašava njenu konvencionalnu formu (str. 273). To je jedan od razloga zašto pojedinac postaje »socijalni atom« i nije integriran ni u kakve »organske bitnosti«. Mjesto u socijalnoj hijerarhiji nije dio njegove prirode, te on svjesno razlikuje svoju vlastitost od svoje socijalne uloge. Ta pak vlastitost apstraktni je subjekt vlastitoga interesa (str. 275). U tom trendu razvoja sadržan je i jedan univerzalistički aspekt; moderno Ja, ukoliko se odlučno izdiže iznad svih ponižavajućih socijalnih kategorija, bolje odgovara pojmu humanosti nego pojam samosvijesti čovjeka bilo kojeg razdoblja prošlosti, ali ono je apstraktno i nedostupno. Rascjep koji se desio u modernoj povijesti pogodio je obitelj kao još jedinu »organsku enklavu modernog društva«. Tek kad je Ja naučilo da sebe pojmi kao apstraktni subjekt uma u suprotnosti spram svega konkretnog, može se ono svjesno identificirati s pozitivnim snagama čovječanstva i time ponovo postići jednu novu i višu konkretnost. Za organske enklave modernog društva to znači da se forma i sadržaj razilaze. Akteri na pozornici obitelji ostaju socijalni atomi, iako igraju uloge supružnika, domaćice i djece (str. 275).

U tom procesu formalizacije obiteljskih odnosa veliku ulogu odigrala je institucija rastave braka što ju je sankcionirala francuska revolucija. U mnogim socijalnim grupama brak je danas, misli Horkheimer, praktički razgrađen. »Individue su u braku razmjenjive jednako kao i u privrednim odno-

sima. Svaki partner završava na tome da služi partikularnoj svrsi. Svatko ostaje apstraktni centar interesa i talenata.« (str. 276).

U studiji posvećenoj budućnosti braka Horkheimer će zato, ne bez stanovitog patosa, reći da je moment apsolutnog iščezao iz potpuno slobodne umjetnosti kao i iz slobodnoga braka tako da će se uspjeh života ubuduće mnogo više pripisivati drugim konstelacijama, a ne braku (str. 300).

Najvažnije je da sve to ima kao posljedicu »iskrivljeni rast djece«. »Iste privredne promjene koje su razorile obitelj dovode sa sobom opasnost totalitarizma. Obitelj u krizi ispostavlja ona stanovišta koja predisponiraju ljude za slijepo podvrgavanje. U onoj mjeri u kojoj je obitelj prestala širiti sebi primjerenu formu autoriteta nad svojim članovima, u toj mjeri postala je »vježbalište za autoritet naprosto« (str. 276). Stare, još žive snage obiteljskog podvrgavanja ne podstiču interese obitelji i njenih članova, nego sve prožimajući duh podešavanja i autoritarne agresivnosti. Tako moderna obitelj uspostavlja »prikladne objekte totalitarne integracije« (str. 276); time što u tipičnom razvoju poziciju oca nadomješta kolektiv, dok majka u odgajanju djece postupa skoro znanstveno: njen stav spram djeteta postaje racionalan pa se i sama ljubav tretira kao »sastojak pedagozijske higijene« (str. 277). Majčinstvo se pretvara u poziv.

Po mišljenju Horkheimera, žene su u muškome društvu preuzele sheme bezostatno postvarenog svijeta i time platile za svoj pristup u takvo društvo. Majka više nije omekšivač između djeteta i grubog realiteta, nego zagovornik toga realiteta. Ta se situacija reflektira na dijete tako da ono u sebi potiskuje ono djetinje, a sposobnost za ljubav ostaje nerazvijena. Dijete ubrzo postaje »mali proračunati odrasli« bez postojanog i nezavisnog Ja (str. 279).

Na tom mjestu uključuje Horkheimer u svoju raspravu rezultat studije *The Authoritarian Personality* Adorna i drugih objavljene 1950. u New Yorku. Ta je studije trebala ustanoviti odnos između određenih karakternih crta i stavova, s jedne strane, i javno izricanih ekonomskih i političkih mišljenja s druge strane (279—280), te obrazložiti posebne oblike karaktera podložnog autoritetu koji vlada današnjom srednjom klasom. Karakterne značajke koje su tako ustanovljene jesu nekritička identifikacija s obitelji i izvanjski, konvencionalni odnos s roditeljima. Baš ta povezanost između podvrgnutosti i hladnoće, misli Horkheimer, ono je što više



no išta odlikuje potencijalne fašiste danas. Apstraktnost i grubost karakteristična je za jedan svijet koji pridržava autoritet obitelji nakon što je rasturio njenu unutarnju supstancu (str. 281).

Podvrgavanje autoritetu oca ili kolektiva implicira istodobno zapostavljanje ili čak preziranje majke kao slabije, a taj se stav prenosi i na sve drugo što je 'slabije' ili 'niže' — na rase, određene slojeve itd. Tu se manifestira jedan bitan fenomen. Agresivnost ove djece temelji se na iščežavanju pozitivnih, zaštitnih funkcija obitelji, a to je ujedno regresija na cinički početak građanstva, na načelo homo homini lupus. Taj pad natrag u barbarstvo podržava *obitelj kao ideologija* podržavanjem represivnog totalitarizma, dok *obitelj kao realnost* (u ovom slučaju to je obitelj, kako bi rekao Horkheimer, pozivajući se na Hegela, uzdignuta do svoga pojma) još uvijek može funkcionirati kao brana, protivinstanca tome padu, koji prijeti svakom individuumu tijekom njegovoga razvoja (str. 287). Zato su nacionalsocijalisti širili ideologiju obitelji i istodobno nasrtali na nju kao moguću zaštitu od totalitarizma i masovnog društva.

Prijetnje slobodi, konačno, sagledava Horkheimer sa stajališta individualnoga subjekta i njegovih šansi u okvirima napretka koji uključuju nazadovanje. Odstupanje slobode, po njegovom mišljenju, najizrazitije je na djelu u prijelazu subjektivnosti pojedinca na kolektiv, kliku, struku, partiju ili naciju, ali i u okviru nekih radikalnih konfesija. Ta supstitucija pojedinca dešava se i u najbanalnijim datostima svakodnevlja podvrgavanjem tehnici. To je kraj kulturne ere u kojoj je pojedinac bio stup. Svijest o sebi kao pojedincu koji ima vlastitu dušu povukla se pred esprit de corps. No ovdje Horkheimer ima u vidu i jedan hegelijanski i univerzalistički aspekt te tendencije, koji je zamijetio i ranije. Ta negacija pojedinca sadrži i moment odvrćanja od egoizma i samoljublja. Međutim, od toga da li će u tom svladanom svijetu Ja biti u kolektivu ukinuto i sačuvano ili naprosto zaboravljeno, od toga zavisi smisao čitavoga procesa (str. 352).

Neki intepretatori<sup>11</sup> zaključili su na osnovi sličnih Horkheimerovih izjava da je on i kritička teorija društva potpuno napustila svaku vjeru u mogućnost izmjene svijeta i emancipacije. Nema sumnje da je u tom stavu naspram

[11] A. Skuhra, *Max Horkheimer. Eine Einführung in sein Denken*, Kohlhammer, Berlin itd. 1974.

svijeta uočljiva promjena. Promjena je išla, kako je naznačeno, u smjeru radikaliziranja mišljenja i produbljenja kritike, ali istodobno spram sve odlučnije suspenzije djelovanja bilo kojega drugog oblika osim mišljenjem, filozofijom. Misao na pozicija je tako dobila, izgrađen je filozofijski relevantan emancipatorski stav, ali ona je proporcionalno izgubila na praktičkoj relevantnosti. Ta promjena uočljiva je uostalom možda najviše u pristupu Marxovom revolucionarnom i emancipatorskom projektu. Dok je u ranijoj fazi, kako smo vidjeli, Horkheimer zastupao teorijski dosta ortodokсну marksističku poziciju nazivajući vlastitu teoriju materijalizmom, u posljednjoj fazi, primjerice u spisu »Marx danas« (iz 1968), on nedvosmisleno zagovara korekturu Marxova mišljenja, i to prvenstveno s obzirom na ideju *univerzalne*, a ne proleterske solidarnosti, koja bi morala postati osnovnim motivom jedne emancipatorske orijentacije.<sup>12</sup>

Mora da je, uostalom, i sam osjećao stanovitu odgovornost zbog nedjelatnog, čisto filozofijskog karaktera vlastite pozicije, koja se u krajnjoj instanci svodi na moralni apel i prosvjetiteljski stav, i to moralni apel upućen onima koji su moral kao mogući motiv i okvir društvenoga djelovanja davno suspendirali. Tako u sklopu svoga rektorskog govora poručuje studentima da sudjeluju u studentskom samoupravljanju i to obrazlaže slijedećom mišlju: »Za najveći broj javnih zala novije povijesti bila je u najmanju ruku kriva isto toliko aktivnost zlih kao i neaktivnost boljih.«<sup>13</sup>

Doista, pitanje kako se postaviti u realitetu koji je određen kao »upravljeni svijet« (verwaltete Welt), u kojem je na djelu stega (Bann) što ju je uspostavilo »promašeno« prosvjetiteljstvo osamostaljenjem apstraktnoga subjekta formaliziranoga uma i egoističkog interesa i reduktivni — znanstveno-tehnički — karakter napretka, u svijetu u kojem je liberalizam nadomješten političkim i ekonomskim totalitarizmom, gdje je osnova samostalnog i nezavisnog Ja razorena kolektivizmom, tehnikom i raspadom tradicionalne obitelji, to pitanje niipošto nije retoričko. U jednom od svojih posljednjih spisa (»Kritička teorija jučer i danas«, 1970)<sup>14</sup>

[12] M. Horkheimer, *Gesellschaft im Uebergang*. Aufsätze, Reden und Vorträge 1942—1970, hrsg. W. Brede, Frankfurt a. M. 1981, str. 160. O tome najsystematičnije u već spomenutoj knjizi H. Dubiela. U njoj su proanalizirane promjene tog stava spram marksizma i spram proletarijata kao moguće adresata kritičke teorije u razdobljima od 1930—1936/37—1939/40—1945.

[13] Horkheimer, isto, str. 172.

[14] Isto, str. 175.

Horkheimer je pokušao napraviti saldo svoje orijentacije u tom pogledu. On tvrdi da je on zajedno sa svojim tada već preminulim prijateljem i istomišljenikom Th. W. Adornom bio pesimističan s obzirom na to da povijest uspostavlja upravljani svijet u kojem odstupa sve što nazivamo duhom i fantazijom, ali on zadržava jedan ograničeni optimizam temeljen na tome da se usprkos svemu mora činiti i sprovesti ono što držimo za istinito i dobro: »Naš temeljni stav bio je stoga: biti teorijski pesimist, a praktički optimist« (str. 175).

No pokušala li se iz ovih rasprava rekonstruirati što bi to bilo istinito i dobro, a što bi valjalo činiti, onda se — kantovski rečeno — kao regulativna ideja Horkheimerova projekta javlja vizija jednoga društva — jer on do kraja zadržava pojam društva kao cjelinu koju treba izmijeniti — u kojem je ishitrena, jednostrana i agresivna produktivnost modernoga građanskog razvitka prevladana harmoničnim odnosom spram prirode, u kojem je rekonstruiran um u njegovoj pojmu primjerenosti i objektivnosti, obnovljena uravnotežena pozicija subjekta u zajednici, koja ga zadržava i priznaje kao jedinku, obitelj ponovo preuzima za nezavisno Ja konstitutivnu funkciju, a braku i umjetnosti na neki se način vraća njihova supstancijalnost i apsolutni sadržaj itd. Tu obnovu valja razumjeti hegelovski, ali u svakom slučaju ona je po sadržaju i intenciji utopijska i pomalo romantična, ona je ponovo jedna vizija koja je suprotstavljena realitetu s vjerom da na njemu ipak nešto može izmijeniti. U krajnjoj liniji, ona postaje tek upozorenje, mene-tek-el svijetu i ujedno alibi pojedincu da je učinio sve što može.

Međutim, u Horkheimerovim izvođenjima uočili smo i jednu uputu koja nam se čini izglednijom od ove ogoljele, na opće pojmove uzdignute dijagnoze, koju bi kao konačnu ipak osporio i sam Horkheimer. Ozbiljno valja shvatiti opasku da rješenje neprilika u koje je zapao svijet treba potražiti još jednim uranjanjem u sam materijal. Ove Horkheimerove analize vjerojatno su maksimum koji se s njegove pozicije može formulirati, ali u današnje vrijeme treba, respektirajući te uvide, jer oni nisu izgubili na aktualnosti, ali se izmijenila konstelacija u kojoj se oni konstituiraju, dakle još jednom valja istražiti osnovne pokretače i motive modernoga života i domisliti perspektive iz nove socijalne osnove.

Kako je vidljivo i iz ovoga prikaza filozofski aspekt ima za to djelo veliku važnost. Bez filozofije se stvari uopće ne

moгу do kraja sagledati. Gleda li se to djelo s te strane, onda treba reći da Horkheimer nije mislilac strogoga pojmovnog i sistematičnog izričaja. Takav način izlaganja bio bi u suprotnosti s metodičkim postavkama i disciplinarnim sinkretizmom kritičke teorije — koja uostalom nikada nije bila dokraja realizirana, uvijek je i teorijski ostala projekt. I navedene promjene osnovnog stajališta uvjetuju da o koherentnosti i sistematičnosti u klasičnom smislu ne može biti riječi. Takav tip teorije i filozofije, uostalom, Adorno u kasnim spisima principiјelno odbija kao danas uopće mogući. Zato je i u Horkheimera na djelu jedan izlomljeni diskurs koji mora dopriјeti u enklave, meandre i monade povijesnoga života, razgoliti moderne fenomene i ujedno imati na umu utopijski horizont ovih rasprava. Ali istodobno taj diskurs je dovoljno određen. I to prvenstveno možda baš zato što uvide utemeljuje na osnovnim kategorijama tradicionalne, prije svega Kantove i uopće »velike filozofije«.

Alfred Schmidt s razlogom u svome predgovoru izdanju Horkheimerovih *Zapisa*<sup>15</sup> ističe da su ti zapisi ono što je raspoloživo umjesto obuhvatnog djela koje napisati je Horkheimera, kako je sam govorio, spriječila smrt. Doista, osim »školskih radova« kao što su disertacija i habilitacija (o Kantu, točnije o *Kritici rasudne snage* kao poveznom članu između *Kritike čistoga uma* i *Kritike praktičnoga uma*) u Horkheimera nećemo naći neki veliki spis »u komadu«. *Dijalektika prosvjetiteljstva*, pisana je zajedno s Adornom. *Kritika instrumentalnoga uma* još je najbliže tome, ali nema karakter sistematičnoga i domišljenoga spisa. Ali bez sumnje baš ta knjiga u najvećoj mjeri otkriva najbolje strane Horkheimerova mišljenja: prodornu refleksiju, veliku erudiciju i precizno naznačavanje problema koje potom valja dalje promišljati i istraživački organizirano stavljati u kontekst socijalnog i povijesnog života ili ih tom životu suprotstaviti. Jer Horkheimer nam opće ne sugerira da na bilo kojoj njegovoj tezi ili pri njegovom uvidu moramo ostate. Moglo bi se reći da on u tim tekstovima — kao i u Institutu za socijalna istraživanja — pretpostavlja i traži sudionike i suradnike u tom nezahvalnom i nezaobilaznom i neodoljivom naporu mišljenja. Nema sumnje da mu je u tom pogledu najbliži bio Adorno. Neke od teza koje su

[15] Predgovor ima naslov »Die geistige Physiognomie Max Horkheimers«, a riječ je o knjizi: M. Horkheimer, *Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung. Notizen im Deutschland*, hrsg. W. Brede, Frankfurt a. M., str. LXVII.

postavljene u *Dijalektici prosvjetiteljstva* i u ovoj knjizi — naročito one što se odnose na konstituciju subjekta i njegove teškoće — tek je Adorno radikalno domislio u spisima *Negativna dijalektika* i *Estetička teorija*. Na svoj način to je učinio i Marcuse. I Habermasova teorija komunikativnog djelovanja veliku pažnju posvećuje kritici funkcionalnoga uma — što je izravno inspirirano ovim tekstom i *Dijalektikom prosvjetiteljstva*. Knjiga je osim toga otrežnjujuće djelovala i djeluje na mnoge suvremene marksističke mislioce i nema sumnje da su uvidi sadržani u njoj nezaobilazni pri svakom ozbiljnijem pokušaju da se promisli suvremeni svijet i uopće izgledi čovjeku primjerenog života u njemu.

U brojnim interpretacijama kritičke teorije i samoga Horkheimera, koje su polazile s različitih pozicija, upućivani su razni prigovori: s dogmatsko-marksističkog stajališta građanština, revizionizam i nerevolucionarnost,<sup>16</sup> konzervativizam,<sup>17</sup> mandarinstvo (Jay), pesimizam, regresija na pretcivilizacijske impulse<sup>18</sup> itd. Neki od prigovora svakako nisu bez osnove. No i najradikalniji osporavatelji ne mogu osporiti da je tu riječ o pokušaju da se održi živim jedan prodoran, široko orijentirani i misaono produbljeni kritički stav zbog kojega njegovi zastupnici i nisu prolazili sasvim nesmetano u vlastitom socijalnom i političkom miljeu. Pitanje je da li u ime ovog ili onog radikalizma tu mogućnost kritičkoga stajališta bilo gdje i bilo kada valja propustiti. To više ako je mišljenje — kao u ovom slučaju — principijelno otvoreno za svoju povijesnu refleksiju i u odnosu na povijesni život.

[16] *Die 'Frankfurter Schule' im Lichte des Marxismus. Zur Kritik der Philosophie und Soziologie von Horkheimer, Adorno, Marcuse und Habermas*, Frankfurt a. M. 1970.

[17] Ritset/Rolshausen, *Der Konservativismus der Kritischen Theorie*, Frankfurt 1971.

[18] G. Rohrmoser, *Das Elend der Kritischen Theorie*, Rombach-Freiburg 1970.

**Abstract***Hotimir Burger / The Concept  
of Mind and Subject*

The themes of the study are the philosophical and sociotheoretical aspects of a critique of the subject and the position of man in the »management of the world« in Horkheimer's writing *Critique of the Instrumental Mind*. The central theme is the destiny of the subject and the process that Horkheimer has called subjectivization and formalization of the mind as well as an attempt to renovate the notion of the »objective mind«. The problem is documented on the fate of phenomena such as the mind, the notion of man, enlightenment, religion and philosophy, the soul and philosophical scepticism and it is concretized in terms of social theory on the problem of the family today, the future of marriage and chances for freedom. These analyses are included in the broader context of Horkheimer's works, and in the context of the overall position of a critical theory of society. The author is of the opinion that by thematization of these issues, critical theory stands side by side with the most influential of contemporary orientations in thought, without abandoning, at the same time, its emancipatorial intention.