

# Kritička teorija uma u filozofiji Frankfurtske škole

---

Šućurović, Borna

Master's thesis / Diplomski rad

2023

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:131:162914>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-07-17**



Sveučilište u Zagrebu  
Filozofski fakultet  
University of Zagreb  
Faculty of Humanities  
and Social Sciences

Repository / Repozitorij:

[ODRAZ - open repository of the University of Zagreb  
Faculty of Humanities and Social Sciences](#)



Sveučilište u Zagrebu  
Filozofski fakultet  
Odsjek za filozofiju

Borna Šućurović

**KRITIČKA TEORIJA UMA U FILOZOFIJI FRANKFURTSKE ŠKOLE**  
Diplomski rad

Mentorica: izv. prof. dr. sc. Ankica Čakardić

Zagreb, lipanj 2023.

## Sadržaj

Sažetak i Abstract.....	1-2
Uvod.....	3-7
1. Pojam uma kroz povijest filozofije.....	8
1.1. Platonova alegorija o crti: dijalektičko nasuprot analitičkom.....	8-11
1.2. Aristotelov odmak: um kao mišljenje mišljenja.....	11-15
1.3. Novovjekovlje i Kantov kriticizam.....	15-19
1.4. Hegelova kritika Kanta: regulativno-konstitutivna funkcija uma.....	19-22
2. Krićka teorija uma.....	23
2.1. Teorija reifikacije i princip racionalizacije u Lukácsa.....	23-27
2.2. Metodološki temelji krićke teorije uma.....	27-31
2.3. <i>Dijalektika prosvjetiteljstva</i> i kritika instrumentalnog uma.....	32-35
3. Um, društvenost i revolucija.....	36
3.1. Javna sfera, racionalnost i komunikativno djelovanje u Habermasa.....	37-39
3.2. Marcuseov povratak Hegelu: um, revolucija i radikalni subjekt.....	40-43
Zaključak.....	44-45
Bibliografija.....	46-48

## **Sažetak**

U onim granama filozofije koje se uobičajava nazvati teorijskima – poput ontologije, logike i filozofije uma – postoji zagonetna navika da se njihovi opći pojmovi ne smatraju bitno aficirani društvenim zbivanjima. Za pojmove poput bitka, mudrosti, razuma i uma često se smatra da imaju svoju tvrdnu jezgru koju ne mogu promijeniti efemernosti historije. S jedne strane, ovaj rad nudi prikaz povijesno-filozofijskog razvoja pojma uma u njegovom odnosu prema pojmu razuma, te spram fluktuirajuće društvene i povijesne dinamike društva, s druge strane. Na primjeru djela Theodora Adorna, Maxa Horkheimera, Herberta Marcusea i Györgya Lukácsa rad pokazuje kako um ima bitno socijalnu funkciju čija je zanemarenost u jednoj od najvažnijih epoha europske povijesti – prosvjetiteljstvu – odlučujuće utjecala na prelazak emancipatornog ideala umske spoznaje u apsolutizaciju formalističkog i instrumentalnog mišljenja. Konačno, rad u svom posljednjem dijelu nudi ogled o pojmovima društvenosti i revolucije te odnosu koji um ima spram njih.

## **Ključne riječi**

um, razum, racionalnost, kritička teorija, društvenost, dijalektika, Adorno, Horkheimer, Marcuse, Lukács, Habermas

## **Abstract**

In those areas of philosophy which are often called theoretical – such as ontology, logic and the philosophy of mind – there exists a puzzling habit of viewing their general concepts as essentially divorced from social events. Concepts such as being, wisdom, reason and mind are thought to have a hard inner core which is unable to be altered by the ephemeral goings-on of history. This paper aims to showcase the historico-philosophical development of the concept of “mind“ in its relation to reason on the one hand and the fluctuating social and historical dynamics on the other. Using the works of Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse and György Lukács as its primary references the paper attempts to illustrate the substantially social function of the mind whose neglect in one of the most crucial epochs of European history – that of the Enlightenment – resulted in the transformation of an emancipatory ideal into the absolutization of formal and instrumental thinking. Lastly, in its final part the paper aims to discuss the relationship of the mind to revolution and human sociality.

**Key Words**

mind, reason, rationality, critical theory, sociality, dialectics, Adorno, Horkheimer, Marcuse, Lukács, Habermas

## Uvod

U predgovoru prvom izdanju svoje *Kritike čistoga uma* Immanuel Kant nastoji ukratko prikazati dotadašnju povijest filozofskog bavljenja pojmom uma. Povod ovom prikazu, tvrdi Kant, osobita je neprilika u koju se um uvijek iznova dovodi djelovanjem svoje vlastite prirode. Kada um spoznaje, “on počinje s načelima kojih je primjena u toku iskustva neizbježna i ovim iskustvom ujedno dovoljno potvrđena” (Kant 2021, 15). Prvotna načela spoznaje omogućuju svako daljnje stjecanje znanja te njihova primjena rezultiranje širenjem opsega spoznatljive zbilje. Primjenom ovih načela i proširenjem svog horizonta um se odvažuje na sve kompleksnije operacije i sve više želi zakoračiti onkraj iskustvene spoznaje.

Kant ovo podcrtava ističući kako, suočen s možebitno beskrajnim horizontom svoje spoznaje, “um vidi da je prinuđen da se utekne načelima koja prekoračuju svaku moguću iskustvenu primjenu, a pričinjaju se ipak tako nesumnjivima, da se i obični ljudski um slaže s njima“ (Kant 2021, 15). Um želi iskustvenom spoznajom stvoriti temelj za nadiskustveno, no svaki put kada pokuša prekoračiti iskustvo, propada u proturječja. Po ovim proturječjima “može zaključiti da negdje moraju u osnovi ležati skrivene zablude, ali ih ne može otkriti, jer načela kojima se služi ne priznaju više probni kamen iskustva, s obzirom na to da prelaze granice svega iskustva“ (Kant 2021, 15). Ova paradoksalna sudbina uma, koja ga nagoni da uvijek iznova neuspješno pokuša prekoračiti vlastita ograničenja, temeljni je interes one discipline koja se u *Kritici čistoga uma* naziva metafizikom.

Dominantan stav filozofije kasnog osamnaestog stoljeća o metafizici Kant označava pojmom indiferentizma (Kant 2021, 16). Nakon stoljeća naizgled besplodnih rasprava između suprotstavljenih orijentacija u mišljenju – dogmatika, skeptika i “fiziologa“ poput Johna Lockeja – javlja se prezasićenost i zamor metafizičkim pitanjima koji rezultiraju ravnodušnošću spram temeljnih pitanja koja se tiču prirode uma i umske spoznaje. Ipak, Kant ističe da ova ravnodušnost “do koje dolazi usred cvjetanja svih znanosti [...] nije učinak lakomislenosti, nego sazrele rasudne moći jednoga stoljeća koje se ne da više zavaravati prividnim znanjem“ (Kant 2021, 16-17).

Čini se da se s pojavom indiferentizma, nastalim uslijed znanstvenog i društvenog razvoja prosvjetiteljstva, primarni zadatak filozofije stubokom promijenio. Zadaća filozofijskog mišljenja postaje priprema uma na to “da iznova preuzme najteži od svih svojih poslova, naime

spoznaju samoga sebe, i da postavi sudište (*Gerichtshof*) koje će mu osigurati njegove pravedne zahtjeve, ali koje, naprotiv, može odbiti sve njegove neosnovane preuzetnosti, ne predrasudama, nego prema njegovim vječnim i nepromjenjivim zakonima“ (Kant 2021, 17). Onu filozofiju koja je dorasla ovom zadatku Kant naziva "kritikom čistoga uma" te o njenoj ispravnoj provedbi ovisi budućnost bavljenja umom i umskim spoznajama.

Malo je čitatelja koji bi se sporili s ovom posljednjom Kantovom opaskom; kritički odnos spram spoznaja do kojih um dolazi nužan je kako subjekt spoznaje ne bi bio vođen manjkavim zaključcima. Ipak, što točno označava pojam uma u filozofovu citatu? Što za filozofiju uopće znači um i koji je njegov odnos spram razuma, ako znamo da gotovo svi jezici zapadne filozofske tradicije prepoznaju ovu terminološku razliku? Poznato je da se, primjerice, u grčkom jeziku razlikuju *nous* i *dianoia*, u njemačkom *die Vernunft* i *der Verstand*, a u engleskom pak *mind* i *reason*. Dakako da je prevođenje ovih pojmova izuzetno delikatna zadaća koja vrlo lako može poći po zlu, no sama činjenica da spomenuti pojmovni parnjaci postoje, dovoljan je poticaj za razmišljanje o njihovim razlikama, kao i o njihovom suodnošenju.

Ova su pitanja neka od temeljnih za disciplinu koju se uobičava zvati filozofijom uma. U svojim suvremenim iteracijama, od kojih je najutjecajnija svakako ona američkog filozofa Daniela Dennetta, ta je disciplina svoj predmet interesa proširila i na brojna druga područja poput evolucionarne biologije, kognitivne znanosti i bihevioralne psihologije. Sljedeći citat nudi sažet, ali sadržajno bogat opis koncepcije uma uz koju pojedini baštinici ove tradicije pristaju: “Pokazujem kako je um nedavno stečen podsustav mozgova hominida, ustrojen na način da učini svijest organizma sebe-svjesnom, da ga učini sposobnim znati da zna“ (Torey i Dennett 2009, 2). Premda na istoj stranici gdje se nalazi ovaj citat autor napominje kako je riječ o pokušaju promjene paradigme u poimanju uma, ovakav način opisivanja svakako je neuobičajen za djelo koje se u klasičnom smislu smatra filozofskim.

Ipak, ne valja oštro suditi o čitavoj tradiciji na osnovu djela koje nastaje u dobu kada je disciplina kojoj tradicija pripada već dostigla određenu zrelost. Valja se vratiti počecima, temeljnim pretpostavkama na kojima čitava disciplina počiva. Stoga se okrećem djelima Dennetta kako bih pokazao kakvim se pojmom uma služi i kakve to konzekvencije ima kako po um sam, tako i po njegovu djelatnost.

Prije negoli se dotaknemo analize pojma uma, nužno je prikazati drugi ključni pojam Dennettove filozofije – svijest (*consciousness*). U svom djelu *Consciousness Explained* filozof svoj naslovni pojam definira na sljedeći način:

Ljudska je svijest ogromni kompleks mema<sup>1</sup> (preciznije, memo-efekata u mozgovima) koja se najbolje može pojmiti kao operacija “Von Neumannovske“ virtualne mašine implementirane u paralelnoj arhitekturi mozga koji nije dizajniran za takve aktivnosti. Moći ove virtualne mašine značajno pojačavaju temeljne moći organskog *hardwarea* na kojem radi, no u isto vrijeme mnoga od njenih ključnih svojstava, a posebno njenih ograničenja, mogu se objasniti kao nusproizvodi zakrpa (*kludges*) koju omogućuju ovu neobičnu, ali učinkovitu prenamjenu postojećeg organa za nove svrhe (Dennett 1992, 210).

Ova kompleksna i pomalo začudna definicija svijesti u suštini nije toliko zakučasta koliko se isprva čini. Ono što Dennett pokušava istaknuti jest to da je svijest enorman repozitorij naslijeđenog biološkog i kulturnog materijala – spomenutih mema – i njegovih učinaka na ljudski mozak. Također, individualni mozak nedostatan je nositelj ovog enormnog repozitorija te, premda sadržaj svijesti proširuje biološki sadržaj ljudskog mozga, on nije u stanju izdržati preobilje materijala kojim ona raspolaže te je primoran zakrpati ove manjkavosti.

U Dennettovoj definiciji vidimo jasno poistovjećivanje mozga s računalom. Pojmovi iz računalne znanosti poput *hardwarea* bez previše pojašnjavanja dovedeni su u blisku vezu s diskursom biologije te se kompleks naslijeđenog materijala prikazuje na način blizak onome na koji se podaci i dokumenti spremaju u memoriju nekog računala. Također, iz spomenute se definicije čini da svijest niti ne barata ničim drugim do naslijeđenim sadržajem, što ostavlja otvorenim pitanje na koji način svijest spoznaje i obrađuje sadržaj koji nije mogla naslijediti poput iskustava vlastitog empirijskog života.

U istom djelu Dennett nudi i opis procesa kojim se mozak pretvara u um: “Tisuće mema, uglavnom nošenih jezikom (*language*), ali također i slikama bez riječi i drugim strukturama podataka (*data structures*), smještaju se u individualnom mozgu, oblikujući njegove tendencije i pretvarajući ga u um“ (Dennett 1992, 254). Um je za Dennetta, dakle, mozak oblikovan strukturama podataka s izraženim tendencijama k određenom obliku djelovanja.

---

<sup>1</sup> Mema/mem (engl. *meme*) pojam je koji Dennett preuzima od Richarda Dawkinsa, britanskog evolucijskog biologa koji u svom djelu *Sebični gen (The Selfish Gene)* koristi memu kao “oznaku za ideje i prakse koje se prenose među stanovnicama neke kulture kroz jezičnu djelatnost i ostale imitabilne fenomene“ (Dawkins 2007, 220-221).



Sličnu tezu autor izlaže i u djelu *Vrste umova*. Ondje piše kako je um “u osnovi anticipator, generator očekivanja. On prebire po sadašnjosti u potrazi za tragovima koje onda oplemenjuje uz pomoć građe sačuvane iz prošlosti i pretvara u predviđanja budućnosti. I onda um *racionalno djeluje* na temelju tih teško stečenih predviđanja“ (Dennett 2017, 55). Iz ovih definicija možemo zaključiti da um u Dennetta ima tri bitne značajke: on čuva građu iz prošlosti, djeluje na način oblikovan tom građom te je način na koji djeluje racionalan.

Ipak, Dennettovoj koncepciji uma mogle bi se uputiti brojne opaske. Prije svega, njegovo smjelo poistovjećivanje mozga s računalom – pa makar i u metaforičkom smislu – ne čini se opravdanim. Dakako da u mozgu postoje neuralni električni impulsi i da mozak pohranjuje građu iz prošlosti kroz ono što nazivamo sjećanjem i pamćenjem, no je li to istovjetno pohrani podataka na računalu? Nadalje, čemu vezanje uma za mozak? Uzgred, napomenimo, da Dennett ne smatra da je mozak organ kroz koji um djeluje, već je um samo nasljeđem i tendencijama oblikovan mozak. Konačno, što označava pojam racionalnog djelovanja i koji se kriteriji uspostavljaju kako bi se pojedini načini djelovanja smatrali racionalnima? Također, jesu li ti kriteriji uvijek isti ili historijski varijabilni? Ova i brojna druga pitanja predstavljaju ozbiljne izazove za Dennettovu filozofiju, kao i čitavu tradiciju koja se gradi na njenim temeljima.

Filozofija uma kakva se može naći u Dennetta u mnogočemu odgovara onome što Max Horkheimer naziva tradicionalnom teorijom. U svom eseju *Tradicionalna i kritička teorija* Horkheimer opisuje tradicionalnu teoriju kao onaj način stjecanja znanja koji “organizira iskustvo na temelju tvrdnji koje proizlaze iz reprodukcije života u suvremenom društvu. Sistemi disciplina sadrže znanja u obliku koji ih u danim okolnostima čini primjenljivim u po mogućnosti što većem broju povoda“ (Horkheimer 1982, 169). Drugim riječima, stjecanje znanja upotrebljivog pri facilitaciji i reprodukciji postojećih društvenih odnosa primarni je cilj tradicionalne teorije. Također, takva teorija pretpostavlja imanentnost svojih zaključaka samom realitetu. Horkheimer ističe kako znanstvenici koji se njome bave “izvode praktički samo ono što im određuje zatvoreni kauzalitet zbiljnosti, ili dolaze u obzir kao individualne jedinice statičkih veličina u kojima upravo individualna jedinica ne igra nikakvu ulogu. Kao umna bića oni su nemoćni i izolirani“ (Horkheimer 1982, 160).

U tradicionalnoj teoriji, dakle, subjektu je oduzeta mogućnost aktivnog sudjelovanja pri stjecanju znanja. Istina je pojmljena kao već sadržana u statičkom realitetu, a svijet se smatra već dovršenim prostorom čistog objektiviteta unutar kojeg se subjekt treba smjestiti vježbanjem

ispravnih načina spoznavanja. Nesenzibiliranost znanja proizašlog iz tradicionalne teorije za promjenu društvenih uvjeta Horkheimera dovodi do uspostave nužnog antipoda takvom sustavu proizvodnje znanja – kritičke teorije.

Kritička je teorija “usmjeren(a) protiv pretpostavke apsolutnog, nadpovijesnog subjekta ili protiv zamjenjivosti subjekata, baš kao da bismo se iz suvremenog povijesnog trenutka, posve ozbiljno, mogli premjestiti u bilo koji drugi“ (Horkheimer 1982, 166). Ona prepoznaje znanje kao nešto u bitnom oblikovano društvenim utjecajem te reafirmira subjekta kao aktivnog sudionika spoznaje određenog njegovom historijskom pozicijom. Kritička teorija antagonistički je raspoložena spram “vjer(e) da je ona sama nešto što nadilazi ljude ili što ima svoj vlastiti razvoj“ (Horkheimer 1982, 166). Jedino je takva teorija, smatra Horkheimer, dorasla zadatku prikaza uma kao aktivne spoznajne moći koja je autonomna u odnosu na razum i mozak i čije je ispravno razumijevanje neophodno kako za teoriju, tako i za praksu.

Ovo je ukratko i istovremeno razlog zašto u ovom radu nudimo prikaz kritičke teorije uma. Pritom kritičku teoriju poimamo u što širem smislu, ne samo kao jednu od teorijskih tradicija dvadesetostoljetne filozofije, već kao način stjecanja znanja koje je svjesno kako izvanjskih čimbenika koji ga oblikuju, tako i potrebe da se pravila i zakonitosti nekog fenomena izvedu iz njega samog, kako je to uostalom, u svojoj *Kritici čistoga uma*, htio pokazati Kant.

## **1. Pojam uma kroz povijest filozofije**

Kako bi se što ispravnije razumjelo mjesto ijednog pojma u filozofiji, neophodno je detaljno istražiti njegovu povijest. S pojmom uma situacija nije bitno drugačija te bi se čak moglo reći da njegova ključna važnost za filozofiju iziskuje dodatni mar pri sumiranju različitih koncepcija uma koje su se javile tijekom povijesti filozofije.

Ovaj će se rad ograničiti na četiri koncepcije uma koje su se u povijesti filozofije pokazale najutjecajnijima. Prva od njih je ona Platonova gdje je um pojmljen kao *noesis*, dijalektičko mišljenje koje je nadređeno analitičkom koje je određeno za razum *dianoia*. Druga od njih je Aristotelova gdje se kao temeljna aktivnost uma postulira mišljenje mišljenja (*noesis noeseos*) koje omogućuje postojanje bića u obliku spoznatljivih hilemorfičkih sklopova.

Treća je koncepcija Kantova te se u njoj um razmatra kao regulativna spoznajna moć čiji su čisti pojmovi ideje, nasuprot razumu čiji su čisti pojmovi kategorije. Posljednja koncepcija je Hegelova gdje je um pojmljen ne samo kao regulativna, već i kao konstitutivna spoznajna moć koja je u temelju sve zbilje i usmjeruje njeno kretanje i razvoj.

### **1.1. Platonova alegorija o crti: dijalektičko nasuprot analitičkom**

Platonova misao u mnogočemu ima prvenstvo kada je riječ o povijesti filozofije. Riječ je, naime, o prvom sačuvanom pokušaju tvorbe koherentnog filozofijskog sustava te prvom zreom filozofskom leksikonu koji je u mnogočemu zadužio svu buduću filozofsku misao (Adorno 1986). Stoga ne čudi što će Platonova koncepcija uma biti prva razmotrena.

Najopširniji prikaz uma u Platona nalazi se u šestoj knjizi *Politeje*. Završivši glasovitu alegoriju o Suncu, gdje se pokazuje kako ideja dobra omogućuje stjecanje svog znanja i utemeljuje svu spoznaju, Sokrat i Glaukon zaključuju da čovjek ima dva vida spoznaje – vidljivi i mislivi. Sokrat potom izlaže sljedeću alegoriju koja se običava nazvati alegorijom o crti gdje ističe sljedeće: “Uzmi dakle crtu na dvoje nejednakih dijelova razrezanu, te opet reži na isti način, jedan i drugi dio, od kojih jedan predstavlja vidljivu, a drugi misaonu vrstu, i bit će ti u vidljivoj vrsti po međusobnoj jasnoći i nejasnoći jedan dio samo slike” (Platon 2001, 509e).

Sva je ljudska spoznaja, dakle, predočena slikom crte podijeljene na dva nejednaka dijela koji se trebaju ponovno podijeliti na ukupna četiri. Dva od četiri dijela pripadaju vidljivoj vrsti dok preostala dva pripadaju misljivoj. Sokrat nadalje objašnjavaju kako se nazivaju dijelovi vidljive vrste i na koji mu način pripadaju: “A slikama zovem: prvo sjene, zatim odrazivanje u vodi i u predmetima, koji su guste, glatke i svijetle površine, i sve takvo slično (...) Za drugi dakle dio uzimaj ono, što je nastalo prema spomenutim slikama, naime životinje oko nas, svaku biljku i svaku vrstu proizvoda ljudskoga umijeća” (Platon 2001, 510a).

Očigledno je da vidljivoj vrsti pripadaju kako slike pojavnih bića, tako i sama ta bića. Preostaje još vidjeti na koji je način podijeljena misлива vrsta: “Pazi dakle opet, kako treba rezati i misaoni dio. (...) Tako, da je duša prisiljena jedan svoj dio tražiti pomoću pretpostavaka, služeći se dijelovima tada odrezanima kao slikama, ne idući na početak nego na konac; a drugi je opet dio prisiljena tražiti idući od pretpostavke, koje ne uzima za gotove, na početak i istražujući pomoću ideja samih po sebi bez slika, a ne kao prvi dio” (Platon 2001, 510b).

Misliva se vrsta, dakle, dijeli na mišljenje koje smjera ka zaključku izvedenom iz pretpostavki i utemeljenom na slikama te na mišljenje koje smjera k nepretpostavljenom počelu vođenim idejama bez pomoći slika. Sokrat dovršava alegoriju pridavanjem svakom od četiriju odsjeka korespondirajuće stanje u duši (*psyche*): “I uzmi, da za ta četiri dijela nastaju u duši četiri stanja: za najgornji dio um (*noesis*), za drugi razum (*dianoia*), trećemu daj ime vjerojatnost (*pistis*), a zadnjemu nagađanje (*eikasia*), te ih poredaj razmjerno, promislivši, da onoliko, koliko je istine u onome za što su ta stanja, da toliko jasnoće i sama imaju” (Platon 2001, 511e).

Iz ovog se citata jasno vidi da Platon umovanje pridodaje najvišem odsjeku, onome koji nastoji prodrijeti u nepretpostavljeno počelo svih bića te svoje istraživanje vrši kroz ideje. Ipak, ono što se čini najzanimljivijim pri distinkciji unutar mislive vrste ljudske spoznaje jest Platonovo opetovano inzistiranje na povezanosti jednog dijela te vrste spoznaje sa slikama. Kako bi se ispravno razumjelo ovo naizgled suvišno apostrofiranje, posegnut ćemo za primjerom geometrije. Pri izlaganju tog primjera Sokrat ističe sljedeće; “Mislim naime da znaš, da oni, što se bave geometrijom, računstvom i takvim stvarima, pretpostave parni i neparni broj, likove, trovrnsne kutove i drugo tome srodno kod svakoga istraživanja, pa pretpostavivši to kao da znaju, ne će više ništa o tome ni sebi ni drugima dokazuju, držeći, kako je to svakome očito” (Platon 2001, 510c).

Aksiomatika geometrije koja je ovdje istaknuta služi kao argument za Platonovu tvrdnju da postoji mišljenje koje je utemeljeno na pretpostavkama koje se smatra suvišnima dokazivati. Sokrat nastavlja; “Što ne, znaš i to, da, premda se služe vidljivim likovima i o njima govore, ne misle o njima, nego o onome, na što je to nalik, govoreći o četverokutu samome po sebi i o njegovu promjeru, a ne o promjeru koji crtaju, i ostalo tako” (Platon 2001, 510e).

Ovdje postaje jasno na kakve slike Platon misli kada ističe njihovu povezanost s ovim vidom mislivoga roda. Pojam slike ovdje se ne odnosi samo na presliku zbiljskog predmeta, već i na proizvod apstrahiranja od samih partikularnih predmeta na osnovi općih karakteristika. Suvremenim rječnikom rečeno, slika u ovoj Platonovoj alegoriji označava svojevrsno epistemološko modeliranje, idealiziranu tipsku projekciju koja pri geometrijskom računu zamjenjuje konkretan predmet.

Drugim riječima, matematičar pri geometrijskom računu uvijek barata pretpostavljenom slikom nekog zbiljskog predmeta, a nikad samim predmetom. Ipak, njeno je smještanje u mislivi rod posve opravdano. Kako primjećuje Pappas, “Matematika pripada u domenu (razumskog) znanja zato što istine koje otkriva nemaju veze s predmetima osjetilnog iskustva“ (Pappas 2003, 105). Sama ta činjenica dovoljan je dokaz tomu da znanje stečeno matematičkim i geometrijskim računom nije predmet vjere (*pistis*) ili uobrazbe (*eikasia*) kao što je slučaj sa spoznajom predmeta osjetilnog iskustva te njihovih sjena.

Ipak, Platon također postulira da “stvari ovoga svijeta posjeduju istinitiju stvarnost ili bitak (*a more substantial reality or being*) od njihovih odraza“ (Pappas 2003, 105). Budući da matematika i geometrija operiraju sa slikama zbiljskih stvari u svijetu, one ne mogu ponuditi uvid u spomenuti bitak. Upravo zato Platon uz matematiku i geometriju navodi i dijalektiku kao aktivnost mislivog roda koja je dorasla tom zadatku.

Dijalektika u Platonovom opusu na sebe preuzima nekoliko značenja, no najčešće se rabi kao oznaka za vježbu koja, iskušavanjem niza suprotstavljenih teza o predmetu mišljenja, dovodi do nedoumice (*aporia*) o tom predmetu te nastoji iznaći nov način mišljenja u skladu sa zatečenom nedoumicom. U dijalogu *Parmenid* dijalektika je opisana na sljedeći način: “Uistinu je, zbilja, lijepa i božanska (...) ta silovita revnost kojom smjeraš ispitivanjima, no napregni se i uvježbaj više u onoj za koju se mni da je nekorisna i koju mnoštvo naziva brbljanjem (*adoleshia*<sup>2</sup>). Dok si

---

<sup>2</sup> Premda se ovdje rabi riječ koja označava "brbljanje", Platon se služi tom oznakom kao oruđem kritike mnoštva nespremnog za ozbiljan i temeljit rad dijalektičkog mišljenja.

još mlad, jer ako ne, umaknut će ti istina. (...) Naime, čini mi se (...) da tu baš nimalo nije teško pokazati da se onim bićima događa da su i slična i neslična, i kako god drugo” (Platon 2002, 135d1-135e6).

Referirajući se na ranije Zenonovo izlaganje o nemogućnosti mnoštva bića, Parmenid ističe da se jedino ispitivanjem koje ne zazire od nemogućnosti i paradoksalnosti zaključaka mogu odagnati predrasude nefilozofskog mišljenja i ponuditi ispravni obrasci umske djelatnosti. Platon nudi sličan opis dijalektike i u *Politeiji*:

Razumij dakle, da kao drugi dio misaone vrste zovem ono, što doseže sam govor (*logos*) snagom raspravljanja (*dialegesthai*), ne uzimajući pretpostavke kao početke nego zbilja za pretpostavke, kao stuba i zalete, da ide do početka svega što je bez pretpostavke i kad ga dosegne, da onda opet natrag silazi do kraja, držeći se redom onoga, što je do početka; a kod toga da se uopće ne služi ničim, što je osjetilno, nego idejama samima po sebi radi ideja samih po sebi i da završi idejama (Platon 2001, 511b3-511c1).

Dijalektika je, dakle, način mišljenja koji – za razliku od matematike i geometrije – “niti biva zadovoljen hipotezama niti rabi slike preuzete iz osjetila, već istražuje vlastita temeljna načela dok ne dostigne nehipotetičku početnu točku“ (Pappas 2003, 106). Ona ne zakrčuje put mišljenju uslijed prisustva kontradikcija, već – kao što je slučaj kod Zenona i Parmenida – prepoznaje kontradikcije kao tenzije koje omeđuju i oblikuju umsko djelovanje.

## **1.2. Aristotelov odmak: um kao mišljenje mišljenja**

Vidjeli smo na koji je način um pojmljen u Platonovoj filozofiji i koje mu je značenje pridodano. Njegova neraskidiva povezanost s dijalektičkim mišljenjem, neovisnost o slikama te težnja za spoznajom počela obilježja su koja konstituiraju njegovu bit. Sada se valja posvetiti onom filozofijskom sustavu koji parira Platonovu kako utjecajem, tako i sustavnošću. Poznata je Aristotelova – najvjerojatnije apokrifna – izreka kako mu je drag Platon, ali mu je draža istina, a kritike temeljnih teza i zaključaka Platonove filozofije mogu se naći u gotovo svim njegovim djelima (Shields 2022).<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Ovdje napose valja istaknuti poglavlje *Essentialism and Homonymy*.

Ipak, reći da Aristotel u svojoj misli odbacuje čitavo platonističko nasljeđe bilo bi potpuno pogrešno. Kao i njegov učitelj, Aristotel smatra kako je ono znanje koje se naziva mudrošću (*sophia*) “znanost o stanovitim počelima i uzrocima“ (Aristotel 1988, 982a). Najveća od svih znanosti, koju Aristotel naziva metafizikom ili prvom filozofijom, bavi se upravo počelima bića, svih pojava fizičkoga svijeta kao i svih njihovih gradivnih elemenata.

Malo nakon spomenutog citata slijedi detaljna kritika Platona u koju nećemo ulaziti predetaljno. Istaknut ćemo tek jedan njen dio i pomoću njega pokušati objasniti razloge Aristotelova odmak od platonističke misli. Kako stoji u Aristotelovoj *Metafizici*:

(...) kazati kako su (ideje) uzori, te kako druge stvari sudjeluju u njima, znači praznosloviti i govoriti u pjesničkim prisodobama; jer što je to koje djeluje gledajući ideje? Naime, bilo što može i bivati i postajati nalik na nešto drugo, a da ne bude preslikano prema tome, kao što tkogod može biti poput Sokrata, postojao Sokrat ili pak ne postojao, pa čak i kad bi Sokrat bio vječan, bjelodano bi bilo isto. (...) I dalje, činilo bi se nemogućim da bivstvo i stvar kojoj je ona bivstvo opstoje razdvojeno; pa stoga: kako mogu ideje – budući su bivstva stvarima – bivati odvojeno od njih? (Aristotel 1988, 991a20-991b2).

Drugim riječima, Aristotel smatra da Platonovo postuliranje ideja kao bivstva tj. biti stvari dovodi do dva neopravdana i pogrešna zaključka o bićima. Prije svega, ono implicira odvojenost bića imanentnog fenomenalnom svijetu od njegove biti uslijed njenog transcendentnog karaktera. Također, preslikavanje bića po jednoobraznom uzorku još je jedna odlika Platonovog shvaćanja ideja koju Aristotel nastoji izložiti kritici. Uzevši u obzir svu različitost bića u svijetu, kao i činjenicu da se “nazivak ‘biće’ upotrebljava (...) mnogovrsno“ (Aristotel 1988, 1003a33), filozof zaključuje da je teorija njegovog prethodnika manjkava te nastoji iznaći novi put mišljenja počela koji će biti bića predstaviti kao imanentnu pojavnim bićima.

Prije negoli se posvetimo prikazu Aristotelove misli i onog njenog dijela koji je za nas od osobite važnosti, valja istaknuti i temeljnu razliku u misli njihovih filozofskih prethodnika. Dok Platon – kako smo vidjeli – velik dio svoje teorije ideja tvori kroz kritiku elejskog monizma kakav je na djelu u Parmenida i Zenona (Diels 1988, 211–2), Aristotel kao najvažnijeg od predsokratovaca ističe Anaksagoru. Pišući o njemu u prvoj knjizi *Metafizike*, ističe kako “kad je netko rekao kako, kao u živim stvorovima, tako i u naravi postoji um (*nous*) koji je uzrok sklada (*xosmos*) i cjelokupnog poretka, pokazao se kao trijezan čovjek nasuprot nasumičnom govoru

svojih prethodnika“ (Aristotel 1988, 984b15). Ocijenivši govor Anaksagorinih prethodnika nasumičnom, Aristotel ga uzima kao primjer kako jasnoće izlaganja svog nauka, tako i utemeljenosti zaključaka.

Vratimo se sada *Metafizici*. Dio spomenutog spisa koji je od najveće važnosti za ovaj rad je onaj koji se tiče uma i umskog mišljenja. Aristotel svojem poimanju uma posvećuje veliku većinu lambda knjige svoje *Metafizike* te se stoga sada okrećemo njoj. Početni problem koji se postavlja u ovom dijelu teksta je promjena, tj. kako je moguće da se bića mijenjaju – nastaju i nestaju, rađaju se i umiru – i na koji način se mijena odvija. Prvi korak k pronalasku odgovora poduzet je u sljedećem citatu: “Jer sve što se mijenja jest nešto, od nečega i u nešto. Ono od čega ili po čemu se mijenja prvo je pokretalo, ono što se mijenja je tvar (*hyle*), a ono u što se mijenja je oblik (*morphe*)“ (Aristotel 1988, 1070a1). Mijena je, dakle, proces koji uključuje tri sastavnice; tvar, oblik i pokretalo. Sam proces promjene odvija se na način da postojeća tvar mijenja oblik uslijed djelovanja nekog pokretala.

Nadalje, Aristotel primjećuje kako postoje tri bivstva: “jedno je tvar, koja je nešto ‘ovo’ zbog pojavnosti (...); drugo je narav (*physis*) koja je štogod ‘ovo’ i stanje u koje se kreće; dok je treće ono što je iz tih sastavljeno prema pojedinačnome, kao Sokrat ili Kalija“ (Aristotel 1988, 1070a9-14). Iz ovog je citata vidljivo da Aristotel sva pojavna bića vidi kao sklopove tvari i oblika koji imaju određenu narav. Daljnji argument koji nudi za ovakvo poimanje glasi kako “bez bivstava ne postoje ni trpnosti ni kretanja“ (Aristotel 1988, 1071a1), što je jasno budući da su spomenuta bivstva osnovne sastavnice spomenutih procesa.

Aristotel nastavlja svoju raščlambu ističući kako je “nužno da biva neko vječno i nepokrenuto bivstvo. Jer bivstva su prva od bića, i ako su ona sva propadljiva, onda su i sve stvari propadljive“ (Aristotel 1988, 1071b4-6). Postoje dva razloga za ovu tezu. Prvi je taj da, budući da ranije spomenuta bivstva – tvar, oblik, narav itd. – sudjeluju u procesima koji ih mijenjaju, poput kretanja, uzrok njihove trajnosti unatoč promjeni nije u njima samima, već negdje drugdje. Drugi razlog je taj da niti jedno od tih bivstava samo ne može biti jamac svima drugima. Aristotel nudi primjer tvari; budući da tvar opstoji na način možnosti tj. ima mogućnost poprimiti određeni oblik posredstvom neke djelatnosti (*energeia*), ona sama nema mogućnost uzrokovati druga bivstva budući da ovisi o izvanjskoj obradi. Aristotel zaključuje kako je stoga nužno da postoji “neko takvo počelo kojemu je bivstvo djelatnost“ (Aristotel 1988, 1071b19-21).



Što je dakle to vječno i nepokrenuto bivstvo koje omogućuje postojanje svih drugih bivstava? Odgovor na to pitanje sadržan je u odredbi mišljenja, za koje Aristotel tvrdi da se “po sebi samome bavi onim što je po sebi najbolje, i ono koje je to najviše onim što je takvo najviše“ (Aristotel 1988, 1072b19-20). Samo je mišljenje, dakle, sposobno pojmiti najviša počela i prvotne uzroke u kojima je sadržano najviše dobra<sup>4</sup> i realiteta. Budući je um taj koji se bavi mišljenjem, njegova aktivnost je ono što utemeljuje sva druga bivstva. Kako Aristotel piše, “um samoga sebe umuje, prema dioništvu u mišljenome. Jer on postaje ono mišljeno dodirujući i umujući, tako te je isto um i mišljeno“ (Aristotel 1988, 1072b20-22).

Um je u Aristotela, dakle, bivstvo koje je nerazlučivo od djelatnosti i mišljenja. U njemu se to dvoje sjedinjuje i tim sjedinjenjem postaje temelj sve zbilje. Aristotel zaključuje svoj ogled o umu ističući kako “um misli sebe samoga, ako jest ono što je najbolje, i njegovo je mišljenje mišljenje mišljenja (*e noesis noeseos noesis*)“ (Aristotel 1988, 1074b34-35). Um se nalazi u stanju vječnog refleksivnog sebeodnošenja, jer kada bi se njegovo mišlje odnosilo na što drugo od njega samog, tada bi – kako primjećuje Vasilis Politis – “taj predmet bio kauzalno i misaono temeljniji od temeljnog uzroka promjene“ (Politis 2004, 288).

Zaključimo ovu sekvencu kratkim pojašnjenjem mišljenja mišljenja kao temeljne aktivnosti uma. Premda je svo ljudsko mišljenje refleksivno tj. svjesno sebe samog, “(njegova refleksivnost) postoji samo kao nusproizvod; budući je njegov temeljni cilj spoznaja nečeg drugog od sebe samog“ (Politis 2004, 289). Politis nudi primjer percepcije zvonjave zvona kao ilustracije razlike između svakodnevnog ljudskog mišljenja i mišljenja mišljenja koje je odredbeno za um:

Kada čujem zvon zvona, svjestan sam ne samo toga da zvono zvonu, već sam svjestan i sebe kako čujem da zvono zvonu; stoga je moj sluh refleksivan tj. svjestan mentalnog čina slušanja. No on je refleksivan samo kao posljedica spoznaje objekta drugačijeg od mentalnog čina spoznavanja; budući sam evidentno svjestan sebe kako čujem zvono tek kao posljedicu moje svijesti o zvonu zvona. (...) U suprotnosti spram toga, Božje<sup>5</sup> mišljenje je čisto refleksivno, jer ne spoznaje ništa drugo do vlastitog čina spoznavanja (Politis 2004, 289).

---

<sup>4</sup> Kao i u Platona, u Aristotelovoj filozofiji dobro (*agathon*) nije pojmljeno isključivo kao moralna ili etička kvaliteta, već kao ono što, bivajući najpotpunijim realitetom, omogućuje realitet svega ostaloga (Platon 2001, 508c).

<sup>5</sup> Aristotel koristi pojmove Boga i uma kao sinonime, ističući kako “djelatnost uma je život, a On je ta djelatnost, i Njegova djelatnost po sebi život je najbolji i vječni. Stoga kažemo da je Bog živ, vječan, najbolji, tako te su život i vrijeme neprekidno i vječno prisutni u Bogu. Jer to *jest* Bog“ (Aristotel 1988, 1072b25-30). Politis preuzima bliskoznačnost tih pojmova, no ne treba misliti da se stoga radi o kršćanskom ili ikojem drugom Bogu.

Umsko mišljenje, za razliku od ljudskog, nema izvanjski objekt spoznaje na koji je usmjereno, već spoznaje isključivo vlastite činove spoznavanja. Njegova je aktivnost u sebi zatvorena i usmjerena isključivo na sebe samu.

### **1.3. Novovjekovlje i Kantov kriticizam**

Čini se da je Aristotel svojim odmakom od Platonovog poimanja uma iskazao još veću pohvalu umskom mišljenju. Dodijelivši mu mjesto bivstva koje utemeljuje sva druga budući je jedino isključivo djelatno, stječe se dojam da je ispravna upućenost u umsko mišljenje kroz filozofiju neophodno za ispravno razumijevanje zbilje. Ipak, Politisovim je primjerom ilustrirana nepremostivost jaza između čovjeka i uma nastalog uslijed ovakve koncepcije. U svojoj metafizičkoj veličini i važnosti umsko je mišljenje prikazano kao nešto čovjeku nedohvatljivo i na neki način nadređeno, mentalna i duhovna aktivnost kojoj on – uslijed ograničenosti vlastite refleksivne aktivnosti – nikada ne može pristupiti i koja mu uvijek ostaje nedostižna u jasnoći i čistoći njene refleksije. U Aristotelovoj *Metafizici* čovjek je izvan uma, jedan u nizu hilemorfičkih sklopova čija je odredbena karakteristika upotreba razumskog mišljenja (*dianoia*) dok mu je umsko dostupno tek uvjetno, i to uz izvanredan napor.

Također, valja primijetiti da u kontekstu Aristotelove filozofije um primarno ima ulogu ontološkog postulata. Mišljenje mišljenja koje provodi svojevrstni je temelj sve zbilje u kojem konkretni misleći subjektiviteti nemaju učešća osim kao konačni proizvodi djelatnosti tog bitno djelatnog bivstva. Za razliku od Platona, koji učešće u umskom mišljenju i spoznaju ideja smatra kako filozofskim, tako i etičkim ciljem, u Aristotela je um posve desubjektiviziran.

Unatoč ovoj desubjektivizaciji uma, utjecaj koji je Aristotelova misao imala na srednjovjekovnu i novovjekovnu filozofiju teško da se može prenaglasiti. Kao primarna filozofska lektira autorima poput Williama od Ockhama i Tome Akvinskog – koji ga je u svojim spisima nazivao jednostavno Filozof (Akvinski 1990, 3) – Aristotel je bio kamen temeljac brojnim srednjovjekovnim logičkim, teološkim i ontološkim filozofskim ogledima (Shields 2022).<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Usp. napose poglavlje *Aristotle's Legacy*.

Prošavši svoj zenit i ustupivši mjesto renesansi, srednjovjekovni stav spram Aristotela počeo se poimati kao dogmatsko stajalište starih sveučilišnih profesora. Razlog tomu leži u činjenici da se gotovo čitav studij filozofije na većini europskih sveučilišta svodio na dijelove *corpusa aristotelicuma* – logiku, filozofiju prirode, metafiziku i moralnu filozofiju (Kuhn 2018)<sup>7</sup>. Aristotelizam prestaje biti poiman kao živa filozofija nastala iz neovisnog, samosvrhovitog istraživanja i postaje skolastička dogma, supstrat znanja koje institucije prenose s minimalnom kritičkom obradom. Upravo zato Descartes u svojoj *Raspravi o metodi* ironično opisuje sveučilišnu filozofiju kao ono što “omogućuje da govorimo na vjerojatan način o svim stvarima i da budemo predmet divljenja od strane onih koji manje znaju“ (Descartes 2014, 15).

Ova Descartesova opaska tek je jedan u nizu prikaza potrebe renesansnih i novovjekovnih filozofa da se odmaknu od dogmatski umrtvljenog aristotelizma i okrenu novim tradicijama. Dok su neki od njih prigrlili platonizam kako bi nametnuli svoj kontrapunkt aristotelizmu, brojni među njima pridonijeli su filozofiji zrelijim i originalnijim raspravama koje nadilaze pretpostavljenu nepomirljivost dvojice autora. Filozof kojemu u tome svijetlu treba posvetiti najviše pažnju svakako je John Locke. U svom *Ogledu o ljudskom razumu*<sup>8</sup> Locke definira svoj naslovni pojam na sljedeći način: razum (*reason*) je “ono što označava jednu sposobnost u čovjeku, sposobnost po kojoj bi se čovjek trebao razlikovati od zvijeri, i po kojoj ih on očividno nadilazi“ (Locke 2008, 286). Opisujući u nastavku operacije razuma, Locke izlaže četiri mogućnosti: “(Prva i najviša) jest otkrivanje i iznalazjenje dokaza; (druga) je pravilno i metodično baratanje njima i njihovo jasno i primjereno raspoređivanje kako bi se (...) lako uočile njihove poveznice; (treća) je opažanje njihovih poveznica; a (četvrta) je donošenje ispravnog zaključka” (Locke 2008, 287).

Usmjerenost na zaključke i njihovo izlaganje te raspoređivanje prisutna je kako u Lockeovoj, tako i u Platonovoj odredbi razuma. Daljnja poveznica ovih dviju teorija je i Lockeovo isticanje kako se “ta četiri stupnja (razuma) mogu uočiti u bilo kojem matematičkom dokazu“ (Locke 2008, 287). Postaje jasno da se Platonova kritika razumskog mišljenja lako može prenijeti na Lockeov nauk. Također, kao i u Aristotela, uporaba razuma je pojmljena kao ono odredbeno čovjekovo svojstvo, dok um i njegova uporaba ostaju obavijeni velom tajne.

---

<sup>7</sup> Usp. napose pogavlje *Philosophy at Renaissance Universities*.

<sup>8</sup> Locke je svoje djelo naslovio *An Essay Concerning Human Understanding*, što se može spretnije prevesti kao *Ogled o ljudskom poimanju/spoznavanju*, budući je razum pojam užeg opsega od poimanja i spoznavanja.

Upravo iz ovog razloga Immanuel Kant Lockeovu filozofiju naziva “fiziologijom ljudskog razuma“ (Kant 2021, 16). Iako je Lockeov epistemološki projekt jedan od najpodrobnijih u čitavoj novovjekovnoj filozofiji, on je ljudskoj spoznaji pripisao neispravnu genealogiju koja je rezultirala ponovnim padom u metafizički dogmatizam kojem Kant svjedoči (Kant 2021, 16). Stoga Kant započinje svoj projekt kritičke filozofije čije smo osnovne obrise skicirali u uvodu. Sada preostaje vidjeti na koji način filozof provodi svoju kritiku uma i kakve ona konzekvence ima za filozofsko mišljenje.

Prije svega, valja istaknuti kako je Kant prvi filozof nakon antičkih Grka koji oštro dijeli razum (*der Verstand*) i um (*die Vernunft*) kako na terminološkoj, tako i na operativnoj razini. Naime, svakoj od ovih spoznajnih moći filozof pridodaje različit pojam (*Begriff*). Dok su pojmovi razuma kategorije, pojmovi uma su ideje. Nadalje, istaknuvši kako “opća logika apstrahira od svakog sadržaja spoznaje tj. od svakog njenog odnosa prema objektu i promatra samo logičku formu u međusobnome odnosu spoznaja tj. formu mišljenja uopće“ (Kant 2021, 79), Kant nastoji konstruirati novu logiku koja bi bila sposobna nadići ograničenja aristotelijanskog formalizma.

Takvu logiku filozof naziva transcendentalnom budući da vodi računa kako o sadržaju spoznaje, tako i o uvjetima koji omogućuju spoznaju tog sadržaja. U transcendentalnoj logici razum je “ovaj dio (...) koji izlaže elemente (...) i načela bez kojih se uopće ne može pomišljati nikakav predmet“ (Kant 2021, 83). Dio transcendentalne logike pridodan razumu naziva se transcendentalnom analitikom te se bavi dedukcijom i uporabom kategorija.<sup>9</sup> Ipak, upotreba ovog dijela logike ovisi o danosti predmeta spoznaje u zrenju (Kant 2021, 83). Kako bi se nešto moglo razumski spoznavati, ono mora biti dostupno iskustvenoj spoznaji kroz sintetičke apriorne sudove prostora i vremena.

Ukoliko to nije slučaj, događa se ono što Kant naziva hiperfizičkom uporabom razuma (Kant 2021, 83). Filozof taj događaj opisuje u sljedećem citatu:

(...) kako je to veoma primamljivo i zavodljivo, da se čovjek preko svakog iskustva služi samo ovim čistim razumskim spoznajama i načelima, pa čak i izvan granica iskustva koje nam jedino može dati materiju (objekte) na koju se mogu primijeniti oni čisti razumski pojmovi, to razum dolazi u opasnost da praznim mudrovanjem sama formalna načela čistog razuma upotrijebi

---

<sup>9</sup> Vidi poglavlje *O transcendentalnoj dedukciji kategorija*.

materijalno i da bez razlike sudi o predmetima koji nam nisu dani, štoviše, koji nam se možda ni na koji način ni ne bi mogli dati (Kant 2021, 83).

Drugim riječima, stvari o kojima razum sudi pri takvom ekscesu nisu stvarni objekti iskustva, već transcendentalni privid (*Schein*) koji on – uslijed neobuzdanosti vlastite snage – uzima kao realnu materiju. Ipak, Kant ne zaključuje jednostavnim otklanjanjem takvog privida kao neistine, već ističe nužnost postojanja drugog dijela transcendentalne logike koji “mora (...) biti kritika ovoga dijalektičkog privida, pa se zove transcendentalna dijalektika”<sup>10</sup> (Kant 2021, 83).

Transcendentalna dijalektika odredbena je za um koji Kant naziva sijelom transcendentalnog privida (Kant 2021, 216). Filozof ističe kako um “ima kao i razum (...) logičku upotrebu kod koje um apstrahira od svakoga sadržaja spoznaje, ali ima i realnu upotrebu kod koje on sam sadržava postanje određenih pojmova koje ne uzima ni od osjetila ni od razuma“ (Kant 2021, 216). Ovdje vidimo da Kant, premda nasljeđuje aristotelijansku koncepciju uma kao čisto refleksivne djelatnosti koja je individualnom subjektu dostupna tek kao manjkavi odsjaj, nastoji pridati subjektivitetu svojevrsnu aktivnost pri umskom mišljenju. Iako je um sjelo privida, spoznaja tog privida i dalje je vođena zakonitostima koje valja izložiti.

Zakovitosti umske spoznaje utemeljene su na čistim umskim pojmovima (*die reinen Begriffen Vernunft*) koje Kant naziva transcendentalnim idejama. Transcendentalni karakter ideja od krucijalne je važnosti za razlikovanje razuma i uma; Kant piše kako je “upotreba čistih umskih pojmova uvijek transcendentna, dok je upotreba čistih razumskih pojmova prema svojoj prirodi uvijek imanentna, jer se ograničava samo na moguće iskustvo“ (Kant 2021, 230).

Što su, dakle, transcendentalne ideje? Kant pri svom opisu ističe njihove tri ključne karakteristike: “One su pojmovi čistoga uma, jer svaku iskustvenu spoznaju smatraju kao određenu apsolutnim totalitetom uvjeta. One nisu hotimično izmišljene, nego su zadane samom prirodom uma. (...) One su napokon transcendentne i prelaze granice svakog iskustva, u kojemu se dakle nikada ne može javiti predmet koji bi bio adekvatan transcendentalnoj ideji“ (Kant 2021, 230-231). Riječ je, dakle, o transcendentnim pojmovima koji nemaju iskustveno spoznatljivog referenta, ali su sadržani u prirodi samog uma i iskustvenu spoznaju vide kao rezultat odnosa određenih uvjeta.

---

<sup>10</sup> Kant ovdje rabi pojam dijalektike u sofističkom smislu preuzetom od Platona koji ju je u svom *Sofistu* odredio kao umijeće privida i lova na bogate mladiće iz uglednih obitelji koje nosi krinku poučavanja (Platon 1976, 223b).

Kant zaključuje svoj opis transcendentálnih ideja njihovim navođenjem. U zaključku poglavlja o paralogizmima čistoga uma vezanih uz dušu navode se četiri ideje: “bezuovjetno jedinstvo odnosa, (...) bezuovjetno jedinstvo kvaliteta, (...) bezuovjetno jedinstvo mnoštva u vremenu (...) (i) bezuovjetno jedinstvo opstojnosti u prostoru“ (Kant 2021, 268). Premda nema nikakvog pojavnog objekta koji bi odgovarao ovim idejama – kako bi se to moglo pojavno uobličiti jedinstvo i opstojnost? – njihovo postojanje unutar uma ono je što omogućuje subjektu spoznaju sebe i drugih bića kao jedinstvenih opstojćih fenomena unutar svijeta. Budući da djelatnošću kroz svoje čiste pojmove um omogućuje i oblikuje spoznaju, ovu njegovu temeljnu funkciju može se nazvati regulativnom.

#### **1.4. Hegelova kritika Kanta: regulativno-konstitutivna funkcija uma**

Kant je, više nego ijedan filozof prije njega, zaslužan za resubjektivizaciju uma. Svojim naukom o transcendentálnim idejama pokazao je kako samo zato što je nešto dostupno u nedostatnom obliku, ne znači da je automatski nespoznatljivo i da je poniranje u operacije tog nespoznatljivog fenomena nemoguće. Budući da sam um konstantno nastoji prekoračiti vlastite granice, filozofov je zadatak znati odgovoriti na ovu tendenciju i dovesti um u sklad s njegovim vlastitim zakonitostima i ograničenjima. Ne čudi da je Kantova *Kritika čistoga uma* čitavoj generaciji njemačkih mislioca ponudila konceptualne alate kojima bi izvršila zreliju kritiku razumskog mišljenja. Tome svjedoči i citat Georga Wilhelma Friedricha Hegela koji na tom tragu u svojoj *Enciklopediji filozofijskih znanosti* o čistim razumskim pojmovima piše sljedeće:

S jedne strane uvjetovano je to kategorijama da se izvanjska zamjedba uzdigne do objektiviteta (...), ali s druge strane ti su pojmovi kao jedinstva prosto subjektivne svijesti uvjetodavni danim materijalom (...) pa imaju svoju primjenu i upotrebu u iskustvu, čiji je drugi sastavni dio – određenja osjećaja i zora – isto tako nešto subjektivno. Stoga su kategorije nesposobne da budu određenja apsolutnoga koje nije dano u nekoj zamjedbi, a zato je razum ili spoznaja s pomoću kategorija nemoćna da spozna stvar po sebi (Hegel 1987, 68).

Premda se čini jasnim kako Hegel dijeli Kantov stav o inherentnoj ograničenosti razumskog mišljenja, autor ne prihvaća nasljeđe kritičke filozofije bezuovjetno i dogmatski. Ovo se najjasnije vidi u dijelu tekstu gdje se filozof bavi Kantovim pojmom stvari o sebi (*das Ding an Sich*). Dok

kod Kanta on označava supstrat noumena koji je iskustvenoj spoznaji dostupan tek kao transcendentalni privid, Hegel ističe kako je riječ o “potpunom *abstractumu*,<sup>11</sup> onom posve praznom, određenom samo još kao neka vrsta onostranosti; onom *negativnom* predodžbe, osjećaja, određenog mišljenja itd.“ (Hegel 1987, 68). Drugim riječima, stvar o sebi pojmljena na način koji je opisan u *Kritici čistoga uma* je apstraktan, tj. besadržajan entitet, pretpostavljena čista forma ideja koja je lišena egzistencija upravo zbog svojeg nepostojećeg sadržaja.

Ovdje se počinje nazirati strogo formalni karakter Kantove misli. Kako ističe Paul Guyer, “‘formalno mišljenje’ je Kantovo inzistiranje na tome da (...) možemo *a priori* spoznati samo čiste forme reprezentacije, apstraktne strukture intuicije, suđenja i rasuđivanja te da uvijek moramo sačekati iskustvo da upotpuni znanje o partikularitetima – koje upravo iz tog razloga nikad nije u potpunosti *a priori*“ (Guyer 1993, 178-9). U srži Kantove kritičke filozofije nalazi se nepremostiv jaz između transcendentalne forme i iskustvenog sadržaja spoznaje koji Hegel smatra njenim fundamentalnim nedostatkom. Stoga započinje razvitak posve nove koncepcije uma, ujedno i posljednje koju ćemo ovdje razmotriti.

Temeljni pojam Hegelove koncepcije uma bit će pojam identiteta. To se da vidjeti već pri prvom pokušaju definiranja uma koji filozof nudi u kojem piše sljedeće: “(Um je) moć neuvjetovanoga koja uviđa uvjetovanost (...) iskustvenih spoznaja. Što se ovdje zove predmetom uma, ono neuvjetovano ili beskonačno, nije ništa drugo nego ono sebi samome jednako, ili (...) iskonski identitet onoga ja u mišljenju. Um se zove taj apstraktni ja ili mišljenje koje sebi taj čisti identitet čini predmetom ili svrhom“ (Hegel 1987, 69).

Ovaj odnos neuvjetovanog i uvjetovanog već se dao primijetiti i kod Kanta, no ono što iznenađuje je Hegelovo inzistiranje na tome da je predmet umskog mišljenja ono što je samo sa sobom jednako, svojevrsni apsolutni identitet. No što bi taj apsolutni identitet mogao biti? Guyer nudi odgovor u sljedećem citatu: “(...) priroda naše misli i priroda zbilje koju joj je Kant uvijek suprotstavljao zapravo su jedno te isto“ (Guyer 1993, 171). Drugim riječima, identitet koji Hegel postulira je identitet mišljenja i bitka. Zakoni mišljenja i zakoni zbilje međusobno su jednaki. Odatle poznata максима iz Hegelovih *Osnovnih crta filozofije prava* koja glasi: “Što je umno, to je zbiljsko, a što je zbiljsko, to je umno“ (Hegel 1989, 17).

---

<sup>11</sup> Valja podsjetiti da Hegel pojam apstraktnog rabi u skladu s njegovim etimološkim korijenom (lat. *abstractus*: odvojen, odvučen) kako bi označio štogod besadržajno, odvojeno od građe koja bi apstraktnom predmetu osigurala određenost i bilo kakav pozitivni realitet.

Ukoliko su zakoni mišljenja ujedno i zakoni zbilje, valja detaljnije istražiti njihove propise i operacije. Hegel razlikuje tri momenta mišljenja: apstraktni ili razumski, dijalektički ili negativno-umski te spekulativni ili pozitivno-umski. Što se tiče apstraktno-razumskog, o njemu piše sljedeće: “Mišljenje kao razum ostaje pri čvrstoj određenosti i njezinoj različitosti prema drugima: nešto takvo ograničeno apstraktno važi za nj kao nešto što za sebe postoji i jest“ (Hegel 1987, 100). Pri ovom momentu mišljenje uzima svoj predmet kao apsolutno izvjestan. Ono o čemu misli jest upravo takvo kakvim se doima i ne može biti nikako drugačije. Primjerice, ljudsko tijelo – pojmljeno apstraktno-razumski – predstavlja trajan raspored točno određenog broja udova, organa i kostiju koji je ustrojen na određeni način koji može biti promijenjen jedino uslijed kakve bolesti ili nesreće.

Pri dijalektičkom momentu nastupa “vlastito ukidanje takvih konačnih određenja i njihovo prelaženje u svoja oprečna određenja“ (Hegel 1987, 100). Dijalektički moment označava krajnju točku razumskog mišljenja, točku gdje se pretpostavljena čvrstoća razumskih misaonih određenja poput jedinstvenosti i trajnosti izjalovljuje. Premda se ljudsko tijelo doima postojano i trajno, zaključci biologije uče da to nije posve točno. S njega se konstantno ljušte stanice mrtve kože, a u ljudskom krvotoku konstantno umiru crvene i bijele krvne stanice te nastaju nove. S jedne strane se nalazi privid trajnosti, a s druge objekt u konstantnoj fluktuaciji.<sup>12</sup> Kako nadići ovu dijalektičku aporiju?

Posljednji moment mišljenja, onaj pozitivno-umski, smjera učiniti upravo to. On je točka u kojoj mišljenje “shvaća jedinstvo određenja u njihovu suprotstavljanju, ono afirmativno što je sadržano u njihovu razrješenju i njihovu prelaženju.“ (Hegel 1987, 101) Pozitivno-umsko mišljenje je, dakle, ono koje shvaća kako je jamstvo nekog jedinstva upravo izvjesno suprotstavljanje. Jedini način zašto uspijevamo spoznati ljudsko tijelo kao relativno trajan fenomen je upravo zbog toga što je uhvaćeno u konstantnom dinamizmu i zato što se stalno obnavlja. Također, ukidanje<sup>13</sup> ovih razumskih određenja – kao i njihovih antiteza – ono je što sačinjava bit razvoja mišljenja i omogućuje njegovo daljnje produbljivanje.

---

<sup>12</sup> Maurice Merleau-Ponty u svojoj *Fenomenologiji percepcije* nudi sličan opis tijela ističući kako: “(t)ijelo nije (...) objekt (...) (i) svijest koju imam o njemu nije misao (...) (...) Ono je uvijek nešto drugo od onoga što ono jest, uvijek seksualnost istodobno kada i sloboda, ukorijenjeno u prirodi u istom trenutku kada se preobražava kulturom, nikada samo u sebi zatvoreno, nikada premašeno” (Merleau-Ponty 1978, 213).

<sup>13</sup> Pojam ukidanja (*die Aufhebung*) se ovdje, kao i u ostatku rada, rabi na način na koji je uporabljen u Hegelovoj filozofiji, što će reći kao oznaka triju simultanih operacija: ukidanja, čuvanja te prelaženja na viši stupanj.



Istaknimo pred kraj još dvije bitne stavke Hegelove koncepcije uma. Vidjeli smo kako posljednji moment mišljenja Hegel naziva i spekulativnim. Etimološki korijen ovog pridjeva – latinski *speculum* – označava zrcalo, što će reći da pri ovom momentu um stupa u odnosu sa odrazom sebe sama. Pod pojmom spekulativnog Hegel podrazumijeva sebeodnošenje uma na način blizak onome kakav smo vidjeli kod Aristotela. Tek u svom sebeodnošenju um je sposoban pojmove misliti konkretno, tj. kao spojeve forme i sadržaja. Kako ističe Hegel. “(s)pekulativna logika sadržava pređašnju logiku (...), konzervira iste misaone forme, zakone i predmete, ali ih ujedno razvija i preformira s pomoću daljih kategorija“ (Hegel 1987, 39).

Nadalje, vidjeli smo da u Hegela dijalektika ima bitno drugačije značenje u odnosu na ono Kantovo. Dapače, Hegel žustro istupa protiv opisa dijalektike kao praznog privida. Kako piše:

Dijalektika se obično smatra kao neka vanjska vještina, koja hotimičnošću proizvodi neku zbrku u određenim pojmovima i samo privid proturječja u njima, tako da nisu nešto ništavno ta određenja nego taj privid, a da je, naprotiv, ono razumsko istinito. (...) U svojoj osebujnoj određenosti dijalektika je, naprotiv, vlastita, istinska priroda razumskih određenja, stvari i konačnog uopće. (...) Sve konačno jest takvo da samo sebe ukida. Stoga dijalektika sačinjava pokretačku dušu znanstvenog napredovanja (Hegel 1987, 101).

Iz ovoga je vidljivo da Hegel dijalektici ne pridaje samo ulogu negativnog umskog momenta koji ima izazvati razum, već pokazuje na koji su način tenzije koje prepoznaje utkane u samu strukturu zbilje. Sva zbilja – a posljedično i sva misao – produkt je sijasete dijalektičkih napetosti koje, premda u svom međudjelovanju stvaraju privid trajnosti i ravnoteže, vječito prolaze ukidanja svojih inicijalnih formi te streme k daljnjem razvoju. Um kao regulativno-konstitutivna spoznajna moć svojim sebeodnošenjem konstruira zbilju koja je posljedično ustrojena po dinamičnom principu dijalektike.

## **2. *Kritička teorija uma***

U svim četirima koncepcijama uma koje su dosad bile izložene da se prepoznati suštinska razlika u njihovom specifičnom poimanju razuma i uma. Premda se obje spoznajne moći nesumnjivo tiču spoznavanja i obrade spoznate građe, njihovi pojmovi i spoznajni opsezi bitno su drugačiji. Sve četiri kanonske figure zapadne filozofije, čija su djela bila prethodno razmotrena, umu pripisuju neku vrstu unikatne funkcije, bilo da je riječ o spekulativnom sebeodnošenju (Aristotel, Hegel) ili pak o spoznaji transcendentálnih ideja i njihovih antinomija (Platon, Kant). Nameće se zaključak da spomenuti filozofi ne samo da razdvajaju ove pojmove, već na svojevrsan način umu daju prvenstvo. On je spoznajna moć čiji je opseg najširi te stoga treba biti od temeljnih interesa svake filozofije.

Na tragu ovih zaključaka nastojala je djelovati i tradicija suvremene filozofije poznata pod nazivom kritička teorija. Filozofi poput Maxa Horkheimera, Theodora Adorna, Herberta Marcusea, Jürgena Habermasa i drugih najveći su dio svojih opusa posvetili upravo problemima vezanim uz odnos razuma i uma. Bilo da je riječ o kritici instrumentalnog uma kod Adorna i Horkheimera ili Habermasovom konceptu komunikativne racionalnosti, sve ove teorije izrastaju iz temelja izloženih u prethodnom poglavlju. Stoga sada prelazimo na analizu njihovih teorijskih i praktičkih zaključaka, kao i na izlaganje jednog od njihovih temeljnih utjecaja: teoriju reifikacije i racionalizacije u djelu mađarskog filozofa Györgya Lukácsa.

### **2.1. *Teorija reifikacije i princip racionalizacije u Lukácsa***

Premda nije bio članom frankfrutskog Instituta za društvena istraživanja oko kojeg će se okupiti autori koje danas vezujemo uz pojam kritičke teorije, Lukács je svojom filozofijom u bitnom odredio tok njihove misli. Ipak, kako bi se ispravno razumjeli temeljni Lukácsjevi teorijski problemi – kao i njegov utjecaj na kasnije autore kritičke teorije – valja se na trenutak vratiti povijesti filozofije, točnije na kritiku Hegelove filozofije koju je izvršio Karl Marx. Odnos Marxove i Hegelove misli previše je složen da bi ovdje mogao biti adekvatno prikazan te ćemo se stoga dotaknuti tek dviju njegovih temeljnih odrednica. Prije svega, valja istaknuti da Marx preuzima Hegelovo poimanje dijalektike kao principa ustrojstva zbilje. Premda već u svojim ranim radovima izražava kritički stav prema brojnim temeljnim zaključcima hegelijanskog

idealizma (Marx i Engels 1985), Marxova će misao kroz sve svoje razvojne etape ostati bitno dijalektička. Kako ističe u svom komentaru na Hegelovu *Fenomenologiju duha*, “(ona) je skrivena, sama sebi još nejasna i mistificirajuća kritika, ali ukoliko ona fiksira otuđenje (*Entfremdung*) čovjeka (...) u njoj su skriveni svi elementi kritike i često već pripravljeni i izrađeni na način koji daleko nadvisuje Hegelovo stajalište” (Marx 1985, 319).

Nadalje, Marxova filozofija proširuje Hegelov dijalektički model na procese rada i proizvodnje. Premda se tematizacija rada da pronaći već u ranim Hegelovim djelima (Hegel 2000), tek je u Marxa ona pojmljena na način koji omogućuje istinski dijalektičko mišljenje. Tek u njegovom dijalektičkom materijalizmu procesi djelatnog života ljudi – podjela rada, sredstva proizvodnje, socijalna reprodukcija itd. – postaju poprište međusobno suprotstavljenih određenja čija napetost determinira njihovo kretanje i suodnošenje. Kako ističe Marx, “On (Hegel) shvaća rad kao suštinu, kao suštinu čovjeka koja se obistinjuje; on vidi samo pozitivnu stranu rada, a ne njegovu negativnu stranu. Rad je postajanje čovjeka za sebe unutar ospoljenja ili ospoljeni čovjek. Rad, koji Hegel jedino pozna i priznaje, apstraktno je duhovan” (Marx 1985, 320). Iz čitave ove eksplikacije jasno je da je, unatoč svom kritičkom stavu, Marxova misao duboko ukorijenjena u Hegelovoj.

Ove opaske nužne su kako bismo započeli analizu dvaju temeljnih Lukasevih filozofskih interesa, fenomena reifikacije (postvarenja) i principa racionalizacije. Fenomen reifikacije, ističe Lukács u svom tekstu *Postvarenje i svijest proletarijata* objavljenom 1929. godine, prvi je put problematiziran već u Marxovu *Kapitalu*. Najjasnije je to vidljivo u dijelu koji se tiče transformacije oblika vrijednosti robe od relativne vrijednosti do novčanog oblika (Marx 1977). Kako Lukács ističe već u prvim recima svog teksta, “bit robne strukture počiva na tome da jedan odnos, odnos između osoba, poprima karakter stvarnosti<sup>14</sup> i na taj način neku ”sablansu predmetnost”, koja u svojoj strogoj, prividno posve zatvorenoj i racionalnoj vlastitoj zakonitosti, prikriva svaki trag svoje temeljne biti, odnosa među ljudima” (Lukács 1987, 150).

Lukács ovdje gotovo *verbatim* ponavlja temeljni Marxov zaključak vezan uz fetišizam robe (Marx 1977, 74), no čini to kako bi ilustrirao “koliko su robni promet i njegove strukturalne posljedice u stanju da utječu na čitav vanjski kao i unutrašnji život društva” (Lukács 1987, 150). Temeljna filozofova intencija je pokazati na koji način apsolutizacija robnog oblika kakva postoji

---

<sup>14</sup> Pojam stvarnosti ovdje ne označava realitet, već modus bivanja u kakvom sudjeluje roba i koji se u kapitalističkom društvu prenosi na osobe (njem. *Dingheit*).

u kapitalističkom društvu utječe kako na organizaciju proizvodnog života, tako i na ustrojstvo unutaršnjeg života individualnih subjekata.

Ovaj cilj Lukács nastoji ostvariti isticanjem “principa koji pri (apsolutizaciji oblika robe) dolazi do važnosti: principa racionalizacije usmjerene na kalkulaciju, na proračunljivost” (Lukács 1987, 155). Budući da oblik robe od radnika odmiče proizvod njegova rada, čineći ga izvanjskim entitetom koji nad radnikom ima svojevrsnu vlast, na isti način odmiče od njega i sam proces rada. Apsolutizacija oblika robe uvjetuje racionalizaciju proizvodnog procesa i podjelu na rada na njegove atomske sastavnice. Kako objašnjava Lukács:

Racionalizacija u smislu sve egzaktnijega predračuna svih rezultata što imaju biti postignuti može se postići samo najtočnijim rastavljanjem svakog pojedinog kompleksa u njegove elemente, istraživanjem specijalnih djelomičnih zakona njihove proizvodnje. Ona, dakle, s jedne strane mora prekinuti s organskim proizvodnjom cijelih proizvoda, baziranih na tradicionalnom povezivanju empirijskih radnih iskustava: racionalizacija je nezamisliva bez specijalizacije (Lukács 1987, 156).

Drugim riječima, principom racionalizacije rad postaje rascjepkan, podijeljen u niz visoko specijaliziranih operacija kojima cilj nije jedinstvena proizvodnja robe, već optimizacija svakog pojedinog segmenta proizvodnog procesa. Posljedica ovakve specijalizacije uslijed racionalizacije je prevrednovanje individualnih odlika i osebnosti radnika u “puke izvore grešaka naspram racionalno proračunatoga funkcioniranja ovih apstraktnih djelomičnih zakona. Čovjek (...) kao mehanizirani dio biva uključen u jedan mehanički sistem, koji nalazi gotovim i koji funkcionira neovisno o njemu i čijim se zakonima ima bezvoljno pokoriti” (Lukács 1987, 156-7). Na ovaj način čovjek postaje reificiran, jedna od stvari koje principom racionalne robne razmjene egzistiraju u stanju međusobne otuđenosti i odvojenosti.

Ipak, onaj dio Lukácsseve misli koji je za nas najvažniji tiče se posljedica reifikacije i racionalizacije na um i umsko mišljenje. Vidjeli smo kako se kroz princip racionalizacije “gubi svaka slika cjeline” (Lukács 1987, 174). Samim time, sintetički karakter umskog mišljenja – to će reći onaj njegov dio koji je sposoban pomiriti apstraktno-razumska mislena određenja s negativno-dijalektičkima kroz njihovo sustavno nadilaženje na način koji smo vidjeli u Hegela – u bitnome je ugrožen ovim principom.

Nadalje, Lukács je istaknuo da se reifikacijom i racionalizacijom oblik robe apsolutizira i prenosi na sve sfere društva. Premda vezana primarno uz proizvodni proces, logika optimizacije njegove djelatnosti diseminira se u cjelinu društva nastojeći uspostaviti ekvivalenciju između proizvodnje robe i svih drugih segmenata ljudskog života. Kako ističe Titus Stahl, “dominacija oblika robe u ekonomskoj sferi nužno mora voditi dominaciji *racionalne kalkulacije* i formalnog razuma unutar čitavog društva” (Stahl 2018).

Ni filozofija nije imuna na fenomen reifikacije. U drugom poglavlju spomenutog eseja, nasloveljnom *Antinomije građanskoga mišljenja*, Lukács pokazuje kako građanska tj. buržoaska filozofija novovjekovlja i prosvjetiteljstva kao svoju temeljnu pretpostavku ima reificiranog subjekta koji provodi principe racionalne spoznajne neovisno o njenom sadržaju. Kako piše Stahl:

U pokušaju da iznađe racionalan sistem principa, novovjekovna filozofija je uvijek (...) suočena s problemom “sadržaja” nužnog za primjenu formalnih principa znanja, sadržaja koji ne može biti integriran u formalni filozofski sustav – najznakovitiji primjer ovakvog stanje svakako je Kantova “stvar po sebi. (...) Kantovski dualizam nije ništa doli najsamosvjesniji izraz ove “stanke” (*hiatus*) između subjekta i objekta (izvora racionalnog jedinstva) i objekta (izvora ne-racionalnog sadržaja) (Stahl 2018).

Drugim riječima, kritike razumskoga mišljenja koje smo vidjeli u prethodnom dijelu rada Lukács dopunjava apostrofiranjem – Hegelovim jezikom rečeno – apstraktnog odnosa subjekta i objekta. Njihov odnos kroz čitavu je novovjekovnu filozofiju neodređen i uhvaćen u nepremostivom jazu koji se najjasnije očituje u Kantovu kriticizmu. Ukoliko se filozofija uistinu kani posvetiti preobrazbi svijeta – kako zahtjeva Marx (Marx i Engels 1985, 343)– i reafirmirati umsko mišljenje nasuprot reduktivnom principu racionalizacije, Lukács ističe kako je potrebno sljedeće; “(...) da se polazeći od identičnoga subjekta-objekta svaka danost pojmi kao proizvod toga identičnoga subjekta-objekta, svaka dvojina pak kao izvedeni specijalni slučaj toga prajedinstva. To jedinstvo pak jest *djelatnost*” (Lukács 1987, 198-9).

Sve su, dakle, danosti umske spoznaje proizvod djelatnosti, tj. prakse aktivnog subjekta-objekta. Kako objektivitet nikad nije lišen subjektiviteta u smislu sadržaja, na isti način subjektivitet nikad nije lišen objektiviteta u smislu forme. Spoznaja ove identičnosti subjekta i

objekta ono je što omogućuje kako razrješenje antinomija buržoaske filozofije, tako i ukidanje otuđenih, reificiranih društvenih odnosa.

Ipak, ukidanje bilo koje vrste društvenih odnosa rezultat je historijskog procesa. Upravo je zato posljednje poglavlje Lukácseva eseja posvećeno proletarijatu, “klas(i) (...) koja (...) može sebe zadobiti samo potpunim ponovnim zadobivanjem čovjeka” (Marx 1985, 104). Premda i buržoazija i proletarijat postoje i djeluju unutar istog reificiranog društva, buržoaska misao – kao što smo pokazali – otuđene odnose nastoji pretpostaviti kao sam po sebi izvjestan skup činjenica. Ipak, unutar svijesti proletarijata svejednako se javljaju tenzije. Kako ističe Stahl:

U kapitalizmu, djelatnost radnika je reducirana na potpuno kvantificiran proces. No, u isto vrijeme, radnici ne mogu imati ikakvu neposrednu samosvijest o svom radu osim kroz kvalitativno određene aktivnosti. (...) Ova intrinzična tenzija unutar svijesti radnika konstituira objektivnu mogućnost da proletarijat spozna tri bitne stvari: prvo, da je njegovo samo reificirano postojanje proizvod društvenih odnosa, drugo, totalitet socijalne zbilje, i naposljetku samog sebe kao subjekt-objekt tog totaliteta (Stahl 2018).

Posao proletarijata – “srca (emancipacije)” (Marx 1985, 105) – je, dakle, u svojoj biti vezan uz umsko mišljenje. Ukidanjem privida u kojem se čini da je društvena zbiljnost proizvod djelovanja nekih objektivnih zakonitosti lišena aktivnosti njenog materijalnog supstrata, on čini mogućim to da se predmete mišljenja “više ne uzima kao nešto nastalo nezavisno od spoznajnoga subjekta (...) nego, naprotiv, da (ih se) pojmi kao *vlastiti proizvod*” (Lukács 1987, 184).

## **2.2. Metodološki temelji kritičke teorije uma**

Premda je izvršio bitan utjecaj na čitavu kritičku teoriju – pa tako i one njene dijelove koji se pobliže bave problemom uma – Lukács, kako smo ranije istakli, nikada nije bio članom instituta oko kojeg su bili okupljeni svi oni autori koje se danas vezuje uz tu tradiciju. Riječ je, naime, o Institutu za društvena istraživanja (*Institut für Sozialforschung*) osnovanom u Frankfurtu 1929. godine. Prvi direktor instituta, Max Horkheimer, 1931. godine održava jedno od svojih najpoznatijih predavanja u kojem će izložiti kako metodologiju kojom je institut nastojao provoditi svoja istraživanja tako i probleme koji mu imaju biti od temeljnog interesa.

U predavanju, naknadno objavljenom pod naslovom *Sadašnji položaj socijalne filozofije i zadaće jednog Instituta za socijalno istraživanje*, Horkheimer ističe kako je temeljni cilj socijalne filozofije “filozofijsko tumačenje sudbine ljudi ukoliko nisu puke individue, nego članovi zajednice. Ona se stoga ima baviti prije svega takvim fenomenima koji se mogu razumjeti tek u svezi s društvenim životom čovjeka: državom, pravom, privredom, religijom, ukratko čitavom materijalnom i duhovnom kulturom čovječanstva uopće” (citirano u: Puhovski 1989, 20). Iz ovoga je citata vidljivo da Horkheimer smjera nastaviti s filozofskim radom u duhu Lukácsa i drugih tzv. zapadnih marksista, naime na način da kao temeljnog subjekta svoje misli uzme čovjeka kao totalitet društvenih i proizvodnih odnosa, a kao svoj temeljni objekt čitavu materijalnu i duhovnu nadgradnju koja ga okružuje.

Ipak, filozof ne ostaje samo na ovoj temeljnoj metodološkoj odrednici. Dalje u tekstu Horkheimer ocjenjuje različite stavove o odnosu zbilje i ideje – koje je Lukács okupio pod pojmovnom oznakom građanskog mišljenja – kao dogmatske te o njima ističe sljedeće; “Ta su dogmatska uvjerenja naprosto već stoga pošteđena posebnih znanstvenih poteškoća problema, jer svjesno ili nesvjesno pretpostavljaju da idealni i materijalni procesi neprestance odgovaraju jedni drugima, te običavaju posve zapostavljati ili ignorirati kompliciranu ulogu psihičkih međučlanova” (citirano u: Puhovski 1989, 21).

Ovdje dolazimo do druge bitne stavke metodologije rane kritičke teorije, naime naglaska na ulozi psiholoških čimbenika pri analizi idealnih i materijalnih procesa. Nastavno na Lukácsovu analizu tenzija unutar svijesti proletarijata uslijed reifikacije, Horkheimer nastoji istaknuti kako je jedno od temeljnih poprišta kompleksnog odnosa zbilje i ideje tj. materijalnih i idejnih procesa psihologija konkretnih individua i grupa. Odatle interes filozofa i sociologa okupljenih oko Instituta za zaključke empirijske psihologije (Horkheimer 1982)<sup>15</sup>, kao i za povijesno-filozofske koncepcije uma.

Posljednja stvar koju valja istaknuti kod Horkheimerovog nastupnog predavanja je nužnost interdisciplinarnosti socijalne filozofije i kritičke teorije. Premda se čini da se interdisciplinarni karakter društvenih istraživanja nameće već pri identifikaciji temeljnog interesa kritičke teorije – cjeline materijalne i idejne kulture koja okružuje individualne subjekte – u ranim filozofovim spisima ona ima mnogo širu funkciju. Horkheimer nastoji ponuditi kritiku empirijskih znanosti

---

<sup>15</sup> Usp. napose tekst *Autoritet i obitelj*.

na osnovi njene pretjerane specijalizacije. Kako ističe pri svojoj kritici znanstvenog mišljenja u tekstu *Bilješke o znanosti i krizi*:

Razvijanje i kultiviranje takvog mišljenja nastoji se podrediti kod pojedinaca oblikovanju “duševnoga”, a kritički razum, osim ako je profesionalno potreban industriji, nastoji se kao presudna instancija diskreditirati. Pomoću nauka da je razum instrument koji se može koristiti samo za svrhe svakodnevnog života, a pred velikim problemima mora zanijemiti i prepustiti mjesto supstancijalnim moćima duše, nastoji se skrenuti pažnja s teorijskog bavljenja društvom kao cjelinom (Horkheimer 1982, 18).

Jasno je da su u Horkheimerovoj kritici znanosti sadržana dva simultana poprišta kritike. Prvo od njih tiče se potpune i bespogovorne afirmacije razuma kao utilitarnog i tržišno korisnog mišljenja, dok se drugo tiče inzularnosti i pretjerane specijalizacije znanstvenog rada što dovodi – kao i kod Lukácsa – do gubitka bilo kakve slike cjeline i totaliteta. Slično pri svom čitanju ovog teksta primjećuje i Joseph Berendzen:

Opasnost pri fokusiranju na tehničke minucioznosti sadržana je u tome što istraživači postaju izolirani jedan od drugog te gube mogućnost upotrebe zajedničkih resursa. Rezultat je manjak unifikacije i opće usmjerenosti. (...) Sav ljudski rad, bio u znanostima ili gdje drugdje, ovisi o širem kontekstu koji ga utemeljuje, a aktivnosti koje su bliske prevalentnim društvenim interesima nekog doba utječu na smjer znanstvenog istraživanja. Ne postoji “pogled niotkuda” od kojeg započinje empirijsko istraživanje, već samo društveno situirane pozicije (Berendzen 2022).

Ovdje se daju primijetiti dva bitna aspekta interdisciplinarnosti. Prije svega, ona je nužna kako bi se znanstvene spoznaje mogle adekvatno odnositi spram cjeline ljudskog znanja. Na isti način na koji visoko specijalizirani rad dovodi do nesposobnosti uvida u cjelinu proizvodnog procesa, pretjerana specijalizacija znanosti onemogućuje uspostavu odnosa između njenih zaključaka i zbilje koju analizira. Posljedica ovakvog stanja je prisilno cijepanje cjelovite zbilje na individualne zakonitosti njenih pretpostavljenih atomskih sastavnica – činjenica<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Najjasniji primjeri filozofskih djela koje afirmiraju činjenice kao temeljne sastavnice znanja i zbilje u Horkheimerovo doba su *Tractatus logico-philosophicus* Ludwiga Wittgensteina (“Svijet je cjelokupnost činjenica,



Horkheimer ovo cijepanje zbilje na činjenice naziva pozitivizmom u znanosti te kao jedan od temeljnih zadataka kritičke teorije ističe obračun s takvim tendencijama u znanstvenim istraživanjima.

Nadalje, ovo visoko specijalizirano pozitivističko znanje u vječitoj je opasnosti da izgubi iz vida kako svoju društveno pozicioniranost, tako i mogućnost transformativnog djelovanja na zbilju. Pretpostavljajući objektivnost vlastite teorijske pozicije, znanost se ograničava na posao usklađivanja spoznatih činjenica s teorijom i artikulacije te teorije, ne vodeći računa o posljedicama svog rada koje se tiču cjeline društvenog života (Kuhn 1999). Također, uslijed svoje usmjerenosti na činjenice kao temeljne sastavnice znanja, pozitivizam oduzima znanosti mogućnost anticipacije zaključaka i metoda koje ne bi bile u skladu s postojećom aksiomatikom. Kako ističe Berendzen, “pozitivizam udaljava znanost od društva i lišava je njenih emancipatornih mogućnosti, budući gole činjenice mogu samo zahvatiti sadašnjost, a mogućnost promjene trenutnog stanja u budućnosti je izgubljena” (Berendzen 2022).

Kritika pozitivizma suvremene znanosti nastavlja biti jednim od temeljnih predmeta interesa za Horkheimera i suradnike Instituta sve do objave eseja *Tradicionalna i kritička teorija* 1937. godine. Premda je o spomenutom tekstu već bilo riječi pri kritici Dennettove filozofije uma u uvodnom poglavlju, valja istaknuti da je kritika tradicionalne teorije mnogo kompleksnija negoli se dalo naslutiti pri našem kraćem izlaganju. Kako bismo to pokazali, započet ćemo s Horkheimerovim opisom tradicionalne teorije te pokazati na koji način dijalektičko mišljenje omogućuje prevladavanje njenih ograničenja.

U spomenutom eseju Horkheimer definira teoriju u općem smislu kao “skup stavova o nekom predmetnom području koji su tako međusobno povezani da se iz nekih od tih stavova mogu izvesti drugi” (Horkheimer 1982, 125). Ovakav ustroj teorije odredben je za svu novovjekovnu filozofiju, što autor nastoji potkrijepiti služeći se Descartesovom *Raspravom o metodi* kao emblematskim primjerom svoje teze. Horkheimer ističe kako je u Descartesovoj *Raspravi* implicitno sadržana sljedeća programatska odredba: “Znanosti o čovjeku i društvu nastoje slijediti primjer uspješne prirodnih znanosti. (...) One na sve načine moraju pokušati djelovati kao mnogo sretnije prirodne znanosti čija je mogućnost primjene iznad svakog pitanja” (Horkheimer 1982, 127).

---

ne stvari” (Wittgenstein 1987, 27) te rana djela njegova učitelja, Bertranda Russella (vidi Russell 2010). Nije na odmet spomenuti ni to da Russell svoju ranu filozofsku poziciju doslovce naziva logičkim atomizmom.

Konzekvenca ovog modeliranja znanosti o čovjeku i društvu po uzoru prirodnih znanosti je, tvrdi Horkheimer, preusmjeravanje znanja u smjeru “matematičk(og) sistem(a) znakova.” (Horkheimer 1982, 127). Znanje prestaje biti spoznavanje, djelatnost suodnošenja subjekta s objektom, te postaje smještanje svih vrsta fenomena u teorijske sustave ustrojene po modelu prirodne znanosti. U ovoj scijentističkoj ambiciji, kako primjećuje Žarko Puhovski, “dolazi do produblivanja jaza između empirijskog i striktno teorijskog istraživanja društvenih fenomena” (Puhovski 1989, 26).

Tradicionalna teorija svojim hipostaziranjem Descartesova dualizma osnažuje dva temeljna privida: privid odvojenosti subjekta od objekta i privid odvojenosti teorije od djelatnosti. Kako ističe Horkheimer. “Pretpostavka bitne nepromjenjivosti odnosa subjekta, teorije i predmeta razlikuje kartezijsko shvaćanje od svake dijalektičke logike.” (Horkheimer 1982, 144). Upravo u dijalektičkoj logici i njenoj reafirmaciji leži ključ emancipacije kako od tradicionalne teorije, tako i od prividnih odvojenosti koje pretpostavlja. Horkheimer stoga u bitnome vezuje kritičku teoriju s dijalektičkim mišljenjem.

Dijalektičko mišljenje, kao i kritička teorija, svjesno kao svoj subjekt uzima “svjesno određeni individuum u svojim zbiljskim odnosima s drugim pojedincima i grupama, u svojim suprotstavljanjima s određenom klasom, te, konačno, u tako posredovanoj isprepletenosti s društvenom cjelinom i prirodom” (Horkheimer 1982, 143). Obje ove misaone forme pretpostavljaju subjekte i objekte kao uzajamno djelatne aktere koji se međusobno aficiraju i u tom aficiranju proizvode zbilju koju nastanjuju.

Sve ovo moglo bi biti dovoljno da bi se kritičku teoriju dovelo u vezu s dijalektičkom i regulativno-konstitutivnom funkcijom uma koju smo vidjeli u Hegela, no tu vezu valja produbiti isticanjem još nekih bitnih razlika kritičke teorije u odnosu na tradicionalnu. Kako piše Puhovski: “Sve razlike kritičke teorije spram tradicionalne (...) sažimlju se (...) u tome što je kritička teorija bitno svijesna svojih društveno-povijesnih pretpostavki, što ne odustaje od promjene danosti, te, napokon, sva svoja posebna istraživanja izvodi iz temeljnog stava koji je vezan uz spoznavanje biti postojećih (razmjenskih) odnosa u društvu” (Puhovski 1989, 33).

Sve navedene karakteristike kritičke teorije služe kao jasan dokaz njene uske vezanosti uz marksizam kao i uz hegelijansko nasljeđe. S druge strane, njen obračun s pozitivizmom u znanosti, pretjeranom specijalizacijom znanstvenog rada te prividima koji se javljaju kao rezultanta te specijalizacije vezuju ju uz već spomenuti povijesno-filozofski problem kritike

razumskog mišljenja te će upravo taj problem funkcionirati kao temelj kritike u kasnijoj fazi ove tradicije.

### 2.3. “Dijalektika prosvjetiteljstva” i kritika instrumentalnog uma

Pokazalo se dosad, dakle, da je uslijed svoje nemogućnosti da sagleda društveno-povijesne kontekste unutar kojih djeluje, kao i nevoljkosti za promjenama danosti materijalnog i idejnog života kapitalističkog društva, tradicionalna teorija postala neprihvatljivom za mišljenje koje nastoji transformativno djelovati na život individua. Upravo iz tog razloga nakon objave Horkheimerova programatskog eseja radovi Instituta postaju u bitnome određeni dijalektičkom metodom. Ipak, afirmacija dijalektičkog mišljenja doseći će svoj vrhunac tek nekoliko godina kasnije u djelu koje po mnogočemu označava vrhunac tzv. prve generacije kritičke teorije. Riječ je o studiji *Dijalektika prosvjetiteljstva* koju Horkheimer i Adorno zajedno objavljuju 1944. godine.

Temeljni problem ovog djela je kritika instrumentalnog uma (*der instrumentellen Vernunft*), mišljenja usredotočenog isključivo na pronalazak sredstava za ostvarenje pojedinih ciljeva bez rezoniranja o samim ciljevima. Ipak, nije li ustanovljeno da je takvo mišljenje odredbeno za razum, a ne um? Ukoliko je um poprište pozitivno-spekulativnog mišljenja ustrojenog po principu dijalektike, postoji li uopće način da se on instrumentalizira? Naposljetku, nije li možda riječ o autorovim neopreznim rukovanjima pojmovima te brkanje dvaju odvojenih spoznajnih moći?

Premda se doima opravdanim pretpostaviti ovu brzopletost u mišljenju, čini se da takvo što nije posrijedi. Naime, temelj ambivalentnog stava koji autori imaju spram uma nalazi se u njihovoj analizi epohe prosvjetiteljstva, “onog historijskog razdoblja filozofije u kojem se um nadaje kao bitan problem, kao bitan medij (samo)oslobođenja čovjekova posredstvom 'oslobođenja svijeta od začaranosti’” (Puhovski 1989, 241). Stječe se dojam da Horkheimer i Adorno u prosvjetiteljskoj misli nalaze nešto što suštinski ugrožava koncepciju uma kakva se afirmirala u Hegela.

Jedna od temeljnih teza *Dijalektike prosvjetiteljstva* jest ta da u spomenutoj epohi mišljenje – kako u svojim razumskim tako i u umskim formama – postaje agent objektiviranja prirode, “njenog svođenja na puku podobnost za manipuliranje, na neiscrpnri rezervoar stvari podobnih za

obradu napredujućeg čovječanstva” (Puhovski 1989, 241). Prosvjetiteljstvo, kao epoha koja je “oduvijek (...) slijedil(a) cilj oslobađanja ljudi od straha i postavljanja ljudi za gospodare” (Horkheimer i Adorno 1974, 17), nastoji pri svojoj kulminaciji čitav prirodni svijet pokazati kao neživi i pasivni objektivitet čija je jedina svrha misaona kvantifikacija, regulacija i eksploatacija. Kako ističu autori, “Sretni brak ljudskog razuma i prirode stvari (...) je patrijarhalan: razum koji pobjeđuje praznovjerje treba bez začaranosti da zapovijeda prirodi” (Horkheimer i Adorno 1974, 18).

U prosvjetiteljskom poimanju uma, čini se, nalazi se nešto u bitnome određeno imperativima. Umnost u kontekstu te epohe nije više voluntaristički pothvat individue, već princip organizacije totaliteta materijalne i idejne zbilje. Kako piše Puhovski, izvor prosvjetiteljstva može se ukratko sažeti kao “težnja gospodstvu uma koja dovodi do novog sistema gospodstva” (Puhovski 1989, 244). Drugim riječima, gospodstvo uma nad prirodom koje epoha nastoji uspostaviti uvjetuje i nove oblike gospodstva kada su u pitanju odnosi među ljudima.

Prije negoli se dotaknemo društvenih konzekvenci prosvjetiteljske transformacije uma, potrebno je spomenutu transformaciju detaljnije prikazati. Horkheimer i Adorno ističu kako se mišljenje u prosvjetiteljstvu, definirano u bitnome formalnom logikom i aksiomatikom prirodnih znanosti poput matematike, ograničava uslijed svog ovladavanja prirodom. Kako ističu: “Matematički način postupanja na stanovit je način postao ritualom misli. Unatoč samoograničavanju aksiomima, uspostavlja se kao nužan i objektiv: mišljenje pretvara u stvar, u oruđe, kakvim ga i naziva. (...) Ovladavanje prirodom predstavlja onaj krug u koji je kritika čistog uma zatvorila mišljenje” (Horkheimer i Adorno 1974, 39).

Dijalektički obrat u ovom se momentu posve jasno otkriva; uslijed pokušaja ovladavanja prirodom mišljenje se iz odredbenog čovjekovog svojstva pretvorilo u oruđe manipulacije zbilje čije su operacije predvidive i izračunljive. Ovu ironiju primjećuju i autori, ističući kako “ono što se čini trijumfom subjektivne racionalnosti, podvrgavanje svega bivstvujućeg pod logički formalizam, iskupljuje se poslušnim podređivanjem uma pod neposredno dano” (Horkheimer i Adorno 1973, 40). Pokušavajući zagospodariti objektivitetom prirode, um je sam sebe učinio instrumentalnim.

Dakako da ovo pretvaranje mišljenja u oruđe ne može ostati bez posljedica za pojedinca i društvo. Horkheimer i Adorno ističu kako se formalizacijom i instrumentalizacijom uma:

čovjek sužava u čvorište konvencionalnih reakcija i načina funkcioniranja koji se od njega stvarno očekuje. (...) Nebrojenim agenturama masovne produkcije i njezine kulture normirani načini ponašanja pojedinaca oblikuju se kao jedino prirodni, pristojni, razumni. Čovjek je određen kao puka stvar, kao statistički element, kao uspješan ili propao. Njegovo je mjerilo samoodržanje, uspješno ili neuspješno prilagođavanje objektivnosti svoje funkcije i uzorku koji mora slijediti. Sve drugo, ideja i kriminal, podliježe snazi kolektiva koji je budan, od školskog razreda do sindikata (Horkheimer i Adorno 1974, 41-42).

Čini se da gospodstvo koje prosvjetiteljstvo nastoji uspostaviti kao svoj krajnji rezultat ima uniformiranu proizvodnju subjekata na način koji je normiran tržišnim zakonitostima i pravilima instrumentalne racionalnosti. Ljudi, društvo i cjelina zbilje nisu ništa drugo do skupovi predvidih reakcija i ponašanja koje treba optimizirati u njihovim ulogama pri održanju spomenutih postvarenih objektiviteta.

Mjesto proizvodnog procesa u kojem se produkcija subjekata najjasnije vidi Horkheimer i Adorno nazivaju industrijom kulture (*die Kulturindustrie*). Premda u *Dijalektici prosvjetiteljstva* autori ne daju jednoznačnu definiciju ovog pojma, može ga se bez previše teškoća pojmiti kao sinonim za masovnu tj. popularnu kulturu i njene proizvode. Autori započinju svoj opis industrije kulture ističući kako “kultura danas svemu nameće sličnost. Film, radio, revije predstavljaju sistem” (Horkheimer i Adorno 1974, 132). Međutim, ostaje za vidjeti o kakvom je točno sistemu riječ.

Proizvodi industrije kulture, tvrde autori:

gotovi (su) klišeji koji se proizvoljno mogu upotrijebiti i tu i tamo i posve su definirani svrhom koja im u shemi pripada. (...) U filmu se dosljedno može odmah vidjeti kako će završiti, tko će biti nadgrađen, tko kažnjen (...), a naročito u lakoj muzici preparirano uho može poslije prvih taktova šlagera pogoditi nastavak i sretno je kada se to zaista tako i dogodi. (...) Čitav svijet prolazi kroz filtere kulturne industrije (Horkheimer i Adorno 1974, 137-8).

Spomenuti je sistem, dakle, sistem diseminacije logike instrumentalnog uma u sve segmente ljudskog života djelovanjem proizvoda industrije kulture. Na isti način kao što je čovjek poistovjećen sa skupom tipičnih svojstava i reakcija, kulturni sadržaj poistovjećen je sa nakupinom formalnih i sadržajnih sastavnica koje imaju proizvesti tipične reakcije u subjektima.

Kako pišu Horkheimer i Adorno, “svaka pojedine manifestacija kulturne industrije neumitno reproducira ljude kao ono u što ih je pretvorila cjelina” (Horkheimer i Adorno 1974, 139).

Na ovaj se način prosvjetiteljski ideal samostalnog pojedinca oslobođenog autoriteta praznovjerja i idolopoklonstva pokazuje kao masovna obmana. Kako primjećuje Puhovski:

Prosvjetiteljstvo se iskazuje naprosto kao “masovna obmana” tj. ovladavanje je koje predstavlja drugostranost umstvenosti neposredovano iskazano kao ovladavanje ljudima “iznutra”, kao nametanje vrijednosti, kao okupiranje slobodnog vremena s time da se okupacija izvršava pod dvjema formalnim pretpostavkama (...), pod pretpostavkom dobrovoljnog prihvaćanja proizvoda kulturne industrije (zajamčenog, dapače: naglašenog kupovanjem tih proizvoda), te “standardiziranjem proizvodnje individua” (Puhovski 1989, 249).

Suština masovne obmane prosvjetiteljstva – ujedno i suština njegovog dijalektičkog karaktera – otkriva se, dakle, u dvostrukom smislu. U pogledu društvenog života otkriva se na način da unatoč svom nominalno emancipatornom karakteru dovodi do proizvodnje konformističkih subjekata, dok se u pogledu misaonog života pokazuje kao trijumf instrumentalnog mišljenja i formalizma sakriven pod krinkom kritičkog odnosa spram autoriteta i barbarstva.

### 3. Um, društvenost i revolucija

Horkheimer i Adorno su u svojoj *Dijalektici prosvjetiteljstva* pokazali na koji način sam um postaje predmetom kritike za kritičku teoriju. Postavši neodvojiv od ranijih filozofskih koncepcija razuma uslijed djelovanja formalističkog mišljenja i industrije kulture, um je u kontekstu kapitalističke suvremenosti postao nepovratno instrumentalan te se temelji materijalne i kulturološke emancipacije ne mogu tražiti u njegovim operacijama.

Ipak, zaključci do kojih autori dolaze dovode kritičku teoriju u veoma neugodnu poziciju. Kako primjećuje Craig Browne: “kritička teorija frankfurtske škole dosegla je svojevrstu teoretsko-političku slijepu ulicu: njena kritika instrumentalnog uma i potpuno administriranog društva državnog kapitalizma nije ostavila puno prostora za emancipaciju” (Browne 2017, 7-8). Ukoliko su proizvodni odnosi potpuno podložni principu racionalizacije koji se posredstvom industrije kulture ustoličuje unutar same psihološke strukture subjekata, gdje bi se zapravo mogli pronaći temelji emancipatornog djelovanja?

Nadalje, čak i oni malobrojni primjeri natruha emancipacije subjekata koje Horkheimer i Adorno nude – proizvodi tzv. visokomodernističke umjetnosti poput romana Jamesa Joycea i Alfreda Döblina – ne vode računa o temeljnom subjektu-objektu historije, tj. proletarijatu. Agnes Heller piše kako su Horkheimerov intelektualni pesimizam u godinama nakon objave *Dijalektike prosvjetiteljstva* i Adornove žučljive kritike popularne glazbe “intimno vezane uz elitizam” (Heller 2002, 215). Čini se da su pri svojoj apsolutizaciji industrije kulture Horkheimer i Adorno podlegli istoj “slabosti nerva” koju je Hegel zamjerio Kantu (Guyer 1993, 171).

Spomenuti pesimizam koji je u pedesetim godinama dvadesetog stoljeća svladao autore *Dijalektike prosvjetiteljstva* nije se, doduše, prenio na sve kritičke teoretičare. Herbert Marcuse je značajan dio svog filozofskog rada posvetio upravo pokušajima pronalaska novog tipa radikalnog subjekta-objekta historije koji bi zauzeo mjesto proletarijata, dok je Jürgen Habermas temelje emancipatornog djelovanja nastojao pronaći u praksi zajedničke kreacije javne sfere. Odvažnost s kojom se ovi filozofi prihvaćaju rada na temelju Horkheimerovih i Adornovih zaključaka, kao i njihove vlastite konkluzije o umu i njegovom odnosu spram društva i društvenosti, razlog su zašto posljednje poglavlje rada vodi računa upravo o njima.

### 3.1. *Javna sfera, racionalnost i komunikativno djelovanje u Habermasa*

Jürgen Habermas svoju je akademsku karijeru započeo kao Adornov student, a kasnije i asistent. Ipak, vrlo brzo u svom filozofskom radu izražava kritički odnos kako spram zaključaka svoga učitelja, tako i spram marksizma u širem smislu. Naime, već u svom doktorskom radu iz 1962. godine naslovljenom *Strukturalna transformacija javne sfere* Habermas ističe da je javnosti koja konzumira kulturni sadržaj – i kakvu kritiziraju Horkheimer i Adorno – prethodila javnost koja o njemu debatira. U periodu od početka merkantilizma u trinaestom stoljeću pa do predindustrijskog kapitalizma prosvjetiteljstva gradski trgovi postaju mjesta javnih rasprava, a s pojavom tiska formira se kako čitateljska publika, tako i specifičan način govora o temama od javnog interesa (Habermas 1991).

Ipak, Habermas smatra da su s pojavom klase intelektualaca u kasnom osamnaestom stoljeću ideje i teme javne rasprave postale podložne tržišnim zakonima robe. Kako ističe, “javnost je (time) razdijeljena u specijalističke manjine koji svoj um koriste nejavno (*nonpublicly*) i veliku masu potrošača čiji je receptivitet javan, ali nekritičan (*uncritical*). Posljedično, njoj nedostaje oblik komunikacije specifičan za javnost” (Habermas 1991, 175).

Oblik komunikacije o kojem Habermas govori može se sažeti na sljedeći način: “oblik uključive kritičke diskusije, oslobođen društvenih i ekonomskih pritisaka, u kojem sugovornici tretiraju jedni druge kao jednake u suradničkom pokušaju dostizanja dogovora o stvarima zajedničkog interesa” (Bohman i Rehg 2017). Ovaj model komunikacije, koji Habermas naziva komunikativnom racionalnošću, osigurava kako demokratizaciju javnog života, tako i javnu upotreba subjektivnog uma pri konstruiranju kolektivne racionalnosti u društvenim institucijama.

Uspostavom ovakvog komunikacijskog ideala Habermas u svoju misao usađuje normativni karakter, nešto što nedostaje teoretičarima Frankfurtske škole i što nastaje kao odgovor njihovom manjku istinskih alternativa kapitalističkom društvu. Kako ističe Craig Browne:

Ukratko, Habermas smatra kako je komunikativna racionalnost inicijalno oblikovala razne sfere društva pri konstituciji moderniteta, napose pravo i moralitet. Ipak, instrumentalno-funkcionalistička racionalizacija kapitalizma i birokratizirane države ograničili su i djelomično potkopali komunikativnu infrastrukturu za koju identiteti subjekata ostaju privrženi. Unatoč tome, Habermas smatra da komunikativno djelovanje ostaje izvor potencijalne emancipacije (Browne 2017, 8-9).



Emancipaciju, dakle, valja tražiti u reafirmaciji komunikativnog djelovanja i stvaranju uvjeta za kreaciju javnosti koja ima svoj pripadajući oblik. Ovu svoju tezu Habermas koristi i kao jedan od argumenata za kritiku Marxa u svom djelu *Saznanje i interes*. Ondje filozof uspostavlja distinkciju između instrumentalnog i komunikativnog djelovanja te ju objašnjava na sljedeći način:

Dok instrumentalno djelovanje odgovara prinudi izvanjske prirode, a stanje proizvodnih snaga određuje mjeru tehničkog raspolaganja prirodnim silama, komunikativno djelovanje odgovara obuzdavanju vlastite prirode: institucionalni okvir određuje mjeru represije pomoću grube sile društvene ovisnosti i političke vlasti. Emancipaciju od prisile izvanjske pride jedno društvo ima zahvaliti procesima rada (...) (dok) emancipacija od prinude unutrašnje prirode polazi za rukom ukoliko se nasilničke institucije zamjene organizacijom društvenog sudonošenja koja je vezana jedino za komunikaciju oslobođenu od vladanja (Habermas 1975, 85).

Nemogućnost distingviranja između ova dva tipa djelovanja za Habermasa je jednaka nemogućnosti distingviranja između vanjske i unutarnje prirode čovjeka. Na ovom temelju on kritizira dijalektički materijalizam mladog Marxa, nazivajući ga “fikcijom” (Habermas 1975, 82) i ističući kako bi “nauka o čovjeku koja bi se razvila pomoću ove ideje morala (...) povijest roda konstruirati kao sintezu posredstvom društvenog rada, i *samo* posredstvom rada” (Habermas 1975, 82). Drugim riječima, bez vođenja računa o komunikativnom djelovanju ne može biti govora o ikakvoj zbiljskoj emancipaciji.

Valja naposljetku reći nešto više i o samom komunikativnom djelovanju te o komunikativnoj racionalnosti. Prije svega, treba istaknuti Habermasovu definiciju racionalnosti u kojoj stoji da ona “ima manje posla s posjedovanjem znanja negoli s tim kako subjekti sposobni za djelovanje i govor stižu i upotrebljavaju znanje” (Habermas 2017, 25). Racionalnost je, dakle, skup procesa kroz koje se znanje akumulira, obrađuje i koristi. Kroz ovu definiciju ostvaruje se mogućnost povezivanja Habermasove misli s kritičkom teorijom uma. Ukoliko je racionalnost različita od samog znanja i određuje načine na koje se s njime postupa, sasvim je jasno da različiti tipovi racionalnosti tumače i koriste znanje na različite načine.

Instrumentalna racionalnost, primjerice, vidi znanje tek kao repozitorij podataka koji omogućuje ostvarenje ciljeva koji se smatraju sami po sebi dobrima i poželjnima. Kritička

racionalnost, s druge strane, znanju će pristupiti kao kumulativu spoznaja u kojem se mogu pronaći temelji za nova tumačenja poznatih pojmova i novi oblici djelovanja kojima se ima izazvati postojeći poredak. Habermasova tumačenja kritičke teorije posve su suglasna s ovim opisima. U prvom tomu svoje *Teorije komunikativnog djelovanja* on ističe kako je “zadatak kritičke refleksije (...) ne samo to da shvati različite činjenice s obzirom na njihov historijski razvoj (...) nego i to da prozre sam pojam činjenice s obzirom na njegov razvoj, a time i njegovu relativnost” (Habermas 2017, 429).

Komunikativna racionalnost je, dakle, ona racionalnost koja je u temelju komunikativnog djelovanja i koja može poslužiti kao temelj emancipacije. Način na koji se ta emancipacija odvija jest kreacijom svijeta života (*Lebenswelt*). Naime, pojam svijeta života odnosi se na “pozadinske resurse, kontekste i dimenzije društvenog djelovanja koje omogućuju akterima da surađuju na temelju uzajamnog razumijevanja; zajednički kulturalni sustavi značenja, institucionalni odnosi koji stabiliziraju uzorke djelovanja te strukture ličnosti oblikovane kroz obitelj, crkvu, susjedstvo i školu” (Bohman i Rehg 2017). Svijet života je, dakle, supstrat kulturnih, jezičnih i društvenih odnosa koji svi počivaju na temelju uzajamnog razumijevanja i pravilne uporabe jezika.

Habermas u *Teoriji komunikativnog djelovanja* razlikuje svijet života i sistem (*System*), ističući kako je sistem “zbroj onih pretpostavljenih situacija, ili oblika koordinacije, u kojem su zahtjevi komunikativne akcije opušteni i određeni zakonskim granicama” (Bohman i Rehg 2017). Sistem je onaj dio društvenog života koji se reproducira djelovanjem mehanizama poput tržišta i novca – koje Habermas naziva neverbalnim medijima – koji svejednako mora biti ustrojen na temeljima svijeta života. Kako piše Habermas, “svijet života ostaje onaj podsustav koji definira opstanak društvenog sistema kao cjeline. Zbog toga je sistemskim mehanizmima potrebno da budu ukorijenjeni u svijet života; oni moraju biti institucionalizirani” (Habermas 2017, 193). Komunikativno djelovanje je, dakle, aktivnost proizvodnje društvene cjeline na temelju uzajamnog razumijevanja koji kao svoju kulminaciju ima uspostavu funkcionalnog sistema neverbalnog života. Upravo u održavanju ovog sistema marnim radom na uključivoj i demokratiziranoj javnoj sferi Habermas vidi mogućnost emancipacije.

### 3.2. *Marcuseov povratak Hegelu: um, revolucija i radikalni subjekt*

Habermasova misao nesumnjivo je adresirala jednu od najvećih manjkavosti kritičke teorije Horkheimera i Adorna, njeno prešutno odustajanje od emancipacije kroz kolektivno djelovanje. Ipak, njegova misao svoja temeljna uporišta nalazi u idealiziranim projekcijama i naivnom povjerenju u institucije neoliberalizma. Primjerice, premda je istina da je kreacija javne sfere kroz rani novi vijek dovela do demokratizacije svijeta života, autori poput Foucaulta svjedoče o brojnim socijalnim skupinama koje su bile sustavno isključivane iz tog procesa (Foucault 1988). Nadalje, u Habermasa – kao i u njegovih prethodnika – izostaje bilo kakav oblik afirmacije proletarijata. Premda je ovo rezultat filozofova odmaka od Marxa u *Saznanju i interesu*, čini se da Habermasova misao ni u svojim kasnijim fazama nije voljna pristupiti procesima rada i materijalne proizvodnje života s istim marom koji pokazuje za procese komunikativnog djelovanja.

Ove slabosti Habermasove pozicije navode nas na dijalog s mišlju drugog bitnog kritičkog teoretičara uz Horkheimera i Adorna, Herberta Marcusea. Postavši suradnikom Instituta 1933. godine, Marcuse se brzo afirmirao kao jedan od njegovih najaktivnijih članova. Unatoč bliskoj suradnji s drugim članovima i suradnicima, Marcuse nije u potpunosti podlijegao intelektualnom pesimizmu autora *Dijalektike prosvjetiteljstva* te je čitav svoj filozofski rad posvetio “spašavanju radikalno, društveno transformativne subjektivnosti” (Farr 2018). O ovoj temeljnoj tendenciji filozofova rada svjedoče dva njegova temeljna djela, *Um i revolucija* te *Čovjek jedne dimenzije*.

*Um i revolucija* Marcuseova je studija o Hegelu i njegovom utjecaju na društvenu teoriju, objavljena 1941. godine. Odgovor na pitanje zašto Marcuse posvećuje djelo upravo Hegelu sadržan je u sljedećem citatu:

Hegelov sistem dovodi do završetka čitavu epohu u modernoj filozofiji, koja je počela Descartesom i koja je otjelovljivala osnovne ideje modernoga društva. Hegel je bio posljednji koji je svijet interpretirao kao um, a prirodu i povijest podjednako podvrgao mjerilima mišljenja i slobode. U isto vrijeme, on je priznavao društveni i politički poredak što su ga ljudi postigli kao osnovu na kojoj um ima da postane zbilja. Njegov je sistem doveo filozofiju na prag njezine negacije i time predstavljao jedinu kariku između starog i novog oblika kritičke teorije, između filozofije i društvene teorije (Marcuse 1987, 214).

Pojam uma, tvrdi Marcuse, za Hegela je krucijalan ne samo u metafizičkom smislu već i pri njegovoj analizi konkretnih društvenih formacija poput feudalnog i građanskog društva. Postulirajući svjetski duh (*Weltgeist*) kao konačni povijesni subjekt, Hegel ističe kako njegova zbilja “počiva u onim postupcima, tendencijama, nastojanjima i ustanovama koji utjelovljuju interes slobode i uma” (Marcuse 1987, 196-7). Drugim riječima, razvoj društava i revolucionarni obrati koji ih vode nisu ništa drugo do proizvodi kauzaliteta samog uma koji je – kako smo pokazali u poglavlju o Hegelu – istovjetan kauzalitetu zbilje.

Marcuse nastavlja ističući kako je povratak pojmu uma nužan kako bi se ispravno razumjelo dijalektičko kretanje povijesti. Premda nudi opis uma s kojim bi se nesumnjivo složili Horkheimer i Adorno, ističući kako je on bio “kritička parola (srednje klase na usponu), sa kojom se ona borila protiv svih koji su stvarali prepreke njenom političkom i ekonomskom razvoju” (Marcuse 1987, 214), Marcuse ne smatra da je time o umu sve rečeno. Um je također i općenitost. Autor piše kako se naglašavanjem uma iskazuje:

da su čovjekovi postupci postupci *misaonog* subjekta koji se rukovodi pojmovnim znanjem. S pojmovima koji mu služe kao oruđe misaoni subjekt može prodrijeti u sve nepredvidljivosti i skrovite poteze u svijetu i doći do općih i nužnih zakona, koji vladaju beskonačnošću pojedinačnih predmeta i unose u nju red. On, na taj način, otkriva mogućnosti koje će objasniti promjenljive oblike stvari i odrediti raspon i smjer njihova toka. (...) Opće je jednako zbiljsko kao i posebno. Ono samo opstoji u drugačijem obliku, naime kao snaga, *dynamis*, mogućnost (Marcuse 1987, 215-6).

Afirmacija uma u Hegela, dakle, dovodi do afirmacije općenitosti koja ostavlja svoj znamen u svim partikularnostima. Također, niti jedan njen partikularni oblik nije homogen i odvojen od svoje opće pozadine. U svakoj društvenoj formaciji već se nalaze klice njena ukidanja i uspostave one koja će ju naslijediti, a umsko mišljenje jedino je koje te tendencije može dovesti u svezu s kauzalitetima uma i zbilje. Kao rezultat ovih Hegelovih zaključaka, tvrdi Marcuse, “razbio se skladni svijet čvrstih predmeta uspostavljenih zdravim razumom i došlo je do priznanja da je istina koju filozofija traži totalitet sveprisutnih proturječnosti” (Marcuse 1987, 217).

Na ovaj se način Marcuse posredno dotiče jednog od pojmova koji na presudni način vezuje um i društvenost, pojma revolucije. Ukoliko je zbilja totalitet sveprisutnih proturječnosti, a

društvene formacije djelomično postojeane i trajne konstelacije tih proturječnosti, revolucionarni obrati nisu više viđeni kao aberacije i festivali neorganiziranog nasilja dostojni prezira, već očekivan ishod nemogućnosti održanja nekih od temeljnih proturječnosti društva. Kako piše Marcuse u poglavlju o marksističkoj dijalektici: “Dijalektički zakoni su *nužni* zakoni, različiti oblici klasnog društva *nužno* umiru zbog svojih unutrašnjih proturječnosti” (Marcuse 1987, 265).

Ipak, u *Čovjeku jedne dimenzije* objavljenom 1964. godine Marcuseovo povjerenje u dijalektičke zakone zbilje biva ozbiljno poljuljano. Reiterirajući neke od teza iz *Dijalektike prosvjetiteljstva* filozof ističe kako je masovna proizvodnja i potrošnje robe u kapitalističkim društvima “odsje(kla) unutarnj(u) dimenzij(u) duha u kojoj se može ukorijeniti opozicija status quo-u. Gubitak ove dimenzije, koja je obitavalište moći negativnog mišljenja – kritičke moći uma, jest ideološki komplement materijalnog procesa u kome razvijeno industrijsko društvo utišava i pomiruje opoziciju” (Marcuse 1989, 29).

Drugim riječima, razvijeno industrijsko društvo – kako Marcuse naziva pozni kapitalizam – uspjelo je oko sebe stvoriti zaštitni omotač koji ga čini djelomično otpornim na umski kauzalitet. Ovo je učinilo posredstvom jednog od svojih temeljnih mehanizama, izjednačavanjem klasnih razlika. Izjednačavanje klasnih razlika odnosi se na uspostavu nove društvene uloge u kapitalističkim društvima – uloge potrošača. Kako piše Marcuse,

Kad se radnik i njegov upravitelj raduju istom televizijskom programu i posjećuju ista mjesta okupljanja, kad se tipkačica isto tako atraktivno dotjeruje kao kćer njena poslodavca, kad crnac posjeduje Cadillac, kad oni svi čitaju iste novine – tad ovo asimiliranje ne indicira nestanak klasa, već razmjer u kome svi slojevi društva učestvuju u potrebama i zadovoljenju što služe očuvanju postojećeg (Marcuse 1989, 27).

Svođenjem svih klasnih, rasnih i rodni grupacija pod identitet potrošača proizvodi se “kriva svijest koja je imuna spram svoje krivosti. Kad ovi beneficijalni proizvodi postaju pristupačni sve većem broju ljudi u sve više slojeva, tad indoktrinacija koju oni nose prestaje biti publicitet; ona postaje način života. (...) Tako nastaje model jednodimenzionalne misli i ponašanja.” (Marcuse 1989, 30). Drugim riječima, klasni – i brojni drugi – antagonizmi imanentni kapitalističkom društvu nastoje se izmiriti apsolutizacijom svijesti o potrošačkoj ulozi svih čimbenika toga društva.

Ipak, Marcuse ne ostaje samo na deskriptivnoj analizi totalizirajućih efekata kapitalističke proizvodnje. Na samom kraju svoga djela nastoji ponuditi kratki nacrt revolucionarnog subjekta spremnog odgovoriti jednodimenzionalnom društvu razvijenog industrijskog društva. Kako piše:

(...) ispod površine konzervativne baze naroda je supstrat odbačenih i autsajdera, eksploatiranih i progonjenih drugačije rase i boje, nezaposlenih i nezapošljivih. Oni egzistiraju izvan demokratskog procesa. (...) Otud je njihova opozicija revolucionarna, čak i ako njihova svijest to nije. Njihovo suprotstavljanje udara na sistem izvana i zato nije podvrgnuto devijaciji od strane sistema: ono je elementarna snaga koja ruši pravila igre i u tom rušenju je razotkriva kao igru trikova (Marcuse 1989, 234-5).

Jedini radikalni subjekt spreman odgovoriti totalizirajućoj logici kapitalizma je, dakle, onaj čije je samo postojanje onkraj privida izmirenja klasnog sukoba. Društveni marginalci i manjine jedini su subjekti sposobni formirati klasu koja u kontekstu kapitalističkog društva može imati ulogu koju u Marxa ima proletarijat, što će reći da “ne traži nikakvo posebno pravo, jer joj nije učinjena nikakva posebna nepravda, nego nepravda uopće, (...) koja se ne nalazi u jednostranoj suprotnosti prema posljedicama (...) državnog uređenja, nego u svestranoj suprotnosti prema pretpostavkama toga uređenja(.)” (Marx 1985, 104). U tom novom tipu radikalnog subjekta Marcuse vidi novog nositelja negativne umske misli i ponovnog inicijatora dijalektičkog kretanja historije.

## Zaključak

Premda je kritička teorija započela kao uvjerljiva, inovativna te napose nužna orijentacija u mišljenju, njen otklon od različitih oblika klasne borbe, kao i apsolutizacija instrumentalnog uma kroz analize masovne kulture, duboko su ugrozili njene politički emancipatorne namjere. Kako primjećuje Perry Anderson:

(...) sve što se dešavalo u smislu raskida političkog jedinstva marksističke teorije i prakse masa rezultiralo je nezadrživim pomicanjem težišta, koje je ove dvije stvari trebalo povezati, ka jednom drugom središtu. U odsustvu magnetizma jednog revolucionarnog klasnog pokreta, magnetna igla tradicije u cjelini je težila da se okrene na drugu stranu, prema suvremenoj buržoaskoj kulturi. Prvobitna veza marksističke teorije i prakse proletarijata bila je lukavo, ali sigurno zamijenjena jednom novom vezom između marksističke i buržoaske teorije (Anderson 1985, 113).

Ovo pomicanje fokusa s prakse i politike usmjerene na univerzalističke principe na teorijski i filozofski rad, zajedno s rastućim akademizmom u teorijskom smislu (Anderson 1985, 105) prati i suvremene iteracije kritičke teorije. U današnje doba djela koja nastaju u tradiciji kritičke teorije mogu se podijeliti na dvije temeljne skupine. Djela iz prve skupine se, na tragu Habermasa, nastoje baviti teorijom pravednosti i komunikativnog djelovanje te razvijanjem kozmopolitanske etike u kontekstu globalnog društva (Fraser 2009). Druga skupina djela pak nastavlja tragom Lukácsa, Adorna i Horkheimera nudeći kritiku suvremene kapitalističke kulture kroz kategorije instrumentalizacije i racionalizacije prirode, čovjeka te svijeta ljudskog života (Honneth 2009). Premda kritička teorija nipošto nije napuštena tradicija, čini se da su veze koje su je nekada vezale uz politički marksizam značajno oslabjele.

Unatoč tome, kroz ovaj rad nastojali smo pokazati kako je mišljenje koje se razvija u kontekstu te tradicije nužan i uvjerljiv antipod dehistoriziranom i kvantificiranom poimanju uma kakvim se služi suvremena filozofija uma. Čini se da smo pokušajima kritike filozofa poput Dennetta i Torreya navedeni na jedan od dvaju spomenutih puteva. Prvi je u bitnome određen utjecajem Habermasa i njegovim konceptom komunikativnog djelovanja, dok je drugi utemeljen na Marcuseovoj analizi totalizirajućih tendencija jednodimenzionalne misli i nužnosti novog

radikalnog subjekta. Da parafraziramo Rosu Luxemburg, u pogledu budućnosti uma nadaje se jedan od dva puta – reforma ili revolucija.

Ipak, valja istaknuti kako nas ta dva puta ujedno odvođe i dvjema različitim stazama u pogledu političkog života. Kako primjećuje Seyla Benhabib u svojoj distinkciji norme i utopije:

(Ovi koncepti) se odnose na dvije vizije politike, koje nazivam “politika ispunjenja“ (*politics of fulfillment*) i “politika transfiguracije” (*politics of transfiguration*). Politika ispunjenja predviđa kako će društvo budućnosti adekvatnije priskrbiti ono što je postojeće društvo ostavilo neostvarenim. Ona je kulminacija implicitne logike sadašnjosti. Politika transfiguracije pak naglašava uspostavu kvalitativno novih potreba, društvenih odnosa i oblika suodnošenja koje razotkrivaju utopijski potencijalnog staroga (Benhabib 1986, 13).

Ovaj citat iznova podsjeća na to da je pristajanje uz određeni tip mišljenja ujedno i pristajanje uz određeni tip društvenog ustroja. Nijedna koncepcija uma, razuma, znanja i racionalnosti nije lišena deskriptivnih i preskriptivnih pretpostavki o socijalnom životu koje ju bitno određuju, baš kao ni praktičkih uvjeta tog života. Ustrajati u toj tezi, značilo bi ustrajati u apstraktnom prividu mišljenja i odbiti sudjelovati u njegovom živom djelovanju.



## Bibliografija

1. Adorno, Theodor. 1986. *Filozofska terminologija: uvod u filozofiju*. Sarajevo: Svetlost.
2. Akvinski, Toma. 1990. *Izbor iz djela I*. Zagreb: Naprijed.
3. Anderson, Perry. 1985. *Razmatranja o zapadnom marksizmu*. Beograd: BIGZ.
4. Aristotel. 1988. *Metafizika*. Zagreb: Globus.
5. Benhabib, Seyla. 1986. *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.
6. Berendzen, J.C. 2022. "Max Horkheimer". U: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/horkheimer/>>, pristup 13.5.2023.
7. Bohman, James, William Rehg. 2017. "Jürgen Habermas". U: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/habermas/>>, pristup 18.5.2023.
8. Browne, Craig. 2017. *Critical Social Theory*. Los Angeles: Sage.
9. Dawkins, Richard. 2007. *Sebični gen*. Zagreb: Izvori
10. Diels, Hermann. 1988. *Predsokratovci: fragmenti I*. Zagreb: Naprijed.
11. Dennett, Daniel. 1992. *Consciousness Explained*. Boston: Back Bay Books.
12. Dennett, Daniel. 2017. *Vrste umova: k razumijevanju svijesti*. Zagreb: In Tri.
13. Descartes, Rene. 2014. *Rasprava o metodi pravilnog upravljanja umom i traženja istine u znanostima*. Zagreb: KruZak.
14. Farr, Arnold. 2021. "Herbert Marcuse" u: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/marcuse/>>, pristup 19.5.2023.
15. Foucault, Michel. 1988. *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. New York: Vintage Books.
16. Fraser, Nancy. 2009. *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*. New York: Columbia University Press.

17. Guyer, Paul. 1993. *Thought and Being: Hegel's Critique of Kant's Theoretical Philosophy*. U: *The Cambridge Companion to Hegel*, str. 171–211. Uredio: Frederick C. Beiser. Cambridge: Cambridge University Press.
18. Habermas, Jürgen. 1975. *Saznanje i interes*. Beograd: Nolit.
19. Habermas, Jürgen. 1991. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge: MIT Press.
20. Habermas, Jürgen. 2017. *Teorija komunikativnog delovanja I-II*. Novi Sad: Akademska Knjiga.
21. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1987. *Enciklopedija filozofijskih znanosti*. Sarajevo: Veselin Masleša.
22. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1989. *Osnovne crte filozofije prava*. Sarajevo: Veselin Masleša.
23. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2000. *Fenomenologija duha*. Zagreb: Ljevak.
24. Heller, Agnes. 2002. *The Frankfurt School*, str. 207–223 U: *Rethinking the Frankfurt School: Alternative Legacies of Cultural Critique*. Uredili: Jeffrey T. Nealon i Caren Irr. New York: State University of New York Press.
25. Honneth, Axel. 2009. *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.
26. Horkheimer, Max, Theodor Adorno. 1974. *Dijalektika prosvjetiteljstva: filozofijski fragmenti*. Sarajevo: Veselin Masleša.
27. Horkheimer, Max. 1982. *Kritička teorija I-II*. Zagreb: Stvarnost.
28. Kant, Immanuel. 2021. *Kritika čistoga uma*. Zagreb: Jesenski i Turk.
29. Kuhn, Heinrich. 2018. *Aristotelianism in the Renaissance* u: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/aristotelianism-renaissance/>>, pristup 9.3.2023.
30. Kuhn, Thomas. 1999. *Struktura znanstvenih revolucija*. Zagreb: Hrvatsko sociološko društvo.
31. Locke, John. 2008. *Ogled o ljudskom razumu II*. Zagreb: Naklada Breza.

32. Lukács, György. 1987. *Povijest i klasna svijest: studija o marksističkoj dijalektici*. Zagreb: Naprijed.
33. Marcuse, Herbert. 1987. *Um i revolucija: Hegel i razvoj teorije društva*. Sarajevo: Veselin Masleša.
34. Marcuse, Herbert. 1989. *Čovjek jedne dimenzije: rasprave o ideologiji razvijenog industrijskog društva*. Sarajevo: Veselin Masleša.
35. Marx, Karl. 1977. *Kapital: kritika političke ekonomije I*. Beograd: Prosveta.
36. Marx, Karl, Friedrich Engels. 1985. *Rani radovi*. Zagreb: Naprijed.
37. Merleau-Ponty, Maurice. 1978. *Fenomenologija percepcije*. Sarajevo: Veselin Masleša.
38. Pappas, Nikolas. 2003. *Routledge Philosophy Guidebook to Plato and the 'Republic'*. London/New York: Routledge.
39. Politis, Vasilis. 2004. *Routledge Philosophy Guidebook to Aristotle and the 'Metaphysics'*. London/New York: Routledge.
40. Platon. 1976. *Protagora; Sofist*. Zagreb: Naprijed.
41. Platon. 2001. *Država*. Zagreb: Naklada Jurčić d.o.o.
42. Platon. 2002. *Parmenides*. Zagreb: Demetra.
43. Puhovski, Žarko. 1989. *Um i društvenost: filozofija politike "Frankfurtske škole" od 1932. do 1945.* Zagreb: Informator.
44. Russell, Bertrand. 2010. *The Philosophy of Logical Atomism*. London/New York: Routledge.
45. Shields, Christopher. 2022. *Aristotle* u: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/aristotle/>>, pristup 8.3.2023.
46. Stahl, Titus. 2018. "Georg [György] Lukacs". U: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/lukacs/>>, pristup 13.5.2023.
47. Torrey, Zoltan, Daniel Dennett. 2009. *The Crucible of Consciousness: An Integrated Theory of Mind and Brain*. Cambridge: MIT Press.
48. Wittgenstein, Ludwig. 1987. *Tractatus logico-philosophicus*. Sarajevo: Veselin Masleša.