

---

OBRAD SAVIĆ

---

# FRANKFURTSKA ŠKOLA I FROJD

## RECEPCIJA PSIHOANALIZE U KRITIČKOJ TEORIJI DRUŠTVA

---

Uprkos velikom i trajnom interesovanju, koje u svetu vlada za kritičku teoriju društva (KTD), još uvek ne postoji celovita studija koja bi osvetlila odnos frankfurtovacu prema Frojdu. U brojnoj i bogatoj literaturi o Frankfurtskoj školi dominira standardizovan model interpretacije, u okviru koga se KTD kodifikuje kao filozofski ili sociološki tip teorije. U potpunosti je zanemarena recepcija psihoanalize u KTD, kao i činjenica da se ova nije formirala samo pod snažnim uticajem Marksa, Huserla i Hajdegera, već i Frojda. Može se pokazati, da su tek preko Frojda, frankfurtovci uspeli da *konstituišu* teoriju subjektivnosti unutar KTD. Cilj teksta je da pokaže kakav je epistemološki status pojma subjektivnosti u KTD, kao i da proceni teorijski učinak recepcije Frojdove doktrine.

Poznato je da su frankfurtovci od početka bili nezadovoljni *filozofskim* pojmom „transcendentalnog subjekta” (Hegel), kao i *sociološkim* pojmom „kolektivnog subjekta” (Lukač), i da su u analizu uveli *psihološki* pojam „individualnog subjekta” (Frojd). Istina, frankfurtovci nisu sasvim odbacili filozofsku i sociološku analizu subjektivnosti, već su je samo obogatili psihološkom dimenzijom značenja. Nezadovoljni nasleđenim modalitetima pojma subjektivnosti, frankfurtovci su uveli novi pravac teorijske obrade ovog pojma. Prvi korak u analizi je da rekonstruiše glavne tokove ove operacije.

Kao što je poznato, Institut für Socialforschung je osnovan 22. juna 1924. i prvi direktor je bio, danas već zaboravljen, Karl Grinberg (Carl Grünberg). Grinbergova teorijska vokacija (od 1909. redovni profesor ekonomije u Beču), kretala se u pravcu političkih i pravnih nauka. Celokupna intelektualna atmosfera u Institutu, za vreme Grinbergovog rukovodstva (1924—1927), karakterisala se *naučnom* obradom Marksovih ideja. Naučni socijalizam je prihvaćen kao „zatvoren ekonomski sistem”, a Marksov metod je sveden na „pozitivistički skraćeni istorijski materi-

jalizam". Nije slučajno tzv. „Grünbergs Archiv“ (osnovan 1909), programski naznačio istraživanje u pravcu istorije socijalizma i međunarodnog radničkog pokreta. Ovaj prvi marksist na Nemačkom univerzitetu, nije imao nikakvo razumevanje za filozofiju, a još manje za psihologiju. Obolelog Grinberga je 24. januara 1931. zamenio Maks Horkhajmer, koji je u pristupnoj besedi radikalno obrnuo intelektualnu klimu: filozofija je došla u prvi plan.

Nasuprot usmerenosti Grinbergovog Instituta, Horkhajmer programski nastoji da rekonstruiše filozofske osnove marksizma. Socijalno istraživanje, po njegovom shvatanju, treba da prevaziđe ograničenost apstraktne filozofije i empirijske nauke. Socijalno istraživanje ima za cilj filozofsko tumačenje „kolektivne sudbine ljudi“ s obzirom na njihov konkretan društveni život. U ovakvom programu, u kome Horkhajmer — na pitanje o odnosu društva i pojedinca — ne insistira na klasnom posredovanju, otvoren je prostor za psihološku rekonstrukciju subjekta. Horkhajmerova teorijska osetljivost za psihologiju možda pati od nedostatka preciziranja klasnog karaktera pojava ali dobija u konkretnosti. „U stvari, jedna od osnovnih razlika između Grinberg-Grosman rukovođenja Institutom, i njihovih sledbenika kojima je upravljao Horkhajmer, bila je suprotnost u njihovom pogledu na psihologiju“.<sup>1)</sup> Istina, tih godina u Frankfurtu je odnos između psihologije i socijalizma bio predmet čestih diskusija. Najznačajnija figura u ovim diskusijama, levom krilu univerzitetskih krugova u Nemačkoj bio je belgijski socijalista Henrik de Man. U knjizi, *Zur Psychologie des Marxismus*, 1927, Henrik de Man je „pokušao da zameni ekonomski determinizam određenim aktivizmom subjekta“.<sup>2)</sup> Tih godina se pričalo, da je de Man došao na Frankfurtski univerzitet kao profesor socijalne psihologije, da bi bio protivteža ortodoksnom marksizmu koji je vladao u Institutu. Ovu ideju je posebno zagovarao nekadašnji student Instituta, G. Mejer (G. Meyer) u knjizi *The Magic Circle* 1944. U razgovoru sa M. Džejom, F. Polak je u martu 1969. osporio tačnost Mejerove interpretacije. Čini se da je Džejova opaska o epizodi sa de Manom sasvim realistička: „Bilo koji povod da je posredi, de Manov dolazak u Frankfurt nije privukao Horkhajmera i drugove, zbog njegove iracionalističke pozicije koja je bila u suprotnosti sa KTD; de Manovo kasnije flertovanje sa fašizmom izgleda da je potvrdilo njihovo nepoverenje. Međutim, ono što su frankfurtovci podelili sa de Manom, bila je želja da se ide dalje od instrumentalnog utilitarizma, koji je prožimao vulgarni marksizam.“ U svakom slučaju, Horkhajmerovo približavanje

<sup>1)</sup> M. Jay, *The Dialectical Imagination*, Little Brown & Com. Boston, 1973, p. 87.

<sup>2)</sup> *Ibid.*, Diskusiju o de Manovoj knjizi vidi kod Peter Dodge, *Beyond Marxism: The Faith and Works of Hendrik de Man*, The Hague, 1966.

psihoanalizi nije bilo motivisano samo teorijskim, već i ličnim razlozima. „From mi je ukazao na lične razloge koji su naveli Horkhajmera da pokaže veliku simpatiju prema psihoanalizi. Naime, Horkhajmer ni jedno svoje predavanje nije mogao da održi bez direktnog uvida i osvrta na beleške. Očigledno, u pitanju je bio simptom sa kojim nije mogao da izađe na kraj. Ubrzo se podvrgao četvorogodišnjem (M. Džej kaže jednogodišnjem — primedba O. S.), istina neredovnom, psihoanalitičkom tretmanu (više edukativnom nego terapijskom), kod Frojdovog studenta, i svog prijatelja Karla Landauera”.<sup>9)</sup> Nakon ove epizode, Horkhajmer je nagovorio K. Landauera da osnuje Frankfurtski psihoanalitički institut kao ogranak jugozapadnog Nemačkog psihoanalitičkog udruženja, nedavno osnovanog u Hajdelbergu. Konačno, uz Horkhajmerovu naklonost, 16. februara 1929. otvoren je Frankfurtski psihoanalitički institut — prva javno priznata frojdistička ustanova koja je bila povezana (makar i posredno), sa Nemačkim univerzitetom. Otvoravanje „gost-instituta” kako su ga tada nazivali, je bio presudan momenat, kako za programsko istraživanje Frojdove doktrine, tako i za početak institucionalizovanog prihvatanja psihoanalize u Nemačkoj. Horkhajmer je kasnije, u intervjuu (mart, 1969), izjavio da mu je Frojd uputio dva pisma u kojima je izrazio svoju zahvalnost. Pored K. Landauera, prvi stalni članovi Psihoanalitičkog instituta su bili Henrih Meng, Erih From i Frida From-Rajhman. Pored redovnih članova, prvih meseci postojanja Instituta, radove su u Časopisu objavljivali i prosveteni teoretičari pokreta kao što su Hans Sač, Sigfrid Bernfeld, Ana Frojd i Paul Federen, a Džordž Grodek je bio stalni posetilac. Pored četvoro stalnih članova, i brojnih spoljnih saradnika, Erih From je bio *spiritus rector* Psihoanalitičkog instituta u Frankfurtu. From je, u stvari, prvi pokušao da sistematski integriše psihoanalizu u KTD, i metodički integriše Marksa i Frojda. Iz ovog razloga, rekonstrukcija glavnih tokova recepcije psihoanalize u KTD, može krenuti sa analizom Fromove teorijske operacije. Prednost Froma, u odnosu na druge autore (M. Horkhajmer, T. Adorno i H. Markuze), je hronološkog a ne teorijskog karaktera.

Činjenica da su protagonisti prve generacije KTD imali teorijsku osetljivost za psihologiju uopšte, a posebno za psihoanalizu *pre* nego što su postali oficijelni članovi Frankfurtskog kruga, pre svega je tipična za Fromovu intelektualnu biografiju. Opšte je poznato, da je From, za razliku od ostalih frankfurtovaca već 1930-ih godina važio kao autoritet za psihoanalizu. Razlozi se kriju u činjenici što se From, u periodu između 1926—1930. i teorijski i praktično kretao u krugovima ortodoksnih psihoanalitičara. Tih godina, From se

<sup>9)</sup> Lično saopštenje dr Rajnera Funka, profesora filozofije na Tibingenskom univerzitetu, i sekretara Fromovog legata. Dubrovnik, 10. 12. 1981.

podvrgao psihoanalitičkom treningu u Berlinskom psihoanalitičkom institutu, kod Hansa Sača, a instrukcije je dobio i od uvaženog Teodora Rajka. Intenzivno se družio sa Ernstom Simelom, koji je „posle smrti Karla Abrahama 1925. postao predsednik Berlinskog psihoanalitičkog društva i koji je osnovao prvi psihoanalitički sanatorijum u Berlinu (Schloss-Tegel), od 1927—1931.”<sup>4)</sup> U to vreme, From i sam obavlja psihoanalitičku praksu, od koje se, uostalom, nije odvajao sve do svoje smrti. U doba uspona fašizma, Nemačko psihoanalitičko udruženje, na čelu sa E. Simelom, se raspalo, a psihoanalitičari su „počeli da se neformalno i neredovno sastaju u Fromovom stanu u Hajdelbergu”.<sup>5)</sup> Intelektualna zvezda tih skupova bio je G. Grodek, koji se proslavio na Međunarodnom psihoanalitičkom kongresu u Hagu, 1920. kada je pred celim skupom, kome je prisustvovao i profesor (Frojd), svoje izlaganje počeo čuvenom rečenicom, — „Ja sam divlji analitičar”. Ovom izjavom Grodek je, i ne znajući, otvorio mogućnost legalizovanja terapeutske prakse svim onim psihoanalitičarima, (uključujući i Froma), koji nisu doktorirali na Medicini. Svoje prve teorijske radove, From je objavio u ortodoksno psihoanalitičkim časopisima, kao što su, *Zeitschrift für Psychoanalytische Pädagogik*, koji je uređivao A. Storfer, i Freudov *Imago*. Sa ovakvom reputacijom, a na predlog L. Leventala, From je krajem 1929. s oduševljenjem primljen u Frankfurtski institut. Tih godina From je još uvek objavljivao svoje radove u ortodoksno psihoanalitičkim časopisima, (pomenimo *Psychoanalyse und Soziologie* — u „*Zeitschrift für Psychoanalytische Pädagogik*” Wien, №. 3, 1929; „Die Entwicklung des Christusbogmas” — u *Imago* №. 16. Wien, „Politik und Psychoanalyse” — u *Psychoanalytische Bewegung* Wien, №. 3, 1931), i oni su izazivali burnu polemiku u analitičkim krugovima, što je bio prvi znak da From napušta ortodoksnu psihoanalizu. U stvari, „Dogma o Hristu” predstavlja paradigmatičan primer Fromovog udaljavanja od Frojda, (ali ne i potpunog napuštanja), i približavanja Marksu. Tačnije, u „Dogmi” From je po prvi put preduzeo operaciju sinhronizovanja Marksa i Frojda. Inače, ova obimna studija je neposredno nastala kao kritički komentar T. Rajkove (T. Reik) obrade iste teme; From je prigovorio Reiku da previđa *istorijsku* dimenziju razvoja dogme o Hristu, i da neoprezno *homogenizira* rano hrišćanstvo kao jedinstvenu grupu sa uniformnom psihičkom strukturom. Stvari stoje sasvim obrnuto, primetio je From; hrišćanski pokret reprezentuju sasvim različite društvene grupe, koje su kroz istoriju ispoljavale suprotne, pa čak i protivurečne ekonomske i psihološke interese. Promena u dogmi o Hristu,

<sup>4)</sup> F. Alexander, *Psychoanalytic Pioneers*, Basic Books, INC. New York, 1966, p. 374.

<sup>5)</sup> Carl & Sylva Grossman, *The Wild Analyst*, George Braziller, New York, 1965, p. 178.

(kao i celokupne hrišćanske doktrine), *odgovara* promeni u društveno-ekonomskoj situaciji i psihološkoj klimi ranog hrišćanstva. Može se pokazati, da su svi Fromovi radovi iz ovog perioda (1930—1936), programskog karaktera: odnose se na teorijsku razradu „socijalnog karaktera” — ideje koja predstavlja najdublje jezgro, i centralno mesto Fromove doktrine. Osnovna pretenzija bila je da se, uz pomoć Marksa i Frojda, teorijski razori, i onako već korodirana, doktrina ortodoksnog marksizma — antisubjektivna objektivnost. Nasuprot mehaničke sheme baza-nadgradnja koja čoveka svodi na „mrtvu objektivnost” (okamenjene pojmove istorije i društva), From uvodi međupojam „socijalni karakter”, koji predstavlja dinamički katalizator društvenih i psihičkih zbivanja. U medijaciji ekonomije i nagona, po ovom nacrtu, otvara se prostor za rekonstrukciju čoveka kao „žive subjektivnosti”. Uz određene rezerve, može se tvrditi, da teorija socijalnog karaktera predstavlja centralno mesto Fromove doktrine, i glavno otkriće koje se provlači (nešto razrađeno i modifikovano) kroz sve kasnije radove. Interesantnu, i reklo bi se tragičnu sudbinu, Fromova teorija doživela je u Frankfurtskom krugu. Prvo je bila hvaljena i prihvaćena od Horkhajmera i saradnika kao radni model i za ostale članove Instituta. Tako je, na primer, u prvom broju *Zeitschrift-a* Borkeu komentarisao Fromovu knjigu *Razvoj dogme o Hristu*, i uz odobravanje je nazvao prvim konkretnim primerom integracije Frojda i Marksa.<sup>6)</sup> i Markuze će kasnije, u intervjuu sa J. Habermasom, uprkos ličnoj netrepeljivosti prema Fromu, potvrditi istu stvar.

Izgleda da su se kasnije Fromove formulacije sve više pomerale od ortodoksne psihoanalize ka ortodoksnom marksizmu! From je odbacio Frojdu teoriju Edipovog kompleksa, teoremu o instinktu smrti-Thanatosu, i likvidirao je Eros. „Iz ovih razloga, prvo ga je kritikovao Horkhajmer a potom i Adorno i Markuze; prvo, zato što je pokušao da svede psihoanalizu na sociologiju, a drugo zato što je od deseksualizovane psihologije napravio instrument društvene adaptacije”.<sup>7)</sup> Uprkos velikom uvažavanju i značajnoj ulozi u Frankfurtskom krugu, From je 1938. razočaran, napustio Institut; motivi raskida su brojni i složeni, i nisu samo teorijskog karaktera. Recimo, neposredni povod da napusti Institut odnosio se na tendenciozno omalovažavanje i odbijanje Horkhajmera i Adorna da publikuju njegovo istraživanje o nemačkim radnicima. To istraživanje su mnogo kasnije, studenti sociologije Minhenskog univerziteta, obradili i izdali pod naslovom, *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Drit-*

<sup>6)</sup> M. Jay, *The Dialectical Imagination*, Little Brown & Com. Boston, 1973, p. 91.

<sup>7)</sup> B. Brown, *Marx, Freud and the Critique of Everyday Life*, Monthly Review Press, New York, 1973, p. 62.

ten Reiches, — Štuttgart, 1980. Istina, Fromov raskid sa frankfurtovcima se prvobitno odvijao u prećutnom, obostranom udaljavanju, i tek je naknadno dobio karakter dramatičnog teorijskog spora u raspi From-Markuze, koja je tokom 1955—1956. vođena na stranicama časopisa *Dissent*. U stvari, u pozadini spora između Froma i frankfurtovaca, koji je kulminirao između 1950—1960. godina, skrivala se određena teorijska strategija; prvo, dok je From teorijsku prizmu, posle 1940-tih godina pomerao od ortodoksne psihoanalize ka marksizmu, (a od 1950-tih i ka kulturologiji), dotle su frankfurtovci (posebno T. Adorno i H. Markuze), tek tih godina aktivno „ulazili” u Frojda. Drugo, dok je From zadržao teorijsku osetljivost za praktičnu dimenziju Frojdove doktrine, frankfurtovci su se od početka zalagali za filozofsku pozadinu psihoanalize. Na procenu teorijskog učinka ovih sporova povremeno ću se osvrnuti u meri u kojoj su ti sporovi relevantni za recepciju psihoanalize kod drugih autora KTD.

U pomenutom intervjuu sa Habermasom, Markuze je izjavio da je Frojda čitao pre dolaska u Institut (1932), u kojem je, u stvari, počeo sistematski da istražuje psihoanalizu. Uprkos ovoj izjavi, u Markuzeovim tekstovima do 1932. ne postoje nikakvi tragovi koji bi ukazivali na njegovo poznavanje Frojda. U stvari, ova faza Markuzeovog intelektualnog razvoja, koja kulminira pojavom habilitacionog spisa o Hegelovoj ontologiji (1932), nosi pečat Hajdegerovog uticaja. O filozofskoj motivaciji i Hajdegerovom uticaju u to vreme Markuze kaže: „Filozofiju su tada bezuslovno predavali, akademskom scenom su vladali neokantizam, neohegelijanizam, i tad se pojavilo *Biće i vreme* (1927), kao stvarno konkretna filozofija. Tu se govorilo o postojanju, o egzistenciji, o ja, o smrti, o brizi. Činilo se da se to tiče nas. Potrajalo je negde do 1932. A tad smo postepeno počeli da zapažamo — da je ta konkretnost prilično lažna... Za sve to vreme već sam čitao Marksa i nastavio sam da ga čitam, i tad je došlo do objavljivanja *Ekonomsko-filozofskih rukopisa*. Verovatno je to bila prekretnica.”<sup>9)</sup>

Markuze je pozdravio otkriće Marksovih *Rukopisa* postepeno napuštajući Hajdegera uz komentar da „u bavljenju istoričnošću isparava istorija”. Pored poznatih podataka, Habermas je pronašao još jedan dokument koji potvrđuje da je Markuze od 1932. pokazivao sve veće interesovanje za Marksa: „Prilikom pripreme za ovo predavanje, L. Levental mi je poslao svoju staru kopiju *Hegelove ontologije* u kojoj sam pronašao iscepani požuteli podlistak *Vossische Zeitung*, u kojoj se nalazila duga i oštra recenzija trotomne knjige Karla Jaspersa, *Filozofija* koju je napisao neko sa inicijalima H. M. i datira od 14. dec. 1933...

<sup>9)</sup> J. Habermas i dr, *Razgovor sa Markuzeom* (19. jul 1978) u časopisu *Treći Program* RTB, Beograd, br. 42, 1979, s. 251.

Bilo koji razgovor o istoričnosti — nastavlja Markuze — mora ostati apstraktan i neobavezan sve dok se analiza ne usmeri na konkretnu, *materijalnu* situaciju<sup>9)</sup> Termin materijalan je štampan u navodima, i nije sporno da se odnosi na Marksovu, a ne Jaspersovu analizu materijalnog procesa istorije. „Ovaj članak pokazuje kako je Markuze usvojio mladog Marksa sa gledišta egzistencijalne fenomenologije, prihvatajući prave pojmove *Praxis* i *Lebenswelt* kao smernice za oslobođenje od otuđenog rada. Markuze je bio prvi hajdegerijanski-marxist koji je anticipirao kasniji fenomenološki marksizam Ž. P. Sartra, K. Kosika, Enca Pačija i jugoslovenskih filozofa okupljenih oko časopisa *Praxis*“<sup>10)</sup> Nije sporno da Markuze još pokušava da mobilise ontološki okvir u kojem formuliše Marksovu ideju o otuđenom radu; međutim to više nije bio Hajdeger, već ontologija, za koju je Markuze mislio, da je može otkriti kod samog Marksa. U svakom slučaju u Markuzeovim radovima između 1933—1938. očigledan je izrazit i dominantan uticaj Marksa. Ovih godina se prvi put u pozadini Markuzeovih tekstova nazire i prepoznaje uticaj Frojda. Pre svega u tekstu „Prilog kritici hedonizma“ iz 1938.

U nameri da ukaže na moguće puteve oslobođenja čulnosti, Markuze je u pomenutom tekstu formulisao *materijalistički* pojam *sreće* nasuprot *idealističkom* pojmu *uma*. Um nije jedina forma u kojoj sloboda može da egzistira; i čulima se (telo je „organ“ sreće) mogu slutiti nove slobode. Podsetio bih da je Markuze sarađivao, i prirodno imao uvid u Horkhajmerovo delimično, i Fromovo stalno korišćenje Frojdovih ideja u zborniku Instituta, *Studien über Autorität und Familie*, Paris, 1936. Posle objavljivanja knjige *Um i revolucija*, 1941. Markuze se sve više zadržava na Frojdu. Na Vašingtonskoj psihijatrijskoj školi 1950/51. održao je niz predavanja o Frojdu, koja su kasnije objavljena u poznatoj knjizi *Eros i civilizacija*, 1955. Čini se da je u ovoj fazi Frojdova metapsihologija preuzela ulogu Hajdegerove egzistencijalne ontologije; Markuze pristupa Frojdu nastojeći da pokaže da je on vesnik prevrata građanskog društva. U Frojdovoj teoriji, smatra Markuze, postoje latentni elementi, koji protivreče njegovom prvobitnom pesimizmu; (princip realnosti i princip zadovoljstva su pomirljivi, sreća je moguća u istoriji). U filozofskoj obradi Frojda, Markuze je psihoanalitičkim pojmovima poturio istorijsko, pa čak i političko značenje.

U nameri da ukaže na moguće puteve oslobođenja od represivne civilizacije, Markuze je smatrao, da je Frojdov pesimizam samo delimično tačan; Frojd je s pravom srušio mit — najviše

<sup>9)</sup> J. Habermas, *Psychic Thermidor and the Rebirth of Rebellious Subjectivity* u *Praxis International*, Vol. 1, No. 1, April, 1981, p. 82.

<sup>10)</sup> *Ibid.*

slavljenog dostignuća moderne ere — *individuum*. On je pokazao da ograničavanje, potiskivanje i odricanje sačinjava materijal od kojeg je napravljena tzv. slobodna ličnost. Međutim, Frojd nije video mogućnost, šansu, da se pod povoljnim okolnostima, (uprkos civilizaciji koja metodički žrtvuje libido), libidalna energija može „otkačiti” u obliku „polimorfne seksualnosti”, kaja „radi” na nerepresivnoj civilizaciji. U teorijskom sporu Markuzea i Froma koji je tokom 1955/56. godine vođen na stranicama časopisa *Dissent*, From je primetio: Markuzeove ideje u knjizi *Eros i civilizacija* predstavljaju vodič za „polimorfnu seksualnost”, a njegov ideal nerepresivnog društva podseća na infantilni raj u kojem je svaki oblik rada ukinut i pretvoren u igru. U nameri da oživi spekulativnu dimenziju Frojdove metapsihologije, Markuze je zastranio, po Fromovoj proceni, u estetizirani mit o Erosu, u utopiju Erosa. Ironija Fromove kritike Markuzea je u tome što navedeni argumenti pogadaju i samu Fromovu poziciju; u revizionističkoj obradi Frojda, From je ublažio napetost između biologije i istorije, pojedinca i društva, svesnog i nesvesnog, i tako amortizovao prvobitni razarajući udar Frojdove kritike. Teško je proceniti koji je od ova dva autora više izneverio ideal Frankfurtske škole po kojem je *negacija* presudan momenat mišljenja. Kod oba autora su prisutne „afirmativne crte” u mišljenju, mada se čini da From više neutralizuje kritičke potencijale Frojdove doktrine, i tako slabi eksplozivni sadržaj psihoanalitičkih pojmova. U istraživanju afirmativnih crta u Markuzeovom negativnom mišljenju, Habermas se poziva na ideje iz *Erosa*. On smatra da Markuze ne pripada afirmativnim misliocima, ali je najafirmativniji među frankfurtovcima koji su slavili negativitet. Sa Markuzeom, negativno mišljenje je sačuvalo dijalektičko poverenje, ne samo u negaciju, već i u afirmaciju — otvaranje pozitivnih alternativa. Zaista, kada se čita Markuze, može se videti da on piše afirmativnim jezikom, lako razumljivim, bez retoričkih pukotina, koje mogu prikriti učinak dijalektičkog rezonovanja. Problem je u sledećem: kako je Markuze, pored Horkhajmera i Adorna, mogao istovremeno raditi na „oslobađanju dijalektike od afirmativne biti” (interpretirajući dijalektiku kao konsekventnu svest o neidentičnosti), i istovremeno zagovarati afirmativne ideje (pomirenja) u *Erosu*? Drugim rečima, ako instrumentalni, prosvetiteljski um uobličava i dominira nad univerzumom diskursa i delanja, i ako guta sve alternative, kako ova objektivna situacija *nagoveštava* prevrat? Markuze nalazi izlaz u Frojdu; ono što objektivna situacija latentno nagoveštava, to će *subjekt* (koji je još uvek osetljiv za utopijske horizonte), realizovati. „Pitanje je sledeće, — kako može Markuze da veruje u *preporod buntovničke subjektivnosti*, ako je istovremeno prihvatio ključni argument iz 'Dijalektike prosvetiteljstva', po kojem, čovek, u svakom novom trijumfu potčinjavanja spoljnje



prirode, sve dublje porobljava svoju unutrašnju prirodu?"<sup>11)</sup> U ovoj tački Markuze zadržava pravo da u igru uvede Frojđovu teoriju instinkata; čak i kada pojedinca, jedinog nosioca uma, guta totalitarno društvo, kada se nalazi u situaciji potpune defanzive, još uvek ima nade za preporod buntovničke subjektivnosti, čija je unutrašnja priroda starija od (ukorenjena ispod) sfere individuacije i racionalnosti. Markuze je sklon hili-jastičkom poverenju u preporođenu dinamiku instinkata, koji su se povukli iz istorije, i žive u pozadini neditnuti, kao zalog epohalnog obrta. Sve dok se ova dinamika instinkata ne oslobodi, Markuze veruje, društveno-istorijski termidor će imati svoju agenturu u psihičkom termidoru; unutrašnja priroda će negirati mogućnost oslobođenja i tako podržavati spoljašnje snage poricanja. Ako dosledno brani poziciju *metaistorije instinkata*, Markuzeova teorija neće moći da računa sa sopstvenim mogućnostima. Drugim rečima, ako buntovnička subjektivnost treba da zahvali za svoj preporod nečemu što je s one strane duboko izopačenog uma, teško je objasniti zašto će neko uopšte biti u stanju da prepozna ovu činjenicu i da argumentiše protiv nje. Izgleda da ovaj neprihvatljivi argument ima funkciju da zaštiti i očuva jednu od najdivnijih osobina H. Markuzea — da ne zapadne u defetizam. Sklon sam da verujem, da afirmativne crte Markuzeovog negativnog mišljenja pre ukazuju na razliku (u odnosu na Horkhajmera i Adorna) u stilu i karakteru, nego u teoriji. Pozitivni naboji i afirmativne crte predstavljaju unutrašnje obeležje Markuzeovog mišljenja uopšte, a posebno karakterišu njegove kasnije tekstove o Frojdu: i dalje zagovara ideju o subverzivnoj ulozi pobunjene subjektivnosti, uprkos činjenici da pojedinac u sebi reprodukuje, i tako učvršćuje, princip dominacije. Istrajno insistiranje na mogućem prevratu, je posebno prisutno u Markuzeovim predavanjima o psihoanalizi, koja je održao u Frankfurtu i Hajdelbergu, povodom stogodišnjice Frojđovog rođenja.

Interesantno je primetiti, da je učestvovanje na međunarodnom skupu 'Freud in der Gegenwart' 1956. g. bio prvi Markuzeov akademski povratak u Nemačku posle emigracije. Na ovom skupu Markuze je rehabilitovao ideje Marksa i Frojda — autora koji su tada bili „mrtvi psi” i skoro potpuno nepoznati u akademskim krugovima Nemačkog univerziteta. I u ovim predavanjima o Frojdu, provejava samoispovest romantizma u Markuzeovom mišljenju; sugerisao je mogućnost ukidanja represivnog preobražaja nagona koji automatski omogućuju progres despotske dominacije. „Tekovine represivnog progressa najavljuju ukidanje samog načela represivnog progressa... Osnovni doživljaj više ne bi bio doživljaj života življenog kao borba za egzistenciju, već doživljaj

<sup>11)</sup> *Ibid.*, s. 85.

života življenog kao uživanje".<sup>12)</sup> U poslednjoj fazi (estetskoj) svog intelektualnog razvoja, Markuze pripisuje i umetnosti emancipatorsku funkciju; umetnost je postala rezervat za zadovoljavanje onih potreba koje su postale skoro ilegalne u materijalnom životnom procesu građanskog društva. Zato, umetnost i estetika (od Markuzea i Adorna), spadaju u razorne elemente koji su ugrađeni u društvo militantne dominacije. Čini se da kod Markuzea, Frojdova teorija i umetnost paralelno smeraju ka istom cilju, obe su obavezne prema oslobađanju naturalizovanog uma, (koji je usidren u čovekovo, izvornoj i nevinoj nagonskoj strukturi), uma koji nije instrumentalan, represivan i autoritaran.

U osnovi Adornovog, veoma ranog interesovanja za Frojda, stoji jedan filozofski motiv: psihoanaliza, kao razvijena svest negacije, može da oslobodi mišljenje od njegovih afirmativnih crta. Frojd, je po Adornu, izraziti predstavnik negativnog mišljenja, i dosledni zagovornik logike neidentiteta; u tekstu, „Die Revidierte Psychoanalyse“, 1952. pisao je: „Veličina Frojda sastoji se u tome što je... ostavio takve suprotnosti nerazrešenim i prezreo zastupanje navodne harmonije tamo gde je i sam predmet kontradiktoran“. U svakom slučaju, Adornova osetljivost za psihologiju uopšte, a posebno za psihoanalizu, očigledna je posle završetka disertacije o Huserlovoj filozofiji 1924. U pismu Benjaminu (5. decembar 1934, Frankfurt) Adorno je rekao: „Sećam se da sam boravio u San Remu 1927. Jedno vreme sam bio u društvu sa Gretel (Karplus, kasnije Adornova žena), a zatim nekoliko meseci sâm: to je bio period kada sam se bavio Frojdom“. Moguće je da je Gretel, koja je studirala biologiju i medicinu u Berlinu, prva zainteresovala Adorna za Frojda.<sup>13)</sup> U to vreme Adorno, posredno preko E. Bloha (sa kojim se prvi put sreo i prijateljio 1927.) dolazi do Frojda; čitao je Blohov avangardni članak „Beitrag zu den Träumen nach Coitus interruptus“, 1911/12, kao i *Das Prinzip Hoffnung* (Adorno je čitao ovu knjigu 1921.), gde se Bloh poziva na Frojda. Rezultat je bio očigledan; Adorno je napisao prvi habilitacioni rad (odbijen na Univerzitetu u Frankfurtu — 1927), na temu „Der Begriff des Unbewussten in der transzendentalen Seelenlehre“, (Pojam nesvesnog u transcendentalnoj teoriji duha), i objavljen tek u sabranim delima 1973. Adorno je hteo da zasnije filozofsku teoriju nesvesnog u duhu Kornelijusovog kantizma. „Kada je Adorno podneo studiju o Kant-Frojdu kao svoj habilitacioni rad, bio je odbijen. Ne iznenađuje što Kornelius (koji je uskoro napustio Nemačku i prešao u Dansku) nije imao razumevanja za uspostavljanje veze

<sup>12)</sup> H. Marcuse, *Five Lectures*, Allen Lane, London, 1970, p. 39—41., isto, *Psychoanalyse und Politik*, Europ., Verlag, Frankfurt/M., 1968.

<sup>13)</sup> S. Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, The Harvester Press, London, 1977, p. 205.

između svoje filozofije sa Marksom... Kako je mogao jedan neokantovac (idealist) da opravda da Frojd može biti saglasan sa marksističkom (materijalističkom) kritikom ideologije?<sup>14)</sup> Adorno-va ideja bila je odbačena pre nego što je uopšte ozbiljno prodiskutovana; ostaje otvoreno pitanje da li „Psihoanaliza pruža teoriju koja može razrešiti Kantov paralogizam između transcendentne teorije duše (die Seele), i empirijske psihologije. Ona može odgovoriti na pitanje, kako, budući da 'nesvesno' nije empirijski pojam, može postojati empirijska nauka o nesvesnom?<sup>15)</sup> Dalji radovi pokazuju da je Adorno, od početka branio tvrdi ortodoksnu interpretaciju Frojda i to, kako protiv samog Frojda iz kasnije faze, tako i protiv T. Parsonsa i neofrojdovskog revizionizma. Adorno prigovara T. Parsonsu („Psychoanalyse and Social Structure” 1950), da rastvara psihanalizu na sociološku analizu, i da redukuje napetost između psihe i društva na pojam sistem. Istovremeno, njegov oštar napad na revizioniste, (E. Froma i K. Hornaj), uokviruje principijelan stav frankfurtovaca prema E. Fromu, i anticipira buduću Markuzeovu kritiku.

U Los Angelesu je Adorno, 26. aprila 1946, održao predavanje pod naslovom „Social Science and Sociological Tendencies in Psychoanalyse”. Ovaj tekst (postoji i nemačka verzija spisa, vidi: M. Horkheimer i T. Adorno, *Sociologia II: Reden und Vorträge*, Frankfurt, 1962), značajan je iz dva razloga. Prvo, ukazuje na značaj Frojda za KTD uopšte, i drugo, izlaže principijelne prigovore protiv revizionističke obrade Frojda. Adorno prebacuje revizionistima što su odbacili Frojdovu teoriju instinkata da bi hipostazirali karakterne tipove. Teorija karakternih tipova pretpostavlja harmonično poverenje u „celovitu ličnost” koja se, u stvari, nije nikada ostvarila u našem društvu. Jedna od najvećih Frojdovih zasluga je u tome što je osporio mit o ovoj celovitosti; Fromova kategorizacija karakternih tipova nije ništa drugo, dodaje Adorno, do „ideološka maska za psihološki *status quo* svake individue”. „Opštije rečeno, revizionističko veličanje sociološke 'korekcije' Frojda ide preko društvene protivrečnosti. Odbacujući biološke korene psihoanalize, revizionisti su je transformisali u jednu vrstu „Geistwissenschaft” kao i u sredstvo socijalne higijene”.<sup>16)</sup> Istina, revizionističko odbacivanje unutrašnje istorije libida je samo poseban slučaj opšteg poricanja konflikta između suštine i pojave, pukotine između istinskog zadovoljenja i pseudosreće u savremenoj civilizaciji. Posledice revizionističkog programa, uprkos njihovom poricanju, su izvorno konformističke, što je posebno očigledno u njihovom pojačanom *moralizmu*. Adorno je

<sup>14)</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>15)</sup> G. Rose, *The Melancholy Science*, The MacMillan Press, London, 1978, p. 91.

<sup>16)</sup> M. Jay, *The Dialectical Imagination*, Little Brown Co, Boston, 1973, p. 104.

završio članak navodeći kao moto Benjaminove reči: „Jedino bespomoćnima dajemo nadu”. „Bilo koja pozicija optimizma, biće kooptirana kao apologija represivnog društvenog poretka. Nedostatak *pesimističkih* pretpostavki o ljudskoj prirodi, na kojoj neofrojdisti zasnivaju svoju teoriju, stvarno ih je odveo do toga, kao što je Adorno primetio, da zastupaju lažni *optimizam* o društvu”.<sup>17)</sup> U stvari, Adorno u „negativnoj psihoanalizi” rekonstruiše pojam subjekta, samo da bi pokazao da je subjekt „izgubio svoju supstancu”. Individua je izgubljeni subjekt društva, kojoj se Adorno vraća samo kao eksplanatornom pojmu za njen *post mortem*. Kasnije, lapidarna konstatacija M. Landmana, „Prošla su tri milenijuma individue”. (M. Landmann, *Das Ende des Individuums*, Stuttgart, 1971), predstavlja, na Adornovom tragu, neumoljivu interpretaciju koja obličju buržoaske individue postavlja dijagnozu”. Ovu dijagnozu koju su Horkhajmer i Adorno razvili u *Dijalektici prosvetiteljstva*, 1947. g. A. Velmer ovako rezimira: „Spoljašnja sudbina, u čije su mreže ljudi morali da se zapletu da bi se emancipovali od svoje pripadnosti prirodi, ujedno je i njihova *unutrašnja* sudbina. Na kraju su subjekti radi kojih je i započeto potčinjavanje, postvarivanje i oslobađanje od čina prirode, sami tako potlačeni, postvareni i pred samim sobom oslobođeni od čina, da se njihovi naponi za postizanje emancipacije pretvaraju u suprotnost tome: u učvršćivanje one veze opsena u koju su uhvaćeni. Već sa prevazilaženjem animističke slike sveta, započela je ta dijalektika prosvetiteljstva, koja je u kapitalističkom industrijskom društvu doterana dotle da 'još čovek pred čovekom postaje antropomorfizam'”.<sup>18)</sup> Ako je „Dijalektika prosvetiteljstva” istorija korozije i propasti afirmativnog uma (metamorfoza kritike u afirmaciju), onda je ona i istorija njegovog faktičkog trijumfa. U pozadini ostaje psihoanaliza koja je, smatra Adorno, sačuvala svest o negativnom mišljenju i lažnoj harmoniji (pseudoharmoniji) između čoveka i sveta. Navedene ideje Adorno je koristio u narednom istraživanju, koje je sa saradnicima objavio pod naslovom, *The Authoritarian Personality*, 1950. Ova obimna studija, otkriva Adornovo poznavanje ne samo Frojdove psihoanalize, već i eksperimentalne psihologije K. Bilera, kao i geštalt teorije A. Gelba, sa kojim je bio prijatelj. U narednoj studiji, koju je eksplicitno posvetio Frojdu, *Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda*, 1951, Adorno zastupa tezu da je Frojd u delu, *Masseenpsychologie und Ichanalyse* 1921, anticipirao psihološke mehanizme sa kojim je fašistička propaganda računala, i pomoću kojih je došla na vlast. Opštu ideju ove

<sup>17)</sup> J. Benjamin, *The End of Internalization: Adorno's Social Psychology*, u *Telos* No. 32, Summer, 1977, p. 61.

<sup>18)</sup> A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, cit. po J. Habermas, *Križa poznog kapitalizma III Program*, RTB, 1974, s. 502.

studije Adorno je formulisao na sledeći način; „Iako se Frojd nije interesovao za društvene promene, može se reći da ih je istraživao unutar *monadoloških granica individue* ukazujući na duboku krizu individue i njenu sklonost da se povuče pred naletima društvenih činilaca.”<sup>19)</sup>

Sledeće, 1952. godine, Adorno je u tekstu „Die Revidierte Psychoanalyse”, do kraja razvio i uokvirio kritiku Froma i ostalih revizionista. Revizionisti postuliraju „The Unity of the Personality” i tako maskiraju činjenicu da je subjekt „izgubio svoju supstancu” i svoju autonomnost. Prema Adornu, tek izvorni Frojd može pokazati u kom stepenu, i u kom obliku društvo de individualizuje individuu. Umesto što prvo izvode individualno iz društvenih procesa, kako bi potom opisali uticaj pod kojim se oblikuje, analitička socijalna psihologija treba da otkrije presudne društvene sile u najskrivenijim mehanizmima individue.”<sup>20)</sup> Revizionisti nisu razumeli da istinska teorija nije afirmativna već kritička i negativna. U duhu „militantnog humanizma” (E. Bloh) glorifikuju čoveka, a ne vide da postoji samo fizički i psihički osakaćeni pojedinac; zato će kasnije, u antifašističkom spisu „Jargon der Eigentlichkeit” 1964. Adorno primetiti: „Čovek je ideologija raščovečenja”. U sledećim spisima, kao što su „Zum Verhältnis von Psychoanalyse und Gesellschaftstheorie”, 1952. g. i „Zum Verhältnis von Sociologie und Psychologie”, 1955. g. Adorno će dosledno zastupati princip neidentiteta u okviru negativne dijalektike. Sve dok se društveni antagonizmi i protivrečnosti ne razreše, ostaje na snazi metodički dualizam sociologije i psihologije; logika društva i logika psihe su povezane, međusobno se prepliću, ali se ne svode jedna na drugu. „Sociologija i psihologija su međuzavisne, ali se ne mogu svesti jedna na drugu; pojedinac i društvo su istovremeno jedinstvo sličnosti i razlika. Jezici *društva* i *nesvesnog* su međuzavisni ali odvojeni entiteti.”<sup>21)</sup> Nema sumnje, Adorno je verovao, s pravom, da se odnos između ova dva entiteta ne može fiksirati jednom i zauvek; odnos između društva i psihe se menja kroz istoriju; u protivrečnom totalitetu sfere sociološkog i psihološkog se ne mogu integrisati. Nesrećni slučajevi razdrobljenog subjekta — tvrdiće Adorno kasnije u *Negative Dialektik*, 1966, knjizi koja je najbliža duhu Adornovog filozofiranja — nisu slučajni; oni su ukorenjeni u društvenu stvarnost. Nesrećni slučajevi su oblik nužnosti u uslovima neslobode. Iste godine kada se pojavila

<sup>19)</sup> T. Adorno, *Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda*, u A. Arato, *The Essential Frankfurt School Reader* Urizen Books, New York, 1978, p. 120.

<sup>20)</sup> T. Adorno, *Die Revidierte Psychoanalyse*, u „Gesammelte Schriften” Band, 8, Frankfurt/M., Suhrkamp Verlag, 1970, p. 20—41.

<sup>21)</sup> D. Held, *Introduction to Critical Theory*, Hutchinson, London, 1980, p. 110.

*Negativna dijalektika*, Adorno je u duhu svoje „melanholične nauke” u kratkoj „*Glosse über Persönlichkeit*” (Beleška o ličnosti), primetio: „Današnji zahtev da se afirmiše ličnost je sraman... O pojmu istinskog čoveka možemo reći samo nešto *negativno*; on nije bio samo puka funkcija celine”.<sup>22)</sup>

Horkhajmerovo interesovanje za psihologiju datira pre formalnog završetka disertacije (1922) i habilitacione teze (1925) koje se bave Kantovom filozofijom. Paralelno sa studijama filozofije kod Huserla i Hajdegera, Horkhajmer, zajedno sa Adornom, 1921. studira psihologiju kod geštaltiste Ademara Gelba (Adhemar Gelb) u Frankfurtu. Tih godina Maks Verthajmer je prihvatio profesuru na Univerzitetu u Frankfurtu i zajedno sa svojim asistentima, Kurtom Kofkom i Volfgangom Kelerom osnovao je i uređivao časopis *Psychologische Forschung* (1922—1935). Ne iznenađuje što je u ovakvoj intelektualnoj atmosferi Horkhajmer napisao rad o geštaltističkoj teoriji percepcije, koji je zatim povukao, jer se sličan već pojavio. Kasnije, kao *spiritus rector* frankfurtskog kruga, Horkhajmer je zajedno sa saradnicima pokrenuo već pomenuti *Zeitschrift*. U prvom broju nove publikacije Instituta Horkhajmer je napisao tekst, „*Geschichte und Psychologie*” (1932), u kojem raspravlja o neophodnosti da teorija o društvu bude dopunjena saznanjima psihologije. „Sve dok se ne sazna, kako se strukturalne promene ekonomskog života, posredstvom psihičkog sklopa, datog kod pripadnika različitih socijalnih grupa u određenom trenutku, izražavaju u promeni njihovog celokupnog životnog ispoljavanja, nauka o uzajamnoj zavisnosti tih promena, sadrži dogmatske elemente koji u mnogome smanjuju njenu hipotetičku vrednost u objašnjenju savremenosti”.<sup>23)</sup> Drugim rečima, „stvarna dinamika društva, stepen društvenih promena ne može se izvesti samo iz ekonomije, već pre svega ona zavisi od specifičnosti kulturnih institucija, pa čak i posebnih efekata *strukture ličnosti*. Tako je, nasuprot većini predstavnika prve faze kritičkog marksizma, Horkhajmer pozvao Frojdovu teoriju internalizacije u pomoć. Međutim, on nije tvrdio da sfere kulture i strukture ličnosti određuju u poslednjoj instanci, direktno i konačno značenje društvenih promena”.<sup>24)</sup>

U svakom slučaju, obrada psiholoških problema nije prosto akademsko pitanje, već je od ključnog značaja za razradu KTD. U pomenutom tekstu iz 1932. koji se čini programskim, bar što se tiče recepcije psihoanalize, Horkhajmer zaključuje: „To što ljudi održavaju ekonomske od-

<sup>22)</sup> T. Adorno, *Stichworte Kritische Modelle 2*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M, 1969, p. 55—58.

<sup>23)</sup> M. Horkheimer, *Geschichte und Psychologie*, u *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1, 1932, p. 134.

<sup>24)</sup> A. Arato & E. Gebhardt, *The Essential Frankfurt School Reader*, Urizen Book, New York, 1978, p. 7.

nose koje su prerasli po svojim moćima i potrebama, umesto da ih zamene višim i racionalnijim oblicima organizacije, moguće je jedino zbog toga što akcije brojno značajnog društvenog sloja nisu vođene saznanjem, već *nagonskim* silama koje falsifikuju svest". Da bi se ovo razumelo, neophodno je upoznati psihički sklop i mentalnu konstituciju članova raznih društvenih grupa. U duhu ovog programa, Horkhajmer je sa saradnicima ostvario projekt „Studien über Autorität und Familie", 1936. g. U pogovoru ovoj obimnoj studiji (947 stranica), Horkhajmer piše: „Od svih društvenih institucija koje utiču na pojedinca da postane podložan uticaju autoriteta, porodica se mora prepoznati kao najvažnija. U njenom krugu pojedinac doživljava udar društvenih snaga... Štaviše, patrijarhalna struktura savremene porodice, služi, po svojoj prirodi, da u velikoj meri preparira pojedinca da prihvati autoritet u društvu".<sup>25)</sup> U istom duhu, u odeljku „Teorijska skica o autoritetu" i porodici Horkhajmer nastavlja: „Tad su državne vlasti stajale ocu na raspolaganju da slomi buntovničku volju i savlada dečiji prkos" (p. 53) i „Rezultat očevo vaspitanja su deca koja od samog početka traže grešku u samima sebi" (p. 59). U celom tekstu može se prepoznati implicitni, ne računajući eksplicitna pozivanja na Frojda, uticaj psihoanalitičke teorije. Kasnije, još u dva navrata, Horkhajmer se vratio problemu porodice ponavljajući već poznate stavove (vidi: M. Horkhajmer, „Authoritarianism and the Family Today", u knjizi R. N. Anshen, *The Family: Its Function and Destiny* New York, 1949; i M. Horkheimer i T. Adorno, *Sociologische Exkurse*, Eur Verlag, Frankfurt/M, 1956). Iste godine kada je štampano delo *Autoritet i porodica*, Horkhajmer je u *Zeitschrift V*, 1936. objavio tekst, „Egoismus und Freiheitsbewegung" — studiju o antropologiji građanskog doba. Rečeno terminima tradicionalnog morala, Horkhajmer opaža 'egoizam' kao konstantu građanske antropologije. Konstitutivna tema Horkhajmerove kritike građanske antropologije je *zabrana uživanja i žrtvovanje pojedinca*. Da bi objasnio ove mehanizme Horkhajmer obnavlja Frojdove teme i posebno eksploatiše psihoanalitičku leksiku (transfer, identifikacija, introjeksija, itd). „Bez psihoanalitičkog načina posmatranja danas se ne može pojmiti transformacija psihičkih energija prilikom interiorizacije. Ali dok su Frojdove kategorije prvobitno pokazivale dijalektički karakter, budući da su ostale povezane sa konstrukcijom pojedinačne sudbine u društvu, i odražavale uzajamno dejstvo između spoljašnjih i unutrašnjih faktora, u kasnijim godinama se sve više povlačilo obrazovanje pojma istorijskog momenta pred čisto biološkim".<sup>26)</sup> Očigledno, Horkhajmeru je stalo da uspostavi jednakost između razornog

<sup>25)</sup> M. Horkheimer, *Studien über Autorität und Familie*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1936, p. 900.

<sup>26)</sup> M. Horkhajmer, *Tradicionalna i kritička teorija*, BIGZ, Beograd, 1976, p. 178.

vida društvenog egoizma i neprijateljstva spram uživanja na osnovu postojeće društvene situacije, kako bi spasao mogućnost ozdravljenja pojedinca u novom, racionalnom društvu. Međutim, nakon dramatičnog iskustva sa fašizmom, Horkhajmer je postao oprezniji, a prvi znaci pesimizma se naziru u tekstu „The End of Reason”, koji je prvobitno objavljen u časopisu, *Studies in Philosophy and Social Science* Vol—9, 1941. U skladu s promenom opšteg kursa, i stav prema Frojdu je sada manje kritičan, a psihoanaliza je prihvaćena kao usklađena forma modernog skepticizma. Slikajući proces naglog raspadanja fundamentalnih pojmova civilizacije, Horkhajmer smatra da se autonomija individue rastvorila u heteronomiji: „Substancija samog individualiteta, na kojoj je zasnovana ideja autonomnosti, nije preživela proces internalizacije. Um je degenerisan zato što je postao ideološki projekt lažne univerzalnosti, koja je sada pokazala da je autonomija subjekta bila iluzija. *Slom uma i slom individualiteta je jedna te ista stvar*. Nestankom nezavisnih ekonomskih subjekta, nestao je i sâm subjekt”.<sup>27)</sup> Istina, u *Eclipse of Reason*, 1947, dolazi do preporoda nade, filozofiji se pripisuje funkcija „korektiva istorije”. „U toj funkciji filozofija bi bila pamćenje i savjest čovječanstva, i time bi spriječila da hod čovječanstva ne liči besmislenom kruženju za vreme časa odmora u ludnici”.<sup>28)</sup> U sve bezumnijem svetu, umna samokontrola pojedinca služi reprodukovanju autoriteta, a totalitarno društvo je prodrlo u najdublje slojeve „arheologije subjekta”. U dnu subjektivnosti se usidrilo društvo, a Horkhajmer se ponovo vraća Frojdu kako bi probio privid izolovanog subjekta, i tako stigao do društva.

U tekstu *Sociological Background of the Psychoanalytic Approach* prvi put objavljenom u knjizi E. Simel, *Anti — Semitism; A Social Disease*, New York, 1946. Horkhajmer sociološki čita Frojda, kako bi stigao do društvenih korena subjektivnosti; on ne svodi subjekt na ogoljene pojmove društva, ali pokazuje nagomilane zablude koje su se koncentrisale oko pojma „autentični subjekt”. Napetost između pojedinca i društva je sačuvana, a psihoanaliza postaje negativna — proučava ostatke razorene subjektivnosti. U poređenju s ovim, principijelnim slaganjem i otvorenošću prema psihoanalizi, Horkhajmer je u radu *The Relation between Psychology and Sociology in the Work of W. Dilthey*, (SPSS, 8, 1939) — u poređenju sa Frojdom, favorizovao Diltaja, ne navodeći za to, kako primećuje M. Džej, jake razloge. Posle četrdesetih godina, pa sve do kraja života, Horkhajmer je stajao iza psihoanalize kao „konsekventne svesti o neidentičnosti”, osloba-

<sup>27)</sup> M. Horkheimer, *The End of Reason*, u A. Arato & E. Gebhardt, *The Essential Frankfurt School Reader*, Urizen Books, New York, 1978, p. 36—7.

<sup>28)</sup> M. Horkheimer, *Pomračenje uma*, V. Masleša, Sarajevo, 1963, s. 161.



dajući misao bilo kakvih afirmativnih crta. Iz navedenog razloga, Horkhajmer je (eksplicirajući „negativitet — filozofsko jezgro frojdizma“), oštro kritikovao E. Simela u tekstu, „E. Simmel and Freudian Philosophy“, objavljen u, *International Journal of Psychoanalysis* 29, 1948, zato što afirmativno prevodi Frojdove pojmove, i potura im sociološko značenje. U stvari, u Frojdu su frankfurtovcu videli bedem protiv lažnog identiteta koji je pretio čoveku u posleratnom periodu. U očigledno antagonističkom društvu u kojem je subjekt osakaćen, postoji *tenzija*, koja je posledica njegove suprotnosti sa samim sobom, koja ga sprečava da prihvati ovo stanje bez protesta. U govoru na međunarodnom simpozijumu, povodom stogodišnjice Frojdovog rođenja („Freud in der Gegenwart“, Frankfurt, 1956 — materijal objavljen u posebnoj svesci, *Frankfurt Beiträge zur Sociologie* Vol—6, 1957), Horkhajmer je rekao: „Ako se pre dvadeset i pet godina i istraživalo kako društvena prinuda prodiere u najfinija razgranavanja duše individue, koja zamišlja da je samosvojna i da pripada samoj sebi, onda danas refleksija o socijalno-psihološkim mehanizmima, u mnogome koristi tu činjenicu kako bi se udaljila od takve analize društvenog nasilja. Teškoće i konflikti savremenog stanja postaju bezazleni, čim se neposredno svedu na ljude, na puke intimne procese. Stoga nam se čini da sada *nije vreme za sintezu sociologije i psihologije*, već za istrajan, ali razdvojen, rad u obe oblasti”.<sup>29)</sup> Ovim, pomalo školskim jezikom, Horkhajmer, u saradnji s Adornom, odbacio je još jednom teoriju identiteta koja naivno veruje da se krajnje jedinstvo subjekta i objekta, suštine i pojave, pojedinca i društva, nalazi iza protivrečnosti pojavnog sveta inherentno ili potencijalno. U rastućem skepticizmu Frankfurtske škole, Frojd je prihvaćen, ne zato što psihoanaliza može da obezbedi model za opštu ljudsku prirodu, već zato što su njene biološke premise izražavale, istina metaforično, jedan aspekt nepostojanja identiteta čoveka u nepomirenom totalitetu. U pismu L. Loventalu (31. oct. 1942), Horkhajmer je iskreno priznao: „Mi zaista veoma mnogo dugujemo Frojdu i njegovim prvim saradnicima. Njegova misao je jedan *Bildungsmächte* (kamen temeljac), bez koje naša filozofija ne bi bila ono što jeste“. Frankfurtovcu su uz pomoć Frojda, uveli u igru psihološku analizu i rekonstrukciju subjektivnosti, samo da bi pokazali da je „subjekt izgubio svoju supstancu“. Individua je izgubljeni subjekt društva kojem se oni vraćaju samo kao eksplanatornom pojmu za njen *post mortem*. U ovom smislu, može se tvrditi, da je *Frojd udaljio* filozofiju frankfurtske škole od marksističkog humanizma. Frankfurtovcu su poštovali kod Frojda, mada to nisu nikad izričito formulisali, njegovo uverenje da socijalizacija čoveka (koju je i Marks zastupao), ne može nikad u potpunosti da iskoreni

<sup>29)</sup> M. Horkheimer, Freud in der Gegenwart, u *Frankfurt Beiträge zur Sociologie*, Vol, 6, 1957, p. 2.

prirodnu stranu čoveka. „Jer ukoliko su Horkhajmer i njegove kolege odbili da negiraju uslovnog čoveka u ime opšteg čoveka, oni su bili podjednako protivni apsolutizaciji usamljenog pojedinca na uštrb njegove društvenosti. Apsolutna izolacija i apsolutna uključenost, da kažemo drugačije, bili su podjednako anatemisani. Pojedinaac je uvek shvatan kao posrednik u neidentičnom totalitetu, a nikad kao krajnja tačka po sebi. Naglašavajući negativan moment u dijalektičkom procesu, oni su negovali kritičku svest koja, čini se, nedostaje i naučnom i humanističkom marksizmu”.<sup>30)</sup> Objavljeni pesimizam, koji kod frankfurtovaca ide skoro do nihilizma, čini se opravdanijim od romantičarskog optimizma humanističkog marksizma. Afirmativna misao je izgubila svaki kredit, istinita teorija može da bude samo kritička i negativna.

---

<sup>30)</sup> M. Jay, *The Frankfurt School's Critique of Marxist Humanism*, u *Social Research* Vol-39, No-2, Summer 1972, p, 305.