

ODISEJA PROSVETITELJSTVA I EDIP*

Subjekt, um i emancipacija u *Dijalektici prosvetiteljstva* Horkhajmera i Adorna

Apstrakt: *Rukovođen Adornovim i Horkhajmerovim razumevanjem tri pojmovna orijentira – subjekta, uma i emancipacije – ovaj rad nastoji da skicira status koji su oni pridali prosvetiteljstvu. Likovi Odiseja i Edipa pritom se koriste ne samo na način na koji to ovi autori čine, ne samo da ilustruju dijalektička protivrečja u koje ovaj „projekt“ zapada i koja ga obeležavaju do danas, nego i tako da signaliziraju mogućnosti različitih tumačenja koja se na njih oslanjaju. Adornovo i Horkhajmerovo „prosvetličavanje prosvetiteljstva o samome sebi“ tako se izlaže, produžava i iskušava i u onim poljima savremenog mišljenja u kojima su oni, na različite načine, inspirisali ili isprovocirali novu generaciju Kritičke teorije i, s druge strane, postmoderno profilisane autore.*

Ključne reči: *prosvetiteljstvo, subjekt, um, emancipacija, Kritička teorija, racionalnost, utopija pomirenja.*

Otiskivanje

Kada dvadesetak godina po objavljivanju, Adorno kvalifikuje onaj pokušaj koji je sa Horkhajmerom preuzeo u *Dijalektici prosvetiteljstva*, on izabira sintagmu po kojoj je tamo skicirana „pristorija subjekta“.¹ Samo prosvetiteljstvo je u toj knjizi, koja je vremenom postajala sve uticajnije, bilo određeno kao uopšte „napredujuće mišljenje“ čiji je cilj vazda bio „oslobađanje ljudi od straha i postavljanje ljudi za gospodare“. Ali „do kraja prosvetljeni svet sija u znamenju trijumfalnog zla“, nastavljaju autori i već od prve rečenice nas uvode u „aporiju samouništenja prosvetiteljstva“, u paradoks da se

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

¹ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Band 6, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1997, s. 186.

instanca smišljena da uspostavi red i obuzda nalet neprijateljske prirode izmetnula u poredak još goreg nasilja i potčinjavanja.²

Jedno samoosvešćeno prosvetiteljstvo, za kakvo plediraju Horkhajmer i Adorno, moralo bi sada pre svega da se suoči sa tim da njegova određenost putem oponiranja hroničnom neprijatelju, mitu i mitologiji, više ne može da važi. „I mit je već prosvetiteljstvo i prosvetiteljstvo se vraća u mit“; u mitovima se već zbivalo prosvetiteljstvo, kao što se, obrnuto, i napredak prosvetiteljstva neminovno sve dublje sapliće u mitologiju.³ Ono što se autorima čini da je zajedničko u opozitima mita i prosvetiteljstva moglo bi se označiti kao jedna reaktivna struktura, jedna strategija odgovaranja na zastrašujuće spoljašnje izazove, na opasnosti. Ako prosvetiteljstvo nije ništa drugo nego oslobađanje ljudi od straha putem gospodarenja, onda je strah od nepoznatog ono što određuje celokupan put raščaravanja sveta. Da li će se to oslobađanje, ta eksplanacija sveta zarad lakšeg podnošenja i opstanka u njemu, desiti u mitskim ili naučnim orijentirima, za samu strukturu i motivaciju je svejedno. Mit se oslobađa nepoznatog i ukida strah tako što neživo izjednačava sa živim, a prosvetiteljstvo samo bira drugačiji odgovor na isto: ono izjednačava živo s neživim. Ono što ostaje uvek isto jeste još onaj „mitski“ strah; sa istorijskim prosvetiteljstvom on se samo radikalizuje.

Kao reakcija na taj strah od pretećeg nepoznatog javlja se „buđenje subjekta“. Cena takvog reagovanja – a to je ono na čemu autori insistiraju kao na neobračunatim troškovima rađanja subjektivnosti – jeste pak „priznavanje moći kao principa svih odnosa“. Računica je jednostavna: povećanje ljudske moći plaća se otuđenjem od onoga čime se gospodari. A sa ustanovljenjem takvih odnosa i sam ambijent se kardinalno menja: to što mit prelazi u prosvetiteljstvo znači i da priroda postaje puka objektivnost čije se jedinstvo konstituiše identifikovanjem suština stvari sa „supstratom gospodarenja“, sa mogućnošću manipulacije njome. Jedinstvo, celovitost prirode, sada postaje zamislivo samo kao „opšti pojam svih mogućnosti plena“ koji svoj korelat ima u slici moćnog gospodara tog lovišta. Gospodar namiče tu masku, bez namere da je ikada ispusti iz svog suverenog poseda, i na taj način postiže tako čvrst identitet

² Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, Band 3, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1997, s. 13, 19.

³ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 16, 27-29.

vlastitog jastva da je onemogućeno ne samo zastrašujuće zagublji-
vanje u onom od njega drugačijem, nego i svako njegovo identifikov-
vanje sa njim. „Diskvalifikovana priroda postaje haotični materijal
puke podele, a svemoćno jastvo postaje puko posredovanje, apstrakt-
na identičnost.“⁴

Genealogija konstituisanja identiteta kod Adorna je tako neo-
dvojiva od istorije konstituisanja subjekta. Subjekt je jedan reaktivni
produkt, jedan samoodbrambeni mehanizam nastao tek pri njegovom
izvlačenju od združenosti, nediferencirane sraslosti, utonulosti u pri-
rodu. Opstanak je diktirao taj iskorak; samoodržanje je zahtevalo for-
miranje, distanciranje, razgraničavanje jednog identičnog Ja od oko-
liša, od svega drugog. Alatka kojom će se pri tom razjedinjavanju,
razdruživanju od sraslosti s indiferentnom prirodom poslužiti morala
je biti identifikujuće mišljenje. Ono doduše odvaja ali i porobljava;
ono izdvajanje i autonomiju može da misli jedino kao ovladavanje i
dominaciju. Ono opojmljuje, ali time podvodi pod jednu nadređenost
sve raznovrsno i mnogostrano. Ono različito svodi na isto, nepoznato
na poznato. Ono sve disparatno, sve što je drugačije, izjednačava.
Ono, kao prosvetiteljska strategija skidanja čari sa sveta, rasvetljava
mračno, demitologizuje mitove, ovladava nepoznatim, jednako ih
shvatajući kao opasnost, pretnju za suverenost onog „Ja“. Taj strah
gotovo kompulzivno diktira saznajno raščaravanje i naučno-tehničku
instrumentalizuju prirode i svega različitog od identičnog sopstva,
potiskujući „primitivnije“ mimetičke oblike odnošenja s onim dru-
gim. Logika gospodarenja maskira se u logiku identiteta i neumitno
rasprostire na sve vidove ophođenja čoveka, ubacujući ga u sudbo-
nosnu neslobodu jednog drugačijeg, novog, jednog prosvetiteljskog,
ali ipak i dalje zaslepljenog i neprobojnog mita.

Jedinstvo vlastitog života i identičnost ličnosti se dakle for-
miraju i učvršćuju; nastale su, a nisu date kategorije. Adorno i Hork-
hajmer bi da rekonstruišu tok konstituisanja tog jastva na njegovim
prvim nesigurnim prelomima i probojima, još dok je sasvim blizu
mitu iz koga je proizašlo, dok je još krhko i u naporu da dvosmisle-
nim odgovorima preživi samo sebe u civilizacijskom iskušenju isto-
vremenog samoodržanja i samouništenja. Kao proto-primer te *con-*
ditio humana poslužile su Odisejeve avanture. Lutanja od Troje do
Itake se čitaju kao putanja „sasvim slabog jastva koje tek stiče samo-

⁴ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 20.

pouzdanje kroz mitove“. Jer, kod Homera je identično jastvo, „autos“, još nesamostalna izvedenica, još tek funkcija onog neidentičnog i disociranog, onih „neartikulisanih mitova“ na koje se i pri samoizgradnji ono neminovno mora da osloni. Karakteristika svih Odisejevih pustolovina je da su primamljive, one mame jastvo, one ga „odvlače sa puta njegove logike“. Odisej im se prepušta a istovremeno, ipak odolevši, pomoću njih postaje „tvrd i moćan“. On se nalazi pred iskustvom „raznovrsnog, zastrašujućeg, raščinjujućeg“, potencijalno na smrt pretećeg, a mogućnost preživljavanja tog iskušenja pronalazi tek u „znanju koje i sačinjava njegovu identičnost“.⁵ Sama dakle pustolovina oformljuje njoj suprotstavljeno jastvo. Ono je tu još šturo, nepouzđano. Subjekt tu još ne vlada sasvim vlastitim afektima, još se koleba, još nije „u sebi čvrst, identično sazdan“, još uvek je „raspolučen i prisiljen na nasilje i protiv prirode u sebi i protiv one izvan sebe“. U ovoj iznudici, on bira onu strategiju po kojoj će prioritet biti da savlada svoju unutrašnju prirodu, da zagospodari vlastitom prirodnošću, da umom obuzda sopstvene porive (GS 3, 67).⁶

To strateško sebe-odbacivanje-da-bi-se-održalo svedeoči o jednom „organu“ kojim raspolaže jastvo, odnosno o temeljnom načinu njegovog funkcionisanja pri preživljavanju opasnih avantura: o *lukavstvu*. Lukavstvo koje je Odisej pokazao u susretu sa sirenama uzima se za „alegoriju“ celokupne dijalektike prosvetiteljstva. Ustanovljuje se jedno jastvo koje odozgo komanduje i koje se u isti mah ukružuje i gubi vezu sa opstankom. Mišljenje se odvaja od čulnosti nad kojom praktikuje gospodarenje, a štetu i osiromašenje trpe oba. Organizacija i upravljanje postaju jedino obeležje mišljenja „od Odiseja pa do naivnog generalnog direktora“, dok „duh zaista postaje baš onakav aparat gospodarenja i samokontrole kakvim ga je oduvek videla građanska filozofija“.⁷ S druge strane, pobeđenu mitsku zaslepljenost menja jedna još gora, ona savremenih ljudi nesposobnih da čuju ono što nisu već čuli. Redukovani na puka rodna bića, jednako izolovani pod prinudom totalnog društva koje zahvata i unapred određuje sve odnose, oni samo dopisuju novi lik u istoriju jedne iste regresije. „Veslači koji međusobno ne mogu da razgovara-

⁵ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 39-41.

⁶ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 67.

⁷ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 64-65.

ju upregnuti su u isti takt kao što su to moderni radnici u fabrici, bioskopu i kolektivu.“⁸

Identično se jastvo tako Adornu i Horkhajmeru pokazuje kao najkasniji konstantni proizvod dugotrajnog procesa samoproizvodjenja putem projekcije, jedna jedinstvena i ekscentrična funkcija koja se razvila tek sa osnaženjem ljudske konstitucije. Naime, i subjekt i njegov svet, kakve ih znamo, postepeno se međusobno formiraju aktima sintetičkog jedinstva predstava koje izvodi prvi. On stvara svet izvan sebe, integrišući njegovu mnogostrukost, na osnovu tragova koje je ovaj ostavio u njegovim čulima. Time se povratno konstituiše i samo „ja“; sintetičko jedinstvo se dodeljuje ne samo spoljašnjim utiscima nego i unutrašnjim koji se vremenom odvajaju od spoljašnjih. Tako svet objekata određuje i samostalno objektivisano „ja“, a bogatstvo spoljašnjeg sveta opažanja – unutrašnju dubinu subjekta. Ali iza tog inicijalnog ispreplitanja, tog uzajamnog izgrađivanja, sledi tek ono stvarno zlo: njegov prekid. Na taj način ukrućeno jastvo formira onaj „identični, muževni, svrhoviti karakter ljudi“ kakav danas znamo.⁹

Taj muški ili „odveć“ muški, očvršli, sa sobom identični, na svrhe usmereni karakter iz *Dijalektike prosvetiteljstva* koji trpi vlastitu dijalektičku samonegaciju, jedna je istorijski nastala formacija koja se izlaže u spektru iz nje ishodećih i međusobno povezanih osobina, a ne oslanjanjem na samo jednog arhi-neprijatelja. Sve se te osobine obrazuju kao odgovor na pretnju koju predstavlja mnoštvo kvaliteta i disperzija neorganizovane okoline. U tom odgovoru koji mora biti radikalniji, koji je tako postavio uloge da se gubi manevarski prostor a zaoštavanje i logika isključivanja postaju neophodni, sa-konstituišu se na instrumentalnu delatnost redukovanoj gospodareći subjekt i prema njemu samerena podjarmljena priroda.¹⁰ Čista imanencija subjekta je sve što sme preostati u razvijenom prosvetiteljstvu, a sledstveno, sve ono spoljašnje je tabuizovano. „Ništa ne sme ostati spolja, budući da je već i puka predstava o spoljašnjosti izvor istinskog straha.“¹¹ Prosvetiteljstvo je stoga naprosto u svom

⁸ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 66.

⁹ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 40.

¹⁰ Upporediti: Anke Thyen, *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1989, s. 82-109.

¹¹ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 32.

jezgru *totalitarno*, ono je nužno takvo ukoliko se od straha izbavljuje gutanjem ili likvidiranjem svega što je različito, što nije (kao) ono samo.¹² Tu totalitarnu racionalnost prosvetiteljstva je istorijski diktirala ugroženost od prirode. Ali u tom diktatu se očituje i granica te racionalnosti i utoliko dakle upavo njena partikularnost. Mišljenje koje ne trpi ništa izvan sebe zarobilo je sebe u kruženju identifikacije koja uvek identifikuje jedino samu sebe. Identifikujuće mišljenje nikada i nije bilo ništa drugo, niti može biti, do izjednačavanje svega što (još) nije jednako, a s obzirom na strah od tuđe i preteće prirode kao vlastitog porekla – i njegov ishod uvek mora biti upravo obnavljanje zavisnosti od prirode.¹³

Prosvetiteljstvo tako na kraju krajeva uzaludno, ali stoga ne manje pogubno, nastupa proždrljivo, totalno, sistematski, tako da sve zahvati i sve redukuje na jedan princip. Taj princip je upravo subjekt, koji je po neumitnoj prinudi samoodržanja, izdvajanjem iz prirode i formiranjem sopstva, postao istovremeno i instanca ugnjetavanja i, neočekivanim obrtom, pokorena žrtva.¹⁴ Prosvetiteljstvo je prehitro i nekritički sistem identifikovalo sa istinom samom, umesto da se osvesti o tome da je on pre svega onaj oblik saznanja koji je nastao i etablirao se zahvaljujući tome što najdelotvornije podržava subjekt u ovladavanju prirodom. Sistem naime u sebe integriše pojedinačna saznanja, a tu operaciju izvodi um.¹⁵ Njegovi su principi međutim takođe principi samoodržanja: o tome svedoči znamenita Kantova odrednica prosvetiteljstva kao „izlaska iz samoskrivljene nezrelosti“, pri čemu on nezrelost, maloletstvo (*Unmündigkeit*) izjednačava sa nesamostalnim korišćenjem uma.¹⁶ Adorno i Horkhajmer pak ovu nezrelost prevode kao „nesposobnost održavanja samog sebe“. Onaj ko je sposoban jeste subjekt i subjekt je samo ono što ima tu sposobnost. „Logički subjekt prosvetiteljstva je građanin u sukcesivnim oblicima robovlasnika, slobodnog preduzetnika, administratora.“¹⁷ To su reprezenti, nosioci uma. A sam *um* je onda očito morao biti

¹² Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 22.

¹³ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, s. 171.

¹⁴ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 23-24.

¹⁵ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 101.

¹⁶ Upporediti: Emanuel Kant, „Odgovor na pitanje: Šta je prosvetćenost“, u: Emanuel Kant, *Um i sloboda*, Beograd: Ideje, 1974, s. 41-48, s. 43.

¹⁷ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 107.

viđen jedino kao „instanca kalkulišućeg mišljenja koja svet priređuje u svrhe samoodržanja i koja priznaje samo funkciju prepariranja predmeta iz pukog materijala čula u materijal podjarmljivanja“; kao svojevrsna osmatračnica svih stvari, ali samo u pogledu njihove moguće prerade i manipulacije; kao jedan veliki urednik koji sve, uključujući i pojedinačnog čoveka, čini ponovljivim, zamenljivim, „pukim primerom pojmovnih modela sistema“; kao, najzad, zborna mesto pojmovnog aparata i upravnik opredmećujuće nauke.¹⁸

U razvijenom „Ja“ se prepoznaje jedna samoodbrambena konstrukcija „instance reflektivnog nadgledanja i predviđanja“, makar da je to Ja zamišljeno kantovski kao sintetičko jedinstvo apercepcije i „najviša tačka o koju valja obesiti čitavu logiku“. „Ja“ je uvek ujedno i proizvod i uslov materijalne egzistencije.¹⁹ Mišljenje je tako i samo zatvoreno onim krugom koji određuje ovladavanje prirodom. Ono se okreće protiv mislećeg subjekta, od koga najzad ne ostaje ništa do „onaj uvek isti ‘Ja mislim’, koji mora da prati sve moje predstave“.²⁰ Nasuprot takvom ispražnjenom subjektu, nekakvom apstraktnom jastvu, „pravnom licu protokolisanja i sistematizovanja“, stoji jednako ništavan objekt, „apstraktni materijal bez ikakvih drugih osobina do da bude supstrat takvog posedovanja“. U naporu da se iznađe jednačina korelacije sveta i duha pronađeno je rešenje koje se ogrešuje i o jedno i o drugo. „Redukovanjem mišljenja na matematičku aparaturu dovršilo se sankcionisanje sveta po njegovom vlastitom merilu.“²¹

Plovidba

Samo naizgled paradoksalno će se ispostaviti da „podređivanje svega prirodnog pod bezobzirni subjekt završava upravo gospodarenjem slepo objektivnog, prirode“.²²

Putanja je išla tragom Odiseja. Njegova varka je bila lukava, vezavši se za jarbol on je uspeo u onome što je smislio: odoleo je očaravajućim glasovima jednog drugačijeg sveta. Ali po koju cenu?

¹⁸ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 109.

¹⁹ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 108.

²⁰ Upporediti: Imanuel Kant, *Kritika čistog uma*, Beograd: BIGZ, 1976, s. 104.

²¹ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 45-46.

²² Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 14.

Vezanima za jarbol i ogluvljenima za poj sirena, sirene su ostale neraspoložive, nepodjarmljene, nije im se moglo postati gospodarem. Naprotiv, pretila je opasnost „porobljavanja“. One su nastavile da pevaju a Odisej se „lukavo“ odlučio – kada već ne može da ih pobedi i privoli na podaništvo, ne može da ih natera da prekinu pesmu – da makar suspenduje, doduše drugima, njihovo slušanje. A sebi da zapreči jedan mogući, jedan po konsekvencama neizvesni odnos prema svetu.

Instrumentalna racionalnost još drastičnije postupa u jednoj drugoj epizodi, kada posada prispeva u zemlju Lotofaga.²³ Odisejevo nasilje nad sobom dakako, ali i nad drugima, tu se u još većoj meri odvija u ime „principa stvarnosti“. Iz zemlje koja veoma podseća na opipljivo ostvarenje utopijskih nada, Odisej mora da izgoni uz plač i jadikovanje svoje drugove. Još nije vreme za utopiju, Itaka je daleko, putovanje mora da traje, ono se sme završiti/ostvariti tek kroz istorijski proces. To zahteva takvo struktuiranje ličnosti koje će biti kadro da napregne volju, da bude „jake volje“ i da istovremeno ima fanatičnu veru. Jer su potom svi osuđeni samo na nadu, na lutanje, na poteru za ciljem koji neprestano izmiče, na potragu za obećanim kopnom na koje se nikada neće iskrcati. Svi Odisejevi hrabri moreplovci će na tom putovanju izginuti, umesto da su ostali gde su hteli: u zemlji gde su se konačno osećali kao kod kuće, bez obzira što tamo ili upravo zahvaljujući tome što tamo ljudi jedu lotosovo lišće. Utopija se sme realizovati tek kao razotkrivanje laži, kao bankrot *svih* onih prerogativa koji se smatraju eminentno ljudskim. Um je u tragičnom paradoksu da ili mora da projektuje punopravnu sreću u nedoglednu budućnost i od slike *telosa* gradi nedokučivu teleologiju ili da pak realizaciju sreće liši svakog uslova i korektiva i spremno i na-prećac uroni u čistinu pred-istorijskog sveta.

Dijalektički obrt zahteva da svaka od mogućnosti vodi vlastitoj suprotnosti. Ona koju su izabrali zapadni Odiseji bi se mogla prikazati na sledeći način. Logika samoodržanja, koja od početka diktira proces prosvetiteljstva, redukuje um na njegovu upotrebu pri ovladavanju spoljašnjom i unutrašnjom prirodom. A um sa svoje strane bez sadržajnih ciljeva deluje tako da upija „vlastitu supstanciju stvari i čini da ona ispari u pukoj autonomiji samog uma“. Prosvetiteljska strategija oslobađanja od praznovernog straha od prirode išla je putem raskrinkavanja svega objektivnog kao haotičnog

²³ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 76-82.

materijala dostojnog proklinjanja, budući da je njegovo dejstvo na ljude doživljavano kao ropstvo. Za uzvrat, subjekt je po ideji postao „jedini neograničeni, prazni autoritet“. On snagu prirode može da recipira još jedino kao puki, bezlični otpor njegovoj apstraktnoj moći.²⁴ Do kraja funkcionalizovan u građanskom poretku, um je postao „svrhovitost bez svrhe koja upravo stoga i može da služi svakoj svrsi; on je plan viđen kao takav“.²⁵ Taj „instrumentalni um“ dosledno razara humanost koja ga je omogućila, sve do pozitivizma modernih nauka, popularne masovne kulture i one čudovišne moralne indiferencije koju (re)prezentuju De Sad i Niče.

Za razliku od „svetlih književnika građanstva“ koji su „štitali neraskidive veze uma i zločina, građanskog društva i gospodarenja“, prema Adornu i Horkhajmeru su upravo oni bili jedini dovoljno odvažni da poreknu konsekvantnu harmoničnost doktrine prosvetiteljstva i „bezobzirno izreknu šokantnu istinu“ da formalistički um nije u tešnjoj vezi sa moralom nego sa nemoralom.²⁶ De Sad i Niče će scijentistički um otvoreno uhvatiti za reč. Objavljujući svetu nemogućnost da se na osnovu uma izvede argument protiv ubistva, oni istrajavaju na razumu doslednije nego njegove pozitivističke apologete. Za razliku od „moralnih lakeja građanstva“, oni samoj nauci pokazuju identitet uma i gospodarenja. Kantovo geslo – razum bez vođstva drugoga, građanski subjekt oslobođen tutorstva – pokazuje se tek u njihovim delima, kao što se pravo kalkulišućeg poretka i nauke pokazuje tek u totalitarnom režimu čiji je kanon „vlastita krvava sposobnost učinka“.²⁷ Adorno i Horkhajmer u tom momentu naopakosti koji predstavljaju „tamni pisci građanstva“ detektuju jedan skriveni i opominjući smisao koji je kadar da radikalno prosveti prosvetiteljstvo o samom sebi, te ga stoga onda i sami unose u svoju „najcrnju knjigu“²⁸. Istorijski i filozofski značaj tog momenta bi bio,

²⁴ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 115-116, 138-139.

²⁵ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 109.

²⁶ Za napore koje novija istorije etike ulaže da umakne relativističkim konsekvencama koje bi proizvodilo takvo funkcionisanje uma u moralnom prosuđivanju uporediti: J. M. Bernstein, *Adorno. Disenchantment and Ethics*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001, s. 136 i dalje.

²⁷ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 106.

²⁸ Uporediti: Jürgen Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, Zagreb: Globus, s. 104-105.

opet naizgled paradoksalno, vezan upravo za emancipaciju i sastojao bi se u „oslobađanju utopije iz njene zatrtosti, utopije koju sadrži i Kantov pojam uma i svaka velika filozofija: utopije čovečanstva koje, budući da nije više izopačeno, i ne treba više izopačavati“. ²⁹

Autodestruktivna dijalektika uma, kao glavnog protagoniste samoodržanja subjekta, mogla bi se u osnovnim potezima prikazati na sledeći način. Sukcesivno kroz istoriju Zapada, ovladavanje spoljnom i unutrašnjom prirodom proglašavano je apsolutnom svrhom života a strah da ona neće biti uhvaćena, shvaćena – svojevrsnim atavizmom, animističkim prazneverjem. Na kraju je i samo samoodržanje automatizovano pri čemu je „um otpušten od onih koji su ga kao vođe produkcije nasledili i sada se boje njegove veze sa razbaštinjenima“. ³⁰ Um kao zakonodavna instanca delovanja našao je još jedini krhki oslonac u jastvu koje je, posle sistematskog brisanja svih prirodnih tragova kao mitoloških, „sublimirano u transcendentalni ili logički subjekt“. Racionalan odnos prosvetiteljstva prema samoodržanju i pridavanje smisla svemu tek po službi jastvu učinili su da se svako neposredno prepuštanje životu nužno (pod)razumeva kao pad u praistorijsko vreme, kao prazneverje i ludilo. U uslovima uznapredovale administracije, princip jastva kao proces samoodržanja koji posreduje društveni rad svakog pojedinca u građanskoj privredi najzad se pretvorio u zahtev za „samoospoljenjem individua“ i njihovim oblikovanjem prema meri tehnološkog pogona. „Konačno se prividno dokida i transcendentalni subjekt saznanja kao poslednja uspomena na subjektivnost samu i zamenjuje ga besprekorni rad automatskih mehanizama za uređivanje“. ³¹

Istanjena subjektivnost se dakle postvarila u tehnički proces i svela na logiku navodno proizvoljnih pravila igre, a um je postao „puko pomoćno sredstvo sveobuhvatnog privrednog aparata“. Time se najzad ispunila njegova drevna ambicija da bude „čisti organ ciljeva“, i to ciljeva koji su sada tako fatalno proračunati da rezultat

²⁹ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 138.

³⁰ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 46.

³¹ Potrošačko društvo se pobrinulo za to. Kulturna industrija derogira nadležstvo koje je subjektu pripisao kantovski shematizam i sama unapred povezuje čulnu mnogostrukost s fundamentalnim pojmovima. Njena dužnost je da preparirani podaci deluju saglasno sa „sistemom čistog uma“ kupca. „Petrošači ne mogu klasifikovati ništa što ne bi unapred već bilo klasifikovano u shematizmu proizvodnje.“ (Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 48, 145)

izmiče svakom ljudskom proračunu. Iz funkcionalizovanosti uma s obzirom na prisilni karakter samoodržanja, iz njegove jednodimenzionalne fiksiranosti na izbor između preživljavanja i propadanja, u krajnjoj liniji izvire udes istorije rukovođene neprozirnim i isprepletenim društvenim interesima i iz nje ishodeća isključivost formalnologičkih zakona, pre svih onog temeljnog zakona neprotivrečnosti. Savremenost je samo slika poslednje granice tog procesa. Izbacivanje mišljenja iz logike sankcionisalo je postvarene ljude u fabrici i kancelariji. Sa takvom teorijom koja nalazi svoju normu jedino u posebnim naukama, i praksa se morala zagubiti u bezobzirnog pogonu svetske istorije. A sa neminovnošću krize i rata u njoj, oslobođena je priroda kao istinsko samoodržanje upravo u procesu prosvetiteljstva kojim se htela prognati; civilizacija koja je želela da pobegne od nečoveštva prepusta mu se kroz do kraja civilizovano jastvo. Ono se s velikim naporom otuđilo od puke prirode i upravo stoga mu ona, tačnije mogućnost povratka u nju, u čisto vegetativnu i animalnu egzistenciju, uliva neizrecivi, jezivi, onaj najstariji strah, strah od gubitka vlastitog imena. To predstavlja apsolutnu civilizacijsku opasnost. Mimetski, mitski i metafizički načini mišljenja i postupanja redom su diskvalifikovani, dok prosveteni duh nije najzad „osudio sve iracionalno budući da vodi u propast“.³² Do koje je ipak došlo upravo forsiranjem racionalnosti.

Onda mora biti da nešto nije u redu s racionalnošću. Ono što Adorno i Horkhajmer u ovom pogledu nude u *Dijalektici prosvetiteljstva* nije ni jednostavno ni jednoznačno. Izvesno je da oni jezgro celokupne civilizacijske racionalnosti vide kao negiranje prirode u čoveku u svrhu gospodarenja nad prirodom i drugim ljudima. Izvesno je takođe da im je stalo da ukažu na dijalektički uvid koji iz toga sledi, na paradoksalan razvoj subjektiviteta: upravo u njegovom jezgru buja mitska iracionalnost. Jer, ako se porekne priroda u čoveku, neproziran postaje i telos vlastitog života; s napuštanjem svesti o sebi kao o prirodi, čovek poništava i „sve svrhe zbog kojih se održava u životu, društveni napredak, rast svih materijalnih i duhovnih snaga, čak i samu svest“. Istorija subjektivnosti se dakle može prikazati kao napredovanje u onom ustoličenju sredstava kao svrhe, koje će u kasnom kapitalizmu konačno zadobiti karakter autode-

³² Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 49.

struktivnog „otvorenog ludila“³³: „Gospodarenje čoveka nad samim sobom, na čemu se temelji njegovo jastvo, uvek je virtualno uništavanje subjekta, iako se događa u njegovoj službi“.³⁴

Povratak

To unutrašnje protivrečje koje najdublje karakteriše savremeni produktivistički um, prema autorima *Dijalektike prosvetiteljstva*, prototipski je oblikovano, opet, još u Odiseju, u junaku koji izbegava žrtvu – putem žrtvovanja. Čitava istorija civilizacije u tom pogledu nije ništa drugo nego „istorija introverzije žrtve“, „istorija odricanja“. Odisejevo neprestano samosavladavanje, prigušivanje vlastitog jastva ujedno je i propuštanje onog života koji se spasava tek putem prisećanja na njega kao na lutanje. A ipak je u tom zlehudom koraku data i nada, ipak slika koja se najavljuje nije lišena vizije pomirenja, ipak se Odisej još žrtvuje u svrhu ukidanja svakog žrtvovanja. „Njegovo gospodarsko odricanje se bori sa mitom i zastupa društvo kome odricanje i gospodarenje neće više biti potrebni: društvo koje gospodari samim sobom zbog pomirenja, a ne zbog nasilja nad sobom i nad drugima.“³⁵

³³ Ludilo je izgleda ovde shvaćeno kao paranoja. Paranoik je prema autorima *Dijalektike prosvetiteljstva*, onaj koji spoljni svet „opaža samo onako kako to odgovara njegovim slepim svrhama, on može uvek samo da ponavlja svoje jastvo ospoljeno u apstraktnoj požudi...“ (v. Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 214-215). Ludilo je međutim neretko u Adornovom delu shvaćeno i na drugačiji način. Ono povremeno zadobija čak i izvestan ekskluzivni saznajni kredibilitet, budući da se vidi kao neka vrsta prinudno zaogrnutе objave istine u neistinitom svetu, kao „istina u onom obliku u koji ljudi zapadaju čim usred neistinitoga ne žele da odustanu od istine“ (Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, s. 396). Odnosno, ni pojmovi zdravlja/zdravog razuma i bolesti/ludila ne smeju predstavljati konačnu granicu za dijalektičku misao. „Ako je ona jednom vladajuće opšte i njegove proporcije saznala kao ono bolesno – i u najdoslovnijem smislu ga označila kao paranoju, kao ‘bolesnu projekciju’ – onda njoj kao ćelija ozdravljenja ostaje jedino ono što se po meri tog poretka prikazuje i samo kao bolesno, nastrano, paranooidno – štaviše kao ‘ludo’, pa kao i u srednjem veku i danas važi da jedino lude kazuju vlasti istinu.“ (Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, Band 4, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1997, s 81)

³⁴ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 73-74.

³⁵ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 75. Kako, među drugima, primećuje Robert Šurc, najdominantnija i najznačajnija dimenzija Adornovog višeslojnog pojma pomirenja (*Versöhnung*) od početka je ona

Sličan obrt Adorno i Horkhajmer detektuju i na putanji celokupne antiautoritarne tendencije prosvetiteljstva. Princip usmeren protiv svakog umom nepotkrepljenog autoriteta morao je i sam na kraju preći u vlastitu suprotnost, u instancu usmerenu protiv samog uma. Njegova veza sa utopijom sadržanom u pojmu uma može biti još samo „podzemna“. Kao ekonomskim nasiljem oblikovana promocija gospodarenja u samosvrhu, um se formalizuje, „teorija postaje nerazumljiv pojam, a mišljenje važi za smisljeno samo ukoliko je napustilo smisao“. Prosvetiteljstvo koje je težilo miniranju represivnog poretka, upregnuto u vladajući način proizvodnje, dokinulo je tako samo sebe.³⁶

Smer i izgled celog ovog kretanja u kome se „istorija uma i neum istorije“ poklapaju³⁷, nema sumnje da zavisi od sadržaja koji se pripisuje pojmu „um“. Postoje vrlo udaljene recepcije njegovog statusa u Adornoj filozofiji, od advokature drugoumnosti do apoteoze uma.³⁸ U *Dijalektici prosvetiteljstva* ćemo zaista naći i pasaže koji nedvosmisleno optužuju um. „Um igra ulogu instrumenta prilagođavanja, a ne sredstva za umirenje, kao što se to ponekad čini zbog načina na koji ga individue upotrebljavaju. Njegovo se lukavstvo sastoji u tome da ljude pretvara u dalekosežne beštije, a ne u tome da postiže identitet subjekta i objekta.“³⁹ Prethodni citat se nalazi među

socijalno-etička; videti: Robert Schurz, *Ethik nach Adorno*, Basel / Frankfurt/M.: Stroemfeld / Roter Stern, 1985, s. 265 i dalje.

³⁶ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 113-114, 125.

³⁷ Uoprediti: Reinhard Kager, *Herrschaft und Versöhnung. Einführung in das Denken Theodor W. Adornos*, Frankfurt/M. / New York: Campus Verlag, 1988, s. 23.

³⁸ Za opravdanost iskušavanja prvog videti: Ute Guzzoni, „Reason – A Different Reason – Something Different Than Reason? Wondering about the Concept of a Different Reason in Adorno, Lyotard, and Sloterdijk“, u: Max Pensky (ed.), *The Actuality of Adorno. Critical Essays on Adorno and the Postmodern*, State University of New York, 1997, s. 23-42. Za zaprečavanje te primisli može poslužiti gotovo čitava literatura postadornovske „Kritičke teorije“. Već klasičnu i nezaobilaznu analizu na toj liniji pružio je Albrecht Velmer u knjizi *Prilog dijalektici moderne i postmoderne Kritika uma posle Adorna*, Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo, 1987, naročito u istomenom tekstu, s. 47-113. Ali najizraženije insistiranje na pridržavanju Adorna uz onaj tradicionalni pojam Uma naći ćemo u: Hans-Ernst Schiller, „Selbstkritik der Vernunft. Zu einigen Motiven der Dialektik bei Adorno“, u: Michael Löbzig / Gerhard Schweppenhäuser (hrsg.), *Hamburger Adorno-Symposion*, Lüneburg: zu Klampen, 1984, s. 99-120.

³⁹ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 254.

minijaturama s kraja *Dijalektike prosvetiteljstva* koje su skromno naslovljene sa „Zapisi i nacrti“ i odnosi se na „Prilog kritici filozofije istorije“. Nedugo zatim međutim, u jednom zapisu koji je nazvan „Protivrečnosti“, autori će kroz usta jednog od dva mlada sagovornika koji vode izmišljeni dijalog o odgovornosti izbora zanimanja, onog na čijoj su nesumnjivo strani njihove simpatije, reći i sledeće: „Ja nisam protiv uma, želim samo da razaberem oblik koji je um poprimio“.⁴⁰ Čini se da bi ova druga odrednica namere, koja uostalom i ne mora biti nespojiva s prvom, bolje oslikavala stanovište Adorna i Horkhajmera. Jer, u preciznijim razlaganjima, očito je da um ima korektiv jedino u samom sebi, da jedino on može ispaviti greške koje je počinio i da jedino u njemu prebiva emancipatorski potencijal koji je njegovom „instrumentalizacijom“ prigušen i kompromitovan.⁴¹ „Samo viškom, nikako manjkom uma mogu se izlečiti rane koje zadaje um-alatka u bezumnoj celini čovečanstava“ – izričit će u tom pogledu biti kasnije Adorno.⁴²

Lečenje pak mora da otpočne uviđanjem problema, teškoće koja prebiva u samom pojmu uma. On je mišljen kao jedinstven, kao univerzalan, kao na jednak način pripadajući svim nosiocima, a u isti mah je očito da se ti nosioci – subjekti – nalaze u realnim nesaglasnostima i čak suprotstavljenostima: istovremeno dakle i kao čist i kao empirijski um. Ta već kantovska podvojenost je kod Adorna i Horkhajmera nešto što prokazuje konstrukt njegovog jedinstva, ali istovremeno signalizira mogućnost utopije. S jedne strane, um je „instanca kalkulišućeg mišljenja koja svet priređuje za svrhe samo-

⁴⁰ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 273.

⁴¹ Ovo je uverenje koje prilikom vlastitih demaskiranja uma, starajući se da omeđe horizont te kritike, takođe dele i ostali eksponirani predstavnici Frankfurtske škole. „Um, i samo um, sadrži svoj vlastiti korektiv“, nedvosmislen je Markuze (Herbert Marcuse, *Um i revolucija*, Sarajevo: „Veselin Masleša“, 1987, s. 13). Za Horkhajmera je situacija u kojoj se um nalazi ne grobljanska, nego jednostavno klinička: „Bolest uma je što se um rodio iz čovjekovog poriva da vlada prirodom, a ‘ozdravljenje’ ovisi o uvidu u prirodu bolesti...“ (Max Horkheimer, „Pomrčina uma“, u: Max Horkheimer, *Kritika instrumentalnog uma*, Zagreb: Globus, 1988, s. 124). Za položaj i figuru samokritički i „samonadilazeći“ orijentisanog uma kod „Frankfurtovaca“ videti: Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte; Theoretische Entwicklung; Politische Bedeutung*, München: DTV, 2001, s. 364-390, 553-565; Žarko Puhovski: *Um i društvenost. Filozofija politike „Frankfurtske škole“ od 1932. do 1945*, Zagreb: „Informator“ – Fakultet političkih nauka, 1989, s. 45 i dalje.

⁴² Theodor W. Adorno, „Der Artist als Statthalter“, u: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, Band 11, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1997, s. 121.

održanja i priznaje samo funkciju prepariranja predmeta iz pukog materijala čula u materijal podjarmljivanja“.⁴³ Istinska priroda nje-govog shematizma iskazana je potom u funkcionisanju sistematskog naučnog pogona kao interes industrijskog društva. Taj instrumentalni um ne priznaje važenje ikakvih drugih određenja osim klasifikacija društvenog pogona. Prerada i upravljanje su jedini aspekti pod kojima se posmatraju i bivstvovanje i čovek. A opet, s druge strane, upravo kod Kanta preživljava i ona „tajna utopija u pojmu uma“ koja je preko slučajnih razlika između subjekata sagledavala potisnuti identični interes, preživljava nekako uz ili ispod onog uma kojim rukovodi svrha samoodržanja i koji briše i razlike i identični interes. Reč je o sačuvanoj predstavi „istinske opštosti, utopije“, o onom transcendentalnom nadindividualnom „ja“ koje „sadrži ideju slobodnog zajedničkog života ljudi u kojem se oni organizuju u opšti subjekt i nesklad čistog i empirijskog uma dokidaju svesnom solidarnošću celine“.⁴⁴

U pasažima poput navedenog kao da se najavljuje mogućnost „novog subjekta“⁴⁵ – jednog opšteg subjekta, društva kao subjekta – vezanog za ideju slobodnog zajedničkog života organizovanog na načelima solidarnosti. Ta je mogućnost, međutim, uvek kod Adorna ostala pridržana za utopiju s one strane društvenih antagonizama koji omogućuju nesrećnu podvojenost subjekta. Ali upravo i tu utopiju valja očuvati i revitalizovati, više, čini se, ne toliko kao istinsko razrešenje „zagonetke istorije“, nego makar kao mogućnost istinskog mišljenja u odozgo upravljenom svetu i beznadežnom i bezizlaznom toku istorije koji je postao sudbina. „Uvek se mora birati između podređivanja čoveka prirodi ili podređivanja prirode jastvu. Pod prinudom gospodarenja, ljudski rad je uvek odvodio od mita u čiju je vlast pod tom prinudom uvek iznova dolazio.“⁴⁶ Ova nevesela alternativa epopeje prosvetiteljstva, nema sumnje, dominira jednim registrom Horkhajmerove i Adornove knjige. Svaki pokušaj prosvetiteljstva da se odupre i umakne sudbinskim silama pokazuje se kao

⁴³ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 103.

⁴⁴ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 104.

⁴⁵ Upaređiti o Adornovom „alternativnom“ subjektu negativne dijalektike koji je krajnje utopičan“: Hotimir Burger, „Adornova imanentna kritika subjekta“; *Filozofska istraživanja*, br. 26, 3/1988, s. 983-1004, s. 999; takođe na tragu zamisli o „novom subjektu“: Rolf Wiggershaus, *Theodor W. Adorno*, München: Beck, 1998, s. 27.

⁴⁶ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 49.

neuspešan, a ukoliko se misao na trenutak i otrgne, sačekuje je prokletstvo mitskih sila u liku neutešne praznine emancipacije.⁴⁷

Ali *Dijalektika prosvetiteljstva* naznačuje i mogućnost jednog koncepta prosvetiteljstva koji bi bio u toj meri drugačiji da ne ostavlja prostora rezigniranim tonovima. On bi pre svega morao da bude suprotstavljen samom gospodarenju, gospodarenju uopšte, principu gospodarenja, i to na taj način što bi promišljao ne subjekt naspram prirode, nego prirodu u subjektu. Takvo mišljenje bi bilo nesputano, u tom smislu da oslobađanje od prirode ne bi vezivalo za njeno podjarmljivanje, već za priznanje da je samo mišljenje „drhtanje prirode pred samom sobom“. Tek na ovom idejnom nacrtu postavljeno prosvetiteljstvo izbeglo bi udesu da slobodu mora da zameni pogonom samoodržanja i, u ime protiv istine zaverenih napretka i kulture, izgubi se u svom pozitivističkom elementu, suspenduje pojam i otvori prostor laži.⁴⁸

„Negativna mudrost“ tako samoprosvećenog prosvetiteljstva odvezala bi ga od „sunca kalkulišućeg uma“ koje, proširenjem građanske robne privrede, doduše „osvetljava tamno obzorje mita“, ali i „svojim ledenim zracima gaji senke novog varvarstva“. ⁴⁹ Inspirisana Benjaminovom „nadom beznadežnih“, ona bi radije da zasnuje nadanje u bolje prilike, ne u iluziji da su one garantovane, trajne i konačne, nego upravo u otporu, u izostajanju poštovanja za ona čvrsto utemeljena obećanja sreće koja se množe u carstvu opšte patnje.⁵⁰ Uz rizik da bude označena kao kulturni pesimizam ili negativna, čak gnostička eshatologija⁵¹, ona bi da izbegne ponavljanje greške racionalističkih filozofija istorije i iznova propiše ovu ili onu spasonosnu

⁴⁷ Uporediti: Jürgen Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, s. 111.

⁴⁸ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 56-58. Ovaj nacrt čak omogućuje izgradnju čitave jedne „filozofije prava“: pojam „negativnog prirodnog prava“ tu bi odgovarao „pravu prve prirode u drugoj“. O ovom zanimljivom i zasnovanom pokušaju videti: Mathias Becker, *Natur, Herrschaft, Recht*, Berlin: Duncker & Humblot, 1997.

⁴⁹ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 49.

⁵⁰ Uporediti: Burkhardt Lindner, „Herrschaft als Trauma. Adornos Gesellschaftstheorie zwischen Marx und Benjamin“, u: Heinz Ludwig Arnold (hrsg.), *Theodor W. Adorno, Text + Kritik*, s. 72-91, s. 82-83, 88-89.

⁵¹ Videti, na primer: Arnold Kuenzli, *Aufklärung und Dialektik, Politische Philosophie von Hobbes bis Adorno*, Freiburg: Rombach, 1971, s. 137; Michael Theunissen, „Negativität bei Adorno“, u: Ludwig von Friedeburg / Jürgen Habermas (hrsg.), *Adorno-Konferenz*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1983, s. 54-55.

praksu. Umesto tog povlašćenog profetskog prosuđivanja i striktno programske recepture, ona bi radije da u „mekim“, gotovo nežnim pojmovima oslika to drugačije, nenasilno i obzirno držanje prosvetiteljstva i njegov odgovarajući refleksivni oslonac. Nimalo nevinna metafora svetlosti i odnos prema njoj postaju odlučujući.⁵² Nasuprot idolopokloničkog prizivanja sunca, upućuje se na pogled na svet obasjan njime, u kome se može naslutiti da njegov sjaj ne mora ujedno i da spaljuje; sugerije se stav „beskonačnog strpljenja, nežnog poriva stvorenja spram svetlosti i izraza koji se nikad ne gasi“; evocira se uspomena na „prvo svetlucanje uma koje se javlja u tom porivu i odražava u pamćenju ljudi“, ali koje ipak „i na svoj najsrećniji dan nailazi na neminovno protivrečje: na sudbinu koju um sam ne može da preokrene“.⁵³

Putanja ovakvim prosvetiteljstvom vođene emancipacije može se dvostruko odrediti, odnosno ima dva takta. Jedan je, nema sumnje, utopijska vizija „pomirenja s prirodom“, koje se subjekt pri-seća u sebi⁵⁴, a drugi je šifrovanje toga kao izmicanja logici gospoda-

⁵² O metaforici svetla i prosvetćenosti videti: Žak Derida, *Nasilje i metafizika*, Beograd: Plato, 2001, s. 15-26; Hans Blumenberg, *Svetlost kao metafora istine*, Podgorica: Oktoih, 1999; Jean Starobinski, *Die Embleme der Vernunft*, München-Paderborn-Wien, 1983.

⁵³ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 248, 255-256.

⁵⁴ O toj „naturontologiji“ su rado, iscrpno i u osnovi neblagonaklono pisali bezmalo svi interpretatori Adornove društvene teorije, pronalazeći u njoj defetističko ili iracionalističko pribežište filozofije pred nemogućnošću stvarne revolucije. Uporediti, među drugima: Michael Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischen Theorie*, Berlin: W. de Gruyter & Co., 1969, naročito s. 165; Zoltán Tar, *The Frankfurt School: The Critical Theories of Max Horkheimer and Theodor W. Adorno*, New York-London-Sydney-Toronto: J. Wiley, 1977, s. 95-97; Helmut Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und Politische Erfahrung. Studien zur Kritischen Theorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1978, s. 124-127; Alfons Söllner, *Geschichte und Herrschaft. Studien zur materialistischen Sozialwissenschaft 1929-1942*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1979, s. 333 i dalje; Albrecht Velmer, „Istina, privid, pomirenje“, u: *Prilog dijalektici moderne i postmoderne*, s. 7-56; kod nas: Simo Elaković, *Filozofija kao kritika društva. Iskustva i iskušenja Frankfurtske škole*, Split: „Logos“, 1984, s. 92-109, 129-140. Nasuprot tome, da postoji unurašnja logika i čak centralni značaj koncepta pomirenja subjekta s prirodom unutar Adornove filozofije, odnosno da se njegova racionalnost može sasvim lepo rekonstruirati ukoliko se veže, s jedne strane, za materijalni korelat viška vrednosti kao kroz gospodarenje realizovan oblik slobode i, s druge strane, teorijski obrazloži pozivanjem na karakter regulativne ideje kao merila kritike, pokazuje se u: W. Martin Lüdke, „Zur ‘Logik des Zerfalls’. Ein Versuch, mit Hilfe der ‘gezähmten Wildsau von Ernstal’ die Lektüre der Ästhetischen

renja, otklon od kolopleta prinude i oslobađanja, žrtve i krvnika, sagrađenja i iskupljenja, čiji bi nedogled konstituisao novo, pravo, realno, solidarno, opšte ali ne totalitarno, celovito ali brižno i čak konstitutivno za pojedinca, „društvo kao subjekt samoodržanja“⁵⁵. Oba se momenta, međutim, odvojeno mogu uzeti samo u svrhe izlaganja, a razmatranje jednog bez referisanja na drugo ne može se sprovesti bez ogrešenja po oba i, jasno, po Adornovu i Horkhajmerovu figuru koja time postaje podobna za kritiku ove ili one jednostranosti ili nedorečenosti. Na kraju krajeva, unutrašnji i razložniji sadržaj ili indikator „meko mišljenog“ pomirenja čini se da i nije ništa drugo nego ukidanje gospodarenja. „Time što duh priznaje da je gospodarenje i vraća se prirodi, gubi se zahtev za vladanjem zbog koga upravo zavisi od prirode.“⁵⁶

Ako je sve počelo postavljanjem prirode pred sebe da bi se mogla savladati, odnosno, distanciranjem ljudi od prirode putem mišljenja koje je svedeno na njegovu formativnu ulogu distanciranja i opredmećenja, ako je sve počelo pojmom, tim idealnim oruđem da se svet kao ono haotično, mnogostrano, dispartatno razlikuje od poznatog, jednog, identičnog, ako je na početku stajao prelom između subjekta i objekta i gospodarenje prvog nad drugim – onda ne mora sve u tom znaku i da završi. Prosvetiteljstvo može ići i preko samog sebe, veruju Adorno i Horkhajmer, preko svoje (us)postavljenosti kao „prirode koja se javlja u svojoj otuđenosti“. Za to je, naravno, neophodno njegovo samoprosvećivanje, jedno prosvećivanje prosvetiteljstva o vlastitim zabludama, ona „druga prosvećenost“ koja neće ostati slepa pred mitologijom ili ideologijom samog prosvetiteljstva, već će demaskirati ne samo sve njegove ideologeme, nego i njega samog kao svoju poslednju mitemu.

Prvi na Adornoj i Horkhajmerovoj listi „idola“ čini se da je onaj koji se ponosno uzdizao nad prirodom i za koji se mislilo da sve-doći o veličini i moći čoveka – „duh“. Egzistencija duha kao vladanja

Theorie zu erleichtern“, u: Burkhardt Lindner / W. Martin Lüdke (hrsg.), *Materialen zur ästhetischen Theorie Theodor W. Adornos. Konstruktion der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1980, s. 415-446, s. 435; Jan Weyand, *Adornos Kritische Theorie des Subjekts*, Lüneburg: zu Klampen, 2001, s. 61.

⁵⁵ O ovom višeznačnom aspektu „društvenog“ subjekta organizovanog samoodržanja, videti: Jan Weyand, *Adornos Kritische Theorie des Subjekts*, s. 30-31, 63 i dalje.

⁵⁶ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 56.

prirodom sadrži nužno i ono čega se sam nerado priseća, upravo zavisnost od prirode. U to priznanje, u tu autorefleksiju duha čini se da autori *Dijalektike prosvetiteljstva* investiraju nadu. Njegova samosvest bi mogla dijalektički da negira i sam zahtev za vladanjem i onu prinudu zavisnosti od prirode odvojenog i njoj suprotstavljenog duha. Na duhu je dakle da u finalnom za-okretu avanture prosvetiteljstva sam sebe sazna kao sa sobom razdvojenu prirodu i u tom aktu detronizovanja, kao tako reći njen transformator, omogući prirodi da kroz njega sama sebe, makar i kao nešto slepo i osakaćeno, iznova dozove.

Taj globalni povratak otuđene prirode nije međutim dovoljan. Podređivanje prirode se uvek prenosilo i na društvo, podsećaju Adorno i Horkhajmer. Ako čovečanstvo sada hoće da se oslobodi, jamstvo njegove buduće slobode mora upravo biti u odvajanju od svih oblika i ustanova same subordinacije. Ispunjenje tog naloga vezano je za pojam, za dakle isti onaj umski instrument koji je kriv za prvobitni greh gospodarenja. Njegov emancipatorski potencijal krije se ispod ili iza onog porobljivačkog i omogućava da se na svakom koraku civilizacijskog napretka, koji iznova reprodukuje gospodarenje, istovremeno podzemno reprodukuje i perspektiva pomirenja s prirodom. „Jer on ne distancira kao nauka samo ljude od prirode, nego, kao samopromišljanje upravo onog mišljenja koje u formi nauke ostaje vezano uz slepu ekonomsku tendenciju, može da izmeri distancu koja ovekovečuje nepravdu.“⁵⁷ Tek mišljenje koje više ne bi bilo sputano tim protokolom ekonomije i(li) nauke imalo bi i smelosti da u samom pojmovnom mišljenju prepozna „gospodarenje kao nepomirenu prirodu“. A na njemu bi osnovano prosvetiteljstvo, kao nepopustljiva teorija koja konačno stiče moć nad samim sobom i pretvara se u silu, moglo „probiti i granice samog prosvetiteljstva“.⁵⁸ Prosvetiteljstvo tako („određeno“) negira onaj oblik koji je poprimilo. Ono kao organ prilagođavanja dolazi samom sebi u trenutku kada se odriče svake povezanosti sa prilagođavanjem. Ono kao princip slepog gospodarenja u istom potezu ima dovoljno hrabrosti da ukine lažnu apsolutizaciju tog principa koji je držalo za vlastito načelo. Ono se najzad „dopunjava i ukida kada se priroda koju vladajuća nauka ne prepoznaje, prizna kao izvor“.⁵⁹

⁵⁷ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 57-58.

⁵⁸ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 234.

⁵⁹ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 58.

Priznanje prirode, uputstvo podsećanja subjekta na nju u sebi samom i nalog njegovog pomirenja s njom, očito su mišljeni kao protivotrov slepom povinovanju logici gospodarenja i jedina mogućnost da se ona demontira. Ostvarenje ideala prosvetiteljstva podrazumeva, dakle, u izvesnom smislu njegovu dobrovoljnu abdikaciju, samoosveščivanje i samoograničavanje, pomirenje sa njegovim neprijateljima koje je kao konstrukte sam ustanovio, sa prirodom i neposrednim čulnim životom, kao i sa društvom koje osakaćeni subjekt prosvetiteljstva više ne bi morao da doživljava kao kolektivni aparat prinude i osamostaljeni i nedokučivi organizacioni pogon, već, upravo u bitnom smislu obrnuto, kao vlastiti „realni subjekt“.

Ova figura je u principu ona stara hegelovska, dijalektička, ali verovatno nema brižljivijeg i doslednijeg pobornika od Adorna i, ako je o *Dijalektici prosvetiteljstva* reč, Horkhajmera. S aspekta moguće emancipacije unutar jedne kritičke utopije, svi navedeni pojmovi moraju da prođu, u novozavetnim motivima i odgovarajućom terminologijom govoreći, čistilište u kome će u sebi naći snage za pokajanje i preumljenje. Nataloženi i sedimentirani utopijski sadržaji treba da se evociraju iza slojeva koji su poprimili represivne oblike. Za to su sposobni samo krivci, grešnici i samo je njihovo oslobođenje punopravno. Bilo da je junak tog zahvata mišljenje, duh, um, pojam ili zapravo ono o čemu je uvek reč – subjekt – samo u njemu samom prebiva šansa za izbavljenje. Forma ili deformitet koji je on poprimio reformiše se samoprosveščivanjem kao aktom doslednog praktikovanja prosvetiteljstva i na vlastita iskrivljenja. I tek time se otvara prostor za otklon od onog toka (sopstvene) istorije koji se u protivnom čini sudbinskim.

Zagonetka

Jedan univerzalni krivi model ponašanja koji karakteriše čoveka u susretu sa neprijateljskom prirodom, jedan univerzalni obrazac kognitivnog mehanizma koji zastrašenost pred prirodom pretvara u sukob, jednu zajedničku reaktivnost po istom osnovu prethodno poistovećenih svesti mita i prosvetiteljstva, kod Adorna i Horkhajmera predstavlja odgovor koji je na Sfinginu pitalicu dao Edip. „Edipovo rešenje Sfingine zagonetke – ‘To je čovek’ – ponavlja se kao stereotipni odgovor bez obzira na to da li je pred njim deo objek-

ativnog smisla, obrisi jednog poretka, strah pred zlim moćima ili nada u izbavljenje.“⁶⁰ Antropomorfizam, projekcija subjektivnog na prirodu, *reductio ad hominem* reakcija nalazi se u temelju mita, ali prema autorima *Dijalektike prosvetiteljstva* fundira u jednakoj ili još u većoj meri i prosvetiteljstvo koje je tu figuru detektovalo i uvek iznova zaboravljalo da primeni na sebe kao svojevršno vlastito demitologizovanje, kao dosledno ili kao „drugo“ prosvetličavanje, kao *reductio hominis* koji bi konačno svrgao „u apsolut stilizovanog subjekta“.⁶¹

Tek ovakvo čitanje mita moglo bi ukazati na troškove ljudskog oslobođanja od okova „sudbine“ – od prirodnog reda stvari – koje se osniva na vladanju njome, na njenom podvrgavanju zakonima uma. S jedne strane, Edip je junak koji oslobađa, simbol čoveka koji se po prvi put uspravlja i racionalnim redom izaziva onaj prirodan poredak sveta koji ga vezuje svojim fatalnim mehanizmom. Um nameće svoj red svetu a Edip zaista oslobađa ljude fatuma, iako će u mitu, kao svaki iskupitelj, morati da plati cenu za to, moraće da bude kažnjen. Ali troškovnik se možda tu ne završava. Upotrebivši svoje znanje, Edip (filozof, Čovek, građanin, protagonist subjektivne racionalnosti...) je ostao sam i otuđen u svetu, on je opustošio svet znanjem, srušio je njegovu čaroliju, svojom racionalnošću sâm se izгнаo iz područja božanskog i osudio na potragu za novim boravištem. Veličina ide s tragizmom, ona bi se mogla pokazati i kao „nesretno rušenje čarolije svijeta, ono raz-očaravanje čije su pogubne posljedice bile dugo prikrivane pobjedničkim slavljem uma, i za koje je Nietzsche stalno ponavljao da je pod znakom nihilizma potkopalo cijelu sudbinu Zapada“⁶².

To je i Bodrijarova sugestija. Dejstvo želje je zadovoljeno, kritički radikalizam je postao suvišan, a „svaki negativitet rešen u jednom svetu koji uobražava da se ostvario“. U inflaciji odgonetki, preostaje samo da se „stvari ponovo postave na zagonetnu nultu tačku“, da se iznova zagoneta ali sada na jedan obrnut način. Umesto Sfinge koja je postavljala pitanje čoveku o čoveku dok Edip umišlja da je navek rešava, danas čovek neljudskoj Sfingi postavlja pitanje

⁶⁰ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 23.

⁶¹ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, s. 186.

⁶² Videti: Françoise Gaillard, „Novo začaravanje svijeta“, u: Gvozden Flego i dr. (priř.), *Postmoderna. Nova epoha ili zabluda*, Zagreb: Naprijed, 1988, s. 119-134, s. 122-123.

„o neljudskom, o fatalnom, o nehajnosti sveta prema našim poduhvatima, o nehajnosti sveta prema objektivnim zakonima“. Objekt je (p)ostao Sfinga koja taji ili izvrđava odgovor, koja se ne pokorava ni jednom nametnutom odgovoru, koja izigrava i zavodi i kad se čini da u poverenju odgovara potrebi da odgonetne nekakvu zagonetku. „Šta nam drugo ostaje nego da se približimo toj zagonetki?“⁶³

Ako nam se učinilo da se sa modernom scena promenila, da je došlo do preobraćenja pitanja i odgovora – da nije više kao u mitska vremena Sfinga ta koja postavlja pitanja na koja naša pronicljivost pod pretnjom propasti mora da nađe odgovore, nego da smo mi ti koji sa bezbedne distance od „sfinginskog principa stvarnosti“ metodski pravoverno formulišemo zagonetna pitanja kao hipoteze a ona na njih odgovara potvrdno ili odrečno – onda smo naseli na jedan privid, na „konstitutivnu laž modernog menadžerstva istinom“. Ništa se nije promenilo, samo mi još treba da promenimo ono izmenjeno držanje prema tom nepromenljivom, treba da priznamo i prihvatimo „da je i danas Sfinga ta koja nam uz osmeh fatalne ironije postavlja pitanja tako što nas uteruje u istraživanje koje mi smatramo ‘svojim’ i da su i dan danas pogrešni odgovori najsmrtonosniji“⁶⁴.

Tako bi se nagovor na „ponovno začaravanje“ mogao shvatiti i kao povratak u Tebu, povratak na mesto začetka sudbine, ali sada sa drugačijim pristupom: „ovaj put da postavimo pitanje a ne da odgovorimo, da iznova podijelimo karte i odigramo drugu partiju sa svijetom (a ne protiv njega)“. Ničeov „sastanak pitanja i znaka pitanja“⁶⁵, Bodrijarovo „prelaženje na stranu zagonetke“, postajanje zagonetkom u zagonetki, znači upravo to novo otvaranje ušiju za glas učutkane Sfinge, davanje za prava onom ne-ljudskom poretku sveta iz koga nas je Edipova drskost oholo otrgnula, promišljanje iznova nije li srodnost pogodniji obrazac odnošenja među stvarima i ljudima nego instrumentalnost, raskršćavanje sa finalističkom logikom univerzalističkog uma koji je priveo obezvređenosti ciljeva. Napuštanje nade ovde prati obećanje davanja čari svetu, uz uslov da se odustane od dominacije nad njim. Taj „svet pun smisla“ bio bi tako ustrojen da

⁶³ Žan Bodrijar, *Fatalne strategije*, Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada, 1991, s. 158.

⁶⁴ Peter Sloterdijk, *Kopernikanska mobilizacija i ptolomejsko razoružanje*, Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo, 1988, s. 59.

⁶⁵ Fridrih Niče, *S one strane dobra i zla*, Beograd: Grafos, 1983, s. 9.

bi omogućio da naš odnos prema njemu ne bude ni „izraz straha (primitivni čovjek) niti *agona* (*homo rationalis*) već izraz izmirenja“⁶⁶.

Novi savez sa svetom (koji je u stvari onaj najstariji) pogoduje vaskrsavanju mitova ali se ne poklapa sa prihvatanjem utvrđenih mitova. Stari savez je mitski raskinuo Edip, a istorijski Odisej, obojica instalirajući vladavinu uma. Vreme je za „obrnutu Odiseju“, za putovanje u suprotnom smeru, za dolazanje do tačke gde se vezivanjem za Um odlučila sudbina čovečanstva, za dekonstrukciju, za razatkavanje tog toka, za dakle noćni posao Penelope. On ne bi bio povratak kao „regresija“, već prolaženje kroz ogledalo naših uverenja koje u izgled stavlja „otkriće jednog novog načina mišljenja – načina mišljenja koje logički, a ne kronološki, prethodi pogubnom razlikovanju mita i uma što ga je uspostavio um“. Za to je potrebno popraviti ono što su pokvarila Odisejeva lukavstva, kako god to nazvali: moć osluškivanja prirode, mogućnost viđenja čari sveta, mimesis, estetska racionalnost... „Edip nas je oslijepeo, zbog Odiseja smo postali gluhi, i tako je, dakle, gluh i slijep *homo rationalis* mogao ići naprijed putem napretka, putem *telosa* bez lica i bez glasa. Sirene i dalje pjevaju ali mi već odavno ne prebivamo u svijetu koji očarava ta pjesma.“ Zadatak koji se stoga nameće savremenoj filozofiji izgleda jasan, a retorički formulisano pitanje vabi potvrđan odgovor: „Nije li zadaća filozofije da čovjeka učini stanovnikom jednog iznova začaranog svijeta, svijeta u kojem će se – poput Odisejevih drugova u zemlji Lotofaga – osjećati kao kod svoje kuće?“⁶⁷

Nije, jer u takvom svetu čovek nije kod svoje kuće. Ovo bi mogao biti odgovor teoretičara kritičke teorije oslonjenih na paradigmu komunikacije. Oni misle da Adorno i Horkhajmer nisu sasvim bez krivice što su otvorili prostor ovakvim interpretacijama – koje ih svejedno falsifikuju. Adorno i Horkhajmer se, prema njima, upisuju u dugačak i respektibilan niz onih koji su još od Ničea nediferencirano upotrebljavali jedno eminentno oruđe filozofije prosvetiteljstva – kritiku. Autori *Dijalektike prosvetiteljstva* na prosvetiteljstvo naime primenjuju isto ono što je ono učinilo mitu, prepoznaju i diskvalifikuju njegove miteme. Ali i onu s kojom se moralo pažljivije rukovati. „Okrećući se protiv uma kao osnove svoga vlastitoga važenja, kritika postaje totalnom.“⁶⁸ Nevolja je takve kritike, takve „bespreprečne sumnje u um“

⁶⁶ Videti: Françoise Gaillard, „Novo začaranje svijeta“, s. 130-131.

⁶⁷ Françoise Gaillard, „Novo začaranje svijeta“, s. 132-134.

⁶⁸ Jürgen Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, 1988, s. 115.

koja ne obrazlaže razloge koji dopuštaju skepsu prema samoj ovoj sumnji, u pozicioniranju „totalnih“ kritičara: oni, „ako se neće odreći efekta poslednjeg razotkrivanja i hoće nastaviti kritiku, tada za svoje objašnjenje korupcije svih umskih mjerila ipak jedno moraju ostaviti nedirnutim“. Adorno i Horkhajmer u tom pogledu ostaju u otvorenoj „performativnoj protivrečnosti“, čak je i raspiruju.⁶⁹

Velmer odlično markira to mesto otklona koje deli čitava postadornovska Kritička teorija, pošto je doživela vlastiti „jezički okret“. Nije „sećanje prirode u subjektu“, iz *Dijalektike prosvetiteljstva*, ono što demitologizuje idealizam i izvodi iz domena filozofije subjekta, već je to sećanje jezika u subjektu. Precizno sledeći Habermasa⁷⁰, Velmer signalizira onaj uzmak od Adorna, kojim se predstavnici i instrumentalni delatni subjekt koji saznanjem zahvata u svet ne smešta u samo-skrivljenu/konstituišuću odbeglost od prirode, već se radije sagledava kao „gola senka“ komunikativne prakse koja „stoji u osnovi života jezičkog smisla“⁷¹. Uprkos isticanju da filozofija nema nikakvog stanovišta izvan jezika s kojeg bi formulisala kritiku pojmovnog mišljenja, u Adornovoj misli se nalazi da preživljava jedan „ostatak jezičko-filozofske naivnosti“ koji razotkriva da se takvo stanovište pretpostavlja već u samoj zamisli kritike identifikujućeg pojma. „Adornova filozofija je navaljivanje na granice jezika – *filozofija subjekta*; ovaj izgovara tajnu filozofije subjekta ne razumevaajući je“ – naglašava Velmer.⁷² Budući da Adorno ostaje u granicama filozofije subjekta, on onda nasleđuje i ono od čega je ona neodvojiva, onaj scijentizam koji je sama izgradila, a protiv koga Adorno utoliko žešće ustaje. Prema ovom tumačenju, Adornova kritika identifikujućeg mišljenja je samo ponavljanje scijentizma „sa obrnutim predznakom“; umesto nekada apoteoze, ona je samo sada jedno rušenje istog onog pojma kakvim ga je shvatala gospodareća nauka i kakvim ga je napravila ona ista „metafizika koja je zaboravila jezik“.⁷³ Ovim se sugerise i stanovište koje izvodi iz ove matrice metafizike subjektiviteta: ne više samo načelno filozofska, nego tek jedna

⁶⁹ Jürgen Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, s 122-123.

⁷⁰ Videti: Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns (I)*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988, s. 489 i dalje.

⁷¹ Albrecht Velmer, *Prilog dijalektici moderne i postmoderne*, s. 154.

⁷² Albrecht Velmer, *Prilog dijalektici moderne i postmoderne*, s. 90.

⁷³ Albrecht Velmer, *Prilog dijalektici moderne i postmoderne*, s. 101.

„jezičko-filozofska kritika subjektivizma čini mogućim diferencijaciju kritike uma logike identiteta, koja u isti mah znači i njenu relativizaciju“.⁷⁴ Za novu komunikativnu paradigmu⁷⁵, koja jezičko-filozofskim decentriranjem subjekta „de-demonizuje“ i paradigmu naučne racionalnosti, „relativizacija ne znači nužno ublažavanje kritike“ nego upravo „omeđivanje granica unutar kojih ima smisla kritika uma“, čime „sam um, pa i subjekt, još jednom dobija šansu“.⁷⁶

Litaratura

1. Adorno, Theodor W., „Der Artist als Statthalter“, u: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, Band 11, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1997, s. 114-126.
2. Adorno, Theodor W., *Minima Moralia*, Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, Band 4, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1997.
3. Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik*, Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, Band 6, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1997.
4. Becker, Mathias, *Natur, Herrschaft, Recht*, Berlin: Duncker & Humblot, 1997.
5. Bernstein, J. M., *Adorno. Disenchantment and Ethics*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001.
6. Blumenberg, Hans, *Svjetlost kao metafora istine*, Podgorica: Oktoih, 1999.
7. Bodrijar, Žan, *Fatalne strategije*, Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada, 1991.
8. Burger, Hotimir, „Adornova imanentna kritika subjekta“; *Filozofska istraživanja*, br. 26, 3/1988, s. 983-1004.
9. Derida, Žak, *Nasilje i metafizika*, Beograd: Plato, 2001.
10. Dubiel, Helmut, *Wissenschaftsorganisation und Politische Erfahrung. Studien zur Kritischen Theorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1978.
11. Elaković, Simo, *Filozofija kao kritika društva. Iskustva i iskušenja Frankfurtske škole*, Split: „Logos“, 1984.
12. Gaillard, Françoise, „Novo začaranje svijeta“, u: Flego, Gvozden i dr. (prir.), *Postmoderna: Nova epoha ili zabluda*, Zagreb: Naprijed, 1988.

⁷⁴ Albreht Velmer, *Prilog dijalektici moderne i postmoderne*, s. 102.

⁷⁵ Videti: Jürgen Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, s. 278 i dalje.

⁷⁶ Albreht Velmer, *Prilog dijalektici moderne i postmoderne*, s. 104.

13. Guzzoni, Ute, „Reason – A Different Reason – Something Different Than Reason? Wondering about the Concept of a Different Reason in Adorno, Lyotard, and Sloterdijk“, u: Pensky, Max (ed.), *The Actuality of Adorno. Critical Essays on Adorno and the Postmodern*, New York: State University of New York, 1997.
14. Habermas, Jürgen, *Filozofski diskurs moderne*, Zagreb: Globus, 1988.
15. Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns* (I), Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988.
16. Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung*, Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, Band 3, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1997.
17. Horkheimer, Max, „Pomrčina uma“, u: Horkheimer, Max, *Kritika instrumentalnog uma*, Zagreb: Globus, 1988.
18. Kager, Reinhard, *Herrschaft und Versöhnung. Einführung in das Denken Theodor W. Adornos*, Frankfurt/M. / New York: Campus Verlag, 1988.
19. Kant, Emanuel, „Odgovor na pitanje: Šta je prosvetćenost“, u: Kant, Emanuel, *Um i sloboda*, Beograd: Ideje, 1974, s. 41-48.
20. Kant, Imanuel, *Kritika čistog uma*, Beograd: BIGZ, 1976, s. 104.
21. Kuenzli, Arnold, *Aufklärung und Dialektik, Politische Philosophie von Hobbes bis Adorno*, Freiburg: Rombach, 1971.
22. Lindner, Burkhardt, „Herrschaft als Trauma. Adornos Gesellschaftstheorie zwischen Marx und Benjamin“, u: Arnold, Heinz Ludwig (hrsg.), *Theodor W. Adorno, Text + Kritik*, München: Sonderband, 1977, s. 72-91.
23. Lüdke, W. Martin, „Zur ‘Logik des Zerfalls’. Ein Versuch, mit Hilfe der ‘gezähmten Wildsau von Ernsttal’ die Lektüre der Ästhetischen Theorie zu erleichtern“, u: Lindner, Burkhardt / Lüdke, W. Martin (hrsg.), *Materialien zur ästhetischen Theorie Theodor W. Adornos. Konstruktion der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1980, s. 415-446.
24. Marcuse, Herbert, *Um i revolucija*, Sarajevo: „Veselin Masleša“, 1987.
25. Niče, Fridrih, *S one strane dobra i zla*, Beograd: Grafos, 1983.
26. Puhovski, Žarko, *Um i društvenost. Filozofija politike „Frankfurtske škole“ od 1932. do 1945*, Zagreb: „Informator“ – Fakultet političkih nauka, 1989.
27. Schiller, Hans-Ernst, „Selbstkritik der Vernunft. Zu einigen Motiven der Dialektik bei Adorno“, u: Löbzig, Michael / Schweppenhäuser, Gerhard (hrsg.), *Hamburger Adorno-Symposion*, Lüneburg: zu Klampen, 1984.
28. Schurz, Robert, *Ethik nach Adorno*, Basel / Frankfurt/M.: Stroemfeld / Roter Stern, 1985.

29. Sloterdijk, Peter, *Kopernikanska mobilizacija i ptolomejsko razoružanje*, Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo, 1988.
30. Söllner, Alfons, *Geschichte und Herrschaft. Studien zur materialistischen Sozialwissenschaft 1929-1942*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1979.
31. Starobinski, Jean, *Die Embleme der Vernunft*, München-Paderborn-Wien, 1983.
32. Tar, Zoltán, *The Frankfurt School: The Critical Theories of Max Horkheimer and Theodor W. Adorno*, New York-London-Sydney-Toronto: J. Wiley, 1977.
33. Theunissen, Michael, „Negativität bei Adorno“, u: Friedeburg, Ludwig von / Habermas, Jürgen (hrsg.), *Adorno-Konferenz*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1983, s. 41-65.
34. Theunissen, Michael, *Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischen Theorie*, Berlin: W. de Gruyter & Co., 1969.
35. Thyen, Anke, *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1989.
36. Velmer, Albrecht, *Prilog dijalektici moderne i postmoderne Kritika uma posle Adorna*, Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo, 1987.
37. Weyand, Jan, *Adornos Kritische Theorie des Subjekts*, Lüneburg: zu Klampen, 2001.
38. Wiggershaus, Rolf, *Die Frankfurter Schule. Geschichte; Teoretische Entwicklung; Politische Bedeutung*, München: DTV, 2001.
39. Wiggershaus, Rolf, *Theodor W. Adorno*, München: Beck, 1998.

Predrag Krstić

THE ENLIGHTENMENT ODYSSEY AND OEDIPUS:
 Subject, Reason and the Emancipation in Horkheimer's
 and Adorno's *Dialectic of the Enlightenment*
Summary

Led by Adorno and Horkheimer's understanding of the three conceptual orienteers – subject, reason and emancipation – this work attempts to sketch a status that they have attributed to the Enlightenment. Ulysses and Oedipus are here used not only in the way those two authors have done, not only to illustrate dialectical contradictions that this “project” falls into and is marked by, but also in a way that signalise

possibilities of different interpretations that have relied upon them. Adorno and Horkheimer's "to enlighten the enlightenment about itself" is thus displayed, extended and examined also in the fields of contemporary thought where they have, in different ways, inspired and provoked new generation of Critical theory, and on the other hand, the postmodern authors.

Key words: enlightenment, subject, reason, emancipation, Critical theory, rationality, utopia of reconciliation.