

ИСТОРИЯ И УПОТРЕБИ НА ИМАНЕНТНАТА КРИТИКА В ТРАДИЦИЯТА НА КРИТИЧЕСКАТА ТЕОРИЯ

Меги Попова

Abstract: *History and Uses of Immanent Criticism in the Critical Theory Tradition.* The aim of the text is to present a brief schematic history of the immanent critique approach: from Hegel, through Marx to the theorists of the Frankfurt School (Adorno and Horkheimer). The main claim of the text is that the critical theory of Adorno and Horkheimer cannot be exhausted by the approach of immanent criticism, but there is something additional. The additional element is external, but not transcendent. The additional element could be called utopian or normative. This analysis will clarify the notion of immanence within critical theory. The opposition between immanence and externality can be understood analogously to the opposition between context and normativity: the immanence of criticism is the contextual element of the theory, and externality is the normative one.

Keywords: critical theory, immanent critique, contextualism, normativity, Frankfurt school, Adorno, Horkheimer, immanence

Целта на този текст е да обсъди критическата теория през понятията иманентност и външност. Традиционната опозиционна двойка понятия са иманентност и трансцендентност и те се противопоставят. Ако се зададе въпросът дали критическата теория представлява иманентна или трансцендентна критика, тогава отговорът би бил очевиден, но казвайки, че тази теория не е трансцендентна критика, има опасност нещо да бъде пропуснато: да се пропуснат някои “външни” елементи в критиката, които не са непременно трансцендентни в традиционен смисъл. Този анализ би изяснил допълнително и понятието за иманентност по отношение на критическата теория. Противопоставянето между иманентност и външност може да се разбира аналогично с противопоставянето между контекстуалност и нормативност: иманентността на критиката е контекстуалният елемент от теорията, а външността - нормативният; нормативността отпраща към нещо извън контекста. Тези разделения и противопоставяния могат да се приемат и само като работни за целите на анализа и на разбирането: може да се окаже, че контекстуалността включва нор-

мативността в себе си и че иманентната критика отпраща към нещо извън иманентността.

1. История на иманентната критика: Хегел и Младохегелианците

Най-разпространеният и традиционен подход към критическата теория на Франкфуртската школа е тя да бъде разбрана като иманентна критика. За да се разбере какво точно означава иманентна критика, следва да се проследи генезисът на този подход. Традиционно началото на подхода на иманентна критика се свързва с Хегеловата диалектика. При Хегел, “процесът” по изграждане на действителност се извършва чрез стандартите на разума, тъй като разумността (на нещо) е критерий за това то да бъде действително, а не просто реално; при Хегел това е разликата между реалност и действителност. Така изграждането на действителност се осъществява следвайки критериите на разумността, които са всъщност собствените критерии на реалността; този теоретичен ход е възможен поради тъждеството между разумност и действителност. В статията си “Хегел, Маркс и понятието за иманентна критика” Андрю Бъкуолтър формулира този момент при Хегел така: “За Хегел разумната реконструкция е процесът, при който реалността се оценява според своите собствени критерии за разумност. Процесът по снемането на реалното до понятието е еднакъв с този на снемането му до своето собствено понятие.” (Buchwalter 1991, 256); това е така, тъй като понятието (и “истината”) на реалността е действителността. Ако онтологическото изграждане при Хегел предполага (временна, аналитична) разлика между това, което е (в даден момент) и онова, което трябва да бъде, то критериите за онова, което трябва да бъде, са понятието на онова, което е, тоест това не са външни критерии. Критиката, която в случая е процес по “коригиране” (или разгръщане) на самия “Дух”, е разпознаването на разликата между това, което е и онова, което трябва да бъде, това прави онтологията при Хегел историческа и динамична; иманентността е свързана с това, че критериите за онова, което трябва да бъде, не са външни, а вътрешни за самото нещо, или за света генерално.

Именно този проблем поражда спора между Старохегелиан-

ците и Младохегелианците по отношение на това как би следвало да се разбира този централен момент при Хегел: тъждеството между разумност и действителност. Казано накратко, Старохегелианците поддържат тезата, че това тъждество вече се е състояло: онова, за което говорим, светът е действителен и следователно е разумен. Младохегелианците откриват грешка в начина, по който критериите за разумност се напасват постфактум към онова, което се нарича действителност и смятат, че системата на Хегел е коректна, но все още предстои да бъде реализирана; тъждеството между разумност и действителност предстои да бъде постигнато в бъдеще. Текстът на Бруно Бауер “Тръбата на Страшния съд на Хегел, атеиста и антихриста. Ултиматум” е програмен по отношение на революционната интерпретация на Хегел: тезата, че постигането на действителност и тъждеството между разумност и действителност предстои да се осъществи. “Теоретическият принцип трябва да се превърне направо в практика и дело.” (Бауер 1981, 130)

Ако условието за действителността е разумността, тогава какви са критериите, че реалността (светът) е разумен или – не, т.е. е действителност? Ако действителността е реалност, която отговаря на своето понятие (т.е. е разумна), тогава как се определя дали имаме пред себе си действителност или реалност? От тази критика на Младохегелианците следва, че предпоставките, които Старохегелианците приемат са преобърнати: не че разумността е условие за действителност, а обратно. Маркс следва тази линия на Младохегелианците и отправя същите критики към Хегел. Първият проблем е не в условието, че ако нещо е разумно, значи е действително, а в обратно: ако е действително значи е разумно. Некритическото отношение, което Маркс забелязва при Хегел, е това, че даденото (светът, реалността) се обявява за разумна още от самото начало. На формално-логически език, този аргумент може да се формулира по два начина:

- 1) Ако светът е разумен, то светът е действителен.
- 2) Светът е действителен.
- 3) Следователно, светът е разумен.

Това е стандартна грешка в заключението, тъй като импликацията не работи по този начин; но да приемем, че в случая първото условие е лоша репрезентация, на това, което Хегел казва. Тогава може

да се формулира втори вариант:

- 1) Ако светът е действителен, то светът е разумен.
- 2) Светът е действителен.
- 3) Следователно, светът е разумен.

Тук заключението е правилно, но онова, което се оспорва е втората предпоставка: безкритичното определяне на света (настоящото) за действително (по самите критерии на Хегел). Революционният елемент в интерпретацията на Младохегелианците може да се представи със следния аргумент.

- 1) Ако светът е разумен, то светът е действителен.
- 2) И ако светът е разумен.
- 3) Следователно, светът би бил действителен.

Всичко това не означава обаче, че светът е разумен, следователно това твърдение все още не е реализирано, което отваря възможността за трансформацията на света. Светът предстои да стане разумен, а с това и действителен. Този ход е революционен, тъй като, за разлика от интерпретацията на Старохегелианците, светът и настоящето не се утвърждават, а се отваря възможността за тяхната трансформация.

В статията “Хегел, Маркс и понятието за иманентна критика” Бькуолтър формулира този проблем така: “Маркс смята, че спекулативното схващане за отношението между разум и действителност пречи на Хегел да разграничи реалността от действителността по критически начин.” (Buchwalter 1991, 258) Разбира се, че Маркс критикува и самата предпоставка за разумността на действителността (и изобщо за идеалния ѝ характер), но това е по-второстепенна критика в случая, тъй като Хегел може да изгради свой собствен език и да нарича нещата по различен произволен начин; може да нарича някакъв определен теоретичен конструкт с понятието “действителност”, но проблемът възниква, когато то се приложи към света и към настоящето. Ако всичко това се изрази с модални категории, проблемът би кристализирал още по-ясно. Вече беше казано, че за Хегел ако нещо отговаря на своето понятие, то то е “истинно”; може да се каже, че понятието задава онова, което трябва да бъде нещото, то действа нормативно. Действителността е такава реалност, която отговаря на своето понятие, тоест е разумна; т.е. действителността е така както

трябва да бъде (така както е). Проблемът е следният: ако определим света (онова, за което говорим, реалността) като действителност, това означава, че сме казали, че те трябва да бъдат по този начин; това може да означава, че така светът е легитимиран като необходим. На този момент се основава целият проблем при Хегел, свързан с легитимацията на света (и на настоящето). Подобна критика проличава ясно още в по-ранните съчинения на Маркс, например в Към критиката на Хегеловата философия на правото, в което той говори за това обръщане на условията и аргументите по отношение на държавното управление, нещо което Хегел използва като похват: "... изопачава емпиричния факт, превръща го в метафизическа аксиома." (Маркс 1957, 239) Проблемът в случая е, че онтологията на Хегел не е хипотетична, а има за цел да опише света (действителността, реалността и другите му фази) като продукт на историята на духа, използвайки трансцендентно понятие/идея за разум. Казвайки, че обществото (действителността и т.н.) е продукт от развитието и трансформациите на Духа, с това тези "дадености" се легитимират трансцендентно, а не чрез иманентни критерии.

"Придобиването на действителност [actualization] обозначава не процеса, при който рационалността, присъстваща само имплицитно в съществуващата реалност, придобива истинско битие, а при който метафизическото понятие за разум намира външно проявление, необходимо за неговата пълна реализация. Преходът от частична към завършена реалност изразява само еднолично движение на хипостазирания субект – процес, който оставя съществуващата реалност недокосната." (Buchwalter 1991, 258)

Целта на Хегел е да опише и обясни света, а възможен ефект от този тип описание и обяснение е неговата метафизическа легитимация. Тези "самопоправяния" на разума, които са част от неговото движение, и които в рамките на теорията могат да се нарекат иманентна критика, от гледната точка на света са външно стоящи. Стандартите, от които се прави тази критика са външни по отношение на света. Макар и Хегеловите описания да включват диалектически движения и противоречия, те винаги се снемат: противоречията съществуват в историята, но не и в настоящето.

2. Иманентната критика на Маркс

Вследствие на тази критика към Хегел, иманентната критика на Маркс изглежда по различен начин. Онова, което Маркс прави като теоретичен анализ, съвпада с това, което вече традиционно се разбира като иманентна критика: критика на нещо според неговите собствени стандарти, обяснявайки и произхода на тези стандарти. За тази цел Маркс прави разграничението между това как нещата се представят и това как са в действителност – разлика, която съществува поради ролята на дадени идеологически модели на мислене според Маркс. Като център на теоретичния анализ на иманентната критика на Маркс стои посочването на противоречието между начина, по който нещата са представени (в един определен исторически и идеологически контекст) и тяхното фактическо състояние в настоящето (“реално битие”). Иманентността на критиката се състои в посочването на противоречието между “идеята” за нещо и неговата реалност. Този прочит доминира в изследванията на иманентната критика при Маркс; например в статията “Иманентната критика като ядрото на критическата теория: нейният произход и развитие при Хегел, Маркс и съвременната мисъл” на Робърт Антонио той казва следното: “Акцентът върху противоречието за сметка на кореспонденцията между конкретни социални форми и техните идеологии е основата на иманентната критика при Маркс.” (Antonio 1981, 334) Антонио посочва и подобно разбиране за иманентна критика по-късно и при Хоркхаймер: “Хоркхаймер твърди, че иманентната критика описва диалектиката в историята, която е движена от противоречието между идеология и реалност. Елитите се опитват да предотвратят промяната, като отричат тези противоречия; те представят фалшиво единство между идеално и реално.” (Antonio 1981, 338) Противоречието между реално и идеално е основното противоречие, което иманентната критика има за цел да посочи. Посочването на вътрешни противоречия като основание за критика без да се добавят “външни” нормативни стандарти, може да обхваща много нива: противоречие между идеи и практика, породени противоречия (антагонизми) в рамките на обществото; противоречия в рамките на самите идеи или практики и т.н.

В статията си “Що е иманентна критика?” Титус Штал форму-

лира идеята за иманентна критика по следния начин: “Иманентната критика на обществото е критика, която извлича стандартите, които използва, от критикувания обект, който е самото общество, поставено под въпрос, вместо да подхожда към обществото с независимо обосновани стандарти.” (Stahl 2013, 2) Приемайки това разбиране за иманентна критика, може да се повдигне въпросът дали изобщо е възможно към обществото, подлежащо на критика, да се подхожда с изцяло външни стандарти. В тази връзка Маркс смята, че подобни критически социални теории също имат своето основание в определени практики, определена “конфигурация” на социално-икономическите отношения. Така основанията за неговата критика не могат да бъдат външни, трансцендентни и т.н., а ще бъдат винаги породени в определена социална среда (контекст), тоест ще бъдат иманентни. В този смисъл може да се говори за иманентност на критиката основно по два критерия. 1) Мета-критерий: дали критиката има своите основания в нещо външно от системата, която се критикува или в рамките на която се критикува нещо. 2) Чисто теоретичен (или “текстови”) критерий: дали критиката използва външни теоретични инструменти, понятия и т.н. спрямо онова, което се критикува. Първият критерий за иманентност се отнася до произхода, а вторият до подходите, понятията и инструментите на критиката. Първият критерий е широк и такова разбиране за критика следва от всяка теория, която не е метафизическа. Вторият критерий задава по-строги стандарти за иманентност и резултатът от такава иманентна критика би бил единствено анализ и посочване на противоречия. Спорно е дали критиката на Маркс отговаря на втория критерий за иманентност, тъй като той разработва изцяло нов вид историко-социален анализ. В този смисъл инструментите за критика (теорията) са изцяло нови. В известен смисъл, за да бъде нещо критикувано, не би ли следвало то най-малкото да бъде погледнато от различен ъгъл? Този различен “ъгъл” в иманентната критика обаче не е външен, а се задава от нереализираните потенциали на настоящето или на онова, което се критикува. Иманентната критика е критика към настоящия “модус” (състояние) на нещото, а стандартите са възможните други състояния и потенциали. Ролята на иманентната критика е да разкрие тези възможности. Затова основен елемент от иманентната критика на Маркс и на крити-

ческата теория след това ще бъде да положи състоянието на нещото (в настоящето и на настоящето като цяло) като подлежащо на трансформация; другият основен елемент е да разкрие възможностите за неговата трансформация. “Целта на метода [на иманентна критика] е иманентната истина, която обединява това, което е, с определените възможности на онова, което може да бъде.” (Antonio 1981, 338)

Вече беше казано, че основното противоречие, което иманентната критика има за цел да посочи е това между идеята за света или за нещо (теорията, идеологията) и (цялата комплексност на) реалността. Тази идея ще присъства в изчистен вид в Негативната диалектика на Адорно: неидентичността на предмета с неговото понятие.

Във вече споменатата статия на Робърт Антонио, авторът открива интересно противоречие в иманентната критика: “Иманентната критика атакува социалната реалност от нейната собствена позиция, но в същото време критикува тази позиция от перспективата на нейния исторически контекст.” (Antonio 1981, 338) Това изречение може да се разбира като силно синтезирано обобщение на това какво е иманентна критика и (до някаква степен) критическата теория като цяло. Първо, именно това е причината да предположим, че за Маркс, критическата му теория (ще) изпълнява само временна функция: тя е валидна и нужна само в определен (исторически, социален) контекст – контекст, в който има идеология; тук трябва да се припомни, че Маркс си е представял като възможно общество без идеология. Критическата теория се използва като нещо, което анихилира идеологията и в следствие на този “сблъсък” и двете (теории) би следвало да изчезнат, те са взаимозависими; от тази позиция иманентната критика може да се приема като само временен инструмент. Но от друга страна след Маркс критиката става все по-широкообхватна, тъй като и идеологията започва да се разпознава повсеместно; тези процеси водят до песимизъм по отношение на техния исторически край. Така критиката има непрекъснатата роля на първо време да разпознава идеологията. По-горният цитат показва и нещо друго, което е и централен мотив в целия текст: че критиката е контекстуална и си дава сметка за тази контекстуалност. Това означава, че съдържанията ѝ непрекъснато (би трябвало да) се ревизират, това не е непременно “противоречие” в критическата теория. Цитатът по-горе показва две-

те нива на критика: чисто иманентното ниво, използващо стандартите на онова, което се критикува, и второто “ниво” на критика, което бегло отправя към нещо външно. Критиката на самите стандарти като част от определен исторически контекст, отправя към възможността за други стандарти без непременно да ги конкретизира.

3. Иманентната критика в критическата теория на Адорно и Хоркхаймер

По отношение на иманентността, конкретно критическата теория на Адорно и Хоркхаймер, се различава от тази на Маркс и тези разлики са значими без да са особено радикални. Причините за това са комплексни: исторически контекст, засилена нормативност и утопичност, песимизъм и др. Това означава, че степента на иманентност в теориите на Адорно, Хоркхаймер и други е по-малка от тази при Маркс. Може да се каже, че в теорията на Маркс има “пик” в иманентността и по-точно иманентността присъства в най-изчистен вид при Маркс. Когато теорията съдържа нормативни елементи – основания и/или залози – това би “отнело” част от нейната чиста иманентност. Тук възниква подобна дилема, както дилемата за съвместяването на контекстуалността и нормативността в критическата теория: когато се казва, че теорията съдържа нормативни елементи, това не заличава факта, че тя е в по-голямата си част контекстуална, а просто се обръща внимание на важен елемент, който традиционно бива пропускан. Подобна е логиката по отношение на иманентността на теорията: наблюдението, че критериите за критика не са изцяло иманентни (или изцяло вътрешни) не означава, че тези критерии са изцяло външни или още по-малко – трансцендентни. Оттук следват няколко възможности: или понятието и разбирането за иманентност да включва винаги и употребата на някакви външни критерии, или следва, че критическата теория не е само и единствено иманентна критика. В статията си “Що е иманентна критика?” Титус Штал прави разграничението между външна, вътрешна и иманентна критика, като основната разлика между вътрешна и иманентна критика е в разбирането на дадени стандарти в рамките на обществото: критиката, която работи с вътрешни стандарти работи с разбирането им в даден контекст,

докато иманентната критика има за цел да подложи на критика това разбиране и възприемане, а не самите стандарти. Изводът на Штал е следният: "... докато външната критика има проблем с обосноваването си, вътрешната критика има проблем с трансформативния си потенциал." (Stahl 2013, 6) Иманентната критика се справя с тези два проблема. Първо, основанията ѝ са контекстуални - те се извличат от идеите и практиките, които биват критикувани; заедно с това, иманентната критика има за цел да посочва вътрешните противоречия в самите тези идеи, в самите практики, и най-важното - противоречията между идеите и практиките. Така за този тип критика не са необходими външни основания. Второ, трансформативният потенциал на иманентната критика следва първо от разкриването на тези противоречия, тоест трансформацията на първо място да бъде насочена към снемането на тези противоречия; и второ, трансформативният потенциал може да включва и разкриване на заложените потенциали на критикуваните обекти, идеи, практики. Последно, в статията си Штал прави едно интересно наблюдение по отношение на трансформативния потенциал на иманентната критика: "Впреки това, моделът на иманентната критика никога не е имал за цел да се справя с значително увредени практики, а по-скоро да разкрие по-добри потенциали в практиките." (Stahl 2013, 19) Трансформативният потенциал на иманентната критика не е безграничен и той вероятно не е приложим към силно увредени практики и общества - това е теза, зад която заставам. Тя може да послужи като аргумент към основната ми теза по отношение на критическата теория на Хоркхаймер и Адорно, че тя не е изцяло иманентна, а е водена от един утопичен импулс, чийто основания не са напълно иманентни; критическата теория на Адорно и Хоркхаймер се разработва в рамките на и по отношение на един силно увреден контекст (или "живот" ако се отправим към подзаглавието на *Minima Moralia* на Адорно). Това за самата теория предполага, че иманентният критически подход вече не е достатъчен, за да може теорията да изпълни задачите си на критика. С това не казвам, че иманентността и внимателният социологически подход в изследванията на авторите е редуциран, а че има нещо допълнително, което личи в текстовете: заемането на една морална позиция, която излиза извън строгата иманентност. Тази позиция, както пише и на други места се

свежда до простият “императив”, че светът не трябва да е така, както е. Така онзи момент от теорията, който разрешава противоречието между контекстуалността и нормативността, между иманентността и външността на критиката, е негативността: негативното отричане (на положението на нещата, на света и т.н.) Негативното отричане е онзи външен момент в критиката, който отправя извън контекста, извън настоящето. Негативното отричане е контекстуално (породено) и в същото време отправя към нещо извън контекста, но по много неопределен начин: отправя към нещо друго без да е ясно какво е то, именно така теорията запазва своята иманентност (контекстуалност) и своята външност (нормативност, утопичност).

Библиография

- Бауер, Бруно. (1981). Тръбата на Страшния съд на Хегел, атеиста и антихриста. Ултиматум. В: Антология по история на марксистката философия. София: Наука и изкуство.
- Маркс, Карл. (1957) Към критиката на Хегеловата философия на правото. Маркс, Енгелс. Съчинения, Том I. София: Издателство на БКП, 213-254.
- Antonio, Robert. J. (1981). *Immanent critique as the core of critical theory: Its origins and developments in Hegel, Marx and contemporary thought*. British Journal of Sociology, 330-345.
- Buchwalter, Andrew. (1991). *Hegel, Marx, and the concept of immanent critique*. Journal of the History of Philosophy, 29(2), 253-279.
- Stahl, Titus, (2013) *What is Immanent Critique?* Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=2357957> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2357957>