

## Aušvic: skandal za mišljenje ili skandal mišljenja?

U filmu Vudija Alena (Woody Allen) *Hana i njene sestre* jedna od Haninih sestara zove se Li. Posle kratkog ljubavnog izleta sa Haninim suprugom, ona se vraća kući, iz koje inače ne mrda njen partner Frederik, ostareli, siromašni i povučeni slikar. On joj prepričava šta je radio te večeri: gledao je naime još jednu emisiju o Holokaustu, u kojoj su bezuspešno pokušavali da odgovore na pitanje kako je to bilo moguće. „Propustila si vrlo dosadan televizijski program o Aušvicu. Opet jezivi filmski klipovi, opet zapitani intelektualci koji objavljuju svoju zbnunjenost nad sistematskim ubistvom miliona. Razlog zbog kojeg nikada neće moći da odgovore na pitanje ‘Kako je to uopšte moglo da se dogodi?’ jeste što je to pogrešno pitanje. S obzirom na to šta su ljudi, pravo je pitanje ‘Zašto se to ne događa češće?’“ (Lee 2002: 155).

Dijagnoza ne mora biti ovako cinično intonirana kada je reč o intelektualcima, za koje se već te 1986. godine nalazi da bi, zaslepljeni pretpostavkom dobre ljudske prirode, hronično da ukažu na nerazaberivost i demonstriraju neraspravlјivost Aušvica, a sve za račun istine koja se otkriva tek u suprotstavljenom polazištu.<sup>1</sup> U naučnu oblandu umotana, ona predstavlja Holokaust kao „ekstremni slučaj

---

1 Rad nastao na projektu „Etika i politike životne sredine: institucije, tehnike i norme pred izazovom promena prirodnog okruženja“ (br. 43007), koji finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

široko rasprostranjene i poznate kategorije društvenog fenomena, kategorije koja je svakako odvratna i odbojna, ali sa kojom možemo (i moramo) da živimo: on je naprosto, možda drastičan, ali ipak tek „još jedan element u obimnoj klasi koja obuhvata mnoge ‘slične’ slučajeve konflikta, predrasuda ili agresije“. U najgorem slučaju ovog „frederikovskog“ pristupa, Holokaust se razumeva kao „prvobitna i kulturno neizbrisiva, prirodna predispozicija ljudske vrste“.<sup>2</sup> U „najboljem“ pak slučaju ovog pristupa koji favorizuje odgovornost pred društvenih faktora za Holokaust, on se sklanja u „najstrašniju i najgoru, ali ipak teorijski prilagodljivu kategoriju genocida“ ili se „razgrađuje u široku i odveć poznatu klasu etničkog, rasnog ili kulturnog ugnjetavanja i progona“ (Feingold 1983: 398). Ishod ovakvog tumačenja Holokausta, međutim, u bitnom je „uglavnom isti“: „Holokaust je preusmeren u poznati tok istorije“ i, posle istorijskih užasa religioznih pohoda, pokolja jeretika, turskog desetkovanja Jermena, britanskog izuma koncentracionih logora tokom Burskog rata, postaje niukoliko jedinstven i – „normalan“ (uporediti Kren & Rappoport 1994: 2).

Postoji, međutim, i onaj drugi pristup, čije objašnjenje ne smeru na univerzalnost; naprotiv. On predstavlja Holokaust kao jevrejsku priču, kao događaj u jevrejskoj istoriji, najčešće kao „produžetak antisemitizma drugim sredstvima“, kao kulminaciju onog evropskog hrišćanskog antisemitizma koji je zbog svoje „nečuvene sistematičnosti“ i „snage ideologije“, svog „nacionalnog i nadteritorijalnog“ zahvata, zbog mešavine lokalnih i ekumenskih izvora i poklonika –

---

2 Za primer se uzimaju koncept instinktivne agresije Konrada Lorenca (Konrad Lorenz), re-konstrukcija Artura Kestlera (Arthur Koestler) da neokorteks ne uspeva da kontroliše drevni deo mozga kojim upravljaju emocije (videti Lorenz 2005; Koestler 1978), te teorija o imanentnoj naopakosti ljudske prirode koju Izrael Čarni (Israel Charny) – obuhvatno pretresajući hipoteze da je „čovjek po prirodi zao“, da je „sklon ubijanju tuđe ljudskosti da bi sačuvalio sopstvenu“ – neposredno stavlja u službu objašnjenja Holokausta (Charny 1982).

„neuporediv i sa čim u obimnom i raznovrsnom inventaru etničkih ili religioznih predrasuda i agresija“ i, stoga, „jedinstven, udobno nekarakterističan“ slučaj kolektivnog antagonizma, „skup od jednog člana“, „jednokratna epizoda“. U toj varijanti Holokaust se prati unazad do viševjekovne tradicije geta, pravne diskriminacije, progona i pogroma Jevreja u hrišćanskoj Evropi i ustanovljuje kao „užasavajuća, ali ipak potpuno logična posledica etničke i religiozne mržnje“.<sup>3</sup>

Ali to je tek prva deoba. Ova dva naizgled suprotstavljena smera interpretacije Holokausta – prema Zigmundu Baumanu (Zygmunt Bauman), čiji smo opis njihovih karakteristika prethodno sledili – može da obuhvati jedno natkriljujuće stanovišta koje svedoči o njihovom na koncu ipak istovetnom odredištu: umanjenju, pogrešnoj proceni ili zanemarivanju značaja Holokausta za društvenu teoriju. „Na jedan ili drugi način, bomba je deaktivirana; nije nužna nikakva velika revizija naše društvene teorije“ – postojeći metodi i pojmovi su i bez novih sagledavanja dovoljni da odgovore na izazov Holokausta, objasne ga i/ili učine smislenim. Nije se dogodilo ništa što bi narušilo naše „teorijsko samozadovoljstvo“ (Bauman 1996: 1–3).<sup>4</sup>

---

3 To su, ugrubo, i orijentiri „normalizacije“ i „inkomenzurabilizacije“ u savremenoj debati o „singularnosti“ Holokausta (videti prilog Marka Lošonca u ovom zborniku). Za pitanje (ne)jedinstvenosti Holokausta i unutar bogate istorije poniženja i pogibelji Jevrej(stv)a (uništenje jerusalimskog hrama, krstaški masakri, Kmelnikovi pogromi, rasprostranjeni masakri u Ukrajini neposredno posle Prvog svetskog rata...), u svetlosti žanra ili senzibiliteta „antiteodiceje“ jevrejske teološke misli posle Holokausta, uporediti Braiterman 1998: 15–16.

4 Odnosno, navodno se dogodilo „privremeno suspendovanje onog shvatanja civilizovanosti u kojem se normalno odvija ponašanje ljudi“, jedan „kvar“ u društvenoj organizaciji (videti Fein 1979: 34). Delatna društvena regulacija moderne civilizacije – nametanje moralnih ograničenja inače obesnoj sebičnosti i urođenom divljaštvu onog životinjskog u čoveku – smanjuje verovatnoću da se to ponovi. Holokaust je, prema ovim tumačenjima, jednostavno bio „greška, a ne proizvod moderne“ (Bauman 1996: 7).

Ali, u jednoj potpodeli, Bauman zapaža da se, s druge strane, može detektovati i „bankrot etabliranih socioloških vizija“, odustatu od teorijskog okvira razumevanja iskustva Holokausta kao kvara moderne i „isuviše lako preterano reagovati“, obrnuti stvar i podleći iskušenju izlaska iz teorijskog ćorsokaka proglašavanjem Holokausta „paradigmom“ moderne civilizacije, njenim „prirodnim“, „normalnim“ produktom, njenom „istorijskom tendencijom“: „U ovoj verziji Holokaust bi bio promovisan u istinu moderne (umesto da se prepoznaje kao mogućnost koju moderna sadrži)“. To gledište, pošto je navodno uzdiglo istorijski i teorijski značaj Holokausta, može samo da na perverznan način opet umanju njegovu važnost, budući da se užasi genocida neće moći stvarno razlikovati od „drugih patnji koje moderno društvo nesumnjivo generiše dnevno i u izborilju“ (Bauman 1996: 8).

### **Ime bezimenog**

Nasuprot ovom ili onom „teorijskom samozadovoljstvu“, sada na jednom novom nivou, nalazi se ne ni tek prolazno nezadovoljstvo niti obnovljeno zadovoljstvo uspešno izvedenom samokritikom i inverzijom normativnih temelja teorije, nego, u kardinalnoj varijanti, besprizivno priznanje njenog potpunog stećaja, njene nemoći, njena suspenzija. Holokaust je, ne samo kod intelektualaca koje je Frederik Vudija Alena gledao u prigodnim televizijskim emisijama, zaista izazvao i takvu reakciju. Njeni protagonisti ili, bolje, agonisti, tražili su i nalazili različite izraze kojima bi označili razorno dejstvo Holokausta na teoriju ili njegovu nepojamnu predstavu u njoj.

Jedan takav izraz, takvo jedno ime, bilo bi „radikalno zlo“. Ono, međutim, već dovoljno dugo stoji na raspolaganju tradiciji moderne filozofske misli – da se dâ unedogled poopštiti. Džejms Finlison (James Finlayson) tako veruje i uverava da je „Aušvic samo živopisan i stravičan primer radikalnog zla društvenog sveta“ (Finlayson

2002: 2). Takva demonizacija čitavog društvenog sveta pokazala se, međutim, nedalekosežnijom od vizije Aušvica koja, umesto da ga (po)smatra kao egzemplarni slučaj radikalnog zla, insistira na nemogućnosti njegovog zahvatanja dosadašnjom refleksijom. Holokaust je onda radije ona „apsolutna negativnost“ (Adorno 1997b: 354) koja zahteva mišljenje – ovog puta nužno, doduše naknadno, kao Hegelov let Minervine sove u suton – ali mišljenje onog „potpuno drugačijeg“ (Marx 2014: 97). I/ili potpuno drugačije mišljenje.

Na istom tragu, neposredno suočena sa Holokaustom, Hana Arent (Hannah Arendt) zaključuje da ni religijsko ni filozofsko nasleđe nije uspevalo da pojmi „radikalno zlo“, uključujući i tvorca tog izraza, Imanuela Kanta (Immanuel Kant), koji ga je hitro racionalizovao u predstavu „izopačene zle volje“ – objašnjive razumljivim motivima. Stoga nas je to kantovsko nasleđe – rečima Ričarda Bernstina (Richard Bernstein), koji nastoji da rekonstruiše misaonu putanju Arent – ostavilo bez ikakve „potpore kada pokušavamo da razumemo fenomen koji nas suočava s nadmoćnom stvarnošću i koji ruši sva nama poznata merila“ (Bernstin 2002: 83; uporediti Bernstin 2005: 388–389). Kao što klasična politička teorija ne objašnjava totalitarizme dvadestog veka, tako klasične etičke kategorije više nisu dovoljne za mišljenje Holokausta – sasvim nove pojave, za koju nemamo odgovarajuće pojmove.

Kant, istina, nije mogao imati u vidu Holokaust kada je skovao termin „radikalno zlo“, ali ni onaj stepen apsolutizacije zla koji mu se posle njega pridao: on zaista govori samo o zlu (iz) „samoljublja“ a ne o onom „apsolutnom zlu“ koje se čini zarad samog zla i koje, prema njegovom mišljenju, „ne pripada području čovekovih mogućnosti“: „Kant ga naziva ‘đavolskim’ i tvrdi da se ono ne dešava među ljudima“ (Zafranski 2005: 133–134; uporediti Lolić 2011). Ridiger Zafranski (Rüdiger Safranski) bi dodao da je u tom slučaju zlo cena slobode, odnosno ona njena samoljubiva zloupotreba iz koje „izsrastaju velike i male strahote u čovekovom zajedničkom životu“

(Zafranski 2005: 133). Te „Kantove“ strahote, međutim, danas, odnosno posle Holokausta, zaista izgledaju, „neobično bezazleno“. Ali diskurzivna pozicija takvog zla, srećom ili ne, preživljava.

„Bez mogućnosti radikalnog zla, krivokletstva, apsolutnog zločina“, piše Derida (Derrida 1997: 219), „nema odgovornosti, nema slobode, nema odluke“. Ili je upravo, takoreći, obnuto: pretpostavka te „etike drugog“, da zlo proizvodi dobro, iza ozbirnosti krije licemerje, a iskrenija i verodostojnija je upravo suprotna formula: „iz naše pozitivne sposobnosti za Dobro... identifikujemo Zlo“ (Badiou 2001a: 6). Hronično zabrinut za neutralizaciju političkog potencijala mišljenja, Alen Badju (Alain Badiou) u „doktrini ‘Zla’“, čije poreklo smešta u kantovski univerzalizam, pronalazi i osnov „retorike ‘ljudskih prava’“, koja je vezana za pravo na „ne Zlo“, za privilegiju pasivnog, patetičnog i refleksivnog subjekta da, u posvemašnjem „poštovanju“ života, bude pošteđen povrede ili napada (Badiou 2001a: 9). To pravo je, prema Badjuovom razumevanju, neposredno povezano sa svim slučajevima državno sponzorisanog nasilja – otkada je Holokaust postao „negativni primer“ radikalnog zla: on se i nakon Drugog svetskog rata koristio kao moralno opravdanje anglo-francuske invazije na Egipat 1956, prvog Zalivskog rata, NATO bombardovanja Srbije... Logiku racionalizacije u ovim i drugim slučajevima sačinjava zlo kao „mera [koja] sama mora biti nemerljiva, a ipak se neprestano mora meriti“ (Badiou 2001a: 63).<sup>5</sup>

Osim toga, i verovatno važnije od toga, Kantovo „zlo“ je „nesupstancijalno“ i zavisi od karaktera maksima koje slobodno usva-

---

5 Ta logika je smeštena u samo funkcionisanje liberalne demokratije: tu je pasivni subjekt fiksiran u regulatorne šeme čija je paradigma bezbednost i sasvim doslovno parazitira na njenim institucijama, a konsenzus – za koji Badju tvrdi da se mora razbiti, skupa sa „duhovnim dodatkom“ koji mu je priuštila „etika drugog“ formirana u njegovom središtu – zbija redove oko pretpostavke „varvarina“ kao drugog koji može biti ubijen u ime ljudskih prava (Badiou 2011a: 32; uporediti Mattessich 2008: 311).

jamo (uporediti Kant 1990a: 56; 1990b: 34). A „radikalno zlo“ nije neka posebna ne(sa)merljiva manifestacija zla, na koju ciljaju teoretičari zla druge polovine dvadesetog veka, već urođena sklonost da se u slobodi (i stoga odgovornosti) usvoje zle maksime i postupa prema njima (Kant 1990b: 31; Bernstein 2002: 82). Ali ta „nesupstancijalnost“ je upravo problem, i zla i Kantovog morala inače. „[T]okom policijskog ispitivanja [Ajhman] je iznenada i naročito izražajno izjavio da je čitav život živio prema Kantovim moralnim propisima, a posebno prema Kantovoj definiciji dužnosti“ (Arendt 1964: 135–136). Tako Hana Arendt, na suđenju sa kojeg izveštava, svedoči o odbijanju Adolfa Ajhmana (Adolf Eichmann), glavnog administratora „konačnog rešenja“, da preuzme odgovornost za pokolj kojem je doprineo.

Arendt isprva odbacuje povezivanje Kanta i Ajhmana kao „nečuveno“ i „nezamislivo“ – slepu poslušnost i instrumentalizaciju drugih ljudi, uostalom, izričito zabranjuje *Kritika praktičkog uma* – ali ne može tako lako da odbaci Ajhmanovu tvrdnju da se pokorava kategoričkom imperativu i shvata da je Ajhman „iskrivio kantovsku formulu i ispunio je svojim opscenim sadržajem“ (Busse 2002: 49). Umesto postupanja u skladu sa maksimumom za koju se istovremeno želi da postane univerzalni zakon, Ajhman je iz Kantovog kategoričkog imperativa izгнаo Kantov duh i prepevao ga u formulu „Postupaj kao da je princip tvog delovanja isti kao princip zakonodavca zakona te zemlje“ (Arendt 1964: 136). Izvesno oklevanje Arendt ipak svedoči o potencijalnoj „istini“ Ajhmanovog samorazumevanja. Arendt ukazuje na formalizam Kantove etike, na univerzalnu ali praznu formulu imperativa – koja je stoga podložna i ajhmanovskom tumačenju: „potpuno pražnjenje od svakog sadržaja kantovskog imperativa priziva takvo izopačeno čitanje kakvo je Ajhmanovo“ (Busse 2002: 50).

„Skandal je ovde manje u tome što Kantovi principi nisu odoleli volji da se prekrše, već u tome da se nešto u samom Kantovom principu učinilo jednom Ajhmanu pogodnim... da ga na taj

poseban način iskrivi“ (MacCannell 1996: 74). Kod Ajhmana se čak može pronaći i Kantovo istrajavanje na univerzalnosti važenja normi. On se ponosi time što nikada nije prekršio zakon, nikada dopustio da postoji izuzetak od pravila. „Bez izuzetka – to je bio dokaz da je uvek postupao protiv svojih ‘sklonosti’, bilo da su bile sentimentalne ili nadahnute interesom, da je uvek vršio svoju ‘dužnost’“ (Arendt 1964: 137). Naglašavanje važnosti bezuslovnog poštovanja zakona, kao i dosledno apstiniranje od ličnih uloga i interesa u izvršenju dužnosti,<sup>6</sup> definitivno približavaju Ajhmana Kantu – jer su ta nečela zaista „duboko kantovska“ (Busse 2002: 54).

I ne približava samo Ajhmana već, verovatno pre svih, Markiza de Sada (Marquis de Sade).<sup>7</sup> Horkhajmer i Adorno, Lakan,

---

6 Ajhman, šaviše, razlikuje puko sleđenje naredbi nadređenih i sam zakon: „On je vršio svoju dužnost, kao što je govorio policiji i sudovima stalno iznova; nije se samo pokoravao naređenjima, on se pokoravao i zakonu“ (Arendt 1964: 135).

7 U članku objavljenom iste, 1963. godine, kada i *Ajhman u Jerusalimu*, Žak Lakan (Jacques Lacan) Kantu pridružuje tog neslućenog ortaka. De Sad je tu Kantov dvojnjak, a *Filozofija u budoaru* verno prenosi Kantovu maksimu: „Recimo da je dijatriba data maksimumom koja postavlja pravilo uživanja bizarna, utoliko što se čini ispravnom na Kantov način, što se naime ispostavlja kao univerzalno pravilo“ (Lacan 1966: 768). Kantov formalizam bez ikakvog sadržaja dozvoljava i Lakanu da De Sada čita kroz ili čak kao Kantovu etiku: i De Sadov pristup seksualnosti potpuno je formalizovan i ispunjava zahtev univerzalnosti Kantove maksime. De Sad je tako na koncu kantovac. A Kantova etika „legitimno“ podložna svakoj, i najnemoralnijoj, pa recimo i nacističkoj, (re)interpretaciji. Dve decenije pre Lakana, Horkhajmer (Horkheimer) i Adorno (Adorno) u *Dijalektici prosvetiteljstva* dozivaju De Sada kao egzemplarnu instancu opasnosti formalističkog izгона sadržaja iz moralnog okvira: Kantovi etički principi i tu se sameravaju sa njihovim (De Sadovim) preobličanjem. I Kant i De Sad forsiraju (prosvetiteljski formalizovani) um, koji je u svom najdubljem elementu puka koordinacija i naprosto „organ kalkulacije i plana“, samo „intelektualni izraz mašinskog načina proizvodnje“ koji fetišizuje sredstvo do izгона cilja. Kantovo geslo – razum bez vodstva drugoga, građanski subjekt oslobođen tutorstva – po-



kao i Fuko (Foucault), vraćaju se stoga Kantu, uviđajući da se izvor Holokausta ne može lagodno pripisati antimodernom mišljenju, već se mora pronaći u srcu modernog uma. Ajhman onda nije bio daleko od istine kada se pozivao na Kantov rukovodeći princip. Iako izopačena verzija kantovskog imperativa, on još uvek može da se utemelji u njegovom projektu. Stoga, „jedina opcija koju filozofija ima pred priznanjem te dileme jeste neprestano propitivanje i podrivanje filozofske putanje koju je Ajhman tako lako mogao da zloupotrebi“ (Busse 2002: 66).

Drugi izraz za ono što nadilazi mogućnost razumevanja, izraz koji je u tradiciji jevrejske religiozne misli, bio bi „tremendum“. Istoimeno delo Artura Koena (Arthur Cohen), sa podnaslovom „teološko tumačenje Holokausta“, pojavljuje se 1981. godine. Koen smatra da izrazi poput „radikalnog“ ili „apsolutnog“ zla ne provociraju ili ne provociraju u dovoljnoj meri onu vrstu kritičkog mišljenja koju zahteva Holokaust. Stoga njegovo označavanje Holokausta „tremendumom“ doziva sliku doživljavanja božanskog, projavljivanja Božjeg prisustva ljudima, sliku nedokučive i/ili strašne, jezovite tajne (*mysterium tremendum*) koju je ponudio Rudolf Oto (Rudolf Otto). Ali nasuprot Otu (Otto 1983), Koen preinačuje značenje tremenduma lišavajući Holokaust tajne Božjeg prisustva i poistovećujući ga sa manifestacijom čistog terora, sa neuporedivim ponorom, sa prekidom istorije i zapadne kulture, sa zlom ne samo bez presedana, već sa sa-

---

kazuje se, zapravo, tek u delu De Sada, kao što se pravo kalkulišućeg poretka pokazuje tek u totalitarnom režimu, čiji je kanon „vlastita krvava sposobnost učinka“ (Horkheimer & Adorno 1997: 106). Racionalan subjekt prosvetiteljstva, potpuno slobodne volje, umesto da se pokorava etičkim pravilima, oslobodio se i tih ograničenja. Pravu prirodu prosvetiteljstva ne otkrivaju njegovi amblematični mislioci, već De Sadova „prosvećena Žilijeta“, to „dete agresivnog Prosvetiteljstva“. Njen „prosvećeni um“ je ekstremna manifestacija vrednosno neutralnog instrumentalnog uma, ukazuju Horkhajmer i Adorno, zbog čega Kant može ili mora ići sa De Sadom (uporediti Horkheimer & Adorno 1997: 111–116, 107, 124).

vršenom figuracijom onog demonskog (Cohen 1981: 6–7, 32–33, 48). Takvo razumevanje Holokausta predstavlja izazov za tradicionalnu koncepciju jevrejskog Boga, izazov na koji se može odgovoriti, ali koji se svakako prethodno mora u potpunosti prihvatiti.<sup>8</sup>

Preživljava dakle Bog, ali ne pod vidom poslovično sveznajućeg i svemogućeg oca. Načelno bi se moglo reći da se, kada je reč o pitanju „Kakav je to Bog bio koji je tako nešto dopustio?“, jevrejski teolozi nalaze u težem položaju nego hrišćanski: „za hrišćanina, koji istinski spas očekuje tek na onom svetu, ovaj svet je ionako samo đavolji i uvek predmet nepoverenja, a naročito je to ljudski svet zbog naslednog greha. Međutim, za Jevrejina koji u ovom svetu vidi mesto božanskog stvaranja, pravednosti i spasenja, Bog je nesumnjivo gospodar istorije. I tu sam ‘Aušvic’ za one koji veruju dovodi u pitanje ceo tradicionalni pojam Boga. Tom uistinu jevrejskom iskustvu istorija dodaje nešto čega nikada nije bilo, nešto što se ne može savladati starim teološkim kategorijama“ (Jonas 2001: 27).<sup>9</sup> Jevrejski religiozni mislioci su, u svakom slučaju i u svojim značajnijim predstavnicima – suočeni sa problemom kako orijentisati misao i život, kako preoblikovati kulturnu i intelektualnu praksu posle Holokausta – imali dovoljno hrabrosti da priznaju potresenost i kardinalno se zapitaju nad

---

8 Koenov odgovor insistira da Holokaust temeljno menja odnos Boga prema jevrejskom narodu. Za razliku od razaranja hramova ili izгона iz Španije, Holokaust se ne može objasniti božanskom odmazdom – tradicionalna jevrejska teodiceja više nije dovoljna. „Koenov“, u dobroj meri revidirani i obezličeni Bog, ima sada ograničenu kontrolu nad svetom i ne upliće se aktivno u istoriju: on se „lako može pokazati manje zapovedničkim i autoritarnim, ali može dobiti na verodostojnosti i istini ono što je izgubio na bezuslovnoj apsolutnosti“ (Cohen 1981: 93).

9 I Jonasov (Jonas) odgovor je sasvim sličan Koenovom: „Ko, međutim, naprosto ne želi da zanemari pojam Boga (na to pravo ima samo filozof) taj mora, kako ne bi bio prinuđen da ga zanemari, o njemu iznova da razmisli i da na staro pitanje o Jovu potraži novi odgovor. Pritom će, naravno, morati da se oprosti od ‘gospodara istorije’“ (Jonas 2001: 27).

smislom istorijskog kretanja u odsustvu ovako ili onako postavljene Promisli (videti, na primer, Rubenstein 1966; 1978; 1992; Berkovits 1973; Fackenheim 1978; 1982).

Ali zatečenost i potresenost tim tremendumom pred kojim su nemoćni jezik i razum i koji se nije dao smestiti ne samo u ovu ili onu teodiceju, nego ni u kakvu teleologiju, morala je da zahvati i one sekularne jevrejske mislioce koji su, stigmatizovani kao žrtve svog slučajnog porekla i posebno pogođeni što su „morali dalje da žive sa bolnom ranom da su se izbacili samo zahvaljujući ‘nezasluženoj slučajnosti’“, po pravilu pretočili Holokaust u „svedočanstvo napretka civilizacije“ ili u jedan „civilizacijski lom“ i „dopustili da se izgubi u istoriji čovečanstva, postajući deo nespecifičnog, opšteljudskog pada u varvarstvo“ (Diner 1988: 9) – kao uostalom i nejevrejske pisce i mislioce različitih orijentacija. Krvavi trag jednog nepojamnog zločina postao je tako univerzalna lozinka intrinzično pogubnog civilizacijskog kretanja koje je moderna poprimila i, istovremeno, sablasni simbol kušnje za njene teorijske zahvate. On je suočio mišljenje sa upitnošću njenog daljeg suverenog hoda i opravdanosti svih njenih dosadašnjih protokola. Postao je tačka ogleđanja zamuklosti zbog uvida u temeljnu insuficijenciju teorijskih strategija, jedno ime o kojem svako rasuđivanje maši, ime oko kojeg nema ni suda ni presude, pred kojim svaki diskurzivni pogon staje. Nemoguć i istovremeno neophodan zadatak postavio se pred mišljenje: misliti Holokaust i misliti posle njega, upravo ukoliko je on oznaka za nemislivu, pojmovima neraspoloživu grozotu, ukoliko je svaka njegova adaptacija već jedna zaslepljena ili nepristojna transformacija i eksploatacija neizrecive strave.

Tako izrečeno, to je zapravo priča o Adornovom „Aušvicu“. Ime jednog od mnogih logora istrebljenja će, s njim, postati laička varijanta tremenduma i, istovremeno, signalizirati status onog parališućeg iskustva koje mora da aficira i teorijsku opservaciju. Jer znamenita lozinka „pisati pesmu posle Aušvica je varvarstvo“ (Adorno 1997a: 30) i sam taj iskaz prepoznaje kao samosvest zastoja, kao

saznanje koje je i samo nagrizeno onim razlogom zbog koga je postalo neumesno pisati pesme. Slika „duha“ – za koga ovde stoje „pesme“<sup>10</sup> – slika koju je „Aušvic“ izostrio do potpune transparentije, prikazuje se kao njegova bespovratna kapitulacija, kao njegov bezizgled, ali ne samo zato što bi kritika terora, unifikacije i osakaćujućih dejstava kulture bila u pravu. Svaka strategija, ispostavilo se, radi za neprijatelja: insistiranje na kulturnoj tradiciji, koja je već vrhunila u „Aušvicu“, reprodukuje uslove njegovog obnavljanja, a eskapizam i rezistentnost na pojam kulture završava u političkom relativizmu i, time, u otvaranju prostora za legitimizaciju upravo onih tekovina kulture zbog kojih se kultura odbacila (Adorno 1997a: 30). Ako magistrala kulture vodi u „Aušvic“, i odustajanje od nje, makar i s razloga izbegavanja takvog rezultata, samo ga ozakonjuje.<sup>11</sup> Ova obustava samouvereno kloparajućeg duha, ova kognitivno-poetička paraliza, ako je imala dovoljno odvažnosti i odgovornosti, pred Aušvicom mora još i sebe da prozre

---

10 „Aušvic“ je kod Adorna prelomni momenat za razabiranje situacije, za uviđanje posledica ekskluzivističkog i u svojoj (auto)istorizaciji autističnog razvoja „duha“, odnosno „kulture“ koja vuče njegov balast i koja mora da boluje od sindroma (posle) „Aušvica“, mora da se pita za mogućnost i smislenost svog preživljavanja. I mora, najzad, da prihvati poražavajući odgovor: „Aušvic je nepogrešivo dokazao neuspeh kulture. Činjenica da je to moglo da se desi usred celokupne tradicije kulture, umetnosti i prosvetčenih nauka, govori više nego samo to da one, odnosno duh, nisu uspele da obuhvate i promene čoveka. Neistina prebiva u samim tim pretincima, u emfatičkom zahtevu za njihovom autarhijom“ (Adorno 1997b: 359). Karakterističnim analitičkim manirom Adornove dijalektike, protivrečnost se instalira u srce fenomena, koji više ne može da se misli kao naknadni rezultat, kao naopakost ili puka devijacija. Upućuje se prosvetiteljska opomena zabludelim prosvetiteljstvu, objavljuje materijalistička osveta pigmalionstvu duha i, na taj način, signalizira i tematizuje aporija nemačke *Kulturkritik* tradicije.

11 „Onaj ko pledira za održanje kulture koja je već pokazala svoju krivicu i otrcanost, čini od sebe saučesnika, dok onaj ko odbacuje samu kulturu, neposredno podupire onakvo varvarstvo kakvim se kultura već pokazala“ (Adorno 1997b: 360).

kao odbranu od one stvarnosti koja izmiče moći komprehenzije i artikulacije, od svog „objekta“ kojem nije dorasla i kojeg falsifikuje čak i ćutanjem o njemu. „Iz toga kruga se ne može izaći čak ni ćutanjem; ono samo racionalizuje sopstvenu subjektivnu nesposobnost putem stanja objektivne istine i na taj način tu istinu ponovo srozava u laž“ (Adorno 1997b: 360).

Adorno nikada nije umanjio ovakvu simboličku vrednost „Aušvica“, jednog „strašnog suda“ koji obavezuje i ono spekulativno mišljenje koje nastupa iza njega. On doduše kasnije, u *Negativnoj dijalektici*, kaže kako je „možda bilo pogrešno reći da posle Aušvica nije više moguće pisati pesme“, ali se ta „greška“ sastoji samo u tome što „perenirajuća patnja ima jednako pravo na izraz kao što mučenik ima pravo na krike“. Samo pitanje (ne)mogućnosti onog „posle Aušvica“ još uvek stoji, čak u mnogo zaoštrenijem, kulturom neparfimisanim i obuhvatnijem vidu – koji su svojim negativnim odgovorom tragično posvedočili Primo Levi (Primo Levi), Žan Ameri (Jean Améry) i mnogi drugi: „Nije međutim pogrešno manje kulturno pitanje da li je posle Aušvica uopšte još moguće živeti, pogotovo da li to sme neko ko je samo slučajno umakao pogubljenju koje je po pravilu moralo da mu se desi. Da bi se nastavio takav život potrebna je hladnoća, temeljni princip građanske subjektivnosti, bez kojeg Aušvic ne bi ni bio moguć: drastična krivica pošteđenoga“ (Adorno 1997b: 356).<sup>12</sup>

Tu presudnu dimenziju „Adornovog Aušvica“ – koji pro-

---

12 U radijskom predavanju „Vaspitanje posle Aušvica“, Adorno kazuje koju reč više o „hladnoći uopšte“: „Da ona nije osnovna crta antropologije, dakle i osobenosti ljudi, kao što je to zaista slučaj u našem društvu; da ti ljudi takođe nisu suštinski ravnodušni prema onome što se događa sa svima ostalima – izuzev s onih nekoliko za koje ih usko veže bliskost i neposredni interesi – Aušvic se nikada ne bi mogao desiti, ljudi ga ne bi mogli podneti. [...] Hladnoća društvene monade, izolovanih konkurenata, indiferencija spram sudbine drugih – sve su to bili preduslovi za to da se samo mali broj ljudi pokrene. Mučitelji su to znali...“ (Adorno 1997c: 686–687).

vocira kritičkog teoretičara da u njemu uvidi ne samo amblematični telos, finalnog egzekutora okcidentalne ideje emancipacije, logični dovršetak a ne praskavu opstrukciju istorijskog kretanja, istoriju „obeleženu prekidom a ne kontinuitetom“ (Wessel & Rensmann 2012: 213), nego i tačku posle koje je svaka konceptualizacija, kao i svako odustajanje od nje, osuđena na bezizlazni krug, u kojem duh ostaje nepokretan a svaka teorijska refleksija temeljno insuficijentna – verno autorovoj zamisli će, nasuprot njegovim kritičkoteorijskim nastavljačima, tumačiti i na nju se potom samosvojno nadgraditi Lyotar (Lyotard). On će u „Aušvicu“ prepoznati drugo „ime“ nedovoljnosti svake spekulativne teorije i praktičke pogubnosti optimizma modernih projekata spasa, koji će se zatim pretočiti u antiemancipatorske tradicionalne filozofske postmoderne. „Koja vrsta misli je sposobna ‘otkriti’ Aušvic u smislu riječi *aufheben*, postavljajući ga u opći, empirijski, pa čak i spekulativni proces upravljen prema univerzalnoj emancipaciji?“ (Lyotard 1990a: 106). Posle Aušvica, jednog pojma koji to nije, jednog iskustva u sheme napretka neuklopivog zločina koji otvara postmodernu,<sup>13</sup> jednog imena koje blokira nastupanje mišljenja, jednog uništiteljskog ataka na svaki narativni suverenitet, nijedna globalna pripovest više ne može biti verodostojna (videti Lyotard 1990a: 36). Posle Aušvica se, štaviše, u svim onim pozakonjujućim instancama Slobode, Socijalizma, Svetlosti i slično, koje iz budućnosti koju „omogućuju“ daju ovlašćenja i usmeravaju ljudske

---

13 Postmoderni projekt se može odrediti i kao „nastojanje da se razume odnos nacizma i Holokausta, a jedan od njenih [postmoderne] glavnih ciljeva da spreči još jedan Holokaust“, pri čemu je za filozofe postmodernizma Holokaust indikativan za razumevanje moderne: „Zapravo, ako razumemo termin ‘postmoderna’ kao da je kritički orijentisan prema samim temeljima projekta moderne, projekta koji smatra odgovornim za najskoriji filozofski, društveni i politički razvoj, termini post-Holokaust i postmoderna mogu se koristiti sinonimno. [...] Možemo stoga reći da Holokaust ima ključno mesto u postmodernoj misli i da je ključni događaj za rođenje postmodernizma“ (Busse 2002: 67).

realitete, prepoznaje jedan isti „moderni projekt (projekt realizacije univerzalnosti)“, koji tu nije bio privremeno napušten, nego upravo uništen, likvidiran: „Postoje različiti načini uništavanja, postoji više imena koja su simboli uništavanja. ‘Auschwitz’ možemo shvatiti kao paradigmatičko ime za tragično ‘nedovršenje’ moderne“ (Lyotard 1990a: 33).<sup>14</sup>

14 (I) Liotar amblematično koristi termin „Aušvic“ kao reprezent Holokausta kao celine, poistovećujući potonjeg neretko sa gasnim komorama. To svodenje Holokausta na ime „Aušvic“ izgleda da je u javnoj svesti nastupilo negde od suđenja Ajhmanu, 1961, a u akademskoj sferi od Adornove *Negativne dijalektike* 1966. godine. Problem predstavljanja Holokausta amblemom „Aušvic“, naravno, može se uočiti kao sinegdoha, zamenjivanje dela za celinu – gasnih komora Aušvica za Holokaust uopšte – čime se druga, makar jednako važna pitanja, poput društvenih uzroka i posledica masovnog istrebljenja, isključuju iz istraživanja (Seymour 2000: 137). Apsolutizacija „Aušvica“ i sličnih logoroloških figura sprečava sveobuhvatno objašnjenje, koje uključuje istorijske, pravne i političke uslove koji su doveli do logora (Levi & Rothberg 2003a: 31). Ali, u odgovoru na ovu tipsku primedbu, nije zgoreg napomenuti da je upravo javna recepcija Holokausta bila početak i stalni pratilac Liotarovih izvođenja. Upravo su društveni skandali koji su u Francuskoj zaokupili pažnju akademske i šire publike osamdesetih godina prošlog veka – kontroverze oko „poricanja“ postojanja gasnih komora Robera Forisona (Robert Faurisson) i oko takozvane „afere Hajdeger“ izazvane objavljivanjem knjige Viktora Farijasa (Farias 1989) – bili neposredni podsticaj za niz Liotarovih tekstualnih reakcija (Liotar 1991; Lyotard 1990b; Liotar 1990c; Lyotard 1993), u kojima je njegovo usredsređivanje na antisemitizam i Holokaust, doduše, postalo i „kritika čitave tradicije ‘zapadnog’ mišljenja i posebno njegovog diskursa napretka i emancipacije“ (Seymour 2000: 128). Štaviše, (tek) Liotar Jevrejima i jevrejskom pitanju daje središnji značaj u diskusijama o moderni: pitanje antisemitizma postaje pitanje same moderne, a Jevreji markeri njenih granica. „Jevreji“ tako predstavljaju osvetničku pravdu čitave zapadne politike, odnosno njene društvene prakse koja je protkana borbom za emancipaciju (uporediti Lyotard 1990b; Liotar 1990c). Uzaludnost svake političke prakse emancipacije, koja se odatle izvodi, razume se da je „politički problematična, ako ne i opasna“, ali s tih razloga ne nužno i manje istinita. Jer, na kraju krajeva, takva primedba vrhuni

Liotar Adorna besprizivno uzima za reč: ukoliko Aušvic zaista „potvrđuje filozofem o čistoj identičnosti kao smrti“ (Adorno 1997b: 355), onda je s njim dostignuta krajnja tačka pomicanja metafizike u ono protiv čega je bila ustrojena, a što je, ispostavilo se, samo potisnula i kamuflirala.<sup>15</sup> Upitan je sada postao ne samo sâm diskurs spekulativne „neohegelovske dijalektike“ koji diskutuje mišljenje i život Zapada posle Aušvica, nego i mogućnost i uspešnost drugačijeg

---

u izvesnom prerefleksivnom „decizionizmu“: „Istina je, naravno, da posle Holokausta praksa emancipacije mora da se preispita, ali ne na način koji obezvređuje ono što je postignuto. Treba da se pozabavimo, kao što je Liotar učinio, traumama koje je Holokaust naneo našem razumevanju sveta, ali i da budemo odlučni da se filozofija traume ne pretvori u traumatizovanu filozofiju“ (Seymour 2000: 139).

15 Kod Liotara će iščeznuti i Adornova metafizika „gnojišta i otpadnih voda“ (uporediti Adorno 1997b: 359), a preostaće samo njen predmet: „Da li je anonim ‘Aušvic’ model negativne dijalektike? U tom slučaju će morati da probudi očajanje nihilizma, a mišljenje će ‘posle Aušvica’ morati da pojede svoja određenja kao krava ispašu ili tigar svoj plen, bez rezultata. U štali ili jazbini, u šta će se Zapad pretvoriti, naći će se samo ono što pretiče posle takvog obeda: đubre, govno. Tako se kazuje konac beskonačnosti, kao ponavljanje bez kraja onog *Nichtige*, kao ‘loša beskonačnost’. Hteli ste krv, dobili ste govno“ (Lyotard 1981: 290). Julija Kristeva (Julia Kristeva) prati istu putanju recepcije Holokausta u književnosti: posle Aušvica i Hirošime prvo se otkrilo ono što Margaret Diras (Marguerite Duras) naziva „bolest smrti“, bolest koja rađa strašne koliko i intimne krize misli, reči i predstava, i nužno začinje jednu novu „retoriku apokalipse“ koja traga za vizijom onog „monstruoznog ništa“ koje zaslepljuje i uspostavlja tišinu (Kristeva 1994: 271–272, 274): „Istorijski i psihološki moderno, ovo pismo je danas suprotstavljeno postmodernom izazovu. Zar pakao, takav kakav je, do kraja iscrpljen u poslijeratnoj literaturi, nije izgubio svoju paklenu nepristupačnost kako bi postao svakodnevni, transparentni, skoro banalni zgoditak – jedno ‘ništa’ – poput naših ‘istina’ koje su od sada vizuelne, televizijske, i uglavnom ne tako tajne kao to...? Danas želja za komedijom počinje da prekriva – svjesna toga – brigu za istinom bez tragedije, melanholijom bez čistilišta“ (Kristeva 1994: 313–314).



diskursa (Lyotard 1981: 284).<sup>16</sup> „Aušvic“ bi, naime, u Adornovoj negativnoj dijalektici trebalo da „muti figure pojma, koje proishode iz afirmacije“, da „meša imena koja postavljaju etape pojma u njegovom kretanju“, da obeležava iskustvo suočavanja dijalektike sa „negativnim koje se ne može negirati i koje ostaje u nemogućnosti da privede ‘rezultatu’“, da označi „jedno iskustvo jezika koje zaustavlja spekulativni diskurs“, koje onomogućuje da se on nastavi „‘posle Aušvica’, odnosno ‘unutar Aušvica’“. On bi tako predstavljao ime „‘unutar’ kojeg se ne može misliti, ili ne potpuno“: „To ne bi bilo ime u smislu u kojem ga Hegel shvata, ne bi bila figura sećanja koja osigurava trajnost preostalog i pošto mu duh uništi znakove. To bi bilo ime bezimenog. Ime koje označava ono što nema imena u spekulaciji, ime anonimnog. I što za spekulaciju ostaje potpuno anonimno“ (Lyotard 1981: 286–287).

Pojam Holokausta u međuvremenu je počeo već poslovično da predstavlja „granicu teoretizacije“, a termini „nemislivo“ i „nezamislivo“ do te mere da se pridržavaju uz njega da su, kao u prizoru iz filma *Hana i njene sestre*, postali *clichés* – koji više blokiraju

---

16 Naime, prema Liotaru, nijedan događaj nema značenje po sebi, već se značenja pripisuju tek kada se on „ojeziči“, kada kao „frazu“ uđe u „žanr diskursa“ ili u „jezičku igru“, tek kada je kao događaj/fraza diskurzivno predstavljen. Svi događaji vezani za Holokaust i antisemitizam prkose takvom „fraziranju“, nemoguće im je pripisati značenja, te se o njima ne može govoriti, nepredstavljeni su i neizrecivi (Liotar 1991: 40). U tišini koja prati taj manjak reči, opisa i reprezentacije, suočeni smo sa neodređenom prezentacijom terora i užasa. Ta tišina, nemogućnost razumljivog artikulisanja zbivanja u njegovoj singularnosti, ne upućuje na nekakvo odsustvo, već na prisustvo jednog neizrazivog traga „osećanja“ koje se samo može nagovestiti. To osećanje je dokaz da je zločin Aušvica „znak“, da „znači“ iznenadnu pojavu nečega tako apsolutnog da se može priznati samo kada se moći uma dovedu u pitanje (Liotar 1991: 94–113). (Poželjan) ishod suočavanja sa znakom „Aušvic“ (i) kod Liotara je stanje konfuzije, dezorijentacija primaoca znaka i kardinalna sumnja u njegovu ulogu i status.

nego što podstiču refleksiju (Levi & Rothberg 2003a). Detlef Klausen (Detlev Claussen) stoga nastoji da, verno Adornovoj zamisli, neutrališe i postmodernu obradu izazova „Aušvic“ i primedbe njegovih kritičkoteorijskih saboraca i naslednika za unapređivanje Aušvica u filozofem koji je, neopravdano pretendujući da postane krematorijum filozofskog mišljenja, postao jedan od poslednjih recidiva metafizičkih ili teoloških konstrukcija moderne (na najdirektniji način Habermas 1971: 197; takođe Habermas 1988: 265; Velmer 1987: 156–157; Theunissen 1983: 47–48, 56–57, 60–61), te da nastavi onaj specifični napor prosvetavanja prosvetiteljstva koje se u svom autodestruktivnom dijalektičkom razvoju sudarilo sa „iskustvom Aušvica“, da prizna i da iznova misli zasto samouverenog hoda svetske istorije i spekulativne teorije koju ono dramatično signalizira (videti Claussen 1988, 2003; uporediti takođe Tiedemann 1997: 27; Ahrens 1998: 49). Klausen, naime, iznova ozbiljno shvata ograničenje koje naporu prosvetiteljskog emancipatorskog projekta postavlja eskalacija paralelne tradicije evropskog antisemitizma. Granica prosvetiteljstva koju Aušvic simboliše provocira mišljenje da se osvesti upravo o tome da se kreće granicom uopšte pojmljivog i za samosvest teorije tako (p)ostaje prekretnički događaj.

Na toj granici, na svojevrsan način, insistira i Agamben (Agamben).<sup>17</sup> Refleksije o statusu „jednog apsolutno novog fenomena“ (Agamben 1999: 51), čiji „znak“ su tumači prevideli i tako ponudili ograničena objašnjenja, preduslov su, prema njegovom uvere-

---

17 „Ako postoji ‘problem teorije’ u Agambenovom radu, on ne proizlazi iz zabrinutosti za kontinuiranu vitalnost ili ugroženi institucionalni status same teorije, već iz osećaja da teorija jeste i da treba da ostane u nevolji zbog događaja sa kojima tek treba, i očajnički mora, da izađe na kraj, da bi razumela i kritikovala savremeni etički i politički poredak. Ideja Holokausta predstavlja nešto poput konstitutivne granice teorije: onu vrstu problema teorije koji neće da nestane“ (Levi & Rothberg 2003a: 24; detaljnije o „problemu teorije“ vezanom za Holokaust, uporediti Levi & Rothberg 2003b).

nju, za (re)konstrukciju zadovoljavajuće etike posle Holokausta. Taj novi fenomen je *Muselman*, „musliman“, prema svedočenju Prima Levija (Levi 2002: 91), drugo ime za „nepovratno iscrpljenog, istrošenog logoraša na rubu smrti“. *Muselman* markira granice života i smrti, ljudskog i neljudskog, ali njegova figura predstavlja i „granicu“ savremene etike: on zauzima „zonu ljudskog gde pomoć, kao i dostojanstvo i samopoštovanje, postaju beskorisni“ (Agamben 1999: 63). *Muselman* nas, ukratko, podseća da univerzum koncentracionog logora ograničava domen nekih vitalnih moralnih koncepata, da su oni tamo neoperativni. Ali Agamben tvrdi i više od toga, više od sugestije da sa „novom skromnošću“ u pogledu dometa i primenljivosti koristimo naše moralne predstave (Levi & Rothberg 2003a: 27): „[A]ko postoji zona ljudskog u kojoj ti koncepti nemaju smisla, onda oni nisu istinski etički koncepti, jer nijedna etika ne može pretenovati da isključi deo čovečnosti, bez obzira koliko je neprijatno ili teško videti tu čovečnost“ (Agamben 1999: 64). *Muselman* je ovde, očito, simbol one granice koja čitavu teoriju (čini se, ne samo nasleđenu i ne samo etičku) baca u nevolju. On predstavlja granicu koja se opire svim oblicima konceptualnog transcendiranja, i utoliko bi mogao biti još jedno, ovog puta oličeno, „ime bezimenog“. Jer, granica koju signalizira ispostavlja se u svedočenju ili kroz njega, u onom jedinom što, prema Agambenovom uvidu, pretiče posle Aušvica, u njegovom „ostatku“.

Primo Levi tako postaje „savršeni primer svedoka“ (Agamben 1999: 16), ali već i prema vlastitom priznanju, ne i savršeni svedok – budući da je preživeo. To preživljavanje njegovo svedočenje čini konstitutivno nepotpunim: „Preživeli su najgori, odnosno oni koji su se najlakše prilagodili; svi najbolji su mrtvi“ (Levi 2002: 75). I sa tim saznanjem, Levi mora da svedoči ali, u begu od profetizma, sumnjiči i vlastito svedočenje i, po čitanju tuđih i naknadno vlastitih sećanja, „postepeno“ dolazi do jednog pouzdanog i „svakako mučnog

saznanja“: „mi, preživeli, nismo pravi svedoci“.<sup>18</sup> Pravi svedoci su tek *Muselmann*-i, koji više ne mogu ni da vide ni da se izraze (Agamben 1999: 82). Priznanje tog „Levijevog paradoksa“ – formulisanog i na sledeći način: „ko god da preuzme odgovornost da svedoči u njihovo ime [ime *Muselmann*-a i ubijenih] zna da on ili ona moraju da svedoče u ime nemogućnosti svedočenja“ (Agamben 1999: 34) – postaje presudno, prema Agambenu, i za razumevanje Holokausta: „razumeti Aušvic – ako je takva stvar moguća – koincidiraće sa razumevanjem smisla i besmisla ovog paradoksa“ (Agamben 1999: 82). I prema Agambenu i prema Leviju, *Muselmann* je prebivalište „apsolutnog znanja“, ali poznavanje lokacije ne obezbeđuje i pristup tom znanju. Svedočenje je moguće utoliko što su Levi i bezbrojni drugi svedočili, ali je i nemoguće utoliko što je ono čemu su svedočili ono za šta nema reči, ono o čemu se ne može govoriti. Prihvatiti Levijev paradoks znači prihvatiti neprekoračivu granicu shvatanja Holokausta. Ova vrsta granice ne dozvoljava viziju zagraničja, već jedino osvešćuje o onome što se ne može ni znati ni misliti. Utoliko ona predstavlja područje trajnih, čak konstitutivnih problema za svaki pokušaj da se teoretizuje iskustvo logora (videti Levi & Rothberg 2003a: 29).

Šta onda preostaje teoriji? Prema Klausenovom zaključku, tek jedno obnovljeno, jedno „novo prosvetiteljstvo koje je, umesto da se pretvori u cinizam, svesno svojih granica“, moralo bi i da „postane svesno univerzalnog straha koji je Aušvic doneo na svet“, da „pojmi patnju“ i proizvede jednu „jasnu svest“, čija polazna tačka i dalje mora da bude nepojamni nacionalsocijalistički zločin, pogled na „brdo leševa“ koje nacisti nisu stigli da uklone, istrajno ukaziva-

---

18 „Osim što nas je malo, mi preživeli smo nenormalna manjina. Oni koji zbog svog ogrešenja ili umeća ili sreće nisu dotakli dno. Ko ga je dotako, ko je video Gorgonu, nije se vratio da o tome priča, ili se vratio nem; ali su oni, ‘muslimani’, potonuli, zapravo pravi svedoci, i njihov bi iskaz imao sveobuhvatno značenje. Oni su pravilo, mi smo izuzetak“ (Levi 2002: 76; uporediti Agamben 1999: 33).

nje na tu odurnu i rado odgurkivanu materijalnu stvarnost – koja bi provocirala svest da duhovnim radom tek dospe i do vlastitog ograđenja.<sup>19</sup> Ukoliko to ne bude slučaj, savremenost će i dalje ispunjavati potiskivanja i prurušavanja, a ono bezimeno koje s Klausenom dobija nova imena – „odbojni ne-pojam Aušvic“, „dovršeni bemisao“, „iskustvo nemoći i besmisla“ – ostaće postvoreno u prigodno pripravljenom „artefaktu Holokaust“ koji sam Holokaust „preobražava, zahvaljujući masovnomedijskim trikovima, u *Success Story* o preživelim“ (Klausen 2003: 16).<sup>20</sup>

### Spoticanje i sablažnjavanje

Takav Aušvic, tremendum, anonim, bezimeno ime nepodložno spekulaciji, pojam koji to nije – nazvaćemo uobičajenijom reči „skandal“. Radi se o skandalu za mišljenje koji se, već i moralnim ulogom koji nadilazi akademsku disciplinarnost, očito razlikuje od onog skandala koji je Kant pripisao inače bogatoj istoriji filozofije:

---

19 „Misliti o nezamislivom, pojmiti nepojmljivo, ne sme da bude poziv da se odrekemo razuma i prepustimo osećanjima, koja s obzirom na krivicu mogu da budu samo lažna osećanja, nego da u krajnjoj meri napregnemo razum kako bismo izdržali to što je ono nerazumno postalo stvarno kao nezamisliv užas“ (Klausen 2003: 302).

20 Misli se, pre svega, na Spielbergovu (Spielberg) *Šindlerovu listu* i televizijski film *Holocaust* koji se, uprkos deklarativnoj prosvetiteljskoj nameri, uzimaju kao tipske varijante falsifikacije prošlosti i suptilnog rada psihoanalitičkog mehanizma kojim se masovni mediji opiru tegobnom uvidu koji Aušvic nalaže. Za skoriju ubedljivu analizu kako proliferacija knjiga, filmova, televizijskih programa, ali i „narastajućeg kadra stručnjaka za Holokaust“, muzeja i javnih komemoracija, dovodi upravo do umanjenja značaja Holokausta, do njegove minimizacije u opštoj percepciji i, za razliku od otrežnjujućih reprezentacija svedoka Holokausta, posledično privodi „kraju Holokausta“, njegovoj drugoj smrti, ako ne i „drugom Holokaustu“, videti Rosenfeld 2011.

da nije uspela da dokaže postojanje spoljnog sveta. Ali ima tu i onog zajedničkog što omogućuje analogiju: u oba slučaja reč je o nečem kao nepremostivoj granici mišljenja koja, stoga, raskrinkava gordo umišljanje njegove omnipotencije. S druge strane bismo, pravdajući konačno rogovatni naslov ovog priloga, mogli kazati i da je reč o nečemu što je, upravo kao skandal mišljenja, njegova nepreskočiva tema ili čak medij u kojem se odigrava, njegov dug ili poziv, ono što ga inspiriše i ono što mišljenje sâmo priziva. U čemu je razlika?

*Skándalon* (σκάνδαλον), kao što je poznato, u narodskom grčkom jeziku izvorno je značilo klopku, mišolovku, mamac koji mami u zamku, samu zamku za životinje ili za neprijatelja. U Novom zavetu ta reč se, međutim, koristi kao ekvivalent hebrejske reči *mikhshol* ili *zur mikhshol* koja, opet doslovno, znači „kamen spoticanja“, „balvan na putu“ – u svakom slučaju, zapreku o koju se može spotaći i pasti – a u prenesenom značenju bogoslovske mesijanske etike je onda avanzovala ne samo do smetnje na životnom putu, prepreke za dobro i navođenje na zlo, nego najzad i do, kod nas najučestalijeg prevoda, „sablazni“, dakako, zbog moralnog posrnuća. Načelno se uzima da se u Novom zavetu „sablazan“ ili „kamen spoticanja“ koriste figurativno kada se radi o nečemu što predstavlja kušnju na greh, odnosno zavodi na otpadništvo ili krivoverje.<sup>21</sup>

Arent doziva neka od ovih biblijskih značenja kada govori o „najšokantnijem problemu“ tradicije filozofije morala: „izvrđavanju, namernom previđanju ili opravdavanju ljudske pokvarenosti“.<sup>22</sup>

21 Kao u Poslanici apostola Pavla Rimljanima (9, 33): „Evo mećem u Sionu kamen spoticanja i stijenu sablazni; i koji ga god vjeruje ne će se postidjeti.“

22 Lično iskustvo tu nije beznačajno za teorijsku tematizaciju. Kada su 1943. godine stigle prve vesti o masovnim ubistvima, Arent je odbila da u njih poveruje, jer je događanje tako nečeg „bilo u suprotnosti sa svim vojnim zahtevima i potrebama“: „Poverovali smo pola godine kasnije, kada je dokazano. Bio je to pravi šok. Ranije se govorilo: ma da, zatvarali su neprijatelje. Što je normalno. Zašto neki narod ne bi imao neprijatelje? Ali ovo je nešto

Filozofska misao od Sokrata (Σωκράτης) do danas, sa značajnim izuzetkom Ničea (Nietzsche), saglašava se, veruje Arent, da „čovjek ne može namerno biti zao, da ne može želeći zlo radi samog zla“.<sup>23</sup> Religija takođe ćuti o namernom činjenju zla: Kain i Juda Iskariotski ne žele namerno da zgreše, kajaju se i čini se da „svima mora biti oprosteno jer nisu znali šta čine“. Jedini izuzetak od ovog pravila Arent pronalazi u učenju onog „starog zaljubljenika u grešnike i prestupnike“, kada na jednom mestu kazuje da postoje neki koji čine *skandala*, „neoprostive prekršaje“. Obraćajući se učenicima, Isus iz Nazareta tu veli: „Nije moguće da ne dođu sablazni; ali teško onome preko koga dolaze. Bolje bi mu bilo da mu se vodenični kamen objesi o vrat i da ga bace u more, nego da sablazni jednoga od ovih malih“ (Jevanđelje po Luki 17: 1–2).<sup>24</sup> To, da bi bolje bilo da je taj sa mlinskim kamenom

---

sasvim drugo. Kao da se otvorio mračni ponor – bilo šta drugo bi se, činilo nam se, nekako moglo ispraviti, kao što se u politici sve nekako može ispraviti. No, ovo ne može. To nije smelo da se dogodi. Nije reč o broju žrtava. Reč je o proizvodnji leševa i ostalom, što ne moram dalje objašnjavati. To nikako nije smelo da se dogodi“ (Arendt 1976: 24; uporediti Diner 1988: 7–8).

23 „Naravno, katalog ljudskih poroka je star i bogat, i tu gde ni pohlepa ni lenjost (sve u svemu minorne stvari) ne nedostaju, sadizam, čisto uživanje u nanošenju i posmatranju bola i patnje, na čudan način nedostaje; to jest, jedan porok koji imamo razloga nazvati porokom svih poroka, porok o kome se vekovima nije govorilo i koji je bio poznat samo kao predmet pornografske literature i perverzno slikarstva. On je uvek bio dovoljno rasprostranjen, ali je bio ograničen na spavaću sobu i samo u retkim slučajevima bio je dovlačen u sudnicu“ (Arendt 2011).

24 U paralelnom tekstu Jevanđelja po Mateju (18: 6) ti „mali“ su oni koji veruju u Isusa: „A koji sablazni jednoga od ovih malih koji vjeruju u mene, bolje bi mu bilo da se objesi kamen vodenički o vrat njegov, i da potone u dubinu morską“. Istorijska rekonstrukcija utvrđuje da se to odnosilo na vernike iz Galileje, kojima jerusalimski teolozi nisu posvećivali dovoljnu pažnju, a Isus je bio srećan što može svoje vreme da posveti upravo njima (Jevanđelje po Mateju 11: 25–27; Jevanđelje po Luki 10: 21–22). Njihova vera je još nekakva i neuka, ali umišljeni veroučitelji iz metropole bi ih mogli samo pomesti na putu sledbeništva Isusa kojim su krenuli. Isus stoga – zaključuje ovo pra-

vezanim oko vrata bačen u more, Arent prevodi kao da bi bolje bilo da se „nikad nije ni rodio“, primećujući da, budući da Isus ne kaže kakve su prirode ti skandalozni prekršaji, „osećamo istinu njegovih reči ali ne znamo tačno na šta se odnose“ (Arendt 2011).

Ali znamo na šta se ne odnose: „smrtonosni kamen spoticanja“ nije „puki prekršaj“. Ta razlika „ukazuje na nešto više od distinkcije između običnog i smrtnog greha“: „na to da se ovo kamenje spoticanja ne može ukloniti sa našeg puta kao što se mogu ukloniti puki prekršaji“. Takođe, nastavlja Arent, tu postoji i jedno „za njega“: sama „priroda“ počinioća skandaloznog prekršaja predstavlja se kao „nepremostiva prepreka“, zbog čega bi bilo bolje da je „samog sebe uništio“. Prema „Isusu Arent“, zlo se definiše kao onaj „*skandalon* koji se ljudskim moćima ne može ukloniti, tako da se pravi zločinac pojavljuje kao čovek koji nikad nije trebalo da se rodi“.<sup>25</sup> To ni od Boga ni od čoveka neoprostivo zlo Isus nije imenovao, ali se Arent čini izvesnim da je u njemu, šta god ono bilo, naglasak na „povredi učinjenoj zajednici“, na onome što bi ona, znano je, uvek posebno da potencira: na „opasnosti koja preti svima“ (Arendt 2011).<sup>26</sup>

---

voverno tumačenje – štiti duhovno slabe („male“) od arogancije jakih.

25 Arent se, najzad, zalaže za jedan, za razliku od pravnog, „čisto moralni princip“ razlikovanja, jedan kriterijum da se „mora živeti sa samim sobom“, koji omogućava da potencijalni počinilac skandala jedino može reći „Ja to ne mogu učiniti“ ili, u slučaju da je delo već počinjeno, „Ovo nipošto nisam smeo učiniti“: pre toga se „moglo grešiti ali bez fatalnih posledica“. „*Skandalon* je ono što nije u našoj moći da popravimo – ni oprostajem ni kaznom – i što zbog toga ostaje prepreka za svako buduće izvođenje ili činjenje. Počinilac nije neko koga bi, prema platonskom razumevanju, mogla popraviti kazna ili čije bi muke, ako je nepopravljiv, mogle poslužiti kao zastrašujući primer drugima; to je neko ko je počinio zločin prema samom poretku sveta. On je, da uzmemo jednu drugu Isusovu metaforu, kao korov, ‘kukulj u žitu’ sa kojim se ne može ništa drugo do uništiti ga, spaliti ga na vatri“ (Arendt 2011).

26 Najopasnijom stvari se onda, „moralno i čak politički govoreći“, ispostavlja ona moderna tendencija „ravndušnosti“ pri prihvatanju svakog društva, kao i „odbijanje da se uopšte sudi“ o društvu koje (treba da) biramo: „Iz



*Skandalon*, međutim, ima i drugo, danas rasprostranjenije značenje, toliko pomenog težišta, kako to neretko biva, da je u bitnom inverzija prethodnog – i tako se upotrebljava ne odskora, već takođe u zapisima Novoga zaveta. Nesumnjivo veličajući istog onog Isusa koji govori o sablazni za koju je pravedna kazna „mlinski kamen oko vrata“, apostol Pavle samog Hrista naziva sablazni: „A mi propovjedamo Hrista rassetoga, Judejima sablazan, a Jelinima ludost“ (Prva poslanica Korinćanima apostola Pavla 1, 23). Veza ova dva oprečna značenja reči „sablazan“ ukazuje, međutim, na onu karakterističnu situaciju i/ili figuru koju do danas nasleđujemo: u naopakom svetu samo oni koji dubje na glavi vide i govore istine; u poludelom svetu samo je dvorske lude saopštavaju. „Ludilo“ tu onda postaje neka vrsta prinudno zaogrnutog objave istine u neistinitom svetu: „istine u onom obliku u koji ljudi zapadaju čim usred neistinitoga ne žele da odustanu od istine“ (Adorno 1997b: 396). Ako je misao „vladajuću opštost sazuala kao ono bolesno [...], onda joj kao ćelija ozdravljenja ostaje jedino ono što se po meri tog poretka prikazuje i samo kao bolesno, nastrano, paranoidno – štaviše kao ‘uvrnuto’, pa kao i u srednjem veku, i danas važi da jedino lude kazuju vlasti istinu“ (Adorno 1997d: 81–82). I ne samo u srednjem veku i danas, nego i pre toga. I antički i možda svaki znani svet prvo obeležava sablazan neprihvatanja svetla istine, svet laži, tame i zla – koja takvo stanje smatra „prirodnim“ ili štaviše promovise u ideal – u kojem tek onaj ko beskompromisno izriče i/ili radikalno živi neku istinu, svetlost ili dobro, nezaklonjen, otvoren, ranjiv i, dakle, provokativan, poput Hrista i njegovih sledbenika, nužno izaziva sablazan, odnosno biva sablazan.

Posle silnih iskustava tih, pravo govoreći, strategija pro-

---

ove nevoljnosti ili nesposobnosti da se izabere primer i društvo, iz nevoljnosti ili nesposobnosti da se prosuđivanjem saobraća sa drugima, uzdižu se pravi *skandala*, pravi kamenovi spoticanja koji se ne mogu ukloniti ljudskim moćima jer nisu prouzrokovani ljudskim i ljudski razumljivim motivima. U tome se sastoji užas i u isto vreme banalnost zla“ (Arendt 2011; uporediti Arendt 1964).

svetljenja i prosvjećivanja, Adornova filozofija bi da zadrži figuru ali i da se, u savremenom svetu koji nije ostavio nekompromitovanim nijedno svetlo, dragovoljno redukuje na jednu „negativnu poduku“, onu da je „jamstvo izbavljenja u odbacivanju svake podmetnute vere, a saznanje u denuncijaciji ludila“ (Horkheimer & Adorno 1997: 31). Takva orijentacija je jedan od opet najmanje dva puta koja bi, na sledećem i ovde poslednjem (meta)nivou, da demonstriraju zadatak teorije u suočavanju sa Holokaustom. Drugi put, oslonjen na onu potrebu za njenim „samozadovoljstvom“ kao poželjnim rezultatom, koje je detektovao Bauman, zaoštava i pitanje i odgovor: filozofija ništa drugo i ne radi, i inače i u susretu sa Holokaustom, nego se na svoj način trudi da pripitomi probleme, nego se uvek i svuda brani od onog haosa nadražaja, prirodnih koliko i društvenih, koji ostaju neobjašnjeni i skidaju smisao sa sveta. Samouzdzivanje koje je pritom prati odgovara značaju tog neizrečenog posla koji obavlja. Njena samosvest bi zahtevala onda ne samo raskrinkavanje, nego sada i unižavanje one svemoći koju je teorija sama sebi pripisala, nego i ograničavanje vidokruga i delokruga njenih kvalifikovanih zahvata. Kada je reč o (ne)razumevanju Holokausta, kao i značaja koji mu se pridaje, to je otprilike primedba Alena Badjua (Alain Badiou).

Badju bi našao da oni intelektualci koje kritikuje Frederik Vudija Alena neosnovano polaze od toga da su se „povijesni i politički zločini stoljeća, i stoljećima od Platona naovamo, postavili kao prepreka svakom nastavljanju djelovanja, zbog kolektivne i duhovne izdaje“. Umesto toga, bilo bi uputno da se odreknu „spekulativnog totalitarizma“ i „nadmenosti zagovornika slijepe ulice u filozofiji“ i da prestanu da patetično najavljuju ili objavljuju njen kraj, da odustanu od neskromne koliko i istrajno rabljene ideje prema kojoj „sve“ proizlazi iz filozofije“ i prema kojoj je „jedino ona odgovorna za sva utjelovljenja politike tijekom stoljeća, bila ona uzvišena ili gnusna“ – i da određenju nacizma kao politike uskrate „pravo na znanstveno osmišljenje u filozofiji“ (Badiou 2001b: 9). Badju, preciznije, sugerir-

še napuštanje hegelijanske pretpostavke postojanja „duha vremena, temeljne odrednice“, koje bi filozofija bila „načelo obuhvaćanja i prihvaćanja“, i kretanje od „postavke da nacizam kao takav nije mogući predmet filozofije, da uvjeti njegove opstojnosti nisu takvi da bi ga filozofska misao mogla uvrstiti u svoj poredak, da on nije događaj primjeren toj misli, što ne znači da nije misliv“: „Predlažem da žrtvu-jemo imperativ i kažemo: ako filozofija nije kadra misliti o istrebljenju europskih Židova, to znači da nije njezin zadatak, niti je u njezinoj moći misliti o tome. Djelotvorno mišljenje te misli, zadaća je drugog misaonog reda...“ (Badiou 2001b: 10).

S druge strane, nije ništa novo reći da je svako objašnjenje ili razumevanje jedna strategija preživljavanja. I da se uvek manje ili više ogrešuje o svoj predmet. Pitanje je samo da li uvid u tu potrebu sugerise obustavu svakog nadležstva? Odnosno, nema li „odgovorna“ teorija, ponajviše filozofska, drugačije, upravo suprotno opredeljenje: da istrajno i samoprokazujuće ili samoproždiruće, ako se hoće (filozofska mitologija bi verovatno rekla: „samosvesno ograničavajući domet vlastitih nalaza“), ukazuje na nedovoljnost, na laž spekulativnih konstrukcija, na nezahvatljivost stvarnog, na skandal nerazumevanja i pogrešnih razumevanja ovog ili onog fenomena? Holokaust bi onda bio jedna takva stvarnost, čije previđanje ili odbacivanje kao predmeta istraživanja predstavlja izdaju naloga. Kao što je reagovao na „neoprostivo vulgarnu“ Vitgenštajnovu (Wittgenstein) izreku „O čemu se ne može govoriti, o tome se mora šutjeti“ (Adorno 1979b: 20, 77; videti Wittgenstein 1987: 189), braneći istinsko iskustvo i specifično filozofsku težnju da se izrazi upravo ono što se ne može izraziti, da se govori upravo o onome o čemu nije moguće govoriti, Adorno je, hotimice koristeći Holokaust kao opomenu, obavezivao i mišljenje na onu hrabrost da – ako mu je uopšte stalo do istinitosti – ne samo „misli jasno“, nego misli i protiv samog sebe: „Ukoliko ono samo sebe ne suočava s onim krajnjim što izmiče pojmu, ono je već unapred od iste sorte kao propratna muzika kojom je SS rado zaglušivao krike svojih žrtava“ (Adorno 1997b: 358).

Očito, imamo posla sa različitim razumevanjem filozofije i različitim lojalnostima mišljenju koje odatle slede. Jedno njenim zadatkom smatra operisanje od „onog mističnog“, precizno razgraničenje „smislenog“ govora i valjano izvođenje stavova, a druga bi i u odstupanju od protokola mišljenja, i u njegovom padu, ili tek tamo, da mu ostane verna i na sebi praktikujući vrtoglavu spiralu ekstatične kritike. Za potonju autorefleksivnost šifra „Aušvic“ opominje i obavezuje upravo na jedno takvo preduzeće koje stavlja na kocku sve normativne tradicionalne mišljenja, i ne samo mišljenja, Zapada: humanizam i sliku čoveka, karakter racionalnosti, prosvetiteljsku veru u progres i religijsku veru u Boga, smisao moderne i modernizacije i tako dalje. Za prve, „Aušvic“ ne predstavlja nikakav inspirativan rez, usek u tkivo ili zastoj Istorije, ne zahteva neku posebnu hrabrost suočavanja, niti njegovo iskušavanje ima presudan značaj za naučna uverenja. Sve i da je zaista reč o lomu, o opstrukciji, o nedovoljnosti operatora koji stoje na raspolaganju, na ovaj način „odgovorna“ teorija to ne treba da shvati kao priliku za izmaštavanje novih diskursa zastoja, paralize ili nagoveštaja preokreta, koji su nastajali na nesumnjivo neprijatnom fonu Holokausta, nego upravo kao veto na njihovu (re)produkciju. Za jedne, ukratko, skandal mišljenja, budući da ono uopšte gubi vreme na bavljenje nečim što nije, ne može biti ili ne treba da bude njen predmet ili, još zaoštrenije, budući da se pod vidom mišljenja, usto i posebno pretencioznog, proizvodi njegova u najboljem slučaju književna, a u svakom slučaju neodgovorna perverzija, nešto što i nije mišljenje. Za druge – skandal za mišljenje, budući da ono ništa drugo i ne radi u svojim najboljim istorijskim izdancima nego sopstvenim ulogom skandalizuje svet i sebe; umesto da krijumčari, ono lovi i proizvodi skandale, paradokse, žrtvujući se i hraneći istovremeno instaliranjem i demontažom uvek upitnih koncepata i koncepcija. Ne najmanje i zbog toga, s Holokaustom ili pred Holokaustom, odlučuje se i misija filozofije.

## Literatura

- Adorno, Theodor W. (1997a), *Kulturkritik und Gesellschaft*, Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, tom 10.1, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1997b), *Negative Dialektik / Jargon der Eigentlichkeit*, Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, tom 6, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1997c), „Erziehung nach Auschwitz“, u Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, tom 10.2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 674–690.
- Adorno, Theodor W. (1997d), *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, tom 4, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (1999), *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, New York, Zone Books.
- Ahrens, Jörn (1998), „Der Rückfall hat stattgefunden. Kritische Theorie der Gesellschaft nach Auschwitz“, u Dirk Auer, Thorsten Bonacker & Stefan Müller-Doohm (prir.), *Die Gesellschaftstheorie Adornos. Themen und Grundbegriffe*, Darmstadt: Primus Verlag, str. 41–60.
- Arendt, Hannah (1976), „Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache. Ein Gespräch mit Günter Gaus“, u Adelbert Reif (prir.), *Gespräche mit Hannah Arendt*, München: R. Piper, str. 9–40.
- Arendt, Hannah (1964), *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York: Penguin Books.
- Arendt, Hannah (2001 [1965–1966]), „Neka pitanja filozofije morala“, *Peščanik*, 27. jun, <http://pescanik.net/neka-pitanja-filozofije-morala/> (pristupljeno 27. marta 2017).
- Badiou, Alain (2001a), *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, London: Verso.
- Badiou, Alain (2001b), *Manifest za filozofiju*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Bauman, Zygmunt (1996), *Modernity and the Holocaust*, Cambridge: Polity Press.

- Berkovits, Eliezer (1973), *Faith after the Holocaust*, New York: KTAV Publishing House.
- Bernstin, Ričard (2002), „Refleksije o radikalnom zlu: Arent i Kant“, u Daša Duhaček & Obrad Savić (prir.), *Zatočenici zla: zaveštanje Hane Arent*, Beograd, Beogradski krug, str. 76–88.
- Bernstin, Ričard (2005), „Kant u ratu sa samim sobom“, u Slobodan Divjak i Ivan Milenković (prir.), *Moderno čitanje Kanta*, Beograd: Zavorod za izdavanje udžbenika, str. 195–241.
- Biblija ili Sveto pismo Staroga i Novoga zavjeta* (1981), Beograd: Britansko i inostrano biblijsko društvo.
- Braiterman, Zachary (1988), *(God) After Auschwitz: Tradition and Change in Post-Holocaust Jewish Thought*, Princeton: Princeton University Press.
- Busse, Kristina (2002), *Imagining Auschwitz: Postmodern Representations of the Holocaust*, doktorska disertacija, Tulane University, 15. april.
- Charny, Israel W. (1982), *How Can we Commit the Unthinkable? Genocide: The Human Cancer*, Epping: Bowker.
- Claussen, Detlev (1988), „Nach Auschwitz. Ein Essay über die Aktualität Adornos“, u Dan Diner (prir.), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt am Main: Fischer, str. 54–68.
- Claussen, Detlev (2003), *Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie*, Frankfurt am Main: Fischer.
- Cohen, Arthur A. (1981), *The Tremendum: A Theological Interpretation of the Holocaust*, New York: Crossroad.
- Derrida, Jacques (1997), *The Politics of Friendship*, London: Verso.
- Diner, Dan (1988), „Vorwort des Herausgebers“, u Dan Diner (prir.), *Zivilisationsbruch: Denken nach Auschwitz*, Frankfurt am Main: Fischer, str. 7–9.
- Fackenheim, Emil L. (1982), *To Mend the World: Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought*, New York: Schocken.
- Fackenheim, Emil L. (1978), *The Jewish Return into History: Reflections in the Age of Auschwitz and a New Jerusalem*, New York: Schocken.

- Farias, Victor (1989), *Heidegger and Nazism*, Philadelphia: Temple University Press.
- Fein, Helen (1979), *Accounting for Genocide: National Response and Jewish Victimization during the Holocaust*, New York: Free Press.
- Feingold, Henry L. (1983), „How Unique is the Holocaust?“, u Alex Grobman & Daniel Landes (prir.), *Genocide: Critical Issues of the Holocaust. A Companion to the Film Genocide*, Los Angeles: The Simon Wiesenthal Centre, str. 397–401.
- Finlayson, James Gordon (2002), „Adorno on the ethical and the ineffable“, *European Journal of Philosophy* 10 (1): 1–25.
- Habermas, Jürgen (1988), „Jedinstvo uma u mnoštvu njegovih glasova“, *Gledišta* 3–4: 253–266.
- Habermas, Jürgen (1971), „Urgeschichte der Subjektivität und verwilderte Selbstbehauptung“, u Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 184–199.
- Horkheimer, Max & Theodor W. Adorno (1997), *Dialektik der Aufklärung*, Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, tom 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jonas, Hans (2001), „Pojam Boga posle Aušvica“, *Istočnik* 10 (37–38): 25–35.
- Kant, Imanuel (1990a), *Kritika praktičkog uma*, Beograd: BIGZ.
- Kant, Imanuel (1990b), *Religija u granicama čistog uma*, Beograd: BIGZ.
- Klausen, Detlef (2003), *Granice prosvetiteljstva. Društvena geneza modernog antisemitizma*, Beograd: XX vek.
- Koestler, Arthur (1978), *Janus: A Summing Up*, New York: Random House.
- Kren, George M. & Leon Rappoport (1994), *The Holocaust and the Crisis of Human Behavior*, New York: Holmes & Meier.
- Kristeva, Julija (1994), *Crno sunce. Depresija i melanholija*, Novi Sad: Svetovi.
- Lacan, Jacques (1966), *Kant avec Sade*, u Jacques Lacan, *Ecrits*, Paris: Seuil, str. 765–790.
- Lee, Sander H. (2002), *Eighteen Woody Allen Films Analyzed: Anguish, God and Existentialism*, Jefferson: McFarland.
- Levi, Neil & Michael Rothberg (2003a), „Auschwitz and the Remains of Theory: Toward an Ethics of the Borderland“, *Symplokē* 11 (1–2): 23–38.

- Levi, Neil & Michael Rothberg (prir.) (2003b), *The Holocaust: Theoretical Readings*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Levi, Primo (2001), *Potonuli i spaseni*, Beograd: Clio.
- Lolić, Marinko (2011), „Da li je Kantovo shvatanje radikalnog zla dovoljno radikalno“, *Filozofija i društvo* 28 (4): 23–36.
- Lorenz, Konrad (2005), *On Aggression*, London: Routledge.
- Liotard, Jean-François (1981), „Discussions, ou: phraser ‘après Auschwitz’“, u Philippe Lacoue-Labarthe & Jean-Luc Nancy (prir.), *Les Fins de l'homme: à partir du travail de Jacques Derrida*, Paris: Galilée, str. 283–310.
- Liotard, Jean-François (1990a), *Postmoderna protumačena djeci*, Zagreb: August Cesarec, Naprijed.
- Liotard, Jean-François (1990b), *Heidegger and ‘the jews’*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Liotar, Žan-Fransoa (1990c), „Evropa, Jevreji i knjiga“, *Treći program* 85: 246–251.
- Liotar, Žan-Fransoa (1991), *Raskol*, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića; Novi Sad: Dobra vest.
- Liotard, Jean-François (1993), „The Grip (Mainmise)“, u Jean-François Lyotard, *Political Writings*, London: UCL Press, str. 148–158.
- MacCannell, Juliet Flower (1996), „Facing Fascism: A Feminine Politics of Jouissance“, Willy Apollon & Richard Feldstein (prir.), *Lacan, Politics, Aesthetics*, Albany: SUNY Press, str. 65–99.
- Marx, Stefan Alexander (2014), *Ethik der Dissidenz: Kritische Theorie und öffentliche Kritik*, Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Mattessich, Stefan (2008), „Self-Critical Theory: Discursive Strategies in an Era of Real Universality“, *New Literary History* 39 (2): 301–320.
- Otto, Rudolf (1983), *Sveto: o vanrazumskom u pojmu božanskog i njegovom odnosu prema razumskom*, Sarajevo: Svjetlost.
- Rosenfeld, Alvin H. (2011), *The End of the Holocaust*, Bloomington: Indiana University Press.
- Rubenstein, Richard L. (1966), *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*, New York: Bobbs-Merrill.



- Rubenstein, Richard L. (1978), *The Cunning of History: The Holocaust and the American Future*, New York: Harper.
- Rubenstein, Richard L. (1992), *After Auschwitz: History, Theology and Contemporary Judaism*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Seymour, David (2000), „Lyotard: Emancipation, Anti-Semitism and 'the Jews'“, u Charles Turner & Robert Fine, *Social Theory After the Holocaust*, Liverpool: Liverpool University Press, str. 125–140.
- Silber, John R. (1991), „Kant at Auschwitz“, u Thomas E. Ryan & Denes Monostory (prir.), *Word and Deed: German Studies in Honor of Wolfgang F. Michael*, New York: Peter Lang, str. 229–263.
- Theunissen, Michael (1983), „Negativität bei Adorno“, u Ludwig von Friedeburg & Jürgen Habermas (prir.), *Adorno-Konferenz*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 41–65.
- Tiedemann, Rolf (1997), „'Nicht die Erste Philosophie sondern eine letzte.' Anmerkungen zum Denken Adornos“, u Theodor W. Adorno, *„Ob nach Auschwitz noch sich leben lasse“: Ein philosophisches Lesebuch*, Rolf Tiedemann (prir.), Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 7–27.
- Velmer, Albrecht (1987), *Prilog dijalektici moderne i postmoderne. Kritika uma posle Adorna*, Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo.
- Wessel, Julia Schulze & Lars Rensmann (2012), „The Paralysis of Judgment. Arendt and Adorno on Antisemitism and the Modern Condition“, u Samir Gandesha & Lars Rensmann (prir.), *Arendt and Adorno: Political and Philosophical Investigations*, Palo Alto: Stanford University Press, str. 197–225.
- Wittgenstein, Ludwig (1987), *Tractatus logico-philosophicus*, Sarajevo: „Veselin Masleša“, Svjetlost.
- Zafranski, Ridiger (2005), *Zlo ili drama slobode*, Beograd: Službeni list.