

KRITIČKA TEORIJA I HOLOKAUST*

Apstrakt: U ovoj studiji autor nastoji da ustanovi odnos – ili manjak odnosa – Kritičke teorije društva prema „jevrejskom pitanju“, te opravdanost uviđanja eventualnih tragova jevrejskog religijskog nasleđa u mišljenju njenih predstavnika. Pritom se holokaust, amblematski naznačen u imenu „Aušvic“, iskušava kao tačka na kojoj se odlučivalo o karakteru tog odnosa. U tom susretu sa kardinalnim izazovom za savremenu društvenu teoriju, posebnost reakcije Frankfurtske škole izlaže se preko Adornovog instaliranja Aušvica u neočekivano ali zakonito znamenje kraja onog toka koji je moderna istorija poprimila. Kritike ove „opčinjenosti“ Aušvicom, kao i izvesna teorijska pacifikacija i odmereno smeštanje holokausta u diskontinuiranu ravan jednog „nedovršenog“ i nastavljanja i dovršenja vrednog projekta, date su kroz komunikativnoteorijsku preorijentaciju Kritičke teorije Jirgena Habermasa i nastavljača. Najzad se preko dela Detlefa Klausena sugerše 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. Ova mena u stavovima Kritičkih teoretičara društva prema provokaciji holokausta se, međutim, ne ogledu u nekakvoj partikularnoj usmerenosti na status Jevreja i njihove tradicije, već radije u onim već dugovekim nedoumenjima i eksplanatornim matricama za koja su poslužili kao „model“. Pitanja validnosti projekta prosvetiteljstva, prirode okcidentalne racionalnosti, (ne)postojanja istorijske teleologije i razumevanja koncepcija identiteta i emancipacije – opisuju onaj problemski krug oko kojega se, i kada je o holokaustu reč, koncentrišu nesaglasja Kritičke teorije društva.

Ključne reči: Kritička teorija, Aušvic, holokaust, Jevreji, teologija, filozofija istorije, kritika kulture, napredak, prosvetiteljstvo, identitet, emancipacija.

Mesija bez objave?

Iako je možda najglasovitije po tome, povezivanje prosvetiteljstva i holokausta niukoliko nije povlastica Kritičke teorije društva. Njegove patološke pojave signalizirali su ili izložili i teoretičari drugačijih orijentacija. Društveni kritičari još od Maksa Vebera, preko Hane Arent, Mišela Fukoa, sve do Zigmunda Baumana,

* Članak je nastao u okviru projekta „Prosvetećenost u evropskom, regionalnom i nacionalnom kontekstu: istorija i savremenost“ (br. 149029), koji finansira Ministarstvo nauke i zaštite životne sredine.

ukazivali su na pogubne učinke racionalizacije i birokratizacije moderne.¹ Filozofi Emanuel Levinas, Žak Derida i Žan-Fransoa Liotar takođe su, poput većine Frankfurtovac, asocijali pojmove sinteze i totaliteta sa totalitarizmom i terorom.² Najzad, i jevrejska religiozna misao, naročito Ričarda Rubenstina, Ilajzera Berkovica i Emila Fakenhajma, obeležava istu onu zapitanost nad smislom istorijskog kretanja u odsustvu ovako ili onako postavljene Promisli, isti onaj zgroženi uvid da je holokaust „svedočanstvo o napretku civilizacije“, koji deli i glavni deo Kritičke teorije.³ Jedno stradanje koje je bilo neuporedivo čak i u tako bogatoj istoriji stradanja, suočilo je raznorodne jevrejske mislioce sa dilemom kako orijentisati ljudski život i misao oko sećanja na iskustvo te bezdane negativnosti i

¹ H. H. Gerth & C. Wright Mills (ed.), *From Max Weber*, London: Routledge & Kegan Paul, 1970, Hana Arent, *Eichmann u Jerusalemu*, 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; Mišel Fuko, *Nadzirati i kažnjavati: rođenje zatvora*, Beograd: Prosveta, 1997, Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Cambridge: Polity Press, 1996.

² 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: ogleđ o misli Emanuel 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*, br. 85 (1990): 246-251.

³ 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 Aušvica: jedan jevrejski glas“, *Istočnik*, god. 10, br. 37/38 (2001): 25-35.

prekida svih kulturnih tradicija, kako preoblikovati kulturnu i intelektualnu praksu u vremenu posle holokausta.⁴

Pripadnici Kritičke teorije u tom se pogledu nisu razlikovali; naprotiv. Ono po čemu su bili različiti pri recepciji „iskustva“ holokausta jeste naglašeno odbijanje priznavanja uticaja jevrejskog porekla i, možda u još većoj meri, tradicionalnog ili revidiranog jevrejskog teološkog nauka na svoje teorijske stavove. Izuzetak unutar tog okruženja bio je jedino Valter Benjamin, koji nije krio dugovanja svom (Šolemom inspirisanim i instruisanim) brižljivo izučavanju Kabale, a tek u vrlo određenom smislu i stepenu bi se tako nešto moglo pronaći i kod Lea Leventala i Eriha Froma.⁵ Kod ostalih se ta detekticaja tek naknadno i veoma posredovano mogla izvršiti i utoliko je otvorila prostor vrlo različitim interpretacijama. Adornov slučaj je u tom pogledu reprezentativan. Martin Džej je tako između svoje *Dijalektičke imaginacije* iz 1973. godine i monografije *Adorno* iz 1984. godine prešao put od zastupanja stanovišta o nesumnjivoj odbojnosti Adorna prema „jevrejskom pitanju“, preko punktiranja njegovih pozitivnih identifikacija sa jevrejstvom, do uočavanja očiglednosti jevrejskog nasleđa u Adornovom delu.⁶ Ovaj nesigurni i nategnuti luk je i sam indikativan. On takođe ponavlja zdvojenosti koje izrekom ili prećutno obeležavaju Adornovo delo.

⁴ Zachary Braiterman, *(God) After Auschwitz: Tradition and Change in Post-Holocaust Jewish Thought*, Princeton University Press, 1998, s. 15.

⁵ Leo Löwenthal, „Individuum und Terror“, u: Dan Diner (hrsg.), *Zivilisationsbruch: Denken nach Auschwitz*, Frankfurt/M.: Fischer, 1988, s. 15-25; Helmut Dubiel, „Kommentar zu Leo Löwenthals 'Individuum und Terror'“, u: Dan Diner (hrsg.), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt/M.: Fischer, 1988, s. 26-29; Helmut Dubiel / Alfons Söllner, „Die Nationalsozialismusforschung des Instituts für Sozialforschung – ihre wissenschaftsgeschichtliche Stellung und ihre gegenwärtige Bedeutung“, u: Helmut Dubiel / Alfons Söllner (hrsg.), *Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus*, Frankfurt/M.: Europäische Verlagsanstalt, 1981; Helmut Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und Politische Erfahrung. Studien zur Kritischen Theorie*, Frankfurt/M.; Suhrkamp, 1978; Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte; Teoretische Entwicklung; Politische Bedeutung*, München: DTV, 2001; Arno Waschkuhn, *Kritische Theorie. Politikbegriffe und Grundprinzipien der Frankfurter Schule*, Oldenbourg, München, Wien, 2000.

⁶ Martin Džej, *Dijalektička imaginacija*, Sarajevo, Zagreb: Svjetlost, Globus, 1982; Martin Jay, *Adorno*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1984. Up. Obrad Savić, „Strategija mozaičkog čitanja“: *Theoria*, br 3-4 (1985): 211-214, s. 213.

Postoji, naime, jedna očigledna analogija koju i sam Adorno izvodi i naglašava: poput „zabrane slikanja“ Boga u judaizmu, važi i zabrana slikanja utopije u njegovom mišljenju. Ali je i sama ova sličnost „prelomljena“. Na mestu verske dogmatike koja bi ovako nešto propisivala, odnosno zabranjivala, kod Adorna se nalazi jedno obično njoj suprotstavljeno i doduše prilično samosvojno shvaćeno filozofsko stanovište. Materijalizam je naime ta „filozofija koja zabranjuje slikanje nade i verovatno baš u toj zabrani slikanja nade vidi poslednje utočište nade.“⁷ Ova karakteristična paradoksalna formulacija nesumnjivo i dalje ima u vidu teološko nasleđe koje Jevreji vezuju za ideju spasa. Ponekad je ta izomorfija još direktnije naglašenija. Lišenost slika objekta koji materijalistička putena čežnja želi da shvati saglašava se sa teološkom zabranom slike: „U pravilnom stanju sve bi bilo kao u jevrejskom teologomenu, samo neznatno drugačije nego što jeste, ali ni to neznatno ne može se prikazati na način kako bi tada bilo.“⁸ Materijalizam tu nemogućnost međutim ne samo da sankcioniše zabranom, nego i tu zabranu sekularizuje, ne dopuštajući više ikakvo pozitivno mišljenje utopije – „to je sadržaj njegove negativnosti.“⁹ Jedini (ob)lik nade koji u beznadežnom može još ne samo preživljavati, nego i legitimno zastupati utopiju u lažnom u kome ne postoji pravi život¹⁰ – suspenduje se slikanjem, a jedino pak „određenom negacijom“ i odustajanjem od svake pozitivne deskripcije potvrđuje ozbiljnost svog zastupništva. I na odgovornoj društvenoj teoriji je da konačno usvoji veto na vizije spasa – upravo da bi ih mogla (negativno) misliti: „Pravo stvaranja slika čuva se vernim izvršavanjem njegove zabrane“.¹¹

Ostaje otvoreno pitanje kakav status pridati ovom poređenju, tek uzgredni ili odlučujući, smerani ili prokazujući. Izvesno je da bi

⁷ Theodor W. Adorno, *Philosophische Terminologie II*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1974, s. 182.

⁸ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, Band 6, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1997, s. 262.

⁹ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, s. 195; takode Theodor W. Adorno, *Metaphysik. Begriff und Probleme*, Theodor W. Adorno: Nachgelassene Schriften, Abteilung IV: Vorlesungen, XIV (1965), Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1998, s. 194.

¹⁰ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, Band 4, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1997, s. 43.

¹¹ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, Band 3, Frankfurt/M.: Suhrkamp, s. 40.

ustanovljenje još nekih drugih podudarnosti, koje bi podržale pret hodnu u pogledu približavanja teološkoj doktrini, i uočavanja jedne „obrnute teologije“, gnostičkog „mesijanizma“ i „mesijanskog materijalizma“ u Adornoj teorijskoj konstrukciji, morale da uključe i makar srodnost u načinu tumačenja (svetih) spisa, te izvesnu izomorfiju starozavtnog i negativnodijalektičkog dramatizovanja zbivanja sveta.¹² Ovakav interpretativni zahvat je dalekosežniji i stoga, naravno, problematičniji. Uz to, on bi Adornove poglede sasvim približio Benjaminovim. Za to bi se jamačno moglo naći dovoljno osnova.¹³ Ali su zasigurno još značajnija podvajanja, razlike koje nastaju na jednom fonu ili na jednom obrascu mišljenja koji teološka i metafizička spekulacija dele. Čini se da u tom pogledu Adorno već od samih početaka, već samom intencijom da teorijski dovrši oblik (negativne) dijalektizacije spasa, nadmašuje, prekoračuje i onu gnostičku i onu helderlinovsko-marksovsko-benjaminovsku soteriološku figuru najveće šanse/nade u najdubljem padu/beznađu.

Adornovo odstupanje ka jednoj „kritičkoj teologiji“, koja bi i da održi impuls ali i da suspenduje pozitivno oblikovanje transcencije, ponajbolje se može pratiti upravo iz njegove prepiske sa Valterom Benjaminom. Termin „obrnuta teologija“ javlja se veoma rano, još u Adornovom pismu od 17. decembra 1934. godine, i to kao slika teologije koju bi njih dvojica mogli deliti. Međutim, naporedo se pojavljuje i jedna opomena na neprikladnost njenog povezivanja sa Marksovom teorijom; to Adorno sugerije isprva diskretno u svom pismu od 6. novembra 1934. godine, a nešto kasnije, u pismu od 20. maja 1935, predlaže ograničenje važenja takve teologije samo na polje socijalnog aspekta estetičke teorije. Vremenom – a naročito sa početkom Adornove saradnje sa Horkhajmerom na „ključnom radu o dijalektičkom materijalizmu“, kako se *Dijalektika prosvetiteljstva* nagoveštava u Adornovom pismo od 27. novembra 1937. – ove će primedbe dobiti sasvim precizan i prepoznatljiv lik.

¹² Uporediti: Rolf Wiggershaus, *Theodor W. Adorno*, München: Beck, 1988, s. 28-32; Rolf Tiedemann, „Begriff. Bild. Name. Über Adornos Utopie von Erkenntnis“, u: Michael Löbig / Gerhard Schweppenhäuser (hrsg.), *Hamburger Adorno-Symposium*, Lüneburg: zu Klampen, 1984, s. 67-78, s. 78.

¹³ Uporediti: Susan Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*, New York: Free Press, 1977; Kai Pege, *Über Horkheimers und Adornos Auffassungen philosophischer Sprachen. Eine Analyse im Kontext jüdischer Theologien*, Autoren Verlag, Matern, 2000.

10. novembra 1938. godine Adorno odlučnim tonom piše Benjaminu: „Dozvoli mi da se izrazim što je moguće jednostavnije i hegelijanskije. Ukoliko veoma ne grešim, tvojoj dijalektici nedostaje jedna stvar: posredovanje“.¹⁴

Benjamin je nedugo zatim tragično završio svoj život, a ratna dešavanja se zahuktala. Ono što se potom desilo sa Jevrejima, stavilo je na teška iskušenja i njihovu autorecepciju i njihova verovanja, njihovu teološku misao. Ali je i kod onih sekularnih mislilaca jevrejskog porekla koji su egzilom ili emigracijom uspjeli da uteknu nacistima, i koji su ovo događanje pretočili u jedan univerzalni problem, u jedan „civilizacijski lom“, prisutna i ona partikularna pogođenost. „Posle Aušvica, oni su morali dalje da žive sa bolnom ranom da su se izbacili samo zahvaljujući ‘nezasluženju slučajnosti’ – što ilustruje, recimo, svakodnevna, to jest svakonočna mora koju je Leo Levental nedavno razotkrio: ‘Deportuju me stočnim vagonom – pravac Aušvic’. Stigmatizovani kao žrtve zbog svog slučajnog porekla, oni su želeli da se imunizuju protiv kolektivne presude na smrt tako što su Aušvic, u cilju očuvanja pozitivne istorijske teleologije, ili ignorisali, ili dopustili da se izgubi u istoriji čovečanstva, postajući deo nespecifičnog, opšteljudskog pada u varvarstvo.“¹⁵

Ova alternativa međutim teško da bi mogla važiti za onu najdublju uzdrmanost i one najdalekosežnije, te stoga i najlojalnije misli proistekle na krvavom tragu jednog nepojamnog zločina. Umesto prećutkivanja ili razvodnjavanja, „Aušvic“ je tamo, štaviše, postao sablasna lozinka civilizacijskog toka koji je moderna poprimila i 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 „Aušvic“ i misliti posle njega, upravo ukoliko je on oznaka za

¹⁴ Videti: Theodor W. Adorno and Walter Benjamin, *The Complete Correspondence, 1928-1940*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999, s. 53-55, 67, 85, 228, 282.

¹⁵ Dan Diner, „Vorwort des Herausgebers“, u: Dan Diner (ur.), *Zivilisationsbruch: Denken nach Auschwitz*, Frankfurt/M.: Fischer, 1988, s. 9.

nemislivu, pojmovima neraspoloživu grozotu, ukoliko je svaka njegova adaptacija već jedna zaslepljena ili nepristojna transformacija i eksploatacija neizrecive strave.

Konclogor i kultura

Adorno upravo promoviše takav njegov status. „Aušvic“ za njega ima značenje jednog parališućeg iskustva koje mora da aficira i dijagnostičara. Lozinka je glasila: „pisati pesmu posle Aušvica je varvarstvo“¹⁶, 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.¹⁷ 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 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.“¹⁸

„Aušvic“ 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) „Aušvica“, mora paralitičarski da se pita za mogućnost i smislenost svog preživljavanja. I mora, najzad, da prihvati poražavajući odgovor: „Aušvic je nepogrešivo dokazao neuspeh kulture. Činjenica da je to moglo da se desi usred celokupne tradicije kulture, umetnosti i prosvetanih nauka,

¹⁶ Theodor W. Adorno, „Kulturkritik und Gesellschaft“, u: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, Band 10, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1997, s. 30.

¹⁷ Upporediti u ovom smislu ograničenu analizu: Petra Kiedaisch, *Lyrik nach Auschwitz? Adorno und die Dichter*, Ditzingen: Reclam, 1995.

¹⁸ Adorno, „Kulturkritik und Gesellschaft“, s. 30-31.

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.¹⁹ Karakterističnim analitičkim manirom Adornove dijalektike, protivrečnost se instalira u srce fenomena, koji više ne može da se misli kao naknadni rezultat, kao naopakost ili puka devijacija. Upućuje se prosvetiteljska opomena zabludelim prosvetiteljstvu, objavljuje materijalistička osveta pigmalionstvu duha i, na taj način, signalizira i tematizuje aporija nemačke *Kulturkritik* tradicije.

Slika duha koju je „Aušvic“ izoštrio do potpune transparencije 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 „Aušvicu“, 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 „Aušvic“, i odustajanje od nje, makar i s razloga 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 podupire onakvo varvarstvo kakvim se kultura već pokazala.“²⁰ Pred Aušvicom, ovaj zastoj samouvereno kloparajućeg duha, ova obustava logike sleđenja i doslednosti, ova kognitivno-poetička paraliza, ako je imala dovoljno odvažnosti i odgovornosti, mora biti kardinalna. Ona mora i sebe da prozre kao odbranu od one stvarnosti koja izmiče moći komprehenzije i artikulacije, od onog „objekta“ koji se, napokon, falsifikuje čak i onim mukom koji samo potvrđuje vlastitu nedoraslost 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.“²¹

Aušvic tako kod Adorna postaje jedan amblematični telos, finalni egzekutor okcidentalne ideje istorijske emancipacije, posle koga svaka konceptualizacija – kao i svako odustajanje od nje – biva

¹⁹ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, s. 359.

²⁰ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, s. 360.

²¹ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, s. 360.

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.“²² Pred ovom logičnom opstrukcijom istorijskog kretanja koje se dovršilo, duh ostaje nepokretan a teorijska refleksija temeljno inusficijentna.

Ovu odlučujuću dimenziju „Adornovog Aušvica“ 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. Liotar će u „Aušvicu“ s pravom prepoznati drugo „ime“ nedovoljnosti svake spekulativne teorije i praktičke pogubnosti optimizma modernih projekata spasa, koji će se zatim, s nešto manje prava, lako moći pretočiti u antiemancipatorske tradicionalne filozofske postmoderne. Posle Aušvica je zaista teško videti kao, u najboljem slučaju, neistrošene sve one univerzalističke ideje koje iz budućnosti koju „omogućuju“ daju ovlašćenja i usmeravaju ljudske realitete. Pozakonjujuće instance Slobode, Socijalizma, Svetlosti i slično – sve to, na ne toliko različite načine, rukopolaže jedan karakteristični modus moderne: „*projekt*, onaj projekt za kojeg Habermas kaže da je ostao nedovršen, te da je potrebno ponovo ga razmotriti i obnoviti. Moje tumačenje glasi da moderni projekt (projekt realizacije univerzalnosti) nije bio napušten, zaboravljen, nego uništen, ‘likvidiran’. Postoje različiti načini uništavanja, postoji više imena koja su simboli uništavanja. ‘Aušvic’ možemo shvatiti kao paradigmatško ime za tragično ‘nedovršenje’ moderne.“²³ Doslovno i bezprizivno, Liotar Adorna uzima za reč: s Aušvicom, koji „potvrđuje filozofem o čistoj identičnosti kao smrti“²⁴, dostignuta je krajnja tačka pomicanja, izmicanja 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.

²² Theodor W. Adorno: *Minima Moralia*, s. 271.

²³ Jean-François Lyotard, *Postmoderna protumačena djeci*, Zagreb: August Cesarec – Naprijed, 1990, s. 33.

²⁴ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, s. 355.

Tako se kazuje konac beskonačnosti, kao ponavljanje bez kraja onog *Nichtige*, kao ‘loša beskonačnost’. Hteli ste krv, dobili ste govno.²⁵

Adorno nikada nije umanjio ovu i ovakvu simboličku vrednost Aušvica, 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 Aušvica 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 Aušvica“ još uvek stoji, čak u mnogo zaoštrenijem, kulturom neparfimisanimijem i obuhvatnijem vidu: „Nije međutim pogrešno manje kulturno pitanje da li je posle Aušvica 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 Aušvic ne bi ni bio moguć: drastična krivica pošteđenoga.“²⁶

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“²⁷. Potpuno svestan neophodnosti da se život 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.“²⁸ Spreman na otvoreno polaganje računa o toj aficiranosti, ipak je izazvao zazor onih koji nisu bili skloni takvoj odvažnosti. Put mišljenja koji je vodio od uvida u nemogućnost pevanja i mišljenja do uvida u nemogućnost življenja posle Aušvica, koji je Adorno jamačno smatrao moralnim dugom filozofije, otvorio je prostor upravo za tumačenja o „opsesivnoj“ vezanosti Adornovog mišljenja za njega. Adornovo mišljenje je postajalo sumnjivo upravo tamo gde je on smeštao njegovu odgovornost. Zazor i odbojnost nisu bili sasvim bezrazložni; destruktiv-

²⁵ Jean-François Lyotard, „Discussions, ou: phraser ‘après Auschwitz’“, u: Philippe Lacoue-Labarthe i Jean-Luc Nancy (ur.), *Les Fins de l'homme: à partir du travail de Jacques Derrida*, Paris: Galilée, 1981, s. 283-310, s. 290.

²⁶ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, s. 356.

²⁷ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 248.

²⁸ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, s. 355.

nost se čak uopšte nije morala naslućivati. Prema Adornovom razumevanju, mišljenje posle Aušvica, ukoliko 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.“²⁹

Đavo, odnosno Bog

Ginter Rormozer misli da je ovako shvaćen Aušvic, kod Adorna zadobio „rang metafizičke činjenice“ i postao manifestacija bića istorije uopšte. „U Aušvicu Adorno nije video incident čovečanstva na putu napretka ka totalnoj slobodi, već u svoju vlastitu negaciju preokrenut napredak, koji je kao napredak vodio upravo u Aušvic.“³⁰ Odobravajući Rormozerov nalaz, Jozef Šmuker insistira da je Aušvic – shvaćen kao „adekvatna pojava bića dosadašnjeg društva i istorije, a ne kvar u mašini istorije“ – neprekidno bio „centar celokupnog promišljanja Adornove teorije društva i istorije“.³¹

Čitav niz tumača sledi ovaj trag i uviđa Adornovu „opčinjenost“ Aušvicom, te njegovo simboličko protezanje do svetskoistorijskog lika. U jednoj njime inspirisanoj, lucidnoj ali nesrećnoj koncepciji, naopako je postavljena dotadašnja vizura progressa u istoriji, a obnovljeno je „temeljno gnostičko uverenje da je postojeća stvarnost đavolja i kao takva izvrnuta“.³² „Ono što je kritikovano kod Marksa kao apoteoza istorije, s Adornom je transformisano u ‘dijabolizaciju’ istorije. Ono što je osuđeno u Hegela još jednom se okrenulo na glavu: radikalno zlo – zlo kao takvo – promovisano je u status svetskog duha. Istorija spasa je zamenjena istorijom dominacije.“³³ Prema Kinliju, koji detektuje istu figuru, Adorno je zapravo preuzeo Hegelov pojam istorijskog totaliteta, samo što je plus preo-

²⁹ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, s. 358.

³⁰ Günter Rohrmoser, *Das Elend der Kritischen Theorie*, Freiburg: Rombach, 1973, s. 20.

³¹ Joseph F. Schmucker, *Adorno – Logik des Zerfalls*, Stuttgart-Bad Connstatt: Frommann, 1977, s. 118-119.

³² Rohrmoser, *Das Elend der Kritischen Theorie*, s. 23.

³³ Connerton, prema Martin Jay, *Adorno*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1984, s. 107.

krenuo u minus. Projektujući Aušvic u čvorište istorije, on menja njeno viševekovno obožavanje satanizacijom istorijskog kretanja. Istorija je prebojena, demonizovana; ljudi i stvari preuzimaju satanska obličja, dok napredak ka paklu neprekidno traje. Replike iz *Negativne dijalektike*, poput onih da je svetski duh postao „permanentna katastrofa“, da je um svetskog duha „neum“ i da „iskusiti svetski duh kao celo znači iskusiti njegovu negativnost“³⁴, dovoljno su upotrebljivi svedoci za uredno smeštanje u ćeliju inverznog postava. Adorno, naprosto, slavi negativni vaskrs *Weltgeista*. „Radikalno zlo se promoviše u svetski duh. Adornova *Negativna dijalektika* je teodiceja sa negativnim predznakom – satanologija.“³⁵

Ako se tako iščita Adornovo zapažanje da je „u jednom istorijskom času kada se pomirenje subjekta i objekta izokrenulo u satansku parodiju, u likvidaciju subjekta unutar objektivnog poretka“ dozvoljeno jedino ono filozofiranje koje granicu svog imanentnog postupanja nalazi tek u tome da „nasuprot univerzalnom samotuđenju, afirmiše ono beznadno, otuđeno, ono u čiju korist više nijedna ‘sama stvar’ ne govori“, i ako to filozofiranje najizričitiije propisuje prezir prema obmani pomirenja i zabranjuje dogmatsko oslanjanje na „pozitivnu transcendenciju“³⁶ – sasvim je moguće staviti akcenat na ono što se tu navodno prećutkuje. „Na kraju krajeva, židovima je možda zabranjeno da imenuju ili opišu Boga, ali oni ne poriču njegovo postojanje“.³⁷

Nekakav transcendentni oslonac, kolikogod nedogmatski i negativan, i dalje ostaje. Ostaje se u ramu teorija nebeskog zakonodavstva i hijerarhije svetih i svetskih duhova, unutar slikarskog žanra filozofskih promisli istorije. Ostaje dakle teologija, koja se sada obrće – u čežnji za neprekrenutošću; ostaje samo jedna „tragična teologija“ bez ikakve ekonomije. Bestijalna satanizacija svega, onog celog, tek je naličje odsustva celog Boga. Totalna kritika mišljenjem unutar sebe totalnih ekstrema, ni jednog trenutka ne menja predmet, već samo pol. Pa kad ne može biti Bog, neka bude đavo. Ali, Bog ili đavo, svejedno, priča se ista teonostalgična priča. To je, ukratko, (i)

³⁴ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, s. 314, 311, 300.

³⁵ Arnold Kuenzli, *Aufklärung und Dialektik. Politische Philosophie von Hobbes bis Adorno*, Freiburg: Rombach, 1971, s. 135.

³⁶ Theodor W. Adorno, *Philosophie der neuen Music*, Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, Band 12, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1997, s. 35.

³⁷ Martin Džej, *Dijalektička imaginacija*, s. 106.

Liotarova 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.“³⁸

U postmodernom kao i u tradicionalističkom čitanju Adorna, junaci nebeske drame možda menjaju mesta, ali zadate uloge ne. I sam đavo tako nastavlja da biva „ne-principijelan“; i on je za ili od nekog drugog vruga, i njemu se da naći razlog u zavidljivoj ili čežljivoj otpadničtvu od Boga. Manje alegorijski kazano, „latentno pozitivno i aktualna 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.³⁹ Ipak je, na kraju krajeva, „ođavoljenje postojećeg kroz negativnu dijalektiku inspirisano nadom u blagostanje“, jer Adornova teza nije tek teza o nužnoj propasti: proviruje s kraja „pozitivno kao legitimno dete negativnog“ i otkriva „frapantnu blizinu negativne dijalektike i negativne teologije“.⁴⁰ Jedna tako konstruisana „utopijska eshatologija“ reciklira ekvivalenciju između parnjaka istinito-lažno i greh-spasenje i uspostavlja, u najmanju ruku, srodstvo sa drevnom teološkom mišlju. Ona samo sada, najzad, ukida istorijski svet, a od Aušvica gradi „poziciju čija negacija vodi spasenju“, jedno mesto dijalektike Izraela koje bi, prema prilici, moglo da znači ono „isto kao kod Marksa proletarijat“⁴¹.

Martin Džej takođe potvrđuje ovaj isti nalaz prethodnih analiza dijaboličkog i istovremeno izbaviteljskog karaktera Adornove

³⁸ Žan-Fransoa Liotar, „Adorno kao đavo“; *Delo*, br. 1,2,3/1989, s. 158-174, s. 166.

³⁹ Schmidt, Alfred: „Adorno – ein Philosoph des realen Humanismus“, u: Schweppenhäuser, Hermann (hrsg.), *Theodor W. Adorno zum Gedächtnis. Eine Sammlung*, Frankfurt/M., 1971, s. 52-75, s. 74.

⁴⁰ Arnold Kuenzli, *Aufklärung und Dialektik. Politische Philosophie von Hobbes bis Adorno*, s. 154, 135.

⁴¹ Arnold Kuenzli, *Aufklärung und Dialektik. Politische Philosophie von Hobbes bis Adorno*, s. 137, 152.

teorijske konstrukcije. „Aušvic 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 Aušvica’ govori sa gotovo istom zloslutnom pompeznošću kao što bi hrišćanin govorio o hadu. U ovom smislu, istorija nije bila gradualno primicanje stanju pakla, već, umesto toga, prikazivanje mogućnosti dramatičnog raskida sa kursom koji je sledila i njeno otvaranje ka nečem radikalno različitom.“⁴² Džej doduše ne propušta da podseti da ovaj mesijanizam, za razliku od onog autentičnog, upravo u tako nenasilno konstruisanom momentu spasenja ima svoju benignu stranu. Ali i da tek stvarni i obrnuti mesijanizam, uzeti skupa, jesu ono što konačno može da se rasvetli kao nesumnjivo „jevrejska komponenta“, kao „prigušen ali ne manje očit jevrejski impuls“ u Adornovom mišljenju.⁴³

Pred Adornovu teološku reinterpretaciju tek se sad međutim postavlja set uznemirujućih pitanja. A-topos njegove „utopije“ ukazuje na onaj „eshaton“ koji se i priziva i izmiče određenju, na nekakvo *Ganz Andere*, čija priroda i razlog, kao i pristup njemu, nisu jednoznačni.⁴⁴ U tom pogledu se tumačima čini da kod Adorna uvek iznova pretiče jedna do kraja nerazabirljiva „dvosmislenost da li je Drugo drugi svet ili nešto drugačije od sveta“. Takođe, izmiče razumevanju ona primesa naopakog misticizma u njegovom mišljenju, koje bi da ode s one strane, na drugu stranu same transcendencije, u ponor iza bivstvovanja, da prekorači svaku metafizičku teologiju – ničim drugim do materijalizmom; da blagodareći jednoj teoriji „konačnog negativiteta“ praktikuje svojevrsnu „teologiju ponižavanja boga“. Nije potpuno jasno, najzad, da li je onda istinolikije iznutra potražiti opravdanje za prebeg negativne dijalektike u to smirajno

⁴² Martin Jay, *Adorno*, s. 107-108.

⁴³ Martin Jay, *Adorno*, s. 19.

⁴⁴ Za sintagmu „*Ganz Andere*“, koja će pokrenuti tumačenja u pravcu reli-gijskog odstupanja Kritičke teorije i svojevrsnog odobrenja za njeno konačno profilisanje u obrazac „negativne teologije“, odgovoran je Horkhajmer koji u jednom intervjuu iz 1970. godine ukazuje da se Adornova *Negativna dijalektika*, kao i njegova vlastita stremljenja da se oponira i formuliše alternativa prosvetiteljskoj logici go-spodarenja i praksi „upravljenog sveta“ ne mogu razumeri bez uzimanja u obzir izvesne „čežnje za sasvim drugačijim“ („Die Sehensucht nach dem ganz Anderen“, u: Helmut Gummior / Rudolf Ringguth, *Max Horkheimer*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1973).

pribežište, za aromu racionalizovane „nostalgije za apsolutom“ koja provejava Adornovim delom, ili po cenu vernosti slovu pristupiti smeštanju Adorna u obnovitelje jevrejske gnostičke teodiceje, ako ne i apokaliptičke teogonije. Tojnisen će, recimo, pronaći kod Adorna i jedno i drugo (a da, zanimljivo, za oba navodi citate iz *Negativne dijalektike*): i „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.⁴⁵

Adorno se sa svoje strane zaista kreće unutar ovih orijentira, ali se i na neki način poigrava njima. Uz to, ili preko toga, on 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 Aušvica nepromenjeno da ima pravo.“⁴⁶ Čini se da stoga ne treba potpuno odustati od svake takve reč, 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.

To je razlog zašto je za samu Adornovu filozofiju uvek bilo nezamislivo da pređe onaj zakoniti put religijskog duha koji od eshatologije vodi do sholastike.⁴⁷ Ona bi da se, u svetu koji nije ostavio nekompromitovanim ni jedan eshaton, dragovoljno redukuje na jednu „negativnu poduku“, onu da je „jamstvo izbavljenja u odbacivanju svake podmetnute vere, a saznanje u denuncijaciji ludila“.⁴⁸ Izvesna neprijatna i neudobna bezizglednost koju interpretatori pronalaze u ovako artikulisanoj Adornovoj „teologiji“ nesumnjivo je hotimični

⁴⁵ up. Michael Theunissen, „Negativität bei Adorno“, u: Friedeburg, Ludwig von / Habermas Jürgen (hrsg.), *Adorno-Konferenz*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1983, s. 41-65, s. 79, 60, 54, 55.

⁴⁶ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, s. 361.

⁴⁷ U njoj nikakva „mesijanska svetlost uperena od jevrejske ‘zvezde spasenja’ ne bi sijala na drugom svetu jedinstva bez pukotina“. „Umesto toga, ona bi osvetljavala krajolik dobroćudne interakcije posebnog, svakog individualno različitog od ostalih.“ (Martin Jay, *Adorno*, s. 20)

⁴⁸ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 31.

proizvod samosvesti mišljenja koje odgovornost smešta u jedan poseban trenutak savremenosti. Ili koje bi da misli uprkos opstrukciji koju joj on propisuje. Saznanje je naime 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 nagrđenošću 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“.⁴⁹

Ova figura za koju se zajmi religijski žargon je tipično adornijanska i centralna za njegovu filozofiju. Situacija savremenog mišljenja je, prema Adornu, takva da je neophodno, da bi se uošte mislilo, misliti izmenu onog svetu za koji mišljenje uviđa da je neizmjenjiv. Samo priznanje ovog svog vlastitog paradoksalističkog ishodišta i otvoreno insistiranje na istovremenoj neophodnosti i nemogućnosti preokretanja stvari, nije međutim dovoljan razlog da se odustane od kritike zbog u oblantu savremenog filozofskog mišljenja umotanih tradicionalnih teoloških obrazaca. Nju preduzimaju međusobno vrlo udaljeni autori. Dok Bubner, među drugima, govori o tome da se refleksija „obrnute eshatologije“ Kritičke teorije klati između nade i očajanja, da slavi uvid u nemogućnost da se umakne datoj situaciji kao poslednji element slobode, da se štaviše „najpotpunija emancipacija“ sastoji tek u saznanju da su vrata koja vode napolje zagrađena, dotle Liotar celokupnu Adornovu problematiku svrstava u jedan „libidni postav“ koji je moderni kapitalizam dezinvestirao i lišio svakog afektivnog intenziteta, u postav oprosta putem žrtvovanja, mučeništva i paradoksa istinite vere u otuđenom svetu.⁵⁰ No, bilo da je ova figura naprosto neoperativna, kao što sugeriše prvi, ili je izašla iz mode, kao što aludira drugi, ona privodi istom rezultatu, ili istom manjku rezultata. Budući da naime nema stanovišta u krugu kretanja postojećeg koje bi bilo izvan sveprožimajućeg negativnog, sve mora da se okonča/ostvari u umetnosti, gde su

⁴⁹ Theodor W. Adorno: *Minima Moralia*, 283.

⁵⁰ Ridiger Bubner, *Savremena nemačka filozofija*, Beograd: Plato, 2001, s. 185-186; Žan-Fransoa Liotar, „Adorno kao đavo“, s. 162.

fikcije još jedino dozvoljene.⁵¹ Adornovo okretanje svetlu, to jest odsjaju transcendentnog, u svakom slučaju se prepoznaje kao kapi-tulanstvo, kao polaganje oružja pred stvarnim izazovima, kao iznu-tra neutemeljena obustava, kao prestanak traganja za realnim tragom pozitivnog u negativnom.⁵² Iracionalni skok nekog estetskog ili sim-patičkog uma se nameće kao još jedino preteklo rešenje za drugačije nemoguć iskorak, za radikalni istup iz već demonizovanog i sve-proždirućeg celog.⁵³

Stoga mora biti da postoji pogrešan korak u Adornovom izvo-đenju. „Aušvic“, teorijski smisao koji Adorno pridaje Aušvicu, ko-jim se ispunjava i čini odlučujućim jedan, ipak slučaj, odnosno jed-na, mada ne besmislena, ne ni svesmislena (ne)zгода – najpogodniji je kandidat za tu odlučujuću omašku. A kad je jednom otvorena mo-gućnost takve anamneze, nastupa relaksirajuća, anestetična i ne uvek časna potraga za jednim pravdajućim nalazom, za (re)kon-strukcijom onog motivacionog sklopa, onog pseudokognitivnog momenta kojim je, navodno, Aušvic proglašen samoevidentnom prizmom i unapređen u panilustrativni oslon filozofske elaboracije. Pretrage otkrivaju da je reč o nepopravljivo uznapredovaloj bolesti: potresenost onim nesumnjivo potresnim, s razumnjivih 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 filozofski Frankl: objekat sažaljivih simpatija, koji je podložan paternalističkom „razumevanju“, pravdajućem gestu i „brižnom

⁵¹ Takvu primedbu upućenu Adornovoj filozofiji za „emigraciju teorije u este-tiku“ i „prebacivanje sazajnih kompetencija na umetnost“ dele i oni mislioci među kojima je teško naći drugih zajedničkih momanata, kakvi su, recimo, Lang i Tojnisen, Bubner i Velmer, Habermas i Liotar. Uporediti: Peter Christian Lang, *Hermen-eutik – Ideologiekritik – Ästhetik*, Königstein/ts., 1981, s. 63; Michael Tojnisen, „Negativität bei Adorno“, s. 56; Rüdiger Bubner, „Kann Theorie ästhetisch Erfah-rung? Zur Hauptmotiv der Philosophie Adornos“, u: Burkhardt Lindner / W. Martin Lüdke (hrsg.), *Materialen zur ästhetischen Theorie Theodor W. Adornos. Konstrukti-on der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1980, s. 108-137, naročito s.131-132; Al-brecht Velmer, *Prilog dijalektici moderne i postmoderne. Kritika uma posle Adorna*, Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo, 1987, s. 14; Jürgen Habermas, *Theorie des kommuni-kativen Handelns* (I), Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988, s. 514; Žan-Fransoa Liotar, „Adorno kao đavo“, s. 158-159.

⁵² v. Michael Theunissen, „Negativität bei Adorno“, s. 56-57.

⁵³ v. Arnold Kuenzli, *Aufklärung und Dialektik*, s. 139-140.

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 „Aušvic“ i denuncijacijom Adornove zlo-kobne refleksiju o njemu kao jedne (naknadno) isforsirane fascinacije.

Ispostavlja se da je reč o „opsesiji implikacijama Aušvica“ koja je, naročito posle Adornovog konačnog povratka u Nemačku 1953. godine, opsesija onih slučajno pošteđenih jer, eto, i Adorno priznaje da govoreći o njima govori o sebi.⁵⁴ Osećaji greha i krivice, iako neskriveno prisutni i reflektovani u *Negativnoj dijalektici*, protumačeni su kao patološko skrivanje, kao „ideologizacija“ apsolutne krivice sveta. Adornov pogled na svet određen je dakle osećanjem lične krivice zbog Aušvica, jednim „bolesnim osećanjem“ koje, usput, pogađa samo žrtve, osećanjem da smo svi krivi za nacizam. To je jedina supstancijalna osnova, jedino pravo ime za verovanje, čija se neosnovanost valjda sama po sebi podrazumeva: verovanje da se ne može misliti posle Aušvica. Dokazni postupak se tu obogaćuje još i biografiskim metodom: Jevrejin uzima majčino prezime, i jedno vreme, u Americi, potpisuje se čak i bez očevog „W“, a Vizengrund sveden na „W“, oštromno primećuje Kincli, 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 svojevrsnu „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 para-noik ili neurotičar“⁵⁵.

Mojsije i ateizam

Sledbenici kritičke teorije će se delom nadovezati na ove kritike, a delom ih samostalno inaugurisati, ne bi li zatvorili bezizlazni kružni put u kojem ih je učitelj ostavio. U Adornovom „Aušvicu“ (i)

⁵⁴ Joseph F. Schmucker, *Adorno – Logik des Zerfalls*, s. 146.

⁵⁵ Arnold Kuenzli, *Aufklärung und Dialektik*, s. 146.

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.⁵⁶ 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, indukovani strahom od imperijalizma pojmova, odmereno vrati „strukтури života nenasilne komunikacije“, u kojoj smatra da još postoji prostor da se kaže istina. Istina iskaza i dalje ostaje po svojoj nameri vezana za istinski život i društvenu stvarnost, ali se ideja istine i njenog važenja, 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.⁵⁷ Emancipacija, istina i istinskost, u istom zahvatu, ali sada ovako „komunikativno“ uvezani, amputiraju drugoumno pribežište. Idealna govorna i društvena situacija koja odgovara Adornovoj utopiji neprisilne povezanosti različitog, konstatuje se, ima tragove, pa onda i filozofija predmet svoje razložne analize, i u ovom neidealnom svetu. Stoga se i Adornovo poimanje univerzalnog pomirenja mora oglasiti neosnovanim.

Adornova vizija pomirenja se, naime, mora sagledati kao još jedna „rdava opštost“, a sama racionalnost mora biti izložena diferenciranijem pogledu od onog kojim ju je on zahvatio. Mora se odustati od noseće Adornove pretpostavke jedinstva instrumentalnog uma protiv kojeg je on prizivao nadu u pomirenje, ali upravo tako da ovo odustajanje bude predstavljeno kao dosledna primena (negativno)di-

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

⁵⁷ Upaređiti: Jürgen Habermas, „Urgeschichte der Subjektivität und verwilderte Selbstbehauptung“, s. 195. Tideman 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 (Rol Tiedemann, „Begriff. Bild. Name. Über Adornos Utopie von Erkenntnis“, s. 69-70). Upaređiti kasnije: Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns (I)*, s. 533; Jürgen Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, Zagreb: Globus, 1988, s. 292.

jalektičkog metoda na samu Adornovu filozofiju ili na onaj njen deo koji je navodno ostao pošteđen takve autorefleksije. Potrebno je demitologizovati i sam koncept pomirenja kao nenasilnog jedinstva množstvenog i vratiti ga iz projekcija u ono drugo od uma nazad u sam um. Taj um sada više ne bi bio onaj stari, jedan jedini autokratski i pantokratski um, nego bi predstavljao upravo onu saigru diskursa pluralnih racionalnosti koja bi se mogla prepoznati u Adornovoj utopijskoj ideji nehijerarhizovane povezanosti različitog.⁵⁸ Ova revizija Adorna bi, dakle, 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.⁵⁹ Drugim rečima i prema vlastitom samorazumevanju, ona bi da „postmarksističku teoriju moderne“, koju je omogućio Adorno, oslobodi i poslednjeg ostatka mesijanizma koji je on domislio do kraja.⁶⁰

I ovde se međutim mora prethodno pronaći i rasvetliti i nešto kao transteorijska osnova za neosnovanost Adornove utopijske vizije pomirenja. Jedno opravdavajuće izvinjenje se onda benevolentno locira u potrebi za utehom i izvesnošću pri suočavanju sa smrću u zlosrećnim vremenima. Budući da instrumentalni um nije mogao to da pruži, predislokacija se morala izvršiti ka svojevrсноj teologiji, bez koje bi bol bio neutешan. „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 transcendencije.⁶¹ Teorija je morala u onostrano da povuče onaj sadržaj koji je opažala kao izgnan iz ovostranosti, kao samoosa-

⁵⁸ Uporediti: Albreht Velmer, *Prilog dijalektici moderne i postmoderne*, s. 165-166.

⁵⁹ Videti: Anke Thyen, *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1989, s. 223.

⁶⁰ Albreht Velmer, *Prilog dijalektici moderne i postmoderne*, s. 163.

⁶¹ Videti: Jürgen Habermas, „Urgeschichte der Subjektivität und verwilderte Selbstbehauptung“, s. 196-197. Uporediti mesto na koje Habermas referiše: Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, s. 399.

kaćenje 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 rdavog – „u toj teškoći zatvorene su sve paradoksnije i aporije Adornove filozofije, na njoj je zasnovana i nužnost pomiriteljsko-filozofske perspektive: bez takve pomiriteljsko-filozofske perspektive ne bi se mogao razlikovati neki nepostvarujući um – kao ono pomirujuće drugo povեսno stvarnog uma – od čistog ne-uma“. ⁶² S obzirom da je u sveopštem sklopu zaslepljenosti prinuda instrumentalnog uma na jedinstvo spuštена sve do uslova pojmovnog mišljenja, opoziciju njegovim sistemskim tvorevinama, ono drugo sveprisutne ciljне racionalnosti, Adorno može da misli samo još mesijanski, samo iz „perspektive negativne teologije“, jedino još u „teološkoj kategoriji spasenja“. ⁶³

Krivicu za takav iskok u „perspektivu negativne teologije“, prema teoretičarima kritičke teorije oslonjenim na paradigmu komunikacije, snosi nemoguće nastojanje još Adorna i Horkhajmera iz *Dijalektike prosvetiteljstva* da se teorijski prevlada protivrečan položaj kritike 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*“ ⁶⁴.

Izlaza, međutim, mora biti. Praktičko-politički orijentisana kritika bi da se izbavi od Adornovog bezizlaznog kritičko-izbavi-teljskog 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 bezneđežnim paradoksima mišljenja utopije. Ona radije

⁶² Jürgen Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, s. 124; Albreht Velmer, *Prilog dijalektici moderne i postmoderne*, s. 157.

⁶³ Videti: Albreht Velmer, *Prilog dijalektici moderne i postmoderne*, s. 156.

⁶⁴ Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, s. 122-124.

nasleđuje one sugestije 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?“⁶⁵. Ili čak one prema kojima se to „Adornovo očajanje“ proglašava za manje pasionirano a više ludičko, više jedno funkcionalizovano očajanje, jedna neopravdiva instrumentalizaciju bola u teorijske svrhe, jedna bizarna lojalnost samo(za)dovoljnom mišljenju: „Postoji sreća apstrakcije kojoj više nije potrebna životna sreća, jer je moći misliti nesreću najsuptilnija sreća mislioca“⁶⁶. U svakom slučaju, primedba za izvesnu neodgovornost se ne povlači. „Filozofija očajanja ne obavezuje“; ta Habermasova reč sada hoće da važi za samu Adornovu filozofiju, upravo imajući u vidu njene političke posledice. Ambivalentno vreme i stvarnost nije opravdanje za neuspehu ambiciju ambivalentne misli. Jer, ukoliko se „očajanje“ prihvati kao rezultat, onda se rezultat pokazuje kao neprihvatljiv.

Stoga je Kritička teorija posle Adorna, njegovo protezanje metafore „Aušvic“ 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, marksističkog koliko i liberalnog utešiteljskog prigovora – da nije svaki dan Aušvic, da je uvek bilo i da uvek ima mesta probojima iz upravljenog sveta, da postoji, ipak, autonomni subjekt ili subjekti moguće revolucije ili 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 njemu⁶⁷ – odgovara banalnosti na koju je privedena kritikovana teza.

⁶⁵ Arnold Kuenzli, *Aufklärung und Dialektik*, s. 156.

⁶⁶ Hans Kudsus, „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, s. 28-34, s. 34.

⁶⁷ Habermas, „Urgeschichte der Subjektivität und verwilderte Selbstbehauptung“, s. 196.

Detlef Klausen i u ranijim radovima, kao i u naročito instruktivnoj i biografskim podacima izdašno opremljenoj monografiji o Adornu, preuzima poduhvat reafirmacije Adornove filozofije i ukazuje na njen neiscrpljeni ili krivotvoreni eksplanatorni značaj za savremenost. On smatra neprolaznim upravo one društvenoteorijske uvide Kritičke teorije koje je potisnula njena kasnija „akademska istorizacija“ Jirgena Habermasa i saradnika, te sugerije neophodnost ponovnog okreta ili povratka prvoj generaciji Frankfurtovcu⁶⁸. U tom smislu se Klausen pojavljuje kao svakako najistrajniji i najverniji interpretator i nastavljajući onog specifičnog napora prosvetavanja prosvetiteljstva koje se u svom autodestruktivnom dijalektičkom razvoju sudarilo sa „iskustvom Aušvica“.⁶⁹ Ne oglušiti se o to iskustvo i adekvatno odgovoriti tom teorijskom izazovu, priznati i iznova misliti tu granicu koja dramatično signalizira zastoj, opstrukciju suverenog hoda svetske istorije i spekulativne teorije – ono je što na tragu Adorna sugerije iznova Klausen, smatrajući to i dalje zadatkom aktuelnog mišljenja.

Horkhajmer i Adorno su jedno poglavlje svoje *Dijalektike prosvetiteljstva* koje tematizuje „Elemente antisemitizma“ naslovili „Granice prosvetiteljstva“. Klausen četrdeset godina kasnije preuzima taj naslov⁷⁰ i, uz to, pretenduje da dovrši onaj nedovršeni posao prethodnog poglavlja: „Industrija kulture. Prosvetiteljstvo kao

⁶⁸ Najpregnantnije u Detlev Claussen: „Nach Auschwitz. Ein Essay über die Aktualität Adornos“; u: Dan Diner (hrsg): *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt/M.: Fischer, 1988, s. 54-68; takođe Detlev Claussen, „Nach dem versäumten Augenblick – Wozu noch Kritische Theorie“, u *Links*, 16. Jg., Nr. 166/167, Offenbach, 1984; Detlev Claussen, *Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie*, Frankfurt/M.: Fischer, 2003.

⁶⁹ Up. 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, s. 27; takođe 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, s. 41-60, s. 49.

⁷⁰ Knjiga *Grenzen der Aufklärung. Die gesellschaftliche Genese des modernen Antisemitismus*, S Fischer, Frankfurt/M., izdata je prvo 1987. godine. Naše izdanje – Detlef Klausen, *Granice prosvetiteljstva. Društvena geneza modernog antisemitizma*, Beograd: XX vek, 2003 – prevodi ono nemačko iz 1994. godine, koje je dopunjeno značajnom uvodnom studijom o „promenjenoj prošlosti“.

masovna obmana⁷¹. Klausen bi da iznova ozbiljno shvati ovo ograničenje koje naporu prosvetiteljskog emancipatorskog projekta postavlja moderna eskalacija jedne paralelne tradicije, tradicije evropskog antisemitizma, a potom i da donekle samosvojno reinterpretira i produbi njene istorijske i diskurzivne orijentire, da izloži njenu socijalnu genealogiju kao objektivni uslov razumevanja tog ograničenja i istovremeno jedinu mogućnost njegovog punopravnog – dakle lišenog potiskivanja i prurušavanja – prekoračenja u savremenosti.

Savremenost obeležavaju Spilbergova „Šindlerova lista“ i dokumentarni TV-film „Holokaust“ koji se, uprkos deklarativnoj prosvetiteljskog 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 Aušvica“. „Odbojni ne-pojam Aušvic“ našao je svoj *terminus technicus*, samom rečju postvareni *factum brutum*, u obrađenom i pripravljenom „artefaktu holokaust“. Tu prema shemama industrije zabave simuliranu autentičnost Klausen označava naizgled paradoksalnom formulacijom: „*racionalizacija Aušvica 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. „Aušvic, iskustvo nemoći i besmisla, sažeto u jednom istorijskom trenutku, preobražava se, zahvaljujući masovnomedijskim trikovima, u *Success Story* o preživelim.“⁷²

Racionalizaciji Aušvici kao holokausta u produkciji „naivnog prosvetiteljstva“, jednako kao i nekada kod Horkhajmera i Adorna, suprotstavlja se „autorefleksivno prosvetiteljstvo“. Ono reflektuje granice prosvetiteljstva istražujući genuzu savremenog „krivotvorenja sećanja i gubitka iskustva“. „Svesno sećanje na Aušvic treba, naprotiv, da omogući mišljenje – mišljenje koje neće racionalizovati Aušvic, nego će u *principu Aušvic* videti svoju uništiteľjnu negaciju.“⁷³ Savremeno društvo se i dalje ne može emancipovati ukoliko je nesposobno da ozbiljno shvati Adornov uvid kako se posle Aušvica odnos civilizovanog društva i varvarstva javlja u potpuno novom

⁷¹ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 192; 141-191.

⁷² Detlef Klausen, *Granice prosvetiteljstva*, s. 16.

⁷³ Detlef Klausen, *Granice prosvetiteljstva*, s. 35.

svetlu: „pad u varvarstvo ne preti, on se već odigrao“⁷⁴. Ono mora da uzme u obzir ono „iskustvo svesnosti“ Aušvica koje je za sve zastupnike kritičke analize društva, ali naročito za Adorna postalo polaznom tačkom društvenokritičkog opažanja i konstitutivnim orijentiranjem političkog delovanja: „Hitler je ljudima u stanju njihove neslobode nametnuo jedan novi kategorički imperativ: da svoje mišljenje i delovanje uredi tako da se Aušvic više ne ponovi, da se ne dogodi ništa slično.“⁷⁵ Ovaj novi kategorički imperativ obavezuje na zadobijanje one istorijske svesti koja može biti rezultat samo „intelektualnog i emocionalnog napora“. Taj napor, misli Klausen, ne treba svojom intelektualnom stranom da zapadne u bezdušnu racionalizaciju, u onu hladnoću koja je, prema Adornovoj analizi, „temeljni princip građanskog subjektiviteta, bez kojeg Aušvic ne bi ni bio moguć“.⁷⁶ Ali ni u psihologizam empatije koji u Aušvicu nužno ima svoju granicu 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 Aušvica“. Lažna svest o Aušvicu svedočanstvo je pak da oslobađanje nije uspelo, da još postoje „rane koje teško zarastaju i koje se gnoje ako ih ignorišemo“.⁷⁷

Klausenova namera je da ovo „nepodnošljivo iskustvo“ – bez relativizacije, onako kako je opisano u *Dijalektici prosvetiteljstva* – ipak izloži i „istorijski određenije“ od Horkhajmera i Adorna i na taj način omogući uvid u onu društvenu dinamiku koja je vodila Aušvicu. On bi da dopuni Adornovu analizu antisemitizma jednim diferenciranim uvidom, „specifičnom istorijskom razlikom između

⁷⁴ Theodor W. Adorno, „Erziehung nach Auschwitz“, u: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, tom 10.2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, s. 674-690, s. 674.

⁷⁵ Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, s. 263; uporediti takođe u istom smislu Theodor W. Adorno, „Erziehung nach Auschwitz“, s. 674-690, s. 674. Na etičku relevanciju novog kategoričkog imperativa, uključujući u igru i Prima Levija (Primo Levi, *Survival in Auschwitz: The Nazi Assault on Humanity*, New York: A Touchstone Book, Simon & Schuster, 1996), nadovezuju 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.

⁷⁶ Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, s. 356.

⁷⁷ Detlef Klausen, *Granice prosvetiteljstva*, s. 48-49.

tradicionalnog i modernog antisemitizma“, bez koje preti opasnost da se nasedne fatalnoj iluziji „većitog antisemitizma“. Prema njegovoj rekonstrukciji, moderni, sistemski antisemitizam nastaje sa građanskim društvom i to naizgled paradoksalno: upravo je društvu koje je po svojoj formi kosmopolitsko, preteće nasleđe tradicionalnog antisemitizma potrebno kao konstitutivni momenat; antisemitizam se ukotvljuje u društvenim odnosima upravo onda kada, zahvaljujući promeni društvenih uslova, ukidanje tradicionalnog antisemitizma počinje da izgleda zaista moguće. Povezivanje prosvetiteljstva, građanskih prava i odgovarajućeg načina života među samim Jevrejima, kao jedan univerzalni oslobađajući momenat, uticalo je na njih tako da su se našli u situaciji u kojoj im se njihova tradicija otima i dovodi ih u nepomirljiv konflikt sa postojećim. „To ih je učinilo prioritarnim objektom mržnje u građanskom klasnom društvu koje velike grupe ljudi redukuje na istost“. ⁷⁸ Jevreji su u tom pogledu idealni: oni su objekti ambivalencije, moćni i slabi istovremeno, najjača sila na koju je dozvoljeno nekažnjeno udariti. „Upravo zahvaljujući toj mešavini lako savladivog protivnika ukoliko se pripazi, i mogućnog vladara ukoliko se ne pazi, stranac ili strano kao ambivalentni postaju objekt zavisti i žudnje. Taj konflikt ambivalencije omogućava da se pretkapitalistički marginalni antisemitizam, koji je bio momenat stvaranja evropskog identiteta, u građanskom društvu probije u središte, iako antisemitski iskoraci ne spadaju u svakodnevicu. Psihička realnost čuva u nesvesnom predstave o Jevrejima kao bezvremeno prisutne, i one se hrane neprestano novim materijalom.“⁷⁹

U savez sa Kritičkom teorijom ovde stupa psihoanaliza. „Identitet kao zahtev antiteorijskih potreba može biti samo rezultat psihičke akcije koja poriče materijalnu realnost. Identitet se – tačno je primećeno – postiže tek u grobu.“⁸⁰ Čeznja za svakodnevnom religijom izražava nadu da između unutrašnje željene realnosti i postvarenog sveta može prestati da postoji protivrečnost. Ideološki proces oblikuje ovu čežnju tako da „kao stvarne prikazuje punktualne želje za uništenjem

⁷⁸ Detlef Klausen, *Granice prosvetiteljstva*, s. 118; Up. Detlev Claussen: *Vom Judenhass zum Antisemitismus. Materialien einer verleugneten Geschichte*, Darmstadt-Neuwied, 1988.

⁷⁹ Detlef Klausen, *Granice prosvetiteljstva*, s. 249.

⁸⁰ Uporediti: Detlev Claussen: *Unterm Konformitätszwang. Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Psychoanalyse*, B. Wassmann, 1988, Detlef Klausen, *Granice prosvetiteljstva*, s. 241.

koje postoje u psihičkoj realnosti“. Antisemitska predstava pokazala se kadrom da stvori ono što ekonomija nije: zajednicu. U zapadnoj kulturi koja je s neumoljivom globalizacijom kapitalizma postala univerzalna, Jevreji su, nezavisno od toga kakvi su oni sami, neraskidivo povezani sa predstavom o onom Drugom koje je u Aušvicu trebalo da bude konačno uništeno. Ta igra 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 Klausen, 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...⁸¹

U međuvremeno se međutim desilo nešto presudno u narativnom toku ovog nadalje jednoličnog istorijskog igrokaza. Na kraju građanskog društva stajalo je univerzalno ubistvo, Aušvic, masovno uništenje Jevreja koje – briše antisemitizam. Nationalsocijalistički 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. Sa Aušvicom nastupa jedna društvena transformacija, on obeležava završetak jedne epohe: organizovano masovno ubistvo nalazi svoj cilj u ispunjenoj vladavini kao slepoj samosvrsi, a nasilje koje se tu javlja doводи do propasti starog sveta. Supstancijalna promena društva koja se pokazuje u promeni antisemitizma, čak nestanak prepoznatljivog antisemitizma u postgrađanskoj eri⁸², menja i supstancu teorije: „siže“ emancipatorske teorije sada mora da postane naopako oslobođenje, ovekovečenje nasilja.

Dakle, pri diferenciranju između tradicionalnog i modernog antisemitizma, valja izdvojiti još i onaj „postnacionalsocijalistički antisemitizam koji je povezan sa razgrađančenjem kapitalističkog društva“. Jedan antigradžanski afekat tu prelazi u skrivenu praksu koja odgovara „totalnom ratu“. Od građanskih kvaliteta preostaje samo ona „hladnoća građanskog subjekta“, koja sada nije više ravnodušna samo prema drugima, nego i prema sebi, i koju postnacionalsocijali-

⁸¹ Upaređiti: Detlev Claussen: *Was heisst Rassismus?*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

⁸² Upaređiti Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 226.

stičko društvo ponovo uspostavlja u obliku sentimentalnosti.⁸³ Naglašavanje ove diferencije održava budnom misao o oslobođenju, koja se s obzirom na događeni užas čini gotovo drskom. Ali se oslobođenje mora i dalje misliti i zbog mišljenja i zbog mišljenog. Ako pravilno interpretiramo Klausenov *petitio principii*, on bi se mogao predstaviti tako da i u neposrednoj savremenosti zvuči sasvim adornijanski: 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 antisemitizam uopšte i može razumeti. „Prikladno bi bilo samo mišljenje koje formulše protivrečnost: emancipacija iz nemoći, a da pri tom ne deluje u službi moći. Protiv konfrontacije s protivrečnošću usmerava se međutim tvrdoglava 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.“⁸⁴

Prokletstvo i prosvetiteljstvo

„Nije antisemitski tek antisemitski program, već programski mentalitet uopšte“⁸⁵. Ova Adornova i Horkhajmerova anti-programska deklaracija neizbežno zvuči kao potiranje onog specifikuma koji progon i nakana istrebljenja Jevreja podrazumevaju. Ali je ona radije okvir u kojem se egzegeza omraze na Jevreje i konstruisanja okcidentalne civilizacije odigrava. Samo je pitanje na šta se stavlja akcenat. Između Adorna i Klausena, ako izuzmemo osporavanja celokupnog ovog okvira analize koji ostaje isti u oba navedena slučaja, desio se prebačaj naglaska, razvoj od „egzemplarnog“ do „istorijskosocijalnog“ modelskog razabiranja konstitucije i situacije jevrejstva.

Kod Adorna i Horkhajmera antisemitsko ponašanje uglavnom služi kao primer pervertovane osvete onoga što je prosvetiteljstvo potisnulo. Ono se pojavljuje kao za učesnike smrtonosna reakcija „u situacijama u kojima se zaslepljeni, subjektivnosti lišeni ljudi pokreću kao subjekti“. Nije u pitanju civilizacijski eksces, nego pre „uvrežena shema, čak ritual civilizacije“. „Pogromi kao prava

⁸³ Detlef Klausen, *Granice prosvetiteljstva*, s. 101.

⁸⁴ Detlef Klausen, *Granice prosvetiteljstva*, s. 108.

⁸⁵ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 233.

ritualna ubistva“ prokazuju nemoć osveščivanja, značenja, istine, svega onoga što bi moglo da ih zaustavi. U takvom dijalektičkom preobrtanju prosvetiteljstvo se farsično zaključuje. „U glupavoj zabavi ubijanja potvrđuje se ogoljeni život na koji se pristaje.“⁸⁶

Kod samog Adorna pak izrazitije nego kod ostalih Frankfurto-
vaca, i sasvim nalik onome što će Klausen potom evocirati, holokaust je krajnji prizor totalitarizma onog Istog, onog uvek jednakog i sebi identičnog. On insistira na tome da Jevreji – kao najistaknutiji predstavnici drugog, različitog, ne-identičnog – neminovno podležu likvidaciji, jednako kao i sve što ne potpada pod diktat identifikovanja, unifikovanja.⁸⁷ „Genocid je ona apsolutna integracija.“⁸⁸ On je konsekventni ishod volje za totalnim jedinstvom. Ta „kategorija jedinstva, kao i otadžbina, zahteva totalni identitet.“⁸⁹ Identitet je potencijalno uvek totalitet, celina bez ispusta, bez ičeg izvan sebe. Proždrljivo celo je uvek i bezuslovno neistina, svako celo je rđavo, identitet celog nije ništa drugo nego jedna „beskrajna jeza“, čitav svet štaviše može da stane u kratku odrednicu: „sistem grozote“.⁹⁰ Čemu god da pristupi, u mišljenju ili praksi, 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.“⁹¹

⁸⁶ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 195. O ovakvom razumevanju antisemitizma u *Dijalektici prosvetiteljstva* uporediti: Anson Rabinbach, „‘Why Were the Jews Sacrificed?’ The Place of Antisemitism in Adorno and Horkheimer’s *Dialectic of Enlightenment*“; u: Nigel Gibson / Andrew Rubin (eds.): *Adorno: A Critical Reader*, Oxford, UK – Malder, Massachusetts, USA: Blackwell, 2002, s. 132-149.

⁸⁷ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 192 i dalje.

⁸⁸ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, s. 355.

⁸⁹ Theodor W. Adorno, „Parataxis: Zur späten Lyrik Hölderlins“, u: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, Band 11, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1997, s. 459; uporediti: Theodor W. Adorno, *Vorlesung über Negative Dialektik*, Theodor W. Adorno: *Nachgelassene Schriften*, Abteilung IV: Vorlesungen, XVI (1965/66), Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2003, s. 243 i dalje.

⁹⁰ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, s. 55, 128.

⁹¹ Theodor W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, Band 6, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1997, s. 506.

Na Adornovom tragu, a unutar registra kritička teorije revidirajući habermasovsku reviziju, tek Klausen iznova detektuje problem u „afirmativnom postulatu identiteta“ odnosno, kada je naša tema u pitanju, u posezanju bez posredovanja za nepromenljivim jevrejskim bićem, što jednako dele i antisemitizam i judeocentrizam. On ne uočava da se situacija u tom pogledu do danas izmenila: u „pomodnom povezivanju identiteta i nacije prikriva se otrovni sadržaj koji se od početka krije u principu identiteta oslobođenom protivrečnosti“ i ispoljava se ono što je „upisano u nastanak nacionalsocijalizma: konstituisanje sopstvenog Ja kao razgraničenje jednog subjekta u odnosu na drugi, koji ostaje nepriznat“. 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. „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.“⁹²

Progon koji prati istoriju Jevreja u Evropi od prvog krstaškog pohoda, povratak je onog uvek istog, različit samo u snagama onih koji svoj lažni identitet stiču nepriznavanjem drugoga. Međutim, tu postoji jedna značajna razlika koja na određenom stupnju prestaje da bude samo gradualna. 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.⁹³ Aušvic to potvrđuje. 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 počinilac rasplinuli u industrijskoj praksi ubijanja. Štaviše, smerani rezultat uništenja evropskih Jevreja „tek uništenja radi“ uopšte ne sledi iz

⁹² Detlef Klausen, *Granice prosvetiteljstva*, s. 311.

⁹³ Uporediti Detlev Claussen: *List der Gewalt. Soziale Revolutionen und ihre Theorien*, Frankfurt/M., 1982.

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.⁹⁴

Zbog toga i sloboda koja je nastupila s porazom nacionalsocijalizma zaista ne izgleda više tako trijumfalna kao na početku moderne epohe. Granicu oslobođenja predstavlja sudbina Jevreja, onog neidentičnog koje se proganja mračnom stranom raspolučene građanske slobode, apstraktnom jednakošću i prosvetiteljstvom. Granicu prosvetiteljstva markira dijalektička prepletenost prosvetiteljstva i gospodarenja, dvostruki odnos napretka prema surovosti i oslobođenju, koji su upravo Jevreji iskusili. To je smisao u kome Aušvic zaista ne može biti shvaćen kao „paradigma“, nego upravo kao kraj jednog dugog puta evropskog društvenog razvoja. Granica prosvetiteljstva koju on simboliše provocira mišljenje da postane svesno toga da se kreće granicom pojmljivog. To je i razlog zbog koga Aušvic u Kritičkoj teoriji koja nije komunikativno preorijentisana (p)ostaje za samosvest mišljenja prekretnički događaj. Jedno obnovljeno, jedno „novo prosvetiteljstvo koje je, umesto da se pretvori u cinizam, svesno svojih granica“, moralo bi, zaključuje Klausen, da pored duhovnoistorijskog sada ima u vidu i društveno poimanje Aušvica, da „postane svesno univerzalnog straha koji je Aušvic doneo na svet“, da „pojmi patnju“ i proizvede takvu „jasnu svest“ koja s onu stranu svakog konformizma i sentimentalizma još jedina može da, iz straha koji oseća svako ko je čuo za Aušvic, izbori ono što je Adorno formulisao kao „sreću majušne slobode koja leži u saznanju kao takvom“.⁹⁵ Svoju polaznu tačku ono stoga i dalje mora da potraži upravo u nepojamnom nacionalsocijalističkom zločinu, u pogledu na „brda leševa“ koje nacisti nisu stigli da uklone, u istrajnom ukazivanju na tu odurnu i rado odgurkivanu materijalnu stvarnost, koja bi provocirala svest da duhovnim radom tek dospe do krivice. „Misliti o nezamislivom, pojmiti nepojmljivo, ne sme da bude poziv da se odrekemo 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.“⁹⁶

⁹⁴ Detlef Klausen, *Granice prosvetiteljstva*, s. 334.

⁹⁵ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, s. 19.

⁹⁶ Detlef Klausen, *Granice prosvetiteljstva*, s. 302.

Literatura

1. Adorno, Theodor W. & Benjamin, Walter, *The Complete Correspondence*, 1928-1940, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999.
2. Adorno, Theodor W., „Kulturkritik und Gesellschaft“, u: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, Band 10, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1997.
3. Adorno, Theodor W., „Parataxis: Zur späten Lyrik Hölderlins“, u: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, Band 11, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1997.
4. Adorno, Theodor W., „Erziehung nach Auschwitz“, u: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, tom 10.2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, s. 674-690.
5. Adorno, Theodor W., *Jargon der Eigentlichkeit*, Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, Band 6, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1997.
6. Adorno, Theodor W., *Metaphysik. Begriff und Probleme*, Theodor W. Adorno: *Nachgelassene Schriften*, Abteilung IV: Vorlesungen, XIV (1965), Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1998.
7. Adorno, Theodor W., *Minima Moralia*, Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, Band 4, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1997.
8. Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik*, Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, Band 6, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1997.
9. Adorno, Theodor W., *Philosophie der neuen Music*, Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, Band 12, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1997.
10. Adorno, Theodor W., *Philosophische Terminologie II*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1974.
11. Adorno, Theodor W., *Vorlesung über Negative Dialektik*, Theodor W. Adorno: *Nachgelassene Schriften*, Abteilung IV: Vorlesungen, XVI (1965/66), Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2003.
12. Agamben, Giorgio, *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, New York: Zone Books, 2002.
13. Ahrens, Jörn, „Der Rückfall hat stattgefunden. Kritische Theorie der Gesellschaft nach Auschwitz“; u: Auer, Dirk / Bonacker, Thorsten / Müller-Doohm, Stefan (hrsg), *Die Gesellschaftstheorie Adornos*, Primus Verlag, 1998, s. 41-60.
14. Arendt, Hannah, *Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher: beiträge für die deutsch-jüdische Emigrantenzeitung „Aufbau“*, Marie Luise Knott (hrsg.), München: Piper, 2000.
15. Arendt, Hana, *Eichmann u Jerusalemu*, Beograd: „K.V.S.“, 2000.

16. Bauman, Zygmunt, *Modernity and the Holocaust*, Cambridge: Polity Press, 1996.
17. Berkovits, Eliezer, *Faith after the Holocaust*, New York: KTAV Publishing House, 1973.
18. Bernstein, J. M., „Bare Life, Bearing Witness: Auschwitz and the Pornography of Horror“; *Parallax*, vol. 10, no. 1 (2004): 2–16.
19. Bernstein, J. M.: *Adorno. Disenchantment and Ethics*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001.
20. Braiterman, Zachary, *(God) After Auschwitz: Tradition and Change in Post-Holocaust Jewish Thought*, Princeton: Princeton University Press, 1998.
21. Bubner, Ridiger, *Savremena nemačka filozofija*, Beograd: Plato, 2001.
22. Bubner, Rüdiger, „Kann Theorie ästhetisch Erfahrung? Zur Hauptmotiv der Philosophie Adornos“, u: Lindner, Burkhardt / Lüdke, W. Martin (hrsg.), *Materialen zur ästhetischen Theorie Theodor W. Adornos. Konstruktion der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1980, s. 108-137.
23. Buck-Morss, Susan, *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*, New York: Free Press, 1977.
24. Claussen, Detlev, „Nach Auschwitz. Ein Essay über die Aktualität Adornos“, u: Diner, Dan (hrsg): *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt/M.: Fischer, 1988, s. 54-68.
25. Claussen, Detlev, „Nach dem versäumten Augenblick – Wozu noch Kritische Theorie“, *Links*, 16. Jg., Nr. 166/167(1984).
26. Claussen, Detlev, *List der Gewalt. Soziale Revolutionen und ihre Theorien*, Frankfurt/M., 1982.
27. Claussen, Detlev, *Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie*, Frankfurt/M.: Fischer, 2003.
28. Claussen, Detlev, *Unterm Konformitätszwang. Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Psychoanalyse*, B. Wassmann, 1988.
29. Claussen, Detlev, *Vom Judenhass zum Antisemitismus. Materialien einer verlegneten Geschichte*, Darmstadt-Neuwied, 1988.
30. Claussen, Detlev, *Was heisst Rassismus?*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.
31. Klausen, Detlef, *Granice prosvetiteljstva. Društvena geneza modernog antisemitizma*, Beograd: XX vek, 2003.
32. Derida, Žak, *Kosmopolitike*, Beograd: Stubovi kulture, 2002.
33. Derida, Žak, *Nasilje i metafizika: ogleđ o misli Emanuela Levinasa*, Beograd: Plato, 2001.

34. Derida, Žak, *Politike prijateljstva*, Beograd: Beogradski krug, 2002.
35. Derida, Žak, *Sila zakona: mistični temelj autoriteta*, Novi Sad: Svetovi, 1995.
36. Diner, Dan, „Vorwort des Herausgebers“, u: Diner, Dan (ur.), *Zivilisationsbruch: Denken nach Auschwitz*, Frankfurt/M.: Fischer, 1988.
37. Dubiel, Helmut / Söllner, Alfons, „Die Nationalsozialismusforschung des Instituts für Sozialforschung – ihre wissenschaftsgeschichtliche Stellung und ihre gegenwärtige Bedeutung“, u: Dubiel, Helmut / Söllner, Alfons (hrsg.), *Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus*, Frankfurt/M.: Europäische Verlagsanstalt, 1981.
38. Dubiel, Helmut, „Kommentar zu Leo Löwentals ‘Individuum und Terror’“, u: Diner, Dan (hrsg.), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt/M.: Fischer, 1988.
39. Dubiel, Helmut, *Wissenschaftsorganisation und Politische Erfahrung. Studien zur Kritischen Theorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1978.
40. Fackenheim, Emil L., *The Jewish Return into History: Reflections in the Age of Auschwitz and a New Jerusalem*, New York: Schocken, 1978.
41. Fackenheim, Emil L., *To Mend the World. Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought*, New York: Schocken, 1982.
42. Foucault, Michel, *Znanje i moć*, Hotimir Burger i Rade Kalanj (prir.), Zagreb: Globus, 1994.
43. Fuko, Mišel, *Nadzirati i kažnjavati: rođenje zatvora*, Beograd: Prosveta, 1997.
44. Gerth, H. H. & Mills, C. Wright (ed.), *From Max Weber*, London: Routledge & Kegan Paul, 1970.
45. Gumnior, Helmut / Ringguth, Rudolf, *Max Horkheimer*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1973.
46. Habermas, Jürgen, „Jedinstvo uma u mnoštvu njegovih glasova“, *Gledišta*, 3-4/1988, s. 253-266.
47. Habermas, Jürgen, „Urgeschichte der Subjektivität und verwilderte Selbstbehauptung“, u: *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1971, s. 184-199.
48. Habermas, Jürgen, *Filozofski diskurs moderne*, Zagreb: Globus, 1988.
49. Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns* (I), Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988.
50. Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung*, Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, Band 3, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1997.
51. Džej, Martin, *Dijalektička imaginacija*, Sarajevo: Svjetlost, Zagreb: Globus, 1982.

52. Jay, Martin, *Adorno*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1984.
53. Jonas, Hans, „Pojam Boga posle Aušvica: jedan jevrejski glas“; *Istočnik*, god. 10, br. 37/38 (2001): 25-35.
54. Kiedaisch, Petra, *Lyrik nach Auschwitz? Adorno und die Dichter*, Ditzingen: Reclam, 1995.
55. Kudszus, Hans, „Die Kunst versöhnt mit der Welt. Zu den literatursoziologischen Essays von Theodor W. Adorno“, u: [Oppens, Kurt i drugi] *Ueber Theodor W. Adorno*, Frankfurt/M.: Suhrkamp. 1968, s. 28-34.
56. Kuenzli, Arnold, *Aufklärung und Dialektik. Politische Philosophie von Hobbes bis Adorno*, Freiburg: Rombach, 1971.
57. Lang, Peter Christian, *Hermeneutik – Ideologiekritik – Ästhetik*, Königstein/ts., 1981.
58. Levi, Primo, *Survival in Auschwitz: The Nazi Assault on Humanity*, New York: A Touchstone Book, Simon & Schuster, 1996.
59. Levinas, Emmanuel, „Demages Due to fire“, u: Levinas, Emmanuel, *Nine Talmudic readings*, Bloomington: Indiana University Press, 1990.
60. Levinas, Emmanuel, „Nameless“, u: Levinas, Emmanuel, *Proper names*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1997.
61. Levinas, Emmanuel, „Transcendence and Evil“, u: Levinas, Emmanuel, *Of Good who Comes to mind*, Standford, CA: Stanford University Press, 1998.
62. Levinas, Emmanuel, „Useless suffering“, u: Robert Bernasconi and David Wood (ed.), *Provocation of Levinas*, London: Routledge, 1988.
63. Liotar, Žan-Fransoa, „Adorno kao đavo“, *Delo*, br. 1,2,3/1989, s. 158-174.
64. Liotar, Žan-Fransoa, „Evropa, Jevreji i knjiga“, *Treći program*, br. 85 (1990): 246-251.
65. Liotar, Žan-Fransoa, *Raskol*, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad: Dobra vest, 1991.
66. Lyotard, Jean-François, „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, s. 283-310.
67. Lyotard, Jean-François, *Postmoderna protumačena djeci*, Zagreb: August Cesarec – Naprijed, 1990.
68. Löwenthal, Leo, „Individuum und Terror“, u: Diner, Dan (hrsg.), *Zivilisationsbruch: Denken nach Auschwitz*, Frankfurt/M.: Fischer, 1988.

69. Pege, Kai, *Über Horkheimers und Adornos Auffassungen prilosophischer Sprachen. Eine Analyse im Kontext jüdischer Theologien*, Matern: Autoren Verlag, 2000.
70. Rabinbach, Anson, „‘Why Were the Jews Sacrificed?’ The Place of Antisemitism in Adorno and Horkheimer’s *Dialectic of Enlightenment*“; u: Gibson, Nigel / Rubin, Andrew (eds.), *Adorno: A Critical Reader*, Oxford, UK – Malder, Massachusetts, USA: Blackwell, 2002, s. 132-149.
71. Rohrmoser, Günter, *Das Elend der Kritischen Theorie*, Freiburg: Rombach, 1973.
72. Rubenstein, Richard L., *After Auschwitz: History, Theology and Contemporary Judaism*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992.
73. Rubenstein, Richard L., *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*, New York: Bobbs-Merrill, 1966.
74. Rubenstein, Richard L., *The Cunning of History*, New York: Harper, 1978.
75. Savić, Obrad, „Strategija mozaičkog čitanja“: *Theoria*, br 3-4 (1985): 211-214.
76. Schmidt, Alfred: „Adorno – ein Philosoph des realen Humanismus“, u: Schweppenhäuser, Hermann (hrsg.), *Theodor W. Adorno zum Gedächtnis. Eine Sammlung*, Frankfurt/M., 1971, s. 52-75.
77. Schmucker, Joseph F., *Adorno – Logik des Zerfalls*, Stuttgart-Bad Connstatt: Frommann, 1977.
78. Theunissen, Michael, „Negativität bei Adorno“, u: Friedeburg, Ludwig von / Habermas, Jürgen (hrsg.), *Adorno-Konferenz*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1983, s. 41-65.
79. Thyen, Anke, *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1989.
80. Tiedemann, Rolf, „Begriff. Bild. Name. Über Adornos Utopie von Erkenntnis“, u: Löbig, Michael / Schweppenhäuser, Gehard (hrsg.), *Hamburger Adorno-Symposion*, Lüneburg: zu Klampen, 1984.
81. Tiedemann, Rolf: „‘Nicht die Erste Philosophie sondern eine letzte’. Anmerkungen zum Denken Adornos“, u: Adorno, Theodor W., „*Ob nach Auschwitz noch sich leben lasse*“, Rolf Tiedemann (hrsg), Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1997.
82. Velmer, Albrecht, *Prilog dijalektici moderne i postmoderne. Kritika uma posle Adorna*, Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo, 1987.
83. Waschkuhn, Arno, *Kritische Theorie. Politikbegriffe und Grundprinzipien der Frankfurter Schule*, Oldenbourg, München, Wien, 2000.

84. Wiggershaus, Rolf, *Die Frankfurter Schule. Geschichte; Teoretische Entwicklung; Politische Bedeutung*, München: DTV, 2001.
85. Wiggershaus, Rolf, *Theodor W. Adorno*, München: Beck, 1988.

Predrag Krstić

CRITICAL THEORY AND THE HOLOCAUST

Summary

In this paper the author is attempting to establish the relationship – or the lack of it – of the Critical Theory to the “Jewish question” and justification of perceiving signs of Jewish religious heritage in the thought of the representatives of this movement. The holocaust marked out by the name of “Auschwitz”, is here tested as a point where the nature of this relationship has been decided. In this encounter with the cardinal challenge for the contemporary social theory, the particularity of the Frankfurt School reaction is here 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. This shift in the attitude of the Critical Theory thinkers to the provocation of holocaust is not, however, particularly reflected towards the status of Jews and their tradition, but more to the age old questioning and explanatory patterns for which they served as a “model”. The question of validity of the enlightenment project, the nature of occidental rationalism, (non)existence of historical theology and understanding of the identity and emancipation – describe the circle of problems around which the disagreement is concentrated in the social critical theory.

Key words: Critical Theory, Auschwitz, holocaust, Jews, theology, the philosophy of history, the culture critique, progress, enlightenment, identity, emancipation.