

ТМГ. XXXVIII	Бр. 1	Стр. 333-356	Ниш	јануар - март	2014.
--------------	-------	--------------	-----	---------------	-------

UDK 14Adorno

Оригиналан научни рад

Примљено: 6. 7. 2012.

Ревидирана верзија: 18. 10. 2013.

Одобрено за штампу: 18. 2. 2014.

Драгана Јеремић Молнар  
 Универзитет уметности у  
 Београду  
 Факултет музичке уметности  
 Катедра за музикологију  
 Александар Молнар  
 Универзитет у Београду  
 Филозофски факултет  
 Одељење за социологију  
 Београд

## РОМАНТИЧАРСКИ КОРЕНИ АДОРНОВЕ ТЕОРИЈЕ МИМЕЗИСА\*

### Апстракт

У раду аутори заступају становиште да је у *Естетичкој теорији* Теодор Адорно отишао најдаље у оживљавању романтичарске традиције. Његов концепт „иманентног ума ствари“ (*immanente Sachvernunft*), који се приближава – поготово, али не и искључиво кроз уметност – „објективној истини“, показивао је јасну сличност са естетиком Новалиса. Тај нови концепт ума (рационалности) дао је ново значење Адорновом старом концепту мимезиса: мимезис више није био осуђен да буде ирационалан и могао је да буде помирен са умом. Афинитет ка раноромантичарској естетици објашњава и зашто је Адорно „миметичаром par excellence“ назвао једног другог раног романтичара – Франца Шуберта.

**Кључне речи:** Мимезис, рационалност, романтичарска традиција, Теодор Адорно, Новалис

---

admolnar@sbb.rs

\* Рад је настао у оквиру пројеката „Идентитети српске музике у светском културном контексту“ (бр. 177019), који се реализује на Катедри за музикологију Факултета музичке уметности Универзитета уметности у Београду, и „Изазови нове друштвене интеграције у Србији: концепти и актери“ (179035), који се реализује на Институту за социолошка истраживања Универзитета у Београду – Филозофског факултета. Оба пројекта финансира Министарство просвете и науке Републике Србије

## ADORNO AND ROMANTIC TRADITION: THE ROOTS OF THE DIALECTICS OF MIMESIS AND THE AVANT-GARDE

### Abstract

This paper argues that in his *Aesthetic Theory* Theodor Adorno went furthest in reviving the romantic tradition. His concept of “imminent mind of things (*immanente Sachvernunft*)”, approaching – especially, but not exclusively, through art – the “objective truth”, bore clear resemblance to the aesthetics of Novalis. This new concept of mind (rationality) gave a new meaning to Adorno’s old concept of mimesis: mimesis was no longer doomed to be irrational and could be reconciled with the mind. Such an affinity towards early romantic aesthetics explains why Adorno described another early romantic, Franz Schubert, as a “mimic par excellence”.

**Key Words:** mimesis, rationality, romantic tradition, Theodor Adorno, Novalis

„Естетичка рационалност мора се затворених очију бацити на стварање, уместо да га води извана, као рефлексивна о уметничком делу. Уметничка дела су паметна или глупа по свом поступку, а не по мислима у којима их аутор себи предочава. Таквим иманентним умом ствари [*immanenten Sachvernunft*] испуњена је уметност Бекета [Samuel Beckett], потпуно изолована од површне рационалности. Али он [ум] није само прерогатива модерне, него се може ишчитати и из одустајања од сувишног и тиме ирационалног састојка, као на пример у сажимањима позног Бетовена [Ludwig van Beethoven]“ (Adorno, 2004д, стр. 4007).

У овим речима Теодора Адорна (Theodor Adorno), записаним у *Естетичкој теорији* (1970), крије се можда најконтроверзнији и најзаостренији сублимат не само његовог постхумно објављеног последњег дела него његове укупне критичке теорије. Другим речима, овај Адорнов став није релевантан само за естетику; он је превазилази и добија универзални филозофски и социолошки значај због супротстављања две рационалности – супериорне естетичке, која потиче из „иманентног ума ствари“, и инфериорне („површно“) дискурзивне, која потиче из „рефлексивног“ („инструменталног“) ума и која – пре или касније, на овај или на онај начин – води у „ирационалност“. „Иманентни ум ствари“ није ограничен само на уметничка дела (или, тачније, на „поступак“ њиховог стварања или примања);<sup>1</sup> он,

---

<sup>1</sup> Тек ако уметник „завеже очи“ и на тај начин искључи „рефлексивну о уметничком делу“ (која га у најбољем случају може одвести у „површну рационалност“, а у најгорем у „ирационалност“) његов ум може да се отвори за аутентичну „естетичку рационалност“ која ће га одвести до истине која је „иманентна

потенцијално, може да се усмерава ка целокупној природи и друштву. „Иманентни ум ствари“ је универзални опозит оном „рефлексивном“ („инструменталном“) уму на којем је саграђена целокупна цивилизација – западна поготово – и који заправо има задатак да систематски онемогућава доспевање до *праве* истине, све зарад перпетуирања владавине.

Конструкција „иманентног ума ствари“ може се посматрати двојако. С једне стране, она је логично исходиште Адорнових целоживотних теоријских покушаја да пронађе упориште за своју критику грађанског друштва, његове репресивне цивилизације и његовог аутентичног неимара – „рефлексивног“ ума као органа владавине. Међутим, „иманентни ум ствари“ није требало да буде тек један други ум, органон истине супротстављен органону владавине, социолошки беспрекорно фундиран идеолошко-критички негатив приказаног идеолошког конструкта. Он је, с друге стране, представљао и исходиште Адорновог дугог трагања за одговарајућим *природнофилозофским темељем* његове критике, за новом филозофијом природе која прихвата спознајнофилозофску ликвидацију постулата интелигибилности *по себи* предметног света, али само да би је одмах ограничила на „рефлексивни“ („инструментални“) ум. Да би могла да рехабилитује овај постулат, филозофија природе морала је да располаже једном битно другачијом врстом ума – умом који на битно другачији начин прилази стварима у природи те, самим тим, развија и битно другачију рационалност. Адорно је дубоко веровао да „једно сужено, на дискурзивне језичке форме ограничено разумевање рационалитета треба бити проширено визуелном димензијом, средством представљања и изражавања. Она мора да, заједно са дискурзивном рационалношћу, омогући да се из филозофије – као наводно ирационални – протерани искуствени садржаји поново придобију за теорију и уврсте у научне дискурсе“ (Müller, 1988, стр. 192; упор. и Mensching, 1984, стр. 31). Свака, дакле – а не само „естетичка“ – рационалност која је смрала превазилажењу репресивне („рефлексивне“ или „инструменталне“) рационалности била је упућена на један комбиновани, дискурзивни и недискурзивни приступ целокупној природи, како би се та природа схватила као „завичај“ који се отима усуду перпетуирања владавине и који отвара перспективу помирења субјекта и објекта. Пут до такве рационалности водио је Адорна само преко интензивирања напора уложених у критику ума, што је Адорна водило ка томе да се, кроз рушевине тековина просветитељства, суочи са *романтичарском филозофијом, а пре свега филозофијом митологије*.

---

стварима“. Што важи за самог уметника приликом чина стварања, важи и за све остале приликом чина примања његовог дела.

### ПРИРОДА КАО ДОМЕН МИТСКОГ

Критику ума, на којој ће радити до краја живота, Адорно је започео у предавању „Актуелност филозофије“, одржаном 7. маја 1931, којим је приступио Универзитету у Франкфурту на Мајни.<sup>2</sup> Његова главна мета у том предавању била је идеалистичка традиција „аутономног *ratio*“ која је у Немачкој започела Кантовим (Immanuel Kant) парадоксалним постулирањем нужности ума да своје законе не тражи у природи него да их сам себи прописује и, у исто време, оспоравањем могућности спознаје апсолута („тоталитета“, целокупне стварности). О томе добро сведочи следећа Адорнова изјава: „Криза идеализма испољава се као криза филозофског захтева за тоталитетом. Аутономни *ratio* – то је била теза свих идеалистичких система – требало је да буде способан да из себе развије појам стварности и сву стварност. Та теза је пропала“ (Adorno, 2004и, стр. 556). Упркос томе што је идеалистичку филозофију критиковао на овакав начин, Адорно 1931. (а, могло би се одмах додати, ни касније) није био спреман да је се у потпуности одрекне. У предавању „Актуелности филозофије“, како је добро приметио Улрих Милер (Ulrich Müller), нема ни трага Адорнове жеље да у потпуности изађе изван идеалистичке традиције, нити да прекине све везе са онтологијом, какву је у то време научавао Мартин Хајдегер (Müller, 1988, стр. 17). Управо супротно, Адорно је од 1931. до 1969. идеалистичку традицију критиковао са намером да из ње преузме све оно што је позитивно и прогресивно. Енигматични апел на солидарност критичког мишљења „са метафизиком у моменту њеног рушења“ (Adorno, 2004б, стр. 3497) на самом крају *Негативне дијалектике* (1966) и већ помињани позив на еманципацију „иманентног ума ствари“ из постхумно објављене *Естетичке теорије*, најупечатљивији су примери Адорнових континуираних настојања да *спаси* идеалистичко наслеђе након критичке демонтаже најозлоглашенијих атрибута „аутономног *ratio*“: охоле самодопадности, волунтаристичког централизма<sup>3</sup> и репресивног аутизма.

Како је добро показала Андреа Керн (Andrea Kern), за Адорна је у суштини био прихватљив основни мотив идеализма – да се избегне сазнајнотеоријски скептицизам уз помоћ дуализма субјекта и објекта; проблем је, према Адорновом мишљењу, лежао у томе што

<sup>2</sup> Адорно је планирао да ово предавање објави и посвети Валтеру Бењамину (Walter Benjamin). Предавање, ипак, није штампано за Адорновог живота него је постхумно уврштено у његова *Сабрана дела*.

<sup>3</sup> „Идеја тачке, чисто чулно непредстављива, упућује на аутономни *ratio* као своје порекло. Тачка је ‘спонтани центар’ идеализма, апстрактно трансцендентално јединство аперцепције, кантовски ‘принцип’“ (Adorno, 2004и, 908).

је идеализам отишао предалеко у овом раздвајању и на тај начин се понудио као непромишљени давалац легитимитета владавини субјекта над објектом, односно укалупљењу природе у круте и производљне форме ума (схваћеног као „аутономни *ratio*“) и његове застрашујуће историје. Прагрех идеализма био је тај што је појмовну способност субјекта прогласио као конститутивну за датост самих објеката (што је довело до апсурдне деградације објеката на „одразе“ појмова којима субјект оперише у уму, као и до претварања сваке спознаје у пуку таутологију), уместо да ју је једноставно прихватио као спољашњу у односу на објекте, са пропратном презумпцијом непостојања никаквог нужног („онтолошког“) склада појмова у уму субјекта и објеката у природи (Kern, 2005, стр. 58).

Но, ако се у овоме састојала релативно неспорна Адорнова критика идеалистичког наслеђа, онда је спорно било утврђивање граница те критике и Адорново надовезивање на поједине елементе тог наслеђа. Сама Андреа Керн је сматрала да је Адорно у суштини прихватио Кантов постулат аутономије *ratio* (тј. изолованости појмовне способности ума од чула која доносе искуство) и независности појмовних спознајних способности субјекта од света објеката<sup>4</sup>, и да је баш у томе лежао епохални неуспех његовог филозофског прегнућа: постулат аутономије *ratio* је у крајњој линији и самог Адорна спречио да на задовољавајући критичкоспознајни начин фундира своју критику друштва, као правог извора манипулације спознајним способностима својих чланова (тј. злоупотреба појмовима у сврхе заклањања објеката, а не њиховог разоткривања) (Kern, 2005, стр. 81).

Проблем са анализом Кернове је што је Адорнову филозофију покушала да подведе под категоријални апарат Џон Мекдавелове (John McDowell) филозофије сазнања, не водећи рачуна о реалним амбицијама немачког идеализма, према којем се Адорно првенствено одмеравао. Адорно је у Кантовој филозофији препознао покушај да се идеалистичкој филозофији наметне „научна самоодговорност“ и да се из ње искорени „чужња [...] за апсолутом“ (Adorno, 2004b, стр. 2921–2922), али је одмах додавао да је она у том свом прегнућу доживела највећи, заправо епохални неуспех. А према том епохалном неуспеху Кантове филозофије Адорно је имао крајње амбива-

<sup>4</sup> Адорно је по Керновој био у праву када је тврдио да су субјект и објект „последње двојство“, али је желео да дође и до „последњег јединства“, а у томе није успео зато што није прихватио аксиоматску повезаност појмовне и чулне спознајне способности, као и испреплетености чулне спознаје и света објеката (Kern, 2005, 77–78). Тек ако се прихвати овај аксиом да су субјект чулне спознајне способности (на којој се увек темељи појмовна спознајна способност) и свет објеката (природа) изворно међусобно посредовани, могуће је измаћи свим замкама идеализма и доћи на конзистентну позицију реализма (Kern, 2005, стр. 75).

лентан став. С једне стране, Кантови следбеници су и сам његов сазнајнокритички поступак подвргли критици, како би удовољили чежњи за апсолутом и дошли до апсолутног знања. Међутим, док је у највећем броју случајева – у распону од Шелинговог (Friedrich Wilhelm Schelling) „интелектуалног зора“ до Хајдегерове (Martin Heidegger) онтологије – „критика критицизма постала предкритичка“ (Adorno, 2004б, стр. 2923), Хегелов случај је био унешто другачији. Хегелов (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) идеализам је по Адорно био „реалистичнији“ од Кантовог зато што је одбацио бесмислено ограничавајуће скрупуле субјекта „да себе рефлектује као момент општег које треба спознати“, или, другим речима, „да изнутра спознаје оно у чему сам пребива и из чега добија и превише своје властите унутрашњости“ (Adorno, 2004б, стр. 3335). Самим тим, Адорно није сматрао да је „чежња за апсолутом“ нешто само по себи лоше, да филозофију нужно води назад на стање које је претходило објављивању *Критике чистог ума* и да је Кант био у праву када јој се одупро – након чега је уопште могао да дође у позицију да субјекту наметне императив („научно самоодговорног“) самоограничавања у погледу спознаје апсолута.

Зато је хеуристички много интригантнија била тврдња Херберта Шнеделбаха (Herbert Schnädelbach) да је Адорно био вољан да рехабилитује Кантов ум као аутономну спознајну моћ само у мери у којој је тежио да се критички постави према Хегеловом хибрису (Schnädelbach, 1983, стр. 67), док је у суштини стајао на позицији која је ноетички интуитивни ум (тј. „око духа“, непосредну умну евиденцију у традицији од Платона до Хусерла [Edmund Husserl] и Хајдегера) претпостављала дијаноетичком оперативном уму (у традицији од Аристотела до Канта). Адорно би се тако, из Шнеделбахове перспективе, надовезивао на романтичаре, Фихтеа (Johann Gottlieb Fichte) и Шелинга, који су фаворизовањем интелектуалног зора извршили пресудан заокрет од дијаноетичког ка ноетичком и који су наишли на оштру реакцију дијаноетичара, почев од самог Канта (који је већ 1796. подигао глас против новог курса у немачкој идеалистичкој филозофији) па све до модерних научника и филозофа (Schnädelbach, 1983, стр. 73) – у које би се могао уврстити и Џон Мекдауел. Са овим дијаноетичким филозофима Адорно није имао додирних тачака зато што се, као „теоретичар евиденције истине“, често служио алегоријама умног посматрања (Schnädelbach, 1983, стр. 74) и што је избегавао да своју критику ума оконча једноставним уздицањем *doxa*, „беспојмовног, појединачног, посебног“, тј. емпиријског. Адорно није могао одустати од постулата аутономије *ratia* и од изоловања појмовне способности ума од чула која доносе искуство (за шта га је Кернова критиковала) зато што је припадао традицији ноетичког ума, којем је за критику свега емпиријског по-

требна дистанца у односу на чула. Зато би се по Шнеделбаху Адорно најбоље могао окарактерисати као „платоничар неидентичног“ (Schnädelbach, 1983, стр. 73).

Иако занимљиво и провокативно, и ово Шнеделбахово тумачење има крупан недостатак, с обзиром да Адорна као „платоничара неидентичног“ уврштава у исту традицију са „платоничарима идентичног“, према којима је Адорно гајио огромне резерве (Шелингов „интелектуални зор“ је, као што је већ било наведено, сматрао падом на „предкритички“ ниво филозофирања). Због тога се, да би се утврдио Адорнов реални дуг према идеалистичкој традицији, пажња мора преокренути од субјекта ка објекту, од ума ка природи, од спознаје ка самој реалности која се спознаје. А за то је поучно поново се вратити Адорновом приступном предавању из 1931. Већ на самом почетку тог излагања Адорно је постулирао „истинску и праведну стварност“ до које „аутономни *ratio*“ још није успео да дође, јер је до сада био суочен само са „лошом“, тј. негативном реалношћу (Adorno, 2004а, стр. 555). У том ставу се пробија Кантов постулат примата практичног ума који је Адорно цео живот тумачио тако да у појму истине треба мислити исправно уређење друштва, ослобођено друштво: идеје истине (правде) и слободе чине неразврљиву констелацију. То је, уједно, како је добро приметио Албрехт Велмер (Albrecht Wellmer), био и смисао Адорновог апела за солидарношћу критичког мишљења „са метафизиком у моменту њеног рушења“, формулисанога на крају *Негативне дијалектике*. Иако је за Адорна Кант још био некритички идеалистички метафизичар, трајна тековина његове критичке филозофије је лежала у „трансцендирајућем моменту“ мишљења, које је представљало извор њеног критичког потенцијала (Wellmer, 2005, стр. 238). Тај „трансцендирајући момент“ мишљења водио је Адорна од Канта директно ка далеко амбициознијим критичким захватима Кјеркегора (Søren Kierkegaard) и Маркса (Karl Marx), у којима је коначно еманципован *принцип негације*. Наиме, у филозофској традицији од Парменида до Хегела негативно је схватано као оно што не постоји, што није реално, да би од Кјеркегора и Маркса негативно постало оно што постоји а не би требало да постоји (*das Nicht-sein-sollende*) и према чему мишљење мора да узме негативан став, пошто није у стању да призна ниједну другу осим, како се сам Адорно изразио, „истинске и праведне стварности“ (Müller, 1988, стр. 223).

„Истинска и праведна стварност“, у којој би човек постао коначно слободан, могла је да буде само стварност помиреных природе и друштва, због чега је мишљење негативног могло да буде искључиво евиденција изостанка тог помирења у постојећој стварности. Принцип негације тако је нужно захтевао амалгамацију природе и друштва, натурализацију друштва и социјализацију природе, како у

добром, тако и у лошем: „истинска и праведна стварност“ била је замислива само као стварност природно-друштвеног апсолута у којем је појединац апсолутно слободан, док је негативна стварност представљала стварност репресивног природно-друштвеног апсолута, који све људе подвргава разноврсним видовима – од чисто физичке до суптилне духовне – принуде. Конструкција овог природно-друштвеног апсолута, односно онтолошко фундаирање везе између његове две компоненте – природе и друштва – била је она права копча Адорнове филозофије са идеалистичким наслеђем.

Онтолошком фундаирању везе између природе и друштва било је посвећено предавање „Идеја природне историје“, које је Адорно одржао 15. јула 1932. пред франкфуртским Кант-друштвом.<sup>5</sup> Главна мета овог списа била је поново идеалистичка филозофија, али је овога пута њену заблуду о онтолошкој одвојености ума и природе – која је у филозофији оставила најпогубије последице тиме што је оставила одрешене руке уму да сам конструише (дискурзивно поопштава) природу и успоставља репресивни идентитет између себе и ње (појединачног) – Адорно настојао да оповргне на самом тлу онтологије, заговарајући супротну тезу о „природној историји“. Онтолошко полазиште Адорно је експлицитно прихватио као легитимно за поступање „аутономног *ratio*“ у потрази за „свеобухватном целином“ која више не би имала ништа заједничко са постојећим. „Управо ова двострукост снажно говори у прилог тезе коју заговарам да онтолошко постављање питања, са којим данас имамо посла, подразумева полазиште аутономног *ratio*; само тамо, наиме, где *ratio* признаје стварност која лежи насупрот њега као нешто њему страна, изгубљено, постварено, само тамо где она није непосредно приступачна и где стварност и *ratio* смисла нису исто, само тамо уопште може бити постављено питање о смислу битка“ (Adorno, 2004и, стр. 592).

Уместо идеалистичког фалсификата помирености природе и друштва, Адорно је хтео да понуди један нови/стари појам природе, који би избегавао фаталну спознајнофилозофску заблуду (и све репресивне практичке консеквенце које из ње произлазе) тиме што би у самом старту био амалгамиран са друштвом и његовом историјом.

„Када је реч о историји природе, не ради се о оном схватању историје природе које се узима у уобичајеном преднаучном смислу, па ни о историји природе, онако како је природа објект природних наука. Појам природе који се овде употребљава нема никакве везе са математичким природним наукама. [...] Да бих освје-

<sup>5</sup> Мотиви које је Адорно први пут забележио у том тексту заокупљали су га током његовог целокупног живота, па их је он поново репроблематизовао у одељку „Светски дух и природна историја: Екскурс о Хегелу“ трећег поглавља *Негативне дијалектике* (упор. Adorno, 2004б, стр. 3312 и даље).



тлио појам природе којим желим да се бавим, треба рећи тек толико да се ради о појму који се, ако бих хтео да га преведем на уобичајени филозофски појмовни језик, понајпре може превести појмом митског. И тај појам је мутан и његово право одређење се не може наћи у ранијим дефиницијама, него га је потребно утврдити тек у анализи. Под њиме се подразумева оно што постоји одувек, оно што као судбински склопљени, претходно дати битак носи људску историју, у њој се појављује, оно што је супстанцијално у њој“ (Adorno, 2004и, стр. 588–589).

Већ је на први поглед уочљиво да је Адорно истицањем природе као судбинске датости, биткујуће стамености и необјашњиве структурне детерминанте историје хтео да се супротстави не само идеалистичкој традицији, него и савременим природнонаучним схватањима, која су се налазила негде између „математичког“ и „митског“. А да би подупро такво схватање Адорно се позвао на концепцију „друге природе“ Ђерђа Лукача (György Lukács), изнету у књизи *Теорија романа* (1920) – али и пропуштenu кроз филозофски филтер *Порекла немачке жалобне игре* (1928) Валтера Бењамина. Ова Лукачева концепција, која је немилосрдно разобличавала, али и следила логику грађанске праксе раздвајања „природе закона“ и „природе расположења“ (Lukács, 1990, стр. 51), Адорну је била инспиративна већ и због тога што му је омогућавала да само „прву природу“ изручи савременим природним наукама (али и са њима усклађеном филозофијом природе), како би је оне објашњавале применом механичких детерминистичких образаца,<sup>6</sup> док је „другу природу“ могао да остави у домену слободних метафизичких спекулација. Па ипак, Адорно је једно друго Лукачево одређење „друге природе“ сматрао најбитнијим и њега је у предавању и цитирао: „друга природа“ је, наиме, била (и остала) „костурница помрлих унутрашњости“ која би „могла оживјети само помоћу метафизичког акта поновног буђења душевног, који ју је створио у њеном прошлом или одржао у њеном садашњем идеалном такобитку“ (Lukács, 1990, стр. 51). Ове

<sup>6</sup> Раздвајањем „прве природе“ од „друге природе“ Адорно је такође долазио у позицију да с дневног реда лагодно скине стари филозофски проблем односа слободе и детерминизма у „другој природи“, у којој се сада сваки каузалитет могао једнозначно негативно квалификовати као „друштвена репресија“. На то је својевремено указао и Јирген Хабермас (Jürgen Habermas): „Питање [одговорног преузимања ауторства над властитим делањем у сваком посматраном и каузално објашњивом догађају] мора се поставити пред сваким ко хоће да разреши антиномију слободе и детерминизма. Али код Адорна оно не испливава. Он уместо тога премешта каузалитет из прве, искуственонаучно конструисане природе у сферу друге природе, која је друштвено конструисана на путу репресије слободе. Овај особени концепт природно израслог друштва омогућава да се однос каузалитета и слободе истражује унутар искуственог хоризонта слободно делатних субјеката“ (Habermas, 2005, 24).

Лукачеве речи Адорно је цитирао као својеврсну „шифру“: и док „костурницу Лукач не може другачије да мисли него под категоријом теолошког поновог буђења, под есхатолошким хоризонтом“, Бењамин чини одлучујући корак да је филозофски протумачи и учини аргументом у прилог потребе „поновог буђења друге природе из бесконачне даљине у бесконачној близини“ (Adorno, 2004и, стр. 357–358). Самим тим, Адорно је овде дао две најбитније одреднице свог митолошког схватања природе: она је проницање у историјски след одумрлих доживљавања и промишљања спољашњег света који се губи у „бесконачној даљини“, али са метафизичком надом да ће бити увек „поново буђен“ у „бесконачној близини“. Природа сагледана кроз призму митолошког је бесконачно репродуковање циклуса умирања и поновог оживљавања, који се може схватити на стриктно есхатолошки начин (Лукач) или кроз уметничко посредовање (Бењамин). Самим тим, већ је предавање под насловом „Идеја природне историје“ садржавало *in nuce* онај програм спасавања срушене метафизике, који је Албрехт Велмер реконструисао у *Негативној дијалектици* и другим Адорновим позним списима. Као натуралиста који је посвећен спасавању „истинитих и праведних“ тековина срушене метафизике, Адорно је према Велмеру развијао двоструку теоријску активност: једну, на (лукачевски) „спасилачко-филозофски“ начин, који метафизику надовезује на јудеохришћанску месијанску традицију и који има само наду у спас, а не познаје никакву праксу кадру да промени постојеће лоше стање; и другу, на (бењаминовски) „критички“ начин, који њену трансцендирајућу снагу (поготово у идеалима истинитог, праведног и естетички успелог) користи како би деловала друштвено иманентно (Wellmer, 2005, стр. 239).

Ипак, сасвим је јасно да Адорнов митолошки концепт није имао право упориште у Лукачевој *Теорији романа*, ма колико да га је Адорно читао кроз Бењаминове наочаре. Јер, Лукач је само лапидарно приметио да је у грађанском свету „друга природа“ такође „тамница“, и да би „нужан и природан завичај“ постала тек када би друштвене творевине које гради човеку постале „примјерене“ (Lukács, 1990, стр. 51). Адорново предавање полазило је од аксиома да митолошко може да обезбеди ову кореспонденцију човекових реалних потреба и правога устројства природе и да се из њега може ишчитати историја човековог напуштања, али и потенцијалног враћања „завичају“. Таквим схватањем природе Адорно се удаљавао од Лукача и Бењамина и приближавао Хусерловој, Шелеровој (Max Scheller) и Хајдегеровој онтологији. Међутим, пошто није желео да доспе на те позиције, Адорно је уложио много труда да своје актуелне конкуренте разобличи као мање или више прикривене настављаче идеалистичке традиције реконструисања „свеобухватне целине“ (овога пута кроз особени концепт „историчности“) у постојећем друштву и при-

роди (Müller, 1988, стр. 17). Онтолошка концепција природе као мита Адорну је била потребна, најуопштеније, да омогући стварање отпорног забрана према главним (позитивистичким) тенденцијама у савременим природним наукама, чишћење целокупне идеалистичке традиције од свих репресивних наслага принципа идентитета (које су се наталожиле у целокупном распону од Платона до Хајдегера) и надовезивање на оно филозофско наслеђе које је у миту настојало да одржи целовитост људског мишљења и делања унутар историје друштва која је у исто време била и „природна историја“. А то је могло бити једино романтичарско наслеђе.

То наслеђе се постепено формирало у другој половини 18. Века у Немачкој, у отклону против тада преовлађујућег просветитељског схватања митологије као „записа празноверних времена“ (Frank, 1982, стр. 117). Оно испрва бива само наговештено у Хердеровом (Johann Gottfried Herder) чланку „О новој употреби митологије“ из 1767, да би програмски било најпре скицирано у тзв. *Најстаријем системском програму немачког идеализма*, а затим и разрађено у „Говору о митологији“ (1800) Фридриха Шлегела (Friedrich Schlegel), након чега је следила права експлозија романтичарске „филозофије митологије“ (али и, преко Шелинга, њена пенетрација у немачку идеалистичку филозофију). Ако је Адорно и имао велике резерве према филозофији митологије у 19. веку, његово митолошко схватање природе теоријски инаугурисано 1932. свакако се надовезивало на главна програмска упутства аутора *Најстаријег системског програма немачког идеализма* („филозофија мора постати митолошка да би филозофе учинила чулним“ – Helderlin, 1990, стр. 103) и Фридриха Шлегела. Нарочито су у том контексту занимљива Шлегелова излагања. Иако Шлегела није поменуо у свом предавању, Адорно је понајпре морао цитирати његове констатације да у новој физици (тј. филозофији природе) недостаје „митолошки поглед на природу“ (Schlegel, 1967, стр. 315) и да се зато у скоријој будућности може очекивати да ће је запосести идеалистички „дух револуције“ („Све науке и уметности захватиће велика револуција“ – Schlegel, 1967, 314), који ће је напоскон надахнути да дешифрира митологију као „хијероглифски израз објумљујуће природе у том преображењу фантазије и љубави“ (Schlegel, 1967, стр. 318).

Као и сви рани романтичари, и Фридрих Шлегел је повратак митологији (односно стварање „нове митологије“) сматрао дубоко идеалистичким подухватом. То, међутим, није била никаква нужна препрека за Адорна да се надовеже на његово учење, пошто је он, како смо већ горе имали прилике да видимо, и сам настојао да спаси оно што је сматрао исправним језгром идеализма. У том контексту, потребно је присетити се Шнеделбахове тврдње да Адорново схватање спознаје неидентичног припада ноетичкој традицији Платоновог

учења о филозофији као домашивању божанског *logosa* (Schnädelbach, 1983, стр. 73 и даље). Ипак, пошто Шнеделбах није проблематизовао везе између Адорновог „платонизма“ и раноромантичарске филозофије, потребно је поменути да је управо једно од главних обележја те филозофије било окретање Платону и његовом концепту божанског *logosa* који је пружао модел једног супериорнијег ума – ума који не поседује само дискурзивну способност, него може да се вине и до синтетичког, интелектуалног зора (упор. детаљније: Weiser, 2004, стр. 59 и даље). Ако је Адорно раноромантичарску (поготово Шелингову) концепцију интелектуалног зора сматрао промашеном, то још у сваком случају не значи да његов покушај да у *Естетичкој теорији* постулира „иманентни ум ствари“ није настао у оквиру исте „платоничке“ („ноетичке“) традиције – под условом да се под том традицијом разуме потрага за једним холистичким умом који би превазишао ограничења постављена у Кантовој *Критици чистог ума* и који би заиста обезбедио „помирење“ са природом, односно претварање „друге природе“ у човеков истински „завичај“.<sup>7</sup>

У сваком случају, током свог вишедеценијског стваралаштва, Адорно је проналазио прилике у којима је откривао своје везе са раним романтичарима, Новалисом (Novalis) пре свега. У *Дијалектици просветитељства* (1947), писаној заједно са Максом Хоркхајмером (Max Horkheimer), свој пројекат критике ума и трагања за алтернативним приступом природи као „завичају“, Адорно је експлицитно надовезао на романтичарску традицију:

„Новалисова дефиниција, према којој је сва филозофија чежња за завичајем, задржава право само ако та чежња за завичајем не нестане у фантазму неког изгубљеног најстаријег, него ако представи завичај, природу саму, као оно што се прво отрже миту. Завичај је када се успе умаћи“, или, Хелдерлиновим (Friedrich Hölderlin) речима, које излазе на исто, када се враћа „човечанству“ (Adorno, 2004ц, 1227).<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Наравно, због фрагментарности *Естетичке теорије* и њене делимичне „дисонантности“ у односу на друге Адорнове списе, и ово везивање „иманентног ума ствари“ са „платонизмом“ и романтиком може се оспоравати. Тако је, примера ради, Хент Де Врис (Hent De Vries) претпостављао да Адорно ипак није био склон повратку „догматском, идеалистичком интуицизму“ и да због тога његову теорију не треба везивати ни за Платона, ни за романтику, него за „хетеродоксно-мистичку традицију“, али без „некадашњег религиозног разумевајућег хоризонта“ (De Vries, 1989, стр. 167–168).

<sup>8</sup> Позивање на ову Новалисову „дефиницију“ открива још једну занимљиву везу са Лукачевом књигом *Теорија роман*. Сам Лукач је у својим анализама историјских мена романа полазио од овог Новалисовог става, третирајући и роман као једну врсту филозофије (Lukács, 1990, стр. 21).

Адорно се сетио романтичара Новалиса и када је писао предговор за Бењаминове сабране списе (1955). Том приликом је споменуо Новалисову и Шлегелову „концепцију фрагмента као филозофске форме, која управо као ломна и непотпуна устрајава на оној снази универзалног која себе проклиње у свеобухватном нацрту“ (Adorno, 2004г, стр. 9743). У романтичарску традицију Адорно је овде експлицитно уврштавао Бењамина, али нема никакве сумње да је био свестан да јој је и сам припадао, у оној мери у којој је универзалну чежњу за „завичајем“ налазио само у фрагментима. Ипак, романтичарска традиција је највише дошла до изражаја управо у последњем Адорновом делу, у *Естетичкој теорији*, у којем је он инсистирао на моћи уметности да кроз крхотине „друштвено неистинитог“, продре до „објективно истинитог“ (Adorno, 2004д, стр. 4420), варирајући на тај начин још једном изнова Новалисов став да је највиша спознаја резервисана једино за естетички поглед (упор. Frank, 1989, стр. 30). Испод свих идеолошко-критичких поклова, преузетих из марксистичке традиције, напредовање Адорновог „иманентног ума ствари“ у откривању „објективне истине“ постало је заправо духовно најближе Новалисовој „еволуцији интелигенције, онога што нас тера да прихватимо један интелигибилни свет и бескрајни низ израза и органа сваког духа чији је експонент или корен његова индивидуалност“ (Novalis, 2008, стр. 416). Колико год то изгледало парадоксално из позиције Адорнове експлицитне посвећености марксистичком ексклузивизму и уметничком авангардизму, током његовог живота романтичарски корени његове теорије нису постајали краћи, него, управо обрнуто, све дубљи.

#### *РАЦИОНАЛНОСТ – МИМЕЗИС – МИМЕТИЧКА РАЦИОНАЛНОСТ?*

Адорново приближавање романтичарској естетици (превасходно оној Новалисовој) кулминирало је у *Естетичкој теорији* отварањем теоријске могућности за уобличење „иманентног ума ствари“, способног за помирење, односно обогаћење рационалности *мимезисом*. Иако у целој *Естетичкој теорији* није ни поменуо Новалиса, Адорно је несумњиво под његовим утицајем превладао раније инклинације своје теорије да рационалност и мимезис третира као супротности.<sup>9</sup> Потврда за то може се наћи на једном месту *Негативне*

<sup>9</sup> Погледа ли се развој Адорнове критичке теорије у периоду 1942–1969, видеће се да је у њој била веома јака инклинација ка супротстављању рационалности и мимезиса. Када је, примера ради, писао да је „музика уметност кроз њен чисти материјал, у којем се потврђују и истовремено у констелацију долазе предрационални, миметички импулси“ (Adorno, 2004г, стр. 12608), Адорно је полазио

*дијалектике*, на којем је Адорно поново проблематизовао дихотомију рационалности и мимезиса и – не налазећи још храбрости да претпостави постојање таквог нечег као што је „иманентни ум ствари“ – призвао Новалиса да кроз његову фигуру „завичаја“ отвори перспективу њиховог помирења:

„За сада је ум болестан; постао би ум тек када би оздравио од тога [лудила да загосподари свиме]. Чак и сама теорија отуђења, фермент дијалектике, меша потребу приближавања хетерономном и утолико ирационалном свету, према Новалисовим речима 'да се свугде буде код куће', са архајским варварством, због којег чезнутљиви субјект није у стању да воли страно, оно што је другачије; са помамом за гутањем и прогоном“ (Adorno, 2004б, стр. 3100).

На овом месту Адорно је, дакле, писао о једном једином уму који привремено „болује“ од маније гутања и прогањања, али који је способан да оздрави чим схвати да је окружен „хетерономним и утолико ирационалним светом“, тј. природом у смислу Новалисовог завичаја, којем (*иако то не признаје*) *жуди да се врати*. Адорнов „рецепт“ за „оздрављење“ ума састојао се, дакле, управо у *самоограничавању* ума, у одустанку ума од успостављања контроле над *ирационалном* природом и у отварању могућности да се у њој више не препознаје само *архајско варварство*, него и *привлачно страно*, које се показује и као његов (у романтизму толико зазивани) *завичај*. Позивање на Новалиса у *Негативној дијалектици* било је неадекватно, јер за самог Новалиса природни завичај није био „ирационални свет“. Праву ствар Адорно је учинио три године касније, у *Естетичкој теорији*. Тада је – не позивајући се више на Новалиса, али очигледно следећи логику његовог аргумента – постулирао постојање „иманентног ума ствари“.

У фрагментима који су накнадно обједињени у *Естетичкој теорији* Адорно је „иманентни ум ствари“ и њему примерену естетичку рационалност упутио на мимезис, наговештавајући могућност да се уз помоћ њега може не само пробудити љубав према страном него и окончати ирационалност природе. Тиме је мимезис заиста постао једна од централних категорија *Естетичке теорије*, њен најзначајнији романтичарски резидуум који је једини био у могућности да отвори *нове хоризонте рационалности, штавише да пружи темеље за успон нове, миметичке рационалности*. Адорна је смрт спречила да ту могућност разради до краја, а његови тумачи су према њој формирали различите ставове: док су једни сматрали да је Адорно био недоследни романтичар, који је покушавао да афирмише рационал-

---

управо од дихотомије мимезиса и рационалности, која је претпостављала базичну *ирационалност* мимезиса.

ност противно романтичарским претпоставкама властитог становишта, други су у концепцији мимезиса препознавали одлучујући корак даље у односу на романтичарско наслеђе и кључни пробој критичке теорије друштва – ако не баш у филозофији природе и социологији, у естетици свакако.

У једном од првих темељнијих радова посвећених Адорновој *Естетичкој теорији* Томас Баумајстер (Thomas Baumeister) и Јенс Куленкампф (Jens Kulenkampff) су – не проблематизујући Адорнове везе са Новалисом – дошли до закључка да је Адорно одбио да повуче крајњу консеквенцу из свог становишта: „да промисли само то становиште. Дође ли до тога, његова ће се филозофија разоткрити као оно што је од почетка уистину и била: романтика са лошом савешћу рефлексije“ (Baumeister & Kulenkampff, 1973, стр. 102; упор. за сличан закључак и De Vries, 1989, стр. 112–113). Адорно није био у стању да конципира нову естетичку рационалност, коју је најавио *Естетичком теоријом*, зато што су романтичарски фундаменти његовог властитог становишта упућивали на аверзију према рефлексiji, која је бранила напуштање тла „критике инструменталног ума“. Пошто је следио романтичарску традицију у минимирању еманципативног значаја уопштавајуће улоге ума у превазилажењу „хаотичне разноликости природе“, тврдили су Баумајстер и Куленкампф, Адорно је нужно дошао у позицију да велича ту разноликост којој је човек, не преостајући му ништа друго, требало да се „’миметички’ прилагођава и препушта“ (Baumeister & Kulenkampff, 1973, стр. 81). Логику ове критике Адорна у основи је следио и Јирген Хабермас,<sup>10</sup> његов бивши асистент, када је тврдио да је код Адорна мимезис, с обзиром на то да је „измицао појмовности когнитивно-инструментално одређених субјект-објект односа“ и да је „важио као чиста супротност уму, као импулс“, морао да остане теоријски неуобличен и неуобличив (Habermas, 1988a, стр. 522). Адорну је теорија мимезиса била потребна да би дошао до теорије која барата квалитативно другачијим појмом рационалности; али, теорија мимезиса била је немогућа зато што се мимезис није дао мислити него је остајао у домену

<sup>10</sup> Хабермас, додуше, није био вољан да Адорна експлицитно смести у романтичарску традицију. У *Теорији комуникативног делања* (1981) и *Филозофском дискурсу модерне* (1985) Хабермас је говорио о традицији „хуманистички оријентисаног европског грађанства“ која сеже још у 18. век и која је имала за циљ да своју (грађанску) културу заштити и канонизује на свеобухватном теоријском плану. Из те перспективе посматрано, Адорнова критичка теорија била би један од последњих изданака ове традиције, а покушај постулирања „иманентног ума ствари“ и „естетичке рационалности“ представљао би превентивну меру којом се теорија осигуравала да не подели судбину са том истом грађанском културом која се од тридесетих година у Немачкој распадала наочиглед свију (Habermas, 1988b, стр. 485 и даље; Habermas, 1988c, стр. 125).

импулса. У реферату поднетом на првој конференцији посвећеној Адорновој научној заоставштини, организованој 1983. у Франкфурту на Мајни, Петер Биргер (Peter Bürger) је поновио исти закључак – да теорија мимезиса није била могућа у категоријама Адорнове критичке теорије, пошто се односила на једно „архајско понашање“ које претпоставља необновиву реалност „фиксираниг“ реципроцитета субјекта и објекта. То, међутим, по Биргеровом мишљењу, није било најгоре. Неуспех теоријског уобличења мимезиса одразио се деструктивно на саму Адорнову теорију рационалности, првенствено оне „естетичке“. Горе цитирано место из *Естетичке теорије* на којем је Адорно постулирао „иманентни ум ствари“ сведочио је, судећи по Биргеру, о његовој намери да своје схватање „естетичког рационалности“ потпуно измести изван филозофске и социолошке традиције рационалности која је канонизирана у делу Макса Вебера (Max Weber) (Bürger, 1983, 185), чиме је створио терминолошку конфузију са погубним последицама по властито теоријско становиште.

На другој страни налазе се аутори који нису заузели овако критичан став према Адорну и његовом покушају да естетичку рационалност отвори за мимезис, и који сматрају да мимезис мора да задржи централно место унутар критичке теорије друштва и служи као гарант њене амбиције да – барем унутар забрана уметности – очува перспективу утопијске алтернативе постојећој репресивној западној цивилизацији (упор. слично и: Hansen, 1992, стр. 53). Неки од ових аутора су Адорнов мимезис опрезно третирали као „начин понашања“ на којем рационалност учи да се штити од властитих ирационалности (Wellmer, 1983, стр. 141)<sup>11</sup> и за који се може рећи да је „још не-рационализован“ (Paddison, 2010, стр. 136); други су прихватили могућност да се о мимезису говори као о „примордијалној форми рационалности“ (којом људи почињу да реагују на спољашњи свет: Potolsky, 2006, стр. 144 и даље) или „извору рационалности“ (која се касније подваја на „идентификујућу рационалност“ и „не-миметичку рационалност“: Cahn, 1984, стр. 35 и даље); трећи су сматрали да је могућа чак и права „миметичка рационалност“ (Müller, 1988, стр. 192; Früchtl, 1986, стр. 6; Müller, 2009, стр. 89 и даље).<sup>12</sup> Најсвеобу-

<sup>11</sup> Тако је Албрехт Велмер Адорнов мимезис видео као „сферу комуникативног понашања која је екстеријорна у односу на сферу појмовног мишљења“ (Wellmer, 1983, 150). „Мимезис је име за чулно рецептивне, експресивне и комуникативно пријемчиве (*kommunikativ sich anschmiegenden*) облике понашања живог“ који морају припомаћи „како би се спасла рационалност из њене ирационалности“ (Wellmer, 1983, стр. 141).

<sup>12</sup> У ову групу тумача могли би да буду убројани и Херберт Шнеделбах, који је у Адорновом „појмовном мимезису“ препознавао пандан Хегеловом „искуству свести“ (тј. тежњу да искуство не буде само материја мишљењу него његов почетак и циљ) (Schnädelbach, 1983, 82), као и Андреа Керн која је сматрала да за



хватније тумачење Адорнове теорије нове естетичке рационалности као миметичке рационалности дао је Јозеф Фрихтл (Josef Früchtl) у својој докторској дисертацији, коју је између 1982. и 1985. писао под менторством никог другог до – Јиргена Хабермаса. Хабермасову (и не само Хабермасову) „сумњу за ирационализам“ Адорновог мимезиса Фрихтл је тежио да сведе на „минимум који му одговара“ (Früchtl, 1986, стр. 2);<sup>13</sup> закључак Баумајстера и Куленкампа о „романтици са лошом савешћу рефлексивне“ кориговао је на тај начин што је у теорији миметичке рационалности препознао „одлучну рефлексивност из духа беззавичајне романтике која удише само у естетичким моментима“ (Früchtl, 1986, стр. 152).

Ипак, „дух беззавичајне романтике“ стремио је ка томе да „завичај“ направи од природе као такве, што је било могуће само под условом да његова „рефлексивност“ успе да је спаси – и то не само од „архајског варварства“ него и од свег замисливог насиља, па на крају крајева, и од саме смрти. „Помирена природа“ као „завичај ума“ зависила је од еманципаторске снаге миметичке рационалности (односно, у крајњој линији, од самог мимезиса), а ова од самог почетка није уливала много наде, чак ни у уметности. Како је приметило више Адорнових интерпретатора, мимезис је за њега био једна у суштини магијска снага која је „померала границе“ унутар уметности (Paddison, 2010, стр. 135) и осигуравала њен утопијски садржај, а да сама није могла да дешифрује тај садржај (Paddison, 1997, стр. 144). Ако је у уметности мимезис још и могао да делује као „фармакон који алегоризује симптоме“, као „терапија“ је „нужно пропадао“ (Hansen, 1992, стр. 54), пошто је, следећи хомеопатску логику *similia similibus curantur*, највише могао да се уздигне до „бизарног покушаја“ да „лечи рану копљем које је ту рану начинило“ (Cahn, 1984, стр. 54–55).

### РОМАНТИКА КОПЉА КОЈЕ ЗАТВАРА РАНУ

Хомеопатска логика мимезиса, на коју је указао Мајкл Кан (Michael Cahn) у свом утицајном чланку „Субверзивни мимезис“

---

Адорна мимезис није био предрефлексивно искуство објекта него је његово непојамно искуство које је омогућено рефлексивном (тј. миметичком) искуством је увек било везано за појмове, док сам садржај тог искуства није) (Kern, 2005, стр. 64–65).

<sup>13</sup> Ово минимизирање је потребно због (превасходно естетичког) усмерења Адорновне теорије миметичке рационалности ка рационалној утопији и њеног утемељења у психоанализи. „Психоанализа образује његов [Адорнов] носећи аргументативни фундамент“ (Früchtl, 1986, стр. 6, 15–16 и 39–41; упор. и Müller, 2009, стр. 99) у томе што, кроз учење о примарном нарцизму, мимезис (а самим тим и миметичку рационалност) везује за најраније детињство у којем не постоји разликовање субјекта и објекта и које оставља трајно сећање на изгубљено телесно интерактивно јединство.

(1984), појавила се само једном у *Естетичкој теорији*, на месту на којем је Адорно настојао да објасни однос уметности и природе; то место је, због његове важности, потребно цитирати *in extenso*:

„Уметничка дела потичу из света ствари кроз њихов преформирани материјал као и кроз њихове поступке; не постоји ништа у тим поступцима чега нема и у свету ствари и ништа што од света ствари не би било одузето по цену смрти тог материјала. Само снагом њихове смртности уметничка дела учествују у помирењу. Али у томе она истовремено припадају миту. То је оно египатско које је својствено сваком од њих. Тиме што дела хоће да пролазно – живот – учине трајним, да га спасу од смрти, она га убијају. С разлогом се оно помирујуће уметничких дела тражи у њиховом јединству; у томе да, сходно античком топосу, рану зацељује копље које ју је начинило. Тиме што ум, који уметничким делима додељује јединство и тамо где мисли о распаду, одбија да задре у стварност, у реалну владавину, он добија нешто невино, иако се у највећим производима естетског јединства може чути ехо друштвеног насиља; па ипак овим одбијањем и дух постаје такође крив. Акт којим се у уметничком делу повезују и скрућују миметичко и дифузно, не чини ништа нажао аморфној природи. Естетска слика је њен страх да нестане у хаосу. Естетско јединство различитог појављује се као да овом није нанело никакво насиље, него као да је само из њега настало. У томе оно јединство које је увек расположивало, да би данас постало реално, прелази у помирење. У уметничким делима попушта разарајућа снага мита, у њиховој посебности нестаје снага оног понављања које мит чини у реалности и које уметничко дело цитира кроз упосебљавање погледом из најнепосредније близине. У уметничким делима дух није више стари непријатељ природе. Он се ублажава у помирења“ (Adorno, 2004д, стр. 4051–4052).

Цитирано место упућује на три аксиома Адорнове мисли, који су били намењени превасходно његовој естетици, али су могли да буду примењени и на његову филозофију природе као и на идеолошкокритички оријентисану социологију. Прво, „рефлексивни“ („инструментални“) ум је, покретан страхом од „нестајања у хаосу“, још у освит човечанства створио представу „дифузне природе“ у којој владају смрт (која живот чини пролазним) и насиље (које живот чини страшним); ум ту представу – бежећи, парадоксално, од ње – све време репродукује, како у природи у њеној целовитости, тако и у људском друштву, као њеном делу. Друго, уз помоћ мимезиса ум може да превазиђе страх од „нестајања у хаосу“, да победи смрт<sup>14</sup> и

<sup>14</sup> Како је добро приметио Улрих Милер, копље је било христолошки топос смрти и васкрсења и Адорново опредељење за његову даљу миметичку обраду („спас као пропаст“) представља још један напор искорачења из немачке идеалистичке филозофске традиције, на чијем је почетку стајало Кантово инсистирање на бесмртности (Müller, 1988, стр. 222).

да престане да репродукује насиље (постајући „иманентни ум ствари“) и да се чак уздигне у „помиритеља“ свега природног – што, *mutatis mutandis*, значи и свега друштвеног. Треће, рационалност коју развија „помиритељски“ ум („иманентни ум ствари“) следи својеврсну дијалектику мита: да би разбила архајску митску компулзију на свеобухватну нивелацију и понављање увек истог, о којој је (баш као и о немоћи просветитељства да је, због подлегања „рефлексивном“ уму, докине) сведочила већ *Дијалектика просветитељства*,<sup>15</sup> она мора да задобије снагу и чврстину мита, тачније *новог мита* – мита о слободном испољавању јединства различитог – који не може да се реализује другачије него уз помоћ одговарајућих *магијских практика*. Онај „антички топос“ који је Адорно уздигао у врховну истину миметичке рационалности отварао је перспективу реализације управо мита „истинског помирења“ (тј. успостављања „јединства различитог“) уз помоћ негативне дијалектике, која и није ништа друго до магијска практика зацељења ране копљем које ју је начинило.

Овај „антички топос“ Адорно није први пут поменуо у *Естетичкој теорији*. До њега је дошао бавећи се Вагнером (Richard Wagner) и, посебно, његовим свечаним сценским комадом посвећења *Парсифал* (у којем краљ Амфортас болује јер на телу има рану која се отвара, а коју може да зацели само копље које ју је отворило), те га због тога први пут налазимо у спису *Покушај о Вагнеру* (1952). На једном месту те књиге Адорно је, служећи се управо овим „античким топосом“, подвргао оштрој критици Вагнерову „дијалектику“ којом је овај своје „магијско уметничко дело“ *Парсифал* створио тако да „снуже своју савршену супротност, механичко“ уметничко дело (Adorno, 2004ф, стр. 10496). У чланку „Класика, романтика, Нова музика“ (1959) Адорнова критика се преусмерила са Вагнера на Рихарда Штрауса (Richard Strauss): док је Вагнер уз помоћ „античког топоса“ још и успевао да оба елемента – и онај магијски и онај механички – држи на окупу унутар јединствене „романтичарске“ дијалектике, Штраус, потпуно „антиромантичарски“, „уметничко дело рационално организује као тоталитет тачно испланираних и искалкулисаних дејстава, ефеката“ (Adorno, 2004х, стр. 12809–12810). Напоследку, у *Трима студијама о Хегелу* (1963) Адорно је проналазио само речи хвале за „шопенхауеријанца Рихарда Вагнера“ који је, следећи „антички топос“, артикулисао ништа мање него највишу истину Хегелове филозофије: да „ум који покорава природу“ може да поства-

<sup>15</sup> У *Дијалектици просветитељства* Адорно је доста упућивао на ову карактеристику мита. Тако је нпр. на једном месту констатовао да су „индијски и грчки мит неизбежни и вечно исти. Свако рођење плаћа се смрћу, свака срећа несрећом. [...] Одатле и митском и просвећеном правдом владају кривица и казна, срећа и несрећа, као стране једног поистовећења“ (Adorno, 2004а, стр. 1126).

рено и рационализовано грађанско друштво учини „достојним човека не тако што ће га уназадити у старије, ирационалније стадијуме пре поделе рада, него тако што ће на себе самог применити своју рационалност (другим речима, лечећи ум од обележја неума која почивају у њему самом) и траг умности у неумном“ (Adorno, 2004ц, стр. 2697). А ако се у међувремену, током окончаног Другог светског рата и нетом отпочетог Хладног рата, већ јасно могло видети да „неумни“ аспект „модерног рационализма“ прети „универзалном катастрофом“ (Adorno, 2004ц, стр. 2697), у контексту *Три студије о Хегелу* остало је упитно шта је Адорно уопште подразумевао под „трагом умности у неумном“.

Тиме што је у *Естетичкој теорији* постулирао „иманентни ум ствари“ и њему примерену („миметичку“) рационалност, Адорно је отворио пут за разумевање неких својих ранијих мисли, као што је „траг умности у неумном“. Међутим, и даље је остало нејасно како би требало да поступа овај ум након што је донео одлуку да се дистанцира од властите неумности и да почне заиста да следи „траг умности у неумном“, односно да затвара рану на телу природе коју је сам отворио. Опцију да ум мора да одустане од старе слике „дифузне природе“ у којој владају смрт, насиље и свеопшта нивелација, као и да створи претпоставке за реализацију мита о слободном испољавању јединства различитог помоћу магијског руковања „копљем“, изабрао је већ Рихард Вагнер у свом „регенеративном учењу“ које је уградио у свечани сценски комад посвећења *Парсифал* (упор. Детаљније у Jeremić Molnar & Molnar, 2004; Jeremić Molnar, 2007). Због тога је централни лик тог дела, који долази у посед копља и на крају га употребљава на „регенеративан“ начин, морао да буде стилизован као „чиста будала“. Такво уметничко решење ни најмање није одговарало Адорну и зато га је он оштро искритиковао у *Покушају о Вагнеру*: у лику Парсифала видео је обичну копију Зигфрида, који никада није успео да осети страх (као ни све оно што изазива страх, закључно са самом смрћу), а камоли да се ухвати у коштац са злима „рефлективног“ ума – чије је превладавање било предуслов „сазревања“, како за спознају „ране“, тако и за истински миметичко руковање „копљем“ (Adorno, 2004ф, стр. 10517). То што Зигфрид и Парсифал „једва да остају идентични сами са собом“ последица је чињенице да још нису ни дошли до тога да изграде „луну свест о идентитету“ (Adorno, 2004ф, стр. 10508) – или, једноставније, што су остали на нивоу бесловесних „дивљака“ – а не што су се уздигли до – као што је то Вагнер желео – „метафизички чисто људског“ (Adorno, 2004ф, стр. 10508).

Из перспективе *Естетичке теорије*, Адорново гледање на Вагнерово регенеративно учење постало је комплексније. Он је и даље одбацивао Вагнеров „примитивизам“ у сликању „чистих људи“ и

революционарно решење по којем се „рефлективни“ („инструментални“) ум не побеђује тако што се умно превазилази (тј. надомешта „иманентним умом ствари“), него тако што се једноставно негира. Али, Адорно је истовремено сматрао да регенеративни програм реализације мита о слободном испољавању јединства различитог помоћу магијског руковања „копљем“ и даље важи. Тај програм Адорно напослетку више и није желео да везује за Вагнера (помињање „античког топоса“ у *Естетичкој теорији* први пут није имало никакве везе са *Парсифалом*), већ га је посматрао као навластити део своје критичке теорије, која је прокламовала своју симбиотичку укорененост у музичком авангардизму, тј. у Шенберговој (Arnold Schönberg) поезици и додекафонском начину компоновања. Међутим, упркос великим претензијама на ангажовање миметичког потенцијала музике за своје опште филозофске и, поготово, идеолошкокритичке циљеве, Адорно је имао константне проблеме да пронађе и теоријски консеквентно објасни миметичке импулсе садржане у авангардној музици. То и није било ништа изненађујуће јер је Адорно, као што је приметио Улрих Милер, био сасвим свестан тенденције Шенбергове „херметички затворене и формуларно ‘панциране‘ додекафоније, да као антисистемски конципирани констелациони поступак врхуни у новом систему“ (Müller, 1988, стр. 195). Невоља, међутим, лежи у томе што је Адорно – нарочито након 1934, када се у њему распламсао „страх од регресије“, који се може разумети у светлу искуства националсоцијализма у Немачкој – све више долазио на позиције „естетичког децизионизма“ и „догматизма једне школе“ (Bürger, 1983, стр. 187) и у Шенбергову додекафонију, као једини неприкосновени бастион авангардности, покушавао да учита све више „напредних“ обележја, која су се понекада, сасвим некритички, ширила и на сам мимезис. Зато на странпутицу води сваки покушај да се у разматрању формативних музичких утицаја на Адорнову теорију мимезиса напушта тле романтике и пажња скреће ка Шенберговом авангардизму.<sup>16</sup> Адорнови, временом све значајнији напори да своју критичку теорију дистанцира од Вагнера (као и свога онога што Вагнер и данас представља) и учини што ближом Шенбергу (као и свему ономе што је Адорно *сматрао* да Шенберг представља) нису могли да прикрију њену укорененост у романтичарску традицију, али

---

<sup>16</sup> Нажалост, том странпутицом пошао је сам Улрих Милер, који је тако био принуђен да иде „против Адорновог самосхватања“: „И тако се мора против Адорновог самосхватања инсистирати на томе да је Шенбергов начин компоновања, чак и као серијалан, могао да служи као адекватан модел за миметичку функцију филозофских текстова. Истинску теоријску тежину она добија кроз повезивање напоредних момената логично-конструктивног и миметичко-представљајућег“ (Müller, 1988, стр. 197).

ону најстарију, ону која сеже до Новалиса и до његовог нешто млађег композиторског пандана – Франца Шуберта (Franz Schubert) (о томе упор. детаљније: Jeremić Molnar, 2011).

### ЛИТЕРАТУРА

- Adorno, T. (2004a). Dialektik der Aufklärung (mit Max Horkheimer). In: T. Adorno. *Gesammelte Schriften*. Band 2. Berlin: Directmedia (Digitale Bibliothek Band 97).
- Adorno, T. (2004б). Negative Dialektik, In: T. Adorno. *Gesammelte Schriften*. Band 2. Berlin: Directmedia (Digitale Bibliothek Band 97).
- Adorno, T. (2004в). Drei Studien zu Hegel, In: T. Adorno. *Gesammelte Schriften*. Band 5. Berlin: Directmedia (Digitale Bibliothek Band 97).
- Adorno, T. (2004г). Ästhetische Theorie, In: T. Adorno. *Gesammelte Schriften*. Band 7. Berlin: Directmedia (Digitale Bibliothek Band 97).
- Adorno, T. (2004д). Noten zur Literatur, In: T. Adorno. *Gesammelte Schriften*. Band 11. Berlin: Directmedia (Digitale Bibliothek Band 97).
- Adorno, T. (2004е). Versuch über Wagner, In: T. Adorno. *Gesammelte Schriften*. Band 13. Berlin: Directmedia (Digitale Bibliothek Band 97).
- Adorno, T. (2004ж). Ideen zur Musiksoziologie, In: T. Adorno. *Gesammelte Schriften*. Band 13. Berlin: Directmedia (Digitale Bibliothek Band 97).
- Adorno, T. (2004з). Klassik, Romantik, Neue Musik, In: T. Adorno. *Gesammelte Schriften*. Band 13. Berlin: Directmedia (Digitale Bibliothek Band 97).
- Adorno, Theodor (2004и): *Philosophische Frühschriften*, u: *Gesammelte Schriften*, knj. 1. Berlin: Directmedia (Digitale Bibliothek Band 97).
- Baumeister, T. & Kulenkampff, J. (1973). Geschichtsphilosophie und philosophische Ästhetik. Zu Adornos 'Ästhetische Theorie'. *Neue Hefte für Philosophie*, 5, 74–104.
- Beiser, F. C. (2004). *The Romantic Imperative. The Concept of Early German Romanticism*. Cambridge, Massachusetts & London: Harvard University Press.
- Bürger, P. (1983). Das Altern der Moderne. In: L. von Friedeburg & J. Habermas (Hrsg.). *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- De Vries, H. (1989). *Theologie im pianissimo und zwischen Rationalität und Dekonstruktion*. Leuven: Peeters Publishers.
- Jeremić Molnar, D. (2011). Oslušivač htinskih bogova i kafanski svirač. Adornov doživljaj Šuberta. *Filozofija i društvo*, 22 (2), 173–190.
- Jeremić Molnar, D. i Molnar, A. (2004). *Mit, ideologija i misterija u tetralogiji Riharda Wagnera. Prsten Nibelunga i Parsifal*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Jeremić Molnar, D. (2007). *Rihard Vagner: konstruktor 'istinske realnosti'. Projekat regeneracije kroz Bajrojtske svečanosti*. Beograd: Fabrika knjiga.
- Kern, A. (2005). Freiheit zum Objekt. Eine Kritik der Aporie des Erkennens. In: A. Honneth, (Hrsg.): *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mensching, G. (1984). Zu den historischen Voraussetzungen der 'Dialektik der Aufklärung'. In: M. Löbig & G. Schweppenhäuser (Hrsg.). *Hamburger Adorno-Symposion*. Lüneburg: Klampen.
- Müller, H. (2009). Mimetic Rationality: Adorno's Project of a Language of Philosophy. *New German Critique*, 36 (3 108), 85–108.
- Müller, U. (1988). *Erkenntniskritik und Negative Metaphysik bei Adorno. Eine Philosophie der dritten Reflektiertheit*. Frankfurt am Main: Athenäum.

- Novalis (2008). Blütenstaub [Nach dem Erstdruck in Athenaeum 1798]. In: Novalis. *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Paddison M. (2010) Mimesis and the Aesthetics of Musical Expression. *Music Analysis*, 29 (1–3), 126–148.
- Potolsky, M. (2006). *Mimesis*. London & New York: Routledge.
- Schlegel, F. (1967). Rede über die Mytologie. U: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, knj. 2, München itd.: Verlag Ferdinand Schöningh & Zürich: Thomas-Verlag.
- Schnädelbach, H. (1983). Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno. In: Ludwig von Friedeburg i Jürgen Habermas (Hrsg.), *Adorno-Konferenz 1983*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Frank, M. (1982). *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Frank, M. (1989). *Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Früchtl, J. (1986). *Mimesis. Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno*. Würzburg: Königshausen + Neumann.
- Habermas, J. (1988a). *Theorie des kommunikativen Handelns. Band I: Handlungsrationaltät und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1988b). *Theorie des kommunikativen Handelns. Band II: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1988c). *Filozofski diskurs moderne. Dvanaest predavanja*. Zagreb: Globus.
- Habermas, J. (2005). 'Ich selber bin ja ein Stück Natur' – Adorno über die Naturverflochtenheit der Vernunft. Überlegungen zum Verhältnis von Freiheit und Unverfügbarkeit. In: A. Honneth, (Hrsg.): *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hansen, M. (1992). Mass Culture as Hieroglyphic Writing: Adorno, Derrida, Kracauer. *New German Critique*, 56, 43–73.
- Helderlin, F. (1990). Najstariji sistemski program nemačkog idealizma. U: *Nacrti iz poetike*. Novi Sad: Bratstvo i jedinstvo.
- Cahn, M. (1984). Subversive Mimesis: T. W. Adorno and the Modern Impasse of Critique. In: Mihai Spasiu (Ed.), *Mimesis in Contemporary Theory: An Interdisciplinary Approach. Volume 1: The Literary and Philosophical Debate*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Wellmer, A. (1983). Wahrheit, Schein, Versöhnung. Adornos ästhetische Rettung der Modernität. In: L. von Friedeburg & J. Habermas (Hrsg.), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wellmer, A. (2005). Über Negativität der Kunst. Die Aktualität von Adornos Ästhetik und blinde Flecken seiner Musikphilosophie. In: A. Honneth, (Hrsg.): *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Dragana Jeremić Molnar, University of Arts in Belgrade, Faculty of Music,  
 Department for Musicology, Belgrade  
 Aleksandar Molnar, University of Belgrade, Faculty of Philosophy, Department of  
 Sociology, Belgrade

### **ADORNO AND ROMANTIC TRADITION: THE ROOTS OF THE DIALECTICS OF MIMESIS AND THE AVANT-GARDE**

#### **Summary**

This paper was divided into three parts. In the first part (“Nature as the Domain of the Mythical”), it dealt with Theodor Adorno’s early insights into the phenomenon of nature, as elaborated in lectures given in Frankfurt am Main in 1931 (“Actuality of Philosophy”) and 1932 (“The Idea of Natural History”). In these lectures (and especially in the second one), Adorno tried to improve György Lukács’ theory of “second nature” but managed to work out only the outlines of the new theory, which clearly departed from the basic principles of the Theory of the Novel (as well as from Walter Benjamin’s *The Origin of the German Tragic Drama*). What Adorno was dealing with was the theory of “mythic nature” (i.e. of nature as the “mythical”) which bore a striking resemblance to the philosophical programme of early German Romanticism (similar outlines could be found in the final passages of the *“Oldest Systematic Programme of German Idealism”*, as well as in Friedrich Schlegel’s “The Speech on Mythology”). This inclination towards early German Romanticism only grew stronger over the years, culminating in Adorno’s *Aesthetic Theory*, i.e. in his concept of mimesis, as well as the concept of “imminent mind of things (immanente Sachvernunft)”. The second part of the paper (“Rationality – Mimesis – Mimetic Rationality?”) provided an overview of the contemporary discussion on Adorno’s concept of mimesis. The claim is that Adorno’s concept of mimesis could be best understood when bearing in mind his understanding of the “mythic nature” as a human “homeland (Heimat)”, as well as his brief description of the “imminent mind of things”, approaching – especially, but not exclusively, through art – the “objective truth”. Mimesis was no longer doomed to be irrational and could be reconciled with the mind, when the mind was capable of opening itself towards the “mythic nature”. In elaborating this topic, Adorno went furthest in reviving the romantic tradition and especially the aesthetics of Novalis. This affinity towards early romantic aesthetics explains why Adorno was so attracted by Richard Wagner’s symbolism of the healing spear and why he described Franz Schubert as a “mimic par excellence”. The third part of the paper was entitled “Romanticism of the spear that closes the wound” and dealt with the possible ways of how the “imminent mind of things” functions, or, rather, how it could hope to heal the “mythic nature”, which was cruelly violated by the instrumental mind.