

ERFARING, SPRÅK OG IDENTITET I TO VERKER AV ADORNO

Hvordan bør vi omtale virkeligheten? Den som ønsker å begripe den må ty til abstraksjoner og idealiseringer, til det vi kan kalle begreplige modeller. Filosofien har forsøkt å beskrive det mer eller mindre nødvendige forholdet mellom begreper og objektene virkeligheten består av. I denne korte presentasjonen av Theodor W. Adornos metafilosofi og kritiske metode, vil jeg vise hvordan de filosofiske forsøkene har disiplinert både det filosofiske subjektet og den allmenne erfaringsevnen oppigjennom opplysningstradisjonen. Hvis kritisk teori forplikter seg på fullbyrdelsen av det opplysningen bar lovnad om, at menneskenes fornuft skulle borge for deres frihet og velvære, er den forpliktet på kritikk av de fornuftsformene opplyst tenkning og menneskelig arbeid har realisert så langt. Denne kritikken av en innskrenket fornuft leverer Adorno, og det kan være fruktbart å følge identitetstenkning som en, blant flere, røde tråder i hans kritiske prosjekt.

Av Henrik Voldstad

I dette essayet utforsker jeg hvordan Theodor W. Adorno forstår *identitet* i forholdet mellom språk og erfaring. Videre skal det utforskes hva denne identiteten har med filosofiens fortid og fremtid å gjøre. Jeg tar utgangspunkt i *Negativ dialektikk* (heretter *ND*) (1966), men sporer også tanker om språket og erfaringens innbyrdes forhold tilbake til *Opplysningens dialektikk* (heretter *OD*) (1944). Min forhåpning er at de to verkene vil kunne belyse temaet fra hver sin kant: *OD* presenterer en 'subjektets urhistorie' der fornuften, kjent fra opplysningstidens vitenskap og filosofi, ønsker å beherske erfaringsobjektet gjennom begreplige modeller. I begge verkene ser vi imidlertid at objektet ikke lar seg beherske av de overleverte modellene. Den filosofiske erfaring fordrer at filosofien revurderer sitt forhold til den begreplige identiten, og kanskje også gir seg i kast med en 'negativ dialektikk'.

Innledningsvis bør det skapes en forståelse for hva det vil si å identifisere. Før jeg innfører noe større teoretisk rammeverk kan man si følgende: å identifisere er en prosess, som omfatter et objekt, et begrep og en aktør, og der sistnevnte knytter de to gjenstandene sammen. Men ennå er ikke de tilstrekkelige betingelser gitt: «Navngivning» kan også passe en slik beskrivelse. For å skille disse to språklige

handlingene kan det hjelpe å tilføye at kun det navnløse objektet kan gis et navn, og kun det navngitte objektet kan identifiseres slik erfaringen tilsier, det vil si, med sitt navn. Tilbøyeligheten til å tre et begrep over tingen – på nær sagt voldelig vis – skal nå få en hovedrolle i utformingen av den vestlige tinglære eller ontologi (*ND*:54). Det gjelder enten begrepet er bestemt (definisjon) eller ubestemt (identifikasjon). Definisjon og identifkasjon vil si, henholdsvis, avgrensningen av begrepet via andre begreper, og avgrensningen av objektet ved hjelp av begreper (Bernstein 2001:351–352). I *Negativ Dialektikk* finner vi at svaret, i begge tilfeller, vil ha et element av overdrivelse; det «kastes idealistiske skygger over erfaringen» (*ND*:61), ettersom begrepet ble formet av forutgående, og heller ikke innbyrdes strengt identiske, erfaringer. Dersom begrepets løse omgang med identiteten gjør det underdeterminert overfor objektet, kan det godtgjøre det som for mange lesere vil være Adornos vannmerke, nemlig overdrivelsen. Peter Sloterdijk hevder, med henvisning til bokas siste utsagn, at Adorno gjennom overdrivelsen utviser en «solidaritet med metafysikken idet den faller» (2017:149–75). Selv om metafysikkens oppgave, som var å uttrykke det riktige identitetsforholdet mellom gjenstandene, er blitt prekar,

kan tenkningen beholde identiteten som (negativ) målestokk (*ND*:21). Navnet «Negativ Dialektikk» er ment som en paradoksal motsats til det overleverte begrepet: «Allerede hos Platon innebærer dialektikken, at negationens tankeformidling resulterer i noget positivt» (*ND*:17.) Blant bokas teser er at den gamle, oppbyggelige dialektikken har del i en markedslogikk: Deltagerne legger sine erfaringer på vektskåla, og resultatet er avgjort på forhånd. Proposisjonen som bekrefter identiteten mellom tingene – noe så uskyldig som «alle mennesker er dødelige» – forholder seg til dialogen som pengene til varebyttet. Å innta det identitetsbekreftende standpunktet regner Adorno som noe tilsvarende en markedsposisjon (*ND*:21–26). Måten den filosofiske dialektikerer byr på sine oppfatninger, i overført betydning sine varer, fører Adorno tilbake til det marxistiske temaet «abstrakt og samfunnsmessig arbeid» (Bernstein 2006:100–3). Abstraksjonen består i at den standpunktsmessige dialektikken streber mot standpunktet til subjekter overhodet – det abstrakte selvet – slik byttehandel beveger seg mot abstrakt verdi (van Reijen 1992:47).

Nå må vi ikke tolke Adorno slik at den klassiske dialektikken – som forsøker å gi tingene en endegyldig beskrivelse, tilsvarende en endegyldig bytteverdi – kan eller bør avskaffes ved en filosofisk kritikk alene. Prosjektet er langt mindre abrupt, og langt underligere: en metakritisk undersøkelse av forutsetningene for den samfunnsmessige utbyttingen av subjektets arbeid, forstått både som tanke og som fysisk arbeid (Bernstein 2006:100–7). 'Metakritisk' antyder bare at utgangspunktet er en tysk-idealisme-tradisjon der filosofiens historie angår den selv, og der filosofi må forstås som et egennavn. Adorno ser ut til å ta utsagnet «*Filosofien er sin tid fattet i tanker*» svært bokstavelig: Filosofiske og sosiomaterielle strukturer omtales om hverandre, og kritikk (undersøkelse) av den ene gjelder altså som kritikk av begge. Den erfarte strukturen som utløser behovet for en annerledes, og 'negativ', dialektikk, er en der subjektene underbyr hverandre i hvor abstrakt og likegyldig – hvor frakoblet sine egne behov – de kan omtale erfaringens objekter. Dette rotteracet er det 'samfunnsmessige' ved arbeidet. Innenfor den likegyldige rasjonalitetsformen vil den dommen jeg feller objektivt være nettopp identisk med den til ethvert annet subjekt i samme sted som forholder seg objektivt. Det som savnes i denne raffineringprosessen, der heterogene elementer renskes vekk, er hva erfaringen må ha betydd for subjektet:

I skarp modsætning til det gængse videnskabsideal har objektiviteten i den dialektiske erkendelse ikke

brug for mindre, men mere subjektivitet. Ellers sygner den filosofiske erfaring hen. (*ND*:51)

Varens bruksverdi for produsenten kan sånn sett sammenlignes med verdien av det som ble tenkt utenfor ethvert salgbart standpunkt; jamnfør sitatet, et standpunkt avbalansert eller avstumpet mellom erfaringens ytterpunkter, mellom subjekter. Denne filosofiske erfaringen rettferdiggjør en genealogisk metode der tankemodeller prøves normativt og deskriptivt opp mot sine til grunnliggende behov (Honneth 2006:12–13) – hvilke behov ligger til grunn; er de legitime sådanne; kommer de til uttrykk på en legitim måte? Adorno gjør knapt noe forsøk på logisk å begrunne sin filosofiske adferd – til forskjell fra å rettferdiggjøre den – på den vante formen teser og konklusjon. Denne genealogiske metoden hadde han utprøvd i tidligere verker, ikke minst i *OD*. Så for å forstå behovet for en negativ dialektikk, kan det lønne seg å se til denne tidligere delen av forfatterskapet.

OD er full av forslag til hvordan opplysningens vitenskapelige, eller positivistiske, aspekt drives fram av en underbevisst trang til en likegyldig behandling av objektet gjennom begrepet, og til hvordan denne behandlingen fikk sitt gode rykte. En trang til likegyldighet er paradoksal, og som sådan noe den opplyste fornuften burde avskaffe. Men om vi skal tro *OD* er denne trangen iboende for den opplyste fornuften, og dermed danner paradokset seg på nytt: «Myten er allerede opplysning, og: Opplysning slår tilbake i mytologi» (*OD*:34). Man kan rimeliggjøre at den nevnte trangen er iboende for opplysningen ved å si at opplysningens drivende myte, som den forteller seg selv, er at den ikke drives av noen menneskelige behov, at den stiller seg nøytral overfor erfaringen. Og kanskje for å godtgjøre at opplysningen omtales så essensialistisk, skulle Adorno senere omtale *OD* som en «subjektets urhistorie» (*ND*:173).

I *OD* har opplysningen alltid allerede (på en naturhistorisk ubestemmelig måte) opphøyd seg selv til mål (*OD*:65–67). Samtidig er dens bevissthet om seg selv begrenset til et negativt begrep, nemlig at den ikke er myte. Det gir mening å si at denne negasjonen er *for* omfattende, fordi den angriper erfaringen som sådan: «Opplysningens usannhet er at prosessen er avgjort allerede forut for den»; «Man holder hardnakket fast ved ødeleggelsen av guder og kvaliteter» (*OD*:59; 41). Som mer konkrete manifestasjoner av opplyst fornuft, man kan si henholdsvis en vitenskapelig og en sosial modell, nevnes 1) positivisme, og 2) Instrumentell fornuft (*OD*:37–78). For å ta sistnevnte først, er dette en normativ tese om at alt som kommer av

naturen, mennesket inkludert, skal tjene menneskelige formål. Fra denne tesen springer ikke bare bearbeidelse av det fysiske, men også en sosial og vitenskapelig mellommenneskelig tvang: «man is forced to think and act rationally [...] Everything is defined and treated in terms of instrumental effectiveness and controllability» (van Reijen:41). Også her kan den filosofiske påstanden konkretiseres ved å se til markedet, og den monetære økonomiens utvidelse til kulturen, noe Adorno og Horkheimer preget begrepet kulturindustri for å beskrive (van Reijen:33; *OD*:153–204).

At effektivitet hadde kommet til å ligne et mål i seg selv var sannsynliggjort av tidlige sosiologer som Max Weber og Georg Simmel. *OD*, på sin side, går så langt som å tildele instrumentell fornuft rollen som et suverent og tvangsmessig skjema for forstanden, noe forfatterne har fått solide doser kritikk for (Habermas 1984:366–99). Men hvis vi for øyeblikket besinner oss på tanken om en subjektets urhistorie, uten å akte på kronologi, skal påstanden kunne komme til sitt rett: at instrumentell fornuft er det styrende prinsipp både på et verdslig plan, i forvaltningen av mennesket, og på et kognitivt eller vitenskapelig plan, i den grad vitenskapen er «positivistisk»:

Adorno accuses the empiricists and positivists of relying on experiences that have already been pre-screened by their conceptual order [...] Applying the empirical method [to social realities] [- *v.R*] is basically nothing else but a specific use of the model of rationality [...] a specific philosophical understanding of rationality [that] advances the opinion that order is a matter of mind or method. (van Reijen:44)

Anklagen mot vitenskapelig positivisme er flerfoldig og innviklet med anklagen mot instrumentell fornuft. Den forvrenger forholdet mellom begrep og erfaringsobjekt 'fordi' den, forstått som sosiologisk idealtipe, kun kjenner én rasjonalitetsform, den instrumentelle. Dermed får den instrumentelle fornuften i oppgave å begrunne positivisme i vid forstand. Denne oppgaven kan den imidlertid ikke løse på en filosofisk kurant (kritisk) måte, ved å anvende sine egne standarder på seg selv. Den kan ikke granske om målene er verdige sådan. I det kombinerte tilfellet instrumentell fornuft og positivisme er metoden ikke bare målet, teoretisk og praktisk fornuft har kollapset i identitet. At *fordi* måtte stå i anførselstegn ovenfor kommer av at hverken metoden eller bevisstheten om den (eventuelt den manglende bevisstheten) får noen kausal eller logisk forrang i *OD*. Instrumentalisme og positivisme blir tauto-

logiske – de viser bare tilbake til seg selv, og ikke til erfaringsobjektet - i 'byttepunktet', det vil si når det filosofiske subjektet inntar holdningen til den som bytter varer (van Reijen:56). I byttepunktet renskes heterogene sider ved erfaringen vekk:

Subjekt og objekt blir begge tomme. Som en lov-hjemmel om protokollering og systematisering står det abstrakte selvet ikke overfor noe annet enn et abstrakt materiale som ikke besitter noen annen egenskap enn å være substrat for en slik besittelse. Ligningen mellom ånd og verden går opp til slutt, men bare på en slik måte at begge sidene blir forkortet mot hverandre. (*OD*:61)

Det abstrakte selvet utøver tomme, rent prosedurale, fornuftsformer. Det kan ikke, ved hjelp av sin tomme fornuft, oppgi noen grunner for sitt tomme selvforhold. At «ligningen mellom ånd og verden går opp til slutt» peker imidlertid hen mot et ideelt (eller metafysisk) behov, skjult for det abstrakte selvet selv, nemlig å avklare dette forholdet, og dermed dets forhold til seg selv, ved hjelp av identitet. Disse innsiktene kan vi bringe med inn i lesningen av *ND*. Det abstrakte ur-subjektet ligner nemlig på det moderne filosofierende subjektet, som har kommet til å forstå sin disiplin som en teori om kognisjon (van Reijen:25–31).

I og med denne selvforståelsen viderebringer den moderne filosofien enkelte paradokser fra den klassiske. Filosofien har ønsket å avbilde naturen, men uten å være bekjent av en språklig mulighetsbetingelse som Adorno kaller 'mimesis' (gammelgresk: å imitere): «Philosophical portrayal wants to express the nature of things without being 'able' to express them» (Schieffelin 1992:66). Det språklige uttrykket for tingenes natur (jf. sitatet, en 'ability') bidrar til å forandre alle tings natur, ettersom beskrivelsen også har natur. At beskrivelsen av virkeligheten også forandrer virkeligheten, er et ubehagelig faktum for en positivistisk filosofi, som er en filosofi som ikke forholder seg dialektisk. Dialektikken er på sin side,

en modus der man trekker konsekvensene av at et begrep bestemmer sitt ytre gjennom seg selv. Men hvis det bestemmer seg selv utenfra, er et begrep, slik det selv er, slettet ikke bare seg selv. (Bernstein 2006:105, m.o.)¹

At Bernstein her omtaler begrepet som om det var en bevissthet, kan virke smått forvirrende. Vi kan imidlertid si

sikkert at begrepet *uttrykker* en bevissthet, som ønsker å gjøre virkeligheten håndterbar gjennom språket. Adornos påstand er at den filosofiske og opplyste fornuften ikke har kunnet forvalte sine materielle og metafysiske interesser i tilstrekkelig grad, fordi den legger en mangelfull språklig bevissthet til grunn. Det vil si, til den grad den kan innfri sine egne løfter om en forløsende forklaring, en forklaring av helheten (*OD*:352–55). Den filosofien som avbilder virkeligheten, uten å reflektere den rollen begrepet spiller for avbildningen, har måttet skape gale avbildninger, bare for å knuse dem: «Traditional philosophy destroys its own myth. It discloses that every explanation it had offered and still offers, is, in fact, not a true explanation» (van Reijen:26). Dersom det filosofiske behovet skulle kunne stilles gjennom en begrepslig oppklaring, var behovet illegitimt til å begynne med, et produkt av noe så kleint som en begrepslig forvirring. Først på et historisk tidspunkt der dette kommer for dagen – moderniteten med sine språklige vendinger – kan man stille seg solidarisk med filosofien.

Med sin negative dialektikk ønsker Adorno å ta filosofiske tankemodeller opp til ny vurdering, men nå med henvisning til og forpliktelse på det ikke-identiske ved erfaringsobjektet, derunder også begrepet. I en klassisk og udialektisk logikk muliggjør identitetsforholdet mellom objekter og predikater – «Alle mennesker er dødelige» – en syntese – «Sokrates er dødelig». At denne prosedyren skal kunne godkjennes uavhengig av ethvert objekt, at den skulle være gyldig for objekter som sådan, betegner Adorno som en 'idealistisk' tilbøyelighet. Idealismen antar altså at alle ting preges, så vel i eksterne forhold som sitt selvforhold, av den samme identiteten som kan tilskrives begreper i og med enhver erfaring (*apriori*). Vi er egentlig allerede kjent med Bernsteins tanke om et begrep som er ikke-identisk med seg selv såfremt det forsøker å anvende seg på seg selv, idet vi foretar syntesens motsetning: en begrepslig analyse, vendt mot subjektet selv. I stedet for å slutte fra erfaring overhodet at noe må stå i et bestemt identitetsforhold, ønsker Adorno simpelthen å påpeke, med like stor sikkerhet som den logiske slutningen og med bakgrunn i den enkelte erfaring, alle de måter den logiske proposisjonen ikke uttømmer det som er mulig for enkeltobjekter overhodet. Den generaliserende bevegelsen går dermed ikke fra opplevelsen av at enkelte objekter utenfor subjektet, fortrinnsvis matematiske og abstrakte objekter, står i et absolutt identitetsforhold med hverandre. Det er subjektets erfaring av å være et splintret subjekt – her kan man tenke på antagonistiske sosiale forhold, eller effekten av psykoterapi – som skal projiseres på helheten (Bernstein 2006:109–117). Poenget vedrørende analyse og syntese

beror ikke utelukkende på en fornemmelse av hva filosofi skal være i moderniteten.

Adorno fremfører, nærmest på tross av seg selv, et tydelig argument mot Kants transcendentalfilosofi: Den historiske erfaringen er ikke tilstrekkelig for å fastslå hva som er mulig for erfaringens objekter overhodet (*OD*:345–8; 171–4). Dermed, *mutatis mutandis*, uttømmer ikke den historiske erfaringen ikke erfaringens mulighet, slik den transcendentale idealismen hevder (Wellmer 2006:189–205). Den transcendentale idealisten vil kunne godkjenne denne siste slutningen, men kun i den forstand at subjektets erfaring (fenomenal) ikke kan brukes til å avgrense den mulige erfaringen av objektet-for-seg-selv (det noumenale *Ding-an-sich*). Forvisningen av objektets natur til å være et filosofisk postulat – en mulighetsbetingelse for at subjektet kan beherske den objektivistiske rasjonalitetsformen – er nær sagt idealtypisk for hvordan man kan stille seg usolidarisk overfor metafysiske interesser. Men i siste instans bygger Adornos argument på følgende: Grensene for det fortsatt historisk mulige, den mulige erfarings grenser, kan ikke trekkes opp ved det til nå begrepsliggjortes grenser. Når det gjelder konsekvensene Adorno vil trekke av denne kritikken, vet han at det ikke er mulig å returnere til den førkritiske filosofien. Derfor tilskriver Adorno den i moderniteten en rolle mellom et «*schon jetzt*» («allerede nå»), metafisikken har mislyktes, og et «*noch nicht*» («ikke ennå»), filosofiens forråd, den mulige erfaringen som utgår fra objektet, er ennå ikke uttømt (Wellmer 2006:195–6). Men overfor oppdaterte utgaver av transcendentalfilosofien står Adorno kanskje ikke så mye i en tydelig opposisjon om filosofiens fortid, som en om veien videre: «Overfor begge [Bergson og Husserl] kunne man insistere på det, der forgæves foresvæver dem; imod Wittgenstein at sige det, der ikke kan siges» (*OD*:25). Med dette har Adornos logiske *begrunnelse* for hvorfor dialektikken må avsette erkjennelsesteorien som første-filosofi tatt slutt. Heretter ønsker han heller å *rettferdiggjøre* behovet for denne vendingen, ved å vise til menneskenes flerfoldige interesser, og i siste instans, til vår lykke.

Det er for så vidt slike forsøk som er blitt kjent for ettertiden som kritisk teori. Fra sitt historiske ståsted anser Adorno, som sett innledningsvis, at kollektivets fordringer truer individets lykke, at den sosiale virkeligheten beskadiger erfaringsevnen. Å forholde seg dialektisk innebærer å besinne seg på det stadig ulike innen sin egen erfaring, og ulikheten mellom egen erfaring og diverse ekstrater av alle subjektets erfaring, for eksempel varens bytteverdi. Vi husker utsagnet om at objektiviteten i den dialektiske erkjennelse ikke har bruk for mindre, men mer subjek-

tivitet. Den nålevende filosofen Thomas Nagel har en god beskrivelse av en objektivitet Adorno ville fremelske. Ifølge Nagel består objektivitetens problem i å «combine the perspective of a particular person inside the world with an objective view of that same world, the person and his viewpoint included» (1986:3). For Nageø består altså problemet i hvordan et individ kan oppfatte en individuell erfaringsevne, et perspektiv, med sin egen erfaringsevne, noe som krever innlevelse og empati. Fremfor et problem som omhandler kunnskap som et maktmiddel – instrumentelt fornuftig og erkjennelsesteoretisk – er dette et etisk problem, og bare et subjekt med visse epistemiske dyder kan gå utfordringen i møte:

Noe bør endre seg, ikke ved erkjennelsesprosessens avhengighetsforhold til det språklige mediumet, men snarere ved orienteringen eller innstillingen vi fullbyrder [prossessen] med. (Honneth 2006:19, m.o.)²

Innenfor den normativt gale orienteringen i omgang med erfaringen, på vei mot erkjennelse, finner vi, som i tolkningen av *OD*, instrumentell fornuft. Erfaringen er skadet for så vidt som objektet – enten det er et levende subjekt, en livløs ting, eller kanskje et gjenstridig begrep – bare behandles som midler henimot mål som er gitt forut for erfaringen. Det vil si, erfaringen er selv gjort til middel for noen lydige begreper. For subjektet som forestiller seg begrepene som instrumenter, er erfaringer i sin tur kun aggregater av formodentlig interessante egenskaper. Denne saksgangen er også positivtisk, fordi erfaringen ikke kan støte begrepene fra seg, og slik avkreftede dem. Før jeg avslutter, må det forklares hvilken interesse subjektet tror seg å ha av denne fremferden. Det bør gis en rasjonell rekonstruksjon, om enn ufullstendig ettersom den også er en ukritisk ufornuft, av instrumentell og positivtisk fornuft overfor objektet. For å kunne gjøre dette, må instrumentell og positivtisk fornuft bringes under ett navn: identitetstenkning.

Det er vanskelig å beskrive kort hva identitetstenkningen går ut på, og hvordan man kan beskrive den uten samtidig å ramme all tenkning. I Adornos filosofihistoriske utlegninger er den på det minste et tveegget sverd. På den ene side streber all tenkning mot å etablere et minstemål av identitet, forstått som en positiv eller negativ relasjon mellom begreper. Og for så vidt som objektet tillater det, fordi det i tråd med sin natur er blitt begripelig for subjektet, kan den positive relasjonen bekrefte gjennom den klassiske logikkens syntese. Dersom objektene stritter

imot beskrivelsen de er blitt gitt, vil en analyse av erfaringens begreper være klokere (Bernstein 2006:11). På den annen side er det filosofiske subjektet som, med Honneths ord, stadig skjerper sitt avhengighetsforhold til det språklige mediumet på vei mot erkjennelse – som alltid bare bekrefter forholdet mellom begreper – tilbøyelig til hovmod (*ND*:141). Det utelukker at objektet kan være annerledes, og det omtaler ikke objektet for så vidt som det er annerledes. Sokrates er dødelig, men erfaringen tilsier ikke at han må være dødelig. Og selv om han er dødelig, er han ikke bare dødelig, slik syntesen bare fordrer at han er dødelig på samme måte og i samme grad som alle mennesker er dødelige. Syntesen både over- og underdriver (Bernstein 2001:351–352).

Adorno ønsker å påpeke hvilken åndelig kraftanstrengelse det er for mennesket å anvende den syntetiserende metoden på seg selv, og å vise hva slags offer dette er for mennesket. Hvorfor identitetstenkning er et offer, begrunner han i stadig analogi til abstrakt og samfunnsmessig arbeid. Det gjelder ikke minst for tenkning som tilsynelatende ivaretar menneskets interesser. Overfor opplysningens kritiske humanisme, og overfor Kants kopernikanske vending, sier han: «Bildet af mennesket i centrum er beslægtet med menneskeforakten: ikke lade noget være uanfægtet» (*ND*:37). For som vi har sett, skiller Adorno ikke skarpt mellom en ideell og en fysisk forvaltning av naturen, inkludert den menneskelige natur. Måten han kritiserer slutningen på må for øvrig ikke forveksles med måten relativisten avviser konklusjonen: at den bare er gyldig eller ugyldig for så vidt som og på samme måte som alle utsagn er gyldige eller ugyldige, er en spesielt grov og hovmodig behandling av erfaringen, og av begrepet (*OD*:47–49). Slik jeg har prøvd å si tidligere, kan bevissheten om begrepets muligheter og begrensninger anspore en riktigere holdning overfor alle erfaringens objekter. Bevissheten om deres innbyrdes ulikhet er dialektisk, og til forskjell fra syntesen søker den å benekte identitet, og mangfoldiggjøre erfaringens objekter (*OD*:148–50).

Metoden kaller Adorno negativ dialektikk. Men er den et helt idiosynkratisk metode, eller kunne den stått på læreplanen i filosofisk metode? Det første er nok minst uriktig, for Adorno gjør et slags nummer ut av sin paradoksale adferd, for å vise frem paradokset gjemt i det begrepslige uttrykket – med formuleringen brukt ovenfor, for å si det som ikke kan sies:

Adorno betegner, på en litt ubehjelpelig måte, uforenligheten mellom et begreps normative fordringer og det samme begrepets mislykkede realisering

i sin gjenstand, som en *motsetning* [*Widerspruch*]. (Bernstein 2006:105, m.o.)³

Som vanlig er det filosofiens oppgave å klarne opp i motsetningen, men å oppløse den ligger ikke innenfor dens virkningsområde. Motsetningen mellom tanke og objekt er nemlig forankret i samfunnets antagonismer, ikke i filosofiens begreper. Denne uoppløste motsetningen gir dialektikken, der man bevisstgjør seg ikkeidentiteten mellom objekt og tanke, dens mening (*ND*:26–7). Som sagt innledningsvis mener Adorno at det finnes en vekselvirkning mellom de overleverte begrepslige paradoksene og overleverte antagonismer. I den rettferdiggjøringen som *ND* skal være av hele hans metode, virker det som om han ønsker å blottstille paradoksene filosofien allerede er kjent med som nettopp sosiale antagonismer: Det er ikke bare teoretikeren som er ansvarlig for de mange uklarhetene, men hele samfunnet. Dermed kan dialektikken begynne.

LITTERATUR

- Adorno, T. 2017, *Negativ dialektikk* [*ND*], Forlaget Klim, Århus.
- Adorno, T. & Horkheimer, M. 2011, *Opplysningens dialektikk* [*OD*], Spartacus forlag, Oslo.
- Bernstein, J.M. 2001, *Adorno: Disenchantment and Ethics*, Cambridge University Press, New York.
- . 2006, «Negative Dialektik. Begriff und Kategorien III. Adorno zwischen Kant und Hegel» i *Negative Dialektik*, Honneth, A. & Menke, C. (red.), Akademie Verlag, Berlin.
- Habermas, J. 1984, *The Theory of Communicative Action: Volume 1. Reason and the Rationalization of Society*, Beacon Press, Boston.
- Honneth, A. 2006, «Einleitung. Zum Begriff der Philosophie» i *Negative Dialektik*, Honneth, A. & Menke, C. (red.), Akademie Verlag, Berlin.
- Nagel, T. 1986, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford.
- van Reijen, W. 1992, *Adorno: An Introduction*, Pennbridge Books, Philadelphia.
- Schiefelbein, P. 1992, «Adorno's Negative Dialectics» i *Adorno: An Introduction*, van Reijen, W. (red.), Pennbridge Books, Philadelphia.
- Sloterdijk, P. 2017, *Not Saved: Essays after Heidegger*, Polity Press, Cambridge.
- Wellmer, A. 2006, «Modell 3: Meditationen zur Metaphysik. Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes» i *Negative Dialektik*, Honneth, A. & Menke, C. (red.), Akademie Verlag, Berlin.

NOTER

¹«[...] ein Modus, durch den die Anerkennung vollzogen wird, dass ein Begriff sich durch das bestimmt, was ausser ihm ist. Aber wenn er sich von aussen bestimmt, dann ist ein Begriff, wie er selbst ist, gar nicht nur er selbst.»

²«[Etwas] soll sich ändern, nicht an dessen [der Erkenntnisprozess] Angewiesenheit aufs sprachliche Medium, sondern an der Orientierung oder Einstellung, mit der wir ihn vollziehen.»

³«Auf etwas unbeholfene Art und Weise bezeichnet Adorno die Unvereinbarkeit zwischen der normativen Forderung eines Begriffs und dessen scheitern, in seinem Gegenstand verwirklicht zu werden, als einen Widerspruch.»