

Teodor V. Adorno

IDEJA PRIRODNE POVESTI¹²

Dozvolite mi da unapred napomenem da ono što ću govoriti nije predavanje u pravom smislu, niti je to saopštavanje rezultata ili uverljivo sistematsko izvođenje, već da se nalazi u ravni pokušaja i da nije ništa drugo do napor da se preuzme i dalje razvije problematika tzv. frankfurtske diskusije. Ja sam svestan koliko se toga lošeg govori o ovoj diskusiji, ali takođe i toga da je njena središnja tačka ipak pravilno postavljena i da bi bilo pogrešno ako bi se stalno počinjalo ispočetka.

Dao bih najpre neke terminološke napomene. Kad je reč o prirodnoj povesti, ne radi se o shvatanju prirodne povesti u uobičajenom prednaučnom smislu, niti o povesti prirode gde je priroda predmet prirodnih nauka. Pojam prirode koji se ovde upotrebljava uopšte nema ništa sa pojmom prirode u matematičkim prirodnim naukama. Ne mogu unapred da razvijem šta u onome što predstoji treba da znači priroda, a šta povest. Međutim, ne otkrivam previše ako kažem da je istinska namera onoga što ću govoriti u tome da se prevlada uobičajena antiteza prirode i povesti, da se, dakle, na svakom mestu gde upotrebljavam pojmove prirode i povesti, ne misli na konačna suštinska određenja, nego da sledim nameru da oba ova pojma dovedem do tačke gde se oni ukidaju u svojoj čistoj različitosti. Za tumačenje pojma prirode koji želim da odgonetnem treba reći toliko da se tu radi o jednom pojmu koji bi se, ako bih hteo ga prevedem uobičajenim filozofskim terminima, pre svega mogao prevesti pojmom mita. I ovaj pojam je sasvim nejasan i njegovo tačno određenje se ne može dati prethodnim definicijama, nego tek

1 Naslov izvornika: Theodor W. Adorno, »Die Idee der Naturgeschichte«, Gesammelte Schriften in 20 Bänden, Band 1: *Philosophische Frühschriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2003, S. 345 - 365.

2 * Materijal koji se ovde donosi u prevodu je tekst predavanja koje je Adorno održao u Frankfurtu na Majni 15. jula 1932. pred auditorijumom frankfurtskog odela Kantovog udruženja (Kant-Gesellschaft). »Ideja prirodne povesti«, kako je autor naslovio svoje predavanje, spada u kontekst tzv. »frankfurtske diskusije«⁷ vođene dvadesetih i tridesetih godina prošlog veka, tačnije njenog dela o istoricizmu. Adorno se uključio u debatu, a dobar povod je bila i publikacija E. Trelča *Istorizam i njegovi problemi* u kojoj je ovaj pravdao univerzalnu realnost istine nasuprot istorijskoj relativnosti, u čemu ga je na neki način pratio i M. Šeler svojom »materijalnom ontologijom«. Njima se u debati suprotstavljao Karl Mannheim odbacujući sva ova ontološka nastojanja i nastupajući sa pozicija građanske sociologije. Ovaj period koincidira i sa Adornovim pomeranjem od transcendentne filozofije ka materijalizmu, čime se delom može objasniti njegov interes za radove Lukača i Benjamina. Još jedan krucijelan događaj za tematiku čitave rasprave i filozofije uopšte bilo je objavljivanje Hajdegerovog epohalnog dela *Bivstvovanje i vreme* (1927), gde je autor na istorijskim materijalistima neprihvatljiv način pokušao da razreši i spor između ontologije i istorizma. Zbog toga je i on ovde predmet Adornove kritike. Uz Adornovo pristupno predavanje na Frankfurtskom univerzitetu »Aktuelnost filozofije« (1931) ova rasprava je verovatno najvažniji dokument iz ranih godina njegove karijere, jer se tu, doduše na jedan zamršen način, ipak naziru glavne filozofske postavke i ideje koje je on izrazio i razradio u kasnijim godinama i mnogo poznatijim delima.

analizom. Time se misli ono što je oduvek tu, što kao sklop sudbine i prethodno dato bivstvovanje nosi ljudsku istoriju, u njoj je supstancijalno. Ono što je omeđeno tim izrazima ovde nazivam prirodom. Pitanje koje se postavlja je pitanje o odnosu ove prirode prema onome što razumemo pod povešću, pri čemu povest znači onaj način postupanja ljudi, tradicijom preneseni način ponašanja, koji se pre svega karakteriše time što se u njemu pojavljuje nešto kvalitativno novo i što je to jedno kretanje koje se ne odigrava u čistom identitetu, čistoj reprodukciji onoga što je uvek tu bilo, već ono u kojem se događa novo i što kroz ovo novo koje se u njemu pojavljuje stiče svoj istiniti karakter.

Hteo bih da ono što zovem idejom prirodne povesti razvijem na temelju analize, tačnije pregleda ontološkog postavljanja pitanja unutar aktuelne diskusije. To znači polaznje od »prirodnog«, jer pitanje ontologije kako se danas postavlja nije ništa drugo do ono što ja podazumevam pod prirodom. – Ja ću onda početi kod druge tačke i pokušati da razvijem pojam prirodne povesti iz povesno-filozofske problematike, pri čemu će se ovaj pojam već sadržinski otvoriti i konkretizovati. Nakon što budu nagoveštena oba ova postavljena pitanja, pokušaću da artikulišem sam pojam prirodne povesti i da razjasnim momente u kojima se on određuje i pojavljuje.

1. Na prvom mestu je pitanje o savremenoj ontološkoj situaciji. Ako sledite ontološko postavljanje pitanja, kako se razvijalo naročito u prostoru tzv. fenomenologije i pre svega u kontekstu post-huserlovske fenomenologije, dakle od Šelera naovamo, može se reći da bi istinska polazna intencija ovog ontološkog postavljanja pitanja bila prevladavanje subjektivističkog stanovišta i nadomeštanje filozofije koja nastoji da sva određenja bivstvovanja razreši u određenjima mišljenja i koja veruje da čitav objektivitet može zasnovati u određenim temeljnim strukturama subjektivnosti, kroz takvo postavljanje pitanja da bi osvojio drugi, načelno drugačiji region bivstvovanja, jednu transsubjektivnu, *ontičku* regiju bivstvovanja. A o ontologiji je reč ako se *λόγος* razvije iz ovog öv. Temeljni paradoks čitavog ontološkog postavljanja pitanja u savremenoj filozofiji je to što sredstvo kojim se pokušava dosegnuti transsubjektivno bivstvovanje nije ništa drugo do isti subjektivni *ratio* koji je prethodno sačinjavao strukturu kritičkog idealizma. Fenomenološko-ontološki naponi pokazuju se kao pokušaj dosezanja transsubjektivnog bivstvovanja uz pomoć autonomnog uma i njegovog jezika, jer se ne raspolaže drugim sredstvima i drugim jezikom. Sada se ovo ontološko pitanje o bivstvovanju artikuliše dvojako: jednom kao pitanje o *samom bivstvovanju*, kao onom što je od Kantove prve *Kritike* kao stvar po sebi potisnuto s onu stranu filozofskog postavljanja pitanja i onda ponovo izvučeno. Ono se, međutim, ujedno artikuliše i kao pitanje o *smislu* bivstvovanja, prema smislenosti bivstvujućeg, ili naprosto o smislu bivstvovanja kao mogućnosti. Upravo ova dvostrukost govori duboko u prilog one teze koju zastupam, da se ontološko postavljanje pitanja sa kojim danas imamo posla od početka drži autonomnog *ratio*: jedino tamo gde *ratio* priznaje stvarnost koja mu je protivstavljena kao nešto strano, što je za njega izgubljeno, stvaroliko, tamo gde mu ona više nije neposredno pristupačna i gde stvarnost i *ratio* nemaju zajednički smisao, može se uopšte postaviti pitanje o smislu bivstvovanja. Pitanje smisla proističe iz polazišta *ratio*, ali ujedno ovo pitanje, koje stoji u središtu ranih faza fenomenologije (Šeler), kroz svoje subjektivističko poreklo

proizvodi vrlo širok opseg problema. Ovo davanje smisla nije ništa drugo do unošenje značenja koje postavlja subjektivnost. Uvid u to da pitanje o smislu nije ništa drugo do projekcija subjektivnih značenja u postojeće vodi u krizu onog prvog stadijuma fenomenologije. Drastičan izraz toga je nepostojanost temeljnih ontoloških određenja, koje *ratio* mora sačiniti u svom pokušaju da zadobije poredak bivstvovanja kao iskustvo. U tome se pokazalo da faktori koji su priznati kao temeljni i smisleni, kao na primer kod Šelera, već potiču iz jedne druge sfere stvari i sami uopšte nisu mogućnosti u bivstvovanju, već su preuzete iz postojećeg i time su inherentne njegovom sumnjivom karakteru, tako da i čitavo pitanje o bivstvovanju unutar fenomenologije postaje problematično. Dokle god se pitanje o *smislu* još može pojaviti, ono ne znači sticanje jedne uvek valjane i pristupačne sfere značenja suprotstavljene empirijskom, već nije ništa drugo do pitanje τί ήν όν, pitanje o onome što samo bivstvovanje istinski *jeste*. Izrazi smisao (ili značenje) su ovde opterećeni ekvivokacijom. Smisao može značiti transcendentni sadržaj, koji označava bivstvovanje, leži iza bivstvovanja i ističe se u analizi. Sa druge strane, smisao takođe može biti tumačenje samog onog što postoji prema onome što ga karakteriše kao bivstvovanje, bez toga da se ovo interpretirano bivstvovanje dokazuje kao smisleno. Moguće je dakle da se pita o smislu bivstvovanja kao značenju *kategorije* bivstvovanja, o onom što bivstvovanje istinski jeste, ali da u smislu onog prvog pitanja bivstvujeće izađe na videlo ne kao smisleno već kao besmisleno, kao što je to danas slučaj.

Ako se dogodi ovo preokretanje pitanja o bivstvovanju, iščezava i polazna intencija izvornog ontološkog obrta, naime ona o zaokretu ka *bespovesnosti*. Kod Šelera je bilo tako, barem kod ranog Šelera (što je postalo merodavno), da je on pokušao da konstruiše idejni kosmos na temelju jednog čisto racionalnog posmatranja neistoričnih i večnih sadržaja koji su obasjavali sve što je empirijsko, imali normativan karakter i čemu je empirijsko bilo dostupno. Ali ujedno je na izvoru fenomenologije smeštena principijelna napetost između umnog, suštinskog, koje leži iza onoga što se istorijski pojavljuje i sfere same povesti. Na njenim izvorima je postavljen dualizam prirode i povesti. Ovaj dualizam (pod prirodom se ovde misli na ono nepovesno, platonski ontološko) i u njemu položena polazna intencija ontološkog obrta je korigovan. Pitanje o bivstvovanju nema više značenje platonovskog pitanja o obimu statičnih i kvalitativno različitih ideja, koje naspram bivstvujećeg kao empirije stoje u jednom normativnom odnosu, ili odnosu napetosti. Ova napetost nestaje: samo postojeće postaje smisao i na mesto utemeljenja bivstvovanja s onu stranu povesti dolazi projekat (Entwurf) bivstvovanja kao povesnosti.

Time je problem izmešten, a pre svega prividno nestaju problemi između ontologije i istorizma. Sa stanovišta povesti i istorijske kritike, ontologija se pojavljuje kao puki formalni okvir, koji baš ništa ne govori o sadržaju povesti i u kojeg se na proizvoljan način može upregnuti konkretno, ili se ontološka intencija pojavljuje, poput Šelero-ve materijalne ontologije, kao samovoljno apsolutizovanje unutaristorijskih činjenica, koje, za ideološke svrhe čak treba da dobiju status večnih i opšte priznatih vrednosti. Za ontološku poziciju se problem obrnuto predstavljao i ta antitetika je ono što je vodilo našu frankfurtsku diskusiju: da sve radikalno povesno mišljenje, dakle sve mišljenje koje nastale sadržaje svodi isključivo na istorijske uslove i samo pretpostavlja projekat

bivstvovanja, kroz koje je povest prethodno data kao struktura bivstvovanja. Samo je tako uopšte moguće povեսno svrstavanje pojedinačnih fenomena i sadržaja u okviru jednog takvog projekta.

Najnoviji zaokret fenomenologije je – ako se to još sme nazivati fenomenologijom – vršenje korigovanja, naime takvog da odstranjuje čistu antitezu između povesti i bivstvovanja. Time se, dakle, sa jedne strane odrekla platonskog univerzuma ideja, tako što je bivstvovanje posmatrala kao nešto živo (ein Lebendiges) – čime je pomoću lažne statičnosti odstranjen i formalizam, pošto se činilo da projekt preuzima bogatstvo određenja bivstvovanja, a nestala je i sumnja za apsolutizovanje slučajnog, jer sada je sama povest u svojoj krajnjoj uzburkanosti postala temeljnom ontološkom strukturom. Sa druge strane se čini da je samo povեսno mišljenje pretrpelo jedan principijelni obrt, jer je svedeno na noseću filozofsku strukturu povесnosti kao temeljnog određenja postojanja, ili makar ljudskog postojanja, koja uopšte tek čini mogućim nešto poput povesti, a da pritom ono što povest »jeste« sebi ne protivstavlja kao nešto gotovo, kruto i strano. Ovo je stajalište u diskusiji od kojeg polazim i gde se uvode kritički motivi.

Čini mi se kao da polazište do kojeg se ovde stiglo, koje sjedinjuje ontološko i istorijsko pitanje pod kategorijom povесnosti, ne uspeva da savlada konkretne probleme, ili to čini samo tako što modifikuje sopstvene posledice i što u sebe sadržinski preuzima motive koji ne proističu nužno iz skiciranog principa. To ću pokazati samo u dve tačke.

I ovaj projekat pre svega ostaje samo u *opštim određenjima*. Kategorija povесnosti ovde ne bi trebalo da vlada problemom istorijske *kontingencije*. Treba postaviti opšte strukturno određenje života, ali kada se interpretira pojedinačni fenomen, recimo Francuska revolucija, tu se mogu doduše pronaći svi mogući momenti ovog sklopa života, kao na primer da se prošlost vraća i preuzima, može se proveriti značenje čovekovog spontaniteta, mogu se pronaći kauzalni odnosi itd, ali ne polazi za rukom da se fakticitet Francuske revolucije odredi u njegovom sasvim spoljašnjem, faktičkom bivstvovanju (Faktisch-Sein), već se u najširem opsegu utvrđuje područje »fakticiteta« koji opet ostaje izvan nje. Ovo, naravno, nije moje otkriće, već je to odavno pokazano u okviru ontološke diskusije. Ali nikad ranije nije izrečeno sa takvom oštrinom kao ovde, nego je naprotiv problematika bila obrađena na jedan pragmatičan način: sav fakticitet koji ne ulazi u sam ontološki projekat stavljen je pod jednu kategoriju, kategoriju kontingencije, slučajnosti, a ova je u njemu preuzeta kao određenje povесnog. To međutim, koliko god da je konsekventno, u sebi sadrži priznanje da se nije uspelo ovladati empirijskim materijalom. Ujedno ovaj preokret nudi shemu za preokret unutar ontološkog pitanja. To je zaokret ka tautologiji.

Ja ne mislim ništa drugo nego to da je pokušaj neo-ontološkog mišljenja da se pomiri sa nedostižnošću empirijskog, stalno postupanje po shemi da se upravo tamo gde nikakvi momenti ne ulaze u misaona određenja ovi ne mogu učiniti prozirnim, već ih treba zaustaviti u njihovom čistom »tu« (Daheit) i upravo ova zaustavljenost samih fenomena je preobražena u opšti pojam i utisnuto joj je ontološko dostojanstvo. Tako je i sa pojmom »bivstvovanja pri smrti« kod Hajdegera, a takođe i sa samim pojmom povесnosti. Problem pomirenja prirode i povesti je u postavljanju pitanja nove ontologije samo *prividno* razrešen u strukturi povесnosti, jer je ovde zaista priznato da je

povest temeljni fenomen, ali je sada ontološko određenje ovog temeljnog fenomena ili njegovo ontološko tumačenje sprečeno pošto se on sam preobrazio u ontologiju. Kod Hajdegera je povest - shvaćena kao obuhvatna struktura bivstvovanja - istoznačna sa njegovom vlastitom ontologijom. Odatle takve nejasne antiteze poput povesti i poveznosti, u kojima se ne nalazi ništa osim opaženih kvaliteta bivstvovanja, koji su preuzeti od bivstvjućeg i transponovani u područje ontologije, postaju ontološko određenje koje treba da doprinese interpretaciji onoga što je u osnovi samo još jednom ponovljeno. Taj tautološki momenat nije povezan sa slučajnošću jezičke forme, već pripada nužnosti samog ontološkog pitanja i povezan je sa ontološkim naporima, ali zbog svog racionalnog izvorišta ono ne može da bude protumačeno kao to što jeste: naime proizvedeno, kao od strane idealističkog *ratio* i u smisaonom odnosu sa njegovim polazištem. To bi trebalo eksplicirati. Ako postoji put koji može voditi dalje, onda on stvarno može biti naznačen u »reviziji pitanja«. Ovu reviziju svakako ne bi trebalo primeniti samo na istorijsko pitanje, već i na postavljanje pitanja nove ontologije. Ovde se makar može naznačiti zbog čega mi se čini da se ova problematika dotiče činjenice da ni u mišljenju nove ontologije nije napuštena polazna pozicija idealizma: to je zato što mu ovde prethode dva određenja koja pripadaju specifično idealističkom mišljenju.

Jedno od njih je određenje obuhvatne celovitosti naspram onih pojedinačnosti koje pod nju potpadaju: ona se više ne shvata kao celovitost sistema, već sada pod kategorijom strukturne celine, strukturnog jedinstva ili totaliteta. Ali ako se čitava stvarnost i može misliti jasno zatvorena u jednoj strukturi, u mogućnosti jedne takve zatvorenosti svekolike date stvarnosti pod jednom strukturom nalazi se zahtev da onaj ko sažima sve bivstvjuće pod ovom strukturom ima pravo i moć da adekvatno sazna bivstvjuće po sebi i asimiluje ga u formu. U trenutku kada se ovaj zahtev više ne može podneti, nije više moguće govoriti ni o strukturnoj celovitosti. Ja znam da su sadržaji nove ontologije sasvim drugačiji od onoga što sam sad tvrdio. Upravo najnoviji zaokret fenomenologije, reklo bi se, ne može biti racionalistički, već pokušaj da se pod odredbu »životnosti« (Lebendigkeit) sasvim drugačije nego pre uvuče iracionalni momenat. Ali se ipak čini da je velika razlika između toga da su iracionalni sadržaji ugrađeni u filozofiju koja je utemeljena na principu autonomije i toga da filozofija više ne polazi od uverenja da se stvarnosti adekvatno može pristupiti. Samo ću podsetiti na to da filozofija poput Šopenhauerove do svog iracionalizma nije dospela nikako drugačije do strogo se držeći osnovnog motiva racionalnog idealizma, Fichteovog transcendentnog subjekta. Čini mi se da to dokazuje mogućnost idealizma sa iracionalnim sadržajima. Drugi momenat je momenat naglašavanja *mogućnosti* nasuprot stvarnosti. U kontekstu neo-ontološkog postavljanja pitanja se sam ovaj problem odnosa mogućnosti i stvarnosti doživljavao kao najveća teškoća. Biću ovde oprezan, pa novu ontologiju neću držati za one pozicije koje su i u njoj samoj kontroverzne. Svakako je već opšte prihvaćeno da »projekat« bivstvovanja uvek tvrdi svoje prvenstvo nad *fakticitetom* koji obrađuje i da je skok (Sprung) nasuprot fakticitetu sproveden uz jedan takav *prius*: fakticitet bi trebalo naknadno da se prilagodi, a ako se to ne desi, pada pod kritiku. U prevlasti carstva mogućnosti vidim idealistički momenat, jer suprotnost mogućnosti i stvarnosti u okviru *Kritike čistog uma* nije ništa drugo do kategorijalna struktura subjekta naspram empi-

rijske raznolikosti. Ovo svrstavanje nove ontologije ka idealističkoj poziciji nije samo objašnjenje formalizma, neizbežne opštosti neoontoloških odredbi kojima faktičnost ne može da se prilagodi, nego je to i ključ za problem tautologije. Hajdeger kaže da ne bi bilo pogrešno obilaziti krug, ali se ipak radi o tome da se u njega uđe na pravilan način. Tu sam sklon da Hajdegeru dam za pravo. Ali ako filozofija ostaje verna sopstvenom zadatku, ovaj ispravan ulazak ne kaže ništa drugo nego da bivstvovanje koje samo sebe određuje kao bivstvovanje ili sebe izlaže, u činu izlaganja razjašnjava momente kroz koje se kao takvo izlaže. Čini mi se da se tautološka tendencija ne razjašnjava ničim drugim do starim idealističkim motivom identiteta. On nastaje tako što se bivstvovanje, koje je povեսno, podvodi pod subjektivnu kategoriju povесnosti. Povесno bivstvovanje koje je obuhvaćeno subjektivnom kategorijom povесnosti treba da bude identično sa povešću. Ono treba da se pripoji odredbama koje mu je utisnula povесnost. Čini mi se da ova tautologija treba da bude ne toliko ono što je samo utemeljeno u mitskim dubinama jezika, koliko jedno novo prikrivanje stare klasične teze o identitetu subjekta i objekta. Izgleda da Hajdegerov najnoviji zaokret ka Hegelu potvrđuje ovo tumačenje.

Prema ovoj reviziji pitanja trebalo bi revidirati i samo polazište. Ostaje da se utvrdi da raspadanje sveta na prirodno i duhovno bivstvovanje, ili prirodno i povесno bivstvovanje, kako se to upotrebljava od subjektivnog idealizma naovamo, mora biti prevladano, a na njegovo mesto treba da dođe postavka koja u sebi ostvaruje konkretno jedinstvo prirode i povesti. Međutim, to *konkretno* jedinstvo nije orjentisano prema suprotnosti mogućeg i stvarnog bivstvovanja, već je izrađeno iz određenja samog stvarnog bivstvovanja. Projekt povesti u novoj ontologiji ima šanse da stekne ontološko dostojanstvo i dođe do stvarnog tumačenja bivstvovanja samo ako se na radikalni način okrene ne mogućnostima bivstvovanja, nego bivstvujućem kao takvom u njegovoj konkretnoj, unutarpovесnoj određenosti. Svako izolovanje prirodne statičnosti iz istorijske dinamike vodi lažnim apsolutizacijama, a svako odvajanje istorijske dinamike od onog prirodnog koje se ne može prevladati – rđavom spiritualizmu. Zasluga je ontološkog ispitivanja što je na radikalni način ukazalo na neprevladivu isprepletenost elemenata prirode i povesti. Naprotiv, nužno je da se ovaj projekat očisti od predstave jedne obuhvatne celine, a dalje je nužno i kritikovati odvajanje stvarnosti i mogućnosti polazeći od stvarnosti, pošto su dosad one bile razdvojene. To su pre svega opšti metodološki zahtevi, ali treba postulirati mnogo više. Ako pitanje o odnosu prirode i povesti treba ozbiljno postaviti, izgledi da će se dobiti odgovor postoje samo ukoliko se uspe u tome da *se samo povесno bivstvovanje u njegovoj krajnjoj povесnoj određenosti, tamo gde je ono najpovесnije, shvati kao prirodno, ili da se priroda, tamo gde je ona kao priroda prividno najdublje u sebi zatvorena, shvati kao jedno povесno bivstvovanje*. Nije više stalo samo do toga da se povесna činjenica uopšteno koncipira kao prirodna činjenica *toto coelo* pod kategorijom povесnosti, nego da se sklop unutarpovесnih događaja preobrazi u sklop prirodnih događaja. Ne treba tražiti čisto bivstvovanje koje prethodi povесnom, ili je u njemu sadržano, nego samo ovo povесno bivstvovanje treba razumeti kao ontološko, tj. kao prirodno bivstvovanje (Natur-Sein). Preobražaj konkretne povesti u dijalektičku prirodu je zadatak ontološke preorijentacije filozofije povesti: to je ideja prirodne povesti (Naturgeschichte).

2. Sada se vraćam na povեսno-filozofsku problematiku, na način na koji je ona zaista već vodila obrazovanju pojma prirodne povesti. Konceptcija prirodne povesti nije „pala iz vedra neba”, nego se ona legitimira u okviru povեսno-filozofskog rada u određenom materijalu, dosad pre svega u estetskom. Najjednostavniji način da predstavim ovaj vid povեսno-filozofske koncepcije prirode je da navedem izvore iz kojih je ovaj pojam prirodne povesti i proizašao. Pozivam se na radove Đerđa Lukača i Valtera Benjamina. Lukač je u *Teoriji romana* primenio jedan pojam koji vodi u ovom pravcu, naime pojam druge prirode. Okvir pojma druge prirode je sledeći: Lukač je imao jednu opštu povėsno-filozofsku predstavu o smislenom i obesmišljenom svetu (neposrednom i otuđenom svetu, svetu robe) i hteo je da prikaže taj otuđeni svet. Ovaj svet, svet stvari koje je stvorio čovek i koje su se od njega otuđile, on naziva svetom konvencije. »Tamo gde ciljevi nisu neposredno dati, tvorevine, na koje duša nailazi u procesu svog očovečenja kao pozornicu i supstrat svoje delatnosti među ljudima, gube svoju očiglednu ukorenjenost u nadličnim, normativnim nužnostima; one su nešto jednostavno postojeće, možda postojano, možda trošno, ali one ne nose više posvetu apsoluta po sebi, niti su prirodna spremišta za prelivajuću unutrašnjost duše. One izgrađuju svet konvencije: svet, čija je sve-moć oduzela samo ono najunutarnije duše, koji je prisutan u nepreglednoj raznolikosti; čija stroga zakonitost, kako u postajanju tako i u bivstvovanju, nužno postaje evidentna za saznanog subjekta, ali koja se, međutim, pri svojoj ovoj zakonomernosti ne nudi ni kao smisao za subjekta koji traga za ciljem, niti u čulnoj neposrednosti kao materijal za delatnog subjekta. Ona je druga priroda. Kao i prva« – „prva priroda” je za Lukača takođe otuđena, priroda u smislu prirodne nauke – »ona može biti određena samo kao celina saznanatih nužnosti, čiji smisao ostaje stran, zbog čega je u svojoj stvarnoj supstanciji neshvatljiva i nesaznatljiva.«³ Ova činjenica sveta konvencije, kako je povėsno proizvedena, sveta stvari koje su nam postale strane i ne mogu da budu dešifrovane, a susrećemo ih kao šifre, polazište je problematike koju ovde iznosim. Sa stanovišta filozofije povesti problem prirodne povesti postavlja se pre svega kao pitanje kako je moguće saznati i tumačiti ovaj otuđeni, postvareni i mrtvi svet. Lukač je već video ovaj problem u njegovom stranom i zagonetnom karakteru. Ako bi trebalo da vam uspešno predstavim ideju prirodne povesti, najpre biste morali iskusiti nešto kao *θαυμάζειν* (šok – M. N.), na šta upućuje ovo pitanje. Prirodna povest nije sinteza prirodnih i povėsnihi metoda, već promena perspektive. Mesto na kojem Lukač dolazi u neposrednu blizinu ovoj problematici glasi: »Druga priroda ljudske tvorevine nema nikakav lirski supstancijalitet: njene forme su odviše krute, da bi se prilagodile stvaralačkom trenutku simbola; sadržinski talog njihovih zakona je isuviše određen da bi se mogli napustiti elementi koji moraju postati esejistički povod u lirskoj poeziji; ovi elementi žive međutim, tako isključivo od milosti zakonitosti, nemaju baš nikakvu od njih nezavisnu valenciju postojanja, da bi se bez nje morali raspasti u ništavilu. Ova priroda nije nema, opipljiva i strana smislu kao prva: ona je veće skamenjivanje kompleksa smisla koji je postao tuđ, nesposoban da više oživi unutrašnjost. Ona je kosturnica (Schädelstätte) raspadnutih unutrašnjosti i zato

3 (preveo M. N.) Georg Lukács, *Die Theorie des Romans*, Berlin, 1920, S. 52 (uporedi u našem prevodu: *Teorija romana*, „Veselin Masleša” / „Svjetlost”, Sarajevo, 1990, str. 49.)

bi – kada bi to bilo moguće – mogla oživeti samo pomoću metafizičkog akta ponovnog buđenja duševnog, koje ju je stvorilo ili održalo budnom u njenom prošlom i idealnom postojanju, ali nikada delovanjem druge unutrašnjosti.«⁴ Problem ovog buđenja koje spada u metafizičku mogućnost je problem koji određuje i šta će ovde biti shvaćeno pod prirodnim povešću. Lukač je video transformaciju povesnog, kao onog što je prošlo, u prirodu: okamenjena povest je priroda, ili, okamenjena životnost prirode je puka povesna nastalost. U govoru o kosturnici leži šifra – sve ovo mora da znači nešto, ali šta, to se najpre mora izdvojiti. Ovu kosturnicu Lukač ne može zamišljati drugačije nego pod teološkom kategorijom vaskrsnuća, u eshatološkom horizontu. Odlučujući zaokret u odnosu na problem prirodne povesti izvršio je Benjamin tako što je ponovno buđenje iz beskrajne daljine doveo u beskrajnu blizinu i učinio ga predmetom filozofske interpretacije. Time što filozofija prihvata ovaj motiv buđenja šifrovanog, okamenjenog, ona dolazi do toga da oštrije izgradi pojam prirodne povesti. Postoje pre svega dva mesta kod Benjamina, koja su komplementarna onima kod Lukača. »Priroda njima (alegorijskim pesnicima) lebdi pred očima kao večna prolaznost, samo je u njoj saturnski pogled ovih generacija saznao povest.«⁵ »Kada sa žalobnom igrom na pozornicu stupa povest, ona to onda čini kao pismo. Na licu prirode „Povest” je zapisana kao prolaznost.«⁶ Nasuprot Lukačevoj filozofiji povesti ovde se u oba navrata pojavljuje nešto principijelno drugačije – reči prolaženje (Vergängnis) i prolaznost (Vergänglichkeit). Najdublja tačka u kojoj konvergiraju povest i priroda upravo je onaj momenat prolaznosti. Kada Lukač preobražava povesno, kao ono što je bilo, u prirodu, pojavljuje se i druga strana fenomena: sama priroda se pokazuje kao prolazna priroda, kao povest.

Postavljanje pitanja o prirodnoj povesti nije moguće u opštim strukturama, nego samo kao tumačenje konkretne povesti. Benjamin polazi od toga da alegorija nije odnos pukih sekundarnih akcidenција – alegorijsko nije slučajan znak za sadržaj koji je njime obuhvaćen, već između alegorije i onoga što je alegorijski mišljeno postoji stvarni odnos, »alegorija je izraz«⁷. Alegorija obično znači čulno prikazivanje pojma i zato se smatra apstraktnom i slučajnom. Odnos onoga što se alegorijski pojavljuje i njegovog značenja nije akcidentalno označujući, već se tu odigrava ono posebno: to je izraz, a ono što je izraženo u polju alegorije nije ništa drugo do povesni odnos. Tema alegorije upravo je povest. A da se tu radi o jednom povesnom odnosu između pojavnog, tj. pojavne prirode i značenjskog, tj. prolaznosti, eksplicirano je na sledeći način: »Pod presudnom kategorijom vremena, čije je uvođenje u ovo područje semiotike predstavljalo veliki romantički uvid ovih mislilaca, može se podrobno i formulativno ustanoviti odnos između simbola i alegorije. Dok se u simbolu sa idealizovanjem propasti transfigurisano lice prirode prolazno otkriva u svetlu spasenja, u alegoriji je pred očima posmatrača *facies hippocratica* povesti kao okamenjeni prapredeo. Povest je, sa svim onim što od početka ima od nevremenog, bolnog, promašenog, utisnuta u jednom licu

4 (preveo M. N.) Ibidem, S. 54; nav. izd, str. 50.

5 (preveo M. N.) Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Berlin, 1928, S. 178 (u našem prevodu: *Porijeklo njemačke žalobne igre*, „Veselin Masleša”, Sarajevo, 1989, str. 141.

6 (preveo M. N.) Ibidem, S. 176; nav. izd, str. 139.

7 Ibidem, S. 160; nav. izd, str. 126.

– ne u jednoj mrtvačkoj glavi. I premda nečemu takvom zaista nedostaje sva „simbolička” sloboda izraza, sva klasična harmonija oblika, sve ljudsko – ono ipak značajno, kao zagonetno pitanje, iskazuje ne samo prirodu ljudskog postojanja, već biografsku povesnost pojedinca u ovoj njegovoj figuri najviše potčinjenosti prirodi. To je srž alegorijskog posmatranja, barokne, svetovne ekspozicije povesti kao povesti patnje sveta – on je značajan samo u stanicama svoje propasti. Koliko značajniji, toliko je potčinjeniji svojoj smrti, jer smrt najdublje ukopava šiljatu liniju razgraničenja između fizisa i značenja.⁸ Šta se ovde hoće reći govorom o „prolaznosti” i koji je smisao prapovesti značenja? Ja ove termine ne mogu na uobičajen način da razvijem jedan iz drugoga. To o čemu se ovde radi ima principijelno drugačiju logičku formu od razvijanja iz »projekta« kome momenti opšte pojmovne strukture na konstitutivan način leže u temelju. Sama ova druga logička struktura ovde se ne može analizirati: to je konstelacija. U njoj se ne radi o razjašnjavanju pojmova jednih iz drugih, nego o konstelaciji ideja, odnosno ideji prolaznosti, značenja, ideji prirode i ideji povesti. Na njih se ne rekurira kao na nešto »invarijantno«. Intencija pitanja nije da se one istraže, nego se one okupljaju oko konkretnog istorijskog fakticiteta, koji se kroz povezanost onih momenata otvara u svojoj *jednokratnosti*. Kako se međusobno povezuju ovi momenti? Benjamin je prirodu kao tvorevinu video označenu belegom prolaznosti. Sama priroda je prolazna. Tako ona u sebi ipak ima momenat povesti. Kad god se pojavi povesno, ono ukazuje nazad na prirodno koje u njemu prolazi. I obratno, kad god se pojavi »druga priroda«, kada nam se približi onaj svet konvencije, on se dešifruje time što njeno značenje postaje upravo prolaznost. Kod Benjamina je to pre svega tako shvaćeno – a ovde treba krenuti dalje – da ako je dat bilo koji temeljni prapovесni fenomen, koji je izvorno bio tu i koji je jednom prošao postavši alegorijsko značenje, on se kao zapis ponavlja u alegorijskom. Ne može se zato prosto nastojati da se pokaže da se prapovесni motivi neprestano događaju u povesti, nego to da prapovest sama kao prolaznost u sebi sadrži motiv povesti. Temeljno određenje zemaljske prolaznosti ne znači ništa drugo do jedan takav odnos prirode i povesti: sve bivstvovanje, ili sve ono što postoji, treba shvatiti samo kao preplitanje povesnog i prirodnog bivstvovanja. Prapovest je apsolutno prisutna kao prolaznost. Ona je prisutna u obeležju »značenja«. Termin »značenje« kaže da momenti prirode i povesti ne urastaju jedan u drugi, nego da se ujedno podvajaju i prepliću tako, da se prirodno pojavljuje kao oznaka povesti, a povest se, tamo gde je ona najpovesnija, očituje kao znak prirode. Sve bivstvovanje, ili barem sve nastalo bivstvovanje i sve što je nekad bivstvovalo, preobražava se u alegoriju i time alegorija prestaje da bude jedna prosto umetničko-povesna kategorija. Isto tako, samo »značenje« od problema povesno-filozofske hermeneutike i čak problema transcendentnog smisla, postaje momenat koji na konstitutivan način povest transsupstancijalizuje u prapovest. Otuda »prapovest značenja«. Pad tirana je prema jeziku Baroka jednak zalasku sunca. Ovaj alegorijski odnos obuhvata u sebi već slutnju postupanja kojem uspeva da konkretnu povest u njenim crtama protumači kao prirodu i da prirodu pod znakom povesti učini dijalektičnom. Izvođenje ove koncepcije je opet ideja prirodne povesti.

8 (preveo M. N.) Ibidem, S. 164f; nav. izd, str. 129.

3. Pošto sam tako nagovestio poreklo ideje prirodne povesti, krenuću dalje. Povezanost ove tri pozicije leži u predstavi kosturnice. Kod Lukača je to nešto naprosto zagonetno, a kod Benjamina je ono šifra koju bi trebalo čitati. U radikalnom prirodno-povesnom mišljenju se, međutim, sve postojeće preobražava u ruševine i fragmente, u takve kosturnice, u kojima se pronalazi značenje, gde se ukrštaju priroda i povest, a filozofija povesti dobija zadatak njihovog intencionalnog tumačenja. Učinjen je, dakle, dvostruki zaokret. Na jednoj strani sam svodeći ontološku problematiku na povesnu formulu pokušao da ukažem na to kako ontološko postavljanje pitanja treba konkretno povesno radikalizovati. Na drugoj strani sam pod oznakom prolaznosti naznačio kako povest u izvesnom smislu teži ontološkom obratu. To što ovde razumem pod ontološkim obratom je nešto sasvim različito od onoga što se pod time danas uobičajeno shvata. Stoga neću stalno da reklamiram ovaj izraz, nego ću ga samo dijalektički uvesti. Ono što mi kao prirodna povest lebdi pred očima, nije sada »istorijska ontologija«, niti je to pokušaj izdvajanja i ontološkog hipostaziranja sklopa istorijskih činjenica, koje kao smisao ili temeljnu strukturu epohe treba obuhvatiti u celinu, otprilike onako kako je to činio Diltajev pokušaj istorijske ontologije se nasukao, jer nije dovoljno ozbiljno postupao sa fakticitetom, ostao je u području istorije duha, a zbog neobaveznog stila mišljenja i pojmova, uopšte nije zahvatio materijalno ispunjen realitet. Umesto toga, moralo bi se raditi ne na tome da se stigne do epohalnih konstrukcija povesnih prasluka, nego da se povesna faktičnost shvati u samoj njenoj povesnosti kao nešto prirodno-povesno.

Za artikulisanje prirodne povesti preuzeću jedan drugi problem, polazeći sa suprotne strane (time se direktno nadovezujem na frankfurtsku diskusiju). Moglo bi mi se prigovoriti da zagovaram neku vrstu *začaravanja* povesti. Ovde se povesno u svoj njegovoj kontingentnosti ispostavilo kao nešto prirodno i pra-povesno. Ono što se susreće u povesti trebalo bi preobraziti kao nešto smisljeno, zbog toga što se pojavljuje alegorijski. To nije ono što ja mislim. Ishodište postavljenog problema, o prirodnom karakteru povesti, svakako je iznenađujuće. Ali ako filozofija neće da ostane ništa drugo do jedan takav šok nad tim da se ono što je povest ujedno pokazuje i kao priroda – onda bi to bilo isto onako kao što je Hegel prebacio Šelingu, kao noć indiferencije, noć u kojoj su sve krave crne. Kako onda izbeći ovu noć? Hteo bih to još da pokažem.

Trebalo bi početi od toga da nam se postojeća povest pokazuje kao nešto sasvim *diskontinuirano*, ne samo utoliko što sadrži disparatna činjenička stanja i činjenice, nego sadrži i strukturne disparatnosti. Ako Ricler⁹ govori o tri uzajamno nepomirljiva, ali povezana određenja povesnosti: o *tyche*, *ananke* i spontanitetu, ja neću pokušavati da sintetizujem ovu podelu određenja strukture povesti u neko navodno jedinstvo. Mislim da je upravo nova ontologija učinila nešto vrlo plodonosno sa ovom koncepcijom sklopa bivstvovanja. Sada se ovaj diskontinuitet – kojem sam, kao što je i rečeno, osporio pravo da bude pretvoren u stukturnu *celovitost* – pokazuje pre svega kao nešto što je između mitsko-arhaičnog, prirodnog materijala povesti, onog što je bilo i nečeg što se u njoj dijalektički pojavljuje kao novo, i to novo u pregnantnom smislu. To su kategorije čija mi je problematika jasna. Ali različiti postupak da se dođe do prirodne povesti, a da

9 Adorno misli na Kurta Riclera (Kurt Rietzler, 1882 – 1955) nemačkog filozofa i klasičara – *prev.*

se ona pritom ne pretpostavi kao jedinstvo, jeste taj da se obe ove problematične i neodređene strukture najpre pretpostave i prihvate u njihovoj suprotstavljenosti, kao što se to događa u jeziku filozofije. Utoliko pre, ako se pokaže da filozofija povesti stalno dolazi do jednog takvog ukrštanja izvorno postojećeg i novonastalog kroz one nalaze koje joj pruža istraživanje. Iz područja istraživanja ću podsetiti na to da je u psihoanalizi ova suprotnost postojala u svoj njenoj jasnoći u razlici između *arhaičnih* simbola, na koje se ne nadovezuju nikakve asocijacije i unutarsubjektivnih, dinamičkih, unutarpovесnih simbola, koji se svi mogu eliminisati i preneti u psihičku aktualnost i trenutno znanje. Sada je zadatak pre svega filozofije povesti da razradi oba ova momenta, da ih razluči i jedan drugom protivstavi i tek tamo gde je ova antiteza eksplicirana postoji šansa da se uspe u konstrukciji prirodne povesti. Uputstvo za to ponovo pružaju pragmatični nalazi, koji se pokazuju kada se jednom posmatra arhaično-mitsko i povесno-novo. Pritom se pokazuje da ono što je mitski-arhaično postavljeno u temelj, ono tobože supstancijalno i postojano mitsko, uopšte nije utemeljeno na takav jedan statičan način, nego je u svim velikim mitovima kao i u mitskim slikama koje su još u našoj svesti, u dijalektičkoj formi već osnovana povесna dinamika, tako da su temeljne mitske datosti u sebi protivrečne i pokrenute tim protivrečnim karakterom (podsetimo se fenomena ambivalentnosti, »antitetičkog smisla« preareči). Mit o Kronu je jedan takav mit gde je krajnja stvaralačka moć boga ujedno tako postavljena da on poništava svoju tvorevinu, svoju decu. Ili je tako da je mitologija, koja stoji u temelju tragedije, uvek u sebi dijalektična, pošto na jednoj strani u sebi ima pad grešnog čoveka u poredak prirode, a u isti mah iz sebe inicira pomirenje ove sudbine: čovek se iz sudbine uzdiže kao čovek. Momenat dijalektike leži u tome što tragični mitovi u sebi sa propadanjem u krivicu i prirodu ujedno sadrže momenat pomirenja, koji principijelno nadilazi poredak prirode. Ne prosto predstava statičnog nedijalektičkog sveta ideja, nego i nedijalektičnih mitova, mitova koji ruše dijalektiku, upućuje na Platona kao svoje poreklo.¹⁰ Kod Platona je svet samih pojava ostao istinski neobrađen. On je napušten, ali ipak njime očito gospodare ideje. Ipak, ideje u njemu nemaju učešća, a budući da ne učestvuju u kretanju sveta, otuđenjem sveta čovekovog iskustva od ideja one postaju nužne i izmeštene su među zvezde, kako bi se uopšte mogle održati naspram ove dinamike. One postaju statične: okamenjene. Ali to je već izraz stanja svesti u kojem je ona izgubila svoju prirodnu supstanciju kao neposrednost. U Platonovom trenutku svest je već pala u iskušenje *idealizma*: duh, proteran iz sveta i otuđen od povesti, postaje apsolutno, ali po cenu životnosti. A obmana statičnog karaktera elemenata mita je ono čega treba da se oslobodimo, ako hoćemo da dođemo do konkretne slike prirodne povesti.

Sa druge strane se »uvek novo«, dijalektički proizvedeno u povesti, pokazuje zapravo kao nešto *arhaično*. Povest je »najviše mitska, tamo gde je najpovесnija«. Tu leže najveće teškoće. Umesto da uopšteno izvodim misli, daću jedan primer: primer privida, a govorim o prividu u smislu one druge prirode, o kojoj je bilo reči. Ova druga priroda je priroda privida, zato što se predstavlja kao nešto smisljeno, a njen privid je

10 up. Sören Kierkegaard, *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*, prev. Hans Heinrich Shaeder, Munchen, Berlin, 1929, S. 78ff.

povesno proizveden. Ona je prividna, jer je stvarnost za nas izgubljena, a mi verujemo da je, iako je smisaono ispražnjena, možemo shvatiti kao umnu, ili zato što unosimo značenje u otuđene subjektivne intencije, kao u alegoriji. Sada je, međutim, neobično to da je unutarpovesna suština sama jedan privid mitske vrste. Kao što je momenat privida inherentan svim mitovima, upravo kako je i dijalektika mitske sudbine uvek inaugurišana prividom u formi hibrisa i zaslepljivanja, tako su i povesno proizvedeni sadržaji privida uvek mitski, ne samo zato što posežu unazad za arhaično-prapovesnim i što u umetnosti sav privid ima nešto sa mitom (misli se na Vagnera), već zato što se sam karakter mitskog ponavlja u ovom povesnom fenomenu privida. Njegovo razvijanje bi bio istinski prirodno-povesni problem. Tu bi se na primer moglo pokazati, da, ako se kod izvesnih građevina ustanovi karakter privida, sa njim je združena misao o njihovom prošlom bivstvovanju (*Gewesensein*), koje je u stvari samo ponovo prepoznato. Ovde bi trebalo analizirati fenomen *déjà-vu*, tj. ponovnog prepoznavanja. Pred takvim unutarpovesno otuđenim prividom vraća se mitski prafenomen straha. Arhaični strah spopada nas pre svega kada nas susretne ovaj prividni svet konvencije. Zatim, tu je i fenomen nečeg »pretećeg« (*Bedrohlichkeit*), koji je tom prividu uvek svojstven: on ima takav karakter da u sebe sve uvlači kao u levak, što je takođe jedan takav mitski momenat. Postoji i momenat stvarnosti privida, naspram njegove gole slikovitosti: uvek kada se susretnemo sa prividom, osećamo ga primarno kao izraz, da to nije nešto pojavno što treba odstraniti, već nešto izraženo što se u njemu pojavljuje, a što se nezavisno od njega ne može opisati. Ovo je isto tako mitski momenat privida. I najzad: odlučujući, transcendirajući motiv mita, motiv pomirenja, takođe pristaje i prividu. Podsetiću na to da je ganutost uvek podstaknuta najslabijim, a ne najvećim umetničkim delima. Mislim da je momenat pomirenja uvek tamo gde se svet pokazuje u najvećem stepenu prividnim, da je obećanje pomirenja je u najsavršenijem vidu dato onde gde je svet ujedno visokim bedemom ograđen od »smisla«. Time vas upućujem na strukturu prapovesti u samom prividu, gde se on u svome takobivstvu (*Sosein*) jasno pokazuje kao povesno proizveden. Ili, u uobičajenom jeziku filozofije: tamo gde je privid rezultat dijalektike subjekta i objekta. Druga priroda je zapravo prva. Povesna dijalektika nije samo obnavljanje drugačije protumačenog prapovesnog materijala, već se sam povesni materijal preobražava u mitsko i prirodno-povesno.

Govorio bih još o odnosu ovih stvari prema istorijskom materijalizmu, ali ovde mogu reći samo još toliko, da se tu ne radi o dopuni jedne teorije nekom drugom, nego o imanentnom izlaganju same teorije. Pretvaram se da sam takoreći sudska instanca materijalističke dijalektike. Moglo bi se pokazati da je ono što je ovde izneseno samo jedno izvođenje nekih njenih temeljnih elemenata.

Sa nemačkog jezika preveo
Marko Novaković