

KRIZA KRITIČKE MISLI

Juraj Bužančić

Postavljanje problema

Kad je u ovom prikazu riječ o kritičkoj misli, ne mislimo na određenu filozofsku školu (npr. na frankfurtsku školu socijalne filozofije), iako pojedine od njih svojataju naziv kritičkih teorija. Riječ »kritički« ovdje uzimamo kao oznaku generalnog misaonog trenda koji u načelu uključuje ispitivanje legitimnosti ili ilegitalnosti vlastite misaone spoznaje. Općenito uzevši, kritika označuje umijeće rasuđivanja, sposobnost razumnog ispitivanja zbilje u nama i oko nas. Iako kao imanentna sposobnost ljudskog razuma ona nije vremenski determinirana, ipak je činjenica da je 18. stoljeće samosvjesno proklamiralo kritičku svijest kao svoju specifičnu oznaku, deklariravši se »vlastitim razdobljem kritike, kojoj sve mora biti podvrgnuto.«¹ Kritička bi misao, po riječima Kanta, imala svoj povijesni nastanak i označavala »izlazak čovjeka iz njegove maloljetnosti koju je sam skrivio«. Utoliko bi postkantovska misao nužno morala nositi obilježje tog njegova »epohalnog preokreta«.

Kritičnost bi imala za pretpostavku lučenje pojavnog od bitnoga, prema tome višeznačnost pojavnoga i potrebu hermeneutike pojavnoga putem kritičke misli. Ova misao, dakle, otkriva u društvenim odnosima i njihovim promjenama stanovitu jezgru razumnosti i njezinu spoznatljivost. Međutim, postavlja se pitanje: gdje se zaustaviti u postupku kritičnosti? Naime, kriterij kritičkog rasuđivanja stvarnosti mora biti i sam podvrnut kritici. Kritika putem razuma ide korak dalje i prelazi u kritiku razuma, jer je i razum sastavni dio onih danosti i odnosa koje on mora kritički analizirati. Svaki bi pokušaj, da se pozivom na bilo kakve »evidentne« kriterije legitimnosti razumske spoznaje ova izuzme od kritičkog ispitivanja označavao ideologizaciju određenog rezultata i dostignuća razumskog poimanja. Da bi ostao otvoren, dakle razuman, razum nužno mora i sebe sagledati u povijesnom kontekstu razumnosti u razvoju, a ne kao apsolutiziranu natpovijesnu danost. Upravo ovaj uvid, da razum može promašiti razumnost, ne uvidjeti vlastitu povijesnu uronjenost i ovisnost ili je ne htjeti uvidjeti, označuje stožernu etapu u povijesnom samorazumijevanju kritičkog razuma. U dijalektičkom postupku kritičnosti svaki subjekt kritike nužno postaje njezinim objektom, uključivši ovdje i samu dijalektičku misao.

Ovo permanentno preispitivanje legitimnosti ispitivača, ova konstantna kriza kritičke misli, u stalnoj su napasti da se »uklone«. Nisu svi pokušaji u tom smislu namjerni; poneki su inherentni u samoj strukturi stanovite misli kao latentna nekritičnost kritičke misli ili kao njezina ideologizacija.

U ovom ćemo prikazu analizirati dvije takve tendencije koje su vrlo uporne.

¹ Usp. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig, 1971, A XI Anm.

Totalitarna misao

Čini se kao da je u temelje čovjekova spoznajnog čina utkano uvjerenje o jedinstvenom horizontu bića kao njihovu utemeljenju. Ima i takvih mišljenja, da je ovo povjerenje razumski mimospoznajne prirode, ananoetskog karaktera, i da prethodi svakom racionalnom poimanju kao njegov neeksplicitni temelj.² Svakom spoznajnom činu je vlastito njegovo transcendiranje prema sve obuhvatnijem totalitetu. Otuda ona Sokratova dilema o mogućnosti spoznaje da ne znam i Kantov interni paradoks o spoznaji stvari u sebi (Ding an sich). Ako bismo htjeli izbjeći ovakve imanentne kontradikcije znanja o našem neznanju moramo poći od stanovitog predznanja koje je sadržano već u svakom pitanju i traganju.³ Međutim, i dalje ostaje poteškoća na kategorijalnom planu spoznaje kad pokušamo razjasniti, kako ono čega nismo svjesni, može biti sadržaj naše svijesti.⁴ Poteškoće, dakle, nastaju, kad pokušamo razumski eksplicirati totalitet horizonta bitka. Tada postoji velika opasnost, da se ovaj imanentni element svakog spoznajnog čina koji vodi prema transcendentnom sudu o totalitetu prenese na ostala područja misli i stvori zaokruženu cjelinu misaonog ekspliciranja koja poprima crte božanske misli. Ova napast prati kritičku misao bez obzira na njezin teistički ili imanentistički predznak. U okviru transcendentne ontologije totalitarna se misao rado služi uporištem bitka i spoznaje. Međutim: što bi trebao razjašnjavati pojam analogije (kako one proporcionalnosti, tako i one intrinzečne atribucije)? Odnos temeljne srodnosti uz bitnu različitost. Kakvu nam informaciju daje proporcionalnost dvaju zasebnih odnosa o biti onog drugog odnosa, koji se, ex hypothesi, beskonačno razlikuje od prvog odnosa? Rezultat može lako dovesti do opravdanja ontoteologizma i do totalitame misli u okviru teističke filozofije.⁵

Stvaranje sličnog racionalnog totaliteta i unutar imanentističke ontologije dovodi do fetišizma određenog partikularnog sadržaja ili određene danosti i vodi u napast misaonog identiteta. Pokušava se uspostaviti identitet između vansvjesne stvarnosti i refleksije o njoj polazeći od jedinstvenog središta, apsolutizirajući dio stvarnosti kao njezin totalitet, bez obzira da li se radi o idealističkoj redukciji stvarnosti na misao ili o obratnoj empirističkoj redukciji. Ni dijalektička misao nije imuna od ove napasti, kada u partikularnom posredovanju (medijaciji) gleda element univerzalizacije i totalizacije. Nije ovdje pitanje o principu medijacije, nego o njezinim granicama, jer bilo da se radi o medijaciji putem teoretske misli, praxisa ili druge danosti, lako se mogu izgubiti iz vida termini u odnosu na koje ta danost ima ulogu dijalektičkog posredovanja i time doći do njezine misaone apsolutizacije, kojom se stvara novi neposredovani totalitet. Na taj se način dijalektička misao pretvara u okosnicu novog sustava identiteta onih danosti među kojima bi trebala vršiti ulogu posredovanja. Od dijalektike posredovanja među partiku-

² Usp. E. Marinković, *Ananoetski elementi u racionalnoj spoznaji*, Crkva u svijetu, br. 3 (1974).

³ Usp. E. Coreth, *Metaphysik*, Innsbruck, 1964

⁴ Usp. R. Schaeffler, *Religion und kritisches Bewusstsein*, München, 1973, s. 240 i sl.

⁵ Usp. E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Hag 1961, s. 23

larnim danostima stvara se apsolutizirana partikularnost. Upravo zbog toga, što je dijalektička misao eminentno kritička, njezina totalizacija je osobito pogubna za kritičku misao. Polazeći od jedne od centralnih premisa Hegelove *Fenomenologije duha*, naime od tvrdnje, da razum koji promatra stvarnost nju ne može potpuno shvatiti, ako istodobno ne shvati da je i sam njegov čin poimanja dio promatrane stvarnosti, lako se može doći do pokušaja, da dijalektička misao transcendirira sebe i samu sebe uključi u svoj misaoni totalitet, zbog straha da bi u protivnom mogla biti osuđena na lažni subjektivitet i lažnu svijest. Interesantno je konstatirati, da su i Hegelovi kritičari prihvatili tu pretenziju za apsolutnim znanjem, apsolutnim uporištem, bilo da ga postavljaju na teren teorije ili prakse. Neki su od njih u svom misaonom sustavu pokušali transcendirati dihotomiju subjektivnog i objektivnog, normativnog i deskriptivnog, teorije i prakse, stvarajući jedinstveni totalitet zbilje, njezina poimanja i preoblikovanja putem partikularnog privilegiranog povijesnog nosioca ovog totaliteta koji bi transcendirao polarnost između slobode i nužnosti, jer bi se u njemu sjedinili shvaćanje nužnosti i njezino slobodno ostvarenje.⁶ Ovakva totalizacija dijalektičke misli uzdiže partikularnu i subjektivnu misao na nivo objektivnog i povijesno nužnog i stvara u okviru kritičke misli iluziju o posjedu apsolutnog znanja koje transcendirira oznake subjektivnosti i objektivnosti. Kritička misao ovdje nadvladava krizu svoje nedorečenosti, otvorenosti i samokritičnosti jedino na taj način, što poprima karakteristike božanske misli kod koje, ex hypotesi, ne postoji rascjep između subjekta i objekta, htijenja i spoznaje, slobode i nužnosti, jer je ona njihov transcendentni pratemelj.⁷

Slična kušnja misaonog totalitarizma imanentna je napast i drugih smjernica suvremene kritičke misli. Među mnogima da spomenemo filozofiju strukturalizma. Ideologizirajući korisnu metodu strukturne analize određenih cjelina, kod čega se metodološki uzima da su pojedini sastavni elementi tih cjelina po sebi beznačajni i da tvore suvislost jedino u totalitetu strukture cjeline, neki pobornici ove misli stvaraju od nje filozofski sustav, dapače svjetonazor. Na taj način dolaze do dezintegracije antropologije u entropologiju, u svijet koji je počeo bez čovjeka i koji će bez njega i završiti, nakon što bude odstranjeno ovo čudno biće koje samo remeti milijune postojećih prirodnih struktura u svom jalovom pokušaju da gradi civilizacije i stvara kulture.⁸ Afirmirajući subjektivnim misaonim naporom da je stvarnost struktura bez subjekta, ova misao pokušava tražiti jedinstvo i totalitet zbilje u sustavu koji, navodno, prethodi svakoj misli i spoznaji i njih temelji, u kojem čovjek ne misli nego biva mišljen. I kod ove smjernice kritičke misli, pokušaj stvaranja misaonog totaliteta u kojem bi subjekt i objekt, teorija i praksa, nužnost i sloboda bili transcendirani, završava u totalitarizmu ahumane misli.⁹

⁶ Usp. u tom pogledu misao Lukacsa.

⁷ Usp. L. Kolakowski, *Marxismus — Utopie und Antiutopie*, Stuttgart, 1974, s. 16—26.

⁸ Usp. L. Strauss, *Traurige Tropen*, Köln, 1960, s. 366 i sl.

⁹ Detaljnije o strukturalizmu kod: R. Barthes, *Mythen des Alltags*, Frankfurt, 1964; Lévi-Frauss, *Strukturele Anthropologie*, Frankfurt, 1967, *Das wilde Denken*, Frankfurt; 1968; G. Schiwy, *Strukturalismus und Atheismus u Atheismus kritisch betrachtet*, Munchen, 1971

Teleološka misao

Drugi oblik ideologizacije koji može poprimiti kritička misao sastoji se u više ili manje misaono eksplicitnoj pretpostavci usponskog usmjerenja, globalnog napretka povijesnog zbivanja stvarnosti, čija je osnovna oznaka vremenitost kao njezin ontološki konstitutivni element. Ova je tendencija promatranja stvarnosti tako univerzalna i uporna da ulazi i u one misaone sustave koji inače na razini kategorijalne spoznaje odbacuju teleološki element. Ovaj se oblik ideologizacije najjasnije može pratiti na području tzv. kritičke teorije povijesti, discipline koja se razlikuje kako od filozofije povijesti, tako i od svih ontologija povijesti. Dok se pokušaji stvaranja ontologije povijesti u suvremenoj misli zanimaju za ono što jest u svjetlu onoga što još nije, ali bi trebalo biti (bez obzira da li se ova budućnost povijesnog bitka koncipira kao kontingentna ili nužna) i dok se putem takvih pokušaja ontologije povijesne zbilje nastoji pronaći u povijesti topos izmirenja čovjekove esencije i egzistencije i uspostaviti njihov identitet, kritička bi teorija povijesti morala strogo lučiti sve te ideološki obojene postulate budućeg povijesnog bitka od očigledne nužnosti, promjenjivosti i hazardnosti povijesnih kretanja. Ona bi, za razliku od filozofije ili ontologije povijesti, morala biti bez ikakve afilijacije uz bilo koji sustav svjetonazora i zadržati metodološki negativan pristup analizi povijesnog zbivanja u tom smislu, što bi uz kritiku postojećeg izbjegavala bilo kakvu apsolutizaciju partikularnog sadržaja, bilo da se radi o prihvaćanju evolucionističke ideje nužnog i linearnog napretka, o zastupanju ideje o navodno fiksnim zakonima dijalektike prirode ili o fetišiziranju »nepromjenljive biti čovjeka«, teza koja se osobito rabi kao ideološko oružje za očuvanje okamenjenih dogmatskih stavova onih grupa, koje pokušavaju sačuvati stečenu poziciju dominacije, monopolizirajući tumačenje istine. Kritička bi teorija povijesti, u svakom slučaju, morala izbjegavati i fetišizaciju bilo koje partikularne povijesne zbilje kao mesijanskog nosioca totaliteta. Ona bi trebala biti kritička katarza postojećega, faza racionalno-praktičkog posredovanja između čisto teoretskog poimanja stvarnosti i njezina preoblikovanja putem društvene prakse. Svako očijukanje s dogmatskim doktrinama o biti prirode, čovjeka i društva, svako prelaženje na teren filozofije povijesti, značilo bi ideologiziranje ove kritičke misli.¹⁰

Očita je međutim i donekle jasna sklonost ove kritičke misli o povijesti i društvu da preuzme ideološke elemente stanovite filozofije povijesti. Da bismo ilustrirali genezu ove tendencije i opasnost koja iz toga proizlazi za kritičku teoriju povijesti kad prelazi na područje ideologizirane povijesne misli, neka nam bude dopušteno u kratkom ekskurzu prikazati ključnu problematiku filozofije povijesti u svjetlu teleološke misli.

Filozofiju povijesti muči pitanje smisla povijesti još od Augustinova vremena. Bez obzira na imanentističku ili transcendentnu usmjerenost filo-

¹⁰Usp. M. Xhaufflaire, *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, Paris 1970, s. 286—291.

Interesantna je u tom pogledu Althusserova koncepcija o nužnosti ideologizacije razuma i pretvaranja razuma od kritičke instancije u neutralni element sociološkog istraživanja, L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, 1965, s. 238—239.

zofske misli o povijesnom kretanju, ova je misao Augustinovu baštinu uglavnom samo preoblikovala, ali je nije napuštala. Baština se sastoji u potrazi za globalnim smislom povijesnog tijeka, koji — za razliku od grčke i orijentalne cikličke koncepcije — ukazuje na kontinuitet i jedinstvo toga tijeka od početka povijesti do njezina kraja. Povijest bi, kao i priroda, podlijeerala zakonitosti, božanskoj ili racionalno-imanentnoj i ova bi se struktura zakonitosti mogla otkriti bilo vjerom, razumom ili jedinstvom teorije i prakse. Imena su se ove zakonitosti mijenjala (Providnost, Logos, razum, duh naroda, dijalektika, zakon vječnog povratka istog, uspon i pad, corso i ricorso itd.), ali je ostala zajednička pretpostavka za sva ta shvaćanja: ta bi zakonitost, bez obzira da li »izvana« nametnuta ili imanentna, pretpostavljala vrstu metafizičkog determinizma koji pruža ključ povijesnom zbivanju. Ni koncepcija o tzv. autonomnom smislu povijesti i društva, o smislu koji nije unaprijed dan, nego koji čovjek stvara kroz društvenu praksu, radikalno ne mijenja misaoni okvir. Naime, i takva koncepcija individualnog ili generičnog subjektivizma koja jedva uspijeva prekriti grimasu zjapećeg nihilizma, direktan je nasljednik Hegelove teleološke misli, ali s tom razlikom, što je u Hegelovoj teleologiji pojedinac još uvijek mogao znati da je potvrđen i prihvaćen u totalitetu pratemelja apsolutnog duha koji mu omogućava viziju totaliteta (Gesamtschau), dok se u ovoj koncepciji povijesnog smisla, koji čovjek ili ljudski rod postulativno, taktički postavlja smislenu indiferentnoj zbilji, to osmišljenje pojedinca ili pojedine povijesne epohe ne uključuje u totalnu viziju duha, nego ono ovisi o tek budućoj unutarpovijesnoj realizaciji totaliteta koji opravdava egzistenciju prethodnih faza kao svojih pripremnih stepenica. Dakle, u takvoj se koncepciji pitanje smisla totaliteta zbilje postavlja u strogoj ovisnosti o vjeri u nužni napredak društva.¹¹

Na ovakvo je shvaćanje uslijedila u filozofiji povijest reakcije historizizma. Najjasnije izražena u djelu Friedricha Meinecke, ona je došla kao revolt na prosvjetiteljsku vjeru u racionalnu misao i afirmirala, da se smisao povijesti ne nalazi u nekoj univerzalnoj strukturi, bez obzira da li determinističkoj ili teološki indeterminističkoj, nego u jedinstvenosti svake od mnogostrukih individualnih pojava kroz razne epohe i kulture (individuum est ineffabile). Povijest, dakle, ne može biti podložna racionalnim spoznajnim okvirima. Tijekom 19. stoljeća ova historicistička koncepcija prolazi kroz dvije različite faze. Dok prva faza traži tzv. objektivno iznošenje povijesnih činjenica ugledavajući se na pozitivne znanosti (Ranke, Droysen, Mommsen, Taine, Acton i dr.), druga faza tvori reakciju na ovaj scijentifički empirizam i negira da se povijest može shvatiti bilo kategorijama filozofske misli, bilo onima empiričkih znanosti (Burckhardt, Dilthey, Ricket, Croce, Coloinwood, Troeltsch, Weber, Beard, Mannheim, Huizinga).¹² Međutim, negirajući fiksnu bit čovjeka i društva te su historicističke tendencije u okviru povijesti filozofije samo supstituirale druge elemente (volja, vitalna moć, iracionalni faktori, mit, ideologija, klasa itd.) umjesto vjere u primat i autonomiju razuma kao pokretača povijesnog tijeka. Sada filozofija povijesti pomiče naglasak od epi-

¹¹ H. Gollwitzer, *Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube*, GTB izdanje 1977, s. 107.

stemologije i ontologije povijesne zbilje prema sociologiji spoznaje, a traženje racionalnosti se pretvara u potragu za racionalizacijama.

Historicizam, koji je dao snažan impuls relativizmu i sociologizmu u filozofiji povijesti, našao se i sam pred velikom dilemom; s jedne strane je trebalo reći povijesnu istinu kao činjeničnost bez podilaženja bilo kojoj ideologiji, dok je s druge strane postalo jasno, da povijesno istraživanje postavlja čvrste granice bilo kojoj pretenziji za potpuno objektivnom istinom, da je ono podložno subjektivnim, iracionalnim faktorima povjesničara, kako u fazi selekcioniranja onoga što njemu izgleda kao povijesno relevantna činjenica, tako i u interpretaciji povijesnog zbivanja (a svako povijesno izlaganje već nužno uključuje i interpretaciju izloženog sadržaja). Historicizam je odigrao osobito veliku ulogu u problematici koja nas ovdje zanima, u pitanju o smislu povijesti. Umjesto jedinstvenog, linearnog usmjerenja tijekom povijesti, povjesničar otkriva mnogo uzajamno nespojivih usmjerenja, ili pomanjkanje bilo kojeg povijesnog usmjerenja. Ipak je teško povijesnoj misli, u svjetlu ovih saznanja, ne potražiti utočište u ponekoj metafizičkoj koncepciji o imanentnom ili transcendentnom smislu povijesti, o spoznatljivijoj teleološkoj usmjerenosti njezina zbivanja. Otuda ideologizacija i onih misaonih sustava, koji bi htjeli ostati kritički i istodobno imati privlačnu snagu svjetonazora. Zar je, tada, čudno što i kritička misao nakon Hegela, suočena s ovakvom dilemom, podliježe ideologizaciji na području kritičke teorije povijesti, što se ni ona ne može osloboditi uvjerenja o nužnom i spoznatljivom usponskom trendu povijesti.¹³ Bez obzira da li se ovaj telos može pospješiti čovjekovom suradnjom ili ne, da li se on može samo spekulativno-teoretski uočiti ili se u jedinstvu teorije i prakse spoznaje kroz sami čin kojim se i ostvaruje, on je iako neprisutan prisutniji od ostale stvarnosti, egzistentan na način nadbitka (Platonova hyperousia). Nije tada čudno što se takva kritička misao postupno pretvara u ontologiju povijesti, dapače u neku vrstu suvremene primae philosophiae. Za stvaranje novog tipa skolasticizma potreban je, tada, samo nešto duži vremenski period.

Paradoks kritičke teorije povijesti očituje se upravo u ovome: s jedne strane teleološka koncepcija povijesnog tijeka pretpostavlja izgrađenu, objektivnu ontologiju i može voditi prema dogmatizaciji misli time, što partikulano i subjektivno (pa i klasno subjektivno) afirmira kao univerzalno i objektivno; s druge pak strane, programsko i načelno odricanje svake ontološke, a time i metafizičke pretpostavke u kritičkoj teoriji povijesti, u smislu zahtjeva Jürgena Habermasa i nekih drugih predstavnika tzv. frankfurtske socijalfilozofske škole, oduzima u načelu svako ontičko utemeljenje kritičkim uvidima i zaključcima i svodi oprečne društvene interese na kontingentni fakticitet lišen ontičkog utemeljenja, lišen svakog u objektivnosti bitka fundiranog kriterija istinitosti. Pokušaj da se društvena praksa proglasi jedinim »kriterijem istine« značio bi — u krajnjoj crti — sili, lukavstvu i pukoj povijesnoj slučajnosti dati auru

¹² Detaljnije o tome kod H. Meyerhoff, *The philosophy of history*, New York, 1959, s. 7—25.

¹³ Usp. T. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt, 1966, s. 313 i sl.

i dostojanstvo objektivnosti i nužnosti ontološke istine.¹⁴ Upravo u izbjegavanju ove Scile dogmatizma teleološki ideologizirane misli i Haribde neobveznog fakticiteta ontički neutemeljene misli leži kriza kritičke teorije povijesti.

Zaključak

Ovdje smo prikazali samo dvije kušnje kritičke misli. Njih ima mnogo više. Kakav se zaključak može iz ovoga izvesti? Možda bi, u prvom redu, bilo potrebno naglasiti, da se kritička misao danas može javiti jedino kao svijest o vlastitoj krizi bez samouvjerenosti i totalitarnih pretenzija na području spoznaje vitalnih sadržaja života čovjeka i društva. Na području kritičke misli ne bi smio postojati »diplomatski imunitet«; nikakav rezervat ove misli ne bi smio biti izuzet od kritičnosti. Traganje za subjektom kritike koji ne bi bio istodobno i njezin objekt ukazuje se nama danas kao naivni romantizam misli prošlog stoljeća. Svim devijacijama kritičke misli, njezinim ideologizacijama bilo je svojstveno postavljanje određenog apsolutnog mjerila kritičkog rasuđivanja; svi su se oni kritički osvrtni na stvarnost u ime »bezuovjetnog« uvida u stanovitu numenalnu istinu ili zakonitost, koja bi se navodno otkrivala, ako se pojavna stvarnost društva i čovjeka pojedinca protumači određenim hermeneutskim ključem. Sadržaj ovog uvida može biti istinitost jedne teze, dijalektičko nadilaženje svih antiteza u sintetički totalitet ili, možda, pragmatiski zaključak, da je traganje za svakim totalitetom a priori jalovo i da treba pristupiti skromnom »svakidašnjem zadatku«.

Možda se može opravdano postaviti pitanje: da li kritički razum može sačuvati potpunu radikalnost svoje kritike bez apsolutizacije određene intuicije, institucije ili akcionog programa, bez njihova izuzimanja od kritičnosti? Mi smatramo da je to vrlo teško, ali moguće, i da se u priznanju vlastite provizornosti, nedorečenosti i otvorenosti — a da se pri tome ne upadne u ekstrem dogmatskog apsolutiziranja misli ili u onaj skeptičke resignacije — očituje imanentni tragizam i stalna kriza, ali i jedinstveno dostojanstvo kritičkog razuma.

¹⁴ Detaljnije o stajalištu predstavnika frankfurtske škole u: J. Habermas, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. Politika*, sv. 11, Neuwied, 1963; isti *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt, 1968; isti, *Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus*, u *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Soziologische Texte*, sv. 58, Neuwied, 1969. T. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt, 1966; M. Horkheimer — T. Adorno, *Sociologica II. Reden und Vorträge. Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, sv. 10, Frankfurt, 1962.