

Kulturvetenskapliga institutionen i Lund
Idé- och lärdomshistoria, magisteruppsats ht 2005
Handledare: Michael Azar

Att filosofera med fågel Fenix:

En essä om Adornos förhållande till Kants teoretiska filosofi och upplysningstänkande

Claes-Magnus Bernson

Essän tillägnas *Isabella*: utan dig – syndafloden.

ABSTRACT

This essay seeks to articulate how one should understand Adorno's perspective on Kant. The essay produces an interpretation of this very complicated relationship using the (Nietzschean) concepts 'affinity' and 'ressentiment': an elucidation that will hopefully make clear that the works of Adorno in many ways constitute a pursuance of Kant's philosophical insights to their logical ends, especially with the regard to the questions about the purpose of philosophy and its various demands on knowledge, personality, society, ways of resistance etc.

Keywords: Adorno, Kant, enlightenment, modernity

Bestimmt, Erleuchtetes zu sehen, nicht das Licht.

Goethe, *Pandora*

Aufgabe der Philosophie ist es, nicht einen Standpunkt einzunehmen, sondern die Standpunkte zu liquidieren.

Adorno, *Zum Studium der Philosophie*.

Innehållsförteckning

1.	Essäns uppgift.....	s. 3
1.1	Tidigare sagt om saken	s. 6-8
1.2	Disposition.....	s. 8-9
2.	Bildkuliss: bakgrundsberättelser.....	s. 9-10
2.1	"Ingen ångest inför elfenbenstornet".....	s. 10-16
2.2	Kants kopernikanska vändning och människoprogram.....	s. 16-22
3.	Bilder av Adornos förhållande till Kant.....	s. 22-23
3.1	"Det underutvecklade hjärtats testamente".....	s. 23-28
3.2	Ideologikritik och filosofi.....	s. 28-38
3.3	System vs. modell.....	s. 38-45
3.4	Frihetens ontologi: och filosofen som uppfostrare.....	s. 45-52
4.	Efterspel.....	s. 52-57
5.	Källförteckning.....	s. 58-59
5.1	Tidskrifter.....	s. 59
5.2	Datamedium.....	s. 59

1. Essäns uppgift

Att filosofera med fågel Fenix: det förbrännande, förlösande och *återkommande* tänkandet. Myten uttrycker under antiken, för att tala med Hegel, ett förnuftets list: fågel Fenix iscensätter sin egen död men behåller sitt väsen – för att på nytt kunna ta form och revitaliseras. I Anatheum blir myten om Fenix en symbol för en överskridande rörelse som återvänder till sitt ursprung utifrån en ny synvinkel: "att man tillintetgör en filosofi, varvid den oförsiktige lätt kan råka tillintetgöra även sig själv, eller att man visar den att den tillintetgör sig själv, kan dock föga komma denna filosofi till skada. Är den verkliga filosofi kommer den ändå alltid återuppstå som Fenix ur sin egen aska."¹ Rörelsen kan därtill utifrån en historisk synvinkel i viss utsträckning förlängas till att gälla för hela den moderna filosofin i dess kontinentalfilosofiska uttryck. Descartes' isolerade torn inkapslar logiken i ett nötskal: filosofin, missnöjd med de tidigare resultaten, drar sig tillbaka för att fri från traditionen och dess fördomar kunna sätta samman vetandet i en ny konstellation som förhoppningsvis kan utlägga verkligheten i egentligare termer. Den *nya* filosofin åläggs terapeutisk legitimitet – och en plikt att utan medlidande betrakta och döma tidigare försök att tänka filosofiskt. Den förbrännande verksamheten är förlösande: eftersom det gamla, om det inte kan revitaliseras i kraft av sig självt, förmodas ge en förvrängd bild av verkligheten blir det samtidigt livsfientligt: och filosofen åläggs att i livets namn utan samvete destruera det som tidigare tänkare och generationer givit livsbejakande värden – för att kunna fortsätta, bättre.

Vad är människans plats i universum? Vad är människan? Vad kan människan veta, vad bör hon göra och vad kan hon hoppas på? Hur kan och bör den filosofiska formuleringen av dessa frågor och svar se ut? Dessa frågor förefaller vara angelägna. Nu som tidigare. Denna essä ska sysselsätta sig med att försöka utröna hur Theodor Wiesengrund Adorno förhåller sig till Immanuel Kants svar på dessa frågor, med emfas på vad Adorno med och mot Kant anser är filosofins uppgift och betingelser. Adorno liksom Kant ger sitt svar på frågorna i förhållande till den traditionella filosofin som den instiftas av Sokrates, Platon och Aristoteles i anticens Grekland och sedan reproduceras genom århundraden, årtusenden. För att kunna artikulera vad Adornos förhållande till Kant består i, såtillvida Kant, enligt Adorno, inte förmår att överskriva den traditionella filosofin, bör förhållandet och berättelsen genealogiskt ledas till sitt ursprung i den traditionella filosofi såväl Kant som Adorno finner omöjlig, men likväl Kant, enligt Adorno, fortsätter.

Enligt Aristoteles' encyklopediska Metafysik inleds filosofi med förundran. Det man fascinerar över är något främmande, gåtfullt, hotfullt, något man inte kan göra till sitt utan en viss tankeanstängning, om alls. Filosofin sysselsätter sig i sin barndom, berättar Aristoteles, med uppenbara svårigheter, för att stegvis kunna lägga främmande områden under sig och börja ställa alltmer komplexa frågor. Man betänkte inledningsvis sådant som himlakroppar, solen och månen, saker som verkade beständiga och kanske eviga. Det man uppfattade som beständigt förändrades regelbundet (lagmässigt, förnuftigt) och verkade därför vara av tämligen svalt intresse för livet. Och då filosofen med Sokrates bedriver filosofi med det oegensinniga syftet att bli vis, bedriver filosofen enligt Aristoteles vetenskap med den sunda och obefläckade viljan att veta. Genom att Aristoteles förutsätter att vetandet kan vara obefläckat av egenintresse öppnas en möjlighet att betänka själva betänkandet som genom sitt obefläckade förnuft därigenom kan upplåta sig för ändamålsenlighetens ändamålsenlighet, en första princip och norm som bestämmer evigheten: "den förste

¹ Forshage, Mattias (red.), *Romantiska fragment* (England 1999), s 46

röraren” som en slags *deus ex machina* i den verksamhet universum är.² Aristoteles tänker sig att all förändring böjs efter ett visst ändamål, på så sätt att det är själva utvecklingen mot ändamålet som betingar förändringens mening. Det som förändras kan därför genom implikation inte heller inte vara identiskt med sig självt. Detta icke-identiska, tänker sig Aristoteles, måste därför vila på en princip som ligger utanför subjektet självt, dvs. på det som är dess ändamål. Metafysik är sålunda vetenskapen om det som ligger bortom den förnimbara tillvaron och betingar dess existens, vara och ändamål. I vart fysiskt ting, tänker sig Aristoteles, finns så väl ”materia” som ”form”, och sålunda är metafysik ett betänkande av den formens (eviga, nödvändiga) form som den (lagmässigt, förnuftigt) måste vara närvarande i vart ting och varande, oavsett dess art och släkte.³

Vad som möjliggör metafysik är således att förnuftet som del i en evig form betänker att varje förändring är konstituerad av en grundläggande brist ”på något” (en sjukdom).⁴ Den gestalt eller form förändringen strävar mot, förutsätter ett (materiellt) substrat att förverkliga sig självt i. Det är det bristfälliga tinget som utgör den ledtråd som tänkandet dialektiskt behöver försonas med för att kunna betänka former som sådana och slutligen, därefter, formens form – det rena, friska och aktiva förnuftets försoning med själva det gudomliga varats tankeharmoni, den lag som distribuerar ”identitet” genom sin egen självidentitet och självklarhet. Det är *omvägen* som gör det aktiva förnuftet rent och friskt nog att betänka universums förnuftsformer ur evighetens synvinkel. Genom sitt oöverskådliga inflytande på hellenistisk, arabisk och, efter att spanska halvön återtagits från muslimerna på elvahundralet genom *reconquistan*, europeisk filosofi, vetenskap och teologi skriver Aristoteles programmatiskt in vad som skulle bli filosofins uppgift (beskådandet av tillvaron ur evighetens synvinkel, sanningens beskyddare) och betingelser (den rena viljan att veta, manlighet, förnuft, rättrådighet, hälsa, axiomatiska härledningssystem, en trygg och ofarlig tillvaro) för den moderna västerländska filosofin. På sätt och vis utgjorde den antika filosofin en motsvarighet till den geocentriska världsbilden, genom att människan i sitt förnuft hade en möjlighet att befinna sig i universums centrum i en även intellektuell – dvs. evig – mening. Bilden av att människan såväl fysiskt som andligt befinner sig i universums centrum skulle bestå som dominerande i den europeiska kulturen även långt efter att Kopernikus i *Commentariolus* 1507 förtvivlat visar att den geocentriska världsbilden inte överensstämmer med himlarkropparnas faktiska rörelser.

Den revolution som Kopernikus motvilligt instiftar skulle dröja med sin motsvarande filosofiska formulering fram till Kant, som i anslutning till Kopernikus menar sig kunna inrätta osäkerheten över människans plats i universum med bestämmelser som är objektiva i den meningen att människan inte kan föreställa sig något bortom dessa bestämmelsers själva gränser. Hos Kant heter det i b-utgåvan av *Kritik der reinen Vernunft* från 1786 att man fram till och med honom i filosofin ”antagit att all vår kunskap måste rätta sig efter föremålen, men [att] alla försök att avgöra något om dem *a priori* med hjälp av begrepp, varefter vår kunskap skulle utvidgas, [...] under denna förutsättning [gått] om intet. Man bör därför pröva en gång om vi inte tar oss bättre fram i metafysikens problem när vi antar att föremålen måste rätta sig efter vår kunskap, vilket redan stämmer bättre överens med den eftertraktade möjligheten av en kunskap *a priori* om dem, vilken skall fastställa något om föremålen innan de blir oss givna. Detta är också helt i linje med de första tankarna hos Kopernikus som, efter det att han inte gjort framsteg med förklaringarna av himlens rörelser när han antog att hela stjärnhimlen rörde sig runt åskådaren, prövade om det inte skulle lyckas bättre om han istället lät åskådaren röra sig och stjärnorna vara

² Höffe, Otfried (red.), *De stora filosoferna* (Stockholm 1995), s 73

³ Ibid., s 71, 74ff

⁴ Ibid., s 71

stilla.”⁵ Kants kopernikanska vändning förskjuter gränserna mellan förnuft och oförnuft tillförmån för vad som är en objektivt möjlig *mänsklig* erfarenhet, oförnuftet så att säga konsumerar en del av vad som tidigare var förnuft. Det tal som säger något som inte kan erfaras, talar med Kant utanför förnuftets rutmönster, och förvisas på detta indicium som oförnuft, nonsens, tomt prat. Det är också av den anledningen som Kant skriver att hans filosofis rimlighet måste ”prövas”, precis på samma sätt som Kopernikus prövade och fann sin hypotes om människans plats i universum mer trolig än den dominerande bilden, givet vissa astronomiska fenomenens fakticitet. Newton, aritmetik och geometri får hos Kant utgöra den rena reflektionens möjlighet, den möjlighet som möjliggör ett rent och friskt förnuft som kan fastställa tänkandets, görandets och hoppets inre samband, och de svar på filosofins frågor man möjligtvis kan tänkas ge. Kant menar att en härledning av rent vetande (exempelvis euklidisk matematik) implicerar att syntetiska omdömen är möjliga *a priori*, varmed det med Kant är möjligt att explicera de tankelagar som legitimerar dessa deduktivt giltiga identiteter i erfarenheten.

Vändningen artikuleras även så att de bestående alternativen (rationalism, empirism) tillskrivs negativa egenskaper vars realitet kräver av mänskligheten att den måste förändra sig, inträda i den sfär Kant genom sitt kairosartade fokus räddat från fenomenen. Kants filosofiska ansats drivs framåt av krisen/räddningen: ”nu när alla vägar (efter vad man intalat sig) förgäves har prövats råder leda och fullständig *indifferentism*, moder till kaos och natt i vetenskaperna”⁶; ”den enda kvarvarande, har jag nu slagit in på och smickrar mig med att där ha funnit hur man skall stoppa alla de villfarelser som hittills har skapat motsättning inom förnuftet när det används fritt från erfarenheten.”⁷ Kant tänker sig kunna friställa ett transcendentalt fält (det som föregår erfarenheten och betingar dess karaktär) som upplåter tänkandet för en ren objektivitet, som inte bara räddar fenomenen som de tematiseras inom teoretisk filosofi och naturvetenskap, utan även möjliggör att man bortom erfarenheten (*a priori*) kan bestämma en handlings värde i förhållande till en förnuftsprincip. Ansatsen vill efter att inledningsvis ha decentrerat människan i förhållande till universums centrum, recentrera människan kring en punkt som enligt Kant projekterar en ställning vars gränser är betingade av vad som är en möjlig erfarenhet, dvs. i enlighet med vad man överhuvud kan tänka och säga.

Vad Ludwig Wittgenstein i en aforism säger om filosofins uppgift, förpliktelser och möjliga uttrycksform inringar på sätt och vis Adornos (ambivalenta) förhållande till Kant. ”Allt filosofin kan göra är att förstöra beläten. Och det betyder att inte skapa nya – så att säga i ’frånvaron av ett beläte.’”⁸ Adornos förhållande till Kant bottnar på många vis i en förmodad motsättning i Kants eget tänkande vad gäller vetandets, görandets och hoppets gränser. I en föreläsningsserie om Kants *Kritik der reinen Vernunft* säger Adorno 1959 att Kant, ”å ena sidan håller fast vid filosofins intention att begripa helheten (*das Ganze*), att avkoda helheten; å andra sidan att filosofin inte är förmögen till det, och att den enda form i vilken helheten kan fattas är uttrycket av det faktum att den inte kan fattas.”⁹ För att tala med Wittgenstein menar alltså Adorno att Kant inser att ”beläten” är omöjliga, samtidigt som han enligt Adorno gör egna. Genom att Kant uppställer objektiva gränser för det rena förnuftets verksamhetsmöjligheter, säger Kant – enligt sin egen utgångspunkt, att all kunskap måste bottna i konkreta erfarenheter – det utsägliga, det förvirrade och motsägelsefulla som tänkandet hamnar i när det försöker att genomsynliggöra den egna identiteten – subjektet. Förutsatt att all

⁵ Kant, Immanuel, *Kritik av det rena förnuftet* (Stockholm 2005), s Bvii.

⁶ Ibid., s Ax.

⁷ Ibid., s Axii.

⁸ Wittgenstein, Ludwig, *Filosofi* (Göteborg 2001), s 21.

⁹ Adorno, Theodor Wiesengrund, *Kants Kritik der reinen Vernunft* (Frankfurt am Main 1995), s 269-270 (min övers.)

kunskap måste kunna ledas tillbaka till vad som är och inte är en möjlig erfarenhet, kan *de facto* inte syntetiska omdömen *a priori* enligt Adorno vara möjliga. Den motsägelsefulla formuleringen av syntetiska omdömen *a prioris* möjlighet hos Kant, uppfattas av Adorno som symptomatisk för ett identitetstänkande som reproducerats sedan antiken, förändrats på vägen men i stort endast funnit alternativa formuleringar.¹⁰ Här inför Adorno begreppet "block" (*Block*) för att förklara dessa motsägelsefulla tendenser i Kants tänkande. Blocket är det idéhistoriska veck Kants tänkande är sammanveckat i, det som följer av att vetandet genom görandet och hoppet är sammanflätat med ideologiska intressen som enligt Adorno profiterar på att "identiteten" reproduceras genom vetandeformer som utger sig för att vara obefläckade av livet. Adornos block är en serie friktioner tänkandet förmodas hamna i när det särtänker innehåll och form, subjekt och objekt etc. Det är även i sammanhanget enligt Adorno fråga om en motvilja och vägran hos Kant att försonas med tänkandets mindrevärdighetskomplex, och att han därför skulle fortsätta säga det utsägliga av ren (utifrån Humes analys av kausalitet?) *vana*. Härigenom vidmakthåller Kant enligt Adorno distinktionen verklighet/sken i alla dess ontologiska bibetydelser, trots att det innebär att filosofin överskrider den affinitet mellan erfarenhet och kunskap som enligt Kant själv måste betinga varje meningsfull formulering.¹¹

Bortom Adorno kan ingen absolut filosofisk formulering ytterligare klargöra människans plats i universum, vad människan är. Med Adorno är bara den filosofiska formulering som upplöser sig själv genom själva frågandet den enda möjliga formen av filosofi, dvs. filosofin som en metakritik av epistemologi som inte implicerar en grund, identitet och beständighet. Adornos filosofi – "den negativa dialektiken" – kan sålunda omformulera filosofins oförmåga att i en universell formulering kunna svara på vad människan är, vad som är människans plats i universum. Filosofi innebär för Adorno ideologikritik, och all form av ideologikritik tvingas in i en ort som måste *anta* att den ort som ska bestämmas, synliggöras och omtalas, bär på olika former av sprickor eller störningar (motsägelser, felsägningar, tystnader, förringanden och uteslutningar). Dessa störningar försöker ideologikritiken att leda in i det som "det störda" uppfattar som sitt ursprung och initialvillkor, för att kunna fastställa huruvida ideologins självbild är genomskinlig och rimlig, eller bärare av "falskt medvetande" och refraktion. Med Adorno är all form av icke-negativ filosofi således genom implikation bärare av falskt medvetande. Ideologikritik och negativ filosofi kan dock endast synliggöra det falska i "falskt medvetande", med förhoppningen att detta synliggörande stegvis genom människors görande av det icke-falska kan förhindra att det falska reproduceras. Med Adorno måste den filosofiska formuleringen av vetande, moral och hopp ständigt *återkomma* till den historia i vilken erfarenheten faktiskt framträder, för att historien *inte* ska sluta.

1.1 Tidigare sagt om saken

Det finns naturligtvis otaliga Adorno-monografier som på något vis försöker att bestämma Adornos förhållande till Kant. Antalet monografier som begrunder förhållandet utförligt är emellertid, efter vad jag funnit, försvinnande litet, om det alls finns någon sådan bok. Även sökningar på *The Scholarly Journal Archives* internetsida (jstor.org 2005) har varit fåfänga. Då jag inte funnit någon, som jag ser det, egentligen relevant sekundärlitteratur om Adornos förhållande till Kant menar jag mig vara begränsad till primärlitteraturen – och mina egna trevande försök att sysselsätta mig

¹⁰ Det som enligt Adorno kännetecknar "identitetstänkande" är tendensen (och jag kommer att fördjupa analysen efterhand) att ansatsen i systemets namn försonas och höjer sig över den erfarenhet den skulle bestämma. Man så att säga försöker att se evigheten ur evighetens synvinkel, snarare än evigheten ur ändlighetens synvinkel.

¹¹ Blocket döljer, glömmar, förskjuter erfarenheten av att befinna sig utanför erfarenheten genom en slags tilltäckande ideologi som i identitetens namn låter det främmande bli en del av det samma. Se

med ämnet. Det är betydligt vanligare, som jag har uppfattat det, att man inom Adorno-forskningen uppmärksammar viktiga affiniteter mellan såg Adorno och Hegel, eller mellan Adorno och Marx, Nietzsche och Freud. Min infallsvinkel vill inte bryta med den dominerande bilden, så mycket som att förhoppningsvis kunna fördjupa en begränsad del av den. Jag vill även framhäva att min frågeställning utesluter mer konstfilosofiska linjer mellan Adorno och Kant, vilket dessutom är rimligt av den enkla anledningen att detta spänningsmoment verkar ha behandlats mer utförligt. Att utesluta dessa linjer kan verka obetänksamt, men jag tror att det är ett passande förfarande givet att min essä har ett begränsat omfång sidor att tillgå.

För att nämna några verk som inspirerat mig... Fredric Jamesons *Late Marxism: Adorno, or, the Persistence of the Dialectic* (1996) anser jag är en djup tolkning av Adornos filosofi och estetik, vars korta behandling av Adornos förhållande till Kant är klagörande, men alltför begränsat inriktad på estetiska frågor. Martin Jays *The Dialectical Imagination* (1996) har varit en ovärderlig översikt över Frankfurtskolans historiska förutsättningar. Den läsning jag kanske tagit djupast intryck av är Susan Buck-Morss *The Origin of Negative Dialectics* (1987), vars historiska iscensättningar och teoretiska utläggningar enligt mig exemplariskt visar hur viktig Walter Benjamin var för Adornos tänkande. Jorge Luis Borges skönlitterära verk har givit mig perspektiv som i sammanhanget ofta är mer relevanta, som jag ser det, än traditionella filosofiverk. Horace Engdahl, som parentesiskt sagt tillsammans med de andra medlemmarna i den nu tyvärr nedlagda tidskriften *Kris* introducerat Adorno, Blanchot mfl. i svenskt intellektuellt liv, har i sina analyser av (aldrig bara) skönlitteratur också givit mig oändligt mer än jag i denna text kan hoppas *antyda*; jag är framförallt påverkad av *Beröringens ABC* som försöker att blottlägga hur det kan finnas något sådant som en litterär "ton". Heidegger (och särskilt hans föreläsningsserie om Nietzsche) är en annan källa till inspiration jag inte kan hemlighålla, även om inte det här är rätt plats och tid att utreda *hur* Heidegger är relevant för Adorno annat än i en negativ mening. Husserls analyser av den formella logikens beskaffenhet och relation till medvetandet (men även hans senare analyser av tidslighet och historicitet) har varit mig behjälpliga för att förstå hur Adorno (åtminstone på ett manifest plan) *inte* tänker. Dessa anvisningar är naturligtvis godtyckliga – men för mig nödvändiga att ange av olika skäl.

Vad gäller Adornos inflytande på senare teoribildning framhävs i litteraturen kanske främst Adornos inflytande på Jürgen Habermas som en efterföljare till Frankfurtskolan. I denna bild – som Habermas själv frambesvärjer i *Der Philosophische Diskurs der Moderne* 1985 – är Adorno, även om han tillskillnad från de "nykonservativa" framställs som en viktig initiativtagare, alltjämt insnärjd i den klassiska filosofins misstag. Habermas argumenterar för att filosofins "språkliga vändning" samtidigt gjort filosofin överflödig och möjlig att upplösa i konstellationer av kommunikativt handlande – och att Adornos och de nykonservativas försök att skriva utanför traditionen endast ger upphov till en fördjupad mytbildning som i slutändan försvagar den västerländska demokratin (vilket jag parentesiskt kommer att återkomma till). Man bör vidare även framhäva Adornos betydelse för poststrukturalismens framväxt i Frankrike. Betydelsen verkar lurig att utreda, då många av dessa tänkare inte själva refererar till Adorno. Det är, enligt mig, en angelägen uppgift för Adorno-forskningen att *tydligt* utreda dessa samband. Det är min mening att Adornos inflytande på fransk filosofi generellt sett är betydligt större än det verkar. En anvisning om att så är fallet, kan antydningssvis ges genom att betänka likheterna mellan verk som *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie: Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien* (utgiven 1956, skriven i Oxford på trettioalet), *Negative Dialektik* (1966) och exempelvis Jacques Derridas tänkande, särskilt när det gäller Edmund Husserl och fenomenologi. Jag upplever även många paralleller mellan Adorno och Gilles Deleuze, Michel Foucault etc. – men den likheten kan kanske lika gärna vara förmedlad genom det ömsesidiga intresset för Nietzsche och Heidegger.

Det finns få böcker om Adorno på svenska. Den förmodligen utan jämförelse mest seriösa Adorno-monografin tillgänglig på svenska är den från tyska översatta *Adorno - en introduktion* (1987; sv. övers. 1993) av Rolf Wiggershaus. Trots bokens få antal sidor ger den en synnerligen djup bild av Adornos liv och skrifter. Wiggershaus beskriver elegant Hegels och freudomarxismens position i Adornos negativa dialektik, men belyser endast undantagsvis, och alltid parentesiskt, Kants del och spänningsmoment. Denna essä hoppas därför på att kunna komplimentera Wiggerhaus' Adornobild i den svenska debatten. Björn Billings doktorsavhandling *Modernismens åldrande: Theodor W. Adorno och den moderna konstens kris* (2001) placerar Adornos teorier om musikens sociologi och estetik i en vidare historisk dimension. Tidskriften *Res Publica* har behandlat Adorno i ett dubbelnummer (*Adorno – modernitet och estetik*, 1989). Anders Johanssons doktorsavhandling *Avhandling i litteraturvetenskap: Adorno, Deleuze och litteraturens möjligheter* från 2003 försöker att visa hur man skulle kunna använda Adorno och Deleuze till att öppna upp en ny scen för litteraturforskning och -kritik: även om jag inte kan annat än att beundra Johanssons *egen* ansats, tror jag att vi skiljer oss åt i läsningen av Adorno. Men eftersom Johansson inte skriver *om* Adorno (han *använder* Adorno, briljant) vill jag inte ta upp denna skillnad på något djupare sätt: men parentesiskt sagt tror jag att Johansson av olika anledningar överdriver det rent (med Nietzsche) tragiska i tänkandet hos Adorno. (Och: jag vill framhäva att min tolkning naturligtvis är betydligt mer ytlig än alla ovannämnda författare. Mina bristande kunskaper och förmågor kan emellertid inte, som jag ser det, förhindra mig från att uttrycka min mening – som det sedan är upp till den frånvarande andre att *värdera*, pröva och eventuellt destruera i det kontinuerliga spel med begrepp filosofin, vetenskapen och idéhistorien *är*.)

1.2 Disposition

Denna essä ska begrunda ett förhållande, den ska begrunda Adornos förhållande till Kant. Att uppställa ett förhållande och begrunda det, är att undersöka den sak som detta förhållande är. Ett förhållande ställer en eller flera saker invid varandra, så att de synliggörs tillsammans.¹² Detta synliggörande implicerar emellertid för sitt framställandes skull ett perspektiv, en norm som projekterar ställningen som sådan. Normen är här essäns antagande att Adorno på många vis kan ses som en bildlig förlängning av Kant, dvs. att förhållandet som sådant endast kan framställas genom ett dialektiskt spel mellan det ressentiment och den affinitet som kommer av det spänningsfält som Adornos förhållande till Kant faktiskt innebär. Essän kommer inte endast att begränsa sig till de sammanhang i vilka Adorno talar om Kant, antingen bokstavligt eller genom tystnader, metaforer, metanomier. Istället ska de motiv som verkar mest angelägna för Adorno själv, oberoende av om Adorno talar om Kant eller inte, tillåtas synliggöra Adornos förhållande till Kant i den bild ett visst motiv utgör. För att kunna fråga sig om av vad för slag Adornos förhållande till Kant är, måste man först fråga sig om av vad för slag Adornos tänkande överhuvud är *av*.

Denna omväg är betingad av att undersökningen för att nå det eftersökta, måste gå igenom det tillfrågade. Det som är tillfrågat, är de texter som innehåller detta eftersökta förhållande mellan Adorno och Kant. Den skillnad och brist på överensstämmelse som finns mellan det till- och efterfrågade är en följd av den mänskliga tillvarons ändlighet: det kan inte finnas en entydig röst i Adornos skrifter, då en människa varken kan skriva eller tala ur evighetens synvinkel, liksom ingen heller kan läsa eller lyssna ur den. För att inte essän ska falla i förvirrat tal gäller det sålunda att begränsa sig till den sak som detta förhållande är, såtillvida den finner affinitet och ressentiment genom en norm i vilken Adorno bildligt måste fattas som en förlängning av Kant. Detta att han måste fattas som en förlängning innebär att Adorno utgör den norm genom vilken man måste närma sig förhållandet. Adorno som en bildlig

¹² Jag lånar och parafrazerar från Heidegger, se särskilt SZ paragraf tre.

förlängning av Kant kommer att låtas synliggöras, såtillvida Adorno – tydligt influerad av Kant – söker försoning med det faktum att människan, för att tala med Friedrich Nietzsche, "alltsedan Kopernikus rullat ut från centrum mot X".¹³ Essän måste sysselsätta sig med att se hur det skelett och kött som framkommer i Adornos själva förhållande *till* Kant är konstituerat och om dess skelett och kött kan plockas isär och sedan sammansättas utan vidare problematik. Hur vore det om man skulle se Adornos tankar om filosofins uppgift och betingelser som de penseldrag som anser sig fullkomna den bild av tillvaron som instiftas filosofiskt genom Kants kopernikanska vändning? Hur skulle detta "fullkomnande" ta sig uttryck? Vad för slags affinitet och ressentiment med och mot Kant skulle bilden implicera? Vilka idéhistoriska formationer och historiska händelser verkar antyda en slags meningsstängande horisont för Adornos förhållande till Kant?

Dessa frågors svar – frågornas prövning av om svaret kan synliggöras genom vissa för Adorno angelägna bilder – kommer i essän att framställas med och mot den romerska retorikens ordning.¹⁴ Essän inleddes med en introduktion (*exordium*) som skisserade den övergripande problematiken i ett idéhistoriskt perspektiv. Introduktionen följdes av en sakframställning (*narratio*) av vad som sagts om saken tidigare, för att sedan övergå till härvarande avsnitt – dvs. dispositionen eller framställningen (*divisio*) av essäns sätt att närma sig sina frågor. Efter detta följer essäns bevisdel (*confirmatio*), som genom ett antal bilder av för Adorno angelägna filosofiska teman försöker att betänka Adornos förhållande till Kant i termer av ressentiment och affinitet. Dessa bilders *styrka* och, för att tala med Nietzsche, "lögner" kommer inte att intensifieras och försonas genom att möta motargument (*confutatio*) i allt *aggressivare* lögner: vilket endast skulle kunna sluta med att jag ger en entydig röst åt Adorno – istället för att antyda en flerstämmig; avslutningsvis kommer en symbolisk bild låtas synliggöra essäns slutsatser (*conclusio*).¹⁵

Vad Nietzsche säger om Kant klargör på många vis hur Adorno förhåller sig till Kant: "tala inte till mig om det kategoriska imperativet, min vän! – det uttrycket kittlar mig i örat och jag måste skratta, trots din allvarsbjudande närvaro, och jag minns den gamle Kant, som till straff för att han *lurat* sig till 'tinget i sig' – också en mycket komisk historia! – i sin tur blev lurad av det 'kategoriska imperativet' och med det i hågen *förrirade* sig tillbaka till 'Gud', 'själ', 'frihet' och 'odödlighet', som en räv som förrirar sig tillbaka till sin bur – och ändå var det *hans* kraft och klokhet som hade brutit upp denna bur!"¹⁶ Å *ena* sidan, att finna affinitet i den Kants "kraft och klokhet" som bröt upp den metafysiska burens. Å *andra* sidan, att finna ressentiment i det faktum att Kant bedrog sig själv och "som en räv förrirar sig tillbaka till sin [metafysiska] bur".

Bilderna är förtätade filosofiska situationer: för att förstå Adornos centrala begrepp och tankelinjer, tror jag att man måste visa *hur* Adorno använder dem, och hur han i affinitetens namn skulle ha tänkt – för att kunna klargöra honom på punkter där han tiger. Bildanalysen är den immanenta tolkningen av tolkningarna: essän kommer presentera och klargöra hur olika värden och begrepp omfördelats i axeln Kant-Adorno. Ressentimentet samlas kring punkter där Adorno reagerar på *vad* Kant säger, där han tar avstånd från Kant – skillnaden mellan Adorno och Kant. Affiniteten samlas kring punkter där Adorno reagerar på *hur* Kant tänker, där han tänker sig fullfölja Kant – likheten mellan Adorno och Kant. Den avslutande bilden (kapitel fyra:

¹³ Nietzsche, Friedrich, Wille zur Macht, I:VII

¹⁴ Det är min hållning att människans ändlighet inte implicerar "kaos" vad gäller kunskapsproduktion, utan att vissa uppställningar av vetande är mer klargörande än andra. Följligt är därmed retorik en viktig del i varje formulering av kunskap. För en utförlig diskussion, se: Vattimo, Gianni, *Utöver tolkningen* (Stockholm 1997)

¹⁵ Ad Herrenium (Danmark 2005), s 21

¹⁶ Nietzsche, Friedrich, *Den glada vetenskapen* (Göteborg 1998), s 222

efterspel) väver samman Adornos förhållande till Kant i ett levande möte mellan ressentiment och affinitet, för att bildligt kunna klargöra hur Adornos tänkande i slutändan tänker: att den kopernikanska vändningen är en återkommande och nödvändig händelse så länge människan är *kritiskt* intresserad av sig själv som *historiskt djur*.

Jag har naturligtvis inte hunnit sätta mig in i hela Adornos komplexa tänkande. Adorno är en utomordentligt krävande författare, och jag vill understryka att jag inte gör anspråk på någon slags totalitär tolkning som bryter med all tidigare forskning, även om jag tror att min synvinkel på Adornos förhållande till Kant är ovanlig. Den närläsning jag gör kräver ibland formuleringar som bryter med den dominerande prosastilen i vetenskapliga texter; eftersom jag är mer intresserad av hur Adorno använder olika begrepp i olika sammanhang än hur det *låter* tror jag att mitt förfarande är motiverat: jag använder medvetet retoriska vändningar för att artikulera mina synvinklar, och jag tror faktiskt att det vore en lögn att säga att något *annat* vore möjligt. Jag tror att den retoriska vändningen är en del av varje yttrande, och att man bör utnyttja de trupper av metaforer och metanomier språket ställer till vårt förfogande, snarare än att inbilla sig att det finns ett slags genomskinligt vetenskapsspråk. Denna sida balanseras av ett generöst användande av citat, och det finns två viktiga motiveringar: det framgår hur väl eller obekvämt mina tolkningar kan bringas i samklang med det Kant och Adorno faktiskt skriver – med deras filosofiska *ton*; det möjliggör att en läsare som inte läst Adorno och/eller Kant, eller inte har ämnet i friskt minne, kan bilda sig en *egen* uppfattning om hur man bör förstå Adorno och Kant på de punkter min essä tangerar. I mitt skrivande har jag haft ovärderlig hjälp av *Digitale Bibliotheks* cd-romskiva (vol. 97) med Adornos *Gesammelte Schriften*, vilket tillät mig att söka reda på intressanta detaljer som jag aldrig skulle kunna ha funnit annars – givet tidsbrist etc. Avslutningsvis vill jag tacka min handledare Michael Azar som *inspirerat* mig i mitt skrivande, och vid problem uppmuntrat och givit goda råd istället för att tillrättavisa.

2. Bildkuliss: bakgrundsberättelser

För att kunna närma sig Adornos förhållande till Kant, med avseende på filosofins uppgift och betingelser, dess förhållande till en utvecklingsnorm som ständigt kommit att fördjupa avgrunden mellan det ändliga och oändliga i den existens människan är, måste man först ha tillgång till de erfarenheter som bestämmer om normen alls kan fixera en likhet i förhållandet. I den första av två bakgrundsbilder kommer Adornos liv och tänkande att sättas i relation till den historiska geografi det verkade inom, vagt antydda historietranscendentala villkor för Adornos tänkande. I den andra bilden kommer Kants filosofi med tonvikt på de normerande frågorna att presenteras, för att skapa en nödvändig bakgrund till de bilder som senare kommer att behandla Adornos förhållande till Kant.¹⁷

2.1 "Ingen ångest inför elfenbenstornet"

¹⁷ Essäns utvecklingsgång kan ges en regulativt exemplarisk riktning genom Italo Calvinos Wittgensteinfantasmagori *De osynliga städerna* från 1972. "Med åren och tack vare de många resorna lärde sig Marco tatarnas språk och många andra tungomål och stamdialekter. Hans berättelser blev nu så precisa och utförliga som khanen kunde önska sig och det fanns inte någon fråga eller nyfikenhet som inte fick ett tillfredställande svar. Men varje upplysning om en plats återkallade i kejsarens minne den där första gesten eller det där första föremålet, varmed denna plats först hade beskrivits av Marco. Det nya fick mening genom denna bild, som i sin tur fick ytterligare mening genom den nya upplysningen. Kanske är mitt välde, tänkte Kublai-khan, inte något annat än en zodiak av sinnets alla drömbilder." (Viborg 1999, s 30-31)

Tungt böjd av upplysningsmodernistiska föreställningar tänker sig Kant i *Was ist Aufklärung?* 1783 att alla upplysta individer i sig själva har möjlighet att kunna träda ut ur sin självförvållade omyndighet. Det rena och sunda förnuft som Kant menar sig utbilda i *Kritik der reiner Vernunft* (1781, b 1786), garanterar enligt Kant i *Kritik der praktischen Vernunft* 1788 att det är möjligt för en individ att kunna bedöma en enskild handling i förhållande till en maxim (det kategoriska imperativet) som kräver av handlingen att den ska kunna upphöjas till allmän lag. Dessa tankar hos Kant är tydligt sammanflätade med föreställningen att mänsklighetens framtid är upplåten för förändringar, om människor, som sagt, böjer sitt handlande efter maximer som är grundade i ett rent och sunt förnuft som aldrig kan vara främmande inför sig självt. En föreställning som i ganska likartade formuleringar finner oändliga uttryck i tiden kring den franska revolutionen 1789, även om den samtidigt naturligtvis genealogiskt låter sig ledas tillbaka till första mosebok och Gudsförbundet.

Trots denna närmast religiösa förlitan till, för att låna ett uttryck av Husserl, "förnuftets heroism"¹⁸, måste man emellertid samtidigt framhäva att Kant var en synnerligen skarp samhällskritiker, med ett halvt melankoliskt sinne. Att människan i sig själv har möjlighet att handla "upplyst" implicerar inte, enligt Kant, att hon faktiskt skulle handla upplyst om hon bara blev upplyst om denna möjlighet. För Kant har diktatet "våga veta" en kuslig klang, då att upplåta sig för vetandet alltid innebär att irra sig ut i en kuslig dimma som endast kan skingras genom vissa transcendentala begränsningar och ett giltigt användande av förnuftet. Denna kuslighet får ett närmast bildligt uttryck om man betänker titeln på Kants traktat *Zum ewigen Frieden* från 1795. Meningen "*Zum ewigen Frieden*" återkommer ofta i anslutning till tyska kyrkogårdar, och det finns dessutom en katolsk själamässa som inleds med sentensen "*requiem aeternam dona eis Domine*", "giv dem, Herre, den eviga freden". Faktum som är tänkvärda då segrarna i 1789 års revolution de kommande åren på många vis kom att institutionalisera skräck och död i sina missriktade försök att förverkliga sina våta romarideal.

När Adorno som sjuttonårig gymnasiestudent 1919 varje lördag får Kantlektioner av filosofen Siegfried Kracauer, en vän till familjen, är Tyskland kantat av kyrkogårdar. De kriser som Kant identifierar har sedan hans död på flera olika plan kommit att fördjupas: och det verkar omöjligt att ta till sig Kant, utan att på avgörande punkter modifiera hans viktigaste ställningstaganden. Den moderna krisen vrider sig kring politiska och historiska händelser, kring utvecklingen inom naturvetenskaperna och matematik, den vrider sig kring den filosofiska och teologiska utvecklingen och fördjupas dessutom av en framväxande konst som stolt bryter med den estetiska kanonen. Det kan sålunda vara värt att närmare undersöka de allmänna förutsättningar som betingade en läsning av Kant 1919, och sålunda ställa Adornos förhållande till Kant i relation till en levande samtid – som direkt eller indirekt vidgar och (eller) begränsar den kantska horisonten på avgörande punkter.

Ett krig som alla deltagande parter trodde skulle vara slut på en månad har härjat Europa i drygt fyra år. Trots Wilsons närmast utopistiska fjortonstegsagenda hyser få i Tyskland något större framtidshopp. Agendan var naturligtvis inte heller särskilt munter för Tyskland, som ålades att ta ansvar för krigsutbrottet, dess förödande konsekvenser i Europa och att betala ett stort krigsskadestånd. Efter förlusten 1918 upplöstes det tyska imperiet för att avlösas av en parlamentarisk demokrati sammanflätad med en konstitutionell monarki. Dagen efter konstitutionsändringen, den 29:e oktober, utbryter oro när olika politiska grupperingar försöker uppvigla folket att göra uppror. Till följd av oroligheterna går Wilhelm II i exil, för att ett år senare officiellt komma att avsättas när Weimarrepubliken tar vid.¹⁹ Ungefär samtidigt med krigets slut genomförs

¹⁸ Husserl, Edmund, *Fenomenologin och filosofins kris* (Falun 2002), s 127.

¹⁹ Hobsbawm, Eric, *Ytterligheternas tidsålder* (Smedjebacken 1997), s 48-50

oktoberrevolutionen i Ryssland. Även om moderniseringen av Ryssland och dess storhetstid dröjer till några år efter revolutionen, får revolutionen som sådan stor uppmärksamhet i Europa – som en i serien av omvälvande händelser som ifrågasätter den borgerliga föreställningsvärldens legitimitet och inneboende förnuft. Före 1914 trodde de flesta i Västeuropa på framsteg, förnuft och individens rättigheter, artonhundratalscivilisationen – ”*la belle époque*” – hade haft hundra år utan krig inom Europa, och man förväntade sig en storartad framtid. Första världskrigets sexton miljoner döda, den efterkommande spanska sjukans femtio miljoner döda, den omvälvande kraften i oktoberrevolutionen och en rad andra katastrofer verkar tillsammans ifrågasätta förnuftets kraft och civilisationens uppgift såsom Kant och andra upplysningsfilosofer formulerade dem.²⁰

Sedan den vetenskapliga revolutionen på sextonhundratalet hade vetenskapen fått en allt större roll i åtminstone borgerliga människors föreställningsvärld. Framstegstanken fanns inbäddad i den moderna vetenskapen, och man förväntade sig att den på sikt skulle kunna skapa betydligt drägligare villkor för människor. Somliga tänkare tror till och med att maskinerna på sikt kommer att göra människan fri från kroppsarbete. Under nittonhundratalet börjar emellertid bilden av den harmoniska vetenskapen att ifrågasättas och vetenskapens harmoni ersättas av en serie sannolikheter, hypoteser och relativa relationer. Det förnuft som Kant utbildade upplevs som problematiskt utifrån den nya vetenskapen, eftersom det verkar stödja sig på förlegade föreställningar inom matematik (euklidisk geometri) och fysik (Newton). Riemann och andra hade sedan Kants dagar utvecklat avancerad icke-euklidisk matematik vilket åtminstone i ytliga Kantläsningar förstås är problematiskt, då Kant sammankopplar åskådningens rum med en euklidisk rymd. 1915 presenterar Einstein sin allmänna och särskilda relativitetsteori, vars kritik av den newtonska kosmologin effektivt upplöser Kants föreställning om att tänkandet genom sina rumstidsliga kategorier exakt speglar hur tingen böjs i fysikvetenskapens bild av universum.

I en inomfilosofisk geografi började kritiken av Kant redan efter hans död. Fichte och Schelling, Kants mest omedelbara efterföljare i den tyska idealismen, försökte båda att rena Kant från det element Adorno kallar ”blocket”. I själva verket består Kants filosofiska arv i många avseenden av en serie återkomster till blockets problem, friktionen mellan ande och kropp, mellan subjektivitet och objektivitet, mellan ändlighet och oändlighet. Schopenhauer och Hegel försökte att rena Kant från metafysiska spår: Schopenhauer genom en fördjupad idealism, Hegel genom en historicering och omformulering av Kants transcendentala logik. 1865 får kantianismen ett nytt ansikte med Otto Liebmanns bok *Kant und die Epigonen* som avslutar varje kapitel med parollen ”vi måste återvända till Kant!” Liebmann anklagade den tyska idealismen efter Kant (Fichte, Schelling, Hegel) för att ha fastnat i den typ av högstämnda metafysik man med alla medel på en manifest nivå ville kringgå. Året efter stärktes den nya rörelsen av Friedrich Albert Langes text *Geschichte des Materialismus* som med Kant försöker att frilägga en till den matematiska vetenskapen komplimenterande bild av verkligheten, ”dikten”.²¹ Nykantianismen delas senare i flera olika läger som följer diametralt motsatta trådar hos Kant. Marburgskolan med representanter som Hermann Cohen, Paul Natorp och Ernst Cassirer utvecklar en fördjupad transcendentalfilosofi. George Simmel och Hans Cornelius läser Kant i en mer materialistisk-naturalistisk riktning som betonar att tänkandet alltid står i förbindelse med tinget självt, och att detta visas genom praxis, människans arbete med naturen.

²⁰ Ibid., s 29-34

²¹ Nordin, Svante, *Filosofins historia* (Lund 2003), s 450

Trots att Kants filosofi följaktligen underminerats på ett vetenskapligt, filosofiskt och politiskt plan framstod den genom Kracauers försorg som angelägen för Adorno. 1963 skriver Adorno, sextio år gammal, tillbakablickande i *Noten zur Literatur* att "[Kracauer] gjorde Kant levande för mig. Redan inledningsvis uppfattade jag boken [*Kritik der reinen Vernunft*] inte som en teori om medvetande, inte som en analys av villkoren för vetenskapligt giltiga omdömen, utan som en slags kodad text, ur vilken medvetandets historiska tillstånd kunde utläsas, med den svaga förväntningen att samtidigt därigenom också sanningen själv kunde vinnas."²²

Adorno fortsätter de kommande åren sina filosofistudier på universitetet i Frankfurt, där han även studerar sociologi, psykologi och musik. Han lär känna professor Hans Cornelius, "en ytterst skarpsinnig företrädare för en positivistiskt accentuerad nykantianism."²³ Efter att han doktorerat 1924 lämnar han universitetet för att ägna sig åt musikstudier, en karriär han lämnar ett år senare, efter att ha blivit uppmuntrad att fortsätta sin akademikerkarriär. Under inflytande av Cornelius försöker Adorno 1927 habitulera med avhandlingen *Der Begriff des Unbewussten in der transcendentalen Seelenlehre* som läser Freud mot Kants schematism och transcendentala ego. Kant förmodas reducera erfarenheten genom att på en "förmedveten" nivå censurera erfarenhetens uttryck med universella kategorier vilka inte accepterar den kontingenta och historiska erfarenheten. Adornos avhandling underkänns, och Adorno får skriva en till text – *Kirekegaard. Konstruktion des Ästhetischen* – för att 1931 slutligen bli godkänd.²⁴

Under tjugotalet i Frankfurt lär Adorno känna många av de personer som senare på ett eller annat vis skulle bli del av *Institut für Sozialforschung*. Denna kontakt är absolut avgörande i Adornos intellektuella utveckling, och hans vänskap med Horkheimer och Benjamin en nödvändig bakgrund till många av Adornos senare teorier. Adorno tog till sig tänkare som Hegel (bestämningar måste förstås utifrån den historicitet som konstituerar dem), Marx (tänkandet är en socioekonomisk projektion), Nietzsche (tänkandet är ett förmedlat uttryck för viljan till makt) och Freud (tänkandet består av skikt och symbolordningar). 1931 invigs institutet med en formell öppningsceremoni där Horkheimer förklarar att institutet ska upplysa den tyska arbetarklassen om dess underordnade ställning. Samma år försöker Adorno i en viktig vändning, *Die Aktualität der Philosophie*, att göra upp med den samtida filosofin, och framhäva vikten av att finna vägar som inte reducerar den heterogena erfarenheten, och därför inte heller kan utgöra falskt underlag för handlingsorienterade normer. Exempelvis ska nykantianismen (och särskilt Marburgskolan) enligt Adorno ha "bevarat sin självinneslutna form som ett system, men därför avsagt sig varje rätt till verkligheten och slutit sig in i en formell region i vilken varje bestämning av innehåll är dömd till den bokstavligt talat mest avlägsnaste punkt i en oändlig regress."²⁵

Under tidigt nittonhundretal hade en häpnadsväckande mängd viktiga filosofiska arbeten kommit till, och Adornos försök att finna nya vägar för filosofin är inte på något vis en isolerad händelse. 1921 publicerar Wittgenstein *Logisch-philosophische Abhandlung (Tractatus logico-philosophicus)* som utger sig för att upplösa de filosofiska frågorna som grammatiska missförstånd, en tanke Carnap och Wienkretsen strax efter skulle absorbera i sin språkpositivism. Wittgenstein i sin tur är en slags förlängning och kritik av Whitehead och Russel som i trebandsverket *Principia Mathematica* (1910–13) med avancerade manövrar försöker att grundlägga matematiken med logisk nödvändighet, och därmed fortsätta Gotlob Freges logicistiska försök att uttröna aritmetikens grundvalar, men med andra medel. 1918 kommer första

²² Adorno, Theodor Wiesengrund, *Noten zur Literatur* 3:3 (Frankfurt), s 83-84 (min övers.)

²³ Citerat genom Wiggershaus, Rolf, *Theodor W. Adorno En introduktion* (Uddevalla 1995), s 13.

²⁴ *Ibid.*, s 13-15

²⁵ Adorno, Theodor W., *Gesammelte Schriften 1 [Aktualität der Philosophie]* (Frankfurt 1983), s 326. (min övers.)

bandet av Spenglers *Der Untergang des Abendlandes*, vars ofta missförstådda tidsdiagnos och organiskt-cykliska tänkande bryter med tidigare historieskrivning genom att sätta högkulturerna som jämställda, tidsligt begränsade livsformer vars särskilda mentaliteter utgör individens omedelbara meningshorisont.²⁶ Freud publicerar på tjugotalet en rad viktiga skrifter som implicit skriver in skillnaden och det icke-identiska i medvetandets formulering. Husserl publicerar reviderade versioner av *Logische Untersuchungen* som gör fenomenologin till en filosofisk rörelse i Tyskland. 1928 publicerar Martin Heidegger, Husserls lärjunge, *Sein und Zeit* som bryter med Husserls hellenska idealvetenskap i sitt försök att utröna det varandes förhållande till vara. Dessa verk artikulerar nya vändningar inom moderniteten, och även om riktningarna skiljer sig på ett innehållsmässigt plan, har de likheter på organisatoriska såväl som retoriska plan – ungefär på samma sätt som Engdahl (mha. av bla. Wittgenstein) uttyder den svenska (skönlitterära) romantiken genom ”likhet” snarare än ”identitet”.

Det kan även vara värt att notera likheten mellan Adorno och en del konceptioner från den ”konservativa revolutionen”. I *Preussentum und Socialismus* från 1919 och *Die Mensch und die Technik* från 1931 försöker Spengler att finna en väg bort ifrån samtidens trötthet genom att återbördar faran och äventyret till den västerländska civilisationen, och mer bestämt det tyska folket, med en kulturellt expansiv statssocialism grundad på värden snarare än ekonomi. 1921 skriver Carl Schmitt *Die Diktatur* där han diskuterar den nybildade Wiemarrepublikens konstitution. Enligt Schmitt skulle en stark diktator kunna förverkliga individens intressen bättre än en vag lagkropp som tillåter onödiga diskussioner och kompromisser. Året efter skriver Schmitt *Politische Theologie* där han gör sin kanoniska definition av suveränitet, ”suverän är den, som bestämmer över undantagstillståndet (*Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet*)”.²⁷ Ernst Jünger vill i *Der Arbeiter* från 1932 ”göra arbetargestalten [ej att förväxlas med en arbetare i en klassordning] synlig bortom teorierna, bortom partierna, bortom fördomarna som en verksam storhet”²⁸, och med Nietzsche bryta sig loss ur demokratins passiviserande slavmoral genom att återbördar forntidens arkaiska krafter till nuet med en slags teknokratisk arbetarfascism. Även om Adorno upplever den konservativa revolutionen som avsmaklig, är det viktigt att framhäva att han senare exempelvis skulle framhäva att exempelvis Spengler har många viktiga (civilisationskritiska) insikter. Adorno delar ofta den konservativa revolutionens diagnos, men aldrig deras (för-)lösningar.

Under tjugotalet börjar den nationalsocialistiska rörelsen ta form, och slutligen bli del av regeringen. Efter nazisternas maktövertagande 1933 när Hitler gör sig till Kansler inleds en uteslutningsprocess som genom stegvisa juridiska förändringar tillslut fråntar ”juden” dennes medborgarskap. En av många punkter (*venia legendi*) som begränsade judens rättigheter var att ingen av judisk härkomst skulle få undervisa vid statliga institutioner – Adorno fick alltså lämna sin post. Efter nazisternas maktövertagande tvingas även det nyöppnade *Institut für Sozialforschung* att stänga på grund av ”statsfientliga tendenser”. Dessa händelser är betecknande eftersom de samtidigt markerar inledningen på en livslång exil för Adorno som inte endast kryper ihop kring hans kulturella ”identitet”, utan även finns kretsande kring Adornos tankar om kultur, kring hur man alls *kan* göra motstånd mot den dominerande ideologin, kring hur

²⁶ Intressant nog låter Spengler (liksom även exempelvis Frege) matematiken i olika kulturer vara uttryck för deras innersta natur. Det hellenska tänkandet är exempelvis enligt Spengler så bestämt av harmoni (det apolliniska) och kroppslighet att det just *därför* inte skulle ha kunnat upptäcka de onaturliga talen, icke-euklidisk matematik etc. Hos Spengler är differentialkalkylen, å andra sidan, ett uttryck för den västerländska civilisation som började växa fram på medeltiden – det faustiska tänkande som försöker att närma sig och ändliggöra det oändliga.

²⁷ Schmitt, Carl, *Politische Theologie* (Berlin 2004), s 13 (min övers.)

²⁸ Jünger, Ernst, citerad genom urval i Rep Publica nr 23, s 19.

identitetstänkandet genom att glömma sitt ändliga ursprung ständigt kommit att legeras samman med förnuftets motsats, det metodiska vansinnet, med följden att själva tänkandet därför *måste* befinna sig i exil.

Heideggers berömda rektorstal 1933 innesluter förbindelsen filosofi-politik i ett nötskal genom att själv påvisa nationalsocialismens ideologi som det *focus imaginarius* som bestämmer den fenomenologiska filosofins uppgift och betingelser. "Att överta rektorsämbetet innebär att vara förpliktigad till denna höga skolas andliga ledning. Lärarnas och elevernas lojalitet kan endast väckas och hållas vid liv genom att de finner sin sanna och gemensamma rot i det tyska universitetets väsen. Men detta väsen uppnår sin klarhet, rang och makt först när ledarna låter sig ledas av det obönhörliga andliga uppdrag som tvingar in det tyska folkets öde i dess historiska gestalt."²⁹ Heideggers rektorstal bör ses som en förlängning av Fichtes tal till den tyska nationen, där universitet uppmanas att tänka utifrån den tyska identiteten, snarare än utifrån "mänskligheten" som i det universella upplysningstänkandet. Adorno skulle många år senare behandla Heidegger (som då blivit något av en "mästertänkare") i ljuset av denna händelse i *Jargon der Eigentlichkeit* (publicerad först 1962), en uppgörelse med det tänkande (idealism, fenomenologi, positivism) som för att fungera, och dess krävda ursprung bli funnet, måste reducera erfarenheten genom myter (om varats ankomst hos Heidegger, om det exemplariska ursprunget hos Husserl, om den tunga kroppsligheten i positivismen). Heidegger i egenskap av fenomenologisk mästertänkare blir symbolen för hur misslett tänkandet blir inuti ett böjningsmönster som oupphörligt reducerar erfarenheten, utan att någon gång se till den konkreta erfarenheten.

1934 flyr Adorno till Oxford³⁰, för att fyra år senare kunna ansluta sig till institutet som återöppnats i Amerika. Under sin exil i Amerika fortsätter *Zeitschrift für Sozialforschung* sin verksamhet och Adorno är delaktig i ett forskningsprojekt om antisemitism som utmynnar i texten *The Authoritarian Personality*. Han skriver även *Minima Moralia*, "reflektioner ur det stympade livet", som behandlar de existentiella betingelser som måste ledsaga varje äkta erfarenhet. I Amerika skriver Adorno tillsammans med Horkheimer även sitt kanske mest uppmärksammade och kritiserade verk, *Dialektik der Aufklärung* (1946), som i ljuset av nazismens metodiska vansinne argumenterar för att förnuftet – till följd av att det kommit att övergå i ren rationalitet (måltänkande) – blivit oförnuftigt. Den bärande tanken i *Dialektik der Aufklärung* är att mänskligheten frigjort sig från naturens fängelse endast genom civilisationens behärskande av den – men att naturbehärskandet i samma rörelse blev ett behärskande av den mänsklighet den var ämnad att befria. Adorno och Horkheimer försöker visa att upplysningstänkandet (och här får Kant bli den stora symbolen) innesluter krafter som i rationalitetens namn kväver tankens förmåga till kritisk reflektion, och dessutom leder tänkandet på irrvägar med illusioner om människans natur som inte beaktar hennes komplexitet och känslighet (vilket Adorno och Horkheimer illustrerar bildligt genom att låta Markis de Sades kalkylerande och kärlekslösa sexualitet utgöra en variant på Kant). *Dialektik der Aufklärung* försöker att visa hur upplysningstänkandets upphöjning av identitet, successivt trängt undan den kritiska reflektionen med ett kalkyltänkande som i slutändan leder rakt in i mardrömslika koncentrationsläger. Men verket innehåller även en *varning* till Europa från Amerikas hjärta: det framväxande konsumtionstänkandets land som i *fribetens*

²⁹ Wallenstein, Sven-Olov & Birnbaum, Daniel, *Heideggers väg* (Falun 1999), s 77, som innehåller talet i svensk översättning.

³⁰ En sökning i Digitale Bibliothek visar att Adorno inte hänvisar till sene Wittgenstein någonstans i sina samlade verk. Men jag tror att det finns anledning att misstänka att Adorno under sina tre år i Oxford lärde känna även sene Wittgensteins tänkande. Adorno uttrycker på flera ställen tankar som är som hämtade från sene Wittgenstein. Jag kommer att utreda det här tydligare allteftersom: även om det inte kan bli fråga om annat än antydningar.

namn slukar varje tillstymmelse av det avvikande, individuella och konkreta i tillvaron. *Dialektik der Auflärung* är en slags filosofisk formulering av Erich Fromms *Escape from freedom* från 1943, där Fromm (även han i exil, och del av Frankfurtskolans ideologikritiska program) försöker att formulera en känslöekonomi som inte leder till aggressioner och en flykt från frihet.

Efter att Roosevelt 1933 presenterat reformen *New Deal* kunde Amerika genom en mängd statliga byggprojekt resa sig från den stora depression landet hamnat i efter börskraschen i New York 1929. Amerikas ekonomi vändes, och kom under andra världskriget att stärkas ytterligare. I samband med det växer en starkare form av konsumtionskultur fram i Amerika, symboliskt företrädd av samtidens världsutställningar.³¹ Adorno tänker sig att denna utveckling samtidigt innebär att konstens och tankens möjlighet att uttrycka sig kraftigt beskärs, och han ser med förakt på de amerikanska kulturyttringarna. Tanken på att den mänskliga tillvaron måste tillåta fria tankefält bortom ideologi är fullständigt avgörande för hur Adorno ser på sin samtid. Adorno menar att konstens och filosofins frigörande kraft görs om intet när dessa fält börjar serietillverka konstverk och filosofi i konformitet med det beståendes agenda. Inom konsten skulle Kafka (vars texter publicerats under tjugotalet) men framförallt Becket (på femtiotalet och framåt) vara bärare av olika typer av sanningsskeenden: Kafka som driver ideologin *ad absurdum* in i dess innersta väsen och där kan visa att *planeringen* inte tillåter individen ett fritt val, Becket vars uppdykande och försvinnande röster lyckas infånga det främmande och hålla det kvar, röster i ett schizofrent förnuft som alltid måste innehålla det egna och det främmande för att inte förlora tonen, rösten, talet, friheten.³²

Surrealismens utveckling i Frankrike är även den betecknande för tidsuttrycket att vilja bryta upp tillvaron, för att kunna sätta samman den i en *bättre* formulering. André Breton talar om ren psykisk automatism som genom att kanaliseras genom tal, skrift, bildkonst kan återbörda tanken dess verkliga funktion. Under tillblivelseprocessen ska tanken bli så genomsynlig som möjligt, fri från förnuftskontroll, estetik och moraliska avsikter. Trots många affiniteter mellan surrealismen och Adorno, tar han bestämt avstånd från den som missriktad. I *Rückblickend auf den Surrealismus* skriver Adorno att surrealismen är alldeles för vulgär och naiv för att kunna innehålla någon frigörande kraft. Med tanke på den slagningskraft surrealismen fick annorstädes är Adornos reservationer betecknande för hans väldigt precisa krav på vad ett frigörande innehåll egentligen innebär. Varje motstånd som inte har en välgrundad teori, medveten om sina egna förutsättningar och brister, riskerar med Adorno i varje ögonblick att slå över i sin motsats, och därmed förstärka det som avsågs att försvagas – det bestående.

Adorno lämnar Amerika när *Bundesrepublik Deutschland* grundas 1949. Han återvänder till Frankfurt som tillfällig ersättare till den redan återinsatte Horkheimer (som inte orkade med resan) på det återupprättade *Institut für Sozialforschung*. Under femtiotalet är Adorno djupt involverad i Institutets stora kollektivundersökning av västtyskarnas politiska medvetande, som enligt undersökningen fortfarande lider av nationalsocialistiska rester. Adorno återvänder även till Amerika för att under ett år fungera som forskningsledare vid Haecker Foundation i Beverly Hills, ett judiskt forskningsinstitut. När Horkheimer efter att ha återvänt några år efter Adorno, 1959 går i pension övertar Adorno positionen som institutets direktör. Det är också först vid denna tid som Adorno blir professor, och dessutom börjar bli uppmärksammad utanför de avantgardistiska kretsarna.³³

³¹ Hobsbawm, 1997, s 124

³² För en, tror jag, i viss utsträckning Adornoinspirerad läsning av Becket, se: Engdahl, Horace, *Beröringens ABC* (Stockholm 2005).

³³ Wiggershaus, 1997, s 21-22

På sextiotalet skriver Adorno *Negative Dialektik* (publicerad 1966), där han genom en slags dialog med Heidegger, Hegel och Kant försöker att förlika människan med sin inneboende förnuftsschizofreni och oförmåga att uppställa universella förnuftssystem. Adorno vill visa att det trots dessa svaga grundförutsättningar är möjligt att fastställa vad man kan veta och säga, genom att med en kritisk rationalitet finna en dialektisk och historiskt lokal jämvikt mellan subjektivitet och objektivitet, form och innehåll. Adorno försöker att frilägga ett plan där individen kan tala ostörd av de (med Nietzsche) *moraliska* fördomar som varje systematisk förklaring implicerar. Hans ansats försöker att visa *nödvändigheten* av att inträda i tänkandet genom stämningen förundran, som medveten om sin ändlighet med stor respekt kan närma sig det oändliga – den objektiva verkligheten uttryckt genom en självmedveten och ändligt historisk subjektivitet vägled av ett fördomsfritt upplysningstänkande.

Efter andra världskrigets slut befinner sig Europa i en djup kris och världens centrum har i politiskt hänseende delats mellan två stora maktblock: kapitalismen i USA och kommunismen i Asien. Trumandoktrinen från 1947 formulerar en agenda som tydligt bryter med den isolationistiska utrikespolitik USA bedrev före kriget. ”Jag anser att det bör vara USA:s linje att stödja fria folk som försöker motsätta sig underkuvning av väpnade minoritetspartier eller yttre makter.”³⁴ Med stöd av den så kallade ”dominoteorin” försöker USA genom otaliga militära interventioner under 50- och 60-tal att förhindra att hela Östasien blir rött.

Fram till 1963 hade Tyskland behärskats av Adenauer som ville integrera Västtyskland i det europeiska samarbetet, vilket samtidigt innebar en flykt från det förflutna som ständigt försummade frågan om en möjlig återförening med Östtyskland. En mer ekonomisk och mindre dogmatisk regering ersatte Adenauer 1963. Under sextiotalet sprider sig en våg av studentuppror över Europa och Amerika, och Adorno blir under några år en slags märklig antihjälte för studentrörelsen. Sextiotalets målinriktade ungdomsvänster var *allt* för främmande för Adorno som menar att teori och skrivande är den enda formen av egentlig emancipation i en verklighet där talet och handlingen ständigt hotas att reduceras till en identitet som kan reproduceras i samhällsmaskineriets tanketillverkning. För Adorno är frigörelsen endast möjlig genom en fördomsfri teori, som kan ge riktning åt praxis.³⁵ Adorno lyckades med andra ord aldrig att på samma sätt som Herbert Marcuse i Amerika bli en naturlig del av studentrörelsen. Sextiotalets progressiva studentrörelse var inte särskilt intresserad av den avancerade tankeverksamhet Adorno kräver, och Adorno kände sig under sina sista år alltmer missförstådd. Symtomatiskt nog säger Adorno i ett samtal med tidningen *Spiegel* 1969 att han ”inte alls har någon ångest inför uttrycket elfenbenstorn (*habe vor dem Ausdruck Elfenbeinturm gar keine Angst*)”³⁶ som kommit upp i samband med honom under studentoroligheter. Kring elfenbenstornet samlar sig en rad centrala teman hos Adorno. Elfenbenstornet är en symbol för det verklighetsfrånvända, det främmande – men samtidigt en *öppning* mot ett tänkande *i* det främmande som det egna (den dominerande ideologin) saknar makt över.³⁷ Ett

³⁴ Hobsbawm, 1997, s 263

³⁵ Wiggershaus, 1997, s 22-23

³⁶ [Band 20: Vermischte Schriften I/II: »Keine Angst vor dem Elfenbeinturm«. Digitale Bibliothek Band 97: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, S. 17696 (vgl. GS 20.1, S. 403)]

³⁷ I *Solomons sång* liknas den bibliske konungen Solomons hals vid ett elfenbenstorn: det blänkande vita elfenbenet representerar renhet, fömålighet, godhet; tornet representerar kraft, synfält, rättvisa. På trettonhundratalet använder Charles Augustin Sainte-Beuve, en fransk litteraturkritiker, uttrycket ”*tour d'ivoire*” för att beskriva en författares attityder gällande vad som händer kring denne skrivande och hans skrifter. Två millennier senare, idag, ger *National Encyklopedin* följande definition: ”elfenbenstorn är en klassisk symbol för den oåtkomliga avskildhet till vilken diktaren eller konstnären flyr från verkligheten för att undgå offentlighetens påträngande uppmärksamhet. Uttrycket innehåller ofta en förebräelse för högmodig isolering.”

diasporiskt tänkande som inte stannar och stelnar, tar form, utan rastlöst fortsätter att vandra...

På en semester i Schweiz 1969 avlider Adorno. Han lämnar kvar det ofullständiga manuskriptet *Ästetische Theorie* som även om det bara finns med i bakgrunden här, förmodligen är ett av Adornos viktigaste arbeten. Eftersom det med Adorno inte kan finnas skarpa ontologiska gränser mellan olika mänskliga uttrycksmedel blir både filosofi, vetenskap och konst metaforer för *samma* oåterkallbara erfarenhet. Särskilt litteraturkritiken (ett slags filosoferande *med* litteraturen) blir ett exemplariskt verktyg för frigörelse: eftersom litteraturens metafor redan från början har möjlighet till stort djup, som sedan kan fördjupas vidare genom filosofiska (litteraturkritiska) kommentarer.

2.2 Kants kopernikanska vändning och människoprogram

Kant skriver i *Kritik der reinen Vernunft* att "allt intresse hos mitt förnuft (det spekulativa såväl som det praktiska) sammanfattas i följande tre frågor: 1. Vad kan jag veta?,

2. Vad skall jag göra?,

3. Vad kan jag hoppas på?"³⁸

I Logiken sammanfattar han med frågan "vad är människan?" Kant utmejslar filosofins uppgift enligt en matris där det andra ledet markerar det första ledets exemplariska initialvillkor: vetandet/metafysiken, görandet/moralen, hoppet/religionen, människan/antropologin. Dessa register innehåller hos Kant ett diagnostiserat begär och behov, ibland ett sjukdomstillstånd, men också en förmodad terapi och förlösande kraft. Varje enskilt register står i ungefärlig förbindelse med en viss tidsmodalitet i den mänskliga existensen: det vordna (det stelnande, lagbundna, eviga)/metafysiken (kunskapens legitimitet), det näraliggande (den existens man ställs inför varje kommande handling)/moralen (görandets legitimitet), det fjärran framtida (förhoppningar om att förändringen sker i en viss riktning)/religionen (hoppets legitimitet), i-tiden-varon/antropologin (mänsklighetens legitimitet). Matrisens logik sönderfaller därmed i det mänskliga *livets* grundläggande förutsättningar: det är frågan om vad människans vara som bestämmer värdet av vart och varje register, och därmed gör uppställningen/projektionen som sådan meningsfull. Frågan om människan utkristalliserar en slags synvinkel som projekterar filosofins möjlighet att tala genom att recentrera den filosofi som inte kan tala ur evighetens synvinkel kring ett slags *focus imaginarius*. "De transcendentala idéerna [--] har en förträfflig och outhärligt nödvändig regulativ användning, nämligen att rikta in förståndet på ett visst mål, avseende vilket riktlinjerna i alla dess regler löper samman i en enda punkt som, även om den bara är en idé (*focus imaginarius*) – dvs. en punkt från vilken förståndsbegreppen egentligen inte utgår, eftersom den ligger helt utanför den möjliga kunskapens fält (ungefär som objekten ses bakom spegelns yta), men denna illusion (som dock kan hindras att bedra) är likväl outhärligen nödvändig om vi, utöver de föremål vi har för ögonen, samtidigt också vill se dem som ligger långt bakom oss, dvs. när vi vill förstå förståndet, i vårt fall, bortom denna givna erfarenhet (bortom denna del av den samlade möjliga erfarenheten) och således rikta in det på största möjliga, yttersta utvidgning."³⁹

Eftersom Kant menar att filosofin för att alls kunna tala och ställa sig självt i relation till livet, måste inledas med en prövning av vad som *de facto* är möjligt att erfa, göra och hoppas inleds Kants ansats med metafysiken och dess betingelser. Kants spejande efter en ren ursprungssynvinkel för tänkande överhuvud: hur är

³⁸ Kant, 2005, s A805/B833

³⁹ Kant, 2005, s A644/B672

objektiv kunskap överhuvudtaget möjlig?⁴⁰ Det är viktigt att framhäva – särskilt om man senare ska beakta Adornos reaktioner på Kant – att Kant inte primärt sökte att konstruera en kunskapsteori för naturvetenskaperna, utan att (och här visar sig kritikens in- och utsida) pröva en viss förmågas duglighet: det rena förnuftets granskning av sin egen möjliga (rena) verksamhet. Eftersom Kant menar att kunskap alltid måste föregås av erfarenhet, inleds undersökningen med att klargöra att filosofin på ett eller annat vis alltid måste ha en förbindelse till vardagserfarenheten. "Förmågan (receptiviteten) att motta föreställningar genom sättet på vilket vi afficeras av föremål kallas *sinnlighet*. Via sinnligheten ges vi alltså föremål, och den allena ger oss *åskådningar*; de blir emellertid tänkta genom förståndet, och genom detta uppkommer *begrepp*. Men allt tänkande måste antingen omedelbart (*directe*) eller via omvägar (*indirecte*) ytterst relatera sig till åskådningar och följaktligen, hos oss, till sinnligheten, eftersom inget föremål kan bli oss givet på annat sätt."⁴¹ Denna tanke skruvas emellertid åt hos Kant, och det är det exemplariska objektet "ren matematik" som får möjliggöra filosofins och metafysikens öppning i ett tänkande som under normala omständigheter alltid måste ledas tillbaka till sinnliga intryck.⁴²

Ren aritmetik och geometri, argumenterar Kant, kan inte bestå av analytiska omdömen, "att den räta linjen mellan två punkter är den kortaste, är en syntetisk sats. Ty mitt begrepp om det räta innehåller ingenting om storhet utan endast en kvalitet. Begreppet om det kortaste läggs således till, och kan inte dras fram ur begreppet om en rät linje genom någon uppdelning. Här måste alltså åskådning tas till hjälp, endast genom den är syntesen möjlig."⁴³ Med Kant *konstruerar* matematiken begrepp. Dessa begrepp är enligt Kant sprungna *ur* åskådningarnas begrepp, de ideala åskådningsformerna rum och tid, med följderna att begreppen i någon mening måste svara mot en möjlig erfarenhet.⁴⁴ Matematiken blir en slags tankemaskin som genom symboler (begrepp) transfigurerar en oreflekterad (sinnlig) mångfald till att svara mot en reflekterad erfarenhet som i sin form är objektivt giltig. Dialektiken mellan form och innehåll i Kants tankar om matematikens nödvändiga väsen är den stora proberstenen i Kants bevis för att det finns syntetiska omdömen som är möjliga att utlägga *a priori*. Att man kan pröva huruvida man kan postulera dessa rena former, genom att härleda dem från erfarenheten (ex. geometri), är Kants stora grundantagande: tänkandet måste bli genomskinligt, rent, för att kunna finna sina egna gränser, och därmed samtidigt kunna uttömma objektivitetens möjlighet. Geometrin blir det exemplariska vetande som möjliggör att tänkandet kan förmoda sin egen självidentitet och möjliga upplåtelse för ren objektivitet, "ungefär som objekten ses bakom spegelns yta", Kritikens utsida vänds inåt.

Kant hoppas på att kunna komplimentera den formella logiken med en innehållsmässig logik, en transcendental logik i betydelsen av en särskådning av de principer som föregår erfarenheten och betingar dess karaktär. "Om vårt sinnelags

⁴⁰ För en djupare genomgång av hur man bör förstå objektivitet hos Kant, se: Läppekoski, Markku, *The transcendental how – Kant's transcendental deduction of objective cognition* (Stockholm 1993)

⁴¹ Kant, 2005, s A20

⁴² Föreställningen om det rena tänkandet bottnar i en åtskillnad mellan olika kunskapsstyper. Analytiska omdömen innesluter varje möjligt predikat i sitt eget subjekt (och kan således uttömmas *a priori* genom motsägelselagen); syntetiska omdömen utesluter varje möjligt predikat i sitt eget subjekt (och måste således uttömmas *a posteriori* genom en utomstående princip); Kants inför här även en tredje kunskapsstyp som på många sätt markerar ett avbrott med den tidigare metafysiken: Kant menar att det finns sådana syntetiska satsen som är möjliga att utlägga *a priori*.

⁴³ Kant, Immanuel, *Prolegomena till varje framtida metafysik som skall kunna uppträda som vetenskap* (Falun 2002), s 27

⁴⁴ Det är även värt att notera – mot exempelvis Höffe – att de matematiska begreppsstrukturen är avledda ur begreppet "rumslighet" (snarare än faktiska rummet, och då alltså i den euklidiska åskådningsmatrisen) – vilket innebär att Kants filosofi visst tillåter icke-euklidisk matematik (men att denna alltså alltid begreppsligt måste förstås utifrån en avvikelse från det euklidiska rum som möter oss genom sinnligheten).

receptivitet för att motta föreställningar, försåvitt det afficieras på något sätt, kallas för sinnlighet, så är däremot förmågan att själva frambringa föreställningar, eller kunskapens *spontanitet*, detsamma som *förståndet*. [...] Utan sinnlighet skulle inget föremål bli oss givet, och utan förstånd inget tänkas. Tankar utan innehåll är tomma, åskådningar utan begrepp är blinda.”⁴⁵ Den transcendentala logiken innebär att parentessätta den del av föremålet som har ett empiriskt innehåll – och istället försöka att framställa ”reglerna för det rena tänkandet avseende ett föremål”⁴⁶ genom att skilja formen (det ideala) från innehållet (det reala). Genom en transcendental estetik i ordets ursprungliga betydelse försöker Kant att grunda den ideala formmässigheten i åskådningsformerna rum (utomstående rumslighet) och tid (rumslighetens ordningsföljd i inre enhetlighet). Den metafysiska deduktionen fortsätter där den transcendentala estetiken slutar: den visar en tredje formell (ideal) aspekt hos fenomenet: det rena begreppet – kategorierna. Kategorierna indelas i fyra grupper: kvantitet, kvalitet, relation och modalitet. Varje enskild grupp består i sin tur av tre olika kategorier. På denna nivå är emellertid kategorierna fortfarande endast konstruktioner, nästa avsnitt – den transcendentala deduktionen – syftar till att pröva dessa konstruktioner, och därigenom också kunna legitimera att man betraktar dem som de mest allmänna principerna i det mänskliga tänkandet. Själva prövningen innebär att gå från konstruerade begrepp (hypoteser) till nödvändiga begrepp, vars principer springer ur begreppens själva *nödvändighet*. ”Den transcendentala deduktionen av alla begrepp *a priori* har alltså en princip som hela efterforskningen måste rikta in sig på, nämligen att dessa begrepp måste erkännas som betingelser *a priori* för erfarenheternas möjlighet.”⁴⁷ Den viktigaste kategorin hos Kant är utan tvivel kausalitet, som hos Kant ordnar allt vi kan erfara i *a prioriska* termer av orsak och verkan. Genom att kausaliteten sätts som ett idealt villkor för sinnlig erfarenhet, artikuleras ytterligare en vändning hos Kant. Till skillnad från rationalister (som Leibniz) vilka menar att kausaliteten verkar oberoende av den sinnliga erfarenheten, empirister (som Hume) vilka menar att kausaliteten måste härledas från den sinnliga erfarenheten, menar Kant att kausaliteten ligger i det *mänskliga* förståndets objektiva existensvillkor.

Om vägen till och genom den transcendentala deduktionen består av härledningar, består fortsättningen i många avseenden i att pröva den transcendentala deduktionens resultat. I den följande schematismen försöker Kant att sätta kategorierna i förhållande till sinnligheten. Schematismen innehåller subsumeringsregler för erfarenhet, och visar grovt *hur* den tidigare utredningen alls är möjlig – genom att utlägga de principer som med nödvändighet måste ligga till grund för de fenomen som tidigare klargjorts. Här efter följer grundsatserna vars uppdelning organisatoriskt motsvarar kategorierna. Även grundsatserna antas vara syntetiskt möjliga att utlägga *a priori*. Grundsatserna tillämpas på erfarenheten som sådan, och Kant tänker sig att man genom att visa att dessa abstraktionsprinciper kan rendera erfarenhetsmässigt objektiv kunskap, samtidigt visar på möjligheten av en transcendental plats – där syntetiska omdömen är möjliga *a priori*. Argumentationskedjan är alltså i viss mening *inte* tautologisk: Kants utvecklingsgång är från denoreflekterade erfarenheten till den reflekterade erfarenheten, som kunnat bringas till ett slags självmedvetande om att dess subsumeringsprinciper ger en *för oss* objektiv bild av verkligheten. Det vill säga, även om de fenomen vi erfår som sådana inte kan bringas till identitet med varat (tinget självt) så kan vårt tänkande utläggas med självidentitetens nödvändighet: och här uttrycker Kant förvisso en tautologi – syntetiska omdömen är möjliga *a priori*, därför

⁴⁵ Kant, 2005, s B76

⁴⁶ Ibid., s B80

⁴⁷ Ibid., s A94/B126

att – enligt Kant med tvingande nödvändighet – syntetiska omdömen *är* möjliga *a priori*.

I dialektiken tillämpar Kant de transcendentala fält som grundlagts i den första delen. Utifrån erfarenheten av att i tänkandet ha funnit och kunna visa en slags identitet mellan objektivt tänkande och vara erhåller Kant en norm med vilken han kan döma den tidigare filosofin – som drivs mot sina egna förutsättningsgränser. Kant problematiserar olika typer av sken, illusioner och felslut. "Det mänskliga förnuftet har i en av sina kunskapsformer det besynnerliga ödet att det besvaras av frågor som det inte kan avvisa därför att de kommer från förnuftets egen natur, men det inte heller kan besvaras då de helt övergår det mänskliga förnuftets förmåga."⁴⁸ Genom att ställa upp godtyckligheten i metafysiska system antinomiskt, kan Kant visa att deras tal är nonsens, att de erfarenheter de filosoferar ihop inte kan svara mot någon möjlig empirisk erfarenhet. Kant utdelar även här ett hårt slag mot den rationella psykologins paralogismer som förgäves försöker att bevisa kunskap om jagets natur. Positionen klargörs utmärkt i Prolegomena: "det rena förnuftet fodrar att vi till varje tings varje predikat skall söka dess subjekt, och att det substantiella självt aldrig kan tänkas av vårt förstånd, hur djupt det än må tränga och också om hela naturen avslöjades för det. För vårt förstånds specifika natur består i att tänka allt diskursivt, dvs. genom begrepp, och följaktligen enbart genom predikat, till vilka det absoluta subjektet således alltid måste saknas. [...] Nu tycks det som om vi har detta substantiella i medvetandet om oss själva (det tänkande subjektet), och det i en omedelbar åskådning; ty alla det inre sinnets predikat hänför sig på *jaget* som subjekt, och detta *kan* inte i sin tur tänkas som predikat till något annat subjekt. Här tycks alltså fullständigheten i relationen från de givna begreppen såsom predikat till ett subjekt inte vara blott idé, utan föremålet, nämligen det *absoluta subjektet* självt, tycks givet i erfarenheten."⁴⁹ Kant upplöser således en viktig komponent i den moderna filosofin, den ontologiska skillnad som exempelvis kännetecknade Descartes' substanser *res extensa* (det utsträckta) och *res cogitans* (det tänkande) blir omöjlig, eftersom Kants apperception konstitueras i förhållande till den erfarenhet den möter genom sinnligheten. Medvetandet blir istället den syntetiska enhet som förknippar den ofreflekterade mångfalden till en fattbar enhet genom den tidliga skillnaden. Även om tänkandet med Kant kan uppställa en ren objektivitet, kan tänkandets själva ursprung aldrig bringas i identitet med objektiviteten. Ändlighetens kris skrivs in i objektivitetens förutsättningar.

Därmed försvinner likaså möjligheten av en rationalistisk teologi – man kan med filosofin omöjligt bevisa "Guds" existens och egenskaper, eftersom dessa inte kan ledas tillbaka till någon konkret erfarenhet. Intressant nog vänds Kants filosofi ut och in på denna punkt. "Gud" kan inte tilldelas egenskaper – samtidigt är det "Gud" som ontoteologisk grund som tillåter filosofin att postulera positivt objektiva fält i tänkandets grundförutsättningar. Hos Kant blir "Gud" en slags regulativ idé om universums inneboende harmoni och enhet – en tom form som garanterar ordningens enhetlighet. "Det bör tillstå att läran om Guds existens tillhör den doktrinära tron. För även om jag med hänsyn till den teoretiska kunskapen om världen inte *förfogar* över något som nödvändigt förutsätter denna tanke som en betingelse för mina förklaringar av världens framträdelse, utan fastmer är förpliktigad att använda mitt förnuft som om allting uteslutande vore natur, så är dock den ändamålsenliga enheten en så viktig betingelse för förnuftets tillämpning på naturen att jag inte kan förbigå den, i synnerhet inte som erfarenheten dessutom ger mig rikligt med exempel på detta. För denna enhet vet jag emellertid ingen annan betingelse som skulle kunna ge mig vägledning i naturforskningen än att jag förutsätter en högsta intelligens som har inrättat allting i

⁴⁸ Ibid., s Avii

⁴⁹ Kant, 2002, s 95

enlighet med de visaste ändamål.”⁵⁰ Obemärkt omformulerar alltså Kant på en nivå alltså Leibniz’ gudomliga harmoni i en naturvetenskaplig skepnad. Kants verklighet är endast i naturvetenskapligt avseende (människans särskilda förmåga att kunna upplåta sig för objektivt vetande) ”den bästa av världar”. Hos Kant är det inte längre ett cartesianskt *ego cogito* som möter erfarenheten, det tänkande som Kants teser implicerar kan inte samla sig till en punkt där det kan utesluta den utomstående verkligheten. Den konstruerade delningen i det ideala och det reala, är endast giltig såtillvida tänkandet tänks utifrån verkligheten (*Wirklichkeit*) – vilket också förklarar det faktum att hundra tänkta mynt har samma egenskaper som hundra verkliga mynt. ”Jag tänker’ måste *kunna* ledsaga alla mina föreställningar, ty annars skulle något föreställas hos mig som inte alls kan tänkas, vilket innebär detsamma som att föreställningen skulle vara antingen omöjlig eller åtminstone ingenting för mig.”⁵¹ ”Jag tänker” blir Kants *reality test*: varje möjlig erfarenhet måste kunna repeteras och framträda i en ordnad erfarenhet – vilket alltså utesluter varje avvikande och ny händelse. Det icke-identiska, miraklet och slumpen försvinner in i oförnuftets skuggland.

Kants tänkande befinner sig alltså ständigt i förbindelse till erfarenheten: det ändliga tänkandet rör sig i en oändlig regress mot den slutgiltiga bestämningen av erfarenheten. Det är tiden (eller historiciteten, om man så vill) som möjliggör detta ständigt ofullkomna närmande, då schematismen – det steg som avslutar kunskapstillverkningen – endast är möjlig som inre form. ”I alla subsumeringar av ett föremål under ett begrepp måste föreställningen om det förra vara *likartad* med det senare, dvs. begreppet måste innehåll detsamma som föreställs om det föremål som ska skall subsumeras under det. [...] Förståndsbegreppet innehåller en ren syntetisk enhet av mångfalden överhuvud. Tiden, som den formella betingelsen för det inre sinnets mångfald och därmed för alla föreställningars förknippning, innehåller en mångfald *a priori* i den rena åskådningen. Nu är en transcendental tidsbestämning likartad med *kategorin* (som utgör tidens enhet) försåvitt den är *allmän* och beror på en regel *a priori*. Å andra sidan är den emellertid likartad med *framträdelsen* i så måtto att *tiden* innehålls i varje empirisk föreställning om mångfalden. Därmed skulle en tillämpning av kategorin på framträdelser vara möjlig med hjälp av den transcendentala tidsbestämningen som i egenskap av förståndsbegreppens schema förmedlar subsumeringen av de senare under den förra.”⁵² Det tänkande Kant utbildar är en omdömesförmåga som behöver skolning för att inte falla in det dogmatiska slummer som enligt Kant kännetecknar den tidigare filosofin, som *antingen* bara tillåtit en plats av oändlighet (rationalismen: Aristoteles, Descartes, Leibniz, Wolff) eller bara en plats av ändlighet (empirismen: Locke, Hume). Tiden som inre form sammanlänkas med en subsumeringsprincip som verkar genom identiteten mellan föremål i rummet – ”begreppet måste innehåll detsamma som föreställs om det föremål som ska skall subsumeras under det” – och den föreställning tänkandet har om det.

Kants filosofiska agenda är försvuren åt att inte bara desillusionera tänkandet, utan även – och framförallt – åt att vägleda den individ som faktiskt skulle kunna tänka desillusionerat. Kants teoretiska filosofi är intimt sammanflätad med hans upplysningstänkande: på en ontologisk nivå måste den teoretiska filosofin föregå upplysningstänkandet, men på en psykologisk (individuell) nivå måste den som ska upplåta sig för den teoretiska filosofin uppfylla vissa krav på en balanserad själv ekonomi. I *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung* heter det ”*upplysning är människans utträde ur hennes självförvållade omyndighet. Omyndighet är oförmågan att göra bruk av sitt förstånd utan någon annans ledning. Självförvållad är denna omyndighet om orsaken till densamma inte ligger i brist på förstånd, utan i brist på*

⁵⁰ Ibid., s A826/B854

⁵¹ Ibid., s B132

⁵² Ibid., s B177/A138

beslutsamhet och mod att göra bruk av det utan någon annans ledning. *Sapere aude!* [Våga veta!] Hav mod att göra bruk av ditt eget förstånd! lyder alltså upplysningens valspråk.⁵³ I Kants följande tidsdiagnos står det klart att människor överlag befinner sig i en "nästan till natur vorden omyndighet."⁵⁴ Den omyndiga typ av människor som förmodas bebo Europa sätter i sin lättja och feighet normen för alla andra. Frigörelsen förutsätter enligt Kant frihet, att dels som individ kunna bestämma över sin egen närhet, att dels kunna uttrycka sig i en större offentlighet. Om upplysningstänkandet ska kunna bli dominerande norm bland människor är det upp till var och en att få offentligheten att verka i denna riktning. Plikten att *handla* i enlighet med upplyst tänkande är lika stark som plikten att *tro* att upplysningen är människlighetens inneboende öde hos Kant. "En tidsålder kan inte förbinda sig eller svära på att försätta den följande i ett tillstånd, i vilket den omöjligen torde kunna utvidga sina (företrädelsevis ingående) kunskaper, rena dem från villfarelser och överhuvudtaget gå vidare på upplysningens väg. Det vore ett brott mot den mänskliga naturen, vars ursprungliga bestämmelse består just i detta framåtskridande."⁵⁵ Trots Kants recentrering av tillvarons förhållande till universum och evigheten genom frågan "vad är människan", låter han likväl genom sitt *focus imaginarius* blicken riktas mot den totalitet evigheten innebär. Kant kräver av individen att verka i en riktning som sträcker sig tidsåldrar framöver. Men individen ges emellertid inte bara riktning i förhållande till kommande tidsåldrar, i *Kritik der praktischen Vernunft* sätts varje enskild handling i förhållande till en bedömande evighet (rena förnuftsprinciper, oberoende av varje förbindelse till erfarenheten annat än i den bemärkelsen att handlingen måste vara en möjlig erfarenhet).

Individens förmåga att handla med ledning av sitt eget förstånd grundläggs ontologiskt hos Kant i hans berömda tredje antinomi. Här ställer han två motsatta teser mot varandra: "kausaliteten enligt naturlagar är inte den enda ur vilken samtliga världens framträdelse kan härledas. Det är också nödvändigt att anta en annan kausalitet genom frihet i förklaringen av dessa"; "det finns ingen frihet, utan allting i världen sker uteslutande i enlighet med naturlagar." Kant lösning på motsättningen består i att upplösa det som ett kategorimisstag, och istället låta teserna vila mot varandra i en dialektisk balans: "om det utan motsägelse kan tänkas ett sådant inflytande av förståndsväsen på framträdelse, så kommer visserligen naturnödvändighet att vidhänga all förknippning av orsak och verkan i sinnevärlden, men däremot medges frihet för den orsak som själv inte är någon framträdelse (fastän den ligger till grund för denna), så att ett och samma ting utan motsägelse kan tillskrivas natur och frihet, men i olika avseenden, ena gången som framträdelse, andra gången som ett ting i sig självt."⁵⁶ Förutom ett teoretiskt förnuft som garanterar vetandets enhet, förutsätter Kant i *Kritik der praktischen Vernunft* ett praktiskt förnuft som garanterar möjligheten av en moral: Kant sträcker sig till att säga att vi kan ha en moralisk kunskap *a priori*. Den moraliska kategori som ska döma över hur man bör handla i en viss situation, är med Kant kategoriskt imperativ. Plikten fungerar här som en slags invokation: "*plikt!* Du sublimes, väldiga namn, som inte innefattar någonting omtyckt vilket för med sig inställsamhet, utan som kräver underkastelse, men inte heller hotar med något vilket skulle väcka ett naturligt ogillande i vårt sinne och förskräcka, för att påverka viljan, utan som endast ställer up en lag som av sig själv skaffar sig tillträde till sinnet och likväl förskaffar sig en motvillig vördnad (om än ej alltid efterlevnad), och inför vilken alla böjelser förstummas även om de i hemlighet motarbetar den: Vilket ursprung är värdigt dig, och var finner man roten till din ädla härkomst som stolt slår ifrån sig allt släktskap med böjelserna, och som det är den

⁵³ Östling (red.), 1992, s 27

⁵⁴ Ibid., s 28

⁵⁵ Ibid., s 32

⁵⁶ Kant, Immanuel, *Kritik av det praktiska förnuftet* 2002, s 106

oeftergivliga betingelsen att härstamma från för det värde som endast människorna själva kan ge sig?”⁵⁷ Hos Kant förläggs plikten till personlighetens sfär, människan har i egenskap av sin *mänsklighet*, enligt Kant, ett egenvärde (personen är mål i sig själv) och får aldrig behandlas som ett medel. Detta implicerar skyldigheter: personen är förpliktigad att handla så att dennes handling skulle kunna upphöjas till allmän lag för hur denna typ av handling med nödvändighet måste böjas.

Det kan vara värt att notera Kants vetenskapliga moralfilosofi i många avseenden är en förlängning av Bibelns budord, men även en vändning mot Luthers *sola fide* som bryter med alla tolkningsauktoriteter och återför detta privilegium till den individ som själv ska tro. Kant grundlägger också ett helt människoprogram, en lära som genomsyrar varje aspekt av den mänskliga personligheten, tänkandet, friheten, vetandet, framtiden. Kant tillåts här att återge en stor del av sitt märkliga efterord: ”två saker fyller sinnet med ständigt förnyad och tilltagande beundran och respekt, ju oftare och mer ihållande reflexionen ägnar sig åt dem: *stjärnbimlen över mig och morallagen inom mig*. Ingendera behöver jag söka efter och blott förmoda, som om de vore höljda i dunkelheter eller befann sig i det utsvävande – jag ser dem ju här inför mig och förknippar dem omedelbart med medvetandet om min existens. Förstnämnda utgår ifrån den plats jag upptar i den yttre sinnesvärlden, och utvidgar den förknippning i vilken jag befinner mig till oöverskådligt stora dimensioner med värld efter värld och system efter system, och dessutom i obegränsade tider av deras periodiska rörelser, av deras början och fortvaro. Sistnämnda utifrån mitt osynliga själv – min personlighet – och framställer mig i en värld som har sann oändlighet men är förnimbar endast för förståndet. Det är, inser jag, en värld men vilken jag inte bara är tillfälligt förknippad, som i fallet med den förra världen, utan en värld med vilken jag är universellt och nödvändigt förknippad (och därmed samtidigt förknippad med alla de synliga världarna). Den förra anblicken av ett oräkneligt antal världar tillintetgör liksom min egen viktighet som *djurvarelse*, vilken är tvingad att till planeten (bara en punkt i världssalltet) lämna tillbaka den materia ur vilken den blev till, efter att en kort tid ha varit försedd med livskraft (hur vet man inte). Den senare anblicken däremot upphöjer oändligt mitt värde som en *intelligens* genom min personlighet, i vilken morallagen för mig uppenbarar ett av djuriskhet och rentav av hela sinnevärlden oberoende liv; åtminstone försåvitt man kan sluta sig därtill med utgångspunkt i den ändamålsenliga bestämmelsen av min existens genom denna lag, en bestämmelse som inte är begränsad till några betingelser och gränser för detta liv, utan går mot oändligheten.”⁵⁸ Kants definition av det mänskliga går i slutändan tillbaka till antikens klassiska indelning, människan skiljer sig genom djuren genom sitt förnuft och hennes möjlighet att handla i enlighet med det, djuren å sin sida tilldelas en begränsad förmåga att uttrycka sig. Trots att människan är en ändlig djurvarelse har hon i sitt förnuft (sin intelligens) en viss förmåga kunna att höja sig till evighetens synvinkel, dvs. en förmåga att kunna överskrida sin djurhet och se tillvaron som en passiv ”Gud” skulle se på den efter skapelseögonblicket.

Det är svårt att förstå Kants tankar om upplysning och frigörelse utan de folkliga upprorsrörelser som verkar i hans samtid, men det kan säkert också vara relevant att minnas Müntzer och bondeupproren i Tyskland på femtonhundratalet vilka medförde att tron allena fick ett institutionellt stöd när man bröt med Rom. I Frankrike och Amerika försöker ”folket” att störta och ta över den statliga institution som styr över deras liv, utan att de kan påverka den i gengäld. Det är också kännetecknade för den moderna vetenskapen och filosofin (Bacon, Descartes) att man vill bryta sig fri från traditionens ok, om denna tradition endast finner sitt värde genom att den just *är* tradition. Framåtskridande, förnuft och frihet blir hos Kant de normer som bestämmer

⁵⁷ Ibid., s 117

⁵⁸ Ibid., s 203-204

värde av en viss föreställning. "Med ett ord: Vetenskapen (den kritiskt sökta och metodiskt inledda) är den smala port som leder till vishetsläran, om därmed inte skall förstås bara vad som bör göras utan även vad som bör fungera som rättesnöre för lärarna, för att de klart och tydligt skall kunna utmärka den väg till vishet som bör beträdas av var och en, samt skona andra från irrvägar: det är en vetenskap vars beskyddare filosofins subtila undersökningar så har den att ta del av *läror*, vilka först efter att på det sättet ha bearbetats kan bli riktigt uppenbara för den."⁵⁹ Kants encyklopedi kräver huvudrollen åt filosofin i mänsklighetens historia. Endast genom en fördjupad saklighet och objektivitet i tänkandet kan människan med Kant kanalisera sina passioner i förnuftskanaler som leder mänskligheten i riktning mot den eviga freden. I en argumentation som inte är främmande utifrån våra samtida hökar säger Kant intressant nog att vägen till den eviga freden går genom kriget, fredens absoluta motsats: med Kant är utopier utan realism tomma, handlingar utan cynism blinda. *Samtidigt*: "om det är en plikt och förhoppning att ett offentligt rättstillstånd skall kunna förverkligas, även detta endast kan ske genom ett ständigt fortskridande närmande, då är *den eviga freden*, som kommer att följa på de hittills felaktigt kallade fredssluten (egentligen endast vapentillstånd) ingen tom idé. Det är istället en uppgift som steg för steg kommer sitt mål närmare. Ty det är att hoppas att framstegen på detta område skall öka för varje tidsskede."⁶⁰

3. Bilder av Adornos förhållande till Kant

I likhet med en undersökning av en främmande (organisk) livsform framträder inte de konstitutiva elementen i en teori, de vitala organen, om inte köttets innandöme först blottlagts genom en dissektion. Utifrån ideologikritikens utgångspunkt – det vill säga, metaforens arbete med att manifesteras det latent – måste varje ideologikritik arbeta immanent: den måste anpassa sig efter det skelett och kött som ska dissekteras. Dissektionen av Adornos till-förhållande kommer att lyfta fram "vitala organ" genom "bilder". Att tillgripa "bilder" snarare än en traditionellt filosofisk argumentation, är nödvändigt inte bara för att Adorno själv underkänner den "vanliga vägen", utan även för att denna väg är den enda som kanske kan undvika ett "idealt tänkande" som projekterar ett *särskilt* filosofiskt skelett på allt den söker att begripa. En ideologikritik måste sysselsätta sig med att se hur det skelett och kött som framkommer i Adornos själva verksamhet/aktivitet är konstituerat, och om dess olika "organ", eller "bilder", kan plockas isär och sedan sammansättas utan vidare problematik. Bildens egenskaper kan endast bringas i enhet genom en slags familjelikhet: detta gäller *inom* varje enskild bild – liksom *mellan* bilderna.

3.1 "Det underutvecklade hjärtats testamente"

Dialektik der Aufklärung försöker att "ta reda på varför mänskligheten istället för att nå fram till ett tillstånd av sann mänsklighet sjunkit tillbaka i en ny form av barbari."⁶¹ Textens uppgift är att "infria ett urgammalt löfte"⁶², då "upplysningen måste bringas till

⁵⁹ Ibid., s 205. Jämför med Paulus: "därför skall ni sluta leva som förut; ni skall lägga av er den gamla människan, som går under, bedragen av sina begär. Se till att förnyas i ande och förstånd och att ni klär er i den nya människan, som har skapats efter Guds avbild, med den rättfärdighet och den helighet som hör sanningen till." (Ef 22-24)

⁶⁰ Kant, Immanuel, *Den eviga freden* (Stockholm 1996)

⁶¹ Adorno, Theodor W. & Horkheimer, Marx, *Upplysningens dialektik* (Göteborg 1997), s 9. Ironiskt nog närmar sig den västerländska tradition man ämnar dissekera utifrån ett lika trångsynt perspektiv, nämligen identifikationen mellan mänskligheten och det västerländska projektet. Och det är även naturligtvis – parentesiskt sagt – samma tradition han försöker att skriva vid sidan av (i ett försök att undfly marknadsplatsens skimmer) men ändå likväl adresserar.

⁶² Ibid., s 13

självmédvetande för att inte definitivt svika människorna.”⁶³ Att bringa till självmedvetande, innebär här att fixera och uttyda konflikten mellan upplysningens intentioner/potentialitet och dess faktiska uttryck/aktualitet. ”Upplysning i ordets vidaste innebörd av framåtskridande tänkande har alltid syftat till att befria människorna från fruktan och göra dem till sina egna herrar. Men över den fullständigt upplysta världen strålar samtidigt katastrofens segertecken.”⁶⁴ Genom att upplysningen kommit att glömma sitt ursprung, sätter den varken sig själv i förbindelse med ett anlant förflutet eller en ankommande framtid. Detta antar Adorno och Horkheimer har medgivit en upplåtenhet för ett antikvariskt tänkande som successivt kommit att skilja sig från den erfarenhet den skulle bestämma, och i förlängningen verkat så att tänkandet vridit sig självt ur led: och vetandets falska anspråk och ofullständiga bild av erfarenheten destruerar därigenom samtidigt sin förbindelse till görandet och hoppet.

Adorno och Horkheimer vill ”lägga grunden till ett positivt upplysningsbegrepp, som löser den ur dess bundenhet vid blind maktutövning.”⁶⁵ Konkret innebär det att man vill ge tänkandet den kritiska och frigörande potential som det försäkrats, men i realiteten nekats genom att man ständigt förskjutit rättvisan till en ankomst som dementerats då den som ankommande aldrig kunnat stöpas i en systematisk form. Det är förmodligen rimligt att förstå denna rörelse som en förlängning av Benjamins modernitetskritik som argumenterar för att modernitetens upphöjande av imitation/reproduktion (genom fotografi, radio, film, massuptryckta konstverk, standardiseringsvansinnets fria spel med alluppslukande identiteter) samtidigt kommit att kväva dess förmåga att kunna producera enigmatisk konst som överskrider sin egen form genom ett genuint autentiskt innehåll. I anslutning till det judiska bildförbudet (imitationen som sviker erfarenheten) menar Benjamin att erfarenhetens ”aura” kommit att döljas alltmer i den moderna erfarenheten.⁶⁶ Auran innebär för Benjamin en förmåga att under vissa omständigheter kunna frigöra ett unikt ögonblick/datum (dvs., en slags kvalitativ tillblivelse som är unikt *ny* i den historia i vilken den framträder): erfarenheten som överskrider sin egen form. Denna tanke utgör på många sätt ett slags riktmärke för det positiva upplysningsbegrepp Adorno och Horkheimer försöker att antyda. Ett sådant begrepp måste alltså kunna innesluta erfarenhetens mångtydighet (och eventuellt motsägelsefullhet) utan att det upplevs som en inneboende svaghet. – Samtidigt kräver denna respekt för det mångtydiga att den kritiska verksamhet som ska granska upplysningstänkandet inte kan vara alltför exakt: man kan tom. formulera det som att vagheten (bilden, liknelsen) skrivs in i andens historicitet. Den kopernikanska vändningen hos Adorno: att antyda en form som aldrig (tillskillnad från hos Kant) kan ges ett positivt och ohistoriskt innehåll. Den kopernikanska vändningen hos Adorno: att genom den objektiva negationen utifrån den kontingenta historia som ska fixeras säga vad som inte är fallet, och därmed genom en (kontingent) implikation antyda vad som är fallet. Fågel Fenix fräter sönder varje fast form, varje positivt innehåll, som överskrider den naturhistoria i vilken den framträder: samtidigt finns det i många fall i ett inverterat syrabad sönderfrätta ett kött och icke-skelett kvar som kan användas *igen*, och *bättre*?

Med Benjamin kan man inte fatta verkligheten omedelbart: man måste istället närma sig verkligheten genom en list som uttrycker sig bildligt. Detta närmande innebär att man är begränsad till en sammanställning av begrepp genom bilder, vilka eventuellt kan fixera en viss historisk situation eller rörelse och på så viss upplåta samma situation eller rörelse för tolkningar. ”Den dialektiska bilden är den form av historiskt objekt som motsvarar Goethes krav på analysens objekt: att uppvisa en sann

⁶³ Ibid., s 13

⁶⁴ Ibid., s 19

⁶⁵

⁶⁶ Döljandet/visandet, glömskan/erinnringen, gåvan/skulden tror jag i själva verket kan ses som betecknade för det tidiga nittonhundratalets modernitetsupplevelse. Jmfr Heidegger, Benjamin, etc.

syntes. Den dialektiska bilden är historiens urfenomen.”⁶⁷ Dessa bilder – eller fantasmagorier, som Benjamin kallar dem – är *ironiskt* sammanflätade (utan hierarkisk organisation) av en begreppsdiagnostik som inte tillåter tanken att särskilja enskilda begrepp utan att sätta dem i förbindelse till andra. *Dialektik der Aufklärung* innehåller två fantasmagorier: ”den första söker spåra dialektiken mellan myt och upplysning i Odysseen i dess egenskap av ett av de tidigaste vittnesbörden om borgerlig västerländsk civilisation. I centrum står här begreppen offer och försakelse, med vilkas hjälp vi söker visa hur mytisk natur och upplyst naturbehärskning på en gång skils åt och flätas samman. Den andra sysselsätter sig med Kant, Sade och Nietzsche, upplysningens obevekliga fullföljare. Den visar hur det förhållandet att all natur tvingas in under ett självhärligt subjekt till slut utmynnar i ett den blinda objektivitetens, den rena naturens herravälde. Den tendensen upphäver alla tidigare motsägelser i det borgerliga tänkandet, tom. den mellan järnhård moralitet och absolut amoralitet.”⁶⁸ Bilderna projiceras av en inledande kritisk diskussion som utifrån teserna ”redan myten är upplysning” och ”upplysningen slår tillbaka i mytologi”⁶⁹, försöker att visa ”hur rationalitet och samhällelig realitet, liksom också natur och naturbehärskning, har blivit invävda i varandra”.⁷⁰

Att demonstrera upplysningstänkandets inre anamolier är emellertid enligt Adorno och Horkheimer inte tillräckligt för att kunna förändra detta tänkandes faktiska uttryck; i en förvrängd rationalitet kan inte sanningen (enligt Adorno) visa sig utan ideologiska förtecken. Med Hegel/Marx menar Adorno och Horkheimer att den rådande rationaliteten alltid bestämmer samhällets självpålagda gränser. (För att föregripa en senare tråd: här visar sig tydligt också det heroiska subjektet hos Kant – som faktiskt trots allt har en framtid utan att vara ett ”revolutionärt proletärs subjekt” eller en del av ”världsanden”.) Betydelsen av detta perspektiv ligger i att Adorno och Horkheimer menar att det västerländska samhället är format av en rationalitet som förhindrar möjligheten av att artikulera en ideologifri rationalitet. Det rådande (borgerliga) samhället förmodas fungera enligt en rationalitet som reducerar erfarenheten till en process som *behärskar* förbindelsen mellan subjekt och objekt. Att producera ett bredare begrepp om erfarenhet implicerar därför ett praktiskt moment som kritiserar den rådande rationalitet som låtit en reducerad erfarenhet bli norm. Då upplysningstänkandet uppenbarligen lider av ”vanföreställningar” (falskt medvetande), måste man med Adorno förstå det som en falsk ideologi, och i så fall i slutändan ett resultat av vissa ekonomisk-materiella betingelser. I anslutning till Luckás menar Adorno att ett samhälle som fungerar genom en *ohämmad* bytesekonomi förvandlar produkter (framställda ting) från att vara sprungna ur det aktiva subjektets organiska produktion till abstrakta entiteter som är separerade från producenten (reififikation), en process som med Luckás till och med kan fixera hela världsåskådningar.⁷¹

Adorno och Horkheimer leder genealogiskt upplysningen till myten som redan den ”vill redogöra, benämna, ange ett ursprung, men därmed också skildra, fixera, förklara.”⁷² Någon gång kring det homeriska tänkandet växte enligt Adorno och Horkheimer den första formen av borgerlig subjektivitet fram: individen som en någorlunda autonom instans, skild ifrån familj, människor, gudar, träder fram tillsammans med Odysseus’ tålmodiga kamp (som ofta drivs framåt av en list, som rubbar människans underställning i förhållande till ädlare varelser – gudar, monster etc.) för att kunna förverkliga sin innersta vilja, att återse hemmet och den hustru med

⁶⁷ Benjamin, Walter, Paris..., s 401

⁶⁸ Adorno/Horkheimer, 1992, s 14

⁶⁹ Ibid. Adorno lånar Nietzsches begreppspar historisk/ohistorisk. Men även Nietzsches betydelse av ”kritisk historia” etc.

⁷⁰ Ibid., s 13

⁷¹ Men tanken finns redan implicit i Kants kritik av religiösa auktoriteter – eller?

⁷² Ibid., s 23

barn han lämnat efter sig. *Dialektik der Aufklärung* låter denna mytiska bakgrund bli den fond mot vilken man måste fatta den moderna vetenskapen och filosofin, som antas fortsätta den avförtrollning det homeriska tänkandet instiftar. "På sin väg mot den moderna vetenskapen lär sig människorna att avstå från mening. De ersätter begrepp med formel, orsak med regel och sannolikhet."⁷³ "Allt som inte fogar sig efter kalkylerbarhetens och användbarhetens krav blir i upplysningens ögon suspekt."⁷⁴ "Människorna betalar sin ökade makt med ett växande främlingskap inför det de utöver sin makt över. Upplysningen förhåller sig till tingen som diktatorn till människorna. Han känner människor i den mån han förmår manipulera dem. Vetenskapsmannen känner tingen i den mån han förmår framställa dem."⁷⁵

Denna tanke om att upplysningstänkandet innebär "söndring" och oförverkligad potential återfinns naturligtvis redan hos Hegel – och det är även förmodligen rimligt att i viss utsträckning förstå texten som en förlängning av Hegels attityder gentemot upplysningen. Hos Hegel innebors upplysningstänkandet av en dialektisk ambivalens som oscillerar mellan "frigörelse" och "förtingligande". Efter Descartes framträder subjektet enligt Hegel som objekt, subjektet blir den arkimediska punkt varpå universum vilar. Därmed åtskiljs subjektet från objektet i en alieneringsprocess som istället för att frigöra subjektet förslavar det i vetenskapens namn.⁷⁶ Människans naturliga relation till sin omgivning söndras, och behovet av filosofi föds. Hegel vill ge riktning åt upplysningstänkandet genom att skänka det försoning (*Aufhebung*) i det absoluta, en plats där söndrade delar kan helas. Här uppsparar Adorno en inre ambivalens hos Hegel, liknande den hos Kant – trots att Hegel på en initial nivå låter historiciteten utgöra en gräns för erfarenhetens möjlighet, erbjuder Hegels försoning en överensstämmelse mellan "begrepp" och "ting" som endast kan formuleras utanför den historicitet som kännetecknar varje möjlig erfarenhet. *Dialektik der Aufklärung* tänker sig att det är betecknande för allt upplysningstänkande från antiken och framåt att man i sina försök att grundlägga ett rent vetande ständigt kommit att överordna en sida på bekostnad av den andra, oavsett om det rört sig om subjekt/objekt, man/kvinna, herre/slav, form/innehåll, eller sken/verklighet etc.⁷⁷ Denna filosofiska tvångshandling leds till en successivt mer utvecklad bytesekonomi, där individen drillas in i att ge upp "kvalitet" tillförmån för "kvantitet". Människors naturliga glömska och ett samhällligt vara som är inriktat på kapitalets ackumulationsprocess tvingar in upplysningstänkandet – trots dess goda avsikter – i ett tänkande som tillslut blir rituellt. Upplysningen slår tillbaka i mytologi: "upplysningen är så totalitär som något system kan vara. Dess osanning ligger inte i det som dess romantiska fiender alltid anklagat den för: analytisk metod, sönderplockande i beståndsdelar, upplösning genom reflexion, [min kurs.] *utan i att processen för den är i förväg avgjord*. När matematiken förvandlar det obekanta till x-et i en ekvation har det därmed försetts med det välbekantas stämpel redan innan något som helst värde införts."⁷⁸

Det kan vara värdefullt att betänka denna scens affinitet med Nietzsches civilisationskritik. I en nietzscheansk fantasmagori uppmålas civilisationens utveckling som driven av en tilltagande slavmoral, som i syftet att göra individen alltmer främmande för fara, slump och äventyr kommit att sanktionera en ideologi som skapar en avgrund mellan maktyttring och individ. Med Nietzsche kan det endast ske något

⁷³ Ibid., s 21

⁷⁴ Ibid., s 22

⁷⁵ Ibid., s 25

⁷⁶ Se kapitlet titulerat med upplysning i *Phänomenologie des Geistes*

⁷⁷ Jag tror att det kan vara värt att peka på en viss affinitet med Heideggers vara-glömska, där det varande oproblematiskt tematiseras och traderats vidare i så hög utsträckning att vara som sådant tilltäcks för tänkandet. Men man kan även peka på fler poler: man/kvinna, människa/djur, förnuft/vansinne, självkontroll/passioner, upplysning/barbari etc.

⁷⁸ Ibid., s 40

nytt, något som skiljer sig från det bestående genom att individen på något vis får ge utlopp för den vilja till makt som betingar varje erfarenhet. I Nietzsches bild har civilisationen kommit till den sista människans dagar, en livstrött och svag varelse, så främmande från kontroll över sin egen tillvaro att inget annat än att reproducera det bestående har en mening. Samtidigt har affiniteten endast en viss räckvidd, Nietzsches tygellösa vilja till makt och våta övermänniskodrömmar får på många sätt utgöra upplysningstänkandets logiska slutpunkt – förintelsen. En punkt kring vilket tänkandet insnärjs, och utifrån vilken det inte ens är förmöget att se vad som ligger i tiden: nationalsocialismen. Hemligheten bakom det (negativt) positiva upplysningsbegreppet kan anas, upplysningstänkandet är endast ett verktyg, och fungerar således endast tillsammans med en kvalificerad användare. En kvalificerad användare är inte bara någon som bestämmer sig för att mogna och bli upplyst, användaren måste ha tillgång till en viss kraft och makt för att kunna förverkliga sina ambitioner. Denne användare finns inte *än*. I denne användare ligger ett löfte: en svag viskning som från ett hoppets plats stammar fram att framtiden är upplåten för upplysta förändringar, om bara människan slutar att hosta upp den eviga återkomsten av det samma.⁷⁹ ”Det som kunde ha blivit annorlunda görs identiskt. Detta är det imperativ som kritiskt drar upp gränserna för möjlig erfarenhet. Priset för allts identitet med allt blir att samtidigt ingenting får vara identiskt med sig självt. Upplysningen upphäver den gamla ojämlikhetens orättvisa, oförmedlad herremakt, men förevisar den samtidigt genom en universell förmedling som relaterar allt varande till något annat.”⁸⁰

”Ny kunskap är enligt Kants filosofins syfte, men samtidigt kan den aldrig erhålla kunskap om något nytt, eftersom den bara kan fatta vad förnuftet redan lagt in i föremålen.”⁸¹ I *Dialektik der Aufklärung* är Kant på ett manifest plan en instiftare av oro i tänkandet, genom att förvägra det en genuin bild av erfarenheten. Samtidigt är det Kant som skänker upplysningstänkandet en förmåga att se – även om denna förmåga förblir latent inom ett blint regelraseri som endast kan bli tomt utan en medföljande kraft. Eftersom det är Kant som upplåter tänkandet för seendet (subjektet som passivt och aktivt i förhållande till objektiviteten) men likväl fortsätter upplysningstänkandet blinda lämmelgång blir Kant samtidigt som han är den store antagonisten, den store protagonisten. Det positiva upplysningsbegrepp som texten försöker att bygga upp är en förlängning av Kants, som man försöker att frigöra från det politiska slummer Kant antas befinna sig i. Kants universella människa konsumerades i Adorno och Horkheimers bild av en samhällelig realitet i vilken ”borgaren i sina olika skepnader av i tur och ordning slavhandlare, fri företagare, administratör är upplysningens logiska subjekt.”⁸² Adorno/Horkheimer försöker istället antyda en negativt universellt *sann* borgare: dvs. en borgerlighet som inte är en borgerlighet (en borgerlighet som inte tänks genom klassintressen) utan istället alltid utgår från den svage (negativ jämlikhet, frihet, broderskap) som *de facto* blir förtryckt, utan att låta detta svaga subjekt bli påtvingat föreställningar genom att åberopa någon annan auktoritet än det kontingenta historieförnuftet.

Dissektionen av Kant försöker att frilägga de villkor som medgivit att Kants upplysningstänkande kunnat konsumeras av ett samhällsvara som distribuerat upplysningens själva förverkligande i historiska kanaler som verkat i motsatt riktning: till barbari. För att förstå denna matris är det lämpligt att anknyta till Nietzsches begreppspar ”apollonisk” och ”dionysisk”; en förstelnande, konserverande, reaktiv vilja till ordning; en upplösande, revolutionerande, aktiv, affirmativ vilja till tillblivelse. Den underförstådda norm som projekterar framställningen av Kants överdrivna apollonism,

⁷⁹ Jag tror mao. inte att Benjamins messianism (en positiv teologi) återfinns hos Adorno, som jag tror är betydligt mer cynisk och realistisk när gäller mänsklighetens framtid.

⁸⁰ Ibid., s 28

⁸¹ Ibid., s 41

⁸² Ibid., s 99

är att om upplysningen ska kunna infria sitt löfte så måste det ställa människans apolloniska krafter mot hennes dionysiska, utan att förlora fattningen och därmed riktningen ur sikte. Den upplyste användaren måste således balansera sitt känsloliv – utan att låta denna balansgång förloras ur sikte. Det apolloniska syndromet: "hos Kant likaväl som hos Leibniz och Descartes består rationaliteten i 'att man fullföljer det systematiska sammanhanget såväl uppåt till högre ordningar som nedåt till lägre arter'. Det 'systematiska' i kunskapen är 'sammanhanget inom densamma utifrån en princip'. Tänka i upplysningens mening är detsamma som att upprätta en enhetlig, vetenskaplig ordning och härleda faktisk kunskap ur principer, må dessa sedan tolkas som godtyckligt uppställda axiom, medfödda idéer eller högsta abstraktioner. Logikens lagar upprättar de mest grundläggande relationerna inom ordningen, definierar den. Enhetligheten ligger i samstämmigheten. Motsägelselagen är systemet i ett nötskal. Kunskap består i en inordning under principer. Den är liktydig med en utsaga som passar in i systemet."⁸³ Markis de Sades verk får här utgöra Kants omedelbara antipod – ett tänkande som finner en affinitet med Kants systematiska arkitektur, men samtidigt avviker från dess *focus imaginarius* genom att sätta passionen på den tron förnuftet sitter på hos Kant. "Markis de Sades verk visar upp 'förståndet utan annans ledning', det vill säga det från förmynderskap befriade borgerliga subjektet."⁸⁴ Genom att driva vetandet mot sig självt framstår dess självbild som absurd. Att visa detta innebär som sådant en ny början: man skänker hopp genom att visa att vetandet var urledvridet, men att det är möjligt att kunna vrida det i rätt led. Att länka samman Kant med Markis de Sade är naturligtvis också ett retoriskt grepp som utdelar ett slag mot den borgerliga självbild i vilken Markis de Sade utgör den absoluta perversionen.

Utifrån kritiken (gränssättandet, prövandet) av de två fantasmagorierna antyds en delvis ny agenda för upplysningstänkandet vad gäller dess uppgift (att stödja ett från ideologiska vanföreställningar befriat subjekt), förpliktelser (att respektera erfarenhetens heterogenitet) och möjliga uttrycksform (måttfullhet: det kritiska sammanflätandet av förnuft/passion, makt att genomföra sina egna ambitioner). Ett kritiskt förnuft som aldrig är *belt* säker på erfarenhetens innebörd kan endast vara lokalt, kretsande, undflyende, oförmögen att samlas kring ett bestämt origo. Tänkandet är med Adorno dömt att i historicitetens namn kretsa kring den erfarenhet som alltid i viss utsträckning överskrider begreppens förmåga att gestalta den. Och då tänkandet inte kan ha ett förutbestämt objekt, kan det inte heller ha ett förutbestämt subjekt. Mao.: det kan inte finnas ett upplysningstänkandets logiska subjekt i form av exempelvis en "borgerlighet" eller ett "proletariat". Den scen som nu framskönjer tillåter också en radikalt annorlunda betydelse av Kants programmatiska förklaring:

Upplysning är människans utträde ur hennes självförvållade omyndighet. Omyndighet är oförmågan att göra bruk av sitt förstånd utan någon annans ledning. Självförvållad är denna omyndighet om orsaken till densamma inte ligger i brist på förstånd, utan i brist på beslutsamhet och mod att göra bruk av utan någon annans ledning. Sapere aude! Hav mod att göra bruk av ditt eget förstånd! lyder alltså upplysningens valspråk.

Precis som Kants essä om upplysningens sanna väsen, är *Dialektik der Aufklärung* en slags antydande vägledning till hur jaget ska kunna finna sig självt, och ha kraft nog att stå för det ansvar dess implikationer kräver. Medan Kant riktar sig mot sin tids stora idoler: militären och kyrkan, ges Adornos läsare vägledning ut ur konsumtionssamhällets illusioner. I likhet med Kant ger inte Adorno läsaren en klart uppställd instruktionsmanual för hur man blir myndig och fri från den rådande rationaliteten. Jaget är i viss mening alltid utelämnat åt sig självt – och inga

⁸³ Ibid., s 97-98

⁸⁴ Ibid., s 102

strukturanpassningsprogram (men däremot jämställd hjälp) kan ge det den mogenhet som krävs för det ansvar det upplysta tänkandet förutsätter.

Benjamin klargör utmärkt *Dialektik der Aufklärungs* utgångspunkt när han i *Das Passagen-Werk* skriver att "framstegets begrepp bör förankras i idén om katastrofen. Att det 'fortsätter som förut' är katastrofen. Den är inte det vid varje tillfälle förestående utan det vid varje tillfälle givna. Så uttrycker Strindberg det – i *Till Damaskus?* –: helvetet är ingenting vi har framför oss – utan detta liv här."⁸⁵ "Att vara dialektiker betyder att ha historiens vind i seglen. Seglen är begrepp. Det räcker emellertid inte att förfoga över seglen. Konsten att sätta dem är det avgörande."⁸⁶

3.2 Ideologikritik och filosofi

Negative Dialektik består av tre delar (fördelade på ungefär lika mycket utrymme var) av vilken den första (*Verhältnis zur Ontologie*) utgör en uppgörelse med Heidegger och behovet av ontologi. Adorno försöker att visa att varje inlåtelse att ge vika för detta behov och frestelse, resulterar i en metafysik som återvänder till den gamla metafysikens misstag, oavsett om den samtidigt eller inte säger att den brutit med den. Även om Adorno inte nämner Kant särskilt ofta här, upplever jag det som att han finns där: mellan, över, under, och genom textens manifesta uttryck. Jag tror att man måste se Adornos kritik av metafysiken i två riktningar: en destruerande som upplöser metafysiken, en viskande som recentrerar filosofin kring en ton som respekterar den konkreta erfarenheten. Adornos beundran för Beckets *L'innommable* är betecknande för hur man bör förstå Adornos förhållande till *prima philosophia*, och varför han menar att Heidegger (och i förlängningen Kant), trots dennes bedyranden om motsatsen, omedvetet faller in i ett just sådant tänkande. Förmodligen tänker sig Adorno att Beckets litterära verksamhet är ekvivalent med hans egen mikrologi och negativa dialektik. *L'innommable* betyder "den onämnbare" eller "den obeskrivbare", denna den vars ankomst, namngivelse och nämnbarhet ständigt skjuts på framtiden i ett slags tragiskt-metafysiskt drama, väl emellertid utan att detta faktum framställs som en nihilistisk hopplöshet eller en ursprunglig förlust.

Liksom Nietzsche menar Adorno att tänkandet inleds genom livets tillstånd och stämning. Om tänkandet ska kunna ha betydelse för livet, måste det vara medvetet om sin ändliga begränsning genom detta livs själva tillstånd, stämning och ändlighet. Med denna utgångspunkt blir således ett tänkande som saknar denna medvetenhet "falskt" i förhållande till livets sanning, och därigenom samtidigt en omedveten bärare av en rad fördomar. Adorno skriver i *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* att *prima philosophia* "för att kunna genomtvinga (*durchzusetzen*) kontinuitet och fullständighet, måste skära av allting om vilket den dömer, som inte passar in. Den filosofiska systematikens (*Die philosophischer Systematik*) fattigdom vilken i slutändan reducerar (*erniedrigte*) de filosofiska systemen till en bluff, är inte först och främst ett tecken på deras förfall, utan snarare teleologiskt satt genom proceduren själv (*teleologisch gesetzt von dem Verfahren selbst*), vilken redan hos Platon utan motsättning krävde att dygd måste vara demonstrerbart genom dess reduktion till ett schema, likt en geometrisk figur."⁸⁷ Att denna "bluff" stammar av ett visst simulacrat behov, av Adorno kallat det "ontologiska behovet av enhet", "kan inte mer [i Adornos bild i ND] garantera sitt objekt än de svältandes plågor kan försäkra dem om mat."⁸⁸ "Filosofi, som en gång verkade föråldrad, lever vidare genom att ögonblicket att inse *det* sumpades. Det summariska omdömet att den endast tolkat verkligheten, att det hopplösa mötet med

⁸⁵ Benjamin, Parisverken, s 400

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Adorno, Theodor W., *Gesammelte Schriften 5* (Frankfurt 1986), s 18 (min övers.)

⁸⁸ Adorno, Theodor W., *Gesammelte Schriften 6 [Negative Dialektik]* (Frankfurt 1983), s 73 (min övers.)

verkligheten fick den att lamslås, blir en förnuftets defaitism efter att försöket att förändra verkligheten misslyckats.”⁸⁹

I *L'innommable* sägs det att ”det är lättare att uppföra ett tempel \ än att få kultföremålet att slå sig ner i det”, någonting som med Adorno möjligtvis kan anspela på Hegels kritik av Rheinhold i Fenomenologins förord. I Hegels liknelse gäller det att inte nöja sig med att befinna sig på templets innergård, när man kan befinna sig i dess inre, vilket är precis vad Hegel enligt Adorno gör i en bokstavlig mening trots sina försäkningar om att en ”självmedveten” relation till annanheten (till naturtingen, och människorna) förmedlar en icke-metafysisk bild. Hegels misstag, trots dennes medvetenhet om hur en filosofi borde inledas, består med Adorno i att Hegel skapar ett slags substitut till *prima philosophia*, en substanslös substantialitet. Ett misstag som likaså Heidegger, enligt Adorno, begår. Heideggers vara-fråga leder med Adorno ovillkorligt till en slags vara-mystik som profetiskt utlovar en ankomst vars möjliga ankommande paradoxalt nog är konstituerad av dess oförmåga att just ankomma. Det vill säga, de löften fundamentalontologin ger om en mer egentlig förbindelse till varat kan inte infrias, eftersom infriandets begrepp innefattar ett ankommande vars existensvillkor ligger i att inte kunna ankomma, endast vara på väg. Detta löfte om det omöjliga förstår Adorno som en matris som kännetecknar all form av *prima philosophia*, och som ofta ger upphov till kategoriska bestämningar som genom sin tillämpning i praxis verkar alienerande och människofientligt. ”Den metakritiska [in-]vändningen (*Die metakritische Wendung*) mot *prima philosophia* är samtidigt en vändning mot ändligheten i en filosofi som går mot oändligheten utan att respektera den.”⁹⁰ Att Adorno låter inleda tänkandet med respekten för det ”oceaniska” – öppnar för ett närmande mellan Adorno och Lems *Solaris*, i vilken spöket, gengångaren, återkommaren, återkomsten av det hotfulla i förflutenhet tjänar syftet som symbol för ett förträngt trauma eller komplex. Gengångaren, eller återkomsten, fyller alltid ett bestämt syfte, vars infriande istället för att förträngas ur (det vardagliga, och det teoretiska) livet måste bli en ”naturlig” del av det. Vad denna ”sammanfogning” kommer an på med Adorno, är att inte, som det heter i *Solaris*, ”upprepa [den mänskliga tillvaron] som en berusad upprepar en banal melodi genom att lägga allt fler kopperslantar i jukeboxen.” Det kommer an på att inte upprepa gamla idoler, misstag. En inställning som på många vis liknar Derridas, i dennes ”dekonstruktivistiska” spökjakt. Men ur Adornos ljusning framstår Heideggers tänkande inte bara som ”otillräckligt”, utan likväl ”livsfientligt”. Adornos vurm för Nietzsche lyser igenom: ”Nietzsche levde inte länge nog för att hinna äcklas av egentlighetsjargongen, det tyska 1900-talets ressentimentfenomen *par excellence*.”⁹¹ Med Adorno måste filosofi *alltjämt* inledas med en förundransfull respekt för de pusselbitar den söker att sammanfoga. *Enter Heidegger. But let Adorno/Hamlet speak. “There is more between heaven and earth, than philosophy have dreamt of.”* Emellertid: “*we are but worms*”, och måste så som jordiska, med Adorno, respektera den oändlighet ”vi” genom vår själva ändlighet närmar oss (genom filosofin, och annorstädes).⁹²

Gengångarna i *Solaris* försvinner när respekten för det oceaniska utgör den meningshorisont utifrån vilken man förstår ändligheten, och människans sisyfosarbete med sig själv. Denna horisont möjliggörs i *Solaris* – och även hos Adorno – endast av att man först respekterar den andre (som ändlig, men ändå samtidigt oceanisk). Detta innebär att filosofi exemplariskt inleds med *stämningen* ”förundran”, och liksom hos Marx måste utgå från existensen som den ter sig för tillvaron genom praxis, för att i en

⁸⁹ Ibid., s 15 (min övers.)

⁹⁰ Ibid., s 25 (min övers.)

⁹¹ Adorno, Theodor W. *Egentlighetsjargongen* (1996), s 26

⁹² Hegel låter hela sin filosofi bli en slags implikation av Hamlets vacklande förnuft.

ändlig rörelse⁹³ paradoxalt nog trots allt kunna närma sig det oändliga. Det traditionella och respektlösa tänkandet: "identitetstänkande har historien igenom fungerat dödande och alltuppslukande. Föreställningen om identitet är i princip alltid inriktad på totalitet. Det som inte godtar något utanför sig självt uppfattar sig hos Heidegger, som i all idealism, som ett helt. Minsta spår av något utanför denna identitet vore lika outhärdligt som för en fascist något olikartat i något av världens hörn."⁹⁴ Det stämnings- och respektfulla tänkandet: "dialektik – språket som tankens verktyg fattat bokstavligt (*dem Wortsinn nach Sprache als Organon des Denkens*) – [innebär] en kritisk räddning av det retoriska momentet, ett ömsesidigt närmande mellan ting och uttryck, till den punkt där skillnaden bleknar."⁹⁵ "[D]ialektik är det falska [eller det urledvridna] tillståndets ontologi. Från detta skulle det riktiga [i-ledvridna] tillståndet vara befriat: vare sig ett system (*System*) [vilket med Adorno måste läsas 'gudskomplex'] eller en motsägelse (*Widerspruch*)."⁹⁶ Adornos eget tänkande framstår i det närmaste som en slags "sanningens" beskyddare. Mycket riktigt säger Adorno att "vi inte har någon makt över vara-filosofin [som visats sig vara så livsfientlig för 'oss'] om vi förnekar den generellt från utsidan, istället för att ta sig an dess egna struktur – vändande dess egen kraft mot den i linje med Hegels desideratum." Adorno uppmanar sig medvetet eller omedvetet som någon som ser igenom mayas slöjor, den som sysslar med de egentligt filosofiska frågorna. Snarare än att se detta som ett napoleonskt storhetsvansinne (eller kanske just som det), bör man kanske uppfatta detta som en gest mot Kants stora begränsning av metafysiken. I en slags historicerad version av Kant sysselsätter sig ju Adorno med att fastställa vad som faktiskt kan sägas. I sammanhanget framstår det som att Adornos kritik av Heidegger, fyller samma funktion som Kants antinomier (hans uppgörelse med en rad filosofiska "fördomar"). Syftet med antinomierna är av terapeutisk natur: de syftar till att klargöra för förnuftet att "de och de" föreställningarna endast är fördomar som bottnar i ett slags missförstånd som uppstår när tanken leds bort från sitt naturliga böjningsmönster. Syftet med analysen av Heidegger torde analogt bli att upplysa människor om det faktum att de föreställningar som är förknippade med detta tänkande endast är "fördomar" som manifest bottnar i "språkliga missförstånd", men latent i den förhärskande ekonomiska matrisens särskilda beskaffenhet (vilket samtidigt emellertid naturligtvis är en rörelse bort från det universellt ahistoriska i Kants transcendentalism.)

För att förstå hur Adorno anser att erfarenhet konstitueras måste man på ett abstrakt plan se till vad konstitutionen egentligen bottnar i. Adornos negativa dialektik – hans metakritik av epistemologi – är endast på en primordial nivå destruerande, och implicerar i själva verket en koherent bild av hur erfarenheten måste vara konstituerad. Erfarenhet är, enligt Adorno, det som kommer av förbindelsen mellan subjekt och objekt. Grovt talat bottnar Adornos negativa kritik (den destruerande) i insikten att filosofin sedan dess inledning i antiken oupphörligt kommit att reducera erfarenheten, antingen genom att upphöja subjektet på bekostnad av objektet – eller viceversa. Adorno menar (och här tillåter jag mig att dra ut implikationerna) att filosofins misslyckande kan vändas genom att man ser erfarenhet ur tre perspektiv: en horisontell linje i vilken ett subjekt affekteras av ett objekt (receptivitet, objektivitet); en vertikal position i vilket subjektet bedömer – dvs. begreppsligt bestämmer – objektet (spontanitet, historicitet); en tredje diagonal linje som i den förvrängda tillvaron genom beslöjade maktkonfigurationer vrider den heterogena erfarenheten i homologt led: den strömlinjeformade *vanan* (med Nietzsche underbyggd av en systematisk slavmoral som

⁹³ (...som bildligt kan liknas vid matematikens gräns- eller närmevärde, som till och med i den enklaste matematik är ett nödvändig moment – en insikt som enligt legenden föranledde upptäckarna av "Pythagoras sats" att inte offentliggöra satsen utan en tillhörande och tilltäckande myt-ideologi.)

⁹⁴ Ibid., s 122

⁹⁵ Adorno, 1970, s 64 (min övers.)

⁹⁶ Ibid., s 22 (min övers.)

i syftet att undantränga faran i att det bestående skulle kunna förändras producerar en ”bindande lögn” om en objektiv objektivitet) att reducera erfarenheten tillförmån för identitet – som endast kan stävjas med existentiella medel.

Denna figur är naturligtvis tydligt influerad av Kants dialektiska och nödvändiga förbindelse mellan form och innehåll. Utifrån denna grundfigur följer Adorno sedan Kant på ett horisontellt plan (som framhäver objektets objektivitet), och Hegel på ett vertikalt (som framhäver bestämmingens historicitet och relativitet). När det gäller Kant är i sammanhanget främst två insikter hos Kant relevanta: å ena sidan att subjektet alltid är förmedlat genom ett objekt (vilket inskriver skillnaden som konstitutiv för subjektet på såväl utsida (rum) som insida (tid)), och att tinget självt aldrig kan reduceras till en föreställning (tingets totalitet förutsätts, och kan endast föreställas genom ett slags *focus imaginarius*), vilket är att säga: man kan inte skilja det reala från det ideala, innehåll och form, subjekt och objekt är så sammanflätade att man inte kan isolera den ena sidan från andra.

Adorno menar att han kan visa att en *prima philosophia* är omöjlig, och implicit genom en kritik av den säga vad som är möjligt. Kritiken kan med Adorno inte bestridas då den följer logikens lagar, samtidigt som den *visar* att system alltid leder in i motsägelser och att den enda möjligheten att undvika motsägelser är att inte ha ett system i Kants och Hegels bemärkelse. På en föreläsning säger Adorno att ”metafysik är inget annat än förnuftet som sätter sig självt absolut; det är att säga, förnuftet som betraktar sin egen användning som sanningens garanti, ganska oberoende av materialet det har att arbeta med.”⁹⁷ Filosofin kan bara upplåta sig för sanningen – och då, endast fragmentariskt – om den intimt arbetar med det material tänkandet *ges* genom materialet/objektet. Påverkad av Benjamin, låter Adorno verkligheten bli en ”text”. På de punkter i berättelsen där tänkandet sviker den individuella erfarenhet den möter genom historien kan man tala om falskt medvetande (och därför kan man exempelvis även läsa texten psykoanalytiskt, marxistiskt etc.). Adorno säger på en föreläsning att ”*Kritik der reinen Vernunft*s kraft ligger inte så mycket i dess svar på de metafysiska frågorna som i dess högst heroiska och stoiska vägran att i ens befatta sig med dem.”⁹⁸ – en ambition Adorno avser fullfölja.

Vad Horace Engdahl säger i *Stilen och Lyckan* förklarar Adornos antiposition: ”utan likheten stannar texten. Den är ju redan själv en metafor, en väv (textus) av ord. Vi måste få säga (eller dunkelt tänka) att något är *som* någonting annat, annars blir inget sagt.”⁹⁹ Eftersom Adorno menar att samhället är genomsyrat av ideologi, tillåts inte liknelsen – och texten (verkligheten) stannar. I detta läge måste man upplösa det falska medvetandet, så att något blir sagt, och texten kan fortsätta. Fortsättandet bör enligt Adorno fokuseras genom det *focus imaginarius* som framåtskridandet – genom ett genuint äkta upplysningstänkande – innebär. Även om en plikt med *a priorisk* nödvändighet med Adorno inte är möjlig, kan man tala om ett svagt uppmanande: *filosofera mera!*¹⁰⁰ I *Der instrumentellen Vernunft* säger Horkheimer angående vad som

⁹⁷ Adorno, 1990, s 38 (min övers.)

⁹⁸ Ibid., s 7 (min övers.)

⁹⁹ Engdahl, Horace, *Stilen och Lyckan* (Uddevalle 1992), s 205

¹⁰⁰ Jmfr Jameson: *historicera mera!*

kan kallas filosofi att "det inte finns någon formel", ingen absolut gemensam nämnare, endast likheter. Med Adorno kan man inte på förhand skissera positiva gränser för filosofi, eftersom filosofin måste arbeta med individuella erfarenheter. I *Negative Dialektik* heter det: "begreppens avförtrollning är filosofins antidot. Det förhindrar dess tillväxt (*Wucherung*): att det låter sätta sig självt absolut."¹⁰¹ "Namnet dialektik säger inte till en början mer än att, objekten inte går in i sina begrepp utan att lämna en påminnelse/spår, om att de motsäger den traditionella tillräcklighetsnormen. [...] Det indikerar identitetens osanning, det faktum att begreppet inte uttömmar det förnumna objektet. [...] Dialektik är den kontinuerliga känslan av icke-identitet. Det börjar inte med att ta ställning. Min tanke drivs dit av sin egen otillräcklighet, av skam för vad jag tänker."¹⁰²

I *Was ist Aufklärung* skriver Kant: "jag har företrädevis behandlat upplysningens huvudpunkt, människans utträde ur sin självförvållade omyndighet, i samband med religiösa frågor, eftersom vår härskare vad gäller konsterna och vetenskaperna inte har något intresse av att spela förmyndare över sina undersåtar."¹⁰³ I fragmentet om kulturindustrin i *Dialektik der Aufklärung* beskriver Adorno hur friheten kommit att förfalla till den grad, att *även* konst och vetenskap laddats med ideologiska värden. Individens hos Kant är garanterad en moralisk förmåga, genom den fria vilja som finns i subjektets förhållande till tinget i sig, försåvitt den fria viljan inte kan reduceras till den lagbundenhet som finns i framträdelsen. Frihet är hos Kant, frihet i förhållande till en positiv norm eller princip. Människan är fri, *eftersom* hon *kan* följa moraliska (positiva) normer. "Om man nu reser frågan: Lever vi idag i en *upplyst* tidsålder?, är svaret: Nej, men väl i en *upplysningens* tidsålder, eller *Fredriks* århundrande"¹⁰⁴ I Kants tidsdiagnos finns visserligen frihet, men den är begränsad till det konstnärliga och vetenskapliga fältet (vilket alltså förmodas vara garanterat genom Fredrik den store of Preussen – om inte Kant är ironisk genom ordleken).¹⁰⁵ Den närmast underjordiska plats Adorno kräver för skrivandet och läsandet är främmande för Kant, och som Engdahl visar i *Beröringens ABC* är det först på artonhundratalet som den förtroliga läsaren och författaren utvecklas.

Adorno förlänger Kants analys av det fria fält på vilket det genuina skrivandet och läsandet vilar, genom att begränsa det fria fältet till en punkt i gryningen som endast hägrar. De fält – det vetenskapliga, det konstnärliga – som går fria hos Kant, beskärs så kraftigt hos Adorno att endast trasor blir kvar. "Den sociologiska uppfattningen att den förlorade förankringen i den objektiva religionen, upplösningen av de sista förkapitalistiska kvarlevorna, den tekniska och sociala differentieringen och specialistvälde har utmynnat i kulturellt kaos beslås dagligen med osanning. Kulturen av idag stöper allt i samma form. Film, radio, veckopress utgör ett system. Varje område är enhetligt i sig liksom alla sinsemellan."¹⁰⁶ "Bakgrunden är hjälplöshet. Underhållning är verkligen flykt, men inte som den själv påstår från en tröstlös verklighet utan från den sista tanke på motstånd som denna verklighet ännu rymmer."¹⁰⁷ Livet i det moderna samhället är enligt Adorno så beskuret att tänkandet kommit att kvävas, och talet och handlingen i viss utsträckning saknar värde eftersom det endast kan reproducera det bestående. Individens upplever sig ha en fri vilja, men från varje håll förmodas tillvaron anstormas av intryck, eller vanor, som kväver

¹⁰¹ Adorno, 1970, s 24 (min övers.)

¹⁰² Ibid., s 5 (min övers.)

¹⁰³ Östling (red.), 1992, s 35

¹⁰⁴ Ibid., s 34

¹⁰⁵ Det fanns naturligtvis inte heller någon fri konstnär på Kants tid, som det finns på Adornos tid. I samma rörelse som konsten blir medvetet oppositionell i större skala – börjar med Adorno en flertalet konstnärer en självpålagd censur som inte ifrågasätter *ordningen* på samma sätt som exempelvis Kafka och Becket.

¹⁰⁶ Adorno/Horkheimer, 1992, s 137

¹⁰⁷ Ibid., 162

individens vilja att ge uttryck för sin individuella säregenhet. Endast det skrivna ordet skänker med Adorno individen/läsaren en möjlighet att tänka långsamt, att idissla tillvaron. Adornos fördjupade subjektivitet implicerar ett fördjupat krav på läsaren, som inte kan lita på traditionen och i viss utsträckning själv måste konstituera ett fält av objektivitet bortom ideologi. Denna plats tillåter individen att fortsätta det fragmentarisk-encyklopediska tänkandet till reflektioner kring moral, frihet och framtid.

Adorno skriver *Dialektik der Aufklärung* i Amerika, och det är kanske främst den amerikanska masskulturen kritiken gäller: och den riktar sig implicit också till en europeisk bildad läsare. Budskapet är klart: denna livsform hotar att komma till Europa. Adorno försöker att visa att den amerikanska människan – liksom i viss mån naturligtvis den europeiske – är berövad på sin personlighet, och därmed också sin frihet. ”Alla är fria att dansa och förlusta sig, liksom de efter den historiska neutraliseringen av religionen är fria att gå in i någon av de oräkneliga sekterna. Men friheten i valet av ideologi visar sig överallt vara en frihet att välja mellan identiska alternativ, eftersom ideologin alltid återspeglar det ekonomiska tvånget. [---] Människors intimaste reaktioner är så fullkomligt förtingligade för dem att det bara fortlever som en yttersta abstraktion: *personality* betyder för dem knappast längre något annat än bländande vita tänder och frihet från emotioner och svettiga armhålor. Detta är reklamens triumf i kulturindustrin, konsumenternas tvångsmässiga imitation av de kulturvaror som de samtidigt genomsådär.”¹⁰⁸ Ideologin verkar inte genom sinnrika lögner, utan genom upprepningens tvång, det inkastar tänkandet i en matris vars yttersta princip kräver av tänkandet att det böjer sig efter en bytesekonomi.¹⁰⁹ Även om individen genomsådär ideologin (och det gör de ofta, enligt Adorno) kan de inte bryta sig loss från den, då dess tillskrifningsmallar placerar individen i en oändlig labyrint utan någon tydlig utgång. För att tala med Kant: individen ges varken möjlighet att bruka sin kraft privat eller offentligt.

Eftersom Adorno inte tror att absoluta ursprung är möjliga kan hans användning av marxismen endast vara metaforisk, en symbol för en konflikt som kontingent *de facto* transfigurerar olika maktkonstellationer. Makten finns inte längre i så stor utsträckning hos Auktoriteten (staten, kyrkan, traditionen) som i den vana att förvandla kvalitet till kvantitet som bytesekonomin instiftar: reproduktionen som den eviga återkomsten av det samma, det bestående, med Adorno den borgerliga agendan. Att makten kanaliseras genom individens ”fria” (regelbundna) handlingar innebär att makten förlorar sitt origo, det finns inte längre en tydlig över- och underordning (även om vissa individer naturligtvis har mer makt än andra) – och det kan därför inte heller finnas något revolutionärt subjekt, den mest förtryckta som den som har störst möjlighet att göra revolution. I den senkapitalistiska värld Adorno upplever sig leva i måste frigörelsen vila på ett uppbrutet revolutionärt subjekt: eftersom det är ”var och en” (genom att slumpan satts ur spel genom den fullständiga livsplaneringen) som reproducerar den ursprungslösa maktordningen och dess transfigurationer, är det upp till ”var och en” (dvs. individen) att frigöra sig – *tillsammans*. Det finns ingen tydlig – som tidigare – utomstående instans som tvingar in individen i ett visst mönster, individen omyndighetsförklarar sig själv genom att upprepa de mönster som konsumtionssamhället gjort ständigt närvarande.

För att förstå genealogin bakom Adornos tankar om ideologikritik, kan det vara lämpligt att uttolka Adornos tankar om det egentliga tänkandet hos Heidegger.¹¹⁰

¹⁰⁸ Ibid., s 185

¹⁰⁹ Det kan vara värt att betänka likheten med Hume som försöker visa att vi aldrig kan ge kausaliteten någon djupare grund än vanan, det faktum att det ”verkar” som om att varje verkan har en orsak.

¹¹⁰ Heideggers huvudsakliga åtagande i *Sein und Zeit* från 1928 (och i senare skrifter) gäller frågan om vara, dess mening och förhållande till det varande. Trots att denna fråga, åtminstone enligt Heidegger, utgör den filosofiska frågan *par excellence*, så har den enligt Heidegger alltsedan Platon och Aristoteles ”förstumrats ... som tematisk fråga för verkliga undersökningar”, till följd av att filosofin därefter

Jargon der Eigentlichkeit (1964) inleds med en berättelse om en mängd forskare som i början av tjugotalet träffas med anledning av en andlig kris som för dem omöjliggör den förhållande idealismen och den positiva teologin. Forskarna förenas inte av en gemensam trosföreställning, utan av en likartad grundinställning, som Adorno låter beskriva bildligt, genom att återge en historia om en deltagare som uteslutits som "oegentlig" efter att inte ha fullgjort det kirkegaardiska språnget. "De sammanslutna är anti-intellektuella intellektuella."¹¹¹ "Varats kult (*der Kultus des Seins*), eller åtminstone ordets attraktion som något överlägset (*Superiores*), lever vidare genom det faktum att i verkligheten så har begreppens denoterande funktion, liksom en gång i epistemologin, alltmer kommit att ersätta begreppens denotation av substans."¹¹² Denna "sammansvärjning" är med Adorno tankemässigt infångad i en särskild typ av språkliga missförstånd (i en analys som påminner om Wittgenstein). Med Adorno och hans ideologikritik måste man fråga sig om av för slags natur dessa "grammatiska missförstånd" är *av*. Adorno skriver att "den borgerliga typen av rationalitet har alltid behövt en tillsats av irrationalitet för att kunna bestå som vad den är, rättsligt vidmakthållen orättvisa. Denna irrationalitet mitt i det rationella är egentlighetens affärsklimat."¹¹³

Adorno ser i det Egentliga tänkandet ett uttryck för hur ett förfelat upplysningsprojekt "slår tillbaka" i mytologi. "Den sanning som fördriver (*verjagt*) människan från skapelsens centrum och påminner henne om sin impotens; denna samma sanningsvilja, så som ett subjektivt tillvägagående, bekräftar känslan av vanmakt (*das Gefühl der Ohnmacht*), orsakar människor att identifiera sig med den, och därmed förstärka den andra naturens besvärjelse [dvs., föreställningen om en bortomliggande och egentlig verklighet]. Tilltro till varat, en diffus världsåskådning avledd från 'kritiska' järtecken sönderfaller egentligen, som Heidegger en gång av misstag formulerade det, till en varats boja."¹¹⁴ I denna bild lider Det egentliga tänkandet närmast av något som kunde kallas en "neuros", deras "bild" av "tillvaron" skymms av en rad vanföreställningar som behöver språklig terapi, för att kunna upplösas i ett "avalienerande" syrabad. De egentliga framstår därmed inte endast som "sektlika". De egentliga framställs som "mentalt sjuka", som en "grupp" individer som fallit i "falskt medvetande" (liksom neoteologerna, i Marx' kritik av *sin* tids tyska ideologi). "Oavslutligt blåser jargongen upp uttryck och situationer från en oftast inte längre existerande vardag som vore de testamenterade och garanterade av något absolut, som av idel vördnad inte nämns vid namn."¹¹⁵ Adorno skriver att vad som är "avgörande för vad som är jargong och vad inte, är om orden ges en ton med vilken de gör anspråk

kommit att hypostasera något särskilt varande – exempelvis "materia", "substans" etcetera – till bild för varat överhuvud. Att man låtit inleda metafysiken med denna typ av ursprungsinstitution, är enligt Heidegger en avledning från att man traditionellt låtit upplåta sanningen som *adequatio res et intellectus*. Denna "överensstämmelse" mellan ting och intellekt producerar en otillräcklig, men väl inte felaktig, bild av vara överhuvud. Som en följd av denna otillräcklighet uppstår enligt Heidegger en slags tilltäckande diskurs som omöjliggör ett omtalande och synliggörande av vara självt, eftersom det ständigt omtalas genom det varandes teckenregim. Den tankefigur eller diskurs som enligt Heidegger omedvetet genom implikation låter begränsa vara-frågans förrangsställning (*Vorrang der Seinsfrage*) är bärare av tre symptomatiska fördomar: "varat är det 'allmännaste' av alla begrepp", "begreppet 'vara' är odefinierbart", "varat är det självklaraste begreppet". (ibid.) För att finna det artikulationsnav som utgör ett *point-de-vue* för artikuleringen av fördomarna leds Heidegger till en "destruktion" av den västerländska metafysiken. Det perspektiv som utgör kuliss för Heideggers iscensättning av det metafysiska dramas utvecklingsgång är "tolkningen av *tiden* som den möjliga horisonten för varje särskild varaförståelse". (SZ, inledningscitat)

¹¹¹ Adorno, 1996, s 21.

¹¹² Adorno, 1970, s 73 (min övers.)

¹¹³ Adorno, 1996, s 53

¹¹⁴ Adorno, 1970, s 76 (min övers.)

¹¹⁵ Adorno, 1996, s 26

på att nå utöver sin betydelse; om enskilda ord laddas upp på bekostnad av mening, utsaga, tanke.”¹¹⁶

Om man med Adorno betraktar många (om inte alla) av Det egentliga tänkandets frågor som pseudofrågor, betyder det att Adorno menar att deras tal är nonsens: och dessutom ett tal som fungerar som en slags ”simulation” som omedvetet ”simulerar” att det bakom ”simulationen” skulle finnas något ursprungligt som projicerar den. Denna inställning hos Adorno leder honom till att inte bara förstå Heidegger som någon som producerar denna ”simulation”, utan även någon som medvetet eller omedvetet försöker att dölja detta genom att *själv* ta avstånd från ”struntprat”.¹¹⁷ I sammanhanget framstår Heidegger för Adorno med andra ord som en slags David Brent-figur (i en *The office*-liknande filosofiparodi) som inte gör något annat än att just prata ”strunt”, och dessutom, precis som Mr Brent, pratar en massor ”strunt” (*”management-talk”*) om att han inte pratar ”strunt” (*”management-talk”*). ”Det dekorativa ljud uttalandena [av vissa ord i egentlighetsjargongen] bottnar i den fiktiva beskaffenheten i dess anspråk. Om det sagda huvudordet inte kan definieras och uppfyllas i tänkandet, om dess strävanden per se står bi en kritisk konfrontation, förstummar denna omöjlighet allt tal om varat. Detta har inte uppfattats eftersom [vara-tänkandet] i dess otydlighet inte kan bli uppfattat.”¹¹⁸

Vad som för Adorno utgör en möjlig filosofisk fråga, måste alltid kunna ställas på ett sådant vis att svaret faktiskt ”betyder något”. Det är i det härvarande viktigt att förstå att Adorno *inte* menar att tänkandet som sådant förlorat sitt ursprung, och därmed sig självt, i en oåterkallbar utveckling (som i Heideggers till-täckande varaglömska), *utan* att han (liksom Marx) menar att Egentlighetstänkande är en återkommande händelse i varje ”falsk” ideologi. Adornos intellektuella grundstämning tycks kunna summeras med en viktig wittgensteinsk sats – den som inte har något att säga, bör inte säga något, särskilt inte om det bara sker för sägandets skull (som i en filosofi som inte ”handlar om någonting” man faktiskt kan ”tala om”). ”Filosofisk banalitet uppstår när ett allmänbegrepp tillskrivs en magisk delaktighet i det absoluta som är oförenlig med dess egenskap av begrepp.”¹¹⁹

Adorno skriver att ”när Heidegger i sitt genombrottsverk lanserade ’egentlighet’ rätt och slätt, existentialontologiskt, som fackfilosofiskt slagord, kom han också att energiskt gjuta i filosofi vad De egentliga mindre teoretiskt trevat efter och drog därför till sig alla som vagt tilltalats av det.”¹²⁰ Ordens betydelse har i denna berättelse omvärderats genom dess upptagande i jargongen, de har förlorat sin förmåga att rymma verkligt innehåll. Detta avslöjar en djupare, och ironiskt nog typiskt heideggersk, problematik gällande huruvida man faktiskt kan tala utanför traditionen. Att Heidegger inte var lika tvärsäker på det som Adorno gör gällande illustreras enkelt genom Heideggers inställning till en redigerad utgåva av hans samlade verk, *”Wege, nichts Werke”*. Emellertid: ”mer än av något specifikt innehåll modelleras tanken av deras språk till den underkastelse (*Unterwerfung* – *jmf*r H.) som är deras mål, även när den tror sig stå emot det.”¹²¹ Det egentliga tänkandet är enligt Adorno bärare av en implicit agenda som oberoende av innehåll, fastskruvar tanken inuti ett obrytbart böjningsmönster. ”Samtidigt som [Det egentliga tänkandet] flödar över av föregiven djupt mänsklig delaktighet är den lika standardiserad som den värld den officiellt förnekar; dels till följd av sin massframgång men också för att den genom själva sin

¹¹⁶ Ibid., s 24

¹¹⁷ (se SZ §35)

¹¹⁸ Adorno, 1970, s 93 (min övers.)

¹¹⁹ Adorno, 1996, s 56

¹²⁰ Ibid., s 22

¹²¹ Ibid.

beskaffenhet förmedlar sitt budskap automatiskt och därigenom isolerar det från den erfarenhet som antas besjäla den.”¹²²

I Adornos diskurshistorik lider Det egentliga och positivistiska tänkandet av en slags grammatisk ”sjukdom” som producerar en vanföreställning om att man uttömmar tingens väsen, när man i själva verket inte gör någonting annat än att undvika detta uttömmande (i positivismen genom den materiella synlighet som begränsar filosofin till en perverterad ytlighet, i Det egentliga tänkandet genom poetiska formuleringar av en nonsensartad entitet som är bestämd att undvika varje språklig formulering). Då dessa tankeformer uppenbarligen lider av ”vanföreställningar”, måste man med Adorno förstå dem som ideologier, och i så fall i slutändan som resultat av vissa ekonomisk-materiella betingelser. Liksom Marx kritiserade sin tids tyska ideologi, kritiserar Adorno vad han uppfattar som sin tids tyska ideologi. Så som ideologiska projektioner (i form av ofullständiga pussel) är positivismens och Det egentliga tänkandets ”spontana talande distribuerat.”¹²³ Eftersom Adorno menar att det kommer an på att medvetet förändra verkligheten, är det tal som inte ens vill befatta sig med verkligheten, det tal som är minst medvetet om sin samhällsförändrande kraft. Eftersom detta tänkande vägrar att befatta sig med livet, är det med en marxistisk inställning livsfientligt. ”På samma sätt som hammondorgeln i reklamsyfte förmänskligar vibratot, en gång det subjektiva uttryckets bärare, genom att det mekaniskt och i efterhand läggs på dess mekaniskt frambringade toner, så levererar jargongen tillskräningsmönster (*Schnittmuster*) för den mänsklighet det ofria arbetet drivit ut ur människorna, i den mån rudiment därtill någon gång varit förverkligade.”¹²⁴

För att det ska vara meningsfullt att tala om en hel ”tankeform” som blivit förvandlat till en ”vara”, måste man förstå denna förvandling metaforiskt. Vad som gör Heidegger till en särskilt (ur marknadsmässig synvinkel) attraktiv ”vara” är att han, enligt Adorno, berättar en vackert konstruerad saga (som ”råkar” inrymma och systematisera en viss tendens’ alla modeord). ”Inte nog med att [Heideggers tänkande] sveper in empiriska ting i en aura, den smetar ’också på filosofiska allmänbegrepp och idéer som ’varat’ så tjockt att deras begreppskaraktär, förmedlingen via ett tänkande subjekt, försvinner under sminket: på så vis ska de få en lockelse som det konkretast tänkbara.”¹²⁵ En vara med denna natur har enligt Adorno en sådan beskaffenhet att den till varje pris (genom att vara intetsägande på ett poetiskt-filosofiskt vis) söker att bibehålla sin ”attraktionskraft”. I det härvarande är det irrelevant för Adorno vad Heideggers intentioner i själva verket *är* (och om det finns en *annan* bild av Heidegger), vad som är intressant är istället den ”händelse” hans tänkande innebär, det sätt varpå det tolkas av den ideologiska hermeneutiken. Adorno intygar i *Negative Dialektik*: ”ingen teori undflyr idag marknadsplatsen. Varje [teori] erbjuds som en möjlighet mellan konkurrerande åsikter (*konkurrierenden Meinungen*); alla ställs (*gestellt*) tillgängliga som val (*Wahl*); alla blir svalda.”¹²⁶

I sin föreläsningsserie om Kants första Kritik poängterar Adorno att man tydligt måste åtskilja en slags vulgärläsning av Kant och en mer seriös läsning. Så här förklarar Adorno sina pedagogiska ambitioner: ”vad jag skulle vilja göra, är att få den här boken att tala till oss [kom ihåg vad Adorno säger om Kraucer]. Jag skulle vilja visa er vad för slags intresse dess innehåll kan ha än idag. [---] Jag skulle vilja översätta denna filosofi från dess reifierade system tillbaka till en sådan slags bild som är resultatet av en röntgningsplåt. Dvs, jag skulle vilja få er att uppfatta filosofin som ett kraftfält.”¹²⁷ Detta kraftfält eller block är enligt Adorno sammansatt av den inre konflikt som finns hos

¹²² Ibid., s 23

¹²³ Ibid., s 32

¹²⁴ Ibid., s 31

¹²⁵ Ibid., s 27

¹²⁶ Adorno, 1970, s 16 (min övers.)

¹²⁷ Adorno, 1995, s 4 (min övers.)

Kant gällande objektets förhållande till subjektet som spontanitet och receptivitet. Konflikten leds till de intellektuella erfarenheter som i en rekonstruktion antydningssvis kan *visa* hur begreppen fungerar i sin användning. Det är värt att notera att Adorno i den förtroliga situation som seminariet innebär, är mån om att förklara *värdet* av Kants filosofi, trots de problem som är sammanflätade med den.

När Adorno närmar sig Kant i *Dialektik der Aufklärung* är han skoningslös – precis på samma sätt som vi sett att han är skoningslös mot Heidegger. Kant sammanflätas genom associationen med fascismens löpandebandavriktningar. Men det är inte Kants teoretiska filosofi och upplysningstänkande *per se* som Adorno kritiserar, utan en tendens i Kants tänkande som upplåter sig för att instifta neurosartade förvillelser genom att ständigt behandla verkligheten instrumentellt. "Kant har intuitivt föregripit vad först Hollywood medvetet förverkligade: bilderna förhandscensurerades redan vid tillverkningen i enlighet med normerna hos det förstånd som sedan styr betraktandet."¹²⁸ Som bakgrund till vad Adorno/Horkheimer skriver 1946 i *Dialektik der Aufklärung*, kan man betänka William Dieterles artikel *Hollywood and the European Crisis* i *Zeitschrift für Sozialforschung* 1941. Dieterle avslöjar att Hollywoods filmbolag menade att Amerika borde ingripa i Europa, inte av sympatier för motståndet, utan därför att man misstänkte att man skulle kunna förlora en viktig marknad om Hitler vann.¹²⁹ Jag tror att det kan vara värt att reflektera närmare kring hur Adorno värderar nyttan av filosofitraditionen: eftersom varje metafysiskt tänkande är behäftat med fördomar, tillåter det att man göra en psykoanalytisk, marxistisk och nietzscheansk läsning av hur de maktkonfigurationer som *ger* ideologin är uppbyggda. När det gäller Adornos ressentiment inför Heideggers och Kants tänkande, är det graden av indoktrinering som skiljer dem åt och likheten i att bägge är ett resultat av ett visst samhällsvara som sätter det livsfientliga och bestående som absolut genom att privilegiera identitetens tolkningsauktoritet. Ideologin kan genom implikation lika lite som en *prima philosophia* ha ett ursprung (en fast struktur), eftersom dess kontinuitet endast kan postuleras genom likheten mellan individuella *göranden*. Och det är just genom att ideologin saknar origo, som det upplysningstänkande som sammanflätas med ett identitetstänkande, slår fel: och därigenom reproducerar det den skulle upplösa. Kants upplysningstänkande försöker att *konsumera* det främmande, göra det till sitt eget. Detta är emellertid i realiteten omöjligt utan att utesluta det icke-identiska som objektets överhöghet innebär. Genom att visa på denna tendens hos Kant och i upplysningstänkandet överhuvud, möjliggör Adorno en restauration av Kant – även om det inte är den manifesta bilden, en strategi som inte är särskilt märklig om man ser till Adornos tankar om den vanliga människan. Men det finns en djupare fara: om Adorno explicit skulle ha klargjort sina tankar om Kant, riskerar han att reproducera ett identitetstänkande som endast kan leda till vulgära uttryck, med Adornos inställning reifierad bortom igenkänning (som här?). Jag tror att man i sammanhanget måste förstå förhållandet till Kant, som den djupaste respektyttring: han låter Kant behålla det icke-identiska, det *tveksamma*.

Omvärderingen av de epistemologiska värdena innebär även att retorikens värde inte längre sammankopplas med sofism. "Platon kunde karikera sofisterna som Gorgias som clowner därför att ett tänkande som inte längre besväras av någon sakkunskap, och till slut inte ens av objektets beskaffenhet, drar ner det lekmoment som ingår i det till en fars, en gengångare av den *mimesis* all upplysning bekämpat."¹³⁰ Då man inte kan formulera ett meningsfullt deduktions-tänkande, och istället måste tillgå ett "bildligt" tänkande, flyttas "retoriken" ut från det "skuggland" det residerar inom en *prima philosophia*. När man målar en "bild" skapar man medvetet en illusion,

¹²⁸ Adorno/Horkheimer, 1992, s 100

¹²⁹ Horkheimer (utgiv.), *Zeitschrift für sozialforschung 1932-1941* s 96

¹³⁰ (JE s. 51/443)

någoting som inte kan komma att materialiseras trots eventuella synliga likheter med det som faktiskt är materiellt. Om man berättar en historia genom en bild, måste denna bild inneha en väldigt medveten struktur för att alls kunna berättas. Adornos användning av retoriska grepp (särskilt "nidbilden" och "galghumorn") för att närma sig Heidegger i *Jargong der Eigentlichkeit* är karaktäristiskt för hans mikrologiska ansats, i vilken en traditionellt ordnad analys alltid måste vara bärare av olika "lögnar" och "fördomar" som likväl uttalar ett "alltjämt pyrande hot (*Unheil*) som det vore räddande (*das Heil*). Den ordlek som den svenska översättningen inte kan redogöra för sammankopplar genom associationen De egentliga (och i slutändan, alla former av system) med nationalsocialismen: som tänkande utgör de ett hot (*Unheil*) som likväl genom en falsk ideologi utlovar en frälsning (som emellertid visar sig komma med ett *Sieg heil!*). Det är även emellertid förmodligen likaså en fråga om en djupare liggande ironi. I *Die Technik* använder Heidegger Hölderlins strof "Wo aber Gefabr ist, wächst \ Das Rettende auch"¹³¹, "Men där fara är, växer \ Det räddande likaså", som ett slags profetiskt frälsningsmotiv som utlovar en kommande frigörelse. Att Heidegger – som den nationalsocialist och egentlighets-tänkare han enligt Adorno var – utlovar en räddning för den mänskliga existensen (i form av en egentligare kontakt med varat) ses av Adorno, *tragiskt nog*, som underhållande. I själva verket är humor som "filosofiskt tema" en återkommande figur genom idéhistorien. På ett eller annat sätt fogar exempelvis Platon, Nietzsche, Adorno, Derrida, Rorty samman "humorn" med ett slags "sanningskeende". Den "humor" som talar är ofta tämligen tragisk och chockartad. Ett hastigt slag mot tillvarons självbild ger en tillfällig destabilisering av de "fördomar" som upprätthåller självbilden, vilket tillåter en alternativ formulering av sanningen och tillvarons självbild. Genom den absurda berättelsen – som ofta just driver ett tema *ad absurdum*, som hos exempelvis Kafka – påvisas inre motsägelser i en bild som utger sig för att vara koherent och "färdig", och därmed (av någon anledning) rättfärdig. "[Egentlighets-tänkandet är en ideologisk gipsavgjutning av den från kanslierna utgående förlamning vars hemskhet Kafkas nyktra språk, jargongens absoluta motsats, så inträngande beskriver."¹³² I *Negative Dialektik* heter det: "som ett korrektiv till metodens oinskränkta styre, innehåller filosofi ett lekfullt inslag som den traditionella bilden av vetenskap skulle vilja driva ut. Filosofi är det mest seriösa [av göromål], men samtidigt inte så seriös."¹³³ Med djupt föraktfulla penseldrag målar Adorno upp bilden av Heidegger som någon slags clownfigur: en Gorgias i Adornos tid. Någon som måste drivas ut ur *polis*. Förhållandet till Kant är som vi sett mer komplext. Det är den vulgära bilden av Kant som ska drivas ut, för att ersättas av en mer värdefull bild: sjukdom: ressentiment: terapi: affinitet.

Adornos läsning av Kant *mot* Kant återkommer gång på gång till samma sak: att Kant – trots hans föresatser – ständigt sviker det icke-identiska. Kants rädsla för "schizofrent" tänkande är också kategoriskt: "det vore sålunda mycket fördärligt om en officer, som får en order av en överordnad, i tjänsten skulle resonera hit och dit om nyttan och ändamålsenligheten med denna order – han måste helt enkelt lyda. Men han kan rimligtvis inte förbjudas att som lärd göra anmärkningar mot fel i krigstjänsten och förelägga dessa publiken till bedömning."¹³⁴ Kants plikt känsla kräver redan inledningsvis ett välordnat samhälle för att plikten ska kunna fungera inuti en hierarki, och hans ideologikritiska åtagande har också ett tämligen begränsat fält att analysera – i alla fall om man ska *tro* på att Kant inte fjäskade för Fredrik den Store av politiska skäl (för att inte bli ställd *ansvarig*). Adorno förutsätter istället att "ideologi" (makttransfigurationer i vetandet och tänkandet självt) är en ofrånkomlig del i tillvaron – och att frihet implicerar att individen genomskådar makten och i handlandet vägrar

¹³¹ Heidegger, *Die Technik* (Stuttgart 1992), s. 28 och 35.

¹³² Adorno, 1996, s 78

¹³³ Adorno, 1970, s 26

¹³⁴ Östling (red.), 1992, s 30

att reproducera det bestående. Liksom Kants ideologikritik syftar Adornos till att uppfostra individen, och inte bara ge henne möjligheter att tänka med största möjliga objektivitet, utan även och framförallt leda in hennes tänkande i ett för mänskligheten produktivt handlingsmönster.

3.3 System vs. modell

Den traditionella metafysiken upplåter genom en eller ett antal ursprungsprinciper tänkandet för möjligheten att tänka systematiskt. Kant fortsätter metvetet systemagendan: ”jag skulle därför kalla den kunskap för ’kunskap utifrån principer’ i vilken jag vinner kunskap om det särskilda i det allmänna genom begrepp. Sålunda är varje förnufts slut en sorts härledning av en kunskap ur en princip.”¹³⁵ ”Vi finner också denna transcendentala förutsättning dold på ett beundransvärt sätt i filosofernas grundsatser, även om de inte alltid har uppfattat eller erkänt den inför sig själva. Att all mångfald hos enskilda ting inte utesluter artens identitet, att de många olika arterna enbart måste behandlas som diverse bestämningar för ett mindre antal släkten, medan dessa i sin tur faller under högre stammar etc., att alltså en viss systematisk enhet måste sökas hos alla empiriska begrepp – det är en skolregel, eller en logisk princip, utan vilken inte något förnuftsbruk skulle föreligga, eftersom vi endast kan sluta oss från det allmänna till det särskilda försåvitt tingens allmänna egenskaper ligger till grund, under vilka de särskilda faller.”¹³⁶ I *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* försöker Adorno att visa hur den systematiska aspekten alltid leder in i en *prima philosophia* som genom ett sätta en första princip, något absolut, samtidigt låter övriga modaliteter som avledningar bli sekundära, tomma och i slutändan meningslösa. Denna rörelse låter åtskilja form/innehåll, subjekt/objekt, etc. i en oändlig regress som samtidigt lämnar det ändliga innehåll vi alls *kan* ges därhän, och istället svävar ut i intelligibla världar. Ursprungsprincipen är den oförmedlade grund som garanterar systemets gång, samtidigt som ursprunget blir den reflekterade erfarenhetens slutmål: den slutna identiteten. Eftersom man på en transcendental och absolut plats kan särskåda dessa rena identiteter, dessa objekt, framställs genom ”spegeleffekten” en ren identitet som projekterar ställningen som sådan – subjektet.

Adornos negativa omdömen är i denna bild produkten av en omvärdering av alla värden: Kant vänds upp och ned. Med stort förakt positionerar sig Kant själv mot den position Adorno senare skulle försöka vända i vad han ansåg vara rätt led: ”den mänskliga vetgirigheten hyser ingen särskild aktning för negativa omdömen, som inte är nekande enbart i kraft av sin logiska form utan också genom sitt innehåll. Man betraktar dem snarast som missunnsamma fiender till vår kunskapsdrift, som oavslåtliga eftersträvar utvidgning, och det behövs nästan en apologi för att de ska tolereras och än mer för att de skall få vår gunst och högaktning. Man kan visserligen *logiskt* sett ge alla satser man vill ett negativt uttryck, men med hänsyn till kunskapens

¹³⁵ Kant, 2005, s B357

¹³⁶ Kant, 2005, s A652/B680

innehåll i allmänhet – om den utvidgas eller begränsas genom ett omdöme – är de nekande satsernas särskilda uppgift uteslutande att *hindra misstag*. Därför är negativa satser, som skall hindra falsk kunskap där inget misstag någonsin är möjligt, visserligen alldeles sanna, men likväl tomma, dvs. inte riktigt avpassade efter sitt ändamål, och ofta löjeväckande av just detta skäl¹³⁷ Adorno vill tvärtemot Kant ge den största "aktning för negativa omdömen" och deras förmåga att "hindra misstag", genom att ge "avpassandet efter ändamålet" ett negativt värde: kunskapens *utvidgande* intentioner ställs i skarp relation till vad man *de facto* (enligt Adorno) kan erfara: *Negative Dialektik* och *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* som en "apologi" som skänker "tolerans", "gunst" och "högaktning" inför det negativa. Adornos svar på systemet är modellen, mikrologin. Mikrologin förfogar enligt Adorno likväl över makrologiska medel: "kravet på bindande [nödvändighet] utan system, är det efter tankemodeller (*Die Forderung nach Verbindlichkeit ohne System ist die nach Denkmodellen*). Dessa är inte blott av monadologisk natur (*bloß monadologischer Art*). Modellen täcker det specifika, och mer än det specifika, utan det tar tillflykt i dess mer allmänna överbegrepp (*Oberbegriff*). Filosofiskt tänkande är att tänka genom modeller; negativ dialektik en sammanställning av modellanalyser (*negative Dialektik ein Ensemble von Modellanalysen*)."¹³⁸ En modell bildar med Adorno en synvinkel: och även om varje enskild synvinkel måste vara konstruerad i enlighet med motsägelselagen, menar Adorno att mikrologin – sammanställningen av modeller – inte inträder i inre motsägelser, eftersom modellerna inte förenas genom identiteten utan genom likhetens överhöghet i förhållande till en oåterkallbar erfarenhet.

Adornos filosoferande *med* subjekt/objekt-relationen är *grunden* för hans negativa dialektik och har – liksom andra begrepp – inget origo, inget ursprung, ingen exemplarisk plats där tänkandet kan krypa ihop till en ren och genomskinlig yta som exakt kan utlägga sina egna positiva gränser och kan därför inte – som hos Kant och Hegel – *de jure* postulera identiteter. Hegel ger i *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* den kanoniska definitionen av identitetstänkandets förutsättningar: "begreppet som sådant innesluter momenten det allmänna (*der Allgemeinheit*), som fri identitet med sig självt i sin bestämdhet, - det särskilda (*der Besonderheit*), bestämdheten, i vilken det allmänna ogrumlat förblir identiskt med sig självt, och det enskilda (*der Einzelheit*), reflektionen-in-i-sig som det allmänna och särskildas bestämdhet, vars negativa enhet med sig är det *till och för sig bestämda* och samtidigt identiska med sig självt eller allmänna."¹³⁹ Hegels encyklopediska tänkande liksom i vissa avseenden Kants förutsätter ett slags tidens upphävande, där tänkandet ogrumlat eller rent kan *vila och försonas* genom utläggningen av sina exakta (positiva) gränser.

Adorno inleder *Essay der Form* med att citera Goethe, "bestämd till att se det upplysta, inte ljuset" – vilket ger en bestämd ledtråd till hur man måste förstå relationen mellan subjekt och objekt.¹⁴⁰ Hos Adorno måste subjektiviteten fördjupas för att man ska kunna få en så stor bild av objektet som möjligt: ungefär på samma sätt som Heidegger

¹³⁷ Kant, 2005, s A709/B737

¹³⁸ Adorno, 1970, s 39 (min övers.)

¹³⁹ Hegel, G.W.F, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, s 311(min övers.)

¹⁴⁰ Adorno anknyter även naturligtvis till Nietzsche i sin tankegång – även om Adorno, som vi kommer att se, menar att man faktiskt i viss mening *kan* vända verktyget mot sig själv.

vill genomsynliggöra den frågande verksamheten själv, för att kunna klargöra vad som är förmedlat och inte. Essäns "begrepp är inte konstruerade utifrån någonting primärt, och formar sig heller inte till någonting slutgiltigt."¹⁴¹ "Begreppen formar sig [...] inte till något kontinuum av operationer. Tanken skrider inte entydigt framåt, utan de olika momenten flätas samman som en matta. På den sammanflätningens täthet hänger tankens fruktbarhet."¹⁴² Adorno försöker aldrig att med någon enkel formel sammanfatta relationen mellan subjekt/objekt, form/innehåll, att utlägga vad subjektivitet och objektivitet *egentligen* innebär genom att leda begreppen till en sluten definition. Begreppens betydelse framgår och visas, de bevisas inte. I det avseendet finner Adorno stor samstämdhet med Kant vars argumentation också i hög grad bygger på *exemplum* – som förmodas kunna visa att syntetiska satser är möjliga *a priori* som en begreppslig nödvändighet. Eftersom det inte kan finnas någon egentligt begreppslig nödvändighet hos Adorno måste han emellertid begränsa sig till att visa nödvändigheten i att filosofera med begreppen på ett visst sätt *genom* exemplen. Kopplingen måste hos Adorno förbli i viss mening kontingent, bildförbudets logik: varje framställning av det eviga genom en sluten entitet (hos judarna, exempelvis en guldkalv) gör våld på verkligheten. Exemplet kan endast skiljas från den konstitutiva betydelse Adorno söker att konstruera, genom att filosofera med exemplets konstitutiva bibetydelse. Analogt kan man med Adorno i tolkningen av ett konstobjekt inte skilja dess materiella uttryck från dess implicerade betydelse, texturen skrivs in i betydelsens grundvalar.¹⁴³

Adornos *Negative Dialektik* är den fragmentariska negationen utan ursprung av det kantska och hegelska encyklopedivetandet. Intressant nog följer *Negative Dialektiks* avsnittsindelning också väldigt grovt Hegels encyklopedi: i) "Läran om vara" (*Die Lehre vom Sein*), ii) "Läran om väsen" (*Die Lehre vom Wesen*), iii) "Läran om begrepp" (*Die Lehre vom Begriff*); i') "Förhållande till ontologi" (*Verhältnis zur Ontologie*), "Negativ dialektik. Begrepp och kategorier" (*Negative Dialektik. Begriff und Kategorien*), Modeller (*Modellen*). Hos Hegel kan man omformulera varje fråga – som parentesiskt går tillbaka till den aristoteliska encyklopedin – till „Läran om möjligheten av ett positivt (...)“; hos Adorno måste man vända uppochner på varje fråga till "Läran om omöjligheten av ett positivt (...)". Identitetstänkandets genomskinliga positivitet frågar efter substantiv, saker, avgränsade entiteter som förklarar *vad* tänkandet kan tänka; den negativa dialektiken frågar efter konstitutiva tankeprepositioner, relationer, som förklarar *hur* tänkandet kan tänka. Adornos kritik av upplysningstänkandet och kulturindustrins hypostasering av identiteten förklarar också en annan intressant

¹⁴¹ Tidskriften Glänta, 00/1, s 33

¹⁴² Ibid., s 38. Vad Wittgenstein säger om spel i *Philosophische Untersuchungen* är en utmärkt förklaring av vad man kan säga om filosofins gränser: "hur ska vi då förklara för någon vad ett spel är? Jag tror att vi skulle beskriva *olika spel* för honom, och vi kunde också säga: 'det *och liknande* kallar man "spel"'. Vet vi egentligen själva något mer? Är det bara så att vi inte för en annan kan exakt förklara vad ett spel är? – Men det är inte frågan om okunnighet. Vi känner inte gränserna, eftersom de inte har blivit dragna. Vi kan som sagt – för ett särskilt syfte – dra en gräns. Är det först därigenom vi gör begreppet användbart? Alls inte! Om inte möjligen för detta speciella syfte. Lika litet som längdmåttet '1 steg' blev användbart först genom definitionen: 1 steg = 75 cm. Och om du invänder "Men dessförinnan var det inget exakt längdmått", så svarar jag: nåväl, då var det ett inexact. – Men du är mig alltjämt skyldig en definition på exakthet." (Wittgenstein, Ludwig, *Filosofiska undersökningar* (Karlshamn 1996), paragraf 69.) Det finns inget entydigt som säger att Adorno skulle ha känt till Wittgenstein – men som vi ser *liknar* Adornos sätt att tänka Wittgensteins, jag har ingen god förklaring till varför Adorno inte skulle nämna sene Wittgenstein, om han kände till hans skrifter. Om jag tilläts att spekulera fritt (bortom fakta – och bortom denna essäs vetenskapliga ambitioner) tror jag att man skulle kunna tänka sig att Wittgensteins system å sidan har låg befrielsepotential, å andra sidan är svårt att kritisera (och att Adorno helt enkelt därför struntar i att ta upp honom).

¹⁴³ Jmfr med Heidegger

förskjutning: där systemets (modellens) försoning erbjuds hos Kant och Hegel på den allmänna platsen, finns bara brist hos Adorno – och följaktligen handlar den sista delen om värdet av modeller ur en moralisk synvinkel som bara kan formulera moraliska *frågeställningar* utan entydiga svar – eftersom svaret, rättvisans ankomst, endast kan visas genom en historisk förskjutning: *att* det faktiskt (utifrån det kritiska upplysningstänkandets förutsättningar) blev *bättre*.

Liksom hos Kant och Hegel inleds tänkandet hos Adorno alltså i viss mening med vetandet och slutar med imperativen och hoppet, utan att det emellertid finns någon stegvis utveckling i en hierarki. Adornos "kategorier" är inte tillslutna genom identiteten, utan genom att skillnaden hålls kvar utan högre och lägre bestämmningar. Ett annat intressant närmande är att Adorno inte menar att den tidigare filosofin var felaktig, så mycket som att den gav en ofullständig bild av verkligheten. I Hegels historiefilosofi består filosofin fram till honom – som avslöjat världsandens struktur – av förnuftets och frihetens stegvisa utveckling kodifierad genom metafysik, i led som utbildar det mänskliga tänkandet fram till Hegels potentiellt *ohistoriska* världsande. Analogt talar Adornos förhållande till den tidigare filosofin från en plats där tänkandet klarlagts och därför är i stånd att se varför tidigare teorier endast infångande en begränsad sektor av tinget självt, det absoluta. Med Adorno skiljer sig alltså objektiviteten åt i olika verklighetsuppfattningar, men inte alltid dess sanning och falskhet i förhållande till tänkandets relation till varat. (Och här framgår *än* tydligare Adornos intrikata förhållande till Heidegger.)

I *Negative Dialektik* heter det att "sanningen är objektiv och inte plausibel (*Wahrheit ist objektiv und nicht plausibel*)."¹⁴⁴ Liksom Kant grundlägger sin positiva plats i relation till sin tids positiva vetenskapsideal (Euklides, Kopernikus, Newton), förlägger Adorno sin negativa plats i relation till sin tids negativa vetenskapsideal (Einstein, Heisenberg, Gödel). Hos Kant heter det: "systemet av all filosofisk kunskap är filosofi. Man måste betrakta den som objektiv, om man härmed avser den urbild för bedömning i alla försök att filosofera, vilken skall användas för bedömandet av varje subjektiv filosofi, vars uppbyggnad ofta är mycket varierande och föränderlig. På så vis är filosofi blotta idén om en möjlig vetenskap, som inte är given någonstans *in concreto*, men som man dock försöker närma sig på allsköns olika vägar tills man upptäcker den enda gångstigen, som är starkt igenvuxen av sinnlighet, och lyckas göra den hittills felaktiga avbilden så lik urbilden som överhuvudtaget är människor förunnat."¹⁴⁵ "Ty förnuftets lag att enhet skall sökas är nödvändig, då vi utan denna lag inte skulle ha förnuft och utan förnuft inte något sammanhängande förståndsbruk och i dess frånvaro inte något tillräckligt kriterium för empirisk sanning; vi måste alltså med hänsyn till det sistnämnda genomgående förutsätta att naturens enhet är objektivt giltig och nödvändig."¹⁴⁶ Den enda gångstigen – den vetenskapliga och kritiska filosofi Kant utbildar – utesluter de tidigare försöken som övningar i tänkande. Jag tror att man kan upprätta en stor affinitet mellan Adorno och Einstein, Bohr, Heisenberg och Gödel¹⁴⁷ – och att denna affinitet artikulerar en *avgörande* vändning inom Adornos tänkande. Einstein relativitetsteori hämtar rimlighet utifrån en matematisk formel vars

¹⁴⁴ Adorno, 1970, s 52 (min övers.)

¹⁴⁵ Kant, 2005, s A838/B866

¹⁴⁶ Ibid., s A651/B679

¹⁴⁷ Det är emellertid efter vad jag funnit bara Einstein och Heisenberg som Adorno själv explicit behandlar.

tillämpbarhet visade sig genom att Einstein kunde förklara vissa tidigare oförklarliga erfarenheter inom fysiken. Endast genom en fördjupad subjektivitet kan Einstein skapa en plats för en tankemaskin som exempelvis förklarar den erfarenhetsmässiga avvikelserna mellan fakticitet och syn (man kan inte se ljusets krökning). Genom den matematiska formeln kan människan symboliskt förstå rummets krökning kring starka materiekrafter. Om man ser detta inom en kantiansk tradition där matematiken är ett spel med begrepp, föreligger ingen motsägelse eftersom man alltid sätter symbolen i relation till faktiska erfarenheter.¹⁴⁸ Dessa affiniteter är naturligtvis felaktiga inom fysiken, men å andra sidan kan fysikvetenskapen inte lysa upp sig själv. Affiniteten gäller inte innehållet, utan själva operationen (förfarandet, handlandet) som sådan. Einsteins relativitetsteori ger vetenskaplig legitimitet för symbolens och den fördjupade subjektivitetens sanningsvärde, liksom Newton ger vetenskaplig legitimitet för identiteten och den rena objektiviteten hos Kant. *Negative Dialektik* gör motsatsen till vad *Kritik der reinen Vernunft* gör: där Kant utifrån tänkandet själva positivitet försöker att grundlägga en ren talplats för förnuftet (det transcendentala), visar Adorno på omöjligheten av ett tänkandets positivitet (och skapar i analogi det negativt transcendentala).

Sedan Aristoteles syllogismer (vilka Kant menade uttömde mer eller mindre hela logikens väsen) menar Adorno att den formella logik som identitetstänkandet implicerar ingått i en slags neurotisk symbios på varandra vilket medfört att tänkandet, som utger sig för att behöva botten i möjliga erfarenheter, görs strömlinjeformat i enlighet med formella regler. I *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* heter det att "logiken missförstår i sin naivitet sin egen förbindelse till objektet: dess stringens, som den vinner genom omdömet över objektet, skriver sig själv som ren form och 'benämner sig falskt' (*unterschleibt*) som ontologi. Det påverkar (*affiziert*) heller inte bara frågan efter dess 'grundlagar', utan dess inre struktur (*Gefüge*). Den välomtalade skrangligheten i logiken sedan Aristoteles, som först genom Russel och Whitehead kom i floden igen, åstadkommer genom sin verkan som logikens förtingligande (*Verdinglichung der Logik*), vilken fullkomligt tillsluter det mot dess egen objektiva mening, desto mer fullkomligt det förbättras som enskild vetenskap (*Einzelwissenschaft*)"¹⁴⁹ I likhet med Heidegger menar Adorno att den västerländska metafysiken från Parmenides och Aristoteles fram till den moderna filosofin byggt på den falska identiteten mellan tänkande och vara. Identiteten glömmen skillnaden och breder därför ut sig enligt en hierarkisk struktur som gör våld på erfarenheten och i förlängningen individen som alltmer kommer att ersätta kvalitet med kvantitet. I Adornos bild blir nylogicismen – försöket att artikulera aritmetikens och i förlängningen matematikens grund med logisk nödvändighet – och hela den analytiska filosofin missvisande (om än inte nödvändigtvis felaktig), genom att den förutsätter en nivå i ett komplext system som egentligen inte kan ha ett ursprung och därmed heller inte döma sig själv i enlighet med motsägelselagen.

Ett slags "reality test" visar hos Adorno att ett tillräckligt komplext system förlorar kontakten med sitt eget ändliga ursprung, och därmed inträder i en slags platonism med eller mot sin vilja. 1931 hade Gödel publicerat sitt berömda bevis för att det inom varje

¹⁴⁸ I *The Cambridge Dictionary of Philosophy* står det dessutom att Einstein skulle vara medvetet påverkad av Kants realism.

¹⁴⁹ Adorno, 1986, s 76

formellt (matematiskt) system är möjligt att producera satser vars sanning eller falskhet är omöjlig att avgöra utan referens till utomstående normer. I sammanhanget blir Russels rastlösa sökande efter signalflaggor för tänkandet symtomatiskt för en rörelse som visserligen kommit i floden (med Herakleitos blivit flexibelt) men ändå är otympligt och onödigt. Identiteten mellan tänkande och vara på en transcendental plats vars topik tillåter det enskilda: en regulativ abstraktionsidé om universalkategorin (det rena ideala) som förutsätter systematisk enhet. Det finns inga motsägelser, allt är systematiskt ordnat i ett rent tänkande. Gödels teorem visar inte bara på att det är omöjligt att finna en normerande högsta logisk princip för matematiken, han visar även att det inte är nödvändigt. Likaså måste fysikens förnuft vara "schizofrent" om kvantmekaniken ska fungera. Köpenhamnskolan (Bohr, Heisenberg) presenterade under tjugotalet en epistemologisk diskussion av kvantmekanikens grunder. Med utgångspunkt i ljusets förmåga att beroende på vilken observation (mätning) man utgår ifrån uppträda som "våg" eller "partikel", försökte man visa att ett kvantmekaniskt systems väsen är beroende av den mätning man genomför. Formen som det formlösas spår.

I denna väldigt vinklade bild är Russel bara en variant på det kantska blocket, en erfarenhet som i identitetens namn utesluter det främmande, de onaturliga talen, den erfarenhet som med Kants "rena fysiologiska tabell över naturvetenskapernas allmänna grundsatser" utesluter den erfarenhet som rör sig bortom den newtonska rumstiden, exempelvis en teori som utgår ifrån bristen och liksom Einstein ger en uppbruten bild av den objektiva verkligheten genom matematiken (en begreppslig metaforik vars konstruktioner är godtyckliga så länge de kan svara mot en faktisk erfarenhet).¹⁵⁰ Likheten mellan Kants teoretiska filosofi och Whitehead och Russels försök att grundlägga aritmetiken med logisk nödvändighet består i att de subsumerar genom identitet och skillnad. Einstein, Heisenberg och Gödel kan istället sägas fullfölja den kopernikanska vändningen till sitt logiska slut inom fysikvetenskapen, genom att skriva in skillnaden och bristen i tänkandets synvinkel på evigheten. Einsteins relativitetsformel avspeglar tinget självt, men inte genom förståndets åskådningskategorier, då teorins rimlighet vilar på att man genom tillämpandet av en viss formel kan påvisa en likhet mellan tänkande och vara, endast genom det faktum att likheten visar sig genom den matematiska formelns tillämpbarhet. Att söka efter matematikens absoluta ursprung, dess logiska grundvalar, blir därmed samtidigt fullkomligt meningslöst, det blir kort sagt ett glaspärlespel med tomma begrepp.

Hos Kant heter det däremot: "kritiken av detta rena förstånd tillåter alltså inte att man skapar sig ett nytt fält av föremål utöver dem som kan förekomma såsom framträdelser, och gör utsvävningar i intelligibla världar, inte ens i begreppet om sådana."¹⁵¹ "Bland grundsatserna i denna allmänna fysik finns det dock några som verkligen har den allmängiltighet vi kräver, såsom satsen att substansen förblir och består, att allt som sker alltid dessförinnan är bestämt genom en orsak enligt beständiga lagar, osv. Detta är verkligen allmänna naturlagar som helt är *a priori*. Det finns alltså faktiskt en ren naturvetenskap."¹⁵² Kants filosofiska ansats är intimt sammanflätad med

¹⁵⁰ Einsteins reservationer mot Köpenhamnskolan är här ovidkommande, eftersom det viktiga här – som sagt – inte är innehållet, utan organisationsprincipen per se.

¹⁵¹ Kant, 2005, s B346

¹⁵² Kant, 1998, s 54

den samtida naturvetenskapen. Adorno som skriver i en senare tid, då många av de naturvetenskapliga föreställningar som förutsatts som giltiga med Kant visats missvisande, visar samma känslighet inför den naturvetenskapliga utvecklingen som Kant – även om förbindelsen är mer latent hos Adorno.

Objektivitetens formulering skiljer sig även åt på ett manifest plan hos Kant och Adorno. Kants glasklart blänkande vetenskapsprosa, Adornos viskande antydningar ordnade enligt ett paratext skrivande som lika mycket avslöjar vägen genom det förmedlade innehållet som genom textens tonalitet. Adornos musikaliska prosa förutsätter läsare som inte är tondöva – tillskillnad från Kant riktar han sig inte till offentligheten utan till "var och en" som har förmåga att läsa honom. Den tidiga tyska romantiken, den konservativa revolutionens civilisationskritik utgör förmodligen bakgrunden till den sfärernas harmoni som genomsyrar Adornos framställningsformat. Adorno är Kants stilistiska motsats: han behåller tänkandets schizofreni – liksom en pjäs av Becket – och skriver alltid på flera nivåer samtidigt. Här filosoferar Adorno också *med* Freud: att vara herre i sitt hus är existentiellt betingat av att delvis erkänna att man aldrig helt kan vara det, att vara tvungen att erkänna det främmande för att kunna bibehålla auktoritet över det egna. Denna erkännandets och respektens matris återkommer på flera parallella plan hos Adorno: respekten för objektiviteten, sin egen ändlighet, förhållandet till den andre, i förmågan att antyda den egna verksamhetens gränser, som en negativ ontoteologi för sanningen, moralen, framtiden och friheten. "Essän utvecklar bara tankarna på ett annat sätt än enligt den diskursiva logiken: den varken härleder ur en princip, eller sluter sig till något utifrån koherenta iakttagelser. Det koordinerar elementen istället för att underordna dem, och det är först inbegreppet av dess halt – inte dess framställnings beskaffenhet – som är kommensurabel med de logiska kriterierna."¹⁵³

För att kunna uppställa en scen som inte reducerar helheten (i antingen subjektivitetens eller objektivitetens namn) måste vetenskapen och filosofin ibland tillgripa ironin: en plats som upplåter sig för konträra perspektiv på samma objekt. Att respektera erfarenhetens heterogenitet innebär med Adorno att respektera "objektets överhöghet", även om det innebär kontraintuitiva betraktelser, som ex. när man konstruerar två konträra scener för att kunna upplåta sig för fenomenet ljus (som "våg" eller "partikel") för att få en tillfredställande bild. Genom att essän endast är sammanhållen av tonen, den skrivna texten, tillåter den motsägelser. Adorno: "det sättet på vilket essän tillägnar sig begreppen skulle snarast kunna liknas vid situationen att, i ett främmande land, vara tvungen att tala språket, istället för att pedantiskt lägga ihop dess element. Essäisten läser utan ordbok. Har han fått syn på samma ord trettio gånger, ständigt i olika sammanhang så har han bättre försäkrat sig om dess innebörd än om han hade slagit upp dess uppräknade betydelser vilka alltid är för snäva i förhållande till den varierande kontexten, och för vaga i förhållande till de unika nyanser som uppstår ur kontexten vid varje enskilt tillfälle."¹⁵⁴ Det "mystiska" innebär en slags likhet och förbindelse mellan vetandet och sägandet. Förbindelsen är

¹⁵³ Glänta, 00/1, s 44; Minima Moralia, s 82-83: "Vad som är objektiv sanning är och förblir ett problem, men i umgänget med andra människor bör man inte låta sig terrorisera av det förhållandet. Där finns kriterier som räcker för vardagsbruk. [...] Begreppen subjektivt-objektivt har fått sina innebörder förbytta. Objektiv kallas den icke-kontroversiella sidan av ett fenomen, dess aldrig ifrågasatta avtryck, den av klassificerade data sammansatta fasaden, alltså det subjektiva. Subjektivt kallas istället det som tränger bakom fasaden, redovisar en specifik erfarenhet av saken, lösgör sig från de etablerade uppfattningarna och rättar sig efter föremålet snarare än efter majoritetsbeslut av personer som aldrig ens skänkt det en blick, långt mindre en tanke – alltså det objektiva"

¹⁵⁴ Glänta, 00/1,s 38

teoretiskt oförklarlig i identitetstermer (det finns ingen sinnlig överensstämmelse) utan botten istället i erfarenheten som den *upplevs*. Fantasmagorins uttryck är alltid en "överklighet", så tillvida att den inte kan bringas i överensstämmelse med en "verklighet". Däremot kan den fånga aspekter av en objektiv verklighet. Man kan veta hur ett piano låter, och man kan beskriva det bildligt i språket, men man kan inte ange ett annat ursprung än kontingensen: dvs. erfarenheten av att det faktiskt låter *så*. Om Kant försöker att visa nödvändigheten av logiskt koherenta system, visar Adorno på motsatsens nödvändighet. Det systematiska blir i identitetstänkandets implikationer en slags Pac Man som tuggar upp allt den möter: och som Adorno menar gör det helt utan orsak och nödvändighet. "Vad Kant innehållsmässigt förstår som förnuftets mål – upprättandet av mänsklighet, utopin – förhindras av kunskapsteorins form som inte tillåter förnuftet att överskrida erfarenhetens form, som inte tillåter förnuftet att överskrida erfarenhetens område, vilket genom samverkan mellan rent material och kategorierna oföränderlighet kryper ihop till det som ändå alltid redan finns. Essäns objekt är emellertid det nya som nytt det som inte kan översättas tillbaka till det gamlas bestående former."¹⁵⁵

3.4 Frihetens ontologi: och filosofen som uppfostrare

Nietzsche utskiljer tre slags människor: Rousseaus människa (den monumentala och irrationella vägen: riktad mot framtiden), Goethes människa (den antikvariska och rationella vägen: riktad mot det bestående) och Schopenhauers människa (den kritiska och tragiska vägen: riktad mot framtiden utifrån historiciteten som livets sanning). Goethes filosof är bildningsfilisternas väg: den som i slavmoralens namn (det konserverande) behandlar historien "ohistoriskt", dvs. (med Nietzsche) utan förmåga att glömma, utan *livsintressen*. Historien som en serie meningslösa händelser som ska studeras vetenskapligt: att skilja från den kritiska historiemetod Nietzsche vill ställa i livets tjänst – som sisyfosartat försöker att *glömma* det förflutna i syftet att skapa en ny morgonrodnad, utan att analysen blir irrationell, *så* glömsk som den monumentala historieskrivning vilken inte förmår att lära av sina misstag.¹⁵⁶ "Filosofin öppnar för människan en asyl dit inget tyranni kan nå, det inre livets grotta, labyrinten i vårt bröst. Och detta förargar tyrannen."¹⁵⁷ "Kant höll fast vid universitetet, underkastade sig regeringarna, förblev i en låtsad religiös tro och uthärdade bland kolleger och studenter. Följaktligen är han framför allt ett exempel för universitetsprofessorer och professorsfilosofi. Schopenhauer krusar inte den lärda kasten, han avskiljer sig, eftersträvar oavhängighet från stat och samhälle – detta är hans exempel, hans förebild, för att här utgå från yttre former."¹⁵⁸

Från Platons filosoffråda och Aristoteles' aktiva och kontemplerande medborgare till Kants upplysta individer, Hegels självmedvetande, Marx' proletariat (och särskilt i dess leninistiska tolkning), Comtes vetenskapskyrka och Heideggers universitetsfilosofi finner man tanken på att filosofen har en privilegierad position i samhället. Det är filosofen som bör skissera reglerna för hur samhället ska fungera, det är filosofen som ska och kan konstruera ogrumlade förnuftsplatser där man kan resonera sig fram till vad det goda livet innebär (med eller utan stöd i erfarenheten). Kampen om filosofens förhållande till polis, polis förhållande till filosofen; laga kraft. I den linje som utgår från den antika metafysiken bedriver filosofin ett krig på flera fronter för att motivera sin egen existens och varför just filosofin och filosofen borde vara en privilegierad

¹⁵⁵ essä 43

¹⁵⁶ Se Nietzsche, Friedrich, *Band 2*, s 97-98, 178

¹⁵⁷ *Ibid.*, s 166

¹⁵⁸ *Ibid.*, s 164

figur när det gäller formuleringen av sanning, godhet, skönhet, vilje-, handlings-, natur- och samhällsliv.

Filosofens position vrider sig kring sitt eget nav: filosofen producerar frågeställningen och krisen – men även svaret och räddningen. Krisen: att inte vara privilegierad, att samtiden befinner sig i en slummer som omöjliggör den *egentliga* filosofins dominans. Räddningen: utifrån föreställningar om vad ”hälsa” innebär (i samhället och i filosofin) framstår det rådande som en sjukdom – och genom implikation framträder den presenterade filosofin som en antidot som kan vrida tillvaron i rätt led. Essän kommer att följa en genealogin Platon-Kant-Adorno – för att kunna artikulera den egentliga *vändningen* med Adorno (som vidareutvecklar Nietzsche) *mot* den traditionella bild som Platon instiftar och sedan traderas genom metafysikens historia från antiken till Adornos samtid: där den ges en röst i Heidegger.

”Vilken av vår tids statsförfattningar anser du passar filosofin? – Inte en enda! sade jag. Det är just det som är min anklagelse: ingen organisation av idag är värdig en filosofers natur, och det är just därför som filosofnaturen blir förvrängd och förfalskad!”¹⁵⁹ Det urledvridna samhälle Platon upplevde sig befinna sig i blir *skulden* till att tänkande människor i sin hopplöshet och behov av svar blir sofister och diktare, som omedvetet reproducerar den bestående ordning som förvrider verkligheten samt förskjuter rättrådigheten, skönheten och sanningen till idéernas verklighet.¹⁶⁰ ”Om inte filosoferna blir kungar i staterna, sade jag, eller de som nu kallas kungar och härskare blir filosofer i ordets sanna och fulla betydelse – om inte politisk makt och filosofi går samman och alla de naturer som nu enbart strävar efter ettdera utestängs med våld – då blir det aldrig något slut på olyckorna för staterna, käre Glaukon, inte heller för människosläktet, tror jag. Och dessförinnan kommer aldrig den här statsförfattningen, som vi nu har beskrivit i teorin att förverkligas – inom det möjligas ram – och se solens ljus.”¹⁶¹ Platons räddning består i att med våld (om så behövs) driva ut myten från polis (diktare, sofister), och sedan i handlandet sträva efter att förverkliga idén om den förnuftigt inrättade staten. Samhället kan först då med Platon fungera som en levande organism: där varje del och stånd verkar i den riktning filosofen med förnuftets legitimitet ger åt den.

Kants kopernikanska vändning innebär grovt, som vi sett, en serie identifierade frågeställningar och diagnostiserade problem. Den dogmatiska filosofin (rationalism, empirism) förvrider verkligheten i sina försök att gå till botten med de metafysiska frågorna. Samhället och världen är inte förnuftigt inrättad och kännetecknas av krig, elände och hjälplöshet. ”Matematikern, naturvetaren och logikern är bara förnuftskonstnärer – hur förträfflig den förstnämnde än må vara vad gäller förnuftskunskaper i allmänhet, och hur stora framsteg den andre än må göra, i synnerhet vad gäller filosofiska kunskaper. Därtill finns en lärare i idealet, en som driver på dessa tre och använder dem som verktyg för att befordra det mänskliga förnuftets väsentliga ändamål. Honom allena skall vi kalla filosofen; då han själv emellertid inte är anträffbar någonstans, men idén om hans lagstiftning påträffas överallt i varje människoförnuft, skall vi uteslutande uppehålla oss vid denna idé och närmare bestämma vad filosofin enligt detta världsbegrepp föreskriver för systematisk enhet från ändamålets ståndpunkt.”¹⁶² Den kritiska filosofin ska rena metafysiken från

¹⁵⁹ (498 b)

¹⁶⁰ : ”Därför är det rätt och riktigt att vi inte släpper in [diktaren] i en stat som ska styras av goda lagar: han väcker upp den här delen av själen [passionerna], han när den, gör den stark, och han förstör förståndsdelen. Det är som när man gör skurkarna mäktiga i en stat, anförtror staten åt dem och förstör de hyggliga människorna. På samma sätt som vi säga att den efterbildande diktaren lägger in en dålig statsorganisation i den enskilda människans själ genom att omhulda den oförnuftiga delen av själen, som inte kan se skillnad på större och mindre utan anser att samma saker är ömsom stora ömsom små. Det efterbildande diktaren skapar skenbilder och står mycket långt från sanningen.” (605 c)

¹⁶¹ (473 d-e)

¹⁶² (Kant, 2005, s A839/B867)

dess ovetenskaplighet, samhället och individen från dess brister och svagheter. Filosofen erhåller legitimitet att bruka förnuftet och uppställa positiva regler för handlandet: som, om de åtföljs av hela mänskligheten, med nödvändighet – givet att naturen kan behärras – leder till den eviga freden: Guds rike på jorden.

Enligt Adorno styrs samhället indirekt av en ideologi (bytesekonomin) den saknar kontroll över: ett identitetstänkande reducerar den heterogena erfarenheten och därmed människors förmåga att frigöra sig. I en tid då konsumtionstänkandet hotar att svälja allt avvikande och originellt, kan endast en fördjupad teori och sanningsdrift genomskåda ideologiska överlagringar i erfarenheten. Med Adorno så har, som sagt, upplysningstänkandet successivt kommit att växa samman med bytesekonomins målrationalitet. Vanan och hjälplösheten i systemet tvingar in tänkandet i identitetskategorier, vilka i slutändan förvandlar kvalitet till kvantitet, mänsklighet till omänsklighet – samhället avskaffar slumpen i rationalitetens namn. I *Dialektik der Aufklärung* heter det: ”i grunden inser alla att den slump med vars hjälp någon gör sin lycka bara är en annan sida av planeringen. Just därför att samhällets krafter redan utvecklats så långt mot rationalitet att vem som helst skulle kunna bli ingenjör och manager, har det blivit ett fullkomligt irrationellt val för samhället på vem det ska satsa bildning eller förtroende för sådana funktioner. Slump och planering blir identiska, därför att i betraktande av allas likhet den enskildes väl och ve ända upp till samhällets spetsar förlorar varje ekonomisk betydelse. Slumpen själv är planerad; inte så att den ska drabba den ena eller andra bestämda individen, utan just så att man bevarar tron på dess makt.”¹⁶³ Med slumpen försvinner samtidigt det spännande i tillvaron, som förvandlas från en utmaning till en plats av trötthet. Slumpen vägrar att låta tillvaron vara självidentisk, dvs. bestående. Enligt Adorno konserverar den borgerliga ideologin det bestående genom att i nyttotänkandets namn (vilken vulgärsocialismen bara är en variant av) förvägra skillnaden, det icke-identiska, att framträda. Man så att säga *glömmer av* att varje identitet innebär en uteslutning. Glömskan antas vara ett resultat av hopplösheten i situationen snarare än en medveten positiv ideologi från de styrandes sida, den antas alltså vara symptomatisk för en grundläggande neuros inuti tänkandet självt, en reaktion på en verklighet man inte kan hantera och därför förvränger. I Adornos läsning av Kant upphöjs det neurotiska dessutom till *a priorisk* norm för moral, genom en sinneslagsetik som kräver att man dömer varje handling i förhållande till evigheten. Med Freud är naturligtvis dessa sinneskrav som upplagda för att leda till aggression i den hjälplöshet den starka auktoritetstron innebär. Hos Adorno är det i *det* avseendet Kant, snarare än Nietzsche, som förbereder förintelsen.

Denna rörelse inom filosofins väsen kan ges ett exemplariskt uttryck med Heidegger: ”den mångbesjungna ’akademiska friheten’ utvisas ur det tyska universitetet; ty denna frihet var inte äkta, eftersom den blott var negativ. Framförallt innebär den sorglöshet, godtycklighet i avsikter och böjelser, obundenhet i göranden och låtanden. Begreppet om de tyska studenternas frihet förs nu tillbaka till sin sanning. Ur den kommer hädanefter de tyska studenternas bindning och tjänst att utvecklas. [---] Den första bindningen är till folkgemenskapen. [---] Den andra bindningen är till nationens ära och öde bland andra folk. [---] Den tredje bindningen är till det tyska folkets andliga uppdrag. Av och för sig fodrar detta folk av sina ledare och väktare den skarpaste klarhet i ett högsta, vidaste och rikaste vetande.”¹⁶⁴ Skillnaden mellan fascismen och den borgerliga ideologin ligger med Adorno endast i medvetenheten om den egna ideologiska planeringen, som i det första fallet är skrämmande manifest, i det andra oftast latent och förvisad till vanans mer diffusa gränssättningar.

¹⁶³ Adorno/Horkheimer, 1992, s 164

¹⁶⁴ Wallenstein, Birnbaum, 1999, s 84

Det kan i sammanhanget vara värt att notera att det förmodligen är dessa krav på tänkandet hos Adorno som föranleder att Habermas väljer att ge en skev bild av Adorno. Habermas identifierar i *Der Philosophische Diskurs der Moderne* Nietzsche som en slags drejskiva/vändskiva (*Drehscheibe*) i modernitetens fortsatta utveckling. Nietzsche inleder enligt Habermas en kontraproduktiv diskurs som i all sin välmening, likväl leder till värden som är oförenliga med upplysningsprojektet. Adorno var också mycket medveten om att kraven han ställde i den rådande rationaliteten inte hade särskilt höga utsikter att förverkligas. Adorno, och Horkheimer, *utesluts* således, framställningen av dem framhäver symtomatiskt det extrema, det utflippade, det vansinniga i en bild som syftar till att leda tänkandet (dvs. läsaren) in på en väg (det kommunikativa handlandet) som enligt Habermas rymmer en större befrielsepotential. I Habermas' bild saknar Adornos tänkande *värde* eftersom det riktar sig till individer snarare än till en bredare offentlighet.¹⁶⁵

”Om då naturen [---] utvecklat det frö som hennes ömmaste omsorger rör, nämligen längtan efter och kallelsen till fritt *tänkande*, så återverkar detta småningom på folkets sinnelag (varigenom detta gradvis blir förmöget till *friheten att handla*), och slutligen till och med på principerna för *regeringen*, vilken själv finner det lämpligt att behandla människan, som nu är *förmer än en maskin*, i enlighet med hennes värdighet.”¹⁶⁶ En med Kant naturlig böjelse att socialiseras alltmer förnuftigt, vilket stöds av en i människan inneboende plikt känsla, leder med viss nödvändighet till den eviga fredens tillstånd: att handla utanför de gränser Kants upplysningstänkande skisserar blir därmed en onaturlig och ond böjelse. Kants optimism har emellertid sina gränser, och utopins förverkligande är aldrig självklar. Det mänskliga viljandet måste böjas i rätt led, och aldrig låta sig *frestas*. Liksom de Sade i Adornos läsning vänder upp och ned på Kant och skapar den absoluta amoraliteten, vänder Adorno upp och ned på Kants upplysningstänkande och skapar den negativa upplysningen. Det är ett ”jag vill inte” snarare än ett ”jag vill” som kännetecknar den Adornska moraliteten. Adornos ”metakritik av det praktiska förnuftet” i *Negative Dialektik* försöker heller inte att dra upp linjerna för en positiv moral: den undersöker bara *hur* en morals form och innehåll måste vara för att inte leda till barbari. Utifrån antagandet att den kopernikanska vändningen hos Adorno endast är gestalten av en form kan man även genom implikation vända upp och ned på de Sade: de former av sexualitet de Sade beskriver kan inte *i sig* vara onda: vilket förutsatts i tidigare filosofi där man kopplat samman mannen som överordnad sida med ett positivt naturbegrepp, och kvinnan som underordnad (men även avvikande former av sexualitet) med dess baksida: det icke-harmoniska, det som styrs av passioner istället för förnuft (”mannen”). Eftersom naturen med Adorno är meningslös kan det inte finnas någon egentlig form av sexualitet: däremot – och här skiljer sig Adorno från de Sade – kan det *i* ett samhälle finnas former av sexualitet som inte ser till människans känsliga natur. Adornos huvudsakliga invändning mot de Sade är att han instrumentaliserar sexualiteten och ersätter kvalitet med kvantitet, inte att han skildrar sexuella yttringar som utifrån den bestående ideologin är *omoraliska*. Efter att Adorno omvärderat alla värden blir istället en omoralisk sexualitet den som ersätter kvalitet med kvantitet och därigenom endast fördjupar den ohämmade bytesekonomins konsumtionstänkande.

¹⁶⁵ En annan aspekt av Habermas' läsning av Adorno, är att Adorno(/Horkheimer, Heidegger, Bataille, Derrida och Foucault) placeras i en senmodernistisk strömning som säger sig ha brutit upp med subjektiviteten, men likväl i viss utsträckning förblir inom en idealism. Och det är ju också först den språkliga vändningen som upplöser det privilegierade filosofisubjekt som återfinns hos nästan alla idealistiska tänkare: Kants upplysta transcendentalfilosof, Hegels framträdande världsande, Marx' revolutionära proletariat, Nietzsches fria ande, Camus och Sartres absurda hjältar, Heideggers vara-herde, Adornos sluge *outsider*, etc.

¹⁶⁶ Östling (red), 1995, s 36

Den kritik av det ontologiska behovet som ger vid handen att behovet som sådant inte säkerställer svarets möjlighet finner sin motsvarighet i Adornos kritik av moralen: "en frågas angelägenhet kan inte ge svar om inget svar är tillgängligt; och ännu mindre kan behovet, än hur desperat, utpeka riktningen av svaret."¹⁶⁷ Den kantska positionen om den fria viljans positivitet "motsägs av de enklaste ting: genom vad analytiska psykologer kallar 'verklighetstestet', oräkneliga moment av den externa – tydligt sociala – verkligheten påverkar de beslut som tillskrivs av orden 'vilja' och 'frihet'; om begreppet rationalitet ska betyda något alls måste den referera till just den invasionen, hur obstinat detta än förnekas av Kant."¹⁶⁸ Adorno som menar att förbindelsen mellan förståelse, ord och erfarenhet är kontingent antyder (med Nietzsche) att det är genom en bindande lögn (ett förträngt komplex) som genom den västerländska civilisationen alltmer förlorat sitt lögnaktiga ursprung ur sikte, och därmed upplåtet tänkandet att utifrån ordet "fri vilja" gå till att tro att detta ord faktiskt har en ontologisk motsvarighet och referent, dvs. att det faktiskt finns något som en fri vilja. Och genom att tänkandet givit riktning för handlandet har lögnen accepterats i bekvämhetens namn. Lögnens lögn, sanningen, har i det beståendes intresse *kvävt* insikten att man talar om något som man utifrån sina mänskliga förutsättningar omöjligtvis kan veta. "Så fort vi frågar om den fria viljan genom att fråga om varje individuellt beslut, så fort vi vår fråga separerar dessa beslut från sin kontext och individen från samhället, kommer frågan ledas in i det absoluta, det rena varat-i-sig"¹⁶⁹

Efter den moderna filosofins inledning med Descartes på sextonhundratalet har filosofin ständigt försökt att avgränsa sin ansats från psykologin, som antagits höra till fenomenen. Filosofin har försökt att skilja ut ett positivt frihetsbegrepp från ett negativt som hör till de empiriska vetenskaperna. "Hyllningar av den intelligibla friheten tillät empiriska individer att hållas alltmer hänsynslöst ansvarig, att bli mer effektivt böjd efter utsikten av ett straff som kunde ges en metafysisk legitimitet."¹⁷⁰ Adornos ideologikritiska ansats vill (som det heter i *Dialektik der Aufklärung*) infria ett gammalt löfte: "reflektioner om frihet och determinism låter arkaiska, som om daterade från den revolutionära bourgeoisie's tidiga dagar. Men den friheten blir obsolet utan att ha blivit förverkligad"¹⁷¹ Kant ger friheten en transcendental natur: friheten blir en evig idé. Adorno menar att istället att friheten är historiskt betingad. Enligt Adornos fantasmagori är det en tilltagande socialisering som format det mänskliga medvetandet och tillslut den empiriskt intelligibla friheten.¹⁷² För att frihet emellertid ska kunna bli något annat än ett tänkbart begrepp måste den inte bara ledas till livets förutsättningar i en civilisation, utan även till en medföljande kraft och möjlighet att förverkliga den – till dess kan friheten bara vara spontan, ögonblicklig. Myten om det positiva frihetsbegreppet som i rättens, straffets och civilisationens namn just därför kan vara mer skoningslös mot rättssubjektet, blir (oavsett upphovspersonens egentliga intentioner) en del av det bestående och ohistoriskas agenda.

En balans mellan historia och myt: direktivet, målsättningen, är att inte bli passivt nihilistisk inför historiens dystra stämning, utan ha kraft att göra motstånd, utmana det bestående. Den kritiska teorins har därför i denna bild inte dåligt samvete för sin fördjupade teoribildning, eftersom den är nödvändig om individen ska kunna ställa sig

¹⁶⁷ Adorno, 1970, s 211 (min övers.)

¹⁶⁸ Ibid., s 212 (min övers.)

¹⁶⁹ Ibid., s 213 (min övers.)

¹⁷⁰ Ibid., s 215 (min övers.)

¹⁷¹ Ibid. (min övers.)

¹⁷² Jämför med Marx: "Produktionen av idéer och föreställningar, kort sagt av medvetande är från första början omedelbart sammanflätad med den materiella verksamheten och med den materiella kommunikationen mellan människorna – med det verkliga livets språk. Föreställningarna, tänkandet, den andliga kommunikationen mellan människor framstår här ännu som direkta resultat av deras materiella förhållanden. Detsamma gäller om den andliga produktion, som tar sig uttryck i politikens, lagarnas, moralens, religionens och metafysikens språk." *Människans frigörelse* O, s 145

själv i livets tjänst och ensam eller tillsammans med andra verka mot förintelsens motsats: inte det nyktra talet om en evig fred, istället en svag viskning om ett löfte som i varje ögonblick hotar att gå förlorat. "Inuti en efter identitetsprincipen modellerad verklighet (*gemodelten Wirklichkeit*) är ingen positiv frihet förhanden (*vorhanden*). Där människor under den universella besvärjelsen (*universalen Bann*) verkar befriade från identitetsprincipen, och därför från fattbara bestämdheter, är de inte mer utan mindre bestämda: liksom schizofreni, är subjektiv frihet en destruktiv kraft som förtrollar människor ytterligare under naturens besvärjelse."¹⁷³ Det formella tänkandet och dess identitetsstoder tvingar människor att tänka identitet där ingen sådan kan påträffas. Inte bara anden blir hård, utan även hjärtat som anpassas efter andens behov av identitet och falsk enhetlighet.

Identitetskritiken är emellertid aldrig monumental. I själva verket antas kategorin "identitet" ha möjliggjort hela det moderna samhället: Kants positiva utvecklingstanke blir negativ. Genom människors misstag, har den potentiella möjligheten att göra bättre tilltagit.¹⁷⁴ *Wo Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch*. Med Adorno kan det inte finnas någon moralisk visshet, inget i sig självt slutet frihetsbegrepp. Det man med ord kallar "frihet" kan inte skiljas från sina bibetydelser, angränsande innebörder, vilket i förlängningen antas gälla för alla ord: nykel-lås-dörr-hus-egendom-stat-rätt-moral-möjlighet-verklighet. Begreppet frihet har enligt Adorno traditionellt verkat genom identiteten mellan två positiva innebörder: en absolut fri vilja, en absolut determinerad värld. Trots en delning mellan begreppen som gör deras modaliteter oberoende av varandra, åtföljs den fria viljan hos ex. Descartes med en utsträckt följd; eller mellan en ren relation mellan vilja och tinget självt, där viljan åtföljs som hos Kant av en framträdelse. Tänkandets upplåtenhet för ren objektivitet ger ett ursprung i en ren subjektivitet: identiteten speglar sig själv. "Subjektet är lögnen, därför att det tillförmån för sitt oinskränkta styre vill förneka sina egna objektiva definitioner. Bara den som skulle kunna avhålla sig från sådana lögner – som har använt sin egen styrka, som han är skyldig identiteten, att kasta av sig identitetens fasad – skulle vara verkligen vara ett subjekt."¹⁷⁵

Adornos frihetsbegrepp recentreras sålunda kring människans förmåga att ge uttryck för sin vilja kring det faktum att människan blott är ett historiskt djur: vars frihet endast kan stå i relation till hennes biologiska och sociala förutsättningar. Att filosofera utan system och försoning innebär för Adorno att begreppet moral i viss utsträckning blir ett tomt begrepp – ett okänt X utifrån en fullföljd kopernikansk vändning. Moralen kan inte vara systematisk, utan måste alltid se till det historiska innehåll som fyller begreppet. *Det gäller att ha historiens vind i sina segel*. För att parafrasera Derridas Kantparafra: en pliktetik är blind för ändamålets ovillkorlighet, konsekvensetiken för medlens villkorlighet. Subjekt, objekt, kraft. Form, innehåll, kraft. Samtänkandets kraft – en negativ moral utan innehåll, med bitoner från den franska existentialismen – kan endast visas vara livsbejakande eller livsfientlig utifrån dess förverkligande i den eviggjorda historien. Att kraften sätts i livets tjänst är förvisso ingen garanti för objektivitet, men det är en betingelse tillsammans med den ändliga objektivitet som ljuger fåordigt för en ankommande bättre värld.

Adorno bryter här implicit upp metafysiken för att lämna den hängande i tomma intet. Hegels "uppochnedvända värld" vars beständiga godtycklighet görs trivial av en medföljande kraft, livet, blir en substanslös substansialitet. Den intelligibla omvändbarheten – den absoluta motsatsen – blir självt ett led i skapandet av identitet. Adorno bryter med Hegel efter att ha absorberat hans historiska begreppsdiagnostik, för att återgå till Kants oåterkallbara erfarenhet: objektets överhöghet omskriven i en

¹⁷³ Ibid., s 239 (min övers.)

¹⁷⁴ Jmfr med Heidegger. Det är när det som är tillhands brister som förhandenheten framträder: snickaren inser att det är en god idé att sätta en hatt på spiken.

¹⁷⁵ Ibid., s 274 (min övers.)

historiskt föränderlig miljö. Den konstraintutiva fysikvetenskapen avslöjar begreppets tomhet: begreppet ger endast ett spår till innehållet och tinget självt. Genom att fysikvetenskapen gör en kopernikansk vändning som bevisar begreppets tomhet, kan filosofin med logisk nödvändighet visa på systemets omöjlighet: och vidare på omöjligheten av ett positivt erfarenhets-, frihets- och (...) viljebegrepp.

Bortom gott och ont bottnar skillnaden mellan Kant och Adorno när det gäller upplysningstänkandets gränser i deras olika uppfattningar om *vem* som har och *borde ha* auktoritet och legitimitet att handla i upplysningens namn. Auktoriteten gäller lika mycket rätten till sanning som till formuleringen av en handlingsagenda och dess genomförande. Kant identifierar faran i missbrukad auktoritet – och räddningen i legitim. Adorno identifierar faran i missbrukad auktoritet – men räddningen i frånvaron av auktoritet. Räddningen kan med Adorno endast ankomma om den inte ljuger om livets sanning (den faktiska existensen med dess olika maktordningar och ideologiflöden) och trots *det* har styrka nog att tro på en bättre värld. I *Minima Moralia* heter det: "jämfört med vad som återstod efter Hegels patriarkaliskt ogina granskning har individen växt till sig lika mycket i bredd, differentiering och styrka som den samtidigt försvagats och holkats ur av samhällets fortskridande socialisering. I den tidsålder där individen går mot sin upplösning bidrar nu dess upplevelse av sig själv och det som händer med den återigen till den kunskap som bara individen själv stod i vägen för så länge den som dominerande kategori. Inför den totalitära enhet som just nu utbasunerar utrotandet av olikheten som historiens mening kan en del av samhällets frigörande krafter rentav temporärt ha dragit sig tillbaka till den individuella sfären. Där är därför inte enbart med dåligt samvete som den kritiska teorin uppehåller sig där." Mänsklighetens *misstag* var att lita på auktoriteter – vilket den tillsvidare inte *kan* göra om den vill verka för det beståendes upplösning. Tolkningsauktoriteten återförs till individen som ska tolka: och här fullföljer Adorno Kants vändning mot en *sola fide*-doktrin – som emellertid inte *ljuger* om sina avsikter: vilka visar sig genom skillnaden mellan universalismens grundförutsättningar och dess faktiska uttryck – det rena förnuftets hänsynslösa auktoritet. Identitetstänkandets försonande återkomst till sitt ursprung, dess självidentitet, skjuter genom dess upptagande i praxis den franska revolutionens tredje pelare ur led: frihet, jämlikhet, *brodermord*.¹⁷⁶ Ett genuint upplysningstänkande skulle med Adorno istället verka genom likheten: identiteten och skillnaden, lögnen och sanningen, myten ställd i livets tjänst utan att svika dess sanning, försonas, stelna, ta form och bli systematiskt i form av en naiv och för åtminstone den andre livsfientlig missionsrörelse – som alltid måste kompensera sina lögner med kraft.

I Adornos världsbild har kapitalismens stegvisa utbredning inneburit (med Weber) att den administrerade samhället intensifierats och kommit att sluka alltför fält av frihet. Administrationen och arbetsdelningen har inneburit att inte bara den offentliga sfären *behärskas* utan även den privata. Möjligheten till frigörelse har aldrig varit så liten, eftersom det inte finns något fast maktcentrum när makten självt kommit att administreras genom systemet, samtidigt har möjligheten aldrig varit så stor – just på grund av denna arbetsdelning och administration. Adorno förstärker här skrivandets och textens auktoritet: den bildar själv en, för att tala med Nietzsche, inre dold grotta, så länge det finns materiella exemplar och potentiella läsare. (Jag vet inte om man vågar ana en influens från Maurice Blanchot här, eller om man snarare bör tänka på Benjamin.) Hos Kant heter det: "med offentligt bruk av sitt eget förnuft avser jag det

¹⁷⁶ Se Azar, Michael, *Frihet, jämlikhet, brodermord Revolution och kolonialism hos Albert Camus och Franz Fanon* (Eslöv 2001) som visar hur den algeriska revolutionen och motståndskampen mot "moderlandet" driver den franska självbilden (*la mission civilisatrice, le grandeur de la France*) mot sitt eget ursprung, för att där kunna visa hur missionen alltid legerats samman med en identitetspolitik vars utslutningar *ytterst* garanteras av det handgripliga våldets *närvaro*.

någon gör av det såsom *lärd* inför *läsekretsens hela publik*.”¹⁷⁷ Det är svårt att veta vad man ska lägga in i ”läsekretsens hela publik”, men det står klart att kraven på läsaren inte kan vara lika höga som hos Adorno – där läsaren förväntas genomskåda hela drifts- och maktmaskineriet i dess olika skikt och ordningar. ”Det som filosoferna en gång kallade livet har krympt ihop först till privatsfär och sedan ytterligare till en konsumtionssfär, som utan autonomi och utan egen substans släpar med livet som ett slags bihang till den materiella produktionsprocessen. Den som vill veta sanningen om det oförmedlade livet får lov att undersöka dess alienerade gestalt och de objektiva makter som ända in i det mest fördolda bestämmer den individuella existensen.”¹⁷⁸ De historiska *misstagen* skriver in frihetens möjlighet i skriftens omvärdering i förhållande till talet. Skriften kan antyda frihetens förverkligande: men friheten finns inte där – den har ingen ledsagande kraft. ”Ett tänkande som vill få ett grepp om tänkandets egen skuld finner sig därför i den belägenheten, att det varken kan stödja sig på det vetenskapliga och vardagliga språket eller på detta oppositionella begreppspråk. Det finns inte längre något uttryck som inte redan är inriktat på samförstånd med de förhärskande tankeriktningarna, och vad det avväpnande språket till äventyrs inte själv ombesörjer, det ombesörjs med desto mer precision av det samhällliga maskineriet. De censorer som filmfabrikerna själva anställer för att undgå ännu högre omkostnader har sina motsvarigheter på alla områden. Den desinficering en litterär text idag genomgår, om inte redan i upphovsmannens mekaniska självkontroll så i varje fall upp genom hela staben av redaktörer, lektörer, rewriters och ghostwriters inom och utom förlaget, lämnar ifråga om grundlighet denna censur långt bakom sig, och det tycks trots alla välmentade reformer vara undervisningssystemets egentliga ambition att göra dess funktioner slutgiltigt överflödiga.”¹⁷⁹ Det finns hos Adorno en tanke om den rätta läsaren, ett *hopp* om att texten ska kunna avgränsa en obesudlad plats dit endast de invigda har tillträde. Man kan även dra paralleller till Nietzsches rastlösa skrivande (”man glömmer i grunden konsten att tiga när man så länge varit mullvad, har varit ensam”¹⁸⁰) och det gensvar det kräver (”mina tålmodiga vänner, denna bok önskar sig bara fulländade läsare och filologer: *lär* er att läsa mig rätt!”¹⁸¹). Nietzsches romantiska föreställning om ett själsligt släktskap mellan alla fria andar, gäller i hög grad även Adorno.

I ett brev där Adorno ger sin medgivelse till att trycka upp ett improviserat tal om antisemitism, skriver han: ”om jag skulle prata på samma sätt som en skriftlig sakframställning kräver skulle ingen förstå mig; inget jag säger kan göra rättvisa för vad jag kräver av en text. [---] Man kan överallt idag skönja att det finns en tendens att, som man kallar det, spela in det fria ordet på band och sedan bryta upp det i delar, vilket är ett symptom för den administrerade världens metoder, vilka jagar upp det fria ordet för att kunna hålla sin uttalare ansvarig. En inspelning är fingeravtrycket av den levande anden.”¹⁸² Eftersom Adorno förmodar att friheten endast kan ges spontana och ögonblickliga uttryck är det omöjligt för individen att leva lika hårt, lika skoningslöst, som den frånvarande ande som talar genom skriften. Skriften blir en motsvarighet till den nietzscheanska övermänniskan: den är skoningslös, och anger en riktning, men erkänner att skriften inte kan hoppas på att översättas i handling annat än fragmentariskt *än* (jämför med Heideggers Nietzscheläsning: där Zarathustra inte är övermänniskan, utan den som pekar i hennes riktning). Adorno är emellertid utan Nietzsches inskränkta apoteos av den individ som har *styrka* att omvärdera alla värden

¹⁷⁷ Östling (red.), 1992, s 29

¹⁷⁸ Adorno, Theodor, *Minima Moralia* (Lund 1986), s 13.

¹⁷⁹ Adorno/Horkheimer, 1992, s 11

¹⁸⁰ Nietzsche, Friedrich, *Morgonrodnad – Tankar om de moraliska fördomarna* (Stockholm 2001), s 9

¹⁸¹ *Ibid.*, s 14

¹⁸² [Band 20: Vermischte Schriften I/II: Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute. Digitale Bibliothek Band 97: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, S. 17658 (vgl. GS 20.1, S. 0)]

till sin egen fördel: där Nietzsche basunerar ut sin budskap, är Adorno subtil och viskande – undergrävande. Den lögn som håller samman tonen riskerar att vid minsta vindpust försvinna, *glömmas*. Förnuftets list: att kritisera den slavmoral som antas legitimeras den bestående orättvisan, återvända och revitaliseras utan form – och i slutändan *beskydda* den svaga människa som i sin tröstlöshet hellre ljuger än möter livets *grymma* sanning. Adorno talar i svaghetens namn: han återvänder bortom gott och ont med en moral som vägrar att *ljuga* på de svagas bekostnad.

4. Efterspel

En tänkvärd bild.

Första Mosebok, kapitel elva, vers ett till nio. Berättelsen om Babels torn kan ses som att *de facto* synliggöra och *de jure* föreskriva förbindelsen mellan vetandet, görandet och det att ha förhoppningar. Det är ett av de många prejudicerande fall i Gamla testamentet som avser att kritiskt pröva hur en viss mänsklig erfarenhet kan och bör förstås i förhållande till den gudomliga kosmologin. Berättelsen säger att jordens folk en gång hade samma språk och var tillsammans på samma plats. Dessa människor fick, efter att först ha flyttat österut, en förhoppning om att kunna ”göra sig ett namn” genom att ”bygga en stad och ett torn, vars spets räcker upp i himmelen”, och började sålunda tillsammans att göra sin förhoppning verklig.

Om människorna kunde lyckas med detta bygge – resonerar ”Gud” i egenskap av lagstiftare, domare och vedergällare – skulle ”ingenting kunna bli dem omöjligt”. Då detta görande tolkas som illegitimt och stridande mot vad ”Gud” lagstiftat om människans förutsättningar, förpliktigelser och plats i tillvaron, sprider ”Gud” – som straff och prejudicerande exempel för kommande generationer – ut människan över jorden, så att människan inte ska kunna fortsätta sitt napoleonska göromål. ”Gud” förbistrade även människans tungomål, ”så att den ene inte förstår den andre”, för att stävja slika verksamheter i framtiden.

”Därför fick [staden] namnet Babel”, som på hebreiska betyder ”förvirring”. Genom talet och namngivandet instiftas ett straff som verkar genom språket som ett slags förvirrande virus, som hotar att återkomma närhelst människan i faustiskt högmod försöker att höja sig till att se tillvaron ur det evigas synvinkel, *sub specie aeterni*. Det förvirrade språket bär även med sig en uppmaning om att inte tala om det man inte kan veta: det som *de facto* är förvirrande, kan endast omtalas förvirrat, och bör därför *de jure* inte omtalas alls. Vad det kommer an på är således att kritiskt pröva möjliga erfarenheter (vilket inom judendomen bland annat sker genom intensiva studier i Tohrah, Talmud, Mishna), för att inte riskera att producera falska premisser till bedömningen av vad man kan och bör göra, vad man kan och bör hoppas. Dessa inskränkningar av människans förutsättningar på jorden implicerar således en slags positiv konstitution för människans villkor, vad människan är.

Denna kritiskt prövande verksamhet och bild återfinns även som instruktiv hos Kant, som faktiskt själv betänker likheten. Vi ska tillåta Kant att genom *Kritik der reinen Vernunft* själv närma sig denna organisatoriska affinitet: ”om jag betraktar inbegreppet av all kunskap hos det rena och spekulativa förnuftet som en byggnad, till vilken vi åtminstone har idén inom oss, kan jag säga att vi i den transcendentala elementarläran gjorde ett överslag av byggnadsmaterialet och fastställde vilken byggnad, av vilken höjd och stadga, som det skulle räcka till. Det visade sig emellertid att materialförrådet, även om vi hade tänkt oss ett torn som nådde ända upp till himlen, bara räckte till ett bostadshus som var tillräckligt för våra förrättningar på erfarenhetsplanet och högt nog för att vi skulle kunna överblicka detta plan. Däremot måste det nämnda djärva företaget slå fel på grund av materialbrist, för att inte nämna den språkförbistring som ofrånkomligen måste skapa osämja mellan arbetarna angående planritningen och till slut skingra dem ut över hela jorden, så att var och en fick bygga på egen hand efter

sin ritning. Här skall vi inte befatta oss med materialet utan snarare med planritningen, och eftersom vi blivit varnade för att blint och godtyckligt satsa på en plan som kanske helt överstiger vår förmåga, men likafullt inte kan avstå från att inrätta en bostad, skall vi planera för en byggnad som står i förhållande till det förråd vi har fått, avpassat efter vårt behov som detta också är.¹⁸³ Kant blir i den egna bilden den som möjliggör uppställandet av en scen Babel som inte skulle riskera att drabbas av den gammaltestamentliga vreden, dvs. förvirring. Bildens bibetydelser implicerar genom associationen en slags profetisk vision om en enad mänsklighet, som kommer att uppträda på den historiska scenen och nå ”högre upp” än de skulle ha gjort som splittrade, om bara mänskligheten följer den väg Kant vittnat om genom själva genomförandet av sin kritik. En liknelse som utifrån historiens tillbakablickande lika gärna kan förlängas till att gälla alla de kritiker Kant genomför. Senare i *Kritik der reinen Vernunft* konkluderar Kant att, ”bara den *kritiska* vägen fortfarande står öppen. Om läsaren haft vänligheten och tålmodet att vandra den i mitt sällskap, kan han nu, om det behagar honom att bidra med sitt för att göra denna gångstig till en härväg, avgöra huruvida det som flera århundraden inte kunde åstadkomma skulle kunna uppnås före utgången av det föreliggande århundradet: nämligen, att ge det mänskliga förnuftet fullständig tillfredsställelse i det som alltid har sysselsatt dess vetgirighet, men hittills till intet gagn.”¹⁸⁴ Även denna litterära allusion är synnerligen instruktiv för hur Kant förhöll sig till sin egen ansats, metafysik och filosofi överhuvud. Läst sålunda kan man förstå *Kritik der reinen Vernunft* som en slags modern filosofisk parafra på Dante Alighieris diktverk *Divina Commedia* där Kant komplimenterar Dantes religiösa behov (KrP) med ett metafysiskt (KrV) och dionysiskt-apolloniskt behov (KrU).

En förtvivlad läsare förmodas irra omkring vilse i den filosofiska traditionens dimma av metafysiska fördomar.¹⁸⁵ Då läsaren är som mest betryckt – i det kritiska skede som Kant menade att samtiden befann sig i – möter han den upplyste filosofen Immanuel Kant. Den röst som talar ur boken erbjuder läsaren hjälp att hitta hem, att väcka läsaren ur dennes ”dogmatiska slummer” och skingra den kusliga dimman. Med den kritiska filosofins hjälp som läsaren ska räddas från sin förtvivalde och förvirrade omyndighet: och ges möjlighet att betänka sitt människovara i förnuftiga termer. Vägen till en första ljusning går genom insikten att den tidigare filosofin i sina tappra försök att avkoda verkligheten var felaktig. Kant förklarar för läsaren att ljusningen och gläntan kommer att förbli, såtillvida läsaren böjer sig efter de gränser Kant uppställer för förnuftet när läsaren själv bedriver filosofi och metafysik. Kants *Kritik der reinen Vernunft* är också på många vis en slags instruktionsbok för hur man kan och bör tänka i olika frågor som rör förnuftets verksamhet. Läsaren garanteras att det fortfarande finns mycket att se, även om läsaren *de facto* inte liksom Dante kan nå upp till himmelen och evighetens synvinkel.

Räddningen ligger med Kant (tolkad genom Nietzsche med medhåll från Adorno) i Goethemänniskan: ”Goethes människa avviker från Rousseaus människa, ty hon hatar allt våld, all splittring – det vill säga allt handlande. Och så blir av världsbefriaren Faust bara kvar en världsresenär. Alla livets och naturens domäner, allt det förgångna, konst, mytologier, alla vetenskaper ser den omättlige iakttagaren flyga förbi, den djupaste lust väcks till liv och stillas, inte heller Helena håller honom kvar – och nu måste det ögonblick komma som hans hänfulle följeslagare lurar på. Flygturen slutar på ett godtyckligt valt ställe på jorden, vingarna ramlar av, Mefistofeles är på plats. [---] Goethes människa är, som jag sade, den universellt kontemplativa människan, som undgår att försmäktas här på jorden bara därför att hon samlar som näring åt sig allt stort och tänkvärt som någonsin funnits här, även om det bara blir ett liv bestående av

¹⁸³ Kant, 2005, s A707/B735

¹⁸⁴ Kant, 2005, s A 856/B884

¹⁸⁵ Jag parafraiserar i det följande den svenska översättarens inledning

aptit på mer aptit.”¹⁸⁶ Det förnuft Kant utbildar antas ha medhåll från Fredrik den Store: den som garanterar för ordningen och har auktoriteten på sin sida. Adorno har sett Heidegger skriva in sig i ett liknande förhållande till auktoriteten – med Hitler som ytterst ansvarig för förvaltandet av auktoriteten och dess medföljande kraft. Historiens *misslyckande* driver ”av skam” Adorno att resa sig mot varje formulering som skiljer makten från det liv som individen lever: Hitler och Auschwitz och i förlängningen den filosofi som legitimerar denna ordning i identitetstänkandets namn fixerar ett ögonblick i Historien kring vilket hela mänsklighetens framtid och öde vrider sig:

”Ett nytt kategoriskt imperativ har av Hitler ålagts den ofria mänskligheten: att ordna sina tankar och handlingar så att Auschwitz inte upprepar sig, sker någonsin igen. (*Hitler hat den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe*)”¹⁸⁷ Adornos räddning: till en rekonstruerad och antydd slavmoral som vägrar att ta form och bli systematisk, att inte glömma lögnen att identiteten är falsk: även om det innebär att man tillskillnad från mer monumental och *styrkande* lögn inte har lika stor utsikt att bli *börd och idisslad*.

Det är den absoluta auktoriteten som genom sitt handlande sätter upplysningstänkandets negativa agenda: den största syndaren blir det godaste exemplet i en självpålagd uppfostringsplikt som kräver att livet inte glömmes. Vad veta, vad göra, vad hoppas: att lagstifta, att pröva, att vedergälla. Kants skrift *Der Streit der Fakultäten* är på många vis symptomatisk för hur dessa tre axlars *absoluta* immanens tillåter att man ger entydiga svar i inte bara metafysiska sammanhang på de frågor som artikuleras: ”idén om en med människans naturliga rättigheter överensstämmande konstitution – nämligen att de som lyder lagen samtidigt också i förening ska vara lagstiftande – ligger nämligen till grund för alla statsformer, och det allmänna väsen – vilket enligt konstitutionen och tänkt efter rena förnuftsbegrepp kallas ett platoniskt ideal (*respublica noumenon*) – är ingelunda ett tomt hjärnspöke, utan den eviga normen för varje civil författning överhuvud och utesluter varje krig. Ett enligt denna författning organiserat civilt samhälle innebär en gestaltning av detta enligt frihetens lagar genom ett exempel i erfarenheten (*respublica phaenomenon*), och det kan uppnås blott mödosamt och genom mångfaldiga krig och stridigheter; men om man omsider har lyckats uppnå en sådan författning, är den bäst kvalificerade av alla att hålla borta kriget, allt gotts förstörare.”¹⁸⁸ ”Även om det kan uppfattas som förödmjukande för den lagstiftande statsmakten – som man naturligtvis måste tilltro den största vishet – att hos undersåtar (dvs hos filosoferna) söka upplysning om vilka principer den bör följa i sina relationer till andra stater, är det i vilket fall som helst mycket klokt att göra det. Staten bör därför i tysthet (alltså i hemlighet) [hökar? var? där] söka deras hjälp genom att låta filosoferna fritt och öppet tala om grundprinciperna för krig och fred.”¹⁸⁹ Eisenhower, en erfaren militär som av rädsla för krig (och kommunism), gått i spetsen för krig efter krig presenterar i sitt avslutningstal 1962 en ideologisk agenda som är som hämtat från Kant: ”we pray that peoples of all faiths, all races, all nations, may have their great human needs satisfied; that those now denied opportunity shall come to enjoy it to the full; that all who yearn for freedom may experience its spiritual blessings; that those who have freedom will understand, also, its heavy responsibilities; that all who are insensitive to the needs of others will learn charity; that the scourges of poverty, disease and ignorance will be made to disappear from the earth, and that, in the goodness of time, all peoples will come to

¹⁸⁶ Nietzsche, 2005, s 179-80

¹⁸⁷ Adorno, 1970, s 358 (min övers.)

¹⁸⁸ Res Publica, 1989

¹⁸⁹ Kant, Den eviga freden

live together in a peace guaranteed by the binding force of mutual respect and love.”¹⁹⁰
“To meet it successfully, there is called for, not so much the emotional and transitory sacrifices of crisis, but rather those which enable us to carry forward steadily, surely, and without complaint the burdens of a prolonged and complex struggle -- with liberty the stake. Only thus shall we remain, despite every provocation, on our charted course toward permanent peace and human betterment.” “In the councils of government, we must guard against the acquisition of unwarranted influence, whether sought or unsought, by the military-industrial complex. The potential for the disastrous rise of misplaced power exists and will persist.”

Eisenhower resonerar med eller utan referens till Kant *som* Kant. Situationen förtätar – även om Adorno mig veterligen inte kommenterar talet någonstans – utvecklingens innersta väsen: Adornos tänkande vill förhindra att felaktiga omdömen fälls: omdömen som i identitetens namn säger sig vara oroade över världens tillstånd och i sitt positiva värdesättande projicerar den egna agendan på allt främmande och hotande. Adornos tänkande angående verklighetens natur har därmed endast värde, såtillvida den framställda kunskapen utan fördomar (positivitet, identitet) – i affinitet med Kant – kan ställas i livets tjänst. Kants absoluta tendenser (den eviga freden, det kategoriska imperativet, Kants hela identitetstänkande) blir den punkt på vilken Adorno avviker från Kant. Det står klart att Adorno som en avfalling till Kant ständigt återkommer till Kant, vrider och vänder på honom i linjer av affinitet och ressentiment. Affinitet och ressentiment, dessa två sidor kan inte skiljas. Vad det kommer an på är med Adorno att låta dessa sidor vila mot varandra: en tragisk glädje, en glädjefull tragik. Att ställa affinitet och ressentiment mot varandra i den ändliga historia som människan innebär, är att varken ge upp eller att slutgiltigt försonas med sitt öde, då detta motsatsställande självt är inskrivet i den mänskliga konstitutionen. Dvs., då detta villkor *de facto* föreskriver den mänskliga konstitutionen, kan dessa villkor som sådana inte innebära en förlust eller brist, vilket vore att tala om det outsägliga, det omöjliga. Att säga det outsägliga ådrar sig alltid i Babel, *förvirring*. Fågel Fenix utan innehåll – formen av en gestalt: att veta, att göra, att hoppas: att tolka, att föreslå, att diskutera. Vad som med Adorno *de facto* kan sägas måste alltid bestämmas i förhållande till vad som inte kan sägas, så att det *de jure* framgår vad som bör sägas: det som *de facto* kan sägas – och sägas i enlighet med den negativt positiva upplysningsagendan.

Adorno avslutar den kopernikanska vändningen och relativiserar själva sättandet av människan i förhållande till universum och evigheten: fråga och svar hålls samman utan att försonas i ett *slutgiltigt* svar. Med Adorno kan vi inte ge ett slutgiltigt svar på vad människan är och hur hennes tillvaro är beskaffad: han ger emellertid svar på vad inte vill att hon ska vara: Hitler som antimänniska och Auschwitz som antihändelse pekar mot evigheten som ett negativt kategoriskt imperativ. Filosofi har med Adorno endast ett slut när människan slutar att intressera sig för sina egna villkor i verkligheten, för filosofi är att klargöra erfarenheter genom begrepp utifrån den ändlighet människan är, utifrån hur människan använder verkligheten, utifrån den särskilda (identiteten *och* skillnaden = likheten) erfarenheten. Sanningskriteriet i denna fördjupade subjektivitet är likheten mellan tänkande och vara, men även en norm som avgör om tänkandet liknar något som redan används och begrips. Filosofin har sanning i sig (även om den inte kan infånga totaliteten av fakta i ett system) när den kan användas för förstå hur användandet av vissa begrepp fungerar. Sanningen (för oss) är symbolisk, den kan aldrig vara en identitet (mellan tänkande och vara). Skillnaden är inskriven i tänkandets historicitet.

Utifrån nya värden kan vi med Adorno läsa Kant livsbejakande: ”en revolution möjligen kan åstadkomma ett undanröjande av personlig despoti och vinningslystet eller maktlystet förtryck, men aldrig en sann reform av sättet att tänka; istället kommer

¹⁹⁰ <http://coursesa.matrix.msu.edu/~hst306/documents/indust.html>

nya fördomar att på samma sätt som de gamla tjäna som den stora, tanklösa hopens ledband. För denna upplysning erfordras emellertid inget annat än *frihet*, och närmare bestämt det oskadligaste av allt som kan rymmas under samlingsrubriken frihet, nämligen friheten att i alla stycken göra *offentligt bruk* av sitt förnuft. Men från alla håll kan jag höra ropet: *Resonera inte!* Officeren säger: Resonera inte, exercera! Finansrådet säger: Resonera inte, betala! Prästen säger: Resonera inte, tro!”¹⁹¹ Men den kopernikanska vändningen hos Adorno tömmer auktoriteten på sina traditionella värden: man får aldrig – med Adorno – lita på traditionen, man måste liksom Descartes vara en fågel Fenix. Kants tillit till regeringen, traditionerna och auktoriteten (i slutändan den tomma gudsform som ledsagar Kants kategoriska imperativ) är åtminstone på ett manifest plan fullständig: ”det rena förnuftets idéer kan aldrig vara dialektiska i sig själva, utan blotta missbruket av dessa måste snarare ensamt leda till att det bildas ett bedrägligt sken hos dem; för de har ålagts oss av vårt förnufts natur och denna högsta domstol för alla rättigheter och anspråk hos vår spekulation kan omöjligt själv innehålla ursprungliga villfarelser och bländverk. Man kan alltså förmoda att de har sin goda och ändamålsenliga bestämmelse i naturanlagen hos vårt förnuft. Men de spetsfundigas pöbel skriar som vanligt om orimligheter och motsägelser och smädar regeringen, vars innersta planer de inte kan tränga in i, trots att de själva också har dess välgörande inflytande att tacka för sitt bevarande och till och med för den kultur som sätter dem i stånd att tadla och fördöma regeringen.” Av tacksamhet för den Makt och Ordning som garanterar samma Makt och Ordning bör den intellektuelle med Kant aldrig smäda det bestående. Adorno som inte är lika tacksam – vänder på respekten: respekt är med Adorno att aldrig upphöra att kritisera, hur plågfulla vissa insikter än kan vara. När Adorno sätter förintelsen som negativ målsättning ”ljuger” han medvetet utifrån sina egna teoretiska förutsättningar: med fågel Fenix kan det inte finnas några absoluta katastrofer, eftersom katastrofen antas vara en återkommande händelse givet att människor med Freud har en begränsad möjlighet att leva som helgon: Freuds förlösning på frågan om varför vi vantrivs i kulturen: ”mänsklighetens ödesfråga syns mig vara om i och vilken grad det skall lyckas den i dess kulturutveckling att bli herre över den störning i samlevnaden som förosakas av den mänskliga aggressions- och självbevarelsedriften. Freud.”¹⁹² Viljan till ett andständigt liv ersätter Nietzsches vilja till makt och övermänniska och blir som focus imaginarius för vetandet, det som ger det relation, riktning och kraft: en tom herremoral som alltid står på den fiktive slavens sida.

Följande tabell åskådliggör förhållandet:

Erfarenhet	Kant		Adorno
Ett okänt X (s)	Tinget självt	•	Tinget självt
Det särskilda (l/s)	Sinnlighet, förstånd (det genom åskådningsformerna och kategorierna formellt identiska med tinget självt)	•	Den existentiellt kontingenta (likheten mellan uttryck och verklighet)
Focus imaginarius (l/s)	Schematismen (begreppslighet, identitet, allmängiltighet)	•	Modellen (historicitet, likhet, relativ objektivitet)
Tonen: det med sig självt samma	Den systematisk-encyklopediska	•	Den fragmentarisk-encyklopediska mikrologin

¹⁹¹ Ibid., s 29. Jämför med vad Kant säger i *Den eviga freden*, där Kant likväl ger legitimitet till interventionen.

¹⁹² Freud, Sigmund, *Vi vantrivs i kulturen* O, s 106

(lögn/sanning)	vetenskapen (positivt objektiva tankefält – absolut giltig kunskap)		(negativt objektiva tankefält – historiskt giltig kunskap)
Ontoteologi			
Verklighet/naturhistoria	Praxis (den rena naturens förverkligande: hopp-exemplariskt ursprung-nutid-framtid)	•	Praxis (det historiska hoppets förverkligande: hopp-misstag-nutid-framtid)
Handlingsprinciper	Handla så att...	•	Handla inte så att...
Focus imaginarius (ondska/godhet)	Den eviga freden (den absoluta godheten); positivt stats-, rätts-, natur-, personlighets-, metafysik- etc. begrepp.	•	Att inte upprepa Auschwitz (den absoluta ondskan/historiskt godtyckligt satt katastrof); negativt stats-, rätts-, natur-, personlighets-, metafysikbegrepp
Universums mening (kaos/harmoni)	Det rena förnuftet, naturens enhet och systematiska ordning – garanterad genom en intelligent designer och genom att djuret människa har en unik förmåga att upplåta sig för evighetens synvinkel: möjligheten av syntetiska omdömen <i>a priori</i> . Den med KrU positivt harmoniska naturen.	•	Det schizofrena förnuftet, människan som ett historiskt begränsat djur bland andra i en natur utan ordning, inre nödvändighet och meningsfullhet: en alltigenom <i>amoralisk</i> natur: omöjligheten av syntetiska satser <i>a priori</i>

Den kopernikanska vändningen blir en viss negativ frågeform: vars innehåll, objektivitet och svar är alltigenom historiska. En ständigt tillblivande fågel Fenix som aldrig tar form och flyger iväg till intelligibla världar. Adornos respekt för Kants tänkande – men även för Hegel, Freud, Nietzsche, Benjamin och Heidegger etc. – renas från sitt positiva innehåll, endast för att lämna kvar en påminnelse om att ingen ta ifrån dem deras negativa, destruerande aspekter – och därmed inte heller deras livsbejakande kraft. Men filosofins kraft är också en tom form – som måste ledsagas av praxis för att kunna fullföljas. Filosofin behöver historia för att dess tal inte ska bli nonsens och meningslöst för livet. Handlandet ger realitet som distribueras genom modeller som strävar mot det tomma begrepp som aldrig på förhand kan ges ett bestämt innehåll oberoende av historiciteten: livets sanning ger en viss nödvändighet till det negativa upplysningstänkandet, som i sin tur ger en viss nödvändighet åt den negativa moralen och i slutändan det positiva handlandet i livet. Tinget självt ges realitet som distribueras genom modeller: objektet självt ger en viss nödvändighet åt modellens beskaffenhet, som i sin tur ger en viss nödvändighet åt de historiska begreppen och deras anspråk på att säga något om tinget självt. Ett tänkande är grund och botten medvetet eller omedvetet ett immanensprojekt: och varje bestämning innebär en kvalitativ förlust, samtidigt som bestämningen är det som alls ge kvalitet: en odölig teknik som försöker att med likheten skapa ett immanent "system" utan ontologisk differens: det som ger enhet är likhet och skillnad och inte identitet. System flödar fram bättre, fri från onödiga bromsklossar – vilka dessutom genom praxis ständigt kommit att omvandlas till mänskighetens onda öde. Filosofin är ett instrument

som endast kan infånga erfarenhetens negativa aspekter, vilket innebär: att vagt antyda vad som är möjligt att veta, göra, hoppas och säga. Utifrån denna plats är det likväl på sätt och vis möjligt att *fortsätta* filosofin efter den klassiska metafysikens *slut*.

5. Källförteckning

- Adorno, Theodor W. *Egentlighetsjargongen* (1996)
Adorno, Theodor W., *Kants Kritik der reinen Vernunft* (Frankfurt am Main 1995)
Adorno, Theodor W., *Gesammelte Schriften 1* (Frankfurt 1983)
Adorno, Theodor W., *Gesammelte Schriften 5 [Zur Metakritik der Erkenntnistheorie]* (Frankfurt 1986)
Adorno, Theodor W., *Minima moralia* (Lund 1986b)
Adorno, Theodor W., *Gesammelte Schriften 6 [Negative Dialektik/Jargon der Eigentlichkeit]* (Frankfurt am main 1970; JE i sv. övers. 1996)
Adorno, Theodor W. & Horkheimer, Marx, *Upplysningens dialektik* (Göteborg 1996:1997)
Benjamin, Walter, Paris...
Billing, Björn, *Modernismens åldrande: Theodor W. Adorno och den moderna konstens kris* (Eslöv 2001)
Buck-Morss, Susan, *The Origin of Negative Dialectics* (New York 1979)
Freud, Sigmund, *Vi Vantrivs i kulturen* (Limmared 1995)
Froom, Erich, *Flykten från friheten* (Stockholm 1993)
Habermas, Jürgen, *Der Philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt am Main 1998)
Heidegger, Martin, *Varat och tiden* (Göteborg 1992)
Horkheimer, Max, *The Eclipse of Reason* (New York 1947:1974)
Horkheimer (utgiv.), *Zeitschrift für sozialforschung 1932-1941*
Hobsbawm, Eric, *Ytterligheternas tidsålder* (Smedjebacken 1997)
Husserl, Edmund, *Fenomenologin och filosofins kris* (Falun 2002)
Höffe, Otfried (red.), *De stora filosoferna* (Stockholm 1995)
Jameson, Fredric, *Adorno, or, the Persistence of the Dialectic* (New York 1996)
Jay, Martin, *The Dialectical Imagination* ()
Johansson, Anders, *Avhandling i litteraturvetenskap: Adorno, Deleuze och litteraturens möjligheter* (Göteborg 2003)
Kant, Immanuel, *Kritik av det praktiska förnuftet* (Stockholm 2004)
Kant, Immanuel, *Kritik av det rena förnuftet* (Stockholm 2005)
Kant, Immanuel, *Om den eviga freden* (Stockholm 1996)
Kant, Immanuel, *Prolegomena till varje framtida metafysik som skall kunna uppträda som vetenskap* (Falun 2002)
Krogh, Thomas, *Frankfurtskolan En introduktion* (Göteborg 1991)
Lem, Stanislaw, *Solaris* (Trondheim 2002)
Platon, *Staten* (Lund 2003)
Schmitt, Carl, *Politische Theologie* (Berlin 2004)
Nietzsche, Friedrich, *Der Wille zur Macht* (Stuttgart 1996)
Nietzsche, Friedrich, *Den glada vetenskapen* (Göteborg 1998),
Nietzsche, Friedrich, *Om historiens nytta och skada* (Smedjebacken 1998)
Nietzsche, Friedrich, *Tragedins födelse* (Eslöv 2000)

Vattimo, Gianni, *Utöver tolkningen* (Stockholm 1997)

Wiggershaus, Rolf, *Theodor W. Adorno En introduktion* (Uddevalla 1995)

Wittgenstein, Ludwig, *Filosofiska undersökningar* (Karlshamn 1996)

Östling, Brutus (red.), *Vad Är Upplysning? : Kant, Foucault, Habermas, Mendelssohn, Heidegren* (Göteborg 1992)

5.1 Tidskrifter

Glänta 00/01

Res Publica Kant och det sublima från 1989

5.2 Datalagrad information

Adorno, Theodor W., *Gesammelte Schriften (Digitale Bibliothek)* [Suhrkamps utgåva]

<http://coursesa.matrix.msu.edu/~hst306/documents/indust.html>