

DISPUT

# Holokaust i teologija

Priredili: Vera Mevorah, Željko Šarić i  
Predrag Krstić

Naslov	Holokaust i teologija
Priredili	Vera Mevorah, Željko Šarić, Predrag Krstić
Izdavač	Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu Filozofski fakultet, Univerzitet u Banjoj Luci
Recenzenti	Saša Laketa, Milovan Pisarri, Aleksandar Đakovac
Lektura	Dragan Dragomirović
Prelom	Nebojša Đumić
Štampa	Donat Graf, Beograd
Mesto i datum izdanja	Beograd, 2023.
Tiraž	300
ISBN	978-86-82324-28-7

Autor fotografije na korici Kristijan Šarić

**IZDAVANJE KNJIGE POMOGLO MINISTARSTVO  
NAUKE, TEHNOLOŠKOG RAZVOJA I INOVACIJA  
REPUBLIKE SRBIJE.**

## S a d r Ź a j

<i>Predrag Krstić, Vera Mevorah i Źeljko Šarić</i> Kako TEO-retizovati Holokaust?	7
Teološke perspektive i Holokaust	21
<i>Dragana Stojanović i Danica Igrutinović</i> Postholokaustovska čitanja u jevrejskoj i hrišćanskoj misli: komparativni aspekti	22
<i>Oleg Soldat</i> <i>Ordo pigdendi, ordo occidendi</i> : ikonolomstvo, Hitler i revizija Holokausta	44
<i>Oliver Jurišić</i> Teološki jezik i Holokaust	79
<i>Vladimir Cvetković</i> Holokaust, srpsko bogoslovlje i istorijski revizionizam	92
Perspektive teologije i Holokaust	127
<i>Muhamed Velagić</i> Budućnost religije sa Holokaustom u zaleđu – lekcije koje ne smiju biti zaboravljene	128
<i>Zorica Kuburić</i> Teologija netolerancije i Holokaust – od izabranog pojedinca do izabranog naroda	151
<i>Mark Lošonc</i> Holokaust i teološke dimenzije psihedeličkog iskustva	180
<i>Predrag Krstić</i> Ka materijalističkoj teologiji?	204
Beleška o autorima	227

## Ka materijalističkoj teologiji?

Nijedna s visine intonirana reč, pa ni teološka, ne može posle Aušvica nepromenjena biti u pravu.

(Adorno 1997a: 288)

### Materijalizam veran kritici

Ona dva vrlo široko određena i suprotstavljena tabora unutar kojih se (mislilo da se) filozofsko mišljenje kretalo – idealizam i materijalizam – kod Teodora Adorna (Theodor W. Adorno) samo uslovno se mogu locirati; naime, samo ukoliko na određen način uvažimo njihovu „dijalektiku“. Načelno bi moglo da važi da se naspram poroka mišljenja identiteta – subjekta, duha, idealizma – grupiše formacija „mišljenja neidentičnog“. Ona sada daje primat objektu – ali istovremeno imajući na umu da je on terminološka maska, pozitivan izraz neidentičnog koji je tako označio subjekt – i materijalizmu, ali onom nedoktrinarnom, onom koji je viđen tek kao principijelna strategija demaskiranja i, naročito, rebalansiranja troškova duha kao principa gospodarenja.

Dakle, i pojam „materijalizam“, kao uostalom i „idealizam“, u Adornoj interpretaciji dobija jedno šire, a ujedno

i specifičnije značenje, koje ga odvaja od striktnog smeštanja u vremenski ili istorijski ograničen region filozofske misli. Materijalizam se pojavljuje ne kao protivpozicija, nego pre svega kao svojevrsni inkasant troškova idealizma. On ispostavlja račun uzgordenom duhu, kao principu ovladavanja prirodom, privodeći ga „njegovoj sopstvenoj izraslosti iz prirode“ i otkrivajući poreklo i njegovih najsublimnijih manifestacija „u nevolji života“. Tako kod Adorna materijalizam dobija funkciju korektiva za bludelog duha, demistifikatora njegove suverenosti. Vezujući ga za stvarnost, on protestuje protiv iluzije subjekta da konstituiše stvarnost (cf. Adorno 1997a: 204, 207, 358, 384, 202, 343, 359).

Dok je u toj funkciji, u granicama tog razložnog otpora, čini se da materijalizam za Adorna predstavlja hvale vrednu i dostojnu orijentaciju. Ukoliko pak, poput hilozoističke predkritičke tradicije, materiju neposredno izjednačava sa metafizičkim principom, on ne samo da prema rafiniranoj filozofiji idealizma izgleda zaostalo i „prostački“, nego može, ako se izrodi u ideologiju, da i vlastitu teoriju učini neistinitom i da se sam pretvori u jezivo varvarstvo (Adorno 1997a: 205). Sudeći prema ovome, Adorno bi iz materijalizma da destiluje samo onaj kritički momenat koji je filozofija subjekta izgubila iz vida ili potisnula. I kad je sirov i epistemološki sumnjiv, „filozofsko pravo materijalizma je u tome što on, u poređenju sa veoma problematičnom apstrakcijom u finoj, diferenciranoj, kritičkoj filozofiji, podseća na to da ona svoje kategorije, isto kao i svoje datosti, unapred već na neki način podržava“ (Adorno 1974: 172).

Materijalizam, kako ga Adorno vidi, tradiciju subjektivističke kritičke filozofije tera na konsekventnost, tera na priznanje i prihvatanje skrivenog, a neophodno sadržanog karaktera materijalnosti onoga što kroz subjekt upućuje na kvalitete zadovoljstva i bola, na živo telo. Zvanična filozofija tretirala je materiju kao konstituum i pretvorila je u nešto što je uspostavio subjekt, odnosno mišljenje. Momenat materije, uključujući

i materiju svakog pojedinca kao tela, teorija saznanja je izvodila iz datosti i time materiju učinila „nečim pukim kognitivnim, pukom saznanjoteorijskom tvorevinom, opet apstrakcijom“. Do momenata zadovoljstva i nezadovoljstva se u ovakvom pristupu ni ne dospeva, budući da je „pravac gledanja teorije saznanja od početka usmeren na to da apstrahuje od ovih momenata“. Ti somatski momenti mogu samo da smetaju pri procesu objektivizovanja saznanja; oni se ne žele uzeti u obzir, a ipak su uvek tu, upozorava Adorno, kao „osnovne činjenice onoga što nazivamo subjektivnim iskustvom“ (Adorno 1974: 174–175).

Materijalizam je, pak, prisutan, mogao bi biti prisutan ili bi trebalo da je prisutan, upravo sa ovom „iznenađujuće zapašćenom“ dimenzijom u filozofiji, naročito sa onim polom nezadovoljstva. Iskustvo organskog života i, s druge strane, smrti, jeste protivteža ideološkom karakteru filozofije koja je, zauzevši „kognitivni stav“, svest redukovala u saznanjnu svest i, na taj način, „dopustila da zakržlja ono što je bitno u iskustvu“ i što je, uostalom, i njen vlastiti pogonski motiv. Materijalizam bi, ako korektno rekonstruišemo status koji bi Adorno da mu prida, bio jedna neprolazna i samosvesna opomena, jedno neprijatno podsećanje na ono što je vitalno značajno, a što se sistematski kroz istoriju mišljenja odgurivalo i što je, stoga, vremenom atrofiralo (cf. Schmidt 1983). Materijalizam je onda naprosto svaka ona filozofija koja preuzima nespirtualizovanu, „neokrnjenu, nesublimiranu svest o smrti“, o onom niskom, odvratnom, prirodnom, o onom što je civilizacija krematorijumima i šumskim grobljima potiskivala ili parfimisanjem uklapala u društveni sklop, o iskustvu leša, truljenja, onog „životinjskog“ (Adorno 1974: 177).

Ova predstava materijalizma, za koju i Adorno priznaje da je „pristrasna“, demarkacionu liniju prema idealizmu povlači, u krajnjoj liniji, odnosom prema smrti. Egzistencijalno iskustvo i sadržaj pojma materije u materijalizmu jeste imenovanje nas samih, ljudi, kao materijalnih, prolaznih, ovozemnih.

Istovremeno, ovo imenovanje je i dalje „nešto više nego što mi sebi kao duhu priznajemo“, nešto više i drugačije od onoga što smo spremni da priznamo: da je sve ono duhovno samo modificirani, oličeni, životni impuls, da je nužda praforma duha (Adorno 1997a: 202). Poricanje i preobražavanje nade u to „nešto više“ – za razliku od gorde obmane idealističkih objava da je nasilje gospodarenja već dovršilo posao, poumilo svet i ostvarilo nade – specifično je materijalistički oblik nade da ovladamo životom. Njega Adorno nalazi, samo naizgled neočekivano, u teološkom motivu uznesenja puti kod velikih religija. I zaista, još i „mudrost Solomonova“, čak i bez nade, izriče osnovu tako shvaćenog materijalizma: prah smo, telesna, materijalna je suština čovekova (Adorno 1974: 186–187).

### Dijalektika (ne)verna sebi

Čini se da je adornovski interpretiran materijalizam u toj meri „dijalektičan“ da se nesmetano združuje u „neprincipijelne koalicije“, ako čak ne čini i prestup veleizdaje: on, naime, uopšte ne ukida manifestacije svog „neprijatelja“, već ih pre kritički usvaja, interiorizuje, preoblikuje. Demaskiranje duha ne odriče se njegove nade. Naprotiv. Ono, štaviše, doziva i usvaja tog „neprijatelja“, metafiziku, ali sada i nju kao jednu izmenjenu metafiziku, kao metafiziku koja se ne ustručava da baštini teologiju i da čak, na dijalektički određen način, suspenduje dijalektiku (Adorno 1998: 189).<sup>1</sup> U ovom novom neočekivanom rezultatu pogona dijalektičkog pretumbavanja, kada sa metafizikom dolazimo do poslednjih stvari, javlja se naime i nešto kao „dijalektika dijalektike“ ili, benjaminskim (Walter Benjamin) rečnikom, „dijalektika u mirovanju“. Ni

1 Upravo zbog toga je i moguće zasnovano u njoj prepoznati „dijalektičku teologiju“. Uporediti najuticajniji prikaz ovakve interpretacije: Deusser 1980.

sama dijalektika, naime, ne sme da ostane nereflektovana i mora negativnodijalektički da se nadiđe, da doživi rez, lom, prekid, da se zaustavi – ali dijalektički (cf. Liotar 1989: 169).

Da li je taj prekid negativne dijalektike, (saznajno)teorijski gledano, momenat lojalnosti ili momenat neverstva dijalektici? Društveno-etički sagledano, da li je njena „instrumentalizacija“, njeno ukidanje po obavljenom poslu u zlehudo vreme, obustava rada njenog pojmovlja za račun pomirenog saživota „mnoštva različitog“, naprosto nedosledna ili, naprotiv, svedoči o paradoksu njenog neograničenog i autodestruktivnog praktikovanja? – Jedno je izvesno. Adorno je tematizovao ovu dilemu i – čuvao se olakih rešenja, bilo onog hegelovskog (G. W. F. Hegel), odbijanja kraja, putem identifikovanja totaliteta i „pozitivne beskonačnosti“, bilo onog što je izniklo na kritici toga: kjerkegorovskog (Søren Kierkegaard) privođenja kraju dijalektike putem odlučnog iz-skoka iz nje (Adorno 1997b: 132, 145; Adorno 1997a: 36–37). Govoreći doduše o Blohu (Ernst Bloch), Adorno primećuje da bi bilo brzopleto zaključivanje koje bi konstatovalo „prekid dijalektike teološkim nasiljem“, a da se ne zapita „da li je dijalektika uopšte i moguća bez toga da se na nekoj tački ne negira“ (Adorno 1997c: 239). U Adornovoj teoriji upravo tu tačku, to poslednje, predstavlja ono što je iz uzvišene metafizike prognano – somatsko, materijalni opstanak, patnja – sažeto rečeno: „istina logora“.<sup>2</sup> I taj puko egzistencijalni i ujedno

---

2 „Aušvic“ kao model ne ilustruje dijalektiku, nego negativnu dijalektiku. Ova dijalektika brka figure pojma, koje proističu iz pravila Rezultata, i oslobađa imena za koja se veruje da ilustruju etape pojma u kretanju. Ideja modela odgovara preokretu u sudbini dijalektike: model je ime jedne vrste para-iskustva, u kome se navodno dijalektika sreće sa negativitetom koji se ne može negirati, i ostaje bez mogućnosti da ga dovede do ‘rezultata’. U kome rana duha ne bi zarasla. U kome se, kaže Derida, ‘investicije u smrt ne bi u potpunosti amortizovale’. (Liotar 1991: 96)



moralni orijentir, to „negativno“, sada valja da postane autentičan predmet teorije.

U jednom „Zapisu“ *Dijalektike prosvetiteljstva*, koji je nedvosmisleno društvenoteorijski intoniran, nalaze se sledeći „negativistički“ postulati, koje je teško bolje formulirati: „predmet teorije nije dobro nego zlo“; „sloboda [je] njen element, a tlačenje njena tema“; „dobrota moći sija jedino u čvrstini misli protiv moći“ te, budući da je svaki apologetski jezik već korumpiran, „postoji samo jedan izraz za istinu: misao koja poriče nepravdu“ (Horkheimer & Adorno 1997: 255). Zlo, tlačenje, moć, nesloboda, korupcija – o tome se može i mora govoriti, bez ili čak i nužno bez posebnog signaliziranja onog suprotnog. Moraju se reflektovati i naći izraz ti (na)opaki momenti, oblici, strukture mišljenja i stvarnosti jednog „sveta kao sistema, onako kako je shvaćen u Hegelovom sistemu, [koji] se tek danas doslovno satanski dokazao – kao sistem radikalno podružtvljenog društva“ (Adorno 1997b: 273), kao sistem koji, preciznije, posvemašnjom dominacijom zaprečuje ili zabranjuje drugačiji život, kao i drugačije mišljenje, od onog već „oštećenog“ (Adorno 1997e).

Čitav odeljak *Dijalektike prosvetiteljstva* u kome se nalaze ova na-negativno-oslonjena „metodska“ uputstva, sugerirajući da ih je već Volter (Voltaire) naslutio, zaključuje se jednom prekrasnom slikom koja objavljuje da je „prizivanje sunca idopoklonstvo“ i da „tek u pogledu na drvo opaljeno njegovom moći živi slutnja o veličanstvenosti dana koji ne mora ujedno da spaljuje svet koji obasjava“ (Horkheimer & Adorno 1997: 256). Teorijska rehabilitacija negativnodijalektičkog držanja tako priznaje svoju praktičku inspiraciju i, makar potencijalno, pretenziju. Jer, i samo dijalektičko protivrečje niti jednostavno jeste, niti je nepopravljiva spekulativna tvrdoglavost, nego ima svoju intenciju, koju je celokupna istorija filozofije izostavljala: da „razabira patnju čovečanstva“ (Adorno 1997a: 156). Telesni impuls se, naime, kreditira da bi posredstvom patnje iznutra

mogao preokrenuti ravnodušni karakter saznanjoteorijskog duha – budući da je ono somatsko temeljniji čin ili proces, čija modifikacija sačinjava sve ono duhovno; budući da ni takozvane temeljne činjenice svesti nisu, kroz dimenziju uživanja i neprijatnosti, lišene tog telesnog: „Sav bol i sva negativnost, motor dijalektičke misli, mnogostruko su posredovani i ponekad neprepoznatljiv oblik onog fizičkog“ (Adorno 1997a: 202).

Štaviše, „[u]slov sve istine jeste potreba da se dopusti da patnja dođe do reči“ (Adorno 1997a: 29). U ravni kritike društva to ukazuje na mogućnost da se, uviđanjem zajedništva, predviđanjem ili detektovanjem jedne „zajednice patnje“, transcendirane samo liberalna fikcija društvenog ugovora nego i čitava usredsređenost na ljudsku vrstu, a u ravni saznanjoteorijskog duha da telesni impuls, putem patnje, iznutra načini (još) jedan samoiskupljujući okret. U svakom slučaju, pred mišljenje i praksu postavlja se (naizgled) minimalni zahtev, kao i zahtev onog minimalnog: da se, umesto dominacije subjektivnog duha, vrati pravo, da se iznova dâ dignitet onom ireduktibilnom somatskom momentu, kao nečemu što „nije čisto kognitivno u saznanju“ (Adorno 1997a: 193–194). Pojam patnje (*Leiden*) je, u tom smislu i naročito ovde, presudno značajan:<sup>3</sup> on bi svakako mogao biti „jezgro Adornovog shvatanja subjekta“, pa onda i „ključ za njegovo razumevanje“ (Weyand 2001: 29), ali možda i pre toga ili, bolje, u sklopu s tim, on predstavlja ono što upućuje na „objektivnost“ i priziva „objekt“.

„Patnja“ je, štaviše, poslužila Adornu za izvesno reteriranje u odnosu na njegovu čuvenu izjavu „Varvarstvo je pisati pesmu posle Aušvica“ (Adorno 1997f: 30). Kada kasnije ublažava svoj iskaz i kazuje kako je „možda bilo pogrešno reći da posle

---

3 Brižljiva analiza statusa „patnje“ kod Adorna i drugih savremenih pisaca i mislilaca: Marder 2006. O sentimentima „mekoće“ i „nežnosti“, koje kod Adorna izaziva „shvatanje naše egzistencije kao fizičke patnje“: Cornell 2000: 169.

Aušvica nije više moguće pisati pesme“, ta se 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 i obuhvatnijem vidu: „Nije međutim pogrešno manje kulturno pitanje da li je nakon Aušvica uopšte još moguće živeti, pogotovo da li to sme neko ko je samo slučajno umakao pogubljenju, koje mu se po pravilu moralo desiti. 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 1997a: 355–356; cf. i 1997f: 684).<sup>4</sup>

U tako dijagnostikovanoj savremenosti neophodno je na specifičan način razotkriti laž celokupne filozofije identiteta: ukazati ne više samo na onaj najkardinalniji, nego i na „najmanji trag besmislene patnje u doživljenom svetu“. Taj somatski momenat kao nemir preživljava u saznajnom duhu i kad ga ovaj konačno progna, preživljava kao nesrećna svest – koja je „jedino autentično dostojanstvo koje je duh zadobio u razdvajanju od tela“. Tek to „negativno“ podseća na telesni aspekt duha i samom duhu daje nadu, tek taj „telesni momenat objavljuje saznanju da patnje ne treba da bude, da treba da bude drugačije“ (Adorno 1997a: 202–203).

### **Metafizika verna najnižem**

Ako se sve to prihvati, od stare metafizike preživljava onda samo jedna njena radikalno transformisana, „ponižena“, dezidealizovana, pomaterijalizovana varijanta. Metafizika još može da pobjedi, veruje Adorno, jer je njen sjaj u odnosu na

---

4 Za motiv Aušvica u Adornovoj filozofiji i o uticaju takve njegove interpretacije: Lyotard 1981; Tiedemann 1997; Claussen 1988; Ahrens 1998; Bonheim 2002; Bernstein 2001: 371–414; Bernstein 2006.

empirističku ili pozitivističku filozofiju i dalje neugasiv (Adorno 1997a: 377), jer mimo njihove uboge istine mora ipak da postoji „druga istina“. Ali uslovi njene pobeđe izgledaju deprimirajuće: ona, naime, odnosi prevagu samo ukoliko samu sebe odbaci i – „pređe“ u materijalizam. U prilog ove neophodnosti materijalističkog baštinjenja idealističkih i metafizičkih tradicionala, koji su ionako tamo iskrivljeni, Adorno nudi i jedan istorijski argument, koji je možda odigrao presudnu ulogu u artikulaciji njegove teorije.

Posle stravičnih iskustava Holokausta, apsolutno saznanje se udaljilo od onog Hegelovog iz *Fenomenologije duha*, gde se uostalom obećava a potom nadmoćno uskraćuje (cf. Hegel 1970: 574–590), da bi se sasvim približilo promišljanju „gnojišta i otpadnih voda“ (Adorno 1997a: 359, 379). U jednoj istorijskoj retrospektivi, doduše, moglo bi se pokazati da se ono najprizemnije uvek potvrđivalo i u onome što je vezivano za najuzvišenije: u mišljenju čije je obećanje istine smeštano u nekakvo uznesenje, elevaciju. Danas, međutim, to više naprosto nije dovoljno. Posle nesrećnih praktičnih aplikacija svojih projektantskih sistema, Adorno misli da je došlo vreme u kojem mišljenje mora da suoči sebe s onim krajnjim, s onim što izmiče pojmu, i mora da misli i protiv samog sebe, a da zbog toga ne prestane da bude mišljenje (Adorno 1997a: 144, 358). Upravo u toj kardinalnoj meri autorefleksivna i „samokritična“ onda mora da bude i dosadašnja, na subjekt centrirana i u subjektu usredištena metafizika; ili pre svega ona.<sup>5</sup>

---

5 Budući da je nadilaženje subjekta posao upravo subjektivnog „metafizičkog iskustva“, jednako kao što je njegov udeo i onaj drugi kraj koji se s prvim dotiče u ideji istine, istinosni momenat onog stvarnosnoga – budući da nema istine bez subjekta koji je čupa iz privida, „kao ni bez onoga što nije subjekt i u čemu istina ima svoj uzor“ (Adorno 1997a: 368) – metafizika mora i da govori o nečem objektivnom i da praktikuje

Štaviše, to da je misao zaboravila da misli samu sebe zagušuje je do jalovog a neprestanog bdenja nad pitanjem da li se uopšte i može misliti (Adorno 1997e: 224). Takva situacija zahteva ponovno promišljanje obećanja onog uzvišenog u onom prizemnom. Na ono prizemno ukazuje se, i ono se prikazuje, sada u jednoj promenjenoj, u jednoj materijalističkoj metafizici, upravo kao pravi predmet saznanja. Zdrav razum ga je već uputio nazad na zemlju, a sama metafizička spekulacija priznala svom protivniku poziciju odlučujućeg korektiva. Jer, zaključuje Adorno, ona obećanja koja je duh investirao u sublimno još jedino u tom prizemnom preživljavaju – kao preostali žizak nade.

Metafizika tako mora da se inkorporira u materijalističku teoriju, budući da se upravo u njoj čuva iskra, da preživljava ona nada koja se odnosi na otvaranje mogućnosti s one strane univerzalne prisile poretka. Tu mogućnost ona nasleđuje od teologije, veruje i uverava Adorno, ali tako da ipak odbija da je, poput nje, nameće ljudima. Utoliko metafizika nije samo istorijski kasniji, konceptualno sekularizovani stupanj teologije, nego je produžava čak i kada je kritikuje, čak i svojom kritikom teologije (cf. Adorno 1997a: 389). U činjenici da su obe „vaskrsle iz nevolje“ i da se „temeljno ustrojstvo društva nije promenilo“, Adorno nalazi odredbeni razlog aktuelne osuđenosti metafizike i teologije na „objavu spremnosti za sporazum“ (Adorno 1997a: 390–391). Sporazum mogu da postignu tek oko onog što im se činilo najudaljenijim: priznanje prava marksističkoj intervenciji postaje uslov da i njihove kontemplacije budu u pravu (cf. Seel

---

subjektivnu refleksiju. Njen je zadatak, štaviše, da misli i o tome koliko su u svoju „konstituciju“ ugrađeni subjekti ipak u stanju da vide dalje od samih sebe (Adorno 1997a: 369). Hod tog mišljenja bi, prema Adornovom scenariju, trebalo da inicira raskrinkavanje subjekta: on uviđa da je njegovo prvenstvo zakazalo, da identifikovanjem nije uspeo da se pomiri sa „svetom i vekom“ (Adorno 1997a: 194–195).

2004). Ukoliko nam je zaista stalo do izlaska iz zaslepljenosti i do realne promene postojećeg, mora se u izvesnom smislu aterirati sa onih metafizičkih visina koje su utvrđivale nedostupnost saznanja i neprobojnu nepromenljivost svega onoga što jeste, a istovremeno zadržati onaj u njima skriven i iskrivljen emancipatorski impuls. Mora se, takoreći, ustanoviti prioritet potreba, ne bi li se odredio i put ispunjenja obećanja duha: „metafizički interesi ljudi zahtevaju nesputano zadovoljavanje njihovih materijalnih interesa” (Adorno 1997a: 391).

Tako viđen, zahtev metafizike je zapravo materijalistički u najvećoj mogućoj meri. A da bi se taj zahtev zadovoljenja materijalnih potreba uopšte obrazovao, potrebna je, ne propušta da primeti Adorno, vera u mogućnost da bude drugačije od onoga što jeste, u mogućnost da bude drugačije od onoga što izgleda da mora biti. Materijalizam i teologija, odnosno metafizika, zasigurno različito slikaju to drugačije, ali Adorno nalazi da se, ipak, saglašavaju u onom momentu koji bi se, s teološkometafizičke strane gledano, mogao formulisati upravo kao čežnja „uznesenja puta“ (cf. Adorno 1998: 175 i dalje). „Materijalizam bi bio filozofija koja u sebi preuzima onu neokrnjenu, nesublimiranu svest o smrti; filozofija koja zabranjuje slikanje nade, i verovatno baš u toj zabrani slikanja nade, vidi poslednje utočište nade” (Adorno 1974: 182).

Ova paradoksalna formulacija – da zabrana slikanja nade čuva nadu – traži dodatno razjašnjenje. Ona se, naravno, može vezati za društveno-istorijski kontekst i proglasiti najavom postmodernističke kritike, koja radikalno osporava onaj modus moderne koji je vezan za usrećiteljske projekte.<sup>6</sup> Ali to

---

6 Prema Liotaru (Jean-François Lyotard), na primer, „moderna ideal emancipacije je tokom dvesta godina svoje istorije zadobio neza-lečive ožiljke“, koji obavezuju i savremeno mišljenje na apstiniranje od njega (Lyotard 1990: 110–111).

nije dovoljno; to je više jedno psihološko opravdanje. Govoreći o nadi, Adorno ima u vidu upravo teološko, pre svega jevrejsko nasleđe, koje se vezuje za ideju spasenja.<sup>7</sup> Sa tom idejom je vazda bilo nespojivo nekakvo prolongirano, grčevito (samoo)držanje, karakteristično za suverenog subjekta. Ništa se ne može spasiti ukoliko ostaje nepromenjeno, ukoliko „ne prođe kroz kapiju smrti“. Drevni uvid ili gest religijskog mišljenja ovde izranja u prvi plan: zamisao spasenja implicira nekakvu, u najboljem slučaju, metamorfozu; spas je uvek viđen kao gubitak identiteta, kao svojevrсно usmrćivanje onoga što se spasava. To je čak i poslovnično-anegdotski iznošeno: bez smrti ne biva vaskrsa, samo ruka koja nož vadi spasava; a u filozofiji je još možda jedino u Kjerkegorovoj afirmaciji “paradoksa” i „skoka“ vere naišlo na izričit i dostojan odjek (cf. Kjerkegor 1975: naročito 94). Adorno, razume se, u drugačijem registru smera još rezolutnijoj i dalekosežnijoj spekulaciji. „Ukoliko je spasenje najdublji unutrašnji impuls svakog duha, nema nikakve nade osim bezuslovnog predavanja: i onoga što se spasava i duha koji se nada. Gest nadanja je u tome što se ne drži ničega za šta subjekt želi da se uhvati, umišljajući da će to biti trajno” (Adorno 1997a: 384).

Bezrezervno i bezutočišno pristajanje na ovu jalovu neophodnost, na mišljenju jedino lojalnu i jednako bezizglednu paradoksiju, postaje, Adorno veruje, dug savremene refleksije. Ta možda odlučujuća pirueta Adornove „logike“ (samo)oslobađajuće propasti subjekta i raspada opredmećenog pojmovnog mišljenja, mogla bi, dakle, da se prepozna i kao sinkretičko recikliranje drevnog religijskog mita, racionalizovanog još Hegelovom filozofijom i prožetog Marksom

---

7 Za isticanje naglašeno „jevrejske dimenzije“ Adornovih vizija, kao i za artikulaciju – ili njeno izostajanje – izbavljenja iz stanja u kojem se ono ne može videti i artikulisati, (cf. Pege 2000).

(Karl Marx) (cf. Theunissen 1983: 51). Međutim, kod Adorna (nikada) nije reč o pukom ponavljanju već (is)trošenog, makar zato što je i „ponavljanje“ reflektovano. Nadležni moment nerezonskog spasenja, ta „obrnuta teologija“, taj gnostički „mesijanizam“, taj „mesijanski materijalizam“ (cf. Wiggershaus 1998: 28–32; Tiedemann 1984: 78), poseduje tu ipak jedan dovršeni teorijski oblik (negativne) dijalektizacije spasa, kojim daleko nadmašuje, prekoračuje i gnostičku i helderlinovsko-marksovsko-benjaminovsku soteriološku figuru najveće šanse/nade u najdubljem padu/beznađu.<sup>8</sup> Lišenost slika objekta koji materijalistička putena čežnja želi da shvati ovde se, zaista, saglašava sa teološkom zabranom slike: „U pravilnom stanju sve bi bilo kao u jevrejskom teologomenu, samo neznatno drugačije nego što jeste, ali se ni to neznatno ne

8 Ovo Adornovo odstupanje ka jednoj zapravo „kritičkoj teologiji“, koja bi i da održi impuls, ali i da suspenduje pozitivno oblikovanje transcendencije, možda se ponajbolje može pratiti iz njegove prepiske sa Valterom Benjaminom. Termin „obrnuta teologija“ pojavljuje se veoma rano, još u Adornovom pismu od 17. decembra 1934. godine, kao slika teologije koju bi njih dvojica mogli da dele. Međutim, naporedo se javlja i jedna opomena na neprikladnost njenog povezivanja sa Marksovom teorijom; isprva diskretno (Adornovo pismo od 6. novembra 1934) ili ograničeno samo na polje socijalnog aspekta estetičke teorije (Adornovo pismo od 20. maja 1935), da bi vremenom, a naročito sa početkom Adornove saradnje sa Horkhajmerom (Max Horkheimer) na „ključnom radu o dijalektičkom materijalizmu“, budućoj *Dijalektici prosvetiteljstva* (videti: Adornovo pismo od 27. novembra 1937), ove primedbe dobile sasvim precizan i prepoznatljiv lik: „Dozvoli mi da se izrazim što je moguće jednostavnije i hegelijanskije. Ukoliko veoma ne grešim, tvojoj dijalektici nedostaje jedna stvar: posredovanje“ (Adornovo pismo od 10. novembra 1938). Videti: Adorno / Benjamin 1999: 53–55, 67, 85, 228, 282.



može da prikaže na način na koji bi tada bilo“ (Adorno 1997a: 294). Materijalizam, međutim, oboružan negativnom dijalektikom, tu nemogućnost, tu, deridijanski (Jacques Derrida) rečeno, nemoguću mogućnost, mogućnost koja je moguća upravo zato što je (mišljena kao) nemoguća, ne samo da sankcionira zabranom, nego i tu zabranu sekularizuje, ne dopuštajući više nikakvo pozitivno mišljenje utopije – to je „sadržaj njegove negativnosti“ (Adorno 1997a: 207; Adorno 1998: 194). Jedini (ob)lik nade koji u beznadežnom može još ne samo da preživljava, nego i da legitimno zastupa utopiju u ovom posvemašnjem lažnom, u kome ne postoji pravi život (Adorno 1997e: 43), suspenduje se slikanjem, a jedino pak „određenom negacijom“ i odustajanjem od svake pozitivne deskripcije potvrđuje ozbiljnost svog „zastupništva“. I stoga je na odgovornoj društvenoj teoriji, koja svoje polje nalazi u tenziji između uvida u potpunu nemogućnost predstave jednog ispravnog života i uverenja kako je on ipak moguć, da konačno usvoji veto na vizije spasa – da bi ih mogla (negativno) misliti: „Pravo stvaranja slika čuva se vernim izvršavanjem njegove zabrane“ (Horkheimer & Adorno 1997: 40).

### **Bezverna eshatologija**

„S obzirom na konkretnu mogućnost utopije, dijalektika je ontologija pogrešnog stanja. Pravilno stanje bilo bi oslobođeno dijalektike, koliko kao sistema, toliko i kao protivrečnosti“ (Adorno 1997a: 22). „Pravilno stanje“ je još jedan izraz kojim Adorno potencira zamisao ionako preopterećenog pojma utopije, a paradoksi koji proishode iz zabrane građenja njene slike dominiraju. To pravilno stanje, naime, ovde ne funkcioniše kao, na klasičan način shvaćen, direktan prilog jasnosti i razgovetnosti termina „utopija“, nego pre svega kao regulativna sugestija koja bi omogućavala raskrinkavanje i ko-

rigovanje istorijski nastalog „pogrešnog stanja“ i, tek odatle, ukazivala na neophodnost, pa onda i na određenu konkretnu (ne)mogućnost onog različitog od njega. Ono miri, ali nika-ko ne potire niti definitivno raspliće napetosti one nenasilne celokupnosti koju misli (Garcia Düttmann 2002). Ono ne postulira nikakav harmoničan, beskonfliktni društveni ideal, već upravo na ideji različitosti pokušava da obrazuje polifoniju zajedničkog života.

Najviše što se o njoj može ili sme reći jeste da je misli-va (ali i nedomisliva) zamisao jednog afiniteta bez identiteta<sup>9</sup> i razlike bez dominacije, koji bi nastupili i u mišljenju i u društvu. Tek možda ponuda jedne tako negativno formulisane „konstelacije“ oslikava ne povređujući ono što predstavlja: spekulacija o

---

9 „Afinitet nije neki ostatak koji bi ostao u rukama saznanja nakon isključenja identifikacijskih shema kategorijalne aparature, već je, štaviše, njihova određena negacija. U njoj mišljenje čini mimikriju one ukletosti stvari kojom je te stvari samo obavilo, na pragu jedne simpatije pred kojom bi ta ukletost nestala“ (Adorno 1979a: 267). Štaviše, u Adornoj diskurzivnoj kompoziciji pojavljuje se i „uzajamni afinitet predmeta“, ali i on tek kao jedan kodirani signal „na pragu“, kao jedan obzirni kontrapunkt koji oslobađa idealističke sisteme zablude da „koherentnost neidentičnoga“ pripada transcendentalnom subjektu. U tom smislu bi se moglo reći da (i) pojam „afinitet“ u Adornoj teoriji ima možda prevashodno polemički i korektivni status: on je, s utopijom saznanja skopčan, naziv za jedno funkcionalno dijalektičko suprotstavljanje povređivanju intendiranog objekta saznanja onom deduktivnom naučnom sistematičnošću koja, nasuprot vlastitom samorazumevanju, upravo ne vodi računa o njemu i koja, u svojoj kompulzivno-higijenskoj potrebi za redom, sistematski klasifikuje i organizuje misli, pretpostavljajući identičnost svega postojećeg sa samim principom saznanja (Adorno 1979a: 36).

„utopiji pomirenja“<sup>10</sup> ne dozvoljava predstavu niti bezrazličnog jedinstva subjekta i objekta, niti njihove neprijateljske antitetičke; možda je jedina dozvoljena predstava ona „komunikacije različitog“ (Adorno 1997f: 743; Adorno 1997g: 208). A dok takvog obzirnog i živahnog mira nema, za Adorna i prema Adornu, valja insistirati na kritici, na tome da teme, pojmovi, pitanja iz sebe preokreću smer, kao i na tome da nema pozitivne artikulacije utopije, pomirenja, neidentičnog – ali i da ništa od toga ne iščezava, nego se misli s obzirom na ono drugo o šta se ogrešilo, ka njemu štaviše okrećući težište mišljenja.

Samo je „nepomirljivom mišljenju pridružena nada u pomirenje“ (Adorno 1997a: 31), samo onom mišljenju koje sada uvažava da upravo ideja pomirenja u savremenosti „nepomirljivo zabranjuje afirmaciju pomirenja u pojmu“, da ona „ne dopušta pozitivno postavljanje u pojmu“ (Adorno 1997a: 163, 148–149). U ovom pogledu ni umetnost se ne razlikuje od teorije. Ni ona više „nije u stanju da konkretizuje utopiju, čak ni na negativan način“, i jedino što može jeste da je usred nepomirlji-

---

10 „Pomirenje“ – još jedna bitna i možda najproblematičnija šifra Adornove misli – uvek je bilo vezivano za uspostavljanje identičnosti. Jezgro te identičnosti se, pre ili kasnije, ali stalno iznova razotkrivalo kao tek prividno nadilaženje antagonizama – koje odgovara univerzalnoj porobljenosti. Da bi se otvorio put jednom drugačijem pomirenju, mora se uvideti protivrečnost samog principa apsolutne identičnosti koji, umesto da miri, neminovnim tlačenjem samo reprodukuje oštećenja neidentičnog. Spas od totalitarne apsolutizacije principa identičnosti Adorno vidi upravo u njegovoj transformaciji u jednu sekularizovanu metafiziku, koja bi prethodnu korigovala oslanjanjem na dimenziju konačnosti: na momenat prolaznosti i na kategoriju propadanja. „Nikakvo promišljanje transcendencije nije više moguće, osim ono koje daje prolaznost; večnost se ne pojavljuje kao takva, već se prelama kroz ono najprolaznije“ (Adorno 1997a: 353).

vog održava „nepopustljivim odbacivanjem privida pomirenja“ (Adorno 1997g: 55). I ona, kao i filozofija, dostojno može da zastupa utopiju samo na način „apsolutnog negativiteta“, u jednom istorijskom trenutku u kojem se ona epohalna svest koja nosi „realnu mogućnost utopije“ više ne može odvojiti od „mogućnosti totalne katastrofe“ (Adorno 1997g: 56).

U tom smislu i ideja pomaterijalizovane transcencije i podrazumeva i priziva prevashodno ono „pomireno stanje“ u kojem filozofija ne bi više obnavljala idealističku grešku imperijalnog anektiranja onog tuđeg, nego bi se zadovoljila time i čak „svoju sreću našla“ u tome da ga očuva kao tuđe i različito, dok istovremeno upravo omogućuje njegovu blizinu (Adorno 1979a: 192). Ono samo neidentično se, onakvo kakvo je „po sebi“, još uvek ne može zadržati, očuvati (Naeher 2013: 177), ali se može osloboditi „produhovljene prinude“. Njegov oslobodilac, koji u istorijskoj perspektivi treba da oslobodi kako svest tako i čovečanstvo (Adorno 1979a: 149), bilo bi upravo snagom subjekta desubjektivizovano „pomirenje“ (cf. Krstić 2007), kao jedno „prisećanje na ne više neprijateljsko mnoštvo, koje je anatema za subjektivni um“. To pomirenje bi onda otvorilo jedno sada drugačije mnoštvo, „mnoštvo različitoga“, nad kojim više ni negativna dijalektika, za koju se ispostavlja da mu upravo služi, ne bi imala nikakvu moć (Adorno 1979a: 18).

Za drugu generaciju kritičke teorije i takvi skromni nagoveštaji utopijskog stanja čije se slikanje zabranjuje, takvo paradoksalističko mišljenje utopije kao graničnog pojma, bilo je suvišno. Ona se radije daje u potragu za krijumčarenim zaledem, za nečim kao transteorijskom osnovom za navodnu neosnovanost Adornove utopijske vizije pomirenja. A onda se, ne bez bezobraznog paternalističkog psihologizovanja, benevolentno locira jedno opravdavajuće izvinjenje u potrebi za utehom i izvesnošću pri suočavanju sa smrću u zlosrećnim vremenima. Budući da instrumentalni um nije mogao to da pruži, predislo-

kacija je morala da se izvrši ka svojevrsnoj teologiji, bez koje bi bol bio neutешan. „Nedvosmisleno ateističan“, piše Habermas (Jürgen Habermas), „Adorno je oklevao da neodređenu ideju univerzalnog pomirenja ublaži idejom punoletstva“, da je prožme i razvije jednom logikom svakodnevnog govora, ali ne usled nekakvog antiprosvetiteljskog impulsa koji bi preuzeo primat, nego upravo u strahu da se ne pomuti sama svetlost prosvetiteljstva, ona svetlost za koju je već bio ustanovio da je nema bez izvesnog odraza transcendencije (Habermas 1971: 196–197).

Ovako ili onako, zapaža se, kod Adorna preživljava onostrano – ali ovostranog radi. Teorija je morala u onostrano da povuče onaj sadržaj koji je opažala kao izgnan iz ovostranosti, kao samoosakaćenje ovostranog. „Totalno pomirenje“ je nalikje onog „potpunog negativiteta“ modernog sveta, koji Adorno konstruiše iz „graničnog slučaja Aušvica“ (Wellmer 1993: 201). On opoziciju sistemskim tvorevinama instrumentalnog uma može da misli samo još mesijanski, samo iz „perspektive negativne teologije“. Traganje za „blagom na razvalinama metafizike“ indukovano je svođenjem sklopa zaslepljenosti na uslov pojmovnog mišljenja odakle, kako poentira svoju rekonstrukciju Velmer (Albrecht Wellmer), ono drugo sveprisutne ciljne racionalnosti još može da se misli jedino u „teološkoj kategoriji spasenja“ (Velmer 1987: 156).

U prilog takvoj interpretaciji – samo bez obavezivanja na njene zaključke – mogli bi ići Adornovi pasaži gde se zaista kazuje kako savremena misao, koja je do neprozirnosti upletena u istorijski svet i zavisna od njega, mora da shvati vlastitu nemogućnost – da bi uopšte bila moguća. „A naspram zahteva koji joj se time obznanjuje, pitanje o stvarnosti ili nestvarnosti samog iskupljenja je gotovo ravnodušno“ (Adorno 1997e: 302). Ono spram čega se, zarad mogućnosti mišljenja, kod Adorna ne može stajati ravnodušno jeste sama ideja iskupljenja. U beznađežnom svetu još jedino stanovište izbavljenja može da pruži

opravdanje filozofiji i svetlo saznanju (cf. Adorno 1997e: 301). Stvarnost ove ideje dijalektički iskupitelj je spreman da žrtvuje, ali njenu figuru ne, uveren da bi filozofsko mišljenje koje u upravljenom svetu traga za (ne)istinom, (ne)pravdom i (ne)nasiljem, odricanjem od gesta predane nade i krajnosnog telosa spasa, zapravo sabotiralo samo sebe (Adorno 1997a: 384; cf. Adorno 1997e: 110; Adorno 1997a: 31, 272; Adorno 1997h: 455; Adorno 1997f: 465). Igra po protokolu jedne sekularizovane logike teološkog iskupljenja mora da se odigra (cf. Liotar 1989: 162–163), ali i preko toga, mora makar da se nagovesti neprirodni karakter neke drugačije igre, koja bi bila oslobođena ne samo stege totalno upravljenog sveta i prinude identifikujućeg mišljenja, nego i svog vlastitog, iz nevolje nastalog derivata: potrebe da se uopšte projektuju spasonosne strategije (cf. Garcia Düttmann 2004: 119).

## Bibliografija

- Adorno, Theodor W. (1974), *Philosophische Terminologie II*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1997a), *Negative Dialektik / Jargon der Eigentlichkeit*, u Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, tom 6, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1997b), *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, u Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, tom 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1997c), *Noten zur Literatur*, u Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, tom 11, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1997d), *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie / Drei Studien zur Hegel*, u Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, tom 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Adorno, Theodor W. (1997e), *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, tom 4, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1997f), *Kulturkritik und Gesellschaft*, u Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, tom 10, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1997g), *Ästhetische Theorie*, u Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, tom 7, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1997h), *Soziologische Schriften*, u Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, tom 8, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1998) [1965], *Metaphysik. Begriff und Probleme*, u Theodor W. Adorno, Nachgelassene Schriften, tom 14, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. / Walter Benjamin (1999), *The Complete Correspondence, 1928–1940*, Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press.
- 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.
- Bernstein, J. M. (2001), *Adorno. Disenchantment and Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bernstein, J. M. (2006), „Intact and Fragmented Bodies: Versions of Ethics ‘after Auschwitz’“, *New German Critique* 33 (1): 31–52.
- Bonheim, Günther (2002), *Versuch zu zeigen, dass Adorno mit seiner Behauptung, nach Auschwitz lasse sich kein Gedicht mehr schreiben, recht hatte*, Würzburg: Königshausen Neumann.

- 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.
- Cornell, Drucilla (2000), „The Ethical Message of Negative Dialectics“, u Walter Brogan, James Risser (prir.), *American Continental Philosophy: A Reader*, Bloomington: Indiana University Press, str. 147–175.
- Deusser, Hermann (1980), *Dialektische Theologie. Studien zu Adornos Metaphysik und zum Spätwerk Kierkegaards*, München: Kaiser.
- Garcia Düttmann, Alexander (2002), *Zwischen den Kulturen. Spannungen im Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Garcia Düttmann, Alexander (2004), *So ist es: Ein philosophischer Kommentar zu Adornos „Minima Moralia“*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1971), „Urgeschichte der Subjektivität und verwilderte Selbstbehauptung“, u Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 184–199.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970), *Phänomenologie des Geistes*, u G. W. F. Hegel: Werke, tom 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max & Theodor W. Adorno (1997), *Dialektik der Aufklärung*, u Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, tom 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kjerkegor, Seren (1975), *Strah i drhtanje*, Beograd: BIGZ.
- Krstić, Predrag (2007), *Subjekt protiv subjektivnosti: Adorno i filozofija subjekta*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, „Filip Višnjić“.



- Liotar, Žan-Fransoa (1989), „Adorno kao đavo“, *Delo* 1, 2, 3: 158–174.
- Liotar, Žan-Fransoa (1991), *Raskol*, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Lyotard, 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.
- Lyotard, Jean-François (1990), *Postmoderna protumačena djeci*, Zagreb: August Cesarec.
- Marder, Michael (2006), „Minima Patientia: Reflections on the Subject of Suffering“, *New German Critique* 33 (1): 53–72.
- Naeher, Jürgen (2013), „‘Unreduzierte Erfahrung’ – ‘Verarmung der Erfahrung’“, u Jürgen Naeher (prir.), *Die Negative Dialektik Adornos*, Wiesbaden: Springer Fachmedien, str. 163–203.
- Pege, Kai (2000), *Über Horkheimers und Adornos Auffassungen philosophischer Sprachen. Eine Analyse im Kontext jüdischer Theologien*, Matern: Autoren Verlag.
- Schmidt, Alfred (1983), „Begriff des Materialismus bei Adorno“, u Ludwig von Friedeburg, Jürgen Habermas (prir.), *Adorno-Konferenz*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 14–31.
- Seel, Martin (2004), *Adornos Philosophie der Kontemplation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Theunissen, Michael (1983), „Negativität bei Adorno“, u Ludwig von Friedeburg, Jürgen Habermas (prir.), *Adorno-Konferenz*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 41–65.
- Tiedemann, Rolf (1984), „Begriff. Bild. Name. Über Adornos Utopie von Erkenntnis“, u Michael Löbig, Gerhard Schweppenhäuser (prir.), *Hamburger Adorno-Symposium*, Lüneburg: Zu Klampen, str. 67–78.

- Tiedemann, Rolf (1997), „Nicht die Erste Philosophie sondern eine letzte. Anmerkungen zum Denken Adornos“, u Rolf Tiedemann (prir.), *Theodor W. Adorno. „Ob nach Auschwitz noch sich leben lasse“*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 7–27.
- Velmer, Albrecht (1987), *Prilog dijalektici moderne i postmoderne. Kritika uma posle Adorna*, Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo.
- Wellmer, Albrecht (1993), *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Weyand, Jan (2001), *Adornos Kritische Theorie des Subjekts*, Lüneburg: Zu Klampen.
- Wiggershaus, Rolf (1998), *Theodor W. Adorno*, München: Beck.