

»Celota je neresnično«: uganka revolucije

Abstract

“The Whole is the Untrue”: The Riddle of Revolution

The article aims to present different ways of comprehending the two main concepts of revolutionary thought—the concepts of truth and totality. In the first part, the article focuses on the Leninist reading of Hegel's dialectics, which understands the moment of truth as the journey of knowledge in its search for an absolute truth that is also reflected in the historical movement of the proletariat. The article tries to present the epistemological conditions of the possibility for the emergence of such theory and develop the consequences of its realization for the actually existing socialisms in the first part of the 20th century and the critical distancing from its assumptions in the second part. By introducing Adorno's negative dialectics, the article presents the challenges that revolutionary thought faces today—especially regarding the concepts of truth and totality. Trying to think about the revolution today, as the main thesis of the article wants to argue, means making a theory of revolution capable of establishing the relationship of knowledge to the un-truth of social totality and comprehending the social moment of the non-totality without falling in the postmodernist plurality of different theoretical positions.

Keywords: Lenin, Adorno, truth, totality, dialectics

Lea Kuhar is a PhD student at the Scientific Research Center of the Slovenian Academy of Science and Arts. (lkuhar@zrc-sazu.si)

Povzetek

Članek prikazuje razvoj mišljenja dveh glavnih konceptov revolucionarne misli – koncepta resnice in celote. V prvem delu se članek osredini na leninistično branje Heglove dialektike, ki moment resničnega opredeli kot celoto poti, ki jo v iskanju resnice prehodi vednost oz. celote poti, ki jo v njeni materialistični obliki skozi zgodovinsko gibanje prehodi proletarijat. Članek poskuša prikazati epistemološke pogoje možnosti za nastanek dane teorije in nakazati posledice, ki jih je imela njena realizacija tako pri vzpostavitvi realno obstoječih socializmov v prvi polovici 20. stoletja kot pri nastanku do nje kritičnih drž v drugi polovici. V drugem delu se članek osredinja na Adornovo negativno dialektiko in na posledice, ki jih je ta imela tako za dojemanje koncepta resničnosti in celote kot za revolucionarno misel na splošno. Temeljna teza danega članka je, da za mišljenje revolucije danes potrebujemo teorijo, ki bo znala vzpostaviti razmerje vednosti do neresničnega momenta družbene celote in na podlagi tega razmišljati o družbenem momentu necelosti, ne da bi ob tem zapadla v množico različnih pozicij.

Ključne besede: Lenin, Adorno, resnica, celota, dialektika

Lea Kuhar je doktorska študentka na Filozofskem inštitutu ZRC SAZU in večletna sodelavka ter članica programskega odbora Inštituta za delavske študije. (lkuhar@zrc-sazu.si)

»Resnično je celota«: Hegel, Marx, Lenin

»Marxov nauk je vsemogočen zato, ker je resničen,« je v *Treh izvori in sestavnih delih marksizma* pred več kot sto leti zapisal Vladimir I. Lenin (Lenin, 1949c: 57). Citat, ki je skozi desetletja buril duhove številnih mislecev, si je svojo uvrščenost med najbolj znane in največkrat citirane Leninove nauke pridobil kljub občutku negotovosti, ki nam ga zbudi, če se pri njem pomudimo več kot nekaj sekund. Negotovost zbujajo predvsem dejstvo, da se začetnemu občudovanju avtorjeve zaverovanosti v Marxov nauk kaj hitro pridruži začudenje, kako je reči nekaj takega sploh mogoče. Kako je mogoče tako suvereno zatrditi, da je bil Marxov nauk vsemogočen? Še več, kako je mogoče razglašeno vsemogočnost utemeljevati ravno z lastno prepričanostjo o njeni resničnosti?

Izhod iz dane negotovosti se nam, ohlapno rečeno, ponuja v dveh smereh – po eni strani lahko Leninovo trditev zavrremo kot ideološki postulat ali golo tautologijo, po drugi pa lahko lastno nerazumevanje pripišemo sumu, da je Lenin morda vedel »nekaj več«, kot vemo mi. Medtem ko prva možnost naše nelagodje odpravi s tem, da ga razglasi za produkt zaslepljene zavesti oz. jezikovne neskladnosti,¹ pa nam druga v razlago ponudi manko lastne vednosti, manko, ki nam onemogoča v Marxu videti tisto, kar je v njem videl Lenin. Glede na to, da prva izbira nelagodje ob danem citatu odpravi tako, da ga preprosto izniči, se bomo pomudili pri drugi izbiri in pogledali, kaj bi lahko bilo tisto »nekaj več« Leninove vednosti. Tega »nekaj več« pa ne bomo poskusili najti z empiričnim preverjanjem veljavnosti Leninove trditve. Da bi presodili resničnost »resničnosti« in vsemogočnost »vsemogočnosti« Marxovega nauka, bomo razpravo predstavili na epistemološko raven in se vprašali, kaj je bilo pogoj možnosti Leninove izjave, kaj je bilo tisto, zaradi česar je Lenin sploh lahko izrekel to, kar je izrekel, in zakaj se nam danes zdi nekaj takega nemogoče izreči.

V predgovoru k *Fenomenologiji duha* je Hegel zapisal »resnično je celota« (Hegel, 1998: 20) in s tem načrtoval smernice razvoja dveh konceptov, ki sta močno vplivala na filozofsko misel naslednjih stoletij. Hegel ni bil prvi avtor, ki je govoril o velikih konceptih *resničnega* in *celote*, je bil pa eden izmed avtorjev, ki je popolnoma predrugačil do takrat dojeta vednost o njunem razmerju. Že od nekdaj je filozofska misel poskusila najti prvotno počelo ali resnico, s katero bi na konsistenten in koherenten način lahko zapopadla celoto sveta, Heglov vedovni sistem pa je fokus

¹ Če Leninov citat okličemo za »golo tautologijo«, ga označimo za nekakšno logično zmoto, o kakršnih so govorili predvsem logični pozitivisti, z zgodnjim Wittgensteinom na čelu. Logične zmote nastanejo zaradi filozofske pretenzije, da bi se izrekli o stvareh, o katerih se ne moremo izreči, in posledično ne smemo izrekati – npr. o resnici, biti, duši, Bogu ipd. Pri ideološki razlagi, kot jo je razumel tradicionalni marksizem-leninizem, pa je zaslepljena zavest ujeta v ideologijo, kar ji onemogoča videti stvari take, kakršne te »v resnici so«. Če nastane jezikovna neskladnost tedaj, ko želimo vedeti »več«, kot lahko vemo, in posledično izvedemo nekaj brez pomena, bi lahko za ideologijo rekli, da do nje pride tedaj, ko rečemo *manj*, kot bi morali reči, in ravno s tem sproduciramo presežek vednosti, ki pa ni prava vednost, je »odvečna« vednost, ki zakriva svoje resnično bistvo.

premaknil na zapopadanje samo in ga z dialektično metodo »dvignil do njegovega pojma«. Novost njegovega pristopa se namreč kaže v tem, da resničnost celote, o kateri govori, ni podana s stališča absolutne vednosti, ki bi se izvzela iz sveta in bi iz zunanje pozicije presojala o njegovi resničnosti. Ravno nasprotno, enoviti kriterij, s katerim bi svet »objektivno« presojali, zanj ravno ne obstaja. Vendar pa to še ne pomeni, da je vse relativno. Če želimo najti resnico in celoto, ju lahko po Heglu najdemo ravno v zapopadanju samem. V *Fenomenologiji duha* je tako podan prikaz dialektike med vednostjo in resnico, ki se sproži, ko poskuša mišljenje s svojimi pojmi dojeti proučevani objekt. Vse, kar poganja mišljenje, je želja, da bi v objektu svojega proučevanja našel njegovo resnico. Vendar pa vsakič, ko se mišljenju zdi, da se je končno približalo resnici svojega objekta in ga je dojelo tako kot ta »sam na sebi je«, mu resnica ubeži in njegova pot je postavljena na novo. Vsa vednost tako nastane ravno zaradi razlike med vsakokratnim omejenim stališčem vednosti in absolutnim stališčem resnice, kateremu se le-ta poskuša približati. Heglova poanta je, da do absolutnega ujemanja med vednostjo in resnico nikoli ne pride, saj na koncu poti mišljenje ugotovi, da je bila že sama pot vse, kar je. »Resnično je celota,« tako pravi Hegel, »celota pa je le bistvo, ki se dovršuje s svojim razvojem.« (Hegel, 1998: 20) Vnaprej dane celote in absolutne resnice o tej celoti ni, celota je pot, ki jo vednost prehodi v svojem lovu za resnico, resnica pa se nahaja ravno v uvidu celote kot prehojene poti.

Dobrih petdeset let po izdaji *Fenomenologije duha* je Marxova *kritika politične ekonomije* s svojim materialističnim obratom »v mistični lupini« Heglove dialektike odkrila »racionalno jedro« in jo s tem postavila »na noge« (Marx, 2012: 22). Prehojena pot, o kateri govori Hegel, se pri Marxu ne dogaja več na ravni mišljenja in njegovih konceptov, temveč so ti zgolj odraz konkretnih družbenih odnosov in imajo kot taki povsem materialne temelje.² Vendar pa kljub materialističnemu obratu osnovna poanta ostaja enaka. Ravno tako kot Hegel tudi Marx ni poskušal najti objektivnega mesta v družbeni strukturi, s stališča katerega bi lahko podajal absolutne sodbe konceptov politične ekonomije. Ravno nasprotno, Marx je vstopil v že obstoječi diskurz politične ekonomije in v diskurzu samem pokazal, da so njegovi koncepti produkt konkretnih zgodovinskih okoliščin, kako v teh okoliščinah nastanejo, bivajo, se razvijajo in delujejo. S takšnim ravnanjem pa ni preprosto historiziral že obstoječih kategorij, temveč je predvsem pokazal, zakaj te kategorije delujejo tako, kot delujejo, zakaj se pojavljajo v obliki, v kateri se pojavljajo, tj. vrednotni formi. Seveda Marx zapiše, da je naloga kritike politične ekonomije »razreševati vidno, zgolj zunanje gibanje« v »resnično, notranje gibanje« (Marx,

² Marx lastno metodo opiše takole: »Moja dialektična metoda se po svoji podlagi ne le razlikuje od Heglove, temveč je njeno neposredno nasprotje. Po Heglu je miselni proces, ki ga z imenom ideja celo preobrazi v samostojen subjekt, demiurg dejanskega procesa, ki je le njegov zunanji pojav. Nasprotno pri meni ideji ni nič drugega kakor materialno, spremenjeno in prevedeno v človekovi glavi.« (Marx, 2013: 22)

1973),³ vendar se pri tem ne nanaša na resnično »substanco«, ki bi se skrivala pod ideološko prevleko družbenih odnosov, temveč na razkritje različnih stopenj razvoja vrednotne forme – delovne sile, denarja, kapitala, ki narekujejo zakone gibanja celotne družbene strukture.

Tisto, kar tako idealistično kot materialistično dialektiko poganja naprej, so notranja protislovja Heglovega procesa mišljenja oz. Marxovih družbenih odnosov, medtem ko je sinteza posameznih momentov zgolj vmesni korak. V *Filozofskih spisih*, ki temeljijo na študiji Heglove dialektike, tako Lenin zapiše: »Pogoj za spoznanje vseh procesov sveta v njihovem 'samogibanju', v njihovem spontanem razvoju, v njih živem življenju, je njihovo spoznavanje kot enotnosti nasprotij. Razvoj je 'boj' nasprotij« (Lenin, 1975: 79). Vendar pa je »enotnost (sovpadanje, istovetnost, ujemanje) nasprotij pogojna, začasna, prehodna, relativna. Boj izključujočih se nasprotij je absoluten, kot je absoluten razvoj, gibanje« (ibid.: 79–80). Kapitalistični produkcijski način temelji na temeljnem nasprotju med delom in kapitalom. Čeprav kapital poskuša ta nasprotja zakriti s tem, da jih sintetizira v navidezno celoto – npr. sam razvoj blagovne forme je način, kako poskuša rešiti posamezna protislovja, je lahko njegova zmaga zgolj začasna. Če ostajamo pri kapitalističnem produkcijskem načinu, je namreč »boj nasprotij« nujen in neodpravljen –, odpraviti jih je mogoče zgolj skozi odpravo produkcijskih pogojev, ki nasprotja porajajo. Kako bo do takšne odprave prišlo, za Lenina ni bilo toliko teoretsko vprašanje kot vprašanje organizacije in se je z leti tudi spreminjalo. Če beremo znani spis *Kaj storiti?* iz leta 1901, vidimo, da je Lenin sprva močno obsojal »poklekanje pred spontanostjo« ruske socialne demokracije (Lenin, 1949b: 233) ter vztrajal pri politični vzgoji delavskega razreda kot najpomembnejšem elementu revolucije. Kot ključen boj tistega časa je namreč priznaval boj proti ekonomskemu determinizmu in boj za pripoznanje avtonomije politične sfere. Zgodba se je že desetletje pozneje popolnoma spremenila. V delu *Država in revolucija* iz leta 1917 namreč Lenin poudarja predvsem ekonomski boj in njegovo privilegiranost pred političnim bojem, saj naj bi bili zgolj s spremembo produkcijskih razmerij zmožni uničiti državni aparat vladajočega razreda (Lenin, 1949a).

Ne glede na to, ali naj bi se revolucija bila v ekonomski ali politični sferi, pa tako idealistična kot materialistična verzija »boja nasprotij« temeljita na določenem paradoksu. Po eni strani se lahko prehojena pot vednosti oz. proletariata

³ Razliko med klasičnimi ekonomisti in Marxovo teorijo vrednosti zelo dobro povzame J. Rancière takole: Klasična ekonomija se konstituira kot znanost s tem, da »vzpostavi razliko med različnimi fenomenalnimi formami in notranjo enotnostjo njihovega bistva. Vendar pa ne reflektira koncepta njihove razlike« (Rancière, 1989: 104). Klasična ekonomija je torej želela razrešiti kontradikcije vrednostne forme s tem, da je različnim pojavnim oblikam poskušala najti isto notranje bistvo – (akumulirano) delo. Vendar pa ravno zaradi takšnega ravnanja ni mogla razumeti proučevanih pojavov kot različnih momentov enega in istega procesa. Ricardo tako lahko loči različne pojavne načine dela, ne more pa razložiti, zakaj se pojavljajo točno tako, kot se pojavljajo. Marxova teorija po drugi strani »razume te alienirane in imaginarne forme kot pojavne forme notranjega bistva procesa«, kar mu omogoči, da posamezne momente prikaže kot stopnje v procesu konstitucije same forme (Rancière, 1989: 171). Zato je tudi klasična ekonomija definirala kapital kot akumulirano delo, Marx pa kot produkcijsko razmerje.

razkrije šele »za nazaj«, po drugi strani pa jo moramo vedno že predvidevati zato, da vemo, v katero smer in kako se celota giblje. Da bi se celota lahko gibala, da bi vednost lahko napredovala, mora tako vselej že obstajati stališče »že prehojene poti«. Nujnosti napredovanja namreč predvideva »časovno zanko označevalne performativnosti« (Žižek, 1985: 67), saj določeno stvar šele »za nazaj« naredimo za to, kar naj bi »vedno že« bila. Ko Hegel govori o napredovanju zavesti, tako govori s stališča »omejene« vednosti, vendar hkrati proces »nadzira« s stališča absolutne vednosti. Na prvi pogled manj pomembno teoretsko protislovje Heglove filozofije pa svoje katastrofalne posledice pokaže, če jo skušamo uresničiti v revolucionarni praksi. Da bi Lenin lahko govoril o delavskem razredu in njegovi emancipaciji izpod okovov kapitala, je moral vedno že predpostaviti *partijo* kot tisto, ki je temeljno protislovje »že« razrešila in ki s stališča »že prehojene poti« revolucionarne množice usmerja v pravo smer. Dejstvo, da moramo v dialektičnem pojmovanju zgodovine končno pozicijo vedno že predvideti, pa ni problematično zgolj zato, ker bi s takšne pozicije »boj nasprotij« že vnaprej, vsaj do neke mere, omejili. Ključni problem je v tem, da se v trenutku, ko se postavimo na stališče »že prehojene poti«, družbena celota ne izniči, temveč *fiksira*. »Partija ima tisoč oči,« pravi znana Brechtova pesem, »posameznik pa ima zgolj dvoje.« Tisoče oči partija nima zato, ker bi bilo njenih članov več kot »navadne raje«. Partija vidi več zato, ker stoji na stališču celote, s katerega vidi vse – tako celotno družbeno strukturo kot pot njene razvoja. Točka Leninove partije zdaj zavzame stališče absolutne vednosti, stališče, ki je vsa družbena nasprotja že razrešilo in ki lahko zdaj iz lastnih predpostavk presoja o resničnosti celote družbe. Lahko bi rekli, da s takšnim delovanjem stališče partije zgolj prevzame strukturno mesto, ki ga je pred tem zasedal kapital. Rezultat takšnega delovanja je, kot na to opozori Badiou v *20. stoletju*, da se posestnikom resnice v takšnih pogojih porodi paranoičen strah pred tem, da »realno ni nikoli dovolj realno« oz. da »celota nikoli ni dovolj cela«. S pozicije absolutne vednosti namreč vedno obstaja možnost, da »še nismo tam«, da je sinteza spodletela, da je družbena realnost zgolj slaba kopija originalne ideje, takšen strah pa vodi v nenehno prečiščevanje same realnosti. Težava je v tem, da se vednost partije zdaj ne vzpostavlja več v odnosu do resnice, temveč *postane* resnica sama. Manko formalnega kriterija, ki bi ločeval realno pred posnetkom (resnično pred lažnim, vednost pred resnico), sprevrže družbeno realnost v »realnost suma«, kar povzroči paradoksnu situacijo, v kateri bolj ko se neko subjektivno prepričanje kaže kot resnično, bolj dvomimo o njem. To je tudi razlog, da se v revolucionarnem stanju, kjer naj bi bilo največ svobode, najde največ izdajalcev. To je tudi razlog, zakaj se je prejšnje stoletje s Stalinovimi čistkami, povojnimi poboji ipd. v zgodovino zapisalo kot »stoletje uničenja« (Badiou, 2005: 67–78).

»Celota je neresnično«: Adorno, Kant

Ko torej rečemo, da je Lenin vedel nekaj, česar mi ne vemo, ne gre toliko za to, *kaj* je Lenin vedel, kot za to, *na kakšen način* je vedel, kar je vedel, na kakšen način je pozicioniral vednost v odnosu do resnice. Lenin je imel epistemološki okvir, ki mu je omogočal (vsaj do neke mere) misliti neobstoj absolutne vednosti, ne da bi ob tem padel v popolni relativizem. S takšno teoretsko podlago je v imenu celote in resnice lahko poskušal razrešiti protislovja kapitalističnega produkcijskega način. Danes ta poskus ni več mogoč – ne zato, ker bi družbena protislovja izginila, temveč zato, ker je s propadom realnih socializmov propadlo tudi zaupanje v pozicijo vednosti, iz katerih bi jih lahko poskusili razrešiti. Na tej točki smo zdaj postavljeni pred dve izbiri: lahko poskusimo razviti teorijo, ki bo koncepta celote in resnice mislila povsem na novo, lahko pa se vrnemo tja, kjer se je v heglovskem sistemu »zataknilo«, in poskusimo pogledati, kaj je šlo narobe.

V obdobju med obema svetovnjima vojnima se je v Nemčiji oblikovala skupina teoretikov, danes znana pod imenom frankfurtska šola, katere delo je bilo zaznamovano predvsem z neuspehom komunistične revolucije v zahodni Evropi, »ohromelimi« kategorijami ortodoksnega marksizma in strmo rastjo fašizma. Eden vidnejših predstavnikov omenjenega kolektiva, Theodor Adorno, je leta 1966 izdal *Negativno dialektiko*, ki je temeljila na kritiki Heglove dialektike in njenih materialističnih oblik. »Filozofija, ki se je nekoč zdela pretečena, se ohranja pri življenju, ker je bil zamujen trenutek njenega udejanjanja,« (Adorno, 1975: 150) zapiše Adorno v prvem stavku uvoda. Bil je torej čas, ko se je filozofija skoraj končala, ko se je v revolucionarnem duhu kazalo, da bo skupaj z družbenimi antagonizmi izginila tudi potreba po njihovem kritičnem razmisleku, vendar pa se to ni zgodilo. In ravno zato, ker se to ni zgodilo, ker so vsi poskusi realno obstoječih socializmov klavrnno propadli, filozofija živi naprej, mišljenje pa se lahko sedaj nadaljuje zgolj tako, da »samo sebe brezobzirno kritizira«. Kljub ostri kritiki predvsem evolucionističnega pojmovanja zgodovine Adorno Heglove dialektike ni preprosto zavrnil, temveč je svoje delo utemeljil na ponovnem premisleku njenih predpostavk – predvsem koncepta *celote* in *resnice*.

Negativna dialektika tako še vedno ostaja dialektika – tako kot Hegel tudi Adorno še vedno privoli v temeljno razliko med vednostjo in resnico, še več, tako kot pri Heglu poskuša vednost tudi pri Adornu zagrabiti resnico mišljene reči, a ji ta vsakokrat uide. »Negativnost« negativne dialektike se navezuje predvsem na pot vednosti kot celote in identitete, ki v dialektičnem procesu povsem prekrijeta svoj neceli, nepojmovni, neresnični moment. Če bi negativna dialektika lahko dobila definicijo, pravi Adorno, bi ta bila »misel, ki misli proti lastni misli« (Adorno, 2005: 141) – bila bi misel, ki se bori proti lastnemu pojmovnemu enotengu in tako v represivnosti pojma naredi prostor za tisto *drugo, novo, raznoliko*.

Do novega in raznolikega pa mišljenje ne pride tako, da preprosto negira celoto in podeli resnico posameznim partikularnostim. V znanem citatu iz *Minime*

Moralie Adorno namreč ne zapiše »celota je neresnična«, temveč »celota je neresnično« – *das Ganze ist das Unwahre* (Adorno, 2007: 50). Razlika se morda zdi minimalna, vendar je ključna. Celota je neresnična pomeni, da celoto konstituira zgolj tisto, kar ostane zunaj sinteze med mišljenjem in njegovim objektom – tisto, kar »mišljenje samo ni«, njegov nepojmovni moment. Seveda tudi Heglovo dialektiko vselej že poganja naprej neujemanje med vednostjo in resnico, vendar pa Adorno zdaj celoten fokus prestavi prav na ta moment neujemanja. »[Negativna] dialektika je dosledna zavest neidentitete. Ne zavzema vnaprej danega stališča. K njej žene misel njena neogibna nezadostnost, to, kar misel zakrivi nad tem, kar misli.« (Adorno, 1975: 152) Misel zakrivi določeno nezadostnost, saj nikoli ne more v celoti zaobseči tega, kar misli. Vse, kar ji zdaj preostane, je to, da kot »dosledna zavest neidentitete« najde svojo resnico ravno v tem, da mišljena celota nikoli ni cela, da končna sinteza vednosti in resnice vselej spodleti. Če smo tako rekli, da je za Hegla resnična *pot*, ki jo vednost v svoji želji, da bi zaobsegla resnico, prehodi – torej pozitivna plat njune razlike, je za Adorna resnična zgolj *razlika* sama.⁴

Če želi mišljenje misliti razliko, »mora ravnati interpretativno, ne da bi si lastilo ključ do interpretacije« (Adorno, 1977: 126).⁵ Vse, kar ima na voljo, so namreč zgolj izginjajoče sledi tistega, česar nikoli ne more v polnosti zajeti. Kot primer takšnega mišljenja Adorno navede *uganko*. Uganka nastane tako, da prestrukturira elemente dane strukturne in s tem *nakazuje* na svoj resnični pomen, ne da bi ga zares opredelila. Za njen obstoj je namreč bistveno, da odgovor, ki ga išče, ostane neznan, saj bi se v trenutku njegovega razkritja izničila tudi uganka sama. Zgolj če misli mišljenje na način ugank, deluje kot *ars inveniendi* (umetnost invencije), kar pomeni, da ostane znotraj strukture, v kateri se nahaja, a njene elemente preuredi tako, da hkrati seže onkraj njih (Adorno, 1977: 131). To pa zdaj pomeni, da resnice mišljene reči zdaj ni treba več vnaprej predvideti, niti mu je ni treba za nazaj »odkriti«, temveč jo lahko *ustvarja* s tem, ko jo nakazuje. Mišljenje, ki deluje na način *ars inveniendi*, omogoča vednosti in njenemu objektu (tistemu nemišljenemu, neidentičnemu, necelemu), da se medsebojno pripoznata, ne da bi se popolnoma spojila. Mišljenje lahko zdaj misli, ne da bi moralo mišljeno neidentiteto subsumirati pod vnaprej dane koncepte – in jo torej pozitivno opredeliti. Takšna povezava z nemišljenim omogoča mišljenju, da ne zapade v popoln relativizem, saj se mišljenje »s tem, da se odreče tistega Prvega in Trdnega, ne absolutizira kot prosto lebdeče. Prav to odrekanje ga pritrdi na to, kar ono samo ni, in odstranjuje iluzijo

⁴ Tako nam negativna dialektika omogoči najti resnico »spodletelih« kapitalističnih pojmov – npr. svobode, enakosti, demokracije ipd. Če želimo kritično pristopiti do npr. koncepta »enakopravnosti«, lahko njegov resnični moment najdemo zgolj tam, kjer enakopravnost ni enaka sama sebi – v ne-enakih razmerah, na katerih temelji »enakopravna« menjava med delavcem in kapitalistom.

⁵ O misli, ki misli proti sebi, je Adorno govoril na uvodnem predavanju na frankfurtski univerzi. Omenjeno predavanje je bilo skoraj trideset let pred negativno dialektiko, a vsebuje vse glavne koncepte, ki jih je nato Adorno razvil v *Negativni dialektiki*. Za temeljito analizo bralca napotujemo na Buck-Morss, 1979.

njegove avtarkije.« (Adorno, 1975: 177)⁶

Trditev, da je resnična zgolj razlika in da se mišljenje nikoli ne sme (in tudi ne more) opredeljevati o vsebini mišljene stvari, ima hude posledice za revolucionarno misel. Medtem ko je pri Leninu veljalo, da lahko partija s svojimi tisoč očmi vidi vse, saj stoji na stališču celote, iz katere sama tudi je vse, se pri Adornovi negativni dialektiki fokus premakne na pogled posameznika, ki nikoli v celoti ne pripada svojemu kolektivu in ki z enim parom oči vidi več kot množica, »pred katero so natakneli rožnato rdeča enotnostna očala in ki potem to, kar zagleda, zamenjuje z občostjo resničnega in degradira« (Adorno, 1975: 189). Če obstaja »motor« zgodovinskega procesa, je za Adorna lahko to zgolj neidentiteta, če obstaja nekaj takega kot »revolucionarni akter«, pa je lahko zanj to zgolj sinonim za intelektualno, ne podreditev – tako kapitalističnim kot katerimkoli drugim oblikam enotenja. Na tej točki pa se znajdemo pred novim problemom. Če smo Heglu očitali, da vedno že stoji na stališču celote, iz katere »fiksira« delovanje strukture, lahko zdaj očitamo Adornu, da ta v strahu pred celoto in identiteto, ravno nasprotno, obtiči v lastni negativnosti. Glede na to, da lahko mislimo zgolj neidentično, iz tega ne moremo izpeljati nobenega afirmativnega dejanja. Kakršnokoli dejanje bi namreč že zabrisalo razliko, na kateri temelji. Vprašanje, na katero bi Adorno moral na tem mestu odgovoriti, je naslednje: ali obstaja način, na katerega lahko mislimo odgovor uganke in hkrati ohranimo uganko samo?

Adornov problem nemožnosti afirmativnega dejanja, ki bi hkrati izhajalo iz neresničnega momenta, a ga skozi delovanje ne bi povsem uničilo, je problem, na katerega je v *Kritiki razsodne moči* poskušal odgovoriti Kant. Kant je bil filozof, ki je poleg Hegla in Husserla najbolj vplival na Adornovo misel. Čeprav je bil Adorno do Kantove teorije ves čas kritičen,⁷ pa nam že hiter pregled glavnih del tako prvega kot drugega avtorja pokaže, da so delovanje obeh vodile iste teoretske zagate. Tako opazimo določeno simetrijo med *Negativno dialektiko* in *Kritiko čistega uma* – obe se ukvarjata s pogoji možnosti spoznanja in refleksije, skozi katero Kantov um in Adornovo mišljenje spoznata omejitve lastnega delovanja; oz. med Adornovo *Estetsko teorijo* in Kantovo *Kritiko razsodne moči*, ki obravnavata vprašanje lepega in sublimnega v navezavi na koncept resnice.⁸ Čeprav v *Negativni dialektiki* Adorno

⁶ To je tudi razlog, zakaj Adorna ne moremo tako zlahka obtožiti postmodernizma. Za kritiko takšnih predpostavk bralca napotujemo na delo Jameson, 1990.

⁷ Adornovo razmerje s Kantom je bilo, milo rečeno, zapleteno. Adorno je že v najstniških letih začel brati Kanta in je bil dolga leta njegov privrženec, dokler ni svojemu mentorju J. W. Corneliusu oddal doktorske disertacije, do katere je bil ta izjemno kritičen in jo je nazadnje tudi zavrnil. Pozneje se je tudi sam Adorno do Kanta predvsem negativno opredeljeval. V celotnem opusu Adornovih del (za katerega vemo, da ni bil majhen) tako ne najdemo nobene knjige o Kantu – je pa eno študijsko leto posvetil branju *Kritike praktičnega uma* ter v *Negativni dialektiki* namenil poglavje Kantovi praktični filozofiji. *Kritike razsodne moči* Adorno tako rekoč ne omenja – razen v svojem zadnjem delu *Estetska teorija*, kjer koncept *reflektivne razsodne moči* omeni zgolj enkrat.

⁸ Na tej točki bralca napotujemo na delo Kaufman, 2000.

priznava, da je Kantova »stvar na sebi« dokaz, da je neidentično v njegovi misli »preživelo«, pa je bil Kantov subjekt zanj še vedno preveč omejen s svojo transcendentno strukturo, ki mu je dopuščala, da spoznavne objekte zgolj pasivno sprejema skozi vnaprej določene in potemtakem omejene oblike čutnih zorov in razumskih kategorij (Buck-Morss, 1977: 83–87).

Adornova kritika ohromelosti Kantove strukture morda velja za prvo in drugo kritiko – torej *Kritiko čistega uma* in *Kritiko praktičnega uma*, vendar pa je v *Kritiki razsodne moči* Kant naredil metodološki prelom, ki mu je omogočal prestopiti ovire prvih dveh kritik. Metodološki prelom je viden v konceptu *reflektivne razsodne moči*, skozi katerega je Kant podal teorijo delovanja, v kateri subjekt reflektira lasten predmet, ne da bi ga v celoti zaobjel pod vnaprej določen pojem. Če se spomnimo, *razsodna moč* je za Kanta »zmožnost, da mislimo posebno kot vsebovano pod obćim« (Kant, 1999: 19). Vendar pa za razliko od *določajoče razsodne moči*, ki zgolj subsumira določen predmet (partikularno) pod njegov pojem (univerzalno), je pri *reflektirajoči razsodni moči* obće še neznano, kar pomeni, da ga mora reflektirajoča razsodna moč na nek način proizvesti. To stori tako, da posebne empirične zakone (objekte v njihovi partikularnosti) obravnava s stališća neke enotnosti, ki pa ni razumska enotnost, temveč je nekakšna »namišljena« enotnost v podobi *smotrnosti* narave (Kant, 1999). Razsodna moč torej reflektira singularni moment partikularnega – torej tisto, čemur bi Adorno rekel »neidentični moment v stvari sami«, tako, kot da bi v njem obstajal smisel, kot da bi ta nakazoval na nekaj več od samega sebe, kljub temu da njegov pomen ni vnaprej dan in tudi ne more biti. Poleg tega, da lahko zdaj reflektirajoča razsodna moč misli lastno singularnost, ne da bi jo v svojem procesu mišljenja povsem izničila, deluje tudi na način, ki je povsem individualen, a ima hkrati intersubjektivno razsežnost. Čeprav je vselej posameznik tisti, ki sodi, in tisti, ki določa, kako bo sojeno, pa njegova kot da sodba v sebi vsebuje zahtevo, da ne velja za nikogar, če ne velja za vse. Tako lahko poseduje vse zavezujoče in univerzalistične lastnosti, ne da bi pri tem postala deterministična.

Medtem ko smo za Heglovo celoto rekli, da temelji na »časovni zanki«, ki neko stvar šele za nazaj naredi za to, kar je vedno že bila, lahko Kantova celota, ki se vzpostavi po načelu *reflektivne razsodne moči*, misli neidentično, ne da bi ga vnaprej opredelila in pri tem izničila. Za Adorna je bila Kantova estetska teorija preveč idealistična, saj naj bi pri procesu sojenja povsem izhajala iz subjektivne zmožnosti sodbe in pri tem preveč razvrednotila pomen nemisljivega, neidentičnega objekta. Naša trditev bi bila, da v Kantovi teoriji reflektivne razsodne moči neresnični moment ni razvrednoten, temveč je ohranjen kot *notranji pogoj* subjektovega delovanja. Povedano drugače, dejstvo, da mišljenega objekta ne moremo zares misliti, je pogoj za to, da se »refleksija« razsodne moči sploh lahko odvija. Če bi Adorno na tej točki sledil Kantu in neidentiteto privzel kot notranji pogoj mišljenja – namesto kot zunanjo oviro, ob katero vselej trči spoznanje, bi lahko pridobil nastavke za pozitivno teorijo delovanja.

»Kaj storiti?«

Levica druge polovice 20. stoletja se je poskusila izoblikovati predvsem v opoziciji do prve, vendar je nazadnje obtičala v brezizhodnem položaju, v katerem je (vsaj v večji meri) še danes: v manku kakršnekoli nove ideje poskuša po eni strani rehabilitirati propadlo partijsko strategijo (primer Sirize, Podemos, Združene levice ipd.), po drugi strani pa zapade v množico razdrobljenih identitetnih bojov (boj za pravice LGBTQ+ skupnosti, študentski boji, sindikalni boji ipd.), ki delujejo, kot da bi resnico našli v lastni množici. Čeprav pozitivnih učinkov tako prvih kot drugih ne moremo povsem zanemariti, pa nobena od njih ne more več ponuditi rešitve, ki bi radikalno prekinila s trenutno družbeno ureditvijo.

Tisto, kar prakse današnje levice pozabljajo in na kar se nam zdi, da je vredno z Adornom opozoriti, je, da se revolucija začne kot uganka – kot mišljenje, ki »misli proti samemu sebi«, kot *nakazovanje* na resnico, katere ne more (in ne sme) vnaprej opredeliti. Rekli smo, da mora mišljenje ravnati interpretativno, ne da bi si lastilo ključ do interpretacije. S tem v mislih bi lahko rekli, da mora današnja levica delovati revolucionarno, ne da bi si lastila »ključ« do revolucije. Revolucionarna misel danes ne potrebuje partijske oblike, niti čedalje številnejših bojov za pripoznanje partikularnih pravic, temveč nov miselni okvir, ki bo izhajal iz »notranje« kritike preteklih miselnih sistemov in z mišljenjem njihovega neidentičnega in neresničnega momenta omogočil vzpostaviti nov »kompas« revolucionarnih dejanj. Zgolj če ravnamo tako, kot zapiše Marx v pismu Rugeju, »svetu ne stopimo nasproti doktrinarno z nekim novim principom: tu je resnica, tu poklekni! [temveč] svetu razvijamo iz principov sveta nove principe.« (Marx, 1979: 146)

Literatura

- ADORNO, THEODOR W. (1975): Negativna dialektika. Uvod. *Problemi. Razprave* XIII(147–149): 150–215.
- ADORNO, THEODOR W. (1977): The Actuality of Philosophy. *Telos* (31): 120–133
- ADORNO, THEODOR W. (2005): *Negative Dialectics*. New York, London: Continuum.
- ADORNO, THEODOR W. (2007): *Minima Moralia. Refleksije iz poškodovanega življenja*. Ljubljana: Založba / *cf.
- BADIOU, ALAIN (2005): *20. stoletje*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- BUCK-MORSS, SUSAN (1979): *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. New York: The Free Press.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH (1998): *Fenomenologija duha*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- JAMESON, FRIEDRICH (1990): *Late Marxism, Adorno, or, The Persistence of the Dialectic*. London/New York: Verso.
- KANT, IMMANUEL (1999): *Kritika razsodne moči*. Ljubljana: Založba ZRC.

- KAUFMAN, ROBERT (2000): Red Kant, or the Persistence of the Third 'Critique' in Adorno and Jameson. *Critical Inquiry* 26(4): 682–724.
- LENIN, VLADIMIR I. (1949a): Država in revolucija. V *Izbrana dela III*, M. Javornik (ur.), 172–288. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- LENIN, VLADIMIR I. (1949b): Kaj storiti? Pereča vprašanja našega gibanja. V *Izbrana dela I*, B. Majer in O. Šavli (ur.), 179–380. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- LENIN, VLADIMIR I. (1949c): Trije izvori in trije sestavni deli marksizma. V *Izbrana dela I*, B. Majer in O. Šavli (ur.), 57–63. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- LENIN, VLADIMIR I. (1975): *Filozofski zapisi*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- LUKÁCS, GEORG (1985): *Zgodovina in razredna zavest: študije o marksistični dialektiki*. Ljubljana: Inštitut za marksistične študije ZRC SAZU.
- MARX, KARL (1973): *Kapital: kritika politične ekonomije*, 3. *Celotni proces kapitalistične produkcije*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- MARX, KARL (1979): Pismi Rugeju. V *Izbrana dela*, B. Zihnerl (ur.), 135–148. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- MARX, KARL (2012): *Kapital: kritika politične ekonomije*. Ljubljana: Sophia.
- RANCIÈRE, JACQUES (1989): The Concept of 'Critique' and the 'Critique of Political Economy'. V *Ideology, Method and Marx: Essays from Economy and Society*, A. Rattansi (ur.), 74–181. London, New York: Routledge.
- ŽIŽEK, SLAVOJ (1985): *Hegel in objekt. Filozofija skozi psihoanalizo III*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.