

Predrag Krstić

Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd

Auschwitz, Adorno i posle*

Apstrakt: U ovoj studiji se posebnost reakcije Frankfurtske škole, na onaj kardinalni izazov koji je savremenoj društvenoj teoriji uputio „Auschwitz”, izlaže preko njegovog instaliranja kod Adorna u neočekivano, ali zakonito znamenje kraja onog toka koji je moderna istorija poprimila. Kritike ove „opčinjenosti” Auschwitzom, kao i izvesna teorijska pacifikacija i odmereno smeštanje holokausta u diskontinuiranu ravan jednog „nedovršenog” i nastavljanja i dovršenja vrednog projekta, date su kroz komunikativno-teorijsku preorijentaciju Kritičke teorije Jürgena Habermasa i nastavljača. Najzad se preko dela Detleva Claussena sugerise da u najmlađoj generaciji Adornovih učenika postoje signali revizije jednom već revidirane Kritičke teorije i jednog prelomljenog i diferenciranog povratka izvornim uvidima u odlučnost iskustva holokausta.

Rečito ćutanje

Sve tri reči iz naslova su bitne, možda naročito „posle”. Dogodio se Auschwitz, jedno stradanje koje je bilo neuporedivo, čak i u tako bogatoj istoriji stradanja kakvu možemo pratiti unutar našeg civilizacijskog kruga, i on sada suočava mislioce sa problemom kako orijentisati i misao i život oko sećanja na iskustvo te bezdane negativnosti

* Članak je nastao u okviru projekta „Prosvećenost u evropskom, regionalnom i nacionalnom kontekstu: istorija i savremenost” (br. 149029), koji finansira Ministarstvo nauke Republike Srbije.

i prekida svih kulturnih tradicija, kako preoblikovati kulturnu i intelektualnu praksu u vremenu posle holokausta.¹ Pre svega, razumljivo, jevrejski religiozni mislioci – Richarda Rubensteina, Eliezera Berkovitsa i Emila Fackenhaima, na primer – koji, zgroženi uvidom da je holokaust „svedočanstvo napretka civilizacije”, pokazuju dovoljno hrabrosti da se zapitaju nad smislom istorijskog kretanja u odsustvu ovako ili onako postavljene Promisli.² Ali Dan Diner nalazi da su i oni sekularni mislioci jevrejskog porekla, koji su egzilom ili emigracijom uspeli da uteknu nacistima, takođe pretočili holokaust u jedan univerzalni problem, u jedan „civilizacijski lom”. Stigmatizovani kao žrtve svog slučajnog porekla i posebno pogođeni činjenicom što su „posle Auschwitza morali dalje da žive sa bolnom ranom da su se izbacili samo zahvaljujući ’nezasluženoj slučajnosti’”, i oni su „želeli da se imunizuju protiv kolektivne presude na smrt tako što su Auschwitz, u cilju očuvanja pozitivne istorijske teleologije, ili ignorisali ili dopustili da se izgubi u istoriji čovečanstva, postajući deo nespecifičnog, opšteljuskog pada u varvarstvo.”³ Ovo se, jasno, pre svega odnosi na i važi za mislioce Kritičke teorije društva.

Ali to nije jedina zajednička odlika ili uticaj koji se može pratiti, kada je reč o Kritičkoj teoriji i drugim teorijskim orijentacijama. Postoje još najmanje dve linije, koje bi mogle pomoći i da se

¹ Zachary Braiterman, *(God) After Auschwitz: Tradition and Change in Post-Holocaust Jewish Thought*, Princeton University Press, 1998, str. 15.

² Richard L. Rubenstein, *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*, New York: Bobbs-Merrill, 1966; Richard L. Rubenstein, *The Cunning of History*, New York: Harper, 1978; Richard L. Rubenstein, *After Auschwitz: History, Theology and Contemporary Judaism*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992; Eliezer Berkovits, *Faith after the Holocaust*, New York: KTAV Publishing House, 1973; Emil L. Fackenheim, *The Jewish Return into History: Reflections in the Age of Auschwitz and a New Jerusalem*, New York: Schocken, 1978; Emil Fackenheim, *To Mend the World. Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought*, New York: Schocken, 1982; v. takođe: Hans Jonas, „Pojam Boga posle Auschwitza: jedan jevrejski glas”; *Istočnik*, god. 10, br. 37/38 (2001): 25-35.

³ Dan Diner, „Vorwort des Herausgebers”, u: Dan Diner (ur.), *Zivilisationsbruch: Denken nach Auschwitz*, Frankfurt/M.: Fischer, 1988, str. 9.

bolje kontekstualizuje i da se preciznije odredi posebnost njenog odnosa prema Auschwitzu, u odnosu na savremena misaona strujanja. U onom svom delu, po kojem je možda i glasovitija nego po pogođenosti Auschwitzom, u njegovom „objašnjenju” koje povezuje prosvetiteljstvo i holokaust, u signaliziranju patoloških pojava onog toka koji je okcidentalni razvoj zadobio, ona se susreće i preklapa, s jedne strane, sa onim kritičarima društva koji još od Maxa Webera, preko Hannahe Arendt, Michel Foucaulta, sve do Zygmunta Baumana, ukazuju na pogubne učinke racionalizacije i birokratizacije moderne,⁴ a s druge, sa filozofima poput Emmanuela Levinasa, Jacquesa Derrida i Jean-François Lyotarda, koji su takođe, poput većine Frankfurtovača, asocijali pojmove sinteze i totaliteta sa totalitarizmom i terorom.⁵

U svakom slučaju, sve i da je iz najdublje „lične” uzdrmanosti, Frankfurtski krug je umesto prećutkivanja radije izabrao (ili bio izabran za) pletenje najdalekosežnijih, i u izvesnom smislu najlojalnijih

4 H. H. Gerth & C. Wright Mills (ed.), *From Max Weber*, London: Routledge & Kegan Paul, 1970; Hana Arent, *Eichmann u Jerusalimu*, Beograd: „K.V.S.”, 2000; Hannah Arendt, *Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher: beiträge für die deutsch-jüdische Emigrantenzeitung „Aufbau”*, Marie Luise Knott (hrsg.), München: Piper, 2000; Michel Foucault, *Znanje i moć*, Hotimir Burger i Rade Kalanj (prir.), Zagreb: Globus, 1994; Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Cambridge: Polity Press, 1996.

5 Emmanuel Levinas, „Useless suffering”, u: *Provocation of Levinas*, Robert Bernasconi and David Wood (ed.), London: Routledge, 1988; Emmanuel Levinas, „Demages Due to fire”, u: Emmanuel Levinas, *Nine Talmudic readings*, Bloomington: Indiana University Press, 1990; Emmanuel Levinas, „Transcendence and Evil”, u: Emmanuel Levinas, *Of Good who Comes to mind*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1998, Emmanuel Levinas, „Nameless”, u: Emmanuel Levinas, *Proper names*, Stanford, CA: Stanford University Press; Žak Derida, *Nasilje i metafizika: ogled o misli Emanuela Levinasa*, Beograd: Plato, 2001; Žak Derida, *Politike prijateljstva*, Beograd: Beogradski krug, 2002; Žak Derida, *Kosmopolitike*, Beograd: Stubovi kulture, 2002; Žak Derida, *Sila zakona: mistični temelj autoriteta*, Novi Sad: Svetovi, 1995; Žan-Fransoa Liotar, *Raskol*, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad: Dobra vest, 1991, Žan-Fransoa Liotar, „Evropa, Jevreji i knjiga”, *Treći program Radio Beograda*, br. 85 (1990): 246-251.

misli koje su mogle da proisteknu na krvavom tragu jednog nepojamnog zločina. „Auschwitz” je tu, štaviše, postao sablasna lozinka intrinzično pogubnog civilizacijskog kretanja koje je moderna poprimila i istovremeno simbol možda nepremostive kušnje za njene teorijske zahvate. On je suočio mišljenje sa samim sobom i učinio upitnim suverenost njegovog hoda i njegovih protokola. On je tačka ogledanja zamuklosti i temeljne insuficijencije teorijskih strategija, jedno ime gde svako rasuđivanje maši, ime oko koga nema ni suda ni presude, oko koga ne može biti čak ni disputa, gde svaki diskurzivni pogon staje. Nemoguć i istovremeno neophodan zadatak se postavio pred mišljenje: misliti „Auschwitz” i misliti posle njega, upravo ukoliko je on oznaka za nemislivu, pojmovima neraspoločivu grozotu, ukoliko je svaka njegova adaptacija već jedna zaslepljena ili nepristojna transformacija i eksploatacija neizrecive strave.

Ali tako postavljeno, mi zapravo govorimo o Adornu i statusu koji Auschwitzu, pre svega i pre svih, on pridaje. I to još zarana, tako reći neposredno iza rata, „Auschwitz” za njega dobija značenje jednog parališućeg iskustva koje mora da aficira i dijagnostičara. Lozinka je glasila: „pisati pesmu posle Auschwitza je varvarstvo”,⁶ a Adornova naknadna simptomatologija prepoznaje i sam taj iskaz kao samosvest zastoja, kao saznanje koje je i samo nagriženo onim razlogom zbog koga je postalo neumesno pisati pesme. Pesme su tu drugo ime za tvorevine duha, a ne za esnafsku rabotu, koja bi na bitno drugačiji, pa čak i „eklatantniji” način od svoje sabraće po rodu, muzike na primer, zapadala u nevolje i trpela iskušenja jednog tragičnog istorijskog dešavanja.⁷ Duh – za koji ovde stoje pesme koje, osim kao varvarstvo, više nisu moguće – je naime taj koji se u poodmakloj fazi svoje istorijske (samo)realizacije, s dovršenjem totalizacije društva, do te mere postvario da je postao paradoksalan njegov

6 Theodor W. Adorno, „Kulturkritik und Gesellschaft”, u: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, Band 10, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1997, str. 30.

7 Uporediti u ovom smislu ograničenu analizu: Petra Kiedaisch, *Lyrik nach Auschwitz? Adorno und die Dichter*, Ditzingen: Reclam, 1995.

napor da se postvarenja oslobodi iz sebe samog. Taj paradoks sada valja priznati. „Kritički duh nije dorastao onom apsolutnom postvarenju koje je napredovanje duha pretpostavljalo kao jedan od svojih elemenata, i koje se danas sprema da ga proguta, sve dok ostaje kod sebe u samodovoljnoj kontemplaciji.”⁸

„Auschwitz” je, dakle, kod Adorna prelomni momenat za razabiranje situacije, za uviđanje posledica ekskluzivističkog i u svojoj (auto)istorizaciji autističnog razvoja „duha”, odnosno „kulture” koja vuče njegov balast i koja mora, ako nije sebe častila oprostom od svog naloga, da boluje od sindroma (posle) „Auschwitza”, mora paralitičarski da se pita za mogućnost i smislenost svog preživljavanja. I mora, najzad, da prihvati poražavajući odgovor: „Auschwitz je nepogrešivo dokazao neuspeh kulture. Činjenica da je to moglo da se desi usred celokupne tradicije kulture, umetnosti i prosvetljenih nauka, govori više nego samo to da one, odnosno duh, nisu uspele da obuhvate i promene čoveka. Neistina prebiva u samim tim pretincima, u emfatičkom zahtevu za njihovom autarhijom.”⁹ Slika duha, koju je „Auschwitz” izoštrio do potpune transparentije, prikazuje se kao njegova bespovratna kapitulacija, kao njegov bezizgled, ali ne samo zato što bi kritika terora, unifikacije i osakaćujućih dejstava kulture bila u pravu. Svaka strategija, ispostavilo se, radi za neprijatelja: insistiranje na kulturnoj tradiciji, koja je već vrhunila u „Auschwitu”, reprodukuje uslove njegovog obnavljanja, a eskapizam i rezistentnost na pojam kulture završava u političkom relativizmu i, time, u otvaranju prostora za legitimizaciju upravo onih tekovina kulture zbog kojih se kultura odbacila. Ako magistrala kulture vodi u „Auschwitz”, i odustajanje od nje, makar i s razlogom izbegavanja takvog rezultata, samo ga ozakonjuje. „Onaj ko pledira za održanje kulture koja je već pokazala svoju krivicu i otrcanost, čini od sebe saučesnika, dok onaj ko odbacuje samu kulturu, neposredno

8 Adorno, „Kulturkritik und Gesellschaft”, str. 30-31.

9 Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik*, Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, Band 6, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1997, str. 359.

podupire onakvo varvarstvo kakvim se kultura već pokazala.”¹⁰ Ova obustava samouvereno klopajućeg duha, ova kognitivno-poetička paraliza, ako je imala dovoljno odvažnosti i odgovornosti, pred Auschwitzom mora biti kardinalna. Ona mora i sebe da prozre kao odbranu od one stvarnosti koja izmiče moći komprehenzije i artikulacije, od svog „objekta” kojem nije dorasla i kojeg falsifikuje čak i ćutanjem o njemu. „Iz toga kruga se ne može izaći čak ni ćutanjem; ono samo racionalizuje sopstvenu subjektivnu nesposobnost putem stanja objektivne istine i na taj način tu istinu ponovo srozava u laž.”¹¹

Adorno nikada nije umanjio ovu i ovakvu simboličku vrednost Auschwitzta, jednog „strašnog suda” koji obavezuje i ono spekulativno mišljenje koje nastupa iza njega. On doduše kasnije, u *Negativnoj dijalektici*, kaže kako je „možda bilo pogrešno reći da posle Auschwitzta nije više moguće pisati pesme”, ali se ta „greška” sastoji samo u tome što „perenirajuća patnja ima jednako pravo na izraz kao što mučenik ima pravo na krike”. Samo pitanje (ne)mogućnosti onog „posle Auschwitzta” još uvek stoji, čak u mnogo zaoštrenijem, kulturom neparfimisanimom i obuhvatnijem vidu: „Nije međutim pogrešno manje kulturno pitanje da li je posle Auschwitzta uopšte još moguće živeti, pogotovo da li to sme neko ko je samo slučajno umakao pogubljenju koje je po pravilu moralo da mu se desi. Da bi se nastavio takav život potrebna je hladnoća, temeljni princip građanskog subjektiviteta, bez kojeg Auschwitz ne bi ni bio moguć: drastična krivica pošteđenoga”.¹² Krivica slučajno preživeli žrtve sada zna da se „legitimna zahvalnost onoga koji je ostao pošteđen sadrži u beskompromisnoj mržnji prema teroru izvršenom i nad poslednjim stvorenjem”.¹³ Potpuno svestan neophodnosti da se život

¹⁰ Adorno, *Negative Dialektik*, str. 360.

¹¹ Adorno, *Negative Dialektik*, str. 356.

¹² Adorno, *Negative Dialektik*, str. 356.

¹³ Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung*, Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, Band 3, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1997, str. 248.

onih koji nastavljaju odigrava u senci onih kojima to nije pošlo za rukom, Adorno piše da je „to što u logorima nije više umirala individua nego primerak moralo da aficira i umiranje onih koji su tu meru izbegli.”¹⁴ I utoliko je zaista Adornovo, ali prema njemu i svako odgovorno mišljenje, isprovocirano da u Auschwitzu pronade ništa manje nego jedan amblematični telos, finalnog egzekutora okcidentalne ideje istorijske emancipacije, posle koga svaka konceptualizacija – kao i svako odustajanje od nje – biva osuđena na bezizlazni krug. Iščezava vizura univerzalnog toka istorije koji bi napredovao ka sve većem humanizovanju, a izvesnim se čini onaj koji vodi megatonskoj bombi. „Moderna, dijalektička slika napretka, završila se eksplozijom u užasima regresivnih diktatura.”¹⁵ Pred tim logičnim dovršetkom, a ne praskavom opstrukcijom istorijskog kretanja, duh ostaje nepokretan, a teorijska refleksija temeljno insuficijentna.

Tu odlučujuću dimenziju „Adornovog Auschwitza” će – naizgled paradoksalno, i upravo nasuprot neposrednim kritičkoteorijskim naslednicima – za ozbiljno uzeti, u bitnom smislu verno autorovoj zamisli tumačiti i na nju se, potom, samosvojno nadgraditi, neko iz sasvim drugačije tradicije mišljenja. Lyotard će u „Auschwitzu” s pravom prepoznati drugo „ime” nedovoljnosti svake spekulativne teorije i praktičke pogubnosti optimizma modernih projekata spasa, koji će se zatim, s nešto manje oslonca, lako moći pretočiti u antiemancipatorske tradicionalne filozofske postmoderne. Posle Auschwitza je zaista teško, u svim onim pozakonjujućim instancama Slobode, Socijalizma, Svetlosti i slično, ne prepoznati jedan isti „moderna projekt (projekt realizacije univerzalnosti)”, koji tu nije bio privremeno napušten, kako bi htela Kritička teorija posle Adorna, odnosno Habermas, nego upravo uništen, likvidiran: „Postoje različiti načini uništavanja, postoji više imena koja su simboli uništavanja. 'Auschwitz' možemo shvatiti kao paradigmatičko ime za

¹⁴ Adorno, *Negative Dialektik*, str. 355.

¹⁵ Adorno, Theodor W., *Minima Moralia*, Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, Band 4, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1997, str. 271.

tragično 'nedovršenje' moderne".¹⁶ S druge strane, sâm spreman na otvoreno polaganje računa o aficiranosti (i vlastitog) mišljenja Auschwitzom, Adorno je ipak izazvao zazor onih drugih koji nisu bili skloni da u takvoj odvažnosti vide išta više od psihološke ograničenosti jednog ipak usamljenog i preosetljivog pristupa, a još manje da se odazovu pozivu na samopropitivanje diskursa.¹⁷ Put mišljenja, koji je vodio do uvida koje je Adorno jamačno smatrao moralnim dugom i nezaobilaznim zadatkom filozofskih tematizacija – uvida u karakterističnu nemogućnost pevanja, mišljenja i, najzad, življenja posle Auschwitzta – otvorio je prostor upravo za povratna i relaksirajuća tumačenja o „opsesivnoj” vezanosti za Auschwitz samog Adornovog mišljenja. Ono je postajalo sumnjivo upravo tamo gde je on smeštao njegovu odgovornost.

Brbljivo ućutkivanje

Teorijski smisao koji Adorno pridaje Auschwitzu, kojim se ispunjava i čini odlučujućim jedan, ipak „slučaj”, odnosno jedna, mada ne besmislena, ne ni svesmislena (ne)zgoda – otkriva se kao razlog omaški

16 Jean-François Lyotard, *Postmoderna protumačena djeci*, Zagreb: August Cesarec – Naprijed, 1990, str. 33. Doslovno i bezprizivno, Lyotard Adorna uzima za reč: s Auschwitzom je dostignuta krajnja tačka pomicanja metafizike u ono protiv čega je bila ustrojena, a što je, ispostavilo se, samo potisnula i kamuflirala. „U štali ili u jazbini, u šta će se Zapad pretvoriti, naći će se samo ono što pretiče posle takvog obeda: đubre, govno. Tako se kazuje konac beskonačnosti, kao ponavljanje bez kraja onog *Nichtige*, kao 'loša beskonačnost'. Hteli ste krv, dobili ste govno” (Jean-François Lyotard, „Discussions, ou: phraser 'après Auschwitz'”, u: Philippe Lacoue-Labarthe / Jean-Luc Nancy (ur.), *Les Fins de l'homme: à partir du travail de Jacques Derrida*, Paris: Galilée, 1981, str. 283-310, str. 290).

17 Zazor i odbojnost nisu bili sasvim bezrazložni; oni koji bi da nastave da misle kao da se Auschwitz nije dogodio, onaj Adornov de(kon)struktivni momenat uopšte nisu morali da naslućuju i učitavaju. Prema njegovom razumevanju, koje je izazvalo jedan tako reći mehanizam (samo)odbrane mišljenja, ono, to mišljenje sada, posle Auschwitzta, ukoliko i dalje pretenduje na istinitost, upravo mora da misli i protiv samog sebe. „Ukoliko ono samo sebe ne suočava s onim krajnjim što izmiče pojmu, ono je već unapred od iste sorte kao propratna muzika kojom je SS rado zaglušivao krike svojih žrtava” (Adorno, *Negative Dialektik*, str. 358).

u izvođenju, kao greška u koracima čitavog njegovog (anti-)sistema. Pošto je jednom omogućena takva anamneza, nastupa anestetična i ne uvek časna potraga za jednim pravdajućim nalazom, za (re) konstrukcijom onog motivacionog sklopa, onog pseudokognitivnog momenta kojim je, navodno, Auschwitz proglašen samoevidentnom prizmom i unapređen u panilustrativni oslon filozofske elaboracije. Pretrage otkrivaju da je reč o nepopravljivo uznapredovalo bolesti: potresenost onim nesumnjivo potresnim, s razumljivih i pijeteta dostojnih razloga, kontaminirala je i teoriju, koja otad postaje sve-dočanstvo patnje dostojne poštovanja, ali ne i ono na šta je smerala: njeno objašnjenje. Adorno tako, iako nije bio u logorima, postaje neka vrsta filozofskog Frankla: objekat sažaljivih simpatija, koji je podložan paternalističkom „razumevanju”, pravdajućem gestu i „brižnom korigovanju”, čim ga pedantni delegati teorije uoče kao aspiranta na teorijsku validnost njegovih ispovedanja. Vera u racionalnost istorije i emancipativni potencijal teorije o njoj brani se obesnaživanjem izazova „Auschwitz” i denuncijacijom Adornove zlo-kobne refleksije o njemu kao jedne (naknadno) isforsirane fascinacije.¹⁸

¹⁸ Ispostavlja se da je reč o „opsesiji implikacijama Auschwitzta” koja je, naročito posle Adornovog konačnog povratka u Nemačku 1953. godine, opsesija onih slučajno pošteđenih (up. Joseph F. Schmucker, *Adorno – Logik des Zerfalls*, Stuttgart-Bad Connstatt: Frommann, 1977, str. 146). Osećaji greha i krivice, iako neskriveno prisutni i reflektovani u *Negativnoj dijalektici*, protumačeni su kao patološko skrivanje, kao „ideologizacija” apsolutne krivice sveta, kao jedno „bolesno osećanje” lične krivice zbog Auschwitzta koje je, usput pogađajući samo žrtve, avanzovalo do krivice svih za nacizam. Dokazni postupak se tu obogaćuje još i biografskom metodom: Jevrejin uzima majčino prezime, i jedno vreme, u Americi, potpisuje se čak i bez očevog „W”, a Wisengrund sveden na „W”, oštromno primećuje Kuenzli, može svašta da znači. Klinička studija slučaja konstatuje onda aktiviranje „nepriznatog jevrejskog porekla”, i, žaleći što mora ostati samo kriptopsihijatrijska, seli se u pravoverni jezik filozofske kritike, pacifikujući Adornovu misao na svojevrstu „dijalektičku teologiju” protkanu uverenjem naroda Izraela da tajna Božja nije saznatljiva kao tajna sveta. Krešendo ove pronicljive dijagnostifikacije je (ne)očekivano drzak zaključak: „nereflektovano i dogmatski pretpostavljeno tvrđenje apsolutne stege povremeno pobuđuje utisak da ovde piše paranoik ili neurotičar” (Arnold Kuenzli, *Aufklärung und Dialektik. Politische Philosophie von Hobbes bis Adorno*, Freiburg: Rombach, 1971, str. 146).

Tako čitav niz tumača, i kad se ne bavi otvoreno psihološkim sumnjičenjima, uviđa Adornovu „opčinjenost” Auschwitzom, koja je ishodovala time da se on protegao do simbola svetskoistorijske prekretnice i da je zadobio „rang metafizičke činjenice”. Joseph Schmucker insistira da je Auschwitz – shvaćen kao „adekvatna pojava bića dosadašnjeg društva i istorije, a ne kao kvar u mašini istorije” – neprekidno bio „centar celokupnog promišljanja Adornove teorije društva i istorije”.¹⁹ „U Auschwitzu Adorno nije video incident čovečanstva na putu napretka ka slobodi, već u svoju vlastitu negaciju preokrenut napredak, koji je upravo kao napredak vodio u Auschwitz”,²⁰ pre toga zadaje temu Rohrmoser i zaključuje da je iz te naopako postavljene vizure progressa u istoriji obnovljeno „temeljno gnostičko uverenje da je postojeća stvarnost đavolja i kao takva izvrnuta”.²¹ Kuenzli detektuje istu figuru i razlaže detaljnije da je Adorno zapravo preuzeo Hegelov pojam istorijskog totaliteta, samo što je plus preokrenuo u minus. Projektujući Auschwitz u čvorište istorije, on menja njeno viševjekovno obožavanje satanizacijom istorijskog kretanja. Istorija je prebojena, demonizovana; ljudi i stvari preuzimaju satanska obličja, dok napredak ka paklu neprekidno traje. Konačna presuda tom slavljenju radikalnog zla, kao vaskrsa *Weltgeista*, glasi: „Adornova *Negativna dijalektika* je teodiceja sa negativnim predznakom – satanologija”.²² Doduše, priznaje se ipak da je, pošto su već tako postavljene stvari, „ođavoljenje postojećeg kroz negativnu dijalektiku inspirisano nadom u blagostanje”, ali samo da bi se uočilo da umesto teze o nužnoj propasti, kod Adorna proviruje s kraja „pozitivno kao legitimno dete negativnog” i otkriva „frapantnu blizinu negativne dijalektike i negativne teologije”.²³ Jedna tako

19 Schmucker, *Adorno – Logik des Zerfalls*, str. 118-119.

20 Günter Rohrmoser, *Das Elend der Kritischen Theorie*, Freiburg: Rombach, 1973, str. 20.

21 Rohrmoser, *Das Elend der Kritischen Theorie*, str. 23.

22 Kuenzli, *Aufklärung und Dialektik*, str. 135.

23 Kuenzli, *Aufklärung und Dialektik*, str. 154, 135. Junaci nebeske drame možda menjaju mesta, ali ne i zadate uloge. Manje alegorijski i blagonaklonije (po)

konstruisana „utopijska eshatologija” – koja ukida istorijski svet, a od Auschwitzta gradi „poziciju čija negacija vodi spasenju”, jedno mesto dijalektike Izraela koje bi, prema prilici, moglo da znači ono „isto kao kod Marksa proletarijat” – neminovno mora da uspostavlja srodstvo sa drevnom teološkom mišlju.²⁴

I Adornu naklonjeni Martin Jay takođe potvrđuje ovaj isti dijabolički i istovremeno izbaviteljski karakter Adornove teorijske konstrukcije. „Auschwitz je kod njega imao funkciju istorijske čvorne tačke one vrste koja je obično pridržana za mesijansku intervenciju u istoriju. To je bio, naravno, obrnuti mesijanizam, đavola pre nego boga, koji mu je dopuštao da o 'posle Auschwitzta' govori sa gotovo istom zloslutnom pompežnošću kao što bi hrišćanin govorio o hadu.”²⁵ Jay, sa svoje strane, ne propušta da podseti da ovaj mesijanizam, za razliku od onog „autentičnog”, upravo u jednom nenasilno konstruisanom momentu spasenja ima svoju benignu stranu, zbog čega je za samu Adornovu filozofiju uvek bilo nezamislivo da pređe onaj zakoniti put religijskog duha koji od eshatologije vodi do sho-lastike.²⁶ Ali se ipak ustanovljuje da tek stvarni i obrnuti mesijanizam, uzeti skupa, konačno mogu da rasvetle nesumnjivu „jevrejsku komponentu”, „prigušen ali ne manje očit jevrejski impuls” u Adornovom mišljenju.²⁷

kazano, „latentno pozitivno i aktuelna negativnost” se kod Adorna područuju: puki nihilizam se u svojoj apstraktnosti pokazuje kao previše „ideološki”, a sama filozofija negativnog uviđa da uopšte ne može biti razvijena bez onog boljeg (v. Alfred Schmidt „Adorno – ein Philosoph des realen Humanismus”, u: Hermann Schweppenhäuser (hrsg.), *Theodor W. Adorno zum Gedächtnis. Eine Sammlung*, Frankfurt/M., 1971, str. 52-75, str. 74).

24 Kuenzli, *Aufklärung und Dialektik*, str. 137, 152.

25 Martin Jay, *Adorno*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1984, str. 107-108.

26 U njemu nikakva „mesijanska svetlost uperena od jevrejske 'zvezde spasenja' ne bi sijala na drugom svetu jedinstva bez pukotina”; „[u]mesto toga, ona bi osvetljavala krajolik dobroćudne interakcije posebnog, svakog individualno različitog od ostalog” (Jay, *Adorno*, str. 20).

27 Jay, *Adorno*, str. 19.

U toj rasprostranjenosti (inverzno-)teološkoj reinterpretaciji Adorna nije, međutim, još uvek jasno kakav karakter da se dâ toj matrici, s obzirom na celinu njegovog dela: da li negativna dijalektika na kraju ipak podleže „nostalgiji za apsolutom” i nekakvom „konačnom negacijom” umiče u smirajno pribežište, doduše specifične ali ipak jedne „mističke teologije” ili, po cenu vernosti slovu i uvek varljivom samorazumevanju interpretiranog, smestiti čitavog Adorna, od njegovog početka, u obnovitelje jevrejske gnostičke teodiceje, ako ne i apokaliptičke teogonije. Ovo drugo viđenje će uzeti primat. Theunissen će, recimo, pronaći kod Adorna svedočanstva i za „proleptičku eshatologiju”, zaticanje budućnosti u sadašnjosti, i, kako vreme prolazi, sve više njeno ograničavanje na domen estetskog, dok joj se konačno ne suprotstavi „apokaliptička eshatologija”, potpuno odsustvo pozitivnog u svetu, kao totalno odstupanje od prolepse.²⁸ Tako ispada da na kraju preostaje samo jedna „tragična teologija” bez ikakve ekonomije. Bestijalna satanizacija svega, onog „celog”, tek je naličje odsustva celog Boga. Kad se ne može biti Bog, neka se bude đavo. Ali, Bog ili đavo, svejedno, priča se ista teonostalgična priča. To je, ukratko, (i) Lyotardova primedba „đavolu Adornu” i njegovoj neohegelovskoj dijalektici. „Nedostaje totalitet = nema Boga da izmiri = svako izmirenje se jedino može prikazati u svojoj nemogućnosti, parodirano = ono je satansko delo. Uzalud ste zamenili Boga đavolom, prefiks nad- starom pod-zemnom krticom, vi ostajete u istom teološkom postavu. Vi iz nihilizma, koji se stidi sam sebe, prelazite u javno proklamovani nihilizam. Adornovo delo, kao i Manovo i Šenbergovo, obeleženo je nostalgijom. Đavo je nostalgija za Bogom, koji je, dakle upravo moguć kao Bog.”²⁹

Tako međusobno veoma udaljeni autori preduzimaju istu kritiku jedne karakteristične adornovske figure. Dok Lyotard celokupnu Adornovu problematiku svrstava u jedan „libidni postav”, koji je mo-

28 Michael Theunissen, „Negativität bei Adorno”, u: Friedeburg, Ludwig von / Habermas Jürgen (hrsg.), *Adorno-Konferenz*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1983, str. 41-65, str. 79, 60, 54, 55.

29 Žan-Fransoa Liotar, „Adorno kao đavo”; *Delo*, br. 1,2,3/1989: 158-174, str. 166.

derni kapitalizam dezinvestirao i lišio svakog afektivnog intenziteta, u postav oprosta putem žrtvovanja, mučeništva i paradoksa istinite vere u otuđenom svetu, Bubner, među drugima, govori o tome da se refleksija „obrnute eshatologije” Kritičke teorije klata između nade i očajanja, da slavi uvid u nemogućnost da se umakne datoj situaciji kao poslednji element slobode, da se, štaviše, „najpotpunija emancipacija”, prema njenom viđenju, sastoji tek u saznanju da su vrata koja vode napolje zagrađena.³⁰ No, bilo da je ova figura izašla iz mode, kao što sugerise prvi, ili je naprosto neoperativna, kao što aludira drugi, ona privodi istom rezultatu, ili istom manjku rezultata. Budući da nema stanovišta u krugu kretanja postojećeg, koje bi bilo izvan sveprožimajućeg negativnog, sve mora da se okonča/ostvari u umetnosti, gde su fikcije još jedino dozvoljene.³¹ Adornovo okretanje od traganja za realnim tragom pozitivnog u negativnom prepoznaje se kao kapitulanstvo, kao polaganje oružja pred stvarnim izazovima, kao iznutra neutemeljena suspenzija misaonog toka.³² Iracionalni skok nekog estetskog ili simpatičkog uma se nameće kao još jedino preteklo rešenje za drugačije nemoguć iskorak, za radikalni istup iz već demonizovanog i sveproždirućeg celog.³³

30 Liotar, „Adorno kao đavo”, str. 162; Ridiger Bubner, *Savremena nemačka filozofija*, Beograd: Plato, 2001, str. 185-186.

31 Takvu primedbu upućenu Adornovoj filozofiji za „emigraciju teorije u estetiku” i „prebacivanje saznajnih kompetencija na umetnost” dele Lang i Theunissen, Bubner i Wellmer, Habermas i Lyotard. Up. Peter Christian Lang, *Hermeneutik – Ideologiekritik – Ästhetik*, Königstein/ts., 1981, str. 63; Theunissen, „Negativität bei Adorno”, str. 56; Rüdiger Bubner, „Kann Theorie ästhetisch Erfahrung? Zur Hauptmotiv der Philosophie Adornos”, u: Burkhardt Lindner / W. Martin Lüdke (hrsg.), *Materialen zur ästhetischen Theorie Theodor W. Adornos. Konstruktion der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1980, str. 108-137, naročito str. 131-132; Albrecht Velmer, *Prilog dijalektici moderne i postmoderne. Kritika uma posle Adorna*, Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo, 1987, str. 14; Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (I), Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988, str. 514; Liotar, „Adorno kao đavo”, str. 158-159.

32 Up. Theunissen, „Negativität bei Adorno”, str. 56-57.

33 Up. Kuenzli, *Aufklärung und Dialektik*, str. 139-140.

Adorno se sa svoje strane zaista kreće unutar ovih orijentira, ali upravo takvo mišljenje smatra i jedino opravdanim. Njegova utopija izvesno nije religijski intonirana, ali nije ni besprizivno uzdržana i zamukla pred najavom „spasa”. Ona jedino – ali je to jedino odlučujuće – odbija da svoju „liturgiju” izvodi spolja, mandatom pre ili kasnije odozgo posvećenog misionara. „Ni jedna sa visine izgovorena reč, pa ni ona teološka, ne može posle Auschwitzta nepromenjeno da ima pravo.”³⁴ Čini se da stoga ne treba potpuno odustati od svake takve reči, već radije promeniti položaj i tonalitet te *vom Hohen getöntes Wort*, i to tako da se nikada ne izgubi iz vida mesna ili intencionalna (ne)istina njenog izricanja. A to znači da se, u svetu koji nije ostavio nekompromitovanim ni jedan eshaton, ona dragovoljno redukuje na jednu „negativnu poduku”, onu da je „jamstvo izbjavljenja u odbacivanju svake podmetnute vere, a saznanje u denuncijaciji ludila.”³⁵ Izvesna neprijatna i neudobna bezizglednost, koju tumači pronalaze u ovako artikulisanoj Adornovoj „teologiji”, nesumnjivo je hotimični proizvod samosvesti mišljenja, koje odgovornost smešta u jedan poseban trenutak savremenosti. Ili koje bi da misli uprkos opstrukciji koju joj on propisuje. Situacija savremenog mišljenja je, prema Adornu, takva da je neophodno, da bi se uopšte mislilo, misliti izmenu onog sveta za koji mišljenje uviđa da je neizmenjiv.³⁶ Samo priznanje ovog svog vlastitog paradoksalističkog ishodišta i otvoreno insistiranje na istovremenoj neophodnosti i nemogućno-

34 Adorno, *Negative Dialektik*, str. 361.

35 Horkheimer / Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, str. 31.

36 Ta verovatno centralna figura Adornove filozofije zaista ponekad zajmi religijski žargon. Recimo, kada govori o saznanju, koje je u totalno upravljenom svetu situirano između, s jedne strane, temeljne neophodnosti „perspektiva u kojima se svet premešta, otuđuje, obelodanjuje svoje pukotine i naprsline kao što će se nekad kao potrebit i nagrđen ispružiti u Mesijinom svetlu” i, s druge strane, potpune nemogućnosti „stanovišta koje je ma i najmanje umaklo nasilju postojanja” da bi obezbedilo takvo saznanje koje ne bi bilo „i samo preparirano istom nagrdenošću i potrebitošću kojoj namerava da umakne”. Taj kontekstualni aksiom mišljenja obavezuje na potragu za „dovršenim negativitetom koji se, jednom sasvim uočen, raspada u preokrenuto pismo svoje suprotnosti” (Adorno, *Minima Moralia*, str. 283).

sti preokretanja stvari, nije međutim bilo dovoljno ni inspirativno ni izgledno za one koji su se izdavali za Adornove nastavljače.

Sledbenici Kritičke teorije će se delom nadovezati na već iznete kritike, a delom ih samostalno inaugurisati, ne bi li zatvorili bezizlazni kružni put u kojem ih je učitelj ostavio. U Adornovom „Auschwitzu” (i) oni pronalaze filozofem koji neopravdano pretenduje da postane krematorijum filozofskog mišljenja i, upravo stoga, jedan možda poslednji recidiv onih „modernih”, metafizičkih ili teoloških spekulativnih konstrukcija istorije.³⁷ Ne nalazeći više nikakvu inspiraciju u onoj „magiji ekstrema”, koju joj je Adorno zaveštao, Kritička se teorija jednu generaciju posle Adorna istrajno trudi da njegov uzmak od diskurzivne racionalnosti, indukovano strahom od imperijalizma pojmova, odmereno vrati „strukturi života nenasilne komunikacije”, u kojoj smatra da još postoji prostor da se kaže istina. Istina vezana za „istinski život” i za „društvenu stvarnost” se, prema ovim autorima, ne mora izmestiti u utopijske predele onog potpuno različitog od prezentnog osakaćenog života i upravljenog društva, već se upravo jedino i može realizovati u onoj komunikaciji oslobođenoj prisile, koja se odigrava u prostoru ljudske stvarnosti.³⁸ Ova revizija Adorna bi, dakle, da „postmarksističku teoriju moderne”, koju je omogućio Adorno, oslobodi i poslednjeg ostatka mesijanizma koji je

37 Na najdirektniji način: Jürgen Habermas, „Urgeschichte der Subjektivität und verwilderte Selbstbehauptung”, u: *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1971, str. 184-199, str. 197; takođe: Jürgen Habermas, „Jedinstvo uma u mnoštvu njegovih glasova”; *Gledišta*, 3-4/1988: 253-266, str. 265; Velmer, *Prilog dijalektici moderne i postmoderne*, str. 156-157; Theunissen, „Negativität bei Adorno”, str. 47-48, 56-57, 60-61.

38 V. Jürgen Habermas, „Urgeschichte der Subjektivität und verwilderte Selbstbehauptung”, str. 195. Tiedemann u ovoj Habermasovoj argumentaciji iz 1969. godine vidi početak teorije komunikativnog delovanja, prvi razgovetan pokušaj da se Adornova kritička teorija reinterpreтира i fundira kao filozofija jezika (Rolf Tiedemann, „Begriff. Bild. Name. Über Adornos Utopie von Erkenntnis”, str. 69-70). Up. kasnije: Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns (I)*, str. 533; Jürgen Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, Zagreb: Globus, 1988, str. 292.

on domislio do kraja.³⁹ Ona bi u isti mah i da sledi njegovu kritiku instrumentalne racionalnosti i da precentrira njen oslonac sa estetske na jednu komunikativnu racionalnost, da onu intenciju negativne metafizike ka univerzalnom pomirenju pripiše uslovima moderne u kojima je Adornova misao nastajala i da iznova promisli moguću razložnu vezu negativne dijalektike i komunikativne prakse.⁴⁰

Tako se transteorijska osnova za neosnovanost Adornove utopijske vizije pomirenja (i) ovde, doduše nešto benevolentnije, locira u potrebi za utehom i izvesnošću pri suočavanju sa smrću u zlosrećnim vremenima. Budući da instrumentalni um nije mogao to da pruži, morala se izvršiti predislokacija ka svojevrsnoj teologiji, bez koje bi bol bio neutešan. „Nedvosmisleno ateističan, Adorno je oklevao da neodređenu ideju univerzalnog pomirenja ublaži idejom punoletstva”, da je prožme i razvije jednom logikom svakodnevnog govora, ali ne usled nekakvog antiprosvetiteljskog impulsa koji bi preuzeo primat, nego upravo u strahu da se ne pomuti sama svetlost prosvetiteljstva, ona svetlost za koju je već bilo ustanovljeno da je nema bez odraza transcencije.⁴¹ Teorija je morala u onostrano da povuče onaj sadržaj koji je opažala kao izgnan iz ovostranosti, kao samoosakaćenje ovostranog. Jedna, dakle, tako preoštra denuncijacija instrumentalnog uma, svojom preosetljivošću na svaki nagoveštaj logike ovladavanja, sužava optiku do neosetljivosti „za tragove i postojeće oblike komunikativne racionalnosti”; za jednu tako preduboko postavljenu kritiku totalitarizma identifikujućeg mišljenja, kritiku po kojoj se i holokaust javlja kao prizor zakonite likvidacije svega drugačijeg, različitog, nezamisliv postaje bilo koji drugi um osim rđavog – „u toj teškoći zatvorene su sve paradoksije i aporije Adornove filozofije, na njoj je zasnovana i nužnost pomiriteljsko-filozofske perspektive: bez

39 Velmer, *Prilog dijalektici moderne i postmoderne*, str. 163.

40 V. Anke Thyen, *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1989, str. 223.

41 V. Habermas, „Urgeschichte der Subjektivität und verwilderte Selbstbehauptung”, str. 196-197. Up. mesto na koje Habermas referiše: Adorno, *Negative Dialektik*, str. 399.

takve pomiriteljsko-filozofske perspektive ne bi se mogao razlikovati neki nepostvarujući um – kao ono pomirujuće drugo povesno stvarnog uma – od čistog ne-uma”.⁴² S obzirom da je u sveopštem sklopu zaslepljenosti prinuda instrumentalnog uma na jedinstvo spuštena sve do uslova pojmovnog mišljenja, opoziciju njegovim sistemskim tvorevinama, ono drugo sveprisutne ciljne racionalnosti, Adorno može da misli samo još mesijanski, samo iz „perspektive negativne teologije”, jedino još u „teološkoj kategoriji spasenja”.⁴³

Krivicu za takav iskok u „perspektivu negativne teologije”, prema teoretičarima Kritičke teorije, oslonjenim na paradigmu komunikacije, snosi uzaludno nastojanje još Adorna i Horkheimera iz *Dijalektike prosvetiteljstva*, da se teorijski prevlada protivrečan položaj kritičke ideologije koja samu sebe nadilazi. „Nakon što bi na dosegnutom nivou refleksije svaki pokušaj postavljanja teorije morao skliznuti u bezdano, oni se odriču teorije i prakticiraju *ad hoc* određenu negaciju.” Na mestu filozofskih poslednjih obrazloženja, ovde se nalaze paradoksi, što je održivo, zaključuje Habermas, „samo onda ako je moguće makar vjerovatnim učiniti to da ne postoji *nikakav izlaz*”.⁴⁴ Izlaza, međutim, mora biti. Praktičko-politički orijentisana kritika bi da se izbavi od Adornovog bezizlaznog kritičko-izbaviteljskog modela – ali kritički. Ona neće, poput postmodernih teoretičara, da razbibrižno depotencira i radosno prihvati stečaj svih emancipatorskih projekata, niti da „krajnosno” misleći, ostane u Adornovim beznadežnim paradoksima mišljenja utopije, već da odbije nadležstvo opet jedne psihološke instance – „očajanja” – koju pronalazi na odlučujućim mestima Adornove filozofije.⁴⁵ „Filozofija očajanja ne

42 Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, str. 124; Velmer, *Prilog dijalektici moderne i postmoderne*, str. 157.

43 V. Velmer, *Prilog dijalektici moderne i postmoderne*, str. 156.

44 Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, str. 122-124.

45 Pri tome se oslanjajući na prethodne sugestivne nalaze prema kojima je „Adorno između radikalno zlog danas i sasvim drugog istinskog društva iskopao rov zbog kojeg nam ostaje samo očajanje što ne možemo da ga premostimo” (Kuenzli, *Aufklärung und Dialektik*, str. 156), odnosno na jednu manje pasioniranu a više ludičku ili

obavezuje”, veli Habermas, očito upućujući prigovor manje za nedoslednost, neproverljivost ili „neistinolikost”, a više za nedelotvornost i, sada s obzirom na to, neodgovornost takve filozofije. Ambivalentno vreme i stvarnost više ne može biti opravdanje za manjak ambicija ambivalentne misli. Ukoliko se „očajanje” prihvati kao rezultat, onda se rezultat pokazuje kao neprihvatljiv.

Stoga je Krićka teorija posle Adorna njegovo protezanje metafore „Auschwitz” na čitavu istoriju i, sledstveno, ispad u metafiziku, morala da vidi kao jedan razumljiv, ali ipak iracionalni, odbeg od odveć, pa stoga krivo, satanski racionalizovanog sveta. Protivotrov će se onda, načelno govoreći, potražiti u izvesnoj temeljnoj i odmerenoj „racionalizaciji”. Ona se retko kad izriče do kraja, retko se iskazuje „pozitivna premisa” kritike Adornove kritičke teorije. Ne slučajno. Ona nikada ne zvuči tako uverljivo kao prebiranje po unutrašnjim „nesaglasjima” jedne hotimično atonalne filozofije. Banalnost optimističko-progresivističko-razložnog utešiteljskog prigovora – da nije svaki dan Auschwitz, da je uvek bilo i da uvek ima mesta probojima iz upravljenog sveta, da postoji, ipak, autonomni subjekt ili subjekti moguće revolucije ili barem reforme, da postoje oaze slobode koje slobodu mogu punopravno nagoveštavati i obećavati, da nije čitav svet patnja, već da postoji, ne samo nada, nego i sreća u njemu⁴⁶ – odgovara banalnosti na koju je privedena kritikovana teza.

Zagovaranje progovaranja

A onda će se pokazati neophodnost ponovnog okreta ili povratka prvoj generaciji Frankfurtovacu i uvideti neprolazni značaj upravo

čak funkcionalnu interpretaciju „Adornovog očajanja”, kao svojevrstne instrumentalizacije bola u teorijske svrhe, jedne bizarne lojalnosti samo(za)dovoljnom mišljenju: „Postoji sreća apstrakcije kojoj više nije potrebna životna sreća, jer je moći misliti nesreću najsuptilnija sreća mislioca” (Hans Kudszus, „Die Kunst versöhnt mit der Welt. Zu den literatursoziologischen Essays von Theodor W. Adorno”, u: [Kurt Oppens i drugi] *Ueber Theodor W. Adorno*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1968, str. 28-34, str. 34).

46 V. Habermas, „Urgeschichte der Subjektivität und verwilderte Selbstbehauptung”, str. 196.

onih društvenoteorijskih nalaza Kritičke teorije koje je potisnula njena kasnija „akademska istorizacija” Jürgena Habermasa i saradnika. U tom smislu se Detlev Claussen pojavljuje kao svakako najistrajniji i najverniji interpretator i nastavljajući onog specifičnog napora prosvetavanja prosvetiteljstva, koje se u svom autodestruktivnom dijalektičkom razvoju sudarilo sa „iskustvom Auschwitza” i koje, umesto da se ogлуši o njega, nastoji da odgovori na taj izazov, da prizna i da iznova misli tu granicu koja dramatično signalizira zastoј suverenog hoda svetske istorije i spekulativne teorije.⁴⁷ Savremenost je u tom pogledu puna potiskivanja i prurušavanja; nju obeležavaju Spielbergova „Schindlerova lista” i dokumentarni TV-film „Holocaust” koji se, uprkos deklarativnoj prosvetiteljskoј nameri, uzimaju kao egzemplarne varijante falsifikacije prošlosti, suptilnog rada jednog psihoanalitičkog procesa kojim se masovni mediji „odupiru punom uvidu u dovršeni besmisao”, štaviše, zatvaraju smisao kroz „emocionalizaciju Auschwitza”. „Odbojni ne-pojam Auschwitz” našao je svoj *terminus technicus*, samom rečju postvareni *factum brutum*, u obrađenom i pripravljenom „artefaktu holokaust”. Tu, prema shemama industrije zabave simuliranu autentičnost, Claussen označava naizgled paradoksalnom formulacijom: „racionalizacija Auschwitza kroz emocionalizaciju”. Televizija i film menjaju naš pogled i otežavaju poimanje; oni se univerzalne prenosivosti i uspeha radi služe antiprosvetiteljskim sredstvima u navodno prosvetiteljske svrhe: „Auschwitz, iskustvo nemoći i besmisla, sažeto u jednom

47 V. Detlev Claussen, „Nach Auschwitz. Ein Essay über die Aktualität Adornos”; u: Dan Diner (hrsg): *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt/M.: Fischer, 1988, str. 54-68; Detlev Claussen, „Nach dem versäumten Augenblick – Wozu noch Kritische Theorie”; *Links*, 16. Jg., Nr. 166/167, Offenbach, 1984; Detlev Claussen, *Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie*, Frankfurt/M.: Fischer, 2003. Up. takode Rolf Tiedemann: „Nicht die Erste Philosophie sondern eine letzte”. Anmerkungen zum Denken Adornos”, u: Theodor W. Adorno: „*Ob nach Auschwitz noch sich leben lasse*”, Rolf Tiedemann (hrsg), Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1997, str. 27; Jörn Ahrens, „Der Rückfall hat stattgefunden. Kritische Theorie der Gesellschaft nach Auschwitz”; u: Dirk Auer / Thorsten Bonacker / Stefan Müller-Doohm (hrsg), *Die Gesellschaftstheorie Adornos*, Primus Verlag, 1998, str. 41-60, str. 49.

istorijskom trenutku, preobražava se, zahvaljujući masovnomedij-
skim trikovima, u *Success Story* o preživelimima”.⁴⁸

Racionalizaciji Auschwitzta u produkciji „naivnog prosvetitelj-
stva”, jednako kao i nekada kod Horkheimera i Adorna, suprot-
stavlja se „autorefleksivno prosvetiteljstvo”. Ono reflektuje granice
prosvetiteljstva, istražujući sada genezu savremenog „krivotvorenja
sećanja i gubitka iskustva”; ono hoće da bude „svesno sećanje na
Auschwitz”, koje bi tek omogućilo ono „mišljenje koje neće raciona-
lizovati Auschwitz, nego će u *principu Auschwitz* videti svoju uništi-
teljnu negaciju”.⁴⁹ Ono, ukratko, upravo mora da uzme u obzir ono
„iskustvo svesnosti” Auschwitzta koje je za Adorna postalo polaznom
tačkom društvenokritičkog opažanja i konstitutivnim orijentir
političkog delovanja: „Hitler je ljudima u stanju njihove neslobo-
de nametnuo jedan novi kategorički imperativ: da svoje mišljenje
i delovanje uredi tako da se Auschwitz više ne ponovi, da se ne
dogodi ništa slično”.⁵⁰ Taj novi kategorički imperativ obavezuje na
zadobijanje one istorijske svesti koja može biti rezultat samo „inte-
lektualnog i emocionalnog napora”, napora koji, misli Claussen, ne
treba svojom intelektualnom stranom da zapadne u bezdušnu raci-
onalizaciju, u onu „hladnoću” građanskog subjekta bez koje, prema
Adornovoj izreci, sećamo se, Auschwitzta ne bi ni moglo biti,⁵¹ ali ni u
psihologizam empatije, koji u Auschwitzu nužno ima svoju granicu

48 Detlef Klausen, *Granice prosvetiteljstva. Društvena geneza modernog antisemi-
tizma*, Beograd: XX vek, 2003, str. 16.

49 Klausen, *Granice prosvetiteljstva*, str. 35.

50 Adorno: *Negative Dialektik*, str. 263; up. u istom smislu: Adorno, „Erziehung
nach Auschwitz”, str. 674. Na etičku relevanciju novog kategoričkog imperativa,
uključujući u igru i Primo Levija (Primo Levi, *Survival in Auschwitz: The Nazi Assa-
ult on Humanity*, New York: A Touchstone Book, Simon & Schuster, 1996), nadove-
zuju se i produktivno je reinterpretiraju i proširuju Agamben i Bernstein (Giorgio
Abamben, *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, New York: Zone
Books, 2002; J. M Bernstein, *Adorno. Disenchantment and Ethics*, Cambridge, UK:
Cambridge University Press, 2001; J.M. Bernstein, „Bare Life, Bearing Witness:
Auschwitz and the Pornography of Horror”; *Parallax*, vol. 10, no. 1 (2004): 2–16.

51 V. Adorno: *Negative Dialektik*, str. 356.

i kome „Adornov kategorički imperativ živo suprotstavlja zahtev za emancipacijom – upravo kroz svest da je individua nemoćna spram tog događanja”. Jedino pogled izoštren da vidi „istoriju neuspelog oslobađanja” dostojno se „seća Auschwitzta”. Lažna svest o Auschwitzu svedočanstvo je, pak, da oslobađanje nije uspelo, da još postoje „rane koje teško zarastaju i koje se gnoje ako ih ignorišemo”.⁵²

Savremeno društvo se, štaviše, prema ovoj reafirmaciji Adorna, još uvek uopšte ne može emancipovati, ukoliko je nesposobno da ozbiljno shvati Adornov uvid kako se posle Auschwitzta odnos civilizovanog društva i varvarstva javlja u potpuno novom svetlu: „pad u varvarstvo ne preti, on se već odigrao”.⁵³ Odigrao se kroz ono jedno „nepodnošljivo iskustvo”, koje onemogućava da se i dalje naseda fatalnoj iluziji „većitog antisemitizma”. Jevreji su, naime, u zapadnoj kulturi neraskidivo bili povezani sa predstavom o onom Drugom, koje je u Auschwitzu trebalo da bude konačno uništeno, ali se sa Auschwitzom desilo nešto presudno u narativnom toku tog jednogličnog istorijskog igrokaza izгона Drugog.⁵⁴ Razlika je tu prestala da bude samo gradualna, s obzirom na snage onih koji svoj lažni identitet stiču nepriznavanjem drugoga i čija se proganjanja ritualno ponavljaju najmanje još od prvog krstaškog pohoda. Dok je u igri ekonomski interes, progon se drži u granicama, ali čim društvo izgubi svoj politički i ekonomski sklop, nasilje zna samo za jednu granicu, granicu koja leži u ograničenosti sredstava.⁵⁵ Auschwitz je afirma-

52 Klausen, *Granice prosvetiteljstva*, str. 48-49.

53 Theodor W. Adorno, „Erziehung nach Auschwitz”, u: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, tom 10.2, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1997, str. 674-690, str. 674.

54 Ta igra doduše traje i posle Hitlera, masovno i svakodnevno se reprizira mentalni uslov onoga što je bio jedan poseban istorijski zločin. Religija svakidašnjeg života, volja za njom, poentira Claussen, nije ukinuta, nego su se samo promenili objekti za koje se vezuje: u Nemačkoj su to viceve o Turcima, mržnja prema Rusima, antiamerikanizam, neprijateljstvo prema intelektualcima... (Up. Detlev Claussen: *Was heisst Rassismus?*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994).

55 Up. Detlev Claussen: *List der Gewalt. Soziale Revolutionen und ihre Theorien*, Frankfurt/M., 1982.

cija i manifestacija toga. Nije bio u pitanju samo teror, budući da se terorizam još uvek kreće unutar racionalne računice građanskog rata, unutar relacije cilj-sredstvo, svojstvene instrumentalnom nasilju. Sa fabrikama smrti, cilj i sredstvo su izgubili relaciju, apstraktni princip neprijateljstva se osamostalio, a zločin i počinitelj rasplinuli u industrijskoj praksi ubijanja. Štaviše, smerani rezultat uništenja evropskih Jevreja „tek uništenja radi”, uopšte ne sledi iz antisemitizma kojem je upravo potreban „večiti Jevrejin”. On sledi tek iz „logike ne-priznavanja koja ne poznaje nikakav mirovni sporazum nego samo propast”, iz logike ubijanja i dehumanizacije neprijatelja, koja slavi svoj trijumf u univerzumu koncentracionih logora.⁵⁶ Na kraju građanskog društva tako stoji univerzalno ubistvo, masovno uništenje Jevreja koje – briše antisemitizam. Nacionalsocijalistički čin nasilja razorio je istorijsko tkanje odnosa u građanskom društvu Evrope, kojem su Jevreji pripadali isto koliko i antisemitska agitacija, i preveo antisemitizam u čisto instrumentalnu praksu, koja je ravnodušna prema specifičnom karakteru objekata u logoru.⁵⁷

S obzirom na dogođeni užas, misao o oslobođenju se čini gotovo drskom, ali se, obrnuto, ona održava budnom upravo jedino njegovim mišljenjem. Ako pravilno interpretiramo Claussenov *petitio principii*, on bi se mogao predstaviti otprilike isto onako kao kod Adorna: ne želeći da mišljenje pretvori u knjigovodstvo i agenta moći, teoretičar emancipacije mora da pretpostavi mogućnost oslobođenja, a istovremeno se samo u kontekstu neuspelog oslobođenja

56 Klausen, *Granice prosvetiteljstva*, str. 334.

57 Klausen veruje da sa Auschwitzom dolazi do jedne, da tako kažemo, tektonske društvene transformacije, da on obeležava završetak čitave jedne epohe: organizovano masovno ubistvo nalazi svoj cilj u ispunjenoj vladavini kao slepoj samosvrsi, a nasilje koje se tu javlja dovodi do propasti starog sveta. I nastupa „postnacionalsocijalistički antisemitizam koji je povezan sa razgrađanjem kapitalističkog društva”, nastupa postnacionalsocijalističko društvo u kojem je jedini preostali građanski kvalitet neumesna i ponižavajuća sentimentalnost i u kojem taj jedan antigrađanski afekat prelazi u skrivenu praksu koja odgovara „totalnom ratu” (up. Klausen, *Granice prosvetiteljstva*, str. 101).

antisemitizam uopšte i može razumeti. Mišljenje, i sebe i mišljenog radi, mora i sada, ili pogotovo sada, da u pristupu ne beži od protivrečja koje ga konstituše. „Prikladno bi bilo samo mišljenje koje formuliše protivrečnost: emancipacija iz nemoći, a da pri tom ne deluje u službi moći. Protiv konfrontacije s protivrečnošću usmerava se, međutim, tvrdoglavu potreba za identitetom slobodnim od protivrečnosti, koja oslobađa talase sentimentalnosti. Potreba za identitetom bez refleksije nesvesno mobilizuje momente koji ustanovljuju identitet; u Evropi, centralan ostaje antisemitizam.”⁵⁸ Na Adornovom tragu, a unutar registra Kritičke teorije, revidirajući habermasovsku reviziju, Claussen tako iznova detektuje problem u „afirmativnom postulatu identiteta”, odnosno u posezanju bez posredovanja za nepromenljivim jevrejskim bićem, što jednako dele i antisemitizam i judeocentrizam. Taj postulat ne dozvoljava da se uoči da se u „pomodnom povezivanju identiteta i nacije prikriva otrovni sadržaj koji se od početka krije u principu identiteta oslobođenom protivrečnosti” i da se tako ispoljava ono što je „upisano u nastanak nacionalsocijalizma: konstituisanje sopstvenog Ja, kao razgraničenje jednog subjekta u odnosu na drugi, koji ostaje nepriзнat”. Lažni identitet, uz koji ide i lažna negacija, negacija ne putem svesti nego putem nasilja, utvrđuje nacionalno osećanje koje tek uopšte čini svarljivom lažnu svest.⁵⁹

To opet zvuči sasvim adornijanski: holokaust je krajnji prizor totalitarizma onog Istog, onog uvek jednakog i sebi identičnog; Jevreji – kao najistaknutiji predstavnici drugog, različitog, ne-identičnog, zaista „identični u ne-identičnom” – neminovno podležu likvidaciji,

58 Klausen, *Granice prosvetiteljstva*, str. 108.

59 „Nacija je najvarljiviji kolektivni subjekt koji se može zamisliti. Za nacionalno osećanje u obrazovanju evropskih nacionalnih država konstitutivni su Jevreji. Hiljadu godina Jevreji su spadali u promenljive žrtve (prosjaci, veštice, nevernici). Ali, među žrtvama jedino Jevreji ostaju identični u ne-identičnom: bez zemlje i bez države. Ta identičnost u ne-identičnom, u slobodi od iskonski prirodnog konteksta 'domaćih naroda' izaziva zao pogled propovednika kao i, kasnije, retora nacionalizma.” (Klausen, *Granice prosvetiteljstva*, str. 311)

jednako kao i sve što ne potpada pod diktat identifikovanja, unifikovanja.⁶⁰ Identitet je potencijalno uvek totalitet, celina bez ispusta, bez išteg izvan sebe, pa se genocid prikazuje kao „ona apsolutna integracija”⁶¹ – kao konsekvantni ishod volje za totalnim jedinstvom, tom kategorijom koja, „kao i otadžbina, zahteva totalni identitet”.⁶² Čemu god da pristupi, sama logika identiteta, koja se organizuje u celoviti sistem, postupa isto: oko sebe ostavlja pustoš. „Mišljenje identiteta bilo je kroz čitavu istoriju smrtonosno, ono je gutalo sve. Ono što ne trpi ništa izvan sebe shvatano je kao celina. I najmanji trag s druge strane tog identiteta bio je nepodnošljiv jednako kao fašistima neko drugačije postojanje u poslednjem kutku sveta.”⁶³ Auschwitz samo „potvrđuje taj filozofem o čistoj identičnosti kao smrti”.⁶⁴ A ono strašno je što će takvo varvarstvo postojati sve dok postoje oni uslovi koji su ga već jednom omogućili.⁶⁵

Ako se sve to činilo preteranim kada je iza tek svršenog rata Adorno upozoravao, pola veka kasnije gotovo niko i ne sumnja da sloboda, koja je nastupila s porazom nacionalsocijalizma, i nije tako trijumfalna kako je izgledala. Granica prosvetiteljstva koju Auschwitz i dalje simboliše, još uvek provocira mišljenje da postane svesno toga da se kreće granicom pojmljivog i za samosvest Kritičke teorije, koja nije komunikativno preorijentisana, ostaje prekretnički događaj. Jednom obnovljeno, jedno „novo prosvetiteljstvo koje je, umesto da se pretvori u cinizam, svesno svojih granica”, moralo bi,

60 Horkheimer / Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, str. 192 i dalje.

61 Adorno, *Negative Dialektik*, str. 355.

62 Theodor W. Adorno, „Parataxis: Zur späten Lyrik Hölderlins”, u: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, Band 11, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1997, str. 459; uporediti: Theodor W. Adorno, *Vorlesung über Negative Dialektik*, Theodor W. Adorno: *Nachgelassene Schriften*, Abteilung IV: Vorlesungen, XVI (1965/66), Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2003, str. 243 i dalje.

63 Theodor W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, Band 6, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1997, str. 506.

64 Adorno, *Negative Dialektik*, str. 355.

65 Theodor W. Adorno, „Erziehung nach Auschwitz”, str. 674.

zaključuje Claussen, da pored duhovnoistorijskog sada ima u vidu i društveno poimanje Auschwitza, da „postane svesno univerzalnog straha koji je Auschwitz doneo na svet”, da „pojmi patnju” i proizvede jednu „jasnu svest”, čija polazna tačka i dalje mora da bude nepojamni nacionalsocijalistički zločin, pogled na „brdo leševa” koje nacisti nisu stigli da uklone, istrajno ukazivanje na tu odurnu i rado odgurkivanu materijalnu stvarnost – koja bi provocirala svest da duhovnim radom tek dospe i do vlastitog ogrešenja.⁶⁶

Predrag Krstić

AUSCHWITZ, ADORNO AND AFTER

Summary: In this paper the particularity of the Frankfurt School reaction to the cardinal challenge of holocaust for the contemporary social theory, is revealed through Adorno installing „Auschwitz” as unexpected but lawful emblem of the ending of the course that modern history has assumed. The critique of this “fascination” with Auschwitz, as well as certain theoretical pacification and measured positioning of the holocaust into discontinued plane of “unfinished” and continuation and closure of the valued project, are given through communicative-theoretical pre-orientation of Jürgen Habermas’s Critical Theory and of his followers. Finally, through the work of Detlev Claussen, it is suggested that in the youngest generation of Adorno’s students there are signs of revision to once already revised Critical Theory and a kind of defracted and differentiated return to the initial understanding of the decisiveness of the holocaust experience.

66 „Misliti o nezamislivom, pojmiti nepojmljivo, ne sme da bude poziv da se odrekne razuma i prepustimo osećanjima, koja s obzirom na krivicu mogu da budu samo lažna osećanja, nego da u krajnjoj meri napregnemo razum kako bismo izdržali to što je ono nerazumno postalo stvarno kao nezamisliv užas” (Klaussen, *Granice prosvetiteljstva*, str. 302).