

Nujnost ali kontingentnost Zgodovina kot diskontinuiteta

CVETKA TÓTH

POVZETEK

Študija z naslovom Nujnost ali kontingentnost s podnaslovom Zgodovina kot diskontinuiteta obravnava Adornovo pojmovanje zgodovine. Po njegovem se univerzalna zgodovina ohranja samo z diskontinuiteto. V tem kontekstu vidno izstopa kritika Heglovega pojmovanja zgodovine, tj. pojma napredka, ki temelji na sovpadanju med umom in stvarnostjo. Študija tudi govori o Adornovi kritiki Marxovega pojmovanja zgodovine, ki po Adornovi ugotovitvi vse preveč vztraja pri pojmu nujnosti. Po Adornu tako Marxov kot Heglov pojem zgodovine premalo upošteva pojem kontingentnosti. Z njegovo pomočjo Adorno izdelava svoje pojmovanje zgodovine v pomenu alternativnosti, saj je zgodovina glede na tragično izkustvo Auschwitza in Hirošime realno soočena s padcem v barbarstvo. Drugi del študije razmišlja na podlagi dialoga med Ernstom Blochom in Adornom o naravi utopične zavesti. V preteklosti se je vsebina utopije vse preveč reducirala samo na pojem svobode, in še to pretežno kot notranje svobode. Adorno je zvest svoji materialistični zarezni skozi svet in opozarja še na pojem sreče, ki se mu mišljenje, da bi bilo zares mišljenje, ne sme odreči. Zato je zgodovinsko razvojen optimizem možen samo toliko, kolikor srečo absorbira vase in zgodovine ne misli po Heglovem vzoru kot nekaj, kar je sreči sovražno.

ABSTRACT

NECESSITY OR CONTINGENCY
HISTORY AS A DISCONTINUITY

The study entitled Necessity or Contingency and subtitled History as a Discontinuity deals with Adorno's concept of history. According to him, universal history is only preserved by means of discontinuity. Prominent in this context is Adorno's criticism of Hegel's concept of history, i.e. the idea of progress based on the merging of mind and reality. The study also presents his criticism of Marx's concept of history as being over insistent on the idea of necessity. According to Adorno, both Marx and Hegel's concepts of history take insufficient account of the idea of contingency. By means of this, Adorno forms his own concept of history in the sense of alternativity, as the tragic experiences of Auschwitz and Hiroshima have reverted history to the level of barbarity. The second part of the study is based on the dialogue between Ernst Bloch and Adorno concerning the nature of the utopian consciousness. In the past, the contents of utopia had become all too much reduced to the mere idea of freedom

and even that primarily in the inner sense. Adorno remains faithful to his materialistic cut through the world, pointing out the idea of happiness to which the mind, if it is to be the mind, must not renounce. In view of this, historically developed optimism is only possible inasmuch as it absorbs happiness, refuting Hegel's view of history as hostile to happiness.

Heglov koncept zgodovine kot silogizem temelji na samogibanju pojma, a za Adorna ni sprejemljiv; je le indeks slabega začetka. Kot razvojni nauk je problematičen, kajti ne goji zanimanja za to, kar je živo, in še manj kaže potrebo po individualnosti. Zato je ta svetovni duh kot sekularizirano, vsemogočno božje načelo, ki enoti in zaradi take, abstraktne identičnosti, vse individualno izgublja svojo identičnost, kajti, usmerjeno je le v čisto samoohranjanje. Hegel je pri tem mobiliziral še starogrški svet v nasprotju z vsakršnim individualnim izkustvom in z njim pozlatil heteronomijo substancialno občega.

S temi Adornovimi stališči o pojmovanju zgodovine se še enkrat zastavljajo vprašanja o njegovem dejanskem odnosu do Hegla, predvsem pa vprašanje, koliko je negativna dialektika kljub vsemu še hkrati določena oblika nadaljevanja Hegla. Adornov drugi model negativne dialektike v delu *Negativna dialektika* (1966): Svetovni duh in naravna zgodovina. Ekskurz o Heglu je dejansko pogovor s Heglom o njegovem pojmovanju zgodovine. Glede na Hegla samega gre za pojem napredka, ki temelji na sovpadanju med umom in stvarnostjo. Hegel je po njem premalo upošteval moment diskontinuitete, čeprav je svojo univerzalno zgodovino že koncipiral kot enotnost, ki temelji na protislovjih. Najbolj temeljno protislovje zgodovinskega razvoja po Adornu je, da ta nikakor ni zgolj napredovanje k boljšemu. Po tej plati je njegov Ekskurz o Heglu najprej kritika Heglovega razvojnega zgodovinskega optimizma, ki se hkrati s tem zapleta še v nekaj regresivnega, tj. v večno vračanje enakega.

K demontaži sistema in totalitete, tj. kot indeks dobrega začetka, sodi po Adornu oboje: diskontinuiteta in univerzalna zgodovina; samo skozi diskontinuiteto se ohranja univerzalna zgodovina. Ker je nujno "skupaj misliti diskontinuiteto in univerzalno zgodovino", je po njegovem to možno samo z "materialističnim obratom dialektike",⁰ ki omogoča tak uvid. Ta obrat spet v marsičem pomeni demontažo tradicionalnega pojmovanja materializma, kar vključuje tudi kritiko Marxa in Engelsa. Vendar Kant in Hegel iz tega obrata ne izginjata, zato je analiza Adornovega pojmovanja zgodovine tem bolj zanimiva, ker zdaj, v primerjavi z drugimi modeli njegove negativne dialektike, postaja aktualna primerjava odnosa Kant - Hegel - Marx in ne samo Kant - Hegel.

Adorno je mnenja, da je "univerzalno zgodovino nujno negirati in konstruirati", kajti "zgodovina je enotnost kontinuitete in diskontinuitete".¹ Samo s pojmom diskontinuiranosti je moč dojeti univerzalno zgodovino, ki se končuje s totalno ogroženostjo, sicer še totalno organiziranih ljudi. K bistvu te organiziranosti sodi, da je pojem napredka počival na obvladovanju, premoči in oblasti nad naravo, proces, ki se je končal z oblastjo nad ljudmi samimi.

Trajni Adornov in Horkheimerjev prispevek bo vsekakor ostal z njunim epohalnim sporočilom, da gre pri tem za najbolj univerzalno in totalizirajočo zgodovino -

⁰ Theodor Wiesengrund Adorno: *Negative Dialektik, Gesammelte Schriften, Band 6*, Suhrkamp, Frankfurt 1973, str. 314.

¹ *Ibidem*.

logiko gospostva. Njena univerzalnost je tolikšna, da obvladuje ne samo zunanjo človekovo naravo, ampak še njegovo notranjo. Glede na širok diskusijski krog imen, s pomočjo katerih je Adorno izdelal svoja stališča o prvi in še o drugi naravi že v tridesetih letih, ni pretirana trditev, da je pozneje skupaj s Horkheimerjem vpeljal še pojem tretje narave, ko govori o človekovi notranji naravi, ki je kot prostor, v katerem deluje ponotranjena logika gospostva v podobi komandirajočega sebstva. S svojimi zelo prefinjenimi mehanizmi tudi tretja narava - tega izraza Adorno sicer ne uporablja - obnavlja totalitarizem identificirajoče logike sistema in s tem logiko identitete, ki je vse neidentično potlačila. Logika identitete je s tem postala logika nasilja. "Občost, ki reproducira ohranjanje življenja",² ga hkrati s tem še bolj ogroža.

Univerzalne zgodovine po Adornu ne moremo zavreči kot ostanka metafizičnega praznoverja, saj bi to pomenilo nekritično priznavanje in solidarnost z vsem obstoječim. Po katastrofi najnovejše zgodovine izzveni trditev o napredovanju zgodovine v smeri napredka cinično: "Nikakršna univerzalna zgodovina ne pelje od divjaka k humanosti, očitna pa je smer od frače na kamen do megabombe."³ Z izrazito zavestjo o neidentičnem Adorno že od vsega začetka skuša na novo opredeliti filozofijo zgodovine; po hegllovskem modelu namreč zgodovinsko dogajanje kot napredek glede na razvoj pojma svobode sooča z alternativnostjo zgodovine, ki nikakor ne vključuje samo napredka, ampak še realno možnost padca v barbarstvo in nesvobodo. Vendar po Adornovem izrecnem svarilu to barbarstvo, ki ga mnogi zgolj retorično omenjajo, nikakor ni samo grožnja, kajti "Auschwitz je bil".⁴ Tega barbarstva seveda nikdar ne bi bilo brez določene avtoritete uma, četudi takšno avtoriteto uma ne moremo imenovati drugače kakor Lukács, namreč kot razdejanjenje uma. Za takšno avtoriteto uma je po Adornu značilna "slepa identifikacija s kolektivom",⁵ kot je bila tudi kolektivna smrt po koncentracijskih taboriščih; umiranje ni več osebna stvar posameznika, postalo je industrija.

Je Heglova filozofija zgodovine z Adornovim pojmovanjem diskontinuitete prejela nov pomen in jo je zaradi tega jemati kot določeno "modificirano nadaljevanje" Hegla in ne kot "kontrapunkt Heglovi filozofiji"?⁶ Moment izrecno poudarjene diskontinuitete upošteva spremenjen odnos med občim in posamičnim, kajti izhaja iz tega, da je njuna "enotnost razcep".⁷ Adornov poskus je vsekakor v tem, da želi s svojo negativno dialektiko dati besedo neidentičnemu, ki je "potlačeno in okrnjeno"⁸, zato pa mora prisluhniti človeškemu trpljenju, katastrofam, spominu, še posebej spominu na smrt v Auschwitzu, saj bi bila po njegovem primerna definicija za svetovnega duha le "kot permanentna katastrofa".⁹ V tako zastavljenem programu seveda ni mesta za "oboževanje zgodovine", tudi ne po vzoru "ateističnih hegllovcev Marxa in Engelsa".¹⁰

Po Adornovi ugotovitvi bolj kot kjer koli drugje ravno pri pojmovanju zgodovine velja Heglova misel iz Logike o tem, da ni nikjer v svetu ničesar, kar ne bi bilo hkrati posredovano in neposredno. K razviti teoriji sodi vsekakor, da se odreče vsakršni svetovnonazorski razsežnosti in utemeljevanju, še za Hegla in Marxa hkrati

² Ibidem, str. 305-306.

³ Ibidem, str. 314.

⁴ Theodor W. Adorno: *Erziehung nach Auschwitz, Kulturkritik und Gesellschaft II, Gesammelte Schriften*, Band 10.2, Suhrkamp, Frankfurt 1977, str. 674.

⁵ Ibidem, str. 681.

⁶ René Buchholz: *Zwischen Mythos und Bilderverbot*, Verlag Peter Lang, Frankfurt 1991, str. 57.

⁷ Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, str. 311.

⁸ Ibidem, str. 312.

⁹ Ibidem, str. 314.

¹⁰ Ibidem, str. 315.

ugotavlja, da se pri njima filozofija že približuje pisanju zgodovine. Tako Adorno v bistvu izoblikuje hermenevtični pristop in z njim odnos med neposrednostjo in posredovanjem razume kot konstelacijo bivajočega samega, in kar ga seveda načelno ločuje od hermenevtično usmerjene filozofije.

Hermenevtično konstelacijo ne omogočajo takšni ali drugačni filozofski ali teološki teksti. Edini tekst za filozofsko razlaganje je bivajoče samo in temu je trajno sledil od svojih tridesetih let, vse do vključno zadnjih del, kjer je še svoje pojmovanje metafizike v Negativni dialektiki opredelil kot "berljivo konstelacijo bivajočega".¹¹ Razlaganje in berljivost bivajočega kot neposrednega pogojuje dejstvo zgodovinske posredovanosti, med drugim že omenjeno pojmovanje narave kot zgodovine in zgodovine kot narave, oboje pa, kot naravna zgodovina, soočeno z minevanjem.

Ne glede na vse očitne negativne predznake se Adorno filozofiji zgodovine, tj. *Geschichtsphilosophie*, nikakor ni odrekal, kajti že v svojem nastopnem predavanju *Aktualnost filozofije* (1931) je izrecno poudaril, da je "ideja znanosti raziskovanje (Forschung), filozofije pa ideja razlaganja (Deutung)",¹² ne da bi pri tem kakorkoli podpiral ustaljeno novokantovsko delitev na t.i. nomotetične in idiografske znanosti ali dualizem na inteligibilno in empirično sfero. Kot izrecno zahtevo, ki jo je že v tridesetih letih naslovil na idejo razlaganja, je odpoved vsakršnemu onstranstvu in hkrati s tem še iskanju nekakšnega sveta po-sebi, ki naj bi veljal celo kot temelj vsemu pojavnemu. Še mnogo pozneje v *Negativni dialektiki* vztraja na tem, da ni mogoče spoznanju končnega pripisovati resnice, če je ta izpeljana iz absolutnega.

Kot refleksija o zgodovini je z Adornovim prispevkom pred nami dobesedno negativna filozofija zgodovine, ki smisla zgodovinskega dogajanja ne more prepustiti nečemu nezgodovinskemu in tudi ne abstraktni logiki nujnosti napredka. S tem da Adorno izhaja iz pojmovanja pojma kot izrazito posredovanega momenta, se upravičeno zastavlja vprašanje o navzočnosti Kantove misli in Kantovega pojmovanja zgodovine pri kritiki tako Hegla kot Marxa. Vprašanje je, kako Kant stopa v Adornovo pojmovanje pojma zgodovine kot diskontinuitete ali kar zgodovine, pojmovane kot permanentne katastrofe. Je ta primerjava sploh umestna, glede na to, ker Adorno zelo skromno omenja Kanta v tem delu svoje *Negativne dialektike*?

Zgodovinsko dejstvo *Auschwitza* nastopa pri Adornu kot "zgodovinski znak", s tem se "kaže določena afineteta do Kantove filozofije zgodovine, v kateri igra pojem 'zgodovinski znak' centralno vlogo".¹³ Po Kantu gre namreč za "Geschichtszeichen", t.j., kakor ga sam opisuje z latinskimi izrazi "signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon",¹⁴ ki si ga je Adorno prisvojil, kot ugotavlja Lothar Düver. Na podlagi te ugotovitve je vsekakor zanimiv vpogled v Kantov prikaz tega pojma, ko razpravlja o zgodovini najnovejše dobe, ki ji je sam priča.

Kant se kritično sooča s pojmovanjem človeške zgodovine, ko gre za dilemo ali človeštvo dejansko nenehno napreduje k nečemu boljšemu ali večno miruje, ali pa celo nenehno propada. Iz teoretskih spekulacij, ki načenjajo celo različne klasifikacije in posamična poimenovanja glede medsebojno razhajajočih se pojmovanj o razvoju zgodovine, Kant zavzame dokaj pragmatično stališče. A priori se sam ne identificira s katerokoli od treh omenjenih stališč, izrecno pa zahteva izkustveni dokaz za dogaja-

¹¹ Ibidem, str. 399.

¹² Theodor W. Adorno: *Die Aktualität der Philosophie*, Philosophische Frühschriften, Gesammelte Schriften, Band 1, Suhrkamp, Frankfurt 1973, str. 334.

¹³ Lothar Düver: *Theodor W. Adorno. Der Wissenschaftsbegriff der Kritischen Theorie in seinem Werk*, Bouvier Verlag, Bonn 1978, str. 159.

¹⁴ Immanuel Kant: *Der Streit der Fakultäten. Zweiter Abschnitt, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, Werkausgabe XI, Suhrkamp, Frankfurt 1978, str. 357.

nje, ki naj bi v sebe vključevalo možnost, da človeška zgodovina napreduje k boljšemu.

Biti mora kakšno povsem jasno, izkustveno preverljivo in ugotovljivo dejstvo, ki pripelje do sklepa, da "lahko napovemo neki dogodek kot učinek, če pride do okoliščin, ki pri tem součinkujejo. Da pa morajo te okoliščine, kadarkoli že, nastopati, se da kakor pri verjetnostnem računu pri igri pač napovedati na splošno, ne da se pa določiti, ali bodo nastopile še za mojega življenja in bom imel o tem izkušnjo, ki bo to napovedovanje potrdila. - Torej je treba poiskati neki dogodek, ki bi kazal na obstoj takšnega vzroka in tudi na od časa neodvisen nastop njegove vzročnosti v človeškem rodu. Ta dogodek bi dovolil sklepati o napredovanju k boljšemu kot o neogibni posledici, to sklepanje pa bi lahko nato razširili na zgodovino preteklega časa, da je človeški rod zmerom napredoval, vendar tako, da bi tega dogodka ne imeli za vzrok napredovanja, marveč le kažočega nanj",¹⁵ tak dogodek pa je po Kantu francoska revolucija.

Tako Kant v svojem času ravno v francoski revoluciji identificira dogajanje, ki mu dokazuje moralno prizadevanje za napredek človeškega rodu k boljšemu; ta pomeni, da je o razvoju človeške zgodovine mogoče govoriti kot o dejanskem napredku. Ne glede na to, da se ta revolucija "lahko posreči ali ponesreči",¹⁶ je po njegovem "negativno zagotovljen napredek k boljšemu".¹⁷ Četudi "je lahko tako polna gorja in grozodejstev, da bi se ji naklonjen človek, če bi lahko upal, da jo bo vdrugič srečno izpeljal, kljub temu nikoli ne odločil opraviti ta eksperiment za takšno ceno - trdim pa, da je ta revolucija prisotna v čudeh vseh gledalcev, (ki sami niso vpleteni v to igro) kot želja po soudeležbi, ki meji skoraj na navdušenje in pri tem je bilo že njeno izražanje povezano z nevarnostjo, tako da ne more biti njen vzrok nič drugega kakor moralna zasnova človeškega rodu".¹⁸ Kant je zelo očitno izrazil načelno podporo, celo najglobljo moralno potrebo in pripravljenost po soudeležbi, skratka, "biti zraven" je njegov solidarnostni klic s trenutkom, ki je v njegovem času pomenil eno samo diskontinuiteto glede na poprejšnjo zgodovino.

Moment diskontinuitete, ki ga je Kant moral upoštevati in tudi mislil vseskozi pozitivno, je pri Adorno glede na pojav fašizma mišljen izrazito negativno. Ravno fašizem je v ljudeh izoblikoval "nov kategorični imperativ: urediti svoje mišljenje in delovanje tako, da bi se Auschwitz več ne ponovil, naj se ne zgodi več kaj podobnega".¹⁹ Ta izrazito negativni "zgodovinski znak" je razlog, zakaj je Adorno izrazil še naslednjo misel: "Zahteva, da naj Auschwitzta ne bo nikdar več, je prva za vzgojo."²⁰ Triumf kulture je hkrati pomenil njen neuspeh, integracija fizične smrti v kulturo je bila tolikšna, da je Adorno v času, ko je nastajala Negativna dialektika, z Brechtovimi besedami ponovil, da je vsa kultura "zgrajena iz pasjega govna. Leta pozneje, kot je to bilo zapisano, je Auschwitz neizpodbitno dokazal neuspeh kulture. Da se je nekaj takega lahko zgodilo sredi vse tradicije filozofije, umetnosti in razsvetljenih znanosti, ne pove več kot samo, da te, torej duh, niso uspele človeka dojeti in ga spremeniti".²¹

Filozofija je v svoji zgodovini zelo malo ali nič upoštevala človeško trpljenje. Adorno s temi svojimi prizadevanji v sodobni filozofski misli vsekakor ni sam, z materialistično zarezo skozi svet pa je filozofiji nehote ustvaril novo predmetno

15 Ibidem. Slovenski prevod v: Vestnik IMŠ, SAZU, Ljubljana 1987, št. 1, str. 32.

16 Ibidem, str. 358. Vestnik IMŠ, str. 32.

17 Ibidem, str. 359. Vestnik IMŠ, str. 33.

18 Ibidem, str. 358. Vestnik IMŠ, str. 32.

19 Theodor W. Adorno: Negative Dialektik, str. 358.

20 Theodor W. Adorno: Erziehung nach Auschwitz, Kulturkritik und Gesellschaft II, str. 674.

21 Theodor W. Adorno: Negative Dialektik, str. 359.

območje. Kot filozofska refleksija o človeškem trpljenju filozofija vedno znova, kritično, tudi kritično odklonilno, načenna vprašanje identitete med umom in stvarnostjo. Z mikrološko analizo razkriva neidentiteto med umom in stvarnostjo, in pri tem resnico kot afiniteto in ne kot adekvatnost sooča z zgodovinsko danimi pogoji, ki žal vedno ne nudijo tega, za kar si je Adorno s Horkheimerjem tako zelo prizadeval, namreč, samopotrjevanje in samoohranjanje uma.

Toda še tak pesimizem teorije ali kar somrak uma ni razlog, ki bi Adornu preprečeval, da bi mišljenju odvzemal nekaj optimističnega, tj. v Adornovem jeziku povedano odrešenijskega, kakor to izhaja iz sklepnega zapisa v *Minimi Moraliji*. Vsekakor Adorno ni, glede na Kantovo klasifikacijo različnih oblik razvoja človeške zgodovine, zagovornik "terorističnega predstavnega načina človeške zgodovine", ki pri-sega na nekakšen razvoj navzdol, na "propadanje v hujše". K hermenevitični razlagi stvarnosti sodi tudi tak negativni zgodovinski znak, kot je Auschwitz; od tu je tudi razumljiva Adornova preinterpretacija tradicionalnega odnosa med teorijo in prakso, kritika, ki je v času Adornovega življenja za mnoge marksiste bila ena najostrejših. Kot prvo in zelo načelno razhajanje z marksizmom temelji ravno v pojmovanju odnosa med teorijo in prakso. Ta odnos seveda tudi zelo odločilno vpliva še na Adornovo pojmovanje filozofije zgodovine in antropologije.

Adorno Heglu zelo pogosto oporeka z Marxom, toda pričakovanja, da je z Marxom razrešeno ali odgovorjeno na katerokoli od vprašanj, povezanih z odnosom med zgodovino in naravo, z upanjem, utopijo, s spravo, z odrešenjem itd., je napačno in ni v duhu Adornovih razmišljanj. Na niti enem samem mestu Adorno ne sooča Heglovega pojma napredka z znano Marxovo tezo o svetovni zgodovini na podlagi človeške emancipacije, v pomenu nastajanja praktičnega humanizma, kot s seboj posredovanega humanizma, ki naj bi bil razrešena uganka zgodovine.

Danes, trideset let po Adornovi izrecni najavi programa za izdelavo novega, spremenjenega pojma dialektike iz *Drei Studien zu Hegel*, je še bolj jasno, zakaj Adorno take Marxove - nekoč, v šestdesetih letih tako zelo popularne - razrešitve ni mogel sprejeti. Nikjer ne najdemo slavonspevov Marxovemu enačenju naturalizma s humanizmom, razrešitev, ki naj bi bila, vsaj po Marxu, dejanski razplet spora med človekom in naravo, med bivanjem in bistvom, med svobodo in nujnostjo. Toda ravno na tem mestu nas znova ustavi že naslovna formulacija tega, drugega modela njegove negativne dialektike, ki očitno ni obšla poskusa Marxove razrešitve tam, kjer Hegla izrecno zavrača. Še jezik kaže na svoje poreklo v Marxovi terminologiji. Preveč je očitna, da bi jo ignorirali ali vsaj skušali zamolčati v trenutku, ko so nekdanji levičarji, "zasanjani demokrati in verniki socializma čez noč postali liberalci", marksizem in utopija pa se spremenila samo še v "moro preteklosti",²² kot ugotavlja Hauke Brunkhorst.

V času, ki je pred nami, bo ravno to poglavje iz *Negativne dialektike* za interprete Adornove misli zanimivo vsaj po tem: zakaj ravno Marx? Je sploh mogoče na takšno vprašanje pri Adornu odgovoriti? Ko je Adorno pisal *Negativno dialektiko*, je takratnemu vzhodnemu marksizmu izrekel najostrejšo kritiko in teoretski prezir, toda marsikaj pri njem dokazuje, da ni zaklinjalec znane misli: marksizem ne, Marx da! Kot da bi bila Adorna ves čas usmerjala Marxova misel, da je svoboda posameznika osnovni pogoj za svobodo družbe v celoti. Samo z nominalizmom pojma svobode, razvitem že pri Marxu, je mogoče zavračati deklarirano občost marksizma, ki je in ostaja za Adorna *index falsi*.

²² Hauke Brunkhorst: *Der entzauberte Intellektuelle. Über die neue Beliebtheit des Denkens*, Junius Verlag, Hamburg 1990, str. 68.

Ni nepomembno, kako filozofija misli zgodovino. Marxu je priznaval, da s svojim pojmovanjem zgodovine v njej razbere nekaj povsem nominalističnega, ko zavrača univerzalizem, ki je v bistvu mistifikacija, tj. dobesedno sprevrčanje realnih razmerij z nog na glavo. Kajti za Marxom ponavlja, da zgodovina v svojem razvoju vse do danes nima in tudi ne premore nekakšnega celokupnega subjekta, ki bi jo konstruiral. Kolikor bolj je bila filozofija izpostavljena pojmu univerzalne zgodovine - temu sledi Hegel, pozneje še Lukács s svojim pojmovanjem subjekta kot totalitete vseh dosedanjih zgodovinskih posredovanj - toliko bolj se izpostavlja nevarnosti, da pozablja na svoj dejanski substrat, ki je samo konkretno zgodovinsko delovanje dejanskih, posamičnih individuov kot subjektov. Pri Marxu in pri Engelsu preberemo, da "zgodovina ne počne ničesar, ne 'razpolaga z nikakršnim bogastvom', ona 'ne bije nikakršnih bojov!' človek, dejanski, živi človek je tisti, ki vse dela, z vsem razpolaga in se bori".²³ Do tu je Adorno z Marxom lahko solidaren. Vprašajmo se, kje in zakaj prične kritizirati Marxa?

Je Adornova misel v bistvu dokument, ki opozarja, da nas noben "mojster mišljenja"²⁴ ne more več prepričati o emancipacijskem in revolucionarnem poslanstvu filozofije? Tovrstne komentarje dobimo iz vrst najboljših poznavalcev in interpretov Adornove, pa tudi Marxove misli. Nadnaslov dela, kjer v poglavju o Svetovnem duhu in naravnih zgodovini razpravlja o Marxu in Engelsu, se glasi: "Universalhistorie-Antagonismus kontingent?"²⁵ Kot da bi Adorno že z naslovno formulacijo želel opozoriti, da je zgodovino nujno misliti bolj glede na pojem kontingentnosti v primerjavi z Marxom in Engelsom, ki sta jo po njegovem preveč mislila glede na pojem nujnosti. Če vzamemo spekulacije o tem, kako je z antagonizmi v človeški družbi, potem je Marx po Adornovem prikazu zelo daleč od tega, da bi jih po vzoru antropologije postavil v bistvo človeka ali kar v prado, ki je še pred tem opisana s toposom zlate dobe.

Adorna moti Marxovo vztrajanje pri historični nujnosti in ga mestoma imenuje celo "socialdarwinist".²⁶ Ekonomiji pripada primat nad oblastjo, ki se ne sme izvajati drugače kot ekonomsko. Iz vseh teh dejstev sta Marx in Engels povzela za pojmovanje zgodovine konsekvence, ki jih Adorno opisuje z izrazom kot "oboževanje (Vergottung) zgodovine" v tem smislu, ker je na podlagi "primata ekonomije s historično stringenco nujno utemeljiti imanentnost srečnega konca".²⁷ Pri tem sta Marx in Engels izvirni greh človeštva prevedla v politično ekonomijo, ki temelji na totaliteti menjalnih odnosov. Na tej predstavi pred-sveta in pred-zgodovine temelji njuno pričakovanje "neposredno bližajoče se revolucije", revolucija dobesedno stoji pred vrati, čaka da z njo človeštvo stopi v ta pravo zgodovino. Pri tem nista slutila, da se sistem gospodstva tudi po uspešni revoluciji lahko ponovno obnavlja bodisi v obliki centralizacije ali v podobi politike, kot nečesa po-sebi bivajočega.

Adorno takšnemu mišljenju najprej očita predvsem premočno zavezanost totaliteti kot hipostazi občega in ravno tovrstna nagnjenja je treba pregnati iz zavesti ljudi. Samo v tem, če se v pričakovanju ljudi zlomi zahteva po absolutnosti, vidi Adorno možnost, "da kritična družbena zavest ohranja svobodo misli, da bi nekoč lahko bilo drugače".²⁸ Adorno nikakor ne izključuje možnosti, naj bi bilo drugače, kot je, nekaj drugega in povsem drugačnega od tega kar je, še manj zanikuje tako potrebo;

²³ Friedrich Engels, Karl Marx: Die heilige Familie, MEW 2, Dietz Verlag, Berlin 1959, str. 98.

²⁴ Huke Brunkhorst: Der entzauberte Intellektuelle. Über die neue Beliebtheit des Denkens, str. 67.

²⁵ Theodor W. Adorno: Negative Dialektik, str. 315.

²⁶ Ibidem, str. 349.

²⁷ Ibidem, str. 315.

²⁸ Ibidem, str. 317.

nasprotno, zelo odločno je treba zavrniti tiste interpretacije njegove misli, ki na podlagi kritike razsvetljenstva v Dialektiki razsvetljenstva - kritika mita, ki je prešla v razsvetljenstvo in razsvetljenstvo, ki se ponovno končuje v mitu - skušajo dokazati nekakšno njegovo "ničejanstvo", v pomenu večnega vračanja enakega. Samo takrat, svari Adorno, lahko teorija "premakne neizmerno breme historične nujnosti", če je ta nujnost spoznana kot "videz, ki je postal stvarnost, zgodovinska determiniranost pa kot metafizično naključna. Metafizika zgodovine takšno spoznanje onemogoča".²⁹

Kaj je v tem Adornovem pojmovanju zgodovine v primerjavi z Marxom bistveno novega? Predvsem je to pojmovanje zgodovine na podlagi pojma kontingentnosti; kakor pa se da Adorna razumeti ne v pomenu nekakšne toge naključnosti, ampak bolj v pomenu možnosti, da je nekaj drugače, kakor pa je. Je s tem Adorno med vrsticami še enkrat potrdil trajen vpliv, ki ga je nanj naredilo branje Blochovega Duha utopije, ta je učinkoval kot nekakšen Nostradamus? Samo sklepamo lahko in povemo, da ne gre za dokončen sklep, ker nam ga ravno Adorno sam prepoveduje.

Bo v prihodnje močno na novo in drugače brati Marxa ravno zaradi Adornovega pojmovanja zgodovine, ki ne vztraja več na nujnosti, ampak na kontingentnosti antagonizmov, pristop, ki bo seveda na novo zastavil vprašanje odnosa med teorijo in prakso glede na včerajšnji marksistični vzorec. Kot teoretska opora v tej smeri je vse-kakor znamenito Marxovo pismo Kugelmannu, ki ga Adorno sam omenja,³⁰ saj Marx v njem izrecno svari pred možnostjo padca v barbarstvo, tendence, ki so bile v njegovem času že očitne.

Adornova kritična razmišljanja o Marxu in marksizmu pa načenjajo še primerjavo njegovih stališč z Lukácsom. Kot, da bi Adorno mestoma komentiral in povzegal stališča, ki jih je Lukács izdelal v svoji znani kritiki stalinizma. Znano je, da je Lukács v sodobni filozofiji izdelal filozofsko daleč najboljšo analizo in kritiko stalinizma.³¹ Adorno te kritike ne omenja, zato si upravičeno postavljamo vprašanje, če že spet ni na delu zamolčan Lukács vpliv, dejstvo, ki je pri takem mislecu kot je Adorno težko razumljivo. Kakšen nasprotnik Lukácsa bi morda oporekal tej trditvi, češ, da Adorna njegova povsem samostojna analiza pripelje po logiki stvari same do istovetnih zaključkov kot Lukácsa. Kakorkoli že, poznavalec Adornove in Lukácsve misli ne more mimo ugotovitve o bistveni istovetnosti njunih stališč, istovetnost, ki nam danes, še dolgo po smrti obeh, deloma uspe razložiti, zakaj se je neka praksa socializma morala sesuti.

Četudi neradi, moramo Fredricu Jamesonu³² priznati, da ni neutemeljeno razmišljanje o zgodovini s pomočjo kontingentnosti, ki z Adornovo pomočjo odpira sila boleča vprašanja o smiselnosti revolucionarnega boja, diktature, terorja itd. Pretekle, krvave revolucije, neizmeren heroizem s katerim je socializem nastal, soočenje s tragičnim dejstvom, da se socializem po tem prvem uspešnem dejanju ni mogel več uspešno reproducirati, postavlja Nietzschejevo vprašanje: "čemu?" Kot da bi danes ne mogli več opravičiti nekdanjega revolucionarnega nasilja, ki ga po mnenju mnogih niti ne bi bilo, da nismo tako zelo pojem zgodovine mislili glede na kategorijo nujnosti. Je za to kriv in soodgovoren Marx? A vendar nas pri tem bolj kot kdor koli drug ravno Kant prepričuje, da je vzrok za revolucijo sama moralna zasnova v člo-

²⁹ Ibidem.

³⁰ Theodor W. Adorno: *Marginalien zu Theorie und Praxis, Kulturkritik und Gesellschaft II*, str. 769.

³¹ Georg Lukács: *Brief an Alberto Carocci* (8. II. 1962). Cit. iz Georg Lukács: *Marxismus und Stalinismus. Politische Aufsätze, Ausgewählte Schriften IV*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1970, str. 172-191. V tej knjižici so zbrani vsi najpomembnejši Lukácsovi teksti na temo kritika stalinizma.

³² Fredric Jameson: *Spätmarxismus. Adorno oder Die Beharrlichkeit der Dialektik, Argument*, Berlin 1991, str. 117.

veškem rodu. Kar po Kantu revolucijo najgloblje osmišljuje in s tem moralno opravičuje, je želja po pravičnosti, ki je nihče ne more odvzeti ljudem. In ravno potreba po pravičnosti je njen prvi vzrok. S Kantovo pomočjo lahko zavrnamo očitke o preuranjenosti revolucije, namreč, boj za pravičnost, tudi za socialno, ni nikdar preuranjen.

Adorno zgodovino primarno nikakor ne pojmuje kot zgodovino razrednih bojev, ugotavlja Friedemann Grenz. Pri tem izraža docela točno ugotovitev, da je zanj zgodovina "poostritev nasprotja med nujnim gospodstvom in močno svobodo",³³ kar je še posebej razvidno v njegovem prvem modelu negativne dialektike, kjer razpravlja o Kantu in njegovem pojmu svobode.

Je Adornovo misel mogoče jemati kot vsaj delni korektiv nekdanje tako zelo iskrene vere v brezrazredno družbo? Vprašanje je, če se da brezrazredno družbo misliti tako kot mnoge njegove druge kategorije, namreč negativno? Družba se po Adornu ne ohranja pri življenju kljub svojim antagonizmom, ampak samo z njihovo pomočjo. Tudi se zaveda, da so "profitni interesi in s tem razredni interesi objektivni motor proizvodnega postopka, od katerega je odvisno življenje vseh",³⁴ in njegov primat tudi pomeni smrt prav vseh. Vendar gre za nekaj, kar ljudem sploh omogoča življenje, da preživijo in brez tega tudi ne bi bilo možnosti za drugačno, spremenjeno življenje. Skratka, to po Adornu implicira nekaj, kar je v "nespravljnem spravljenem"³⁵ oziroma v nepomirljivem, pomirjeno. S temi razmišljanji smo po Adornu očitno pri pojmu sprave in pomiritve, miselnem motivu, ki je v njegovi filozofiji eden najglobljih.

So njegova razmišljanja o spravi danes še vedno aktualen odgovor na vprašanje, kaj zdaj, "po sesutju socializma" boljševiske provenience, stopa na mesto nekdanjega ideala brezrazredne družbe. Ne gre za totalno pozabo vsega poprejšnjega, če bi, bi to pomenilo samo totalno konverzijo. Totalen konvertit pa je že po Lukácsevi oceni samo nekdo, ki je poslednjerezredni intelektualec. Danes po že sklenjeni Adornovi misli vidimo, da ta v celoti taka, kot je, učinkuje na način, ko je očitno, da noče proizvajati iz nekdanjih, še tako gorečih marksistov, sicer v povsem spremenjeni zgodovinski situaciji, zagrizene antimarksiste. Kot da bi Adornov pojem sprave varoval kakšnega marksista, da ne postane še renegat, tj. dobesedno odpadnik, saj je že pred tem postal kritik Marxa in marksizma, in kot marksist že zdavnaj heretik.

Morda je vse to še najlažje razločiti z Adornovim odnosom do pojma totalitete, kajti kakor ga je srdito zavračal, tako ga je še bolj predpostavljial in priznaval zato, da bi sploh lahko izpeljal njegovo kritiko. Mišljenju, ki po pozitivističnem vzoru ni sposobno misliti pojma celote ali se mu zavestno odpoveduje in ga pri svojem preučevanju sploh ne upošteva, je očital, da še sploh ni teorija. Tudi Adorno ne more brez Lukácseve dialektike totalitete, ki še vedno zelo odločilno vpliva na Adornovo filozofijo zgodovine. Po Lukácsu je ravno kategorija totalitete, "ki vsestransko določa vladanje celote nad deli"³⁶ in kot taka odločilna za opazovanje zgodovine, značilna za marksizem, ne pa izdelan koncept revolucije. Kategorija totalitete je kot "izhodiščna točka in cilj, predpostavka ter zahtevke dialektične metode",³⁷ z njeno opustitvijo preneha tudi dialektika.

Posredovanje, ki vztraja na totaliteti, tudi Adornovo misel postavlja v tesno bližino z marksizmom, mnogo bolj, kot bi morda Adorno želel. Za mnoge interprete

³³ Friedemann Grenz: Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einiger Deutungsprobleme, Suhrkamp, Frankfurt 1974, str. 57.

³⁴ Theodor W. Adorno: Negative Dialektik, str. 314.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Georg Lukács: Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik, Luchterhand, Neuwied und Berlin 1970, str. 94.

³⁷ Ibidem, str. 97.

njegove misli je, četudi negativna navzočnost kategorije totalitete, celo zadosten razlog, da ga še vedno imajo za marksista. Iz najnovejše literature tu nedvomno izstopa Jamesonovo delo o Adornu, v katerem zelo odločno trdi: "Kakorkoli že: Adornovo življenjsko delo stoji in pade s pojmom 'totalitete'".³⁸ Četudi še tako zelo modificirana oblika marksizma, ki je obšla logiko predpisane marksistične znanstvene aksiomatike, je po Jamesonu pri Adornu vendar navzoč historični materializem. Kakor izhaja iz uvoda tega dela, je, z očitno "prednostjo historične situacije",³⁹ ta materializem celo bistvenega pomena. Vendar pri Adornu nikakor ne gre za marksizem, ki bi bil pisan kot program, opozarja Jameson, ugotovitev, s katero se je treba strinjati.

Adornova dialektika ostaja v prostoru med totaliteto in fragmentom, saj doje-manje fragmenta ni možno brez celote in posamičnega ne moremo razumeti brez ob-čega. Kritika Hegla poteka ob hkratnem priznavanju, ki mestoma prehaja celo v evfo-rično navdušenje, tako da ravno na podlagi Adornovih študij o Heglu ne moremo vedno in na vseh mestih odločno oporekati tistim interpretacijam Adorna, ki ga imajo delno ali kar v celoti še za heglovca. Po Adornu bi celo svetovni duh bil smiseln samo, če bi ga izkusili kot nekaj negativnega. Zato je pretirana Jayeva ocena glede odnosa Lukács - Adorno, odnos, ki ga je razumel kot "Theodor W. Adorno and the Collapse of the Lukácsian Concept of Totality".⁴⁰

Prav nič, kar je povezano še s tako minimalnim poskusom za izrekanje totalitete, utopije, sprave, miru ni po Adornu pozitivno določeno, in tudi ne more biti. Z vsa težo zgolj negativnega izrekanja Adorno nikakor že a priori ne izključuje možnosti sprave, miru, sreče, itd. Predvsem je tu izrecna želja, da bi bilo drugače, kot je, nekaj čisto drugega. Zanimivo je, da je v svojih različnih tekstih kar nekajkrat izrazil zelo jasna merila, po katerih bi sreča in mir dejansko bila vidna in razpoznavna. Kajti vse to se po njegovem da razbrati iz tega, kako komunicirajo ljudje med seboj in ljudje s stvarmi.

V njegovi filozofiji ima utopija in utopično zelo pomembno in izstopajoče mesto, celo tako, da si utopijo kot smiselno predstavlja samo v pomenu "spremembe celote",⁴¹ je torej nekaj totalnega, kakor poudarja pogovor na temo o utopiji skupaj z Ernstom Blohom leta 1964. To pa je eno tistih mest, ki nehotе dokazujejo še vedno možno navzočnost kategorije totalitete v Adornovi misli. Kakor izhaja iz pogovora z Blohom, je sprememba celote pogojena z možnostjo, da bi lahko bilo povsem drugače, kot je, in po njegovem globokem prepričanju prav vsi ljudje to v svoji notranjosti vedo. Gre za pričakovanja, da bi lahko bili mnogo bolj svobodni, kot smo, in ne zgolj zato, da bi živeli brez lakote in strahu. Pri tem zelo odklanja pojmovanje utopije v pomenu nečesa, kar predstavlja "samo ponavljanje vedno enakega 'danes'".⁴²

V sodobnem času smo soočeni s tem, kar je Adorno imenoval "krčenje utopične zavesti",⁴³ in utopija nima več utopičnega, tj. pozitivnega pomena, ampak negativnega, kajti učinkuje samo še utopistično. Zaveda se, da so v sodobnem svetu možnosti za udejanjenje utopije zelo majhne, vedno manjše in ljudje se identificirajo s tako nemočnostjo na način, ki ga je Freud opisoval kot "identifikacija z napadalcem".⁴⁴

38 Fredric Jameson: Spätmarxismus. Adorno oder Die Beharrlichkeit der Dialektik, str. 15.

39 Ibidem, str. 11.

40 Martin Jay: Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas, Polity Press, Cambridge 1984, str. 241.

41 Etwas fehlt ... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht. Ein Gespräch mit Theodor W. Adorno. Cit. iz Gespräche mit Ernst Bloch, (Hrsg. von Rainer Traub und Harald Wieser), Suhrkamp, Frankfurt 1975, str. 61.

42 Ibidem, str. 59.

43 Ibidem, str. 60.

44 Ibidem, str. 61.

Gre za začaran, "uročen svet" (Verhexung der Welt). Ostaja potreba in nujnost razčarati ga, toda Adorno ni mogel odgovoriti kako. Podobno kot Lukács leta 1918 zavrača "metafizično predpostavko, da dobro lahko izhaja iz slabega, da je možno - kot pove Razumihin v 'Razkolnikovu' - lagati vse tja do resnice".⁴⁵ Je danes, že dolgo po tem, ko je Adornova in Lukácsseva misel dokončno sklenjena, možna trditev, da je za oba ta dva markantna misleca v bistvu sprejemljiva samo etična pot v smeri dejanskega napredka? Drugega možnega odgovora dejansko ni.

Toda še tako precizna in na visoki teoretski ravni izoblikovana stališča v zvezi z negativno utopijo in upanjem niso Adorna obvarovala pred mnogimi, kritičnimi napadi nekaterih, predvsem levo usmerjenih teoretikov, še posebej ob revolucionarnem študentskem gibanju leta 1968. Adornovi negativni dialektiki Frank Böckelmann v svojem delu *Über Marx und Adorno* očita abstrakcionizem, kajti gre za filozofijo, ki je od prakse povsem neodvisna. Kot taki ji manjka ravno tisto subtilno posredovanje med teorijo in prakso, ki je tako zelo značilno za Lukácsa. Zato je Böckelmann Adornove aporije glede posredovanja med teorijo in prakso že v naslovni formulaciji izrazil kot: "Težave neke teorije, k kateri stvarnost ne sili."⁴⁶

Vsekakor bo t.i. leva teoretska pozicija morala v prihodnje odgovoriti na vprašanje, če marksizem kot razvita teorija - Adornov izraz - sploh potrebuje kaj takega kot odpravo filozofije in svoje udejanjenje. Vsi dosednji poskusi njegovega udejanjenja so se končali s pretvorbo teorije v taktiko. V tem smislu je Adorno v letu svoje smrti, v krajšem prispevku z naslovom *Resignation* skušal tudi odgovoriti in zavrniti številne očitke, iz katerih izhaja, da celotna frankfurtska šola ni bila pripravljena, iz sicer teoretsko izdelanih stališč, povleči "praktične konsekvence". V tem prispevku je Adorno ravno zaradi takih očitkov podal zanimiv pojem in sicer "represivna netoleranca proti mišljenju",⁴⁷ ker mišljenju očita, da ne vsebuje kažipota za akcijo. Še preciznejši je v prispevku *Marginalien zu Theorie und Praxis*, kjer predlaga, da na novo razmišljamo o odnosu med teorijo in prakso. Načelo enotnosti med teorijo in prakso "je imitiralo napačno identiteto med subjektom in objektom"⁴⁸ in s tem obnavljalo gospostvo v praksi.

Vendar danes, če še priznavamo za legitimno filozofsko vprašanje posredovanje med teorijo in prakso, stvar ni več transparentna niti z znano Marcusejevo ugotovitvijo, da je nek določen zgodovinski subjekt abdiciral. Kar govori Adornu v prid ta trenutek, je deloma že nakazal Marcuse s svojimi ugotovitvami, da se spreminja v utopijo to, kar je nekoč veljalo za znanstveno resnico, kajti socializem ni več na poti od "utopije k znanosti", kot je domneval Engels, ampak socializem spet postaja utopija. Toda, če je Marcuse v svojem času hkrati s tem odločno trdil, da se zaradi tega "marksizem ne pretvarja v utopijo",⁴⁹ je zdaj aktualno vprašanje, če marksizem ne samo, da ne postaja utopija, ki jo je med prvimi slutil ravno Adorno in sicer kot negativna utopija, ampak je tudi marksizem sam soočen s t.i. koncem utopij. Vendar je v tej zvezi treba dejati, da Adorno nikdar in nikjer ne pristaja na tezo o koncu utopične zavesti, saj bi bil to konec mišljenja samega. Adornizem med drugim pomeni ohranjati utopično zavest.

Pogovor med Blochom in Adornom leta 1964 je skušal precizirati vprašanje

⁴⁵ Georg Lukács: *Taktik und Ethik. Politische Aufsätze I (1918-1920)*, (Hrsg. Jörg Kammler und Frank Benseler), Luchterhand, Darmstadt und Neuwied 1975, str. 33.

⁴⁶ Frank Böckelmann: *Über Marx und Adorno. Schwierigkeiten der spätmарxistischen Theorie*, Makol Verlag, Frankfurt 1972, str. 125.

⁴⁷ Theodor W. Adorno: *Resignation, Kulturkritik und Gesellschaft II*, str. 795.

⁴⁸ Theodor W. Adorno: *Marginalien zu Theorie und Praxis, Kulturkritik und Gesellschaft II*, str. 766.

⁴⁹ Herbert Marcuse: *Kraj utopije. Esej o oslobodjenju, Stvarnost*, Zagreb 1972, str. 11.

vsebine utopije. Kot izhaja iz pogovora, gre najprej za vprašanje, ali je to sreča ali svoboda. Bloch je opozoril na dejstvo, da so utopije zelo dolgo nastopale kot izključno družbene in razmišljale o spremembi sveta in o socialni sreči, vedno pa so bile odvisne od konkretnih družbenih razmer. Bloch pri tem zelo izpostavlja kategorijo možnosti, ki jo je filozofija dokaj zanemarjala; po soglasni Blochovi in Adornovi oceni tudi Hegel. Na podlagi tega je možen sklep, da je utopija odvisna od tega, kako mislimo kategorijo možnosti. Skupno Blochovim in Adornovim razmišljanjem o nara-vi utopije je vsekakor to, da je utopija razumljena kot anticipacija nečesa drugega, glede na to, kar je. Utopična zavest je kot anticipirajoča zavest, ki apelira na drugačnost, vendar ne daje nobenega določenega navodila, kako in še manj s kakšnimi sredstvi.

Po Adornovem uvidu se vsebina utopičnega nikakor ne izčrpa samo z eno ali dvema kategorijama, tako ne moremo jemati samo kategorijo sreče kot ključno za utopijo. Adorno vidi smisel utopije v možnosti spremembe prav vseh kategorij, skratka, utopija je po tej plati univerzalna, zato je tudi po idealističnem vzoru ne moremo reducirati samo na kategorijo svobode. Na podlagi določanja vsebine utopičnega po Adornu izhaja celo usmerjenost filozofije. Tako istovetenje utopije samo s svobodo pomeni, da je vsebina idealizma enaka z utopijo, kajti po Adornu idealizem ne želi dejansko drugega kot realizacijo svobode, in pri tem sploh ne pomisli na realizacijo sreče. Kot da bi Adorno še enkrat čutil potrebo zavrniti idealizem in materializem glede njunega pojmovanja utopije. Ne zadošča samo izolirano pojmovanje sreče, kakor tudi ne svoboda.

Adorno je precej razmišljal o smrti in o tej večni utopiji, povezani ravno z mislijo o neumrljivosti in nesmrtnosti. Ena izmed utopij je življenje brez smrti in nikakor ni mogel razumeti poveličevanja smrti v sodobni filozofiji. Po Ernstu Blochu je smrt celo najmočnejša anti-utopija, "ugasla negacija", ki sama s seboj in iz sebe ven, svojskega nasprotja, tj. življenja ne more dati več. Adorno je zato vsakršni metafiziki smrti, pod očitnim vplivom groze zaradi umiranja v fašističnih koncentracijskih taboriških in paralizirane možnosti za doživljanje transcendence in vsega metafizičnega, vsakokrat izrecno oporekal s svojimi razmišljanji o nesmrtnosti in upanju.

Vendar se Adorno zaveda, da bi z odpravo smrti dejansko izginila utopija in bi je sploh več ne bilo. V tem je po svoje paradoks utopije, da jo v bistvu sploh omogoča nekaj takega, kot je smrt, kajti samo tam je utopija, kjer je hkrati še misel o smrti. V "antinomiji smrti" je po Adornu za "spoznavno teorijo utopije" zelo odločilna konsekvence, "namreč, da se utopije ne sme prikazovati pozitivno".⁵⁰ Vsakršen poskus opisovanja in prikazovanja utopije bi po Adornu pomenil ne samo zanemarjanje "antinomije smrti", ampak govor o "odpravi smrti tako, kot da bi smrti ne bilo".⁵¹ V tem je po Adornu verjetno najgloblji metafizični razlog, da se o utopiji sme govoriti samo negativno, tako kakor je to storil tudi Marx. Še z novozaveznim izročilom je možno to opisati z naslednjimi besedami: "Upanje pa, ki se vidi, ni upanje. Kajti kar kdor vidi, čemu bi to še upal? Če pa upamo, česar ne vidimo, pričakujemo v potrepljivosti."⁵²

Adornov "materializem brez podob" (Materialismus bilderlos)⁵³, ki si tako zelo očitno prizadeva po "vstajenju mesa",⁵⁴ se zaveda, da je smrt neizrazljiva, tudi "misl,

⁵⁰ Etwas fehlt ... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht, str. 68.

⁵¹ Ibidem.

⁵² Rim 8, 24-25.

⁵³ Theodor W. Adorno: Negative Dialektik, str. 207.

⁵⁴ Ibidem.

da je smrt povsem poslednje, se ne da misliti",⁵⁵ in ravno v tem kontekstu ateist in materialist Adorno govori o nesmrtnosti in večnosti. Zato je Adorno zelo natančen v poskusu določiti vsebino svoje negativne utopije. Gre mu namreč za "določeno negacijo" tega, kar zgolj je, to pa Adorno še najlažje razloči v smislu "dialektičnega principa določene negacije",⁵⁶ s preinterpretacijo Spinozinega stavka *Verum index sui et falsi* (Resnično je indeks samega sebe in napačnega) v *Falsum index sui et veri* (Napačno je indeks samega sebe in pravičnega). Kajti kakor ne smemo utopije z ničimer dokončno upodobiti, ker ne vemo, kaj naj bi bilo pravilno, tako je Adorno povsem odločen v trditvi, da pa vemo povsem gotovo, kaj je napačno. Zato določena negacija, kajti negacija ni abstraktna, ampak se nanaša na nekaj zelo konkretnega in določenega. Zanimivo je, da ravno ta njegov pojem določene negacije pri tistih njegovih interpretih,⁵⁷ ki so brali njegova dela z vidika primerjave s teološko problematiko, velja celo za izhodišče razmisleka o njegovi t.i. negativni teologiji. Vendar je tu izraz negativna teologija treba rabiti samo v najširšem smislu, podobno kot še pri Blochu.

Adorno se zaveda, da je nevarnost prepovedati konkretizacijo utopije v tem, ker ogroža utopično zavest samo, njeno existenco in s tem željo, da bi bilo zares drugače. Nič kaj ni prizanesljiv do Marxove kritike francoskih utopistov in Roberta Owna, kajti ta kritika - ne Marxovo pojmovanje utopije - je po njegovem soodgovorna zato, da je iz koncepta socializma utopija dejansko izginila. Leta 1964 je torej kar pri Marxu, Adorno razbral delno soodgovornost za sivino takratnega socializma v vzhodnem bloku. Torej, vendar enkrat tudi Marx!

Adorno je v času svojega življenja bil priča teoriji socializma, ki je bila sovražna utopiji. Socializem boljševiske proveniencie se je po njegovi sodbi reduciral samo še na aparaturo in sredstvo za samoohranjanje, s tem pa je izginila vsakršna prednost vsebine. Zaradi tega je tak socializem nastopal kot ideologija, ki je obvladovala posameznika in dušila vse utopično. Vendar je Bloch, sam žrtev take represije opozarjal na dokaj identične tendence v zahodnem svetu, ki jih je sam doživljal po izgonu iz Vzhodne Nemčije. Izginjanje utopije iz življenja ljudi je razumel kot univerzalno dejstvo, ki ga je še najlažje prikazal kar z znanim Brechtovim stavkom iz njegovega dela *Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny* (1929): "Nekaj manjka."⁵⁸

Kar manjka in je manjkajoče, torej z ničimer konkretno določljivo, Adorno spet ne postavlja zunaj zgodovine. Jasno je nekaj, da pri poskusu odgovora na ta vprašanja pri Adornu še "včerajšnji" marksistični vzorec s svojim kolektivnim subjektom povsem odpove. Njegova konkretna filozofija sicer vztraja na predpostavki docela negativne utopije, vendar razmišljanja v tej smeri ustavlja Adorno sam s svojo hermenevitično naravnostjo, ki na podlagi zgodovinske konstelacije bivajočega povzema, da pravo spoznanje ne potrebuje nekaj manj, ampak prej nekaj več subjekta. Pri tem pa subjekt sam ni a priori določljiv, po Marcusejevem uvidu dan kot ready made, za vse večne čase.

Adorno odklanja idealizem, ker je po njegovem idejo pravičnega življenja napačno usmeril samo navznoter. Subjekt je subjekt samo kot "produktivna predstavitvena moč" in "šifrirna" dejavnost, "v kateri se realno reproducira življenje ljudi in v njej utemeljeno anticipira svobodo".⁵⁹ Toda tak materializem načinja še vprašanje

⁵⁵ Ibidem, str. 364.

⁵⁶ Etwas fehlt ... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht, str. 70.

⁵⁷ Lothar Stresius: Theodor W. Adornos negative Dialektik. Eine kritische Rekonstruktion, Verlag Peter Lang, Frankfurt 1982, str. 231.

⁵⁸ Etwas fehlt ... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht, str. 74.

⁵⁹ Theodor W. Adorno: Zu Subjekt und Objekt, Kulturkritik und Gesellschaft II, str. 754-755.

sreče ljudi in ne več samo kot idealizem svobode. Pri tem Adorno zelo samozavestno izgovarja besedo sreča, kajti zaveda se, da je tudi ta trajno sporočilo materialistične zarezze skozi svet. In kakor sta šla v zgodovini materializem in idealizem vsak v svojo smer, tako velja to še bolj za svobodo in srečo.

Za Heglovo pojmovanje subjektivnosti, za katero Adorno spet ugotavlja, da je obča in totalna identičnost, ki postaja celo tako samozadostna, da spominja že kar na nekaj božanskega; značilno zanjo je, da zelo sramežljivo govori o pojmu sreče. Heglovo načelo individualnosti kot udejanjena subjektivnost po Adornu še vedno "vleče s seboj kantovsko in fichtejansko dihotomijo med - transcendentalnim - subjektom in - empiričnim - individuom".⁶⁰ Takšno pojmovanje pa ni brez posledic za svobodo, kajti ta je na koncu spet potopljena samó v sámo sebe. S tem Hegel spet potrjuje nastrojenje celotnega idealizma, namreč zaradi pomanjkljivo določene konkretne subjektivnosti Hegel sam ruši vse svoje trditve o identičnosti svobode in nujnosti. Zato je Heglova filozofija misel, ki "odpira perspektivo izgube, ki ga je involvirala vzpon individualnosti v devetnajstem stoletju, vse tja globoko v dvajseto".⁶¹

Za kakšno izgubo gre pri tem, če jo skušamo precizirati s pomočjo Adornove analize in kritike Hegla? Očitno gre za nekaj občega, ki ruši individualnost, vse to pa načenja po Adornu aporijo, ki se razteza "na teleološki pojem sreče človeštva, ki bi bila sreča posameznika".⁶² Kajti kot nekam grenko ugotavlja Adorno, bi po njegovem prišlo do sreče samo takrat, če "bi se kategorija posameznika več ne zapirala v sebe".⁶³ Sreča namreč ni konstanta, tj. kakšna invarianta, "bistvo nesreče pa je samó nekaj vedno enakega".⁶⁴ Nekaj intermitirajočega, dobesedno prekinjajočega, prinaša s seboj sreča v odnosu do celote obstoječega, kar kaže samo na njegovo partikularnost. Adorno ne more pritrjevati Heglovi misli, iz katere izhaja, da so časi sreče v zgodovini prazne strani in da napredek uma ni napredek sreče. Z vsem tem Heglova misel izraža nekaj represivnega in "insuficienco individualne sreče nasproti utopiji".⁶⁵ Paradoks te misli je vsekakor v tem, ker v svoj zgodovinski optimizem sreče ne uspe vpetegniti oziroma gre za optimizem z one strani sreče. Misel, da so obdobja sreče kot nepopisane strani zgodovine, je povrhu sprta še tudi z zgodovinskimi dejstvi samimi, zakaj ravno devetnajsto stoletje je po Adornu kolikor toliko srečno obdobje v Evropi.

Adornov zelo očiten teoretski napor je, da bi, podobno kot Max Horkheimer, s svojo nedvomno materialistično pojmovano etiko rešil objektivnost sreče znotraj zgodovine, kot tudi zgodovine ne more misliti onkraj sreče. Že Horkheimer je v Materializmu in morali (1933) spregovoril o "pravici na srečo",⁶⁶ tako da je upravičeno govoriti o sovplivanju Horkheimerjeve in Adornove misli. Iz Adornovega zapisa o sreči izhaja še naslednje: "Stališče mišljenja do sreče bi bila negacija vsake lažne sreče. Takšno stališče postulira ostro proti splošno uveljavljenemu nazoru, idejo o objektivnosti sreče, kakor je bila negativno koncipirana v Kierkegaardovem nauku o objektivnem obupu."⁶⁷ Ko gre za objektivnost sreče, mora Adorno dati spregovoriti še Marxu, spoznanje, ki se obrača proti Heglu. Ne da se tudi obiti zelo očitnega in pozitivnega Kantovega vpliva, ko razpravlja o sreči v svoji Estetski teoriji.

60 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, str. 343.

61 *Ibidem*, str. 344.

62 *Ibidem*, str. 345.

63 *Ibidem*, str. 346.

64 *Ibidem*.

65 *Ibidem*.

66 Max Horkheimer: *Materialismus und Moral*. Cit. iz Marx Horkheimer: *Kritische Theorie. Eine Dokumentation* (Hrsg. von Alfred Schmidt), Band 1, Fischer Verlag, Frankfurt 1968, str. 94.

67 *Ibidem*, str. 347.

Sreča mišljenju ni tuja, za Adorna najprej v tem smislu, ker kot je v Resignation poudaril, gre pri sreči mišljenja, "za srečo ljudi".⁶⁸ Obče razvojne tendence sodobnega časa so usmerjene tudi proti mišljenju. Povsem adornovsko zveni sklepni del tega prispevka, kjer pove, da je srečen ta, ki nesrečo sploh še lahko izgovarja. Samo tako seže sreča globoko v univerzalno nesrečo in tisti, ki to zmore, vsekakor ni resigniral. Skratka, sreča za mišljenje je, če se je uspelo ohraniti kot "odprto mišljenje",⁶⁹ odprtost mišljenja pa pomeni še odprtost za srečo ljudi in samo v odprtem mišljenju se ohranja utopija.

Za razpoznavnost sreče je potrebno nekaj mikrološkega, saj za njeno univerzalnost ni možnosti, kajti: "Vsaka sreča je fragment celotne sreče, ki se jo ljudem krati in se je oni odrekajo."⁷⁰ Kot za večino drugih Adornovih kategorij velja tudi za njegovo pojmovanje sreče, da jo je mogoče določiti le negativno, v kontekstu celote negativnega védenja. Ta negativnost je določena tudi z dejstvom, da svet ni absolutno zaprt, kot je mislil s svojim obupom in pesimizmom Schopenhauer, ki mu Adorno nikakor ne pritrjuje. Kafka je zgleden poskus upreti se toku sveta, kot nečemu absolutnemu in v sebi zaprtemu, zato zavrača poskus, da bi obupana zavest postala absolut sveta.

Zelo očiten je pri Adornu poskus ohranjati odprto možnost za drugače bivajoče kot pa je s svojo kategorijo drugega (des Anderen), ki kaže na laž identitete. Ne glede na to, koliko je v kakšnem trenutku vsakršni sreči onemogočeno, da se uresniči, je v bivajočem kljub vsemu še prostor za drugo in drugačno od tega, kar je. Tudi s tem svojim spoznavnoteoretskim optimizmom Adorno zavrača Hegla zaradi njegovega očitnega vztrajanja na nečem vedno enakem, sovražnem sreči.

⁶⁸ Theodor W. Adorno: Resignation, Kulturkritik und Gesellschaft II, str. 798-799.

⁶⁹ Ibidem, str. 798.

⁷⁰ Theodor W. Adorno: Negative Dialektik, str. 396.