

## Sebstvo proti naravi:

### Primer Ulikses

Problematika subjekta in kritike subjekta ni tema, ki bi določala delo Maxa Horkheimerja od samega začetka. V njegovem mišljenju se pojavlja šele na prehodu iz 30-ih v 40-a leta, v obdobju, katerega značilnosti so izsilile ločitev od prve koncepcije kritične teorije in izstop iz okvirov marksizma. Od trenutka vstopa v igro pa ta tema odločilno oblikuje tako Horkheimerjevo mišljenje kot tudi identiteto same kritične teorije.

Zagotovo se ni težko strinjati s trditvijo, da v Horkheimerjevem opusu ni zaokroženega glavnega dela, v katerem bi bile sistematično in pregledno podane glavne teze, kategorije, načela itd. Namesto tega so na razpolago številni članki, predavanja, eseji, govori, dnevniški zapisi, aforizmi, intervjuji, fragmenti literarnih poskusov... Nagnjenje k takim oblikam vsekakor izhaja tudi iz dejstva, da se sistemsko mišljenje od samega začetka dojema kot suspektno. Horkheimerjevo življenjsko delo je, kot je zapisal A. Schmidt v njegovem nekrologu, "objektivno krhko (*brüchig*), zaznamovano z borbami in katastrofami stoletja".<sup>1</sup> V vsej tej razpršenosti in nesistematičnosti – pravzaprav zavestni *proti-sistematičnosti* – pa je vendarle mogoče jasno razbrati niz prehodnih tematsko-problemskih rdečih niti in integrirajočih motivov. Najvažnejši motiv in povezujoči element Horkheimerjevega mišljenja od začetka 40-ih naprej je vsekakor že omenjeni *problem subjekta*, oziroma problematiziranje geneze sub-

<sup>1</sup> A. Schmidt, **Zur Idee der Kritischen Theorie**, Carl Hanser Verlag, München, 1974, str. 137.

<sup>2</sup> "Iz kroga okrog starega Instituta je Horkheimer edini, katerega produktivne dosežke je mogoče vrednotiti samo v kontekstu sodelovanja z drugimi... Zato ostaja Horkheimerjevo življenjsko delo prepleteno z institucionalnim kontekstom." (J. Habermas, **Tri teze o zgodovini delovanja Frankfurtske šole**, *Theoria*, 1-2/1985, str. 5)

<sup>3</sup> M. Horkheimer, **Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Institutes für Sozialforschung**, v: **Sozialphilosophische Studien** (Hrsg. von W. Brede), Fischer, Frankfurt am Main, 1981, str. 33-46.

jekta in napor okrog njegovega samokorigiranja ter reševanja skozi radikalno samokritiko.

Seveda vodi pot do kritike subjekta skozi zgodnejše faze Horkheimerjevega miselnega razvoja. Na začetku bomo v najbolj grobih potezah skicirali temeljne značilnosti začetne pozicije kritične teorije in določili glavne razloge za zapuščenje te pozicije konec 30-ih. Več pozornosti bomo posvetili izpostavljanju ključnih tez novega stališča – kritike subjekta, Horkheimer-Adornovo rekonstrukcijo zgodovinske prvobitnosti subjekta pa bomo ilustrirali s komentarjem njune posebej učinkovite in pomensko bogate (re)interpretacije Homerjeve *Odiseje* kot temeljnega besedila celotne zahodne kulture in civilizacije.

## OD SOCIALNE FILOZOFIJE DO KRITIKE POLITIČNE EKONOMIJE

Horkheimerjevo miselno pot je mogoče razdeliti na tri glavne faze (če ne upoštevamo tudi prve, "predkritične"). Prva od njih se umešča v obdobje od 1931. do 1937. leta. Na njenem začetku se nahaja definiranje teorije družbe kot socialne filozofije, na njenem koncu pa koncepcija kritične teorije družbe, utemeljena na (poznemu kapitalizmu prilagojeni) kritiki politične ekonomije. To je obdobje, v katerem se je kritična teorija porodila in razvila do jasne in zaokrožene oblike. Kot je znano, je Horkheimer s prevzemom funkcije direktorja frankfurtskega Instituta za družbene raziskave prevzel v krogu teoretikov, zbranih okrog Instituta, poleg institucionalnega tudi kognitivno dominirajoč položaj. Poleg organizacijskih poslov, značilnih za direktorsko funkcijo, je namreč dobil tudi nalogo, naj definira splošno koncepcijo Instituta. Zato se vsi njegovi prispevki, objavljeni v *Časopisu za družbene raziskave*, bolj ali manj neposredno ukvarjajo s preizpraševanjem temeljnih načel in osnovnih epistemološko-metodoloških premis teoretsko-raziskovalne platforme, ki se skriva pod nalepko "kritična teorija družbe". Večina sodelavcev je v njegovih člankih, ki so definirali splošni program in kategorialne okvire, našla argumentacijsko hevrstiko in teoretsko-politično usmeritev. Vendar pa so bili vplivi obojestranski – kakor je Horkheimer oblikoval intelektualno fizionomijo Instituta, tako je tudi skupnost, zbrana okrog Instituta, povratno vplivala nanj in na njegova stališča.<sup>2</sup>

Začetno definicijo kritične teorije, čeprav še ne s tem imenom, je Horkheimer formuliral na svojem nastopnem predavanju leta 1931<sup>3</sup>, v katerem je skiciral koncepcijo socialne filozofije, ki naj s pomočjo raziskav posameznih znanosti dospe do pravilne razlage usode ljudi kot članov skupnosti in do spoznanja celotnega družbenega procesa. Vodilno metodično načelo tega pro-

grama je bilo stalno prežemanje in razvijanje filozofske teorije in prakse posameznih znanosti, skrb za *človekovo srečo* – najprej za človeka kot posameznika, seveda pa tudi za človeški rod –, ki je bila jasno definirana že v tem predavanju, pa je ostala trajen programski motiv in normativna podlaga celotnega Horkheimerjevega dela. Ker pa je po drugi strani veljalo, da sreče ni mogoče doseči brez vnašanja uma v svet, je kritična teorija videla svojo glavno nalogo v raziskovanju možnosti in predpostavk za vzpostavljanje umne organizacije družbe.

Zaokroženo in takorekoč klasično formulacijo je kritična teorija tega obdobja dobila v znanem besedilu *Tradicionalna in kritična teorija* (1937). Najkrajše rečeno, kritična teorija je v tem obdobju samo sebe razumela kot materialistično utemeljeno teorijo družbe, ki interpretira materijo po ekonomskem in ne po ontološkem ključu. Sodobni epohi primeren lik materializma pa je prepoznala v “znanosti o fundamentalni družbeni vlogi ekonomskih odnosov”<sup>4</sup>, torej je postala njena metodična hrbtenica Marxov model kritike politične ekonomije, adaptiran na poznokapitalistične razmere in dodatno “polepšan” z uvajanjem psihoanalize. Poleg tega je bila kritična teorija definirana tudi s svojo prav posebno nastrojenostjo, ki je gladko zavrgla webrovski ideal “hladne”, vrednostno nevtralne znanosti in se odlikovala tudi z razkrinkavajočo pristranskostjo, ogorčeno voljo za vzpostavitev umnih razmer itd., itd. – vse to skupaj pa je privedlo tudi do konstrukcije specifičnega pojma interesa, izkustva in subjekta te teorije in do definiranja kritične teorije kot “celovite intelektualne, s praktičnimi nalogami in borbami povezane družbene dejavnosti” (KT I, 180).

<sup>4</sup> M. Horkheimer, **Kritična teorija**, 1. zvezek, *Stvarnost*, Zagreb, str. 53 (v nadaljevanju: KT, številka zvezka, številka strani).

## PREHOD

Kakor hitro pa je prišla do prej omenjene formulacije, je kritična teorija vstopila v obdobje vse bolj bolečega ozaveščanja lastne neprimernosti rastočim zahtevam časa. Kot je znano, je bila druga polovica 30-ih zaznamovana z dramatičnimi dogodki epohalnih razsežnosti: izostanek revolucije na Zahodu (ki bi po kriterijih politekonomske kritike morala biti mogoča), vzpon in stabilizacija nacistične ureditve v takratni Nemčiji, razočaranje nad dogodki v Sovjetski zvezi in porast dvomov v potencialne socializma kot takega, kataklizma druge svetovne vojne z grozo antisemitizma v središču... – vse to je izpostavljalo material, ki ga ni bilo mogoče razumeti s teoretskimi sredstvi, ki so bila na razpolago pravkar skovani kritični teoriji. Med ruvanjem s tem (pre)trdim teoretskim orehom je Horkheimer na prehodu iz 30-ih v 40-a leta napisal vrsto besedil, v katerih zapušča ali se pripravlja zapustiti izvorno marksistično paradigmo kritične teorije.

<sup>5</sup> Prim.: M. Horkheimer, **Die Juden in Europa** (prva izdaja v: **Studies in Philosophy and Social Science**, vol. VIII, 1939), v: Horkheimer, Pollock, Neumann, Kirchheimer, Gurland, Marcuse, **Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus**, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main, 1981, str. 33-35; M. Horkheimer, **Autoritärer Staat**, v: **Gesellschaft im Übergang** (Hrsg. von W. Brede), Fischer, Frankfurt am Main, 1981, str. 13-35.

<sup>6</sup> Prim.: M. Horkheimer, **Društvena funkcija filozofije**, v: *KT II*, 254-270.

<sup>7</sup> Prim.: M. Horkheimer, **Um i samoodržanje**, *Kulturni radnik* 5/1972, str. 90-119.

<sup>8</sup> O tej bližini sta izrecno spregovorila tudi oba misleca sama. V skupaj podpisani zabeležki ob novem datiranju **Dialektike** (datirani z aprilom 1969) najdemo tudi stavek: "Nihče od zunaj si ne more brez težav zamisliti, v kolikšni meri sva oba odgovorna za vsak stavek. Velike odlomke sva narekovala skupaj; napetost dveh duhovnih temperamentov, ki sta se povezala v **Dialektiko**, je njen življenjski element." (M. Horkheimer, T. W. Adorno, **Dialektik der Aufklärung**, Fischer, Frankfurt am Main, 1989, str. IX; v nadaljevanju DA in številka strani). V predgovoru k predavanjem iz leta 1944 (**Eclipse**

To obdobje, ki se začne 1937/38. in konča 1942. leta, razumemo kot novo fazo Horkheimerjevega miselnega razvoja (in razvoja kritične teorije) – fazo "prehoda", v kateri dokončno zavrne idejo o primatu metodičnega modela kritike politične ekonomije in dela na pridobivanju teoretskih predpostavk za novo stališče. Nekatera od najpomembnejših spoznanj, ki jih najdemo v tekstih iz obdobja 1938-42, lahko v najbolj grobih potezah zvedemo na naslednje: 1. sfera ekonomije izgublja fundamentalno mesto v celoti človekove socialno-zgodovinske biti<sup>5</sup>; 2. vrača se vera v spoznavno-kritične potenciale filozofije (ki se jih je kritična teorija, ko je opustila idejo o socialni filozofiji in kot prednostno prevzela kritiko politične ekonomije, preveč zlahka odrekla)<sup>6</sup>; 3. odkritja kritične rekonstrukcije geneze zahodnega uma, ki ta um izpeljuje iz procesa samohranitve<sup>7</sup>, resno omaja zaupanje v umnost, značilno za kritično teorijo 30-ih.

## SEBSTVO PROTI NARAVI: GENEZA SUBJEKTA

Aktualne socialno-zgodovinske razmere in tegoben epohalni dekor so torej postavljali probleme, ki jih znotraj teoretskih koordinat, določenih z napetostjo med proizvodjalnimi silami in proizvodnimi odnosi, ni bilo mogoče dojeti. Ker se je dozdevalo, da kataklizmični dogodki, ki so konec prve polovice 20. stoletja prizadeli ves zahodni svet, predstavljajo totalni, nepreklicni zlom celotne zahodne kulture in civilizacije, se je pred kritično teorijo kot najpomembnejše seveda postavilo vprašanje o razlogih za takšno stanje stvari. Treba je bilo torej kritično rekonstruirati razvojno logiko in samo naravo te kulčure in civilizacije. Glede na to, da je Horkheimer (pa tudi Adorno, s katerega mišljenjem se je Horkheimerjevo v 40-ih nerazdružno prepletalo<sup>8</sup>) celoto tega dogajanja, oziroma človekovega teoretsko-praktičnega prisvajanja narave, mislil kot *proces razsvetljenstva* – najpreprosteje dojetega kot stalno napredujoče samopostavljanje človeka za gospodarja lastnega sveta – se je rekonstruiranje zgodovine Zahoda pri njiju dogajalo kot preizpraševanje *dialektike razsvetljenstva*. V takšni rabi je pojem razsvetljenstva torej izgubil svoj običajni pomen in zajel ne le vso zahodno (= meščansko) misel (v nekem pismu Löwenthalu Horkheimer pojasnjuje: "Razsvetljenje je tukaj identično z meščansko mislijo, pravzaprav z mislijo nasploh..."<sup>9</sup>), ampak tudi celoten zunajteoretski kontekst te misli – "resnično gibanje meščanske družbe kot celote z vidika njenih idej, utelešenih v osebah in institucijah" (DA, 4). Zahodna zgodovina in epoha razsvetljenstva sta postali sinonima.

Temeljni problem, pred katerim sta se znašla Horkheimer in Adorno na začetku 40-ih, se je kazal v podobi *samodestrukcije razsvetljenstva*. Ker sta hkrati mislila, da svobode v družbi in torej tudi svobode vsakega posameznika ni mogoče priboriti brez zares razsvetljenega mišljenja, se nista niti mogla niti hotela odreči razsvetljenstva. Ker pa sta povsem jasno spoznala tudi to, da se že v samem pojmu razsvetljenstva – ne pa šele v konkretnih zgodovinskih oblikah in družbenih ustanovah, v katerih se je utelešal – nahaja klica prav tistega samouničenja, ki se je odigravalo pred njunimi očmi, je naloga kritičnega rekonstruiranja zahodne civilizacije in kulture zadobila obliko naloge *samoosveščanja razsvetljenstva*. To samoosveščanje pa se vrši s pomočjo proučevanja skrbno izbranih, eksemplaričnih kulturnih in miselnih modelov, ki so potegnili na površje tisti temeljni “sklop”, ki se nahaja v samem izviru celotne zahodne civilizacije in kulture – *genezo sebstva*, katerega samokonstituiranje je vse v znaku odločnega *gospodovanja* nad vsem in vsakomer.

Ko sta pojmovno fiksirala to na novo iznajdeno jedro zgodovinskega življenja, sta Horkheimer in Adorno posegla po pojmu, ki v kritični teoriji 30-ih skorajda ni obstajal – po pojmu *subjekta*. Zato je mogoče rekonstrukcijo dialektike razsvetljenstva – katere protislovja in posledice so vse od znamenite istoimenske knjige (1942-44) osnovna preokupacija obeh mislecev – imenovati tudi *kritiko subjekta*. Temeljna tema tako definirane teoretskega sklopa postane problem *rojstva subjekta iz samopostavljanja sebstva proti naravi*, glavni akterji svetovno-zgodovinske drame samokonstituiranja subjekta pa so *človek* – kot posameznik in kot vrsta – z ene ter ponižana in poteptana notranja in zunanja narava z druge strani. Rekonstrukcija te drame kaže, da je usoda vsake od obeh “strani” nerazrešljivo prepletena z usodo druge. Vsaka od njiju trpi rušilne posledice odnosov, katerih ustroj se ravna po zakonih vladavine subjekta in univerzalnega zatiranja, ki ga proizvaja ta vladavina: s propadom narave nujno propade tudi posameznik.

Razvijanje teorije in kritike subjekta pa predstavlja pomemben odmik od temeljnih določil izvirnega programa kritične teorije družbe in hkrati odločilen izstop iz marksistične tradicije.<sup>10</sup> Zato imamo obdobje, ki se začena leta 1942, se pravi z začetkom dela na *Dialektiki razsvetljenstva*, za tretjo fazo Horkheimerjeve miselne poti. Ob tem pa vendarle velja omeniti, da z omenjenim pomikom glavne teoretske osi analiza, ki ustreza marksističnemu diskurzu, ni povsem izločena iz igre, ampak je vključena v nov, splošnejši in fundamentalnejši kontekst. Drugače rečeno, kapitalistična oblika dominacije in izkoriščanja se dojema le kot specifična oblika temeljnega odnosa, značilnega za meščansko obdobje zahodne zgodovine: *gospostva, vladavine (Herrschaft)*.<sup>11</sup> Zakon o vrednosti tako ni preprosto

**of Reason)** Horkheimer izjavlja, da je hotel z njimi orisati posamezne aspekte obsesne filozofske teorije, ki se jo je v zadnjih letih vojne trudil razviti skupaj z Adornom: “Težko bi bilo reči, katere misli prihajajo od mene in katere od njega; najina filozofija je ena sama.” (M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Gesammelte Schriften*, Band 6, S. Fischer, Frankfurt am Main, 1991, str. 26). Tudi Adorno v predgovoru k delu *Minima moralia* navaja, da knjiga prča o neprekinjenem notranjem dialogu s Horkheimerjem: “v njej se ne nahaja niti en motiv, ki ne bi prav toliko pripadal Horkheimerju kot tistemu, ki je našel čas za formuliranje.” (T. W. Adorno, *Minima moralia*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1987, str. 10).

<sup>9</sup> Pismo Löwenthalu s 23. maja 1942 (navedeno po: M. Jay, *Dialektička imaginacija*, Svjetlost; Globus, Sarajevo; Zagreb, str. 407). V zvezi s tem je umestna tudi Skuhrova pripomba, da je treba *Dialektiko razsvetljenstva* brati kot “fenomenologijo meščanskega duha” (A. Skuhra, *Max Horkheimer. Eine Einführung in sein Denken*, W. Kolhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1974, str. 64).

<sup>10</sup> S tezo o izstopu se strinja večina interpretov (H. Dubiel, M. Jay, Z. Tar, A. Skuhra, A. Wellmer itd.).

<sup>11</sup> Prim: M. Jay, **Dialektička imaginacija**, str. 405; H. Dubiel, **Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung**, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1978, str. 112-113; J. P. Arnason (ki referira o takšnem stališču pri J. Habermasu in A. Honnethu), **Dijalektika prosvjetiteljstva i postfunkcionalistička teorija društva**, *Theoria*, 3-4/1986, str. 153.

<sup>12</sup> Gl. izčrpno razpravo o temi subjekta v: H. Burger, **Subjekt i subjektivnost**, Globus, Zagreb, 1990.

razveljavljen, ampak se samo spremeni njegovo "mestno število" – ne funkcionira več kot edini ali kot glavni, ampak kot *eden od* mnogih integracijskih principov instrumentalnega uma (ob predikacijskem principu matematične znanosti, principu totalitete razrednokapitalističnih oblik gospostva, prisili h konformnosti kulturne industrije itd.).

Omenimo na tem mestu, da je Horkheimer po *Dialektiki razsvetljenstva* nadaljeval z razmišljanjem o dialektiki razsvetljenstva (= kritiki subjekta) s kritiko *instrumentalnega uma*, t.j. z razmišljanjem o aporijah zahodne racionalnosti – se pravi z obratom k problematiki, ki jo je anticipiral že v besedilu o umu in samoohranitvi iz 1942. leta. Proučevanje zgodovinske poti zahodnega uma, ki ga je v omenjenem tekstu že enoznačno razumel kot ukvarjanje s ključnimi aspekti zahodne kulture in civilizacije, pa je dobilo dovolj trdno oporno točko šele s prevzemom stališča, razdelanega v *Dialektiki razsvetljenstva*, kajti šele tam je sam um dovolj prepričljivo vstavljen v resnično zgodovinsko življenje. Ker je interpretiran kot glavno orodje subjekta, ki je jedro celotnega zgodovinskega življenja, se v njegovi zgodovinski poti zrcali tudi tisto bistveno same zgodovine.

## POJEM SUBJEKTA

Ko sta Horkheimer in Adorno iskala pojem, s katerim bi fiksirala vzpon sebstva v znaku absolutnega gospodovanja, sta, kot smo že rekli, izbrala pojem subjekta. Ta izbira nikakor ni slučajna – gre za pojem, ki spada med tiste maloštevilne, za katere lahko z vso pravico rečemo, da zavzemajo eno od osrednjih mest v zahodni filozofiji, pa tudi v vsej zahodni tradiciji. Njegovega pomena in teže ni mogoče razbrati iz pomena, ki ga dobiva v vsakdanji pogovorni rabi. V vsakdanjem govoru ta izraz najpogosteje označuje nekaj posamičnega – (človeško) bitje, fizično osebo itd. –, kar je v glavnem dojet kot nasprotje tistemu objektivnemu in občemu. Vsakdanji govor s pojmom subjekta in subjektivnosti v glavnem misli na ozkost pogleda, poljubnost, enostranskost, nepredvidljivost ali celo muhavost.

Seveda pa je pomen pojma v domicilnem filozofskem kontekstu povsem drugačen. Čeprav je šele razmeroma pozno postal eksplicitna tema zahodne filozofije, je na tak ali drugačen način v njej prisoten že več kot dve tisočletji, v tem času pa je uspel prehoditi pot od razmeroma marginalnega (v antiki) do fundamentalnega, osrednjega pojma (v novoveški filozofiji).<sup>12</sup> Ker se tukaj žal ni mogoče spustiti v obširnejšo razpravo o tem problemu, nam preostane poudariti le tiste momente, ki so posebej zanimivi za našo temo. Glede tega je treba posebej izpostaviti Heglovo koncipiranje subjekta ali, še ožje, dejstvo,

da je to koncipiranje razvilo in posebej poudarilo tiste dimenzije subjekta, ki zadevajo občosti in nadindividualnosti. Pri Heglu je namreč vzpostavitev spoznavnega, moralnega ter нравstvenega ali pravnega subjekta pomenila radikalno opuščanje individualne posebnosti. Subjektne forme so konstituirane kot v bistvu nadindividualne in objektivistične, medtem ko se posameznik – čeprav velja za njihovo neovrgljivo izhodišče in prebivališče – v svoji posameznosti kaže le kot nepopolni reprezentant subjekta in subjektivnosti subjekta ter kot material, iz katerega se konstituira subjekt v svoji splošnosti. Pomembnost koncepcije, ki vztraja na nadindividualnosti in občosti, izhaja iz dejstva, da šele ta določila kapacitirajo pojem subjekta za dojemanje karakterja in kompleksnosti vseh tistih raznovrstnih in daljnosežnih možnosti in učinkov, ki jih je ustvaril človek v svojem z vsemi socialnozgodovinskimi protislovji obremenjenem življenju, in ki se nato izmikajo njegovemu zavestnemu vplivu in presegajo njegove (ne le posamične) moči. Na ta način dojeti pojem subjekta ni omejen na posamezno (kot je to večinoma pri njegovi “zdravorazumski”, pogovorni rabi), ampak postane uporaben za teoretske “predmete” na vseh ravneh – od posameznega sebstva, zavesti, zavesti o sebi itd., vse do subjektivnih formacij družbe, kot so razredi, stranke, gibanja, države, družbe, pa tudi človeštvo v celoti. Zato sprejemamo definicijo, po kateri je treba subjekt razumeti kot “zbir človeških zmožnosti in njihovo usklajenost glede na neko intenco”, pri čemer “je lahko ta intenca vsebinsko zelo različna”.<sup>13</sup> Ta definicija nas po eni strani jasno spominja, da subjekt v končni fazi črpa iz posamičnega, čeprav ga ne moremo zvesti nanj, po drugi strani pa implicira možnost, da se potence, o katerih je govor, čeprav so nedvomno človeške, emancipirajo od namenov lastnih tvorcev in konteksta, v katerem so nastale, ter dobijo najrazličnejše dimenzije in smeri.

<sup>13</sup> H. Burger, *prav tam*, str. 9-10.

## ODISEJ: PROTOTIP SUBJEKTA

Po mnenju Horkheimerja in Adorna v celotnem kulturnem korpusu zahodne civilizacije ni dela, ki bi zgovorneje pričalo o dialektiki razsvetljenstva od Homerjeve *Odiseje*. Kot “prazgodovina subjektivnosti” (DA, 62, 85) predstavlja “temeljno besedilo evropske civilizacije” (DA, 52). O tej dialektiki priča celoten ep, posebej zgoščeno, na način “navdahnjene alegorije”, pa v pripovedki o sirenah (XII. spev).

Odisejevo tavanje od Troje do Itake predstavlja pot skozi mite telesno še povsem šibkega in nesamozavestnega sebstva. Na homerski stopnji je to sebstvo še v toliki meri funkcija tistega neidentičnega, nepovezanih in neartikuliranih mitov, da se

<sup>14</sup> *Insistiranje na moči uma in posebej na lokavosti kot Odisejevi ključni karakteristiki ni omejeno na specialistično literaturo in globinske vpogleda v problematiko. Mirno lahko trdimo, da predstavlja obče mesto v korpusu "obče kulture" zahodnega človeka in kot tako najde mesto tudi v popularnejših prikazih. Tukaj za ilustracijo navajamo le dva naključno izbrana primera. V nekem mitološkem priročniku lahko preberemo naslednjo karakterizacijo Odiseja: "Je lokav in premeten, preživi bolj po zaslugi pameti kot grobe sile, majhen, izredno prepričljiv v dokazovanju, impresiven kot oseba zaradi moči in ostrine intelekta." (M. Senior, **Who's Who in Mythology**, Orbis, London, 1985, str. 162.) V znanem prikazu junačkov antičnih mitov V. Zamarovskega pa lahko preberemo naslednje: "Njegovo junaštvo, smelost, vztrajnost in predvsem lokavost so ustopili v pregovore, ki so živi še danes... Ostal je junak **par excellence** za vse čase..." (V. Zamarovský, **Junaci antičkih mitova**, Školska knjiga, Zagreb, 1985, str. 237, 243.)*

mora nujno naslanjati na njih. Subjekt še ni "v sebi čvrst, identično ustrojen", njegova struktura je še vedno "majava in efemerna" (DA, 54-55, zabeležka 5). Notranja organizacijska forma individualnosti je čas, insistira pa se, da je njegovo doživljanje na tej stopnji še tako slabotno, da ostaja enotnost pustolovščin zunanja in se njihovo sosledje pojavlja le kot sprememba kraja dogajanja. Pustolovščine, ki jih doživlja Odisej, so vse po vrsti preizkušnje, ki se ga trudijo skreniti s poti učvrščevanja njegovega sebstva. Vendar pa je ta pot definirana z enoznačnostjo svojega cilja: s povratkom domov, vrnitvijo na njegovo trdno posest, z eno besedo – s samoohranitvijo. A prav tisto skrenjujoče in zastrašujoče, kar se neprestano pojavlja na njegovi poti in grozi s slabitvijo in raztekanjem fluidnega in negotovega sebstva, daje tisti dragoceni material upor, nasproti kateremu se lahko edino izgradi in utrdi njegova identičnost. Tako postane jasno, da enotnost sebstva ni zgolj nasprotje mnogovrstnosti, ampak se oblikuje šele z zanikanjem te mnogovrstnosti. Drastičneje formulirano, preživi samo tisti, ki se "najpogumneje predaja grožnji smrti in ki z njeno pomočjo postane trden in močan za življenje" (DA, 54).

Organ, s pomočjo katerega sebstvo preživlja vse pustolovščine, je *lokavost*.<sup>14</sup> Pralik odisejevske lokavosti je moment prevare ob vsakem žrtvenem obredu. Vsa človeška žrtvena dejanja namreč, če se izvajajo bolj ali manj zavestno in po planu, varajo tistega, ki so mu namenjena, ker ga pravzaprav podrejajo primatu človeških namenov in ga s tem razrešujejo njegove moči; kalkulacija lastne vloge negira moč, na katero se obrača. Sebstvo je človek, od katerega se več ne pričakuje magična moč nadomeščanja – konstituiranje sebstva prekinja prav tisto "fluktuirajočo zvezo z naravo" (DA, 58), ki se menda ustvari z žrtvovanjem sebstva. Rečemo lahko celo, da "ima celotna demitologizacija obliko neustavljive izkušnje, da je žrtvovanje zaman in odevč" (DA, 61).

Sebstvo nastaja in se krepi z zoperstavljanjem izginjanju v slepi naravi, žrtev pa vedno znova spominja na naravo in kaže na njene zahteve. Kajti sebstvo vedno ostane le del narave, nekaj živega, kar se želi zoperstaviti nečemu živemu. Pozaba žrtve torej predstavlja zanikanje te osnovne, utemeljujoče zveze in je istoznačna z odstranjanjem vseh ovir pri uresničevanju vladavine nad zunajčloveško naravo in drugimi ljudmi. To zanikanje ni nič več in nič manj kot "jedro celotne civilizacijske racionalnosti", ki se kaže kot "postaja kipenja mitske iracionalnosti", kajti "z zanikanjem narave postane moten in neprozoren ne samo *telos* zunanjega obvladovanja narave, ampak tudi *telos* lastnega življenja" (DA, 61). Ko človek izgubi zavest o sebi kot naravi, postanejo nični tudi vsi nameni, zaradi katerih se sploh ohranja pri življenju, ves družbeni napredek, rast



materialnih in duhovnih sil, in, kot zastrujeta Horkheimer in Adorno, celo sama zavest.

Sebstvo temelji na gospostvu človeka nad samim sabo, gospostvu, ki je – čeprav se dogaja v imenu sebstva – vedno tudi virtualno samouničenje, kajti tisto, kar je z njim premagano, potlačeno in uničeno, ni nič drugega kot “tisto živo” (DA, 62), se pravi prav tisto, iz česar izhaja edini zamisljivi smisel samoohranitve. Torej postane tisto, kar sproža mehanizem samoohranitve, na koncu samo žrtev tega mehanizma. Kajti vsa sofisticirana mašinerija moderne industrijske družbe se lahko zvede na “golo naravo, ki sama sebe trga na koščke” (DA, 270). Protiumnost proizvodno najrazvitejše oblike družbe, totalitarnega kapitalizma – katerega premočna tehnika namesto zadovoljevanja človekovih potreb grozi z iztrebitvijo človeštva – predstavlja le najnovejšo izvedbo protiumnosti izvirne situacije – junakovega izogibanja žrtvi; ne le v tem smislu se kaže Odisej kot prototip, pralik meščanskega individuuma.

Zgodovina civilizacije je hkrati tudi zgodovina introverzije žrtve, se pravi zgodovina *odrekanja*. Odisej predstavlja sebstvo, ki se neprestano ovira in (samo)obvladuje (čeprav se zdi, da njegovo odrekanje še nima tistega definitivnega značaja; je prej preložitev kot trajna odpoved). To podrejanje pa pridobi značaj “objektivnosti” in samostojnosti šele z *umestitvijo v subjekt* in z osvoboditvijo od mitskih vsebin, s čimer postane obči racionalni zakon. To je logika, ki se razvija “v zvezi lažne družbe” (DA, 62), kjer je vsakdo odvečen in prevaran. Kdor pa bi se poskusil odpovedati samega odrekanja in bi brez kakršnegakoli odlašanja, “tukaj in zdaj”, posegel po neokrnjeni celoti, bi seveda izgubil vse, ker se dostojanstvo vseh, tudi tistega najodličnejšega, junaka, doseže edino za ceno “ponižanja nagona po celi, obči, nerazdeljeni sreči” (DA, 65). Formula Odisejeve lokavosti je v tem, da se “ločeni, instrumentalni duh” resignirano prilagaja in daje naravi, kar je njenega, s tem, da jo vara. Obvladovanje skozi prilagajanje – ta lokavost anticipira ključno potezo meščanskega značaja. Zahteva za to in takšno lokavost je artikulirana v zahtevi meščanskega razsvetljenstva po treznosti, po takoimenovanem smislu za dejstva, po realnem odmerjanju odnosa moči. Že v “realističnem” odmerjanju odnosa moči, ki ga na svojem potovanju kaže Odisej – torej v odmerjanju, ki vidi lastno preživetje v odvisnosti od priznavanja lastnih porazov in vračunava možnost lastne smrti – najdemo zametek principa “meščanske deziluzije, zunanje sheme introverzije žrtve, odrekanja” (DA, 65). Iracionalnost tega *ratia* pa pride na površje v pripravljenosti za prilagajanje meščanskega uma vsaki neumnosti, na katero naleti kot na večjo silo. Skovano v ognju tako ustrojene lokavosti nosi sebstvo na sebi trdnost, urezano z naprežanjem in samoponiževanjem.

<sup>15</sup> Prim.: Homer, *Odiseja*, XII. spev, verzi 142-200.

Na homerski stopnji pride tudi do spremembe v bitju *jezika*, ki postane označevalec, se pravi, da se pretrga tisti prvotni odnos, v katerem še ni mogoče ločiti besede od predmeta, ki je z njo označen. Z distanciranjem besede od stvari je osvojen vzvod, s katerim mišljenje lahko dobi moč nad realnostjo, a ta distanca je hkrati tudi izvor trpljenja (kajti "beseda pozna samo sebe kot šibkejšo od narave, ki jo je prevarala" (DA, 76)). Odisejeva lokavost daljnosežno določujoče sestoji iz uporabe te razlike in živi od "procesa, ki se odvija med besedami in stvarmi" (DA, 68). Ena sama beseda lahko označuje povsem različne stvari, se pravi, da lahko pomeni nekaj ali nič, kar Odisej posebej nazorno spozna, ko se znajde v nevarnosti, da bi postal postavka na Polifemovem jedilniku, avtorja pa to spoznanje o bistvu besede in njene posledice generalizirata: tisto, kar odkrije Odisej v naravi besede, je že tisto, kar se v razviti meščanski družbi imenuje formalizem – distanciranje od vsake mogoče vsebine, iz česar nujno sledi tudi nominalizem, ki je "prototip meščanskega mišljenja" (DA, 68). V načinu, na katerega je Odisej prevaral Polifema – pri tem je uporabil distanco med stvarjo in besedo in se mu predstavil kot *Nihče* (prim. IX. spev, posebej verze 364-436) – v tej afirmaciji ali še prej v golem reševanju lastne kože s popolnim samoponižanjem, v mimikriji tistega "Nihče", je že mogoče razbrati tisto temeljno, za celotno zahodno civilizacijo paradigmatično stališče subjekta: Odisejevo "samopotrjevanje je tukaj in v celotni epopeji samozatajevanje" (DA, 75).

Jezik je hkrati edini medij, v katerem je mogoče ohraniti tako spomin, v katerem so shranjene vse nejevolje, se pravi ves material, na katerem se je konstituiralo in konsolidiralo sebstvo, kot tudi notranjo formo individualnosti – zavest o trdni ureditvi časa (kot glavna dezintegracijska grožnja sebstvu se v *Odiseji* pojavlja prav moč odvzemanja spomina, pozabe, na primer v epizodi z Lotofagi (IX. spev), pri srečanju s Kirko (X. spev) itd.).

Kot smo že omenili, je vsa stvar zgoščeno prikazana v XII. spevu *Odiseje* oziroma v epizodi s sirenami.<sup>15</sup> Njihovo "medeno petje" je poziv k izginjanju v preteklem, s potopitvijo vanj pa bi se definitivno izgubila tudi vsaka prihodnost, ker bi zmanjkalo zbranosti duha, brez katere ni ohranitve eksistence v naravi. Kot zamenjavo za suspenzijo sebstva nudijo sirene nepopisen užitek, popolno narkotično upijanjenost, ki tudi popolnoma otopi in na koncu sname glavo z ramen. Vendar pa je Odisej dozorel v trpljenju in se pri tem upiral in nasprotno raznovrstnim smrtnim nevarnostim, groznim ali manj groznim silam razpada. Enotnost njegovega življenja, identičnost njegovega sebstva, se je ustalila v že omenjani trdni ureditvi časa, v kateri se mu, kot to navdahnjeno formulirata Horkhei-

mer in Adorno, "kakor voda, zemlja in zrak razcepljajo... področja časa" (DA, 39). Tridelna shema časa osvobaja sedanji trenutek preteklosti in ga postavlja na dispozicijo, pri čemer tisto preteklo umešča onstran meje nepovratnega. Vendar pa Odisej ni brezprizivno zaloputnil vrat pred predhodno stopnjo, kajti njegovo sebstvo je še zelo blizu predčasovnemu mitu, iz katerega naročja je izšel, tako da se mu tudi lastna doživljena preteklost občasno dozdeva kot zamegljen mitski predčas. Nevarnost izgube pravkar izbojevanega sebstva preti od vsepovsod; prepustiti se napevu siren bi pomenilo pasti nazaj v vrtimec predčasa, zbrisati mejo med lastnim in tujimi življenji do nerazlikovanja, torej raztopiti sebstvo v praooceanu gole naravne biti, pred katero je komaj pobegnil. Dejstvo, da sta v sirenskem klicu združena grožnja z uničenjem in oznanilo ultimativne sreče, že na neki način odseva del resnice o tirnici civilizacije, ki je med drugim določena z napetostjo med pokorščino in delom na eni in prividom popolne izpolnitve, lepote brez moči na drugi strani.

Izzivanje siren pa je tako močno, da nima tisti, ki jih sliši, nikakršnih možnosti. V takšni situaciji obstajata za Odiseja le dve možnosti rešitve. Ena je namenjena njegovim sopotnikom. Njihova ušesa so zamašena, ker preprosto ne smejo slišati; kdor dela, se mora namreč osredotočiti na nalogo, ki mu je dana, in odvreči vse drugo. Nagon po skrenitvi s poti je treba pregoreti z dodatnimi delovnimi naporji. Za to koncentracijo je, ko je zapustila Odisejevo ladjo, družba najučinkoviteje poskrbela. Drugo možnost namenja Odisej samemu sebi. Kot zemljiški posestnik, za katerega delajo drugi, si lahko privoščijo slišati sirene, toda le tako, da vnaprej nevtralizira nevarnost, ki prihaja od njih, se pravi tako, da se da trdno privezati k jaboru. Njegovo poslušanje tako ni speto z realno nevarnostjo, kajti tisti, ki veslajo in od katerih je torej odvisna usoda cele ladje, ne slišijo niti usodnega klica siren niti ne morejo reagirati na Odisejeve obupne pozive, naj ga odvežejo; vedo le za nevarnost in gospodarjev enoznačni ukaz. Drugače rečeno, tisti, ki delajo, reproducirajo tako svoje kot izkoriščevalčeve preživetje, medtem ko je grožnja temu sklopu v celoti, izziv siren, prezentna samo izkoriščevalcu, in to v obliki, v kateri ji je že odvzeta rušilna moč in je nevtralizirana v goli predmet kontemplacije (še posebej, če sprejme značaj umetniškega dela). Tako se torej že pri zapuščanju mitskega razideta manualno delo in uživanje v umetnosti (in uživanje nasploh).

Že v epu vsebovana pravilna teorija, ugotavljata Horkheimer in Adorno, uporabljena na Odisejevi ladji, fiksira celotno dialektiko razsvetljenstva. Posebej transparentno se kaže v fenomenu zamenljivosti. Zamenljivost je namreč ukrep gospostva, kajti najmočnejši je tisti, kdor se lahko da zamenjati pri večini

<sup>16</sup> Hegel, *Fenomenologija duha*, navedeno po prevodu M. Kangrga, *Naprijed*, Zagreb, 1987, str. 126.

opravkov. Zamenljivost je hkrati motor napredka in motor regresije. Regresije zato, ker izključenost iz dela, prav tako kot neprimerna vključenost vanj, rezultira kot pohabljenost. Kot je to pregnantno formulirano pri Heglu, v znamenitem poglavju o gospostvu in suženjstvu v *Fenomenologiji duha*, iz katerega citirata tudi Horkheimer in Adorno, "je gospodar... med sebe in njo (stvar – op. Z. Z.) vrinil sužnja, s čimer se povezuje z nesamostojnostjo stvari in jo preprosto uživa; stran samostojnosti pa prepušča sužnju, ki stvar obdeluje".<sup>16</sup> Ta opis zadeva *mutatis mutandis* tudi bistvo dogajanja na Odisejevi ladji med potjo mimo siren. Odisej se torej da zastopati pri delu, njegovi služabniki pa, čeprav so blizu stvari, v delu ne morejo uživati niti se razvijati, ker se odvija pod prisilo, iz obupa, z nasilno izključenimi čutili. Zato služabnik ostaja telesno in duševno podjarmljen, a tudi gospodar neizbežno regradira, ker si, ko si odvzame delo na stvari, odvzema tisti heterogeni material, v odnosu do katerega je edino mogoče adekvatno (samo)osvestiti sebstvo, kot to natančno kaže prav Heglovo izvajanje samoza vesti v omenjenem poglavju *Fenomenologije*. Čeprav jo je, kot bi rekel cinik, nekoliko lažje prenesti, ni nepremičnost ukazujočega nič manj pogubna od zamašenosti ušes poslušnih.

Resija, o kateri je govor, pa seveda ni omejena le na čutila, ampak zadeva tudi intelekt, ki se je ločil od čutilnega področja z namenom njegovega podrejanja. Z ločevanjem nastane škoda za vsako od teh človeških moči. V njihovem odnosu pa odseva družbeni odnos tlačitelja in potlačenih. Avtorja opažata razvojni lok, katerega kraka spajata Odiseja in figuro današnjega (industrijskega) vodje, naivnega generalnega direktorja, kajti na koncu stoji isto kot na začetku: v funkciji vodje je odslikano omejevanje mišljenja na organizacijo in upravljanje, redukcija duha na "aparatus gospostva in samoobvladovanja, kakor ga je že od nekdaj dojemala meščanska filozofija" (DA, 42). Podobna črta kontinuitete spaja tudi podjarmljene, Odisejeve veslače na eni in moderne delavce v tovarni in drugod na drugi strani. Tudi nemoč, konformizem in topost današnjih "veslačev" ne izhaja toliko iz zavestnega poneumljanja kot iz delitve dela in konkretnih pogojev njegovega odvijanja, že "delavci" na Odisejevi ladji pa so bili zaradi jasne družbene delitve dela zvedeni na manipulabilni material, ukročen s prisilo kolektivnega takta. Regresija današnjih množic se kaže tudi v novi obliki zaslepljenosti, drugačni od tiste začetne, mitske. Totalna družba, ki zajema vse odnose in spodbude, nezaustavljivo oblikuje ljudi v nasprotju z "zakonom razvoja družbe, principom sebstva" (DA, 43) – in jih, kot neusmiljeno ugotavljata avtorja, pretvarja nazaj v dvoživke (*Lurche*).

\* \* \*

Odisej torej – lahko sklenemo skupaj s Horkheimerjem in Adornom – predstavlja prototip subjekta, prvi model tiste koordiniranosti in smotrne zbranosti vseh moči in potenc, ki je omogočila utrditev Sebstva in načrtanje jasne meje med njim in Naravo. Ta meja, kot nam priča Homerjev ep, v Odisejevi osebi še ni postala povsem trdna in neprebojna, ampak jo je bilo treba vedno znova definirati, utrjevati in potrjevati. Odisejeva vrnitev na Itako je prepolna preizkušenj, ki mu ne grozijo samo s fizičnim uničenjem, ampak tudi z nečim mnogo hujšim od junaške smrti – z uničenjem temeljne strukture njegovega obstoja, dekompozicijo sebstva, ki se mu je šele pravkar uspelo iztrgati iz fluktuirajoče zveze z naravo in hiti pozabiti svoj izvor. *Gospodarjenje* in *pozaba narave* – to sta po Horkheimerju in Adornu temeljna motiva celotne zahodne kulture in civilizacije, preizkušnje pa, podobne tistim, ki so se pojavljale na Odisejevi poti, so konstitutivne za celoten zgodovinski potek zahodnega človeka. Te preizkušnje se pojavljajo celo v vsakem posamičnem otroštvu – ogrnjena v plašč materinske skrbi in osvobojena neposrednih groženj (vsaj praviloma) ontogeneza skrajšano, v zmanjšanem merilu, rekapitulira dramo filogeneze.

Glede na identiteto same kritične teorije pa velja za konec spomniti, da je z zapuščanjem Marxa in obratom k Homerju jasno signalizirala dejstvo, da je na začetku 40-ih našla povsem novo interesno področje. Namesto v sferi, ki jo definira napestost med proizvodnimi silami in proizvodnimi odnosi (katere skrivnost je vsaj deloma dešifrirala kritika politične ekonomije), je odkrila ključno dimenzijo svetovnozgodovinskega dogajanja v nekem širšem in fundamentalnejšem "sklopu" – v odnosu med človekom in Naravo. Skladno s tem so se seveda premaknile tudi njene temeljne teoretske reference – namesto truda s posodobitvijo in plodno uporabo teoretske paradigme, skovane sredi 19. stoletja na podlagi zgodnjega kapitalizma, je novo stališče našlo oporne točke v najstarejših književnih spomenikih evropske kulture, zanimivejše sogovornike od Marxa pa je našlo v Kantu, Nietzscheju, markiju de Sadu in v za Horkheimerja vsekakor neizogibnem Schopenhauerju. Prvo artikulacijo novega glavnega problema kritične teorije, človekove postavljenosti v vlogo gospodarja v svetu, je Horkheimer našel celo že v Stari zavezi (v Knjigi geneze), proti hladnosti "napredka" in upravljanega sveta je hotel aktivirati tudi teološko tradicijo (posebej pojem duše), predlagal je rešitev religije na način, da bi bil vanjo vključen tudi dvom, itd. itd. Ko je odkrila problematiko subjekta, je kritična teorija torej nujno odprla tudi povsem nove teoretske fronte in izgubila vsako vero v metodološki monizem, s čimer se je tudi njen materializem osvobodil "stro-

gosti" in "čistosti", ki sta ga odlikovali v 30-ih letih, ko še ni iskala teoretskih zaveznikov zunaj materialistične tradicije.

Prevod: Darinko Kores-Jacks

**Zdenko Zeman**, magister filozofije, urednik *Društvenih istraživanja* iz Zagreba.

#### LITERATURA

- BURGER, Hotimir (1990): **Subjekt i subjektivnost**, Globus, Zagreb.
- ČAČINOVIĆ-PUHOVSKI, Nadežda (1980): **Subjekt kritičke teorije**, Kulturni radnik, Zagreb.
- DUBIEL, Helmut (1978): **Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung**, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- HABERMAS, Jürgen (1988): **Filozofski diskurs moderne**, Globus, Zagreb.
- HOMER (1987): **Odiseja** (prev. T. Maretič), Nakladni zavod Matica Hrvatske, Zagreb.
- HORKHEIMER, Max, **Kritička teorija društva**, zv. I in II, Stvarnost, Zagreb.
- HORKHEIMER, Max (1981): **Sozial-philosophische Studien, Aufsätze, Reden und Vorträge 1930-1972** (Hrsg. von Werner Brede), Fischer, Frankfurt am Main.
- HORKHEIMER, Max, **Um i samoodržanje**, Kulturni radnik, 5/1972.
- HORKHEIMER, Max (1991): **'Zur Kritik der instrumentellen Vernunft' und 'Notizen 1949-1969'**, Fischer, Frankfurt am Main, (**Gesammelte Schriften**, Band 6).
- HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. (1989): **Dialektik der Aufklärung**, Fischer, Frankfurt am Main.
- JAY, Martin, **Dijalektička imaginacija**, Sjetlost; Globus, Sarajevo; Zagreb.
- KATUNARIĆ, Vjeran (1990): **Teorija društva u Frankfurtskoj školi**, Naprijed, Zagreb.
- POST, Werner (1971): **Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus**, Kösel-Verlag, München.
- SCHMIDT, Alfred (1974): **Zur Idee der Kritischen Theorie**, Carl Hanser Verlag, München.
- SENIOR, Michael (1985): **Who's Who in Mythology**, Orbis, London.
- SKUHRA, Anselm (1974): **Max Horkheimer. Eine Einführung in sein Denken**, W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz.
- Sozialforschung als Kritik** (Hrsg. von Wolfgang Bonß und Axel Honneth), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1982.
- TAR, Zoltán (1977): **The Frankfurt School**, John Wiley & Sons, New York, London, Sidney, Toronto.
- ZAMAROVSKY, Vojtech (1985): **Junaci antičkih mitova**, Školska knjiga, Zagreb.
- Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung** (ur. Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe, Albrecht Wellmer), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989.