

Tobias Garde Hagens

Indgreb i praksis

- i anledning af Theodor W. Adornos 100-årsdag

Adorno 100 år – I:

Mellem musik og tænkning,
Tyskland og udlændighed

Den 11. September 2003 ville Theodor Wiesengrund Adorno være blevet 100 år. Dermed kan der være anledning til at kaste endnu et blik på hans værker, der har vist sig at høre til blandt de mere betydningsfulde i det tyvende århundredes modernitets-tænkning – med indflydelseslinjer, der rækker ind i æstetikteorien, musikologien, sociologien, filosofien og idéhistorien. Adorno blev født i det stærkt jødisk-prægede Frankfurt am Main i 1903 som søn af en jødisk vinhandler (Wiesengrund) og en operasangerinde med italienske aner (Adorno). Adorno viste sig at være et vidunderbarn, og det velstående hjem lod det ikke skorte på muligheder for vidunderbarnets

dannelse og udvikling. Allerede fra gymnasietiden blev Adorno privatundervist af filosofen og arkitekten Siegfried Kracauer, og traf i løbet af sin studietid – filosofi, psykologi og musikvidenskab var fagene – så indflydelsesrige tænkere som Max Horkheimer, Friedrich Pollock og Walter Benjamin. Han promoverede ved universitetet i Frankfurt i 1924 på en afhandling om Husserls fænomenologi, inden han besluttede sig for at prøve lykken som komponist i Wien, hvor han plejede omgang med kredsen omkring Alban Berg (der underviste ham), Anton Webern og – ikke mindst – Adornos forbillede i musikalsk henseende: Arnold Schönberg.

Beslutningen om at tilsidesætte de musikalske ambitioner, for til gengæld at investere sin produktive energi i tænkningen og musik-kritik-

ken, kan ses som resultatet af Adornos erkendelse af, at de musikalske talenter ikke rigtig slog til i sammenligning med Schönberg-kredsen. I årene mellem 1928 og 1931 var det således musik-kritikken, der stod i centrum for Adornos produktivitet, samtidig med at han i Wien og Berlin mødtes med blandt andre Ernst Bloch og Bertolt Brecht. Sit habilitationsskrift om Kierkegaard afleverede Adorno i 1931 i Frankfurt, hvor han nåede at virke som privatdocent i et par år, indtil den nazistiske magtovertagelse og det efterfølgende *Berufsverbot* for jødiske intellektuelle. Herefter fulgte Adornos emigration – først til England (Oxford) og dernæst til New York, hvor det *Institut für Sozialforschung*, Horkheimer havde grundlagt i Frankfurt netop inden nationalsocialisternes magtovertagelse, var flyttet til. Efter New York: Los Angeles – og dernæst tilbagevenden til Frankfurt i 1950, hvor Adorno, bortset fra et enkelt, kortere ophold i USA i 1952-53, virkede indtil sin død i 1969; fortrinsvis ved *Institut für Sozialforschung*.¹

Blandt de centrale indflydelseskilder til dannelsen af det, der skulle blive Adornos tænkning, står: Friedrich Nietzsche, Karl Marx, G.W.F. Hegel, Walter Benjamin, Max Weber og Émile Durkheim – tillige med det, man samlet kan betegne som den modernistiske og avantgardistiske kunst. Karakteristisk for Adornos tilegnelse af disse tænkere og kunstværker er, at ingen af dem nogen sinde synes at

få forrang for de andre. Ambitionen hos Adorno er en åndelig bevægelighed, der gør, at tilgangen til enhver af de nævnte indflydelser rummer et dobbelt sigte. På den ene side vil Adorno indkredse det, han finder at være sandt i de tekster og værker, han beskæftiger sig med. På den anden side vil han pege på, hvordan dette sande ikke udgør den hele sandhed, og at 'sandheden' tværtimod ofte manifesterer sig på tværs af de eksplicite intentioner. Hvad der er tale om, er den kritiske modus, der rummer de to aspekter: 'destruktion' og 'redning' i sig selv. Den indebærer en vedholdende afstandtagen fra at abonnere på én bestemt filosofisk, sociologisk, psykologisk etc. tolkning, for derimod at finde stedet for sandheden i en art *nexus* mellem alle sådanne divergerende forklaringer.

At opretholde en sådan mobilitet er en desto mere krævende opgave, fordi den fordrer den tænkes kendskab til alle de komplementære forklaringsmodi. Det fordrer, med andre ord, et overblik over de humanvidenskabelige discipliner og en særlig form for dannelse, der tillader at se ikke-ekspliciterede sammenhænge og divergenser mellem disciplinerne. Om Adorno formår at indløse disse fordringer, må det være op til den enkelte at bedømme, men de følgende sider er skrevet som et forsøg på at vise, hvordan han gør forsøget. Samtidig må det understreges, at den urimelige forkortning af Adornos tanker, der er vilkåret for en

oversigtsartikel som denne, ikke kan yde retfærdighed over for Adorno selv. Allerhøjest kan artiklen anskues som en tekst, der anbefaler og henviser læseren til Adornos egne værker.

Artiklens fokus er lagt på den mest 'filosofiske' side af Adornos arbejde. Det vil sige dér, hvor han ikke primært er sociolog, æstetik-teroretiker eller musikolog. Med henblik på Adornos store spændvidde, hvad angår genstandene for kritisk teoretiseren, har det været nødvendigt at foretage en sådan afgrænsning. På den anden side vil det være tydeligt for den, der måtte vælge at bevæge sig ind på de aspekter af Adornos tænkning, der ikke behandles her, at der er tydelig kontinuitet og sammenhæng mellem den 'filosofiske' og de andre – æstetikteoretiske, musikologiske, sociologiske – perspektiver i Adornos *oeuvre*.

I. *Oplysningens dialektik:*

Oplysning og mytologi; teoriens ueftergivenesshed

Kongstanken i Max Horkheimers og Theodor W. Adornos (H&A) *Dialektik der Aufklärung* (1947, herefter: *DdA*) formuleres i følgende kiastiske form: "Sådan som mytterne allerede fuldbringer [vollziehen] oplysning, sådan udvikles oplysning med ethvert af sine skridt dybere i mytologi" (*DdA*, p. 18). Hvad H&A sigter til, er, at det er muligt at genfortælle historien om den occidentales

civilisations bane på en måde, så den civilisatoriske udvikling efter oplysningstiden i Europa ikke kun beskrives som et fremskridt i erkendelse, men samtidig som et tilbagefald i mytologi. Der er i H&As optik en overensstemmelse mellem den måde, oplysningen udfoldede sig på, med dens tilvækst i mængden af videnskabelige ressortområder, og mytologien. Begge dele kan anskues som verdensforklaringer, der skal kunne belyse sammenhænge mellem enkelte tildragelser i det empiriske – og de skal begge gøre det på en måde, så de iagttagne eller oplevede hændelser kan underordnes en allerede etableret forklaringsmodel. I den forstand er der tale om to forskellige kosmologier – oplysningens og mytternes – og karakteristisk for dem begge er, at de udtømmende skal kunne forklare enhver ny, konkret hændelse, der måtte udfolde sig i verden.

Den iboende drift i etableringen af den mytologiske verdensforklaring er ifølge H&A i en bestemt optik den samme, der driver oplysningen frem; og derfor er oplysningen ikke – eller ikke kun – et fremskridt i forhold til den mytologiske kosmologi. Tværtimod, hævder H&A, reproducerer oplysningen en art mytologi og kommer ikke videre end mytologien, selv om dens beskrivelsesgrundlag er et andet. Det betyder ikke, at de enkeltvidenskaber, der har været resultatet af den civilisatoriske udvikling ikke har formået at bibringe menneskene væsentlige erkendelser. Det bety-

der heller ikke, at H&A fornægter videnskaberens væsentlige andel i forbedringer af de materiale humane eksistensvilkår. Tværtimod er videnskaberne – og naturvidenskaberne i særdeleshed – overordentligt egnede til netop dét formål. For centralt i dén videnskabelige udvikling, der blev det reale resultat af oplysningstiden, står bestræbelsen på at beherske naturen. Også i dette stykke, pointerer H&A, stemmer myte og oplysning godt overens. Problemet er imidlertid, at oplysningen – og særligt tilskyndet af sin succes på naturbeherskelsens område – opnåede en selvbevidsthed, der gjorde naturbeherskelsen til dens egentlige og eneste anliggende. Det er oplysningens eget mytologiske grundlag, at den tror sig i stand til at indfange og erkende den natur, den står over for, i det omfang den er i stand til at beherske den.

For H&A var oplysningens oprindelige ansats imidlertid en anden; og denne ansats er blevet glemt i det, der blev oplysningens reale udvikling. Denne første ansats lå i tænkningens autonomi; dens insisteren på ikke at lade sig lede af noget andet end sig selv. I modsætning til en sådan bestræbelse står en tænkning, der bryder af i det øjeblik, den bliver sig sin evne til naturbeherskelse bevidst. Med et sådant afbrud, en sådan indskrænkning af tænkningen til dens blotte instrumentalitet, går tænkningen i virkeligheden imod det, der skulle være oplysningens mål: den konsekvente myndige tænkning,

der kun lader sig determinere af sig selv. Der er således tale om to oplysningsbegreber hos H&A. På den ene side oplysningen sådan som den realt udviklede sig til instrumentalitet og naturbeherskelse; og på den anden side oplysningen sådan som den blev formuleret i sin ansats, men som aldrig formåede at få realitet. I dén optik kan H&As beskrivelse af oplysningsdialektikken – her indfanget ved relationen mellem myte og oplysning – anskues som et forsøg på at restituere eller genopvække oplysningens eget potentiale, der altså i den reale civilisatoriske udvikling er blevet glemt og tilsidesat af den appellerende fordring om beherskelse af naturen.

Det hedder i *DdA*, at ”oplysningen har frasagt sig sin egen virkeliggørelse” gennem ”prisgivelsen af tænkningen” (*DdA*, p. 48), hvormed H&A indfanger de to nævnte oplysningsbegreber i én formulering. Det drejer sig om 1) oplysningens virkeliggørelse på den ene side – en ideal fordring – og 2) den reale oplysning, som slet ikke er nogen oplysning i dens egen oprindelige selvforståelse; det er tværtimod dén oplysning, der renoncerer på egne fordringer. I negativ fremstiller H&A med deres beskrivelse af oplysningen samtidig, hvad der må gøres til anliggendet for den kritiske teoris undersøgelser af oplysningens dialektiske karakter. Anliggendet må være en indhentning af de aspekter af oplysningen, der ikke blev virkeliggjort i den reale historiske udvikling.

Det indebærer at lade tænkningen determinere sig selv på en måde, så oplysningens egen mytologi – dens reduktion til instrumentalitet og dens insisteren på, at denne instrumentalitet er alt, hvad den er – nedbrydes, til fordel for en gentænkning af oplysningsansatsen. Og dén revision af fremskridtstroen, H&A foretager i *DdA*, kan i sig selv ses som et bidrag til en sådan gentænkning.

Det drejer sig med andre ord om "teoriens ueftergiveness over for den bevidstløshed, samfundet lader tænkningen forhærde sig med", for kun en sådan ueftergiveness kan ifølge H&A lede til en "omstyrtende sand praksis" (*DdA*, p. 48). Samfundet er af en sådan karakter, at det fuldstændigt har indoptaget kravet om naturbeherskelse og instrumentalitet, uden nogen sinde at stille spørgsmålstejn ved, om disse fordringer er de eneste, man kan stille til fornuften. Deraf 'bevidstløsheden', som består i den manglende spørgen; den manglende 'teoretiske ueftergiveness', der ville kunne relativere eller føje noget til naturbeherskelsesfordringen. Så længe bevidstløsheden er fremherskende, er det H&As pointe, så lader praksis sig ikke ændre – i hvert fald ikke så den kan blive 'omstyrtende sand'. Men dermed sigtes der på den anden side ikke til en revolutionær praksis. H&A fordrer ikke, at den teoretiske gentænkning af oplysningen skulle udmunde i utopiske forestillinger om en post-revolutionær verden. Tværtimod: "Oplysningen

har ret over for enhver hypostasering af utopien" (*DdA*, p. 49), og det højeste man dermed kan kræve af teorien, er, at den foretager det nødvendige korrektiv til oplysningens egen mytologi ved at pege på, at det reale udkomme af oplysningen ikke kun har været et fremskridt, men samtidig et tilbagefald i mytologi, og at fornuften rummer et potentiale, der rækker ud over den blotte naturbeherskelses instrumentalitet.

"Realhistorien er vævet sammen med den reale lidelse", understreger H&A, og tilføjer: "lidelsen er ikke omvendt proportional med tilvæksten af midler til dens afskaffelse" (*DdA*, p. 49). Den instrumentelt orienterede fornuft formår nok at tilvejebringe forbedrede materielle vilkår – dog kun for visse – men den kan ikke afskaffe lidelsen, som har andre rødder end blot de materielle. Med denne formulering bliver det tydeligt, inden for hvilken realhistorisk ramme, H&A selv formulerer deres kritik af oplysningen. Læser man værket kontekstuel, som skrevet af to jøder i eksil under Anden Verdenskrig, så forstår man ét af de aspekter, den 'reale lidelse' sigter til. Selv en fremskreden instrumentel fornuft formåede ikke at afbøde jødeforfølgelserne og krigens 'reale lidelser'. Tværtimod var det visse aspekter af den instrumentelle fornuft, der bidrog til en disciplineret, veltilrettelagt og systematiseret logistik i udryddelsesprocessen. Udviklingen af dét potentiale i fornuften – og dét alene – kan ikke

bidrage til en højere grad af humanitet; det kan derimod måske forstærke forhærdelsen og 'bevidstløsheden' hos samfundsindividerne, og dermed i højere grad gøre dem i stand til det, de gjorde. På den måde kan – og må – den realhistoriske udvikling kalde på en anden praksis, der kun kan finde sit udgangspunkt i 'teoretisk ueftergivenhed' og en genoplivning af oplysningens egentlige ansatser. Kun ved at søge tilbage til stedet for forhærdelsens og bevidstløshedens oprindelse lader det sig for H&A gøre at pege på, hvad der gik galt i dén civilisatoriske proces, der fandt sin foreløbige kulmination i Anden Verdenskrigs rædsler.

II. Fænomenologi og fundamentalontologi

1. Husserl:
Videnskabernes fundament,
'noema' og tingslignelse

Hvis *Dialektik der Aufklärung* maler med en bred civilisationskritisk pensel i sin historiefilosofiske fremstilling af occidentens udvikling frem til Anden Verdenskrig, så kan Adornos *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (1956, herefter: *MdE*) ses som en detailstudie, der i mere konkret form udfolder den abstrakte argumentationsgang i *DdA*. Bogen udgør en kritik af Husserls fænomenologi, der i Adornos optik rummer følgende

problem: "På alle niveauer lægger fænomenologien, for selv at være mulig som videnskab, positiv videnskab og videnskabelig metode til grund som gældende, og vil dog på sin side begrunde dette fundamentale" (*MdE*, p. 165). Det vil sige: dén fænomenologiske videnskab, Husserl sigter mod at udvikle med sit *credo* om en tilbagevenden til 'die Sachen selbst' er allerede præformeret af den form for videnskabelig tænkning, H&A i *DdA* udpegede som en instrumentalisering af oplysningsidealets ansatser. Dén kritik, Adorno rejser over for Husserl i *MdE* sigter mod at belyse, hvordan Husserls forsøg på at fundere enkeltvidenskaberne i en over- eller gennemgribende filosofisk videnskab allerede i udgangspunktet er styret af denne præsumption: at det overhovedet er muligt at etablere et sådant fundament. Og yderligere spørger Adorno, hvordan en fænomenologisk videnskab, der skal fundere andre videnskaber, problemfrit kan benytte sig af disse videnskabers allerede etablerede metodik i udformningen af sig selv. Adorno peger dermed på, at dén form for fundering af videnskaben, Husserl stræber imod, allerede erklærer sig indforstået med de etablerede videnskaber. Den er således ikke noget svar på dén genoptagelse af oplysningsansatsen, H&A fordrede i *DdA*. Tværtimod indskriver fænomenologien i Husserls udarbejdelse allerede fra sin begyndelse i en etableret videnskabelig struktur; og det er vel at mærke dén

struktur, H&A i *DdA* udpegede som determineret af behovet for instrumentel beherskelse af naturen.

Skulle man pege på en alternativ tilgang til en fundering af enkeltvidenskaberne, så måtte det i Adornos optik ske ved, at man spurgte til, om et sådant fundament overhovedet er muligt. Men et sådant spørgsmål finder ikke vej til Husserls grundlæggelse af fænomenologien som 'videnskab'. Sådant lyder Adornos Husserl-kritik på det overordnede plan, og den manifesterer sig da i *MdE* som en minutøs læsning af hele begrebsdannelsen inden for den husserlske fænomenologi. I særdeleshed drejer det sig for Adorno om at pege på et problem i Husserls behandling af de begreber, han – Husserl – betegner ved henholdsvis 'noesis' og 'noema'. Kort fortalt kan man betragte *noesis* som selve tænkningens proces - det tidslige, udstrakte aspekt af det at tænke – mens *noemaet* kan betragtes som produktet af denne proces: selve den tanke, der tænkes, eller – alternativt – den allerede konstituerede ting, der iagttages. Det hedder hos Adorno, at "ligesom species over for abstraktionsprocessen, så er også noemaet tingsliggørelse over for noesis" (*MdE*, p. 165). Hvad Adorno således peger på, er, at *noemaet* hos Husserl hypostaseres som noget, der har realitet i den enkelte tænkende bevidsthed. Hver eneste bevidsthed konstituerer en mangfoldighed af på hinanden følgende *noemaer*, og hos Husserl gives dette noematiske en af-

rundet eller tingslig karakter, der gør, at ét *noema* netop er ét *noema* og kan adskilles fra det efterfølgende.²

Det er det, der ligger i Husserls begreb om 'intentionalitet': at bevidstheden til enhver tid er rettet mod konstitueringen af genstande – ydre genstande eller afrundede enkelttanke – der således kan anskues som adskilte enheder i bevidstheden.³ I forlængelse af *DdA* kunne man her pege på, at selve denne proces, konstitueringen af genstande, overhovedet er forudsætningen for deres bemestring. Kun i det omfang bevidstheden sætter enkelttænker og ydre genstande som ting, lader det sig gøre at manipulere dem i overensstemmelse med fornuftens instrumentalitet. Hvad Adorno fremhæver, er, at selv om den tingsliggørende abstraktion – og dermed fjernelsen fra det, der abstraheres – synes reelt forekommende i bevidstheden, så kan denne erfaring ikke gøres til fundament for nogen apriorisk videnskab. At der etableres genstandsmæssige helheder, er i Adornos optik ikke andet end et udtryk for en hverdagslig bevidsthed, der i næste instans af Husserl forveksles med noget, der kunne danne grundlag for videnskabelighed. For Adorno betyder det, at Husserl – på samme måde som det, der i *DdA* samledes under begrebet 'oplysningen' – afbryder radikaliteten i den erkendelsesteoretiske ansats, der bestod i at ville udforske konstitutionen af objekter for bevidstheden.

Husserl bringer i sine undersø-

gelser, er det Adornos pointe, hele tiden sin teoretiske argumentation i overensstemmelse med en hverdagslig bevidsthed, og han bringer derfor ikke sine erkendelser derhen, hvor de ifølge Adorno kunne føre: til erkendelsen af en vedholdende dialektik mellem *noesis* og *noema*. Dermed, er det Adornos pointe, kan både start- og endepunkt for Husserls fænomenologiske undersøgelser ses som *noemæt*, der hypostaseres og får forrang over for *noesis*' processuelt-tidslige karakter. Som korrektiv til en sådan hypostasering fremholder Adorno, at dén bevidsthed, der oplever sig selv som en række af færdigkonstituerede *noemaer*, allerede må placere sig inden for den psykologiske videnskab. Psykologien må være den videnskab, der beskæftiger sig med, hvad bevidstheden gør med de allerede konstituerede genstande. En fundamental spørgen ville række et andet sted hen; nemlig dertil, hvor Husserl ikke når: til spørgsmålet om den tvang, bevidstheden udøver over for såvel 1) det materiale eller 'hyletiske' element i genstandskonstitutionen – det 'stof' der formes af bevidstheden og bliver til *noema* – som 2) *noesis* selv, den tænkende eller perciperende bevidsthed, før noget sådant som en helhedslig genstand fremtræder som resultat af et processuelt arbejde.

Der er, som i *DdA*, for Adorno tale om en udgrænsning af et naturligt element. Den hverdagslige konstitution – eller oplevelsen af en sådan konstitution – af på hinanden føl-

gende *noemaer* er uden tvivl en nødvendighed for individers mulighed for at navigere i verden. Men, hævder Adorno over for Husserl, denne instrumentalitet er ikke det, der skal udforskes i en erkendelseskritik. En erkendelseskritik kan ikke tage udgangspunkt i, hvordan verden allerede kommer til syne for 'den voksne normale bevidsthed' – som Husserl gerne kalder det abstraherede begreb om den bevidsthed, han beskriver. Ifølge Adorno må den derimod spørge til, om denne bevidsthed er alt, hvad der er, eller om der findes en måde at lade bevidsthedens *noetiske* elementer komme til deres ret i erkendelsesteorien; sådan, at den ikke bestandigt har blikket rettet mod det *noematiske*. For Adorno, med andre ord, kan Husserls udformning af fænomenologien ikke nå ud over en beskrivelse af, 'hvad der er' – hvordan verden allerede fremtræder for den fuldt socialiserede bevidsthed – og det spørgsmål, Adorno vil tilføje, er, hvordan det, der er, overhovedet er blevet til det, det er. Kun sådan, hævder Adorno, kan Husserls fænomenologi blive til en egentlig *kritik* af erkendelsen og ikke bare en deskription af den normalbevidsthed, der allerede er.

2. Heidegger:
Egentlighedsjargonen, Værens positivitet og inderligheden

Hvor forskellig fænomenologien end tager sig ud hos Husserl og hans elev

Heidegger, så er der en tydelig sammenhæng mellem den kritik, Adorno foretager af Heideggers ontologi i bogen *Jargon der Eigentlichkeit* fra 1964 (herefter: *JdE*), og i *MdE*. I *JdE* hedder det: "Bliver ethvert værende, også det psykiske skilt ud fra subjektet [...], så er resten ikke mindre abstrakt end det transcendentale subjekt, som den enkeltmenneskelige inderlighed som Væren bilder sig ind at have så meget forud for" (*JdE*, p. 64). Adorno peger her på et problem, der med nødvendighed må indfinde sig i en erkendelseskritik, der, som Heideggers, bestræber sig på at finde hen til en Væren, der er rensat for alt empirisk. Overensstemmelsen mellem Husserl og Heidegger i Adornos kritik er tydelig: Begge fænomenologer har en ambition om, gennem deres undersøgelser at finde hen til et 'noget', der konstituerer den genstandslige verden; et 'noget' der kan gøres til genstand for beskrivelse uafhængigt af den ydre, empiriske verden, det forholder sig til. Hos Husserl drejer det sig om at blotlægge strukturen for bevidsthedens konstitution af en genstandslig verden; og hos Heidegger drejer det sig om at finde hen til en egentlig menneskelig Væren, der således unddrager sig alle kontingente, empiriske udforminger af den verden, der står uden for den.⁴

Hos Heidegger, ligesom hos Husserl, drejer det sig om at finde hen til en bevidsthed, der ikke må beskrives i psykologiske termer. For psykologien udgør den videnskab, der beskæf-

tiger sig med bevidstheden ud fra en optik, hvor den allerede er trådt i en relation til det empiriske. Husserl og Heideggers fælles bestræbelse består i at beskrive bevidstheden som den måtte være før, uden for eller adskilt fra et bestemt materiale, der finder vej til den. Det er dermed en ambition om at søge et skridt længere tilbage eller et spadestik dybere i bevidstheden end psykologien.⁵ Men en sådan fænomenologisk videnskab, fundamentalontologien, kan, peger Adorno på, kun konstitueres gennem en bestandig udskillellesproces, hvor alt, hvad der allerede er 'værende' eller empirisk eller reelt eksisterende, må udskilles fra det, der ikke er det. Det filosofiske – og i grunden basalt logiske – problem heri er da ifølge Adorno, at man ved slutpunktet for en sådan udskillellesproces ikke står tilbage med andet end en negativ definition af undersøgelsens genstand; at der ikke længere er noget tilbage at undersøge. Alligevel, og heri ligger hele Adornos kritik af fænomenologien, foretager Heidegger et kunstgreb, der består i, at Væren – det negativt bestemte tilbageværende efter udskillelsen af alt 'værende' – gives en positiv vending. Ved udgangen på den fundamentalontologiske argumentation postuleres det, at der gives noget sådant som Væren, og at selve denne Væren kan gøres til genstand for fænomenologiske undersøgelser.

Overhovedet at etablere ontologien som videnskab, er kun muligt ved at foretage et sådant greb; og

kun gennem et sådant greb gives der overhovedet en genstand for ontologiske undersøgelser, hævder Adorno. Hvad han dermed peger på, er, at den dialektik, der nødvendigvis må udfolde sig mellem Væren og værende, fastfryses i fænomenologien. I stedet for, at ontisk og ontologisk tænkes konsekvent i en gensidig betingethed, så får dialektikken slagside, sådan at den ene side – Væren eller det ontologiske – gives prioritet og sættes som ’fundamental’. Det betyder, at det værende herefter kun anskues i lyset af Væren, mens Væren gives karakter af at være noget i sig selv. Uden et sådant ’i sig selv’ ville Væren overhovedet ikke kunne gøres til genstand for fænomenologiske undersøgelser, eller rettere: Væren ville da kun kunne opfattes i negativ, som resultatet af en analytisk distinktion. Men den kunne ikke gives den positivitet, Adorno kritiserer Heidegger for i sidste instans at give den.

Med sin beskrivelse af Væren som ’den enkeltmenneskelige inderlighed’ alluderer Adorno til sin tidlige (1933) bog om Kierkegaard – *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* – hvor det gennemgående tema for den filosofiske undersøgelse er Kierkegaards begreb om den ’genstandslose inderlighed’. Adornos pointe er, at i og med at Heideggers fænomenologi foretager det greb, hvor den vender Væren i retning af sin positivitet, så rummer den et betydeligt irrationelt moment. Tænkte den konsekvent videre ud fra sin udpegning af rela-

tionen mellem ontisk og ontologisk – ud fra selve den ontologiske differens – så ville den aldrig kunne nå frem til en sådan positivitet. Men ved alligevel at foretage et sådant greb, så står den ikke tilbage for Kierkegaards protestantisk-inderliggjorte teologi, hvor troen i sidste ende knyttes til et lignende irrationelt og paradoksalt ’Spring’. På den måde kan man forstå, hvad der ligger i Adornos begreb om egentlighedsjargonen, der udgør titlen på bogen fra 1964. Det hedder: ”Hvad der er jargon, og hvad der ikke er, dét bestemmer det forhold, om ordet er skrevet i det tonefald, hvor det sætter sig som transcendent over for den egne betydning” (*JdE*, p. 11). Denne sætten sig selv som transcendent er karakteristisk for den tyngde, hvormed Heidegger udpeger Værens ’fundamentale’ karakter. Bevægelsen ud af den konsekvente dialektiske filosofiske tanke og ind i den irrationale insisteren på Værens fundamentalitet – denne bevægelse er, i Adornos optik, at forlene Væren med dén transcendens, der ikke findes nogen filosofisk vederhæftig begrundelse for at give den.

Men Adornos sigte med begrebet om ’egentlighedsjargonen’ er bredere end bare en fagfilosofisk *Auseinandersetzung* med Husserls og Heideggers respektive fænomenologier. Hvad Adorno udpeger som fremherskende træk i fundamentalontologien kan ikke isoleres til et lukket, fagfilosofisk rum. De samme træk kan findes i en generel samfundsmæssig tendens til

at tilsidesætte konsekvent tænkning, for til gengæld at forlene bestemte, enkelte ord med en værdi og tyngde, der overtrumfer enhver argumentation. 'Egentligheden' er for Adorno et af disse ord. Adorno skriver: "Den, der er kyndig udi jargonen, behøver ikke at sige, hvad han tænker, ikke engang rigtig at tænke det [...] Jargonen aflaster ham fra dette og devaluerer [Entwertet] tanken" (*JdE*, p. 11). Det kan nok være, at Heideggers eksistentialanalytik rummer dialektiske momenter af stor erkendelsesmæssig interesse, men i det øjeblik han introducerer Værens-begrebets positivitet og fastholder dets fundamentalitet, så tilvirkes hans tænkning, så den problemløst kan overtages som jargon i det samfund, den er en del af. Og omvendt: selve insistensen på Værens fundamentalitet kan af Adorno aflæses som resultatet af samfundsmæssige tendenser; også her er dialektikken for Adorno uopløselig.

Den bagvedliggende tanke, der manifesterer sig i Adornos argumentation, viser en klar kontinuitet mellem *JdE* og *DdA*. For ligesom det i *DdA* var H&A's ambition at udpege fænomener, der stod i en art valgslægtskab med den occidentale civilisations veje til Auschwitz, så er det i *JdE* Adornos ambition at fortsætte denne udpegning. 'Egentlighedsjargonen' er intet rent filosofisk anliggende, men mimer tværtimod den nationalsocialistiske 'Blut und Boden'-retorik, der heller ikke var præget af nogen særlig konsekvent gennemtænkt argumenta-

tion. 'Blut und Boden', 'egentlighed', 'fundament', 'Væren' – alle disse ord er eksempler på det, Adorno sammenfatter under begrebet om egentlighedsjargonen: en irrationel venden sig bort fra tankens autonomi, for med desto større eftertryk at forlene bestemte ord med en aura, så de "klinger som om de udsiger noget højere, end hvad de betyder" (*JdE*, p. 12).⁶

III. Sociologi og psykologi:

Erkendelsens arbejdsdeling og den falske bevidsthed

Der er en markant overensstemmelse mellem Adornos kritik af den heideggerske Værens-ontologi og den beskrivelse, han foretager af forholdet mellem psykologiens og sociologiens respektive videnskaber i en tekst fra 1955: *Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie* (herefter: *VSP*).⁷ Overensstemmelsen ligger i, at Adorno får øje på en form for tanke-mæssig tvang, der gør sig gældende på alle disse områder: inden for såvel fænomenologien som psykologien og sociologien. Det drejer sig for Adorno om, at "videnskaberne om samfundet og psyken, for så vidt de forløber uforbundne [...], forfalder til dén suggestion, at projicere erkendelsens arbejdsdeling over på dens substrat" (*VSP*, p. 44). Det vil sige, at dét, der i udgangspunktet alene er en analytisk konstruktion – fordringen om at undersøge *enten* det psykisk

eller det sociales område – gives en vending i den tankemæssige proces, sådan at psykologien og sociologien i sidste ende bringes til at forveksle deres metodologiske dekretter med privilegerede udsigtspunkter for sandheden. Når først psykologien og sociologien har etableret sig selv som videnskabsgrene, der tager del i en humanvidenskabelig arbejdsdeling, så glemmer de hen ad vejen deres eget udgangspunkt: at de udgør en del af et samlet videnskabeligt hele, og at deres undersøgelsesområde er konstrueret.

På den ene side, er det Adornos pointe, er psykologien ikke udtryk for nogen udtømmende sandhed om individers beskaffenhed, for deres psyke er til enhver tid sammenflettet med dén konkrete socialitet, de er en del af. På den anden side udgør sociologien ikke nogen privilegeret indgangsvinkel til en beskrivelse af det samfundsmæssige, fordi samfundet til enhver tid udgøres af enkelte individer med deres respektive psykiske karakteristika. Psyke og samfund betinger til enhver tid hinanden, og etableringen af de to undersøgelsesområder: 'psyke' og 'samfund' i deres adskillelse fra hinanden er ifølge Adorno kun mulig gennem en arbejdsdeling af humanvidenskaberne. Det betyder ikke, at Adorno plæderer for, at en sådan arbejdsdeling ikke skal finde sted, eller at man skulle afskaffe psykologien og sociologien som humanvidenskabelige discipliner. Det, Adorno fordrer, er, at de

to videnskabsområder besinder sig på deres egen karakter af konstrukt, sådan at deres – væsentlige og vigtige – undersøgelser ikke forveksles med sandheden om henholdsvis individ og samfund. Med en term lånt fra Marx udtrykker Adorno det på den måde, at "adskillelsen af samfund og psyke er falsk bevidsthed" (*VSP*, p. 44). Der findes altså ikke noget sådant som et individ, der er rensat for samfund; ligesom der ikke findes noget 'samfund', undtagen det, der til stadighed udgøres af konkrete, levende, enkelte individer. At hævde, at individerne står over for et 'samfund', der er noget i sig selv, adskilt fra individerne – denne hævde er ifølge Adorno udtryk for en 'falsk bevidsthed'.

På den anden side, og det er Adornos væsentlige pointe, så er det tydeligt, hvorfor denne adskillelse måtte forekomme reel i individernes bevidsthed. I de moderne bureaukratiserede samfund har 'samfundet' faktisk fået karakter af noget, der fungerer uafhængigt af dets enkeltdele: individerne. De tunge legale og bureaukratiske statslige strukturer, der er et karakteristikum i moderne samfundsdannelser, har i Adornos optik *de facto* antaget en karakter, der gør, at de synes at stå over for individerne i radikal adskillelse. Og individerne, på deres side, kan ikke længere få øje på, at det, der betegnes som 'samfundet', i virkeligheden udgøres af dem selv. Derfor er psykologien og sociologien i en bestemt kritisk optik

udtryk for en tendens; nemlig den 'falske bevidsthed' om individets og samfundets radikale adskillelse. Etableringen af en arbejdsdeling mellem psykologi og sociologi er derfor for Adorno ikke tilfældig, men udtrykker dén tendens, der er et reelt fremherskende kendetegn ved moderne vesterlandske samfundsdannelser: individernes fremmedgørelse over for socialiteten. Derfor kan Adorno sige: "Den falske bevidsthed er på samme tid en rigtig bevidsthed" (*VSP*, p.44). Den selv samme 'falske bevidsthed', der manifesterer sig i forestillingen om individets og samfundets adskilthed, er udtryk for noget rigtigt: at den samfundsmæssige tendens betyder individernes nødvendige fremmedgørelse over for det hele, de er en del af.

Denne beskrivelse hænger nøje sammen med analytikken af den vesterlandske civilisations historiske bane i *DdA*. For ligesom det dér var tilfældet, at oplysningsansatsen – viljen til fri, autonom tænkning – blev afbrudt og tilsidesat til fordel for den instrumentaliserede naturbeherskelse, så er der her tale om, at samfundet har instrumentaliseret sig. 'Samfundet' har vundet en egenlogik, der ikke længere står i noget forhold til individernes bestræbelse på at kunne kontrollere det. Og i stedet for at tage kampen op med et samfund, der har selvstændiggjort sig og dermed stillet sig over for individerne, så – hævder Adorno – kastes individerne tilbage på sig selv. Psykolo-

gien som individualvidenskab spejler ifølge Adorno denne rejektion fra det samfundsmæssige: "Den fremmedgjorte objektivitets uigennemsigthed [...] kaster subjekterne tilbage til deres indskrænkede selv" (*VSP*, p. 53). Psykologien vinder sin vægt som en art resignation i de individer, der føler sig afmægtige i forhold til det sociale hele. Hvis ikke samfundet kan kontrolleres og gøres gennemsigtigt som det, det er: sammensat af enkelte konkrete individer, så kan disse individer i det mindste selv gøres gennemsigtige for sig selv. Men dermed forstærkes blot den tendens, der allerede er under udfoldelse. Individerne forstærkes i deres opfattelse af at stå over for samfundet – et sted, hvor de dog beholder deres individualitet i kraft af deres psykologiske beskaffenhed. Og samfundet, på sin side, gives dermed desto mere kraft til at udfolde sin instrumentalitet – uden indblanding fra de individer, der har trukket sig tilbage til sig selv.

I denne sidste beskrivelse ligger en væsentlig overensstemmelse mellem Adornos kritik af individualpsykologien og Heideggers egentlighedsjargon. Ligesom, nemlig, 'Væren' hos Heidegger ifølge Adorno forlenes med positivitet gennem en tanke-mæssig tvang, så gives individet også dets psykologiske karakteristika gennem en tvangsmæssig proces. 'Væren' skulle hos Heidegger være det fundamentale; det, som ethvert menneske besidder uafhængigt af kontingente tildragelser. 'Psyken', som det

der unddrager sig samfundet, er på samme måde udtryk for noget, individerne besidder – noget umisteligt og egentligt. Over for det må man ifølge Adorno placere en tænkning, der forsøger at belyse, i hvilket omfang sådanne kategorier som 'Væren' og 'psyke' står i en nær relation til det, de helst vil unddrage sig: den socialitet som de uvægerligt udgør en del af. Adornos udlægning af forholdet mellem psykologi og sociologi har da disse to komplementære forhold som sit centrale punkt: 1) "mennesket kan ikke genkende sig selv i samfundet" (*VSP*, p. 44) og 2) "mennesket kan ikke genkende samfundet i sig selv" (*ibid.*). Opgaven for den kritiske teori bliver da i forlængelse af de to udsagn at pege på dén 'falske bevidsthed', der er årsag til ikke-genkendelsen.

Den kritiske teori bliver da i denne kontekst til en insisteren på, at psykologien og sociologien udgør konstrukter, der er resultatet af en humanvidenskabelig arbejdsdeling; og at arbejdsdelingens karakter ikke er tilfældig, men tværtimod resultatet af en real, historisk social udvikling, der betinger tilvæksten i fremmedgørelse mellem individ og samfund: "Det, den arbejdsdelte videnskab projicerer over på verden, tilbagespejler kun, hvad der blev fuldbragt i verden" (*VSP*, p. 45). Det betyder ikke en overtrumfning af hverken psykologien eller sociologien, men alene en belysning af relationen mellem dem, og ikke mindst af, at isoleringen af henholdsvis samfund og individ på

det teoretiske gebet kun kan foretages ved at tilsidesætte det, der i Adornos optik udgør den reale relation mellem dem: en uopløselig dialektik, der må fastholdes, hvis ikke tænkningen skal gøre vold på sig selv.

IV. Negativ Dialektik:

Subjektets formidling, konkret frihed og kritisk modstand

Hvis Adorno kritiserer psykologiens hypostasering af individet over for samfundet i *VSP*, så foretager han en ganske lignende kritik i sin bog *Negativ Dialektik* fra 1966. Her drejer det sig i ét af bogens kapitler om en kritik af Kants moralske subjekt, om hvilket det gælder, at "det formentligt for-sig værende [ansichseiende] subjekt er i sig [in sich] formidlet gennem det, det adskiller sig fra, sammenhængen mellem alle subjekter" (*ND*, p. 213). Ligesom, altså, det psykologiske subjekt ikke er et udtryk for en sandhed om de levende individer, der altid er en del af en konkret socialitets-sfære, så er det kantianske subjekt heller ikke fri for en 'sammenhæng mellem alle subjekter'. Det vil for Adorno sige, at det, der hos Kant skal udgøre selve det subjektive – individets eget *an-sich* – altid først genkendes fra socialitetens sted. Det bliver først muligt for subjektet at få øje på dét *an-sich*, der skal være ganske dets eget gennem en refleksion, der til enhver tid allerede foregår i en social kontekst. Selve udskillelsen

af subjektets *an-sich* er, som Adorno skriver, 'formidlet' gennem andre eller 'alle' subjekter.

Denne tankefigur var også den, der gjorde sig gældende i Adornos kritik af individualpsykologien. I dén kritik var det for Adorno pointen, at isoleringen af den psykologiske sfære sker via en omvej gennem socialiteten, og at det er selve samfundets egen lukkethed over for det individuelle, over for psyken, der betinger individernes kastethed tilbage på sig selv. Psykologien kan imidlertid først etableres som individual-videnskab idet den tilsidesætter, at den samfundsmæssige rejektion er ét af dens etableringsgrundlag. Ligesådan kan det kantianske moralske subjekt først få sin karakter af *an-sich* gennem en tilsidesættelse af, at det til enhver tid også er formidlet gennem andre subjekter i en socialitet. En anden parallel mellem det psykologiske individ og Kants moralsubjekt gør sig gældende: Overbevisningen om, at der besiddes et umisteligt noget – en subjektivitet *an-sich* eller en 'psyke' – danner fundament for, at individet i en samfundsmæssig kontekst, der er præget af tvang, alligevel føler sig frit i sin evne til at unddrage sig tvangen og søge det, der er dets eget. Frihedsbevidstheden formuleres af Kant som individets evne til at trække sig tilbage fra enhver tilskyndelse eller tilbøjelighed, der finder sit udgangspunkt i det empiriske.

'Friheden' består hos Kant i denne negative determination: friheden *fra*

naturtvangen; friheden *fra* det empiriske. Men hvad Adorno påpeger, er, at denne frihed på samme tid da bliver en frihed *fra* sammenhængen mellem alle subjekter' – altså *fra* socialiteten. Får man imidlertid øje på, at det ikke lader sig gøre at opretholde Kants rigide modsætning mellem frihed og empiri, men at bevidstheden om friheden altid først udfolder sig i det empiriske, så får man også øje på, at Kant ligger under for en tankemæssig tvang i det øjeblik, han hypotetiserer friheden. Selvet skal hos Kant være autonomt; det skal være i stand til at give sig selv retning uden indflydelse *fra* den udenforstående empiri. Enhver heteronomi, der finder vej ind i frihedsbevidstheden er derfor truende for det moralske subjekt i kantiansk forstand. Adorno skriver, at "gennem formidlingen bliver subjektet selv det, det ifølge sin frihedsbevidsthed ikke vil være: heteronomt" (ND, p. 213). Over for Kants insisteren på det moralske subjekts autonomi, sådan som han udfolder den i sin *Kritik der praktischen Vernunft*, stiller Adorno den betragtning, at heteronomien til enhver tid vil være en del af subjektet, og at Kants insisteren på dets frihed *an-sich* ikke kan frembringes gennem konsekvent, filosofisk tænkning.

Selv om, altså, Kant i mange henseender repræsenterer det ved oplysningsansatsen, Horkheimer og Adorno i *DdA* indkredsede som dens fortjeneste – myndighed, autonomi, tankens ueftergiveness – så indløses disse fordringer ikke af Kant selv.

Skal man tale om en frihed for subjekterne, er det Adornos pointe, så kan den ikke bare have sit sted i en 'Væren', en 'psyke' eller en ren praktisk fornuft, der hypostaseres tvangsmæssigt i tænkningen. Friheden må, tværtimod, for at kunne blive reel, først og fremmest kunne genkende, hvorfor dén form for frihed, der alene henlægges til individerne, ikke er nogen substantiel frihed. Og endvidere: at denne individuelle frihed alene vindes ved at trække sig tilbage fra et samfund, der er præget af 'falsk bevidsthed' og instrumentalitet.⁸ Gennem tilbagetrækningen forstærkes dermed 'samfundets' repressive instrumentalitet; og det er selve denne samfundets udøvelse af magt over for individerne, der kaster dem tilbage på sig selv. Det hedder derfor hos Adorno, at "friheden bliver konkret ved repressionsens vekslende gestalt: i modstanden mod denne" (ND, p. 262).

Den samfundsmæssige repression, den 'falske bevidsthed' om samfundet som noget, der står over for individerne, har altså vekslende gestalter. Ud fra den betragtning kan Adornos kritiske projekt siden *DdA* ses som forsøget på at udpege visse af gestalterne; at pege på, hvordan den 'falske bevidsthed' slår ned i tænkningens forskellige former: i Husserls og Heideggers respektive fænomenologier, i sociologien, i psykologien, i moralfilosofien og i sprogets higen om det 'egentlige' individuelt umistelige. At gøre frihe-

den 'konkret', hævder Adorno, er da at gøre modstand mod sådanne former for falsk bevidsthed. Friheden bliver med andre ord konkret ved at insistere på, at subjekter ikke blot er individuelle men også sociale, og at en egentlig frihed først kan opnå sin konkretion gennem en ændring af den samfundsmæssige praksis, sådan at individerne ikke længere tilbagekastes fra en instrumentaliseret samfundsforfatning, der synes at stå over for dem i absolut adskillelse. Hermed har Adorno også beskrevet, hvori det 'negative' i den 'negative dialektik' består. Den kritiske teori må forblive i en negativ modus; det vil sige: den må udfolde sig som en 'modstand' mod noget allerede forhåndenværende. Den må indlade sig med de 'vekslende gestalter' af den samfundsmæssige repression, der allerede foreligger som mulige genstande for kritisk analyse, snarere end at pege i retning af en tilstand hinsides den falske bevidsthed.

Det er altså ikke Adornos ambition at etablere noget elaboreret grundlag for en gennemgribende samfundsutopi, men alene at pege på, at dér hvor samfundsindividerne nu tror sig frie – at de dér i virkeligheden ikke er det. At beskæftige sig kritisk med den samfundsmæssige repression vil for Adorno ikke sige at give positivt formulerede retningslinjer for, hvordan et virkeligt, konkret frit samfund måtte tage sig ud. Det vil alene sige at yde modstand mod en allerede forhåndenværende samfundskonsti-

tution. Deri ligger negativiteten, der manifesterer sig som en gennemgående tilbageholdenhed over for den positivt formulerede samfundsutopi. Det 'dialektiske' element ved fremgangsmåden består for sit vedkommende i at opretholde bevidstheden om den uophævelige relation mellem samfundet og de konkrete enkeltindivider, der udgør det. 'Friheden' – den konkrete – har altså hos Adorno ganske løse konturer, men rumsterer bestandigt i hans tænkning som selve det fundament, der afgiver energien til det kritiske arbejde.

Friheden vedbliver hos Adorno at være et centralbegreb i den filosofiske refleksion, men "ingen frihedsmodel er til rådighed med mindre bevidstheden, ligesom den gør det i den samfundsmæssige helheds forfatning, griber ind i individets kompleksion gennem denne forfatning" (*ND*, p. 262). Der gives med andre ord ingen reel frihed i dén samfundsforfatning, Adorno iagttager omkring sig, og opgaven for den kritiske refleksion bliver da – midt i den 'falske bevidsthed' – at skabe en helle af konsekvent filosofisk tænkning, der kan bidrage til en belysning af 'den samfundsmæssige helheds forfatning'. En sådan belysning, hævder Adorno, er i sig selv et indgreb i praksis.⁹ Kritisk tænkning kan ændre praksisformer ved at pege på, at de, der allerede eksisterer, rummer repressive elementer. Og i næste bevægelse skal de ændrede praksisformer da, på deres side, formå at ændre 'individets kompleksion' i en

vedholdende gensidighed – dialektik – mellem konsekvent tænkning og samfundsmæssig virkelighed.

Adorno 100 år – II:

Ambitionen: indgreb i praksis

Der er således en tydelig kontinuitet i Adornos tænkning fra *Dialektik der Aufklärung* til *Negative Dialektik*. For dén kritiske refleksion, der i *ND* beskrives som en konsekvent filosofisk tæknings potentiale med henblik på en forandring af praksis – denne kritiske refleksion er ikke andet end det, Horkheimer og Adorno i *DdA* betegnede som en bestræbelse i retning af 'oplysningens virkeliggørelse'. Adornos understregning i *ND* af, at den konkrete frihed altid kun vil kunne vindes gennem en indsigt i individets socialitet, hænger sammen med dén tankefigur i *DdA*, der udpeger socialiteten – det samfundsmæssige – som styret af instrumentaliseret fornuft. Den instrumentelle fornuft er det ved socialiteten, der udgør dens 'falske bevidsthed', og over for det placerer Adorno da et begreb om frihed som en konkretion, der kun kan finde sted, hvis fornuften indløser det potentiale i sig selv, der rækker ud over den blotte instrumentalitet. Men en sådan indløsning af fornuftspotentialet har mange aspekter. For i kraft af, at den naturbeherskende fornuft, og dens metodologiske forudsætninger, har fundet vej til enhver post-oplysnings videnskab, så ville den nævnte

'virkeliggørelse' af oplysningsansatsen fordrer en gennemgribende revurdering af enhver (human-)videnskab, der former sig efter naturbeholdersens dekret.

Det betyder hos Adorno blandt andet en kritik af den måde fænomenologien, fundamentalontologien, psykologien, sociologien og den kantianske moralfilosofi har udfoldet sig på; og særligt: af det fundament, disse enkeltvidenskaber har etableret for sig selv. Husserls fænomenologi er præformeret af allerede eksisterende videnskabelig tænkning, selv om den vil hævde sig som *prima philosophia*; Heideggers Værens-begreb rummer et irrationelt moment i det øjeblik, Væren hypostaseres og gives forrang over for det 'værende' empiriske; psykologien og sociologien kan kun etableres som de respektive videnskaber om samfundet og psyken gennem en udgrænsning og tilsidesættelse af hinanden i en generel humanvidenskabelig arbejdsdeling, der på sin side spejler en real fremmedgørelse mellem individ og samfund; og Kant situerer og hypostaserer den menneskelige frihed i muligheden for at unddrage sig socialiteten, det empiriske, og trække sig tilbage til individets egen autonomi. Alle disse kritiske iagttagelser af væsentlige steder i humanvidenskabernes historie er i Adornos optik udtryk for en generel tendens, nemlig en gennemgående uvilje til at følge den konsekvente tænkning til dørs. Karakteristisk for alle de områder, der udpeges som

genstande for kritisk teoretiseringen af Adorno, er, at de afbryder en tanke-mæssig konsekvens på et for tidligt tidspunkt. At de, med andre ord, udøver en tvang over for tanken, der af sig selv ville nå til et andet sted end dér, hvor de kritiserede tænkere når hen.

Lod man tanken udfolde sig konsekvent, er det Adornos pointe, ville man nå til en dialektik mellem oplysning og myte (*DdA*), genstand og stof (*MdE*), Væren og værende (*JdE*), psyke og samfund (*VSP*), autonomt subjekt og andre subjekter (*ND*), der ikke kan bringes til stilstand. Og man ville nå til den erkendelse, at enhver af de beskrevne sider af dialektikken ikke er noget i sig selv, men at den til enhver tid kun forefindes i den dialektiske formidling. I stedet for, altså, at hypostasere de nævnte blot teoretiske størrelser og forveksle dem med sandheden i fastlæggelsen af en bestemt videnskabelig metodik, så må man acceptere, at de alene kan udpeges fra den dialektiske bevægelses uundslipelige sted. Som fællesnævner for de tænkere, Adorno bringer under kritisk behandling, kan man således sige, at de 1) ikke forbliver i bevidstheden om en vedholdende dialektik, og at de 2) afbryder tanken for at sætte dét positivt, der i Adornos optik kun kan udpeges negativt – fra formidlingen selv. Den negative dialektik fordres da af Adorno som det, der kan råde bod på positiviteten og énsidigheden ved de kritiserede tænkere. Forbliver den konsekvente

filosofiske tanke tro mod sig selv – og ikke andet – så vil den i Adornos optik altid og uvægerligt bevæge sig dialektisk og i negativitet.

Dét perspektiv, der ligger bag en sådan negativ-dialektisk tænkning er i yderste konsekvens en ikke-revolutionær og ikke-utopisk omstyrtning af såvel den samlede samfundsforfattning inklusive den borgerlige vareløkonomi som af en samlet filosofisk tradition for bestræbelser i retning af positivitet. Den kritiske, konsekvent gennemførte filosofiske refleksion udgør selv, hed det hos Adorno, et 'indgreb i praksis'. Hvis det er tilfældet, så synes den ambition, Adornos kritiske teori rummer, hverken at være mere eller mindre end en gennemtænkning af alt, hvad der overhovedet er. Den negative dialektik må fokusere sin energi på alt det, samfundet er, og dermed samtidig på alt det, de samfundsgjorte individer er. 'Indgreb i praksis' er et indgreb såvel i samfundsmæssige forvaltningstraditioner som i individernes 'falske bevidsthed', der i sig selv er et resultat af et sådant instrumentaliseret samfund. Det hele hænger for Adorno sammen, dialektisk, og et 'indgreb' kan hverken være mere eller mindre end et indgreb i 'det hele'.

Litteratur

Adorno, Th.W. [1933]: *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*. In: Gesammelte Schriften, Bd. 2. Suhrkamp. Frankfurt a.M. 1995.

[1955]: *Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie*. In: Soziologische Schriften I. Suhrkamp. Frankfurt a.M. 1995

[1956]: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*. In: Gesammelte Schriften, Bd. 5. Suhrkamp. Frankfurt a.M. 1996.

[1963a]: *Eingriffe. Neun kritische Modelle*. Suhrkamp. Frankfurt a.M. 1996.

[1963b]: *Probleme der Moralphilosophie*. In: Nachgelassene Schriften, Abt. IV, Bd. 10. Suhrkamp. Frankfurt a.M. 1997.

[1964]: *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*. Suhrkamp. Frankfurt a.M. 1964.

[1965]: *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*. In: Nachgelassene Schriften, Abt. IV, Bd. 13. Suhrkamp. Frankfurt a.M. 2001.

[1966]: *Negative Dialektik*. Suhrkamp. Frankfurt a.M. 1997.

Demirovic, A. [1999]: *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*. Suhrkamp. Frankfurt a.M. 1999.

Heidegger, M. [1927]: *Sein und Zeit*. Niemeyer. Tübingen 2001.

Horkheimer, M. / Adorno, Th. W. [1947]: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Fischer. Frankfurt a.M. 2001.

Husserl, E. [1931]: *Cartesianische Meditationen*. Felix Meiner. Hamburg 1995. Udkom opr. på fransk (1931); tysk version 1950.

Ingarden, R. [1975]: *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism*. Nijhoff. Haag 1975.

Jameson, Fredric [1990]: *Late Marxism. Adorno, or, The Persistence of the Dialectic*. Verso. London 2000.

Jay, Martin [1984]: *Adorno*. Harvard University Press. Cambridge, Mass. 1984.

Mörchen, H. [1981]: *Adorno und Heidegger, Untersuchungen einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*. Stuttgart 1981.

Wiggershaus, R. [1988]: *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*. Dtv. München 2001.

Alle oversættelser er foretaget af artiklens forfatter.

Fodnoter

¹ Væsentlige gennemgange af *Institut für Sozialforschung* – og dermed dén form for kritisk teori, der sammenfattes under navnet Frankfurterskolens – historie og betydning under efterkrigstidens genopbygning af Forbundsrepublikken, instituttets rolle som konstruktiv medspiller i samfundsdebatten, finder man hos Wiggershaus 1988 og hos Demirovic 1999.

² Den noetisk-noematisk struktur er gennemgående i Husserls fænomenologi, på trods af de sene revisioner fra Husserls hånd. Den 'apodiktiske intuition', den 'intuitive evidens' der hos Husserl skal sikre, at genstande virkelig er genstande og ikke blot formløst stof, opgives ikke, selv om den tidlige logiske positivisme opgives til fordel for en idealisme. Selv om, altså, genstanden ikke nødvendigvis har et korrelat i verden som i de tidlige værker, så er den imidlertid altid den samme genstand i bevidstheden. Og bevidstheden konstituerer altid genstande på samme måde (Se eksempelvis R. Ingarden 1975). Eventuelle forskydninger i den husserlske fænomenologi gør således ikke, at den kan unddrage sig Adornos kritik, for det, Adorno kritiserer, er vedholdende gennem både den tidlige og den sene Husserls værker.

³ "Noget allermest alment forbliver i enhver bevidsthed som bevidsthed om noget overhovedet. Dette noget, den i bevidstheden altid "intentionale genstand som sådan", er bevidst som den identiske

enhed af noetisk-noematisk vekslende bevidstheds måder, hvad enten de er anskuelige eller ej" (Husserl: *Cartesianische Meditationen*, p. 43).

⁴ I sin læsning af Heidegger tager Adorno ikke noget særligt hensyn til en eventuel *Kehre* – vending – i Heideggers tænkning, der skulle betyde en øget forståelse i Heideggers senværker af, at det ontologiske altid må tænkes fra det ontiskes – værendes sted; at *Dasein*, eksistensen, kun kan begribes som eksistens. Det betyder for Heidegger en udvidelse af Værensspørgsmålet til at omfatte hele rummet for den menneskelige *Daseins* udfoldelse, og det vil sige, i yderste konsekvens, en hel kosmologi. Det ændrer imidlertid ikke væsentligt ved Adornos kritik, for Heideggers omdrejningspunkt, fundamentalontologiens *raison d'être* overhovedet, vedbliver at være *Varen* som det ontologiske, der skal begribes. Det er et kompliceret spørgsmål, der har fundet kyndig udfoldelse hos Herman Mörchen (Mörchen 1981). Han forsøger at bringe Adornos og Heideggers positioner i større nærhed til hinanden, end Adorno vil tillade.

⁵ "Med henvisning til manglen på et entydigt, ontologisk tilstrækkeligt begrundet svar på spørgsmålet om *Varens art* [*Seinsart*] for dette værende, som vi selv er, i antropologien, i psykologien og i biologien, er der ikke fældet nogen dom over disse discipliners positive arbejde. På den anden side må det hele tiden bringes til bevidsthed, at der aldrig bagefter [nachträglich] kan sluttes hypotetisk til disse ontologiske fundamenter ud fra det empiriske materiale, at de snarere altid allerede er "der" ["da" sind], idet det empiriske materiale blot indsamles" (Heidegger: *Sein und Zeit*, p. 50). Der er for Heidegger tale om et tydeligt hierarki mellem det, der tilhører *Varens* område, og det, der falder uden for det og ind på det empiriskes område. Der findes altså ontologiske fundamenter, som er genstanden for Heideggers

fænomenologiske undersøgelser, og de kommer før det, der betegnes som 'empirisk materiale'.

⁶ Især bliver det klart, hvor meget af det, Adorno kritiserer ved Heidegger, har med hans filosofiske sprog, med de mange tyske neologismer at gøre: "Fascismen var ikke blot den sammensværgelse, den også var, men havde sit udspring i en mægtig samfundsmæssig udviklingstendens. Sproget giver fascismen asyl; i dét ytrer den stadigt ulmende ulykke [Unheil] sig, som om den var lykken [das Heil]" (*JdE*, p. 8-9). Dog indrømmer Adorno, at Heideggers tænkning rækker videre end den mest vulgære egentlighedsjargon; at Heidegger, med andre ord, til dels forvanskes i receptionen af hans værker. På den anden side ligger der hos Heidegger en art prædisponering for et sådant misbrug. Relationen mellem Heidegger og den vulgære hypostasering af egentligheden forbliver således tvetydig: "Heidegger er ikke matadoren for [...] jargonens politika, og er på vagt over for dens plumphed. Nærmere bestemt anvender han ordet egentlighed centralt i *Sein und Zeit* [...] og de fleste andre segl er spredt ud over hans mest kendte tekster, med gestusser af indsigelsesfri autoritet, som massen af egentlige dernæst mekanisk efterligner" (*JdE*, p. 44).

⁷ Se også den amerikanske Adorno-forsker Martin Jays bog *Adorno* (Jay 1984), der rummer et kapitel om Adornos forhold til psykologien og sociologien under overskriften: *The Fractured Totality: Society and the Psyche*. Jay beskæftiger sig dér bl.a. med den nævnte Adorno-tekst. Også afsnittet *Sociology and the Philosophical Concept* i Fredric Jamesons *Late Marxism* (Jameson 1990, p. 35-42) beskriver problemstillingen.

⁸ Se også Adornos forelæsningsrække fra 1965, hvor det bl.a. hedder, at "frihed ikke kan begribes som noget blot individuelt" og at "denne forestilling om frihed som

en blot individuel kvalitet, allerede er en abstraktion fra de sammenhænge, vi står i som levende og samfundsmæssige individer" (Adorno 1965, p. 245). I de lidt tidligere forelæsninger fra 1963 om moralfilosofien hedder det: "Frihed er ikke isoleret i [fürs] individet, men er givet med henblik på det samfundsmæssige hele, menneskene lever i" (Adorno 1963b, p. 182).

⁹ Jf. også titlen på Adornos lille tekstsamling fra 1963 (Adorno 1963a): *Eingriffe*.