

”Tænkningsens høieste Paradox”

– en undersøkelse av Adornos kritikk av Kierkegaard

av Ole Fjereide

**Hovedfagsoppgave i filosofi
Institutt for filosofi, idé- og kunsthistorie og klassiske språk
Universitetet i Oslo, våren 2007**

Min Sorg det er min Ridderborg, der som et Ørnerede ligger høit oppe paa Bjergenes Spidse mellem Skyerne; Ingen kan storme den. Fra den flyver jeg ned i Virkeligheden og griber mit Bytte; men jeg bliver ikke dernede, mit Bytte bringer jeg hjem, og dette Bytte er et Billede, jeg væver ind i Tapeterne paa mit Slot. Da lever jeg som en Afdød. Alt, hvad der er oplevet, dukker jeg ned i Glemsels Daab til Erindringens Evighed. Alt Endeligt og Tilfældigt er glemt og udslettet. Da sidder jeg som en gammel graahærdet Mand tankefuld og forklarer Billederne med sagte Stemme, næsten hviskende, og ved min Side sidder et Barn og lytter til, skjøndt det husker Alt førend jeg fortæller det.

– Søren Kierkegaard

Would Truth dispense, we could be content, with Plato, that knowledge were but Remembrance; that Intellectuall acquisition were but Reminiscentiall evocation, and new impressions but the colourishing of old stamps which stood pale in the soul before. For what is worse, knowledge is made by oblivion; and to purchase a clear and warrantable body of Truth, we must forget and part with much we know.

– Sir Thomas Browne

Innhold

Forord	4
Innledning	5
Del 1 Oppgjøret med idealismen	
1.1 Bakgrunn: Kierkegaard	10
1.2 Bakgrunn: Adorno	14
1.3 Kritikken av identitetstenkningen	25
1.3.1 Kierkegaard, Hegel og den ulykkelige bevissthet	29
1.3.2 Troens Ridder, Kant og det sublime	36
1.3.3 Opplysningens dialektikk	39
1.3.4 Kant, Hegel og den negative dialektikk	43
1.4 Tingliggjøringen	48
1.4.1 Den absolutte vare	52
Del 2 Kritikken av inderligheten	
2.1 Walter Benjamin og sørgespillet	57
2.2 Adornos metode	65
2.3 Kierkegaard og det estetiske	73
2.4 Det kierkegaardske interiør	79
2.5 Tungsinn og barokk	83
Avslutning	87
Bibliografi	88

Forord

Da jeg for første gang leste Adornos bok om Kierkegaard fikk jeg lite ut av den. Boken var tung og vanskelig og det var lite kommentarlitteratur å oppdrive. Jeg gikk derfor videre til andre og mer kjente Adorno-tekster, og med god hjelp av kommentarlitteraturen fikk jeg etter hvert litt tak på hans særegne tenkemåte og stil. Etter en tid fattet jeg på ny interesse for Kierkegaard-boken, og bestemte meg for å gjøre den til tema for min hovedoppgave. Jeg hadde da en slags plan om å formulere en form for kritikk av den kritikk Adorno fremsetter. Jeg mente det burde være mulig, ved hjelp av Kierkegaard, å formulere et motsvar til det som forekom meg å være en noe snusfornuftig kritikk fra Adornos side. Da dette viste seg å være for vanskelig og ambisiøst, tenkte jeg at oppgaven måtte utformes som en undersøkelse av boken på dens egne premisser; en såkalt immanent kritikk. Dette var imidlertid heller ikke lett å få til, og jeg måtte igjen revurdere mine ambisjoner. Det som etter hvert ble klart for meg var at en forståelse av denne boken i særlig grad avhenger av den kontekst den er skapt innenfor. På samme måte som Adorno i sin lesning legger stor vekt på Kierkegaards plass i historien – både idéhistorien og den store historien – kom jeg frem til at også hans egen bok må leses som en del av et større bilde for å bli forståelig. Som sagt, så gjort, og vei veis ende vil jeg si at det har vært en glede – og til tider en kamp – å leve med disse to tenkerne i tankene over en lengre periode.

Jeg vil rette en takk til min veileder Steinar Mathisen, Torleiv J. Andersson og Eirik Blegeberg.

Innledning

Forholdet mellom Søren Kierkegaard og Theodor W. Adorno er påfallende lite kommentert i resepsjonen av disse to tenkerne. Jeg har riktignok ikke på langt nær oversikt over den enorme tekstmasse som resepsjonen nødvendigvis utgjør, men i mitt arbeid med denne oppgaven har jeg kun funnet et fåtall tekster som behandler dette forholdet mer enn overflatisk. Dette til tross for at Adornos doktoravhandling, *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, har vært tilgjengelig siden den kom ut i 1933. Samtidig er kanskje dette også noe av forklaringen. Adornos bok om Kierkegaard er tung og til tider nærmest ugjennomtrengelig. Den tette, klare skrivestilen han etter hvert utviklet – i tråd med maksimen om at alle setninger skal stå like nært sentrum – ser man bare glimt av her. Filosofisk betraktet er Adorno i denne boken et godt stykke unna sitt senere nivå. Vanskeligheten med å konkretisere bokens filosofiske innhold har nok ført til at mange har valgt andre innganger til både Adornos og Kierkegaards tenkning, og dermed unngått å komme nærmere inn på forholdet dem imellom. Når jeg i det følgende har tenkt å gjøre nettopp det, er det av flere grunner. Den mest nærliggende begrunnelsen er at den påfallende stillhet innen Kierkegaard- og Adorno-forskningen i seg selv rettferdiggjør oppgavens tema. Følelsen av å gå nye veier, å traske utenfor den opptråkkede sti, er selvfølgelig et moment her – selv innenfor rammene av en hovedoppgave. Videre tror jeg at det å lese disse tenkerne opp mot hverandre kan være forfriskende i forhold til hvordan de vanligvis blir lest. Adornos Kierkegaard-lesning er – selv om den er noe kronglete – interessant fordi den ikke så lett lar seg plassere innenfor Kierkegaard-forskningen. Som man kan forvente er preget av forfatterens særegne stil, og sier like mye om Adornos egen tenkemåte som om Kierkegaard; men den er samtidig svært tekstnær, og de lange sitatene gjør at Kierkegaard ofte kommer til orde. Dette gjør at man som leser opplever at Adornos tenkning konfronteres med den kierkegaardske virkelighetsforståelse. I et slikt perspektiv er boken ikke bare interessant som en inngang til å forstå Kierkegaard bedre; den er også et utgangspunkt for å forstå Adorno.

Og det er dette som vil være mitt hovedanliggende i det følgende: Å gi en fremstilling av den tenkemåte som kommer til uttrykk i denne boken. Parallelt med dette vil jeg også forsøke å gi en fremstilling av den tenkemåte som boken *er en undersøkelse av*; nemlig Kierkegaards. Denne siste fremstillingen er imidlertid å regne som underordnet den første, hvilket betyr at Kierkegaard i stor grad undersøkes på Adornos premisser. Dette vil si at jeg først og fremst tar sikte på å vise hva som kjennetegner det Kierkegaard kaller den paradoks-

religiøse eksistens. Det er dette siste stadiet som danner utgangspunktet for Adornos kritikk. De andre stadiene, og stadielæren overhodet, kommer derfor i bakgrunnen her. Når det gjelder Adorno har jeg lagt vekt på å belyse hans tidlige tenkning, fra perioden da Kierkegaard-boken ble skrevet. (Dette betyr ikke at jeg ser bort i fra de senere hovedverkene; disse blir også berørt i de deler der jeg anlegger et mer generelt perspektiv på hans tenkning.) Det som fremfor alt skiller hans tenkning i denne perioden fra de senere verkene, er innflytelsen fra Walter Benjamin. Mange av motivene fra Benjamins tenkning skulle følge Adorno livet ut – han er en forbløffende konsistent filosof – men i de tidlige arbeidene er påvirkningen ekstra tydelig. Dette gjelder ikke minst boken om Kierkegaard. I en viss forstand kan man si at Adorno leser Kierkegaard med en Benjaminsk optikk. Både metoden og de kritiske begrepene han benytter er tydelig inspirert av Benjamins studie av barokkens tyske sørgespill. Benjamin blir derfor å regne for en tredje hovedperson i denne oppgaven; Adorno vil i stor grad vil bli lest med henblikk på sin forbindelse til ham.

Forbindelsen mellom Kierkegaard og Adorno er i utgangspunktet langt mer uklar. Et iøynefallende fellestrekk er at de begge nærer en sterk skepsis – til tider et regelrett hat – til det samfunn de lever i. Det moderne samfunnet – det man kan kalle en tidlig modernitet i Kierkegaards tilfelle, en senere modernitet i Adornos – er for dem begge preget av en form for åndsforlatt konformitet som utsletter alle spor av individualitet og særegenhet. Begges tenkning kan beskrives som forsøk på å lokalisere områder hvor det individuelle og særegne får stå for seg selv, og dermed ikke kun blir forstått som uttrykk for noe generelt og intersubjektivt. I valget av slike områder skiller de imidlertid lag: For protestanten Kierkegaard er det det enkelte menneske selv som representerer den eneste muligheten for sannhet og mening. For materialisten Adorno stiller det seg annerledes. Han er ikke skeptisk til subjektivitet som sådan; tvert imot ser han det som tvingende nødvendig at individet verner om sin egen, personlige erfaring i møte med omverdenen. Problemet er at det moderne meningstapet ikke kan oppveies ved at subjektet forskanser seg i seg selv. Meningstapet er ifølge Adorno i utgangspunktet nettopp en følge av at all mening føres tilbake til mennesket. Erkjennelse er beherskelse – og dermed undertrykkelse – av naturen. Sannheten er å finne der dette bildet slår sprekker; der det undertrykte kommer til syne.

Kierkegaards og Adornos syn på sine respektive omverdener kan m.a.o. karakteriseres som både likt og ulikt. Man kunne slå seg til ro med å fastslå at de tilnærmer seg beslektede problemer fra forskjellige ståsteder med ulike motiver, og at resultatet nødvendigvis blir deretter. Når man setter seg til å lese Adorno begynner man likevel igjen å stusse. Hans filosofiske arbeider bærer etter min mening ikke nevneverdig preg av å være skrevet av en

som også var professor i sosiologi. Noen egentlig samfunnsteori får man ikke presentert. Mer fremtredende er derimot hans bruk av teologiske perspektiver. Disse inngår i en retorikk der postmetafysiske erfaringer veves sammen med religiøse motiver. Et eksempel er hans beskrivelse av tenkningens utilstrekkelighet som en form for skyldighet overfor sitt objekt.¹ Prisen for opplysningsmenneskets frigjøring er skammen over en tenkemåte som ikke er i stand til å yte sitt objekt rettferdighet; en sekulær form for arvesynd. Et annet eksempel finner vi i den ofte siterte siste aforismen i *Minima Moralia*: ”Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einsig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellen.”² I det Max Weber kalte en avfortryllet verden har ikke tingene noen mening utover den vi tillegger dem. Dermed reduseres de også til *kun* å bety dette. Hos Adorno er vissheten om de lidelser som er påført mennesker i opplysningens og fremskrittets navn knyttet til denne erkjennelsesmessige fattigdommen. Ønsket om å se ting på en annen måte – like nødvendig som det er umulig – må alltid ledsage tanken. Et slikt ståsted forutsetter likevel ikke en total omveltning; en ørliten perspektivforandring kan være nok.³ Resultatet av dette ønsket er at han opererer med en form for ”som om”-metafysikk, som sitatet ovenfor viser.⁴ Tingene må betraktes *som om* forløsningens lys skinner på dem. I aforismens siste setning kommer tvetydigheten i dette perspektivet til syne: ”Selbst seine eigene Unmöglichkeit muß er [tanken] noch begreifen um der Möglichkeit willen. Gegenüber der Forderung, die damit ihn ergeht, ist aber die Frage nach der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Erlösung selber *fast* gleichgültig.”⁵ Dette ’nesten’ er etter min mening talende for Adornos posisjon i forhold til metafysiske spørsmål, og grunnleggende for hans tenkemåte overhodet. I en tid der metafysiske og religiøse forklaringsmodeller har mistet sin gamle status, bærer fortsatt det religiøse språket med seg en betydning som ikke uten videre kan oversettes til det filosofiske språket. Idet filosofien gir opp sine metafysiske ambisjoner mister den også sin rolle som formidler av det ekstraordinære. I det som framstår som en avfortryllet og ordinær verden finner det fortsatt sted ekstraordinære hendelser, og det religiøse språket har en viktig funksjon i tilnærmingen

¹ Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften 6: Negative Dialektik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003), heretter ND, 17.

² Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften 4: Minima Moralia* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003), heretter MM, 283.

³ Jf. ND, s. 294: ”Im richtigen Zustand wäre alles, wie in dem jüdischen Theologumenon, nur um ein Geringes anders als es ist, aber nicht das Geringste läßt so sich vorstellen, wie es dann wäre.”

⁴ Jf. Norbert Bolz, ”Gnosis und Systemtheorie – ein Gespräch mit Michael Hirsch”, i Schafhausen et al. (red.), *Adorno. Die Möglichkeit des Unmöglichen* (Frankfurt am Main: Lukas & Sternberg, 2003).

⁵ MM, 283 (min kursiv).

til disse.⁶ Sett fra et visst perspektiv kan man hevde at hvis bruken av et religiøst vokabular skal ha en funksjon, så innebærer dette også at spørsmålet om dets sannhet må forbli ubesvart. Rett nok blir religiøse metaforer brukt hele tiden, i alle mulige sammenhenger, med en innforståthet om at deres opprinnelige mening er gått tapt. På samme tid er disse uttrykk for *mulige* erfaringer av transcendent, som ikke lar seg oversette til en immanent kontekst. Adornos utsagn om at spørsmålet om forløsningens realitet *nesten* er likegyldig, tyder på en sterk bevissthet om dette. Bevisstheten om fraværet av en overordnet mening, en tingenes orden, ledsages av bevisstheten om at våre begreper om verden ikke er uttømmende. Tanken er dermed tvunget til å hele tiden strebe etter å gå utover seg selv. Forestillingen om en tilstand der tanken forsones med sin gjenstand, håpet om at dette er innenfor rekkevidde, blir for Adorno en nødvendig del av tenkningen. Hans syn på kunsten er nært forbundet med dette perspektivet. Et vellykket kunstverk skal både vitne om det uforsonte, antagonistiske samfunnet det er en del av, og på samme tid foregripe en forsonet tilstand.⁷ Idet de teologiske sannheter ble innhentet av historien, gjenoppsto de – i forvrengt form – i kunsten. Kunstens paradoksale grunnpremiss er for Adorno at den er falsk – kunstig –, samtidig som den er sann. Den gir skinn av å være noe mer enn den er, og på samme tid negerer den dette skinnet. ”Die Bestimmung von Kunst durch den ästhetischen Schein ist unvollständig: Wahrheit hat Kunst als Schein des Scheinlosen.”⁸ Dette er det estetiske skinnets dialektikk, og i Adornos kritikk av Kierkegaard spiller denne dialektikken en viktig rolle.

Når Adorno velger å kalle sin kritikk av Kierkegaard en ”konstruksjon av det estetiske” har det å gjøre med at han mener Kierkegaard undervurderer skinnets betydning for erkjennelsen. Når noe forstås som skinn innstiftes en forskjell mellom skinnet og det som ligger bak; hva noe gir skinn av å være, og hva det er i seg selv. En slik type erkjennelse er dermed en dialektikk mellom det indre og det ytre. Hegel søkte å vise at en slik dialektisk erkjennelse leder frem til en forsoning av det indre og det ytre. Kierkegaards filosofi kan beskrives som et forsøk på å vise hvorfor han mener en slik forsoning er utenkelig. Motsetningen mellom det indre og det ytre danner for ham selve grunnlaget for tilværelsen, og kan ikke oppheves i tanken. Erkjennelse er ut i fra et slikt premiss ikke en prosess der målet er å kjenne tingenes innerste væren – væren som sådan forblir ugjennomtrengelig –, men en prosess som angår den som erkjenner: ”Den Erkjenden, som ikke ind efter i Inderlighedens Reflexion angaaer Existents, er væsentlig seet tilfældig Erkjenden, dens Grad

⁶ Jürgen Habermas, *Postmetaphysical Thinking* (Cambridge: Polity Press, 1992), 51.

⁷ Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften 7: Ästhetische Theorie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003), heretter ÄT, 251.

⁸ *Ibid.*, s. 199.

og Omfang væsentlig seet ligegyldig.”⁹ Det er med andre ord kun subjektets selvgranskning, selvets forhold til seg selv, som kan betegnes som virkelig erkjennelse.

Oppgjøret med den idealistiske tenkningen danner også det tematiske utgangspunktet for denne oppgavens første del. I Adornos lesning av Kierkegaard står forståelsen av den idealistiske tenkningen svært sentralt. I de to første kapitlene skal vi se på hvordan både Kierkegaard og Adorno definerer sine filosofiske prosjekter i forhold til idealismen. I tredje kapittel skal vi se mer konkret på hvordan de begge, på forskjellig vis, utformer sin kritikk av idealismen som en kritikk av identitetstenkningen. Hos Kierkegaard ses dette tydelig i hans polemikk mot Hegel, og vi skal også se litt på hans forhold til Kant. Hos Adorno tar kritikken av identitetstenkningen form av en generell kritikk av opplysningstenkningen. Vi skal også se hvordan han utformer sin ”negative dialektikk” i forhold til Kants og Hegels tenkning. Det fjerde kapittelet er viet tingliggjøringen, som blir et sentralt begrep i Adornos lesning av Kierkegaard.

I den andre delen vender vi oss mot kritikken av Kierkegaard. Vi begynner her med en presentasjon av Benjamins *Det tyske sørgespillets opprinnelse*, og går videre med å vise hvordan denne danner grunnlaget for Adornos lesning av Kierkegaard.

⁹ Søren Kierkegaard, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift: Samlede Værker bind 9* (København: Gyldendal, 1994), 164. Heretter vil alle henvisninger til denne utgaven forkortes med SV+ bindnu

Del 1 Oppgjøret med idealismen

1.1 Bakgrunn: Kierkegaard

I en oppgave som omhandler Kierkegaard og Adorno kommer man ikke utenom den tyske idealismen – her forstått som den filosofiske retning som innledes med Kants kritiske prosjekt, og som videreføres som en reaksjon på dette, først og fremst av Fichte, Schelling og Hegel. Innflytelsen fra disse tyske tenkerne på det danske åndsliv på Kierkegaards tid var enorm, og denne påvirkningen danner på mange måter grunnlaget for hans filosofi – både idémessig og som historisk kontekst. At Kierkegaard ble påvirket av den tyske idealismen når det gjelder tenkemåte og virkelighetsforståelse kunne vel knapt unngås. Like viktig er det kanskje å huske på hvordan ”den nyere filosofi”, som han kalte den, skapte debatt i den danske kirke, og at Kierkegaards utforskning av forholdet mellom tro og viten var en del av denne debatten. Når Adorno beskriver Kierkegaard som verdensfjern og lite opptatt av den historiske virkeligheten, er det viktig å minne om dette; at Kierkegaards skrivegjerning var et resultat av et dypt engasjement i de åndelige spørsmål som preget hans samtid. Temperaturen i Kierkegaards skrifter tyder i det hele tatt på et voldsomt raseri mot det samfunn han levde og virket i. Hans filosofiske oppgjør med idealismen var på samme tid et oppgjør med kulturen som omga ham og den virkelighetsforståelsen den bygget på. Samtidig er han ikke synlig opptatt av å analysere samfunnets strukturer eller de underliggende årsaker for at det er slik og ikke annerledes. Samfunnet tas i denne forstand for gitt. Denne tvetydigheten har vært med på å gi Kierkegaard en spesiell posisjon innenfor den vestlige filosofiske tradisjon. Som en kritiker av systemfilosofien og dens vitenskapeliggjøring av tenkningen representerer han et klart brudd med idealismen, og åpner opp for en ny og mer moderne virkelighetsforståelse. Hans filosofi innebærer en aksentuering av det levde liv; menneskets her og nå blir i større grad tenkningens tema. Slik har han noe til felles med bl.a. Schopenhauer, Marx og Nietzsche, som alle var en del av det man kunne kalle et anti-borgerlig opprør i tenkningen. I motsetning til hos disse innebærer imidlertid ikke Kierkegaards opprør en betoning av noe kroppslig eller materielt element. Det konkrete aksentueres riktignok i form av at enkeltindividet stilles i sentrum av tenkningen, men dette enkeltindividet bestemmes deretter gjennom en utforskning av dets mulige transcendens. Kierkegaard kan på denne måten sies å nærme seg det konkrete via det abstrakte.¹⁰

¹⁰ Som Egil A. Wyller sier: ”Abstraksjoner behøver ikke fjerne en fra den konkret-sansbare verden, det gjør de bare om man stanser på halvveien. Går man til topps i den intellektuelt-teoretiske region, kommer man samtidig til bunns i den materielt-praktiske.” Egil A. Wyller, *Enhet og annethet* (Oslo: Dreyer, 1981), 266.

Det faller utenfor våre rammer her å kaste mer enn et flyktig blikk på den teologiske debatt som Kierkegaard var en del av. Det er imidlertid viktig at vi har et visst begrep om hvordan striden rundt de teologiske spørsmål hang sammen med den idealistiske filosofien. Problemstillinger knyttet til forholdet mellom fornuft og religion var en svært sentral del av det idealistiske tankegodset. Hos både Kant og Hegel finner vi det vi med en generalisering kan kalle en *rasjonalisering* av religionsforståelsen; de tilnærmer seg religionen gjennom en utforskning av den menneskelige fornuft. Kants berømte gravskrift lyder: "Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir." Den vitner om en tenkning som, til syvende og sist, ikke så noen grunnleggende motsetning mellom den menneskelige fornuft og herrens veier. I Kants kritiske tilnærming uthules forutsetningene for en dogmatisk religionsforståelse. Mennesket bærer selv med seg moralens lov, og motiveres til å behandle andre godt av at alle mennesker forstås som mål i seg selv. I en viss forstand forstås religionen dermed hos Kant som en forlengelse av moralen. I dette ligger det også en betoning av religionens karakter av allmennhet. Også hos Hegel kobles religionen til det allmenne, men her (i motsetning til hos Kant) skjer det gjennom en utforskning av hvordan religionen kan forstås i en åndshistorisk og samfunnsmessig kontekst. I *Åndens fenomenologi* ser han på ulike former for religiøse oppfattelser opp gjennom historien som et uttrykk for menneskeåndens forskjellige bevissthetsfaser. Hans religionsfilosofi henger på denne måten sammen med hans erkjennelsesfilosofi; den inngår i en forståelse av tenkningen som en prosess, der det som i utgangspunktet oppfattes som motsetninger viser seg å bare tilsynelatende være det. Ulike typer natur- og kunstreligiøse erfaringer representerer her en gradvis bevissthetsutvikling som leder frem til erfaringen i den åpenbarede religion; kristendommen. I kristendommens utvikling er den religiøse erfaringen gått fra å være en form for projeksjon, der begrepet om Gud som noe fremmed utvikles ut i fra et indre behov, til en erkjennelse av menneskets enhet med Gud. Det formidlende moment i denne erfaringen er selvsagt skikkelsen Jesus Kristus. Foreningen av det guddommelige og det menneskelige i *begrepet* om Guds sønn er åndens erfaring av seg selv som absolutt. "Ånden blir visst som selvbevissthet og den er umiddelbart åpenbaret for denne, for den er denne selvbevisstheten selv; den guddommelige natur er den samme som den menneskelige, og denne enheten er det som anskues."¹¹ Guds sønn er, ifølge Hegel, den historiske manifestasjon av begrepet om en enhet av det menneskelige og det guddommelige. Kristendommen forstås dermed som en

¹¹ G.W.F. Hegel, *Åndens fenomenologi*, overs. av Jon Elster et al. (Oslo: Pax, 1999), 363.

immanent bestemmelse; som en utfoldelse av den guddommelige orden i historien og kulturen.

Hegels spekulative tilnærming til kristendommen hadde flere fremtredende tilhengere blant den danske åndselite, og i Kierkegaards skrifter finner vi både skjult og direkte polemikk mot flere av disse.¹² Kjerneproblemet i denne polemikken er spørsmålet om hvordan foreningen av menneske og Gud skal forstås. Kierkegaards hovedpoeng er at det faktum at Gud, i form av sin sønn, har blitt menneske, aldri kan forstås. Foreningen av Gud og menneske, det evige og det forgjengelige, utgjør det ultimate paradoks for tanken og kan ikke gjøres til gjenstand for erkjennelsen ved å bringes på begrep. Dette paradokset danner både utgangspunktet og sluttpunktet for Kierkegaards tenkning; det er på et vis det punkt tenkningen hele tiden kretser rundt. Ifølge Kierkegaard er det også det punkt livet selv – eksistensen – dreier seg om. Dette betyr imidlertid ikke at man ved hjelp av tanken kan overkomme det paradoks som eksistensen i seg selv utgjør. Kristendommen innebærer for Kierkegaard – konkretisert i fenomenet Jesus Kristus – en innsikt i at eksistensen ikke kan gripes eller forstås ved hjelp av tenkningen; den kan kun gripes i troen. Den hegelske tilnærmingen innebærer ut i fra et slikt ståsted et forsøk på å, ved hjelp av 'logiske omskrivninger'¹³, underminere selve forutsetningen og utgangspunktet for hele kristendommen – den absolutte forskjell mellom menneske og Gud.

I en forstand er Kierkegaards kamp mot Hegel og hans danske meningsfeller et forsvar for kristendommen som tilhørende troens sfære. Denne sfære må holdes adskilt fra det han kaller intellektualitetens sfære, fordi det som tilhører den ikke kan forstås eller læres.¹⁴ I en annen forstand handler det om mer enn dette. Hos Hegel er, som vi var inne på, synet på religionen nært forbundet med hans erkjennelsesteori, og også hos Kierkegaard finner vi et erkjennelsesteoretisk grunnlag. Hegels filosofi leses gjerne som et forsøk på å løse problemet med "das Ding an sich", som Kant etterlot seg. Ved at det hos Kant innføres en grense for erkjennelsen oppstår det en kløft mellom subjekt og objekt. Denne grensen innebærer for Kant at vi ikke kan si noe sikkert om verdens totale beskaffenhet. Begrepet om en fullstendig helhet vil vi aldri kunne etterprøve ettersom vi kun har tilgang til verden slik den er "for oss". Hegel ønsker å vise hvordan dette bildet endrer seg hvis vi tar inn over oss at det er innenfor

¹² Jf. innledningen til den norske oversettelsen av *Filosofiske smuler* skrevet av Arild Waaler og Christian Fink Tolstrup. Det gjøres her godt rede for noen av temaene i den teologiske debatten på Kierkegaards tid. Bl.a. refereres her et ordskifte mellom to av Kierkegaards meningsmotstandere, teologen H.L. Martensen og biskop J.P. Mynster, som begge, på ulikt vis, ser på inkarnasjonen som noe som kan begripes, og dermed formidle mellom det menneskelige og det guddommelige. Søren Kierkegaard, *Filosofiske smuler*, overs. av Knut Johansen (Oslo: Damm, 2004).

¹³ SV10, 31.

¹⁴ Ibid.

bevisstheten selv at denne grensen opprettes. Legges dette til grunn bringes dette "Ding an sich" tilbake igjen, idet bevisstheten gjenkjenner seg selv i det. Bevisstheten fremstilles slik som en dialektisk bevegelse som igjen og igjen gjenkjenner seg selv i det fremmedgjorte. Den store forskjellen på Kant og Hegel er her at Hegel forstår bevisstheten (fornuften) som selvkonstituerende og dermed *immanent*, mens Kant ser på fornuftens grunnlag som noe utenfor den selv og dermed *transcendent*. Hegels forståelse av bevisstheten er i denne forstand mindre statisk enn Kants i.o.m. at han ser på den som en prosess som utvikler seg historisk. Gjennom å forholde seg til naturen og kulturen, og derigjennom forholde seg til seg selv, blir bevisstheten til fornuft. Den er ikke et ferdig formet produkt, men blir til gjennom en erfaringsprosess. Kierkegaards tilnærming til dette spørsmålet ligger tilsynelatende nærmere Kant enn Hegel; det er avgjørende for ham at mennesket er satt av noe utenfor seg selv. Denne begrensningen får imidlertid andre konsekvenser enn hos Kant, for Kierkegaard innebærer dette at den menneskelige eksistens ikke kan gjøres til gjenstand for tenkningen:

Det eneste An-sich der ikke lader sig tænke er det at existere, hvad Tænkningen slet ikke har med at gjøre. [...] Naar det at existere ikke lader sig tænke, og den Existerende dog er tænkende, hvad vil saa det sige? Det vil sige, han tænker momentviis, han tænker forud og han tænker bag efter. Den absolute Continueerlighed kan hans Tænken ikke faae. Kun phantastisk kan en Existerende bestandigt være *sub specie æterni* [under evighetens synsvinkel].¹⁵

Det er m.a.o. utelukket å utvikle et helhetsperspektiv på tilværelsen fra eksistensens synsvinkel. Med et slikt utgangspunkt er det på det rene at tenkningen må foregå på andre premisser enn hos systemtenkerne Kant og Hegel. For begge disse synes det innenfor rekkevidde å kartlegge betingelsene for erkjennelsen og dermed oppnå et fast og holdbart begrep om virkeligheten. I tillegg til at han anser dette for, fra et menneskelig ståsted, å være utenfor rekkevidde, mener Kierkegaard at et slikt overmot på tenkningens vegne også får konsekvenser for samfunnet generelt og den enkelte spesielt:

Midt i al Jubel over vor Tid og det nittende Aarhundrede lyder der skjult en skjult Foragt for at være Menneske; midt i Generationens Vigtighed er der en Fortvivlelse over det at være Menneske. Alt, Alt vil med, verdenshistorisk vil man bedaare sig i det Totale, Ingen vil være et enkelt eksisterende Menneske. [...] Som man i Ørkenen maa reise i store Caravaner af Frygt for Røvere og vilde Dyr, saaledes har individerne nu en Gru for Existentsen, fordi den er gudforladt, kun i store Drifter vove de at leve, og klamre sig sammen *en masse* for dog at være noget.¹⁶

Kierkegaards kritikk av idealismen henger på denne måten sammen med hans syn på sin samtid. I tillegg til at den er uforenelig med ekte kristendom oppfatter Kierkegaard den hegelske totalitetstenkningen som uegnet og dårlig tilpasset den faktiske samfunnstilstand.

¹⁵ SV10, 33.

¹⁶ Ibid., 55-56.

Utviklingen av den totale fornuft harmonerer dårlig med den ”gru for eksistensen” som Kierkegaard mener å observere hos sine medmennesker. Opplevelsen av tilværelsen som ”gudsforlatt” og meningsløs er en grunnstemning gjennom hele forfatterskapet. Dette gjør det naturlig å se på hans virkelighetsoppfatning som modernistisk. En karakteristisk representant for denne verdensfremmedheten er den navnløse unge mannen i *Gjentagelsen*, og han beskriver selv best hvordan han opplever situasjonen:

Mit Liv er bragt til det Yderste; jeg væmmes ved Tilværelsen, den er smagløs uden Salt og Mening. Om jeg var hungrigere end Pierrot, gad jeg dog ikke æde den Forklaring, som Menneskene byde. Man stikker Fingeren i Jorden, for at lugte, hvad Land man er i, jeg stikker Fingeren i Tilværelsen – den lugter av ingen Ting. Hvor er jeg? Hvad vil det sige: Verden? Hvad betyder dette Ord? Hvo har narret meg ind i det Hele, og lader mig nu staae der? Hvem er jeg? Hvorledes kom jeg ind i Verden; hvorfor blev jeg ikke adspurgt, hvorfor ikke gjort bekjendt med Skikke og Vedtægter, men stukket ind i Geledet, som var jeg kjøbt af en Seelenverkooper [menneskehandler]? Hvorledes blev jeg Interessent i den store Enterprise, som man kalder Virkeligheden? Hvorfor skal jeg være Interessent? Er det ikke en fri Sag? Og skal jeg nødsages til at være det, hvor er da Dirigenten, jeg har en Bemærkning at gjøre? Er der ingen Dirigent? Hvor skal jeg henvende mig med min Klage?¹⁷

Kierkegaards beskrivelse av verden som grunnleggende meningsløs er avgjørende når vi skal forsøke å forstå Adornos interesse for hans filosofi. Adorno ser en sammenheng mellom denne virkelighetsbeskrivelsen og den tenkemåte han karakteriserer som identitetstenkning. Denne tenkemåten har sitt samfunnsmesige korrelat i de sosiale prosesser han karakteriserer som tingliggjøring. Før vi ser nærmere på dette skal vi imidlertid se litt på den tidlige Adorno; hvordan han som ung filosof så på sitt prosjekt i forhold til de filosofiske strømninger i hans samtid. En samtid som var svært påvirket av den vending mot eksistensen som Kierkegaards tenkning representerer.

1.2 Bakgrunn: Adorno

Adorno er en av de store filosofene fra forrige århundre som kan sies å knytte an til den ovenfor nevnte anti-borgerlige opprørstenkningen på 1800-tallet. Elementer fra både Schopenhauer, Marx og Nietzsche er tydelige i hans tenkning. Sammen med innsikter fra bl.a. psykologi (Freud), samfunnsvitenskap (Weber), musikkteori (Schönberg) og Jødisk mystisisme (Rosenzweig), var disse med på å forme hans tenkemåte. Idealet om å trekke veksler på ulike fagtradisjoner og -perspektiver sto sentralt i den *kritiske teori* som ble utviklet ved Institutt for sosialforskning ved universitetet i Frankfurt tidlig på 1930-tallet (og senere i

¹⁷ SV5, 171.

eksil i USA). Samarbeidet med sine kolleger ved dette instituttet, og da særlig dets leder Max Horkheimer, var avgjørende for Adornos tenkning. Horkheimer så behovet for en nyorientering av samfunnsforskningen i det som, historisk sett, var en svært turbulent tid. Vitenskapen var, slik han så det, påvirket av det generelle kulturelle forfallet (så vel som av den allmenne økonomiske krisen), og led under en mangel på teoretisk dannelse.¹⁸ Hans program for en kritisk, empirisk sosialfilosofi tok sikte på å forene arbeidet med de store filosofiske problemene med samfunnsvitenskapelig empiri.¹⁹ Adorno arbeidet også, i regi av instituttet, med empirisk funderte studier innenfor kulturforskning og sosialpsykologi, men han var allerede fra begynnelsen av mer opptatt av filosofiens rolle. Filosofiens kritiske potensial lå, slik han så det, mer i en tilknytning til den estetiske erfaringen, enn i en sammensmelting med samfunnsvitenskapene. Samfunnsforskningens grunnleggende svakhet lå for Adorno i at den forutsatte en meningsfull samfunnsmessig helhet; dens empiri synes snarere å reprodusere – og dermed bekrefte – en falsk helhet, enn å bidra til kritikken av den. Samtidig var han på det rene med at filosofien på sin side ikke kunne klare seg uten innsiktene fra samfunnsforskningen. I sin tiltredelsesforelesning ved universitetet i Frankfurt i 1931, med tittelen *Die Aktualität der Philosophie*, tar Adorno et oppgjør med flere av de fremtredende filosofiske retningene på den tiden, og lanserer samtidig sitt eget filosofiske prosjekt.²⁰ Forelesningen er interessant fordi Adorno her gir en slags kortfattet introduksjon til det som skulle komme til å bli hans filosofiske program. Han beskriver her bakgrunnen for det man kan kalle hans filosofiske grunnsyn, og skisserer sin filosofiske metodikk. Tankene som her presenteres finner vi igjen, på forskjellig vis, i de senere hovedverkene *Minima Moralia* og *Negative Dialektik*. Aforismene i førstnevnte bok, delvis skrevet under krigen og utgitt i 1951, kan leses som praktiske eksempler på den metode som tiltredelsesforelesningen antyder; sistnevnte bok, som kom ut 35 år etter forelesningen, inneholder en videreutvikling av de teoretiske anslagene. Den idealistiske tenkningens grunnproblemer danner i *Die Aktualität der Philosophie*, som senere, bakteppet for Adornos tanker. Kløften mellom den subjektive fornuft og den objektive virkelighet utgjør det hovedproblem som tenkningen hele tiden støter an mot. Når Adorno omtaler sin samtids filosofi er det hele tiden med henblikk på dette. Tatt i betraktning at den ble holdt på samme tid som boken om Kierkegaard ble skrevet, er denne forelesningen av spesiell interesse for vårt arbeid i det følgende; den gir oss et bilde av den filosofiske metode som Adorno benytter i sitt arbeid med Kierkegaard. Adorno var på denne

¹⁸ Thomas Krogh, *Fra Frankfurt til Hollywood* (Oslo: Aschehoug, 1991), 9-14.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Theodor W. Adorno, "Die Aktualität der Philosophie", i *Gesammelte Schriften I: Philosophische Frühschriften* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973), heretter AP, 325-344.

tiden svært påvirket av tenkningen til vennen Walter Benjamin, og da særlig den alternative epistemologi som presenteres i ”Erkjennelseskritisk fortale” i boken *Det tyske sørgespillets opprinnelse*. Mange av begrepene Adorno benytter i tiltredelsesforelesningen er hentet herfra, og vi skal komme mer spesifikt inn på utviklingen av metoden og forholdet til Benjamins tenkning i del 2.

Adorno bekjenner seg i forelesningen til det materialistiske grunnsyn at virkeligheten ikke kan tilskrives noen overgripende mening. Samfunnet han ser rundt seg synes å underbygge et slikt utgangspunkt; han slår fast at ingen rettferdig menneskelig fornuft kan gjenkjenne seg selv i en virkelighet som gjennom sin ’form og orden undertrykker enhver fordring om fornuft’.²¹ De idealistiske systemene var basert på en forestilling om at den frie, selvstendige fornuft – den autonome ratio – er i stand til, på egen hånd, å utvikle begrepet om virkeligheten.²² Et slikt begrep om virkeligheten er det ifølge Adorno ikke mulig å opprettholde. Det finnes ingen fri og uavhengig fornuft som kan overskue, beskrive og ordne virkeligheten som en helhet. Kun polemisk kan totaliteten beskrives som fornuftig, og kun gjennom en utforskning av dens bruddstykker kan man håpe å få et sant bilde av virkeligheten.²³ Idealismens sammenbrudd betyr for Adorno at filosofien står uten noen fast standard eller størrelse den kan bedømme virkeligheten med. Virkeligheten, slik den foreligger, er og forblir fremmed og inkongruent for fornuften; den kan ikke avtvinges noen positiv mening. Filosofiens paradoksale oppgave blir å *tolke* sannhet ut av denne gåtefulle virkeligheten, uten å på forhånd besitte noen tolkningsnøkkel.²⁴

I et forsøk på å gi et bilde på hva han mener bør være filosofiens rolle siterer Adorno ’en av samtidens mest virksomme filosofer’²⁵ (det synes klart at han her refererer til Heidegger), som da han ble spurt om forholdet mellom filosofi og sosiologi skal ha svart med følgende lignelse: Hvis filosofen er som en byggmester som lager og utvikler byggeplanen til huset, er sosiologen som en fasadeklatrer som klatrer på utsiden av huset og henter ut det han får tak i. Adorno mener den rollen sosiologien her får tilskrevet burde passe vel så godt for filosofien, for, som han sier:

[D]as Haus, dies große Haus ist längst baufällig geworden in den Fundamenten und droht nicht bloß alle die zu erschlagen, die darin sind, sondern es drohen auch alle die Dinge verloren zu gehen, die darin aufbewahrt werden und von denen manches unersetzlich ist.²⁶

²¹ AP, 325.

²² Ibid., 326.

²³ Ibid., 325.

²⁴ Ibid., 334.

²⁵ Ibid., 340.

²⁶ Ibid., 340.

Grunnmuren er i oppløsning, og for Adorno eksisterer det ingen slik byggeplan som Heidegger ser for seg (for å holde oss til metaforen). Heideggers utforskning av væren hviler ifølge Adorno nettopp på den forutsetning at væren som totalitet er tilgjengelig for filosofien gjennom en undersøkelse av den subjektive væren. Fjerner man denne forutsetningen forsvinner også muligheten for en positiv ontologi. (Det er dette som skjer hos Kierkegaard, Heideggers forgjenger innen den eksistensfilosofiske retning. I stedet for en positiv ontologi finner Adorno, som vi skal se, hos Kierkegaard en undersøkelse av den subjektive eksistens som et paradoks som ikke kan gis noe positivt innhold.) I Heideggers læremester Husserls fenomenologiske prosjekt finner Adorno den mest interessante tilnærmingen til idealismens problemer. Husserls fremste fortjeneste ligger for Adorno i hans forsøk på å sprengte idealismen innenfra ved å definere det transcendentale ego på nytt. Ved å omdefinere det positivistiske begrepet om det originært gitte (*der unabweitbaren Gegebenheit*) som tilhørende bevisstheten, viser Husserl innsikt i det fundamentale problemet i forholdet mellom fornuft og virkelighet.²⁷ Dette forsøket på å overkomme idealismen strandede imidlertid, idet det innenfor de fenomenologiske analyser alltid vil være fornuften som i siste instans kommer med 'domsavsigelsen om forholdet mellom fornuft og virkelighet'.²⁸ Husserls fortjeneste ligger for Adorno i at han ikke legger skjul på dette faktum. Den Husserlske fenomenologien representerer en avvisning av idealismens spekulative trekk, og blir dermed en utforskning av virkeligheten innenfor fornuftens gitte grenser.²⁹ Fenomenologien etter Husserl tar en vending fra å konsentrere seg om det formalidealistske området til å rette seg mot det materielle og objektive (Adorno nevner her Max Scheler som eksempel). Med Heideggers ontologiske filosofi er på sett og vis ringen sluttet for de postidealistske forsøkene på løse idealismens problemer. Utforskningen av eksistensen gjennom kategorier som kastethet, angst og død gir egentlig ingen positive holdepunkter, men fører snarere til at begrepene om livet og væren framstår som mer ugjennomtrengelige: "Zum zweiten Male steht Philosophie ohnmächtig vor der Frage nach dem Sein. Sie hat so wenig das Sein als eigenständig und fundamental zu beschreiben wie zuvor aus sich zu entfalten vermocht."³⁰

Problemene med å formulere en helhetstenkning innenfor den postidealistske filosofien får Adorno til å spørre seg om de grunnleggende filosofiske spørsmål i det hele tatt burde stilles – om filosofien har livets rett: "[J]ede Philosophie, der es heute nicht auf

²⁷ Ibid., 328.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid., 327.

³⁰ Ibid., 331.

Sicherheit des bestehenden geistigen und gesellschaftlichen Zustandes, sondern auf Wahrheit ankommt, sieht sich dem Problem einer Liquidation der Philosophie selber gegenüber.”³¹ Han observerer at de øvrige vitenskapene i større og større grad har frigjort seg fra behovet for en filosofisk kunnskapsteori, og nå øver et sterkt press på filosofien.³² I Wienerkretsens vitenskapelig innrettede positivistiske filosofi er alle (de gamle) spørsmål som ikke kan besvares ved å vise til erfaringen gjort overflødige. Adorno ser ikke på denne utviklingen som utelukkende negativ. Tvert imot tror han en vitenskapeliggjøring av tenkningen kan hjelpe til med å renske ut de spørsmål som kan behandles innenfor vitenskapene, og filosofien kan konsentrere seg om å være filosofi. I dette ligger det for Adorno at den forstås som tolkning eller tyding (*Deutung*). I motsetning til enkeltvitenskapene, som ser på sine funn som statiske, ser filosofien på det den finner som tegn som skal tydes. ”[D]ie Idee der Wissenschaft ist Forschung, die der Philosophie Deutung.”³³

I dette synet ligger det en forestilling om virkeligheten som en tekst, eller som en samling av tegn, som det er filosofiens oppgave å tolke. Problemet er at denne teksten ikke har noen forfatter, det ligger ingen mening skjult i den som kan hentes fram bare man er skarp nok.

”[D]er Text, den Philosophie zu lesen hat, ist unvollständig, widerspruchsvoll und brüchig und vieles daran mag der blinden Dämonie überantwortet sein; ja vielleicht ist das Lesen gerade unsere Aufgabe, gerade damit wir lesend die dämonischen Gewalten besser erkennen und bannen lernen.”³⁴

Adorno ser på dette som avgjørende i forhold til skillet han trekker opp mellom filosofi og vitenskap. Den vitenskapelige forskningen forventer å kunne redusere spørsmålet til ’gitte og kjente elementer hvor svaret alene er det nødvendige’.³⁵ Forskningen forutsetter den kantianske dualismen mellom det forståelige og det empiriske, idet den leter (forsker) etter den grunnleggende sammenheng, verden-i-seg-selv, som ligger bak verden slik den fremtrer for oss.³⁶ Den tolkende virksomhet Adorno ser for seg forutsetter ikke en slik bakenforliggende virkelighet, og er dermed ikke ute etter svar på samme måte som vitenskapen er det. Han sammenligner flere steder denne tolkningen eller tydingen med det å løse gåter – dog ikke i tradisjonell forstand. Den filosofiske tolkningen skal, som et

³¹ Ibid., 331.

³² Det synes klart at Adorno med vitenskap i denne sammenheng mener human- og samfunnsvitenskapene.

³³ Ibid., 334.

³⁴ Ibid., 334-335.

³⁵ Ibid., 335.

³⁶ Ibid.

lynnedslag, 'lyse opp det gåtefulle og fortære det på samme tid'.³⁷ Den som forutsetter en verden-i-seg-selv vil i gåten forvente å finne et avtrykk av det som ligger bak, et speilbilde av væren inneholdt i gåten. Gåten, slik Adorno ser det, har ingen slik mening eller væren inneholdt i seg. Tolkningens oppgave er nettopp å oppheve eller negere (*aufzuheben*) dette skinnnet av mening, og dermed også spørsmålet om det. Filosofien inntar på denne måten en særstilling som erfaringsform for Adorno:

Aufgabe der Philosophie ist es nicht, verborgene und vorhandene Intentionen der Wirklichkeit zu erforschen, sondern die intentionslose Wirklichkeit zu deuten, indem sie kraft der Konstruktion von Figuren, von Bildern aus den isolierten Elementen der Wirklichkeit die Fragen aufhebt, deren prägnante Fassung Aufgabe der Wissenschaft ist; eine Aufgabe, an die Philosophie stets gebunden bleibt, weil anders als an jenen harten Fragen ihre Leuchtkraft sich nicht zu entzünden vermag.³⁸

Filosofien står ifølge dette i det man må kunne kalle et tvetydig avhengighetsforhold til de øvrige (human- og samfunns)vitenskapene. Som tolkning av den *intensjonsløse* virkeligheten leter ikke filosofien, slik de øvrige vitenskapene gjør, etter et skjult, underliggende mønster. Den er like fullt avhengig av disse andre vitenskapene på flere måter. Den vitenskapelige bearbeiding av de empiriske data, gjennom forskning og analyse, danner grunnlaget for filosofiens oppdeling av sitt materiale i det Adorno kaller 'isolerte elementer av virkeligheten'.³⁹ Disse elementene er det filosofiens oppgave å omgruppere i stadig nye konstellasjoner eller kombinasjoner til de danner figurer eller bilder som kan leses som et svar. Dette svaret – løsningen på gåten – er ikke et svar i tradisjonell forstand. Adorno sammenligner det, som vi så ovenfor, med et lynnedslag; altså noe plutselig som gjør at virkeligheten trer frem i et nytt lys. Dette svaret, eller løsningen, er på samme tid en negasjon av de opprinnelige vitenskapelige spørsmålene. Adorno bruker i denne forbindelse det hegelske begrepet *aufhebung* (på norsk: opphevelse), som viser til en dobbeltbetydning; opphevelse kan i denne sammenheng bety både *negasjon* og *oppbevare* eller *ta vare på*. Dette henger sammen med Adornos ambisjon om en immanent kritikk, en kritikk innenfra; det som kritiseres skal kritiseres ut i fra sine egne premisser. Filosofiens rolle i forhold til vitenskapen er i denne forstand både å negere den og å bevare den.

Adorno ser på denne tolkende virksomhet han beskriver som en form for dialektisk materialisme. Han beskriver materialismen som den tenkemåten som 'i størst grad avviser forestillingen om intensjon og mening'.⁴⁰ Dette innebærer at tenkningen slutter å se på seg

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid., 335-336. Adorno henviser her til den nevnte "Erkjennelseskritisk fortale" i Walter Benjamin, *Det tyske sørgespilletts opprinnelse* (Oslo: Pax, 1994).

³⁹ Susan Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics* (Hassocks: The Harvester Press, 1977), 97.

⁴⁰ AP, 336.

selv som symbolsk. For Adorno betyr dette at man må tilnærme seg virkeligheten uten den (idealistiske) forventning om at de enkelte deler skal kunne plasseres inn i en mer grunnleggende og opprinnelig helhet. Som dialektisk materialisme henter tenkningen sitt kriterium for sannhet i en negasjon av en slik forestilling. Idet den tolkende filosofien omgrupperer elementer fra den foreliggende virkeligheten og konstruerer nye bilder, negeres også denne virkeligheten. Adorno ser i denne virksomheten kimen til en sammensmelting av teori og praksis; de svar som kommer ut av dette forblir ikke værende i 'erfaringens lukkede rom', men er også en del av praksis.⁴¹ Han ser dette i sammenheng med Marx' utsagn om at 'oppgaven ikke ligger i å tolke verden, men i å forandre den'.⁴² Det dialektiske element ligger i denne sammenheng i at denne tolkende virksomhet får virkeligheten til å tre frem i et nytt lys, idet de underliggende maktstrukturer avdekkes, og innebærer dermed også et krav om forandring.

Som vi ser, innebærer det filosofiske program Adorno her skisserer et syn på erkjennelsen som sammensatt av det man kan kalle rasjonelle, vitenskapelige elementer og estetiske elementer. Han ser for seg filosofien som en form for konstruksjon av "historiske bilder", og i dette ligger en vektlegging av tenkningen som en skapende virksomhet.⁴³ Det konstruktive eller skapende er like fullt hele tiden forpliktet på den vitenskapelig formidlete materielle virkeligheten. "Eksakt fantasi" er en term Adorno bruker for å beskrive denne typen tenkning: "Eine exakte Phantasie; Phantasie, die streng in dem Material verbleibt, das die Wissenschaften ihr darbieten, und allein in den kleinsten Zügen ihrer Anordnung über sie hinausgreift: Zügen freilich, die sie ursprünglich und von sich aus geben muß."⁴⁴

Adorno er på det rene med at det program for filosofien han ser for seg på mange måter er uforenelig med det man tradisjonelt sett forbinder med filosofi; at konsekvensen av et slikt program er at filosofien går over til å bli essayisme og en 'lek med estetiske bilder'.⁴⁵ Han er likevel langt fra villig til å gå så langt som å sidestille filosofien med litteraturen, dvs. til å se på den som en fri produksjon av *mulige* beskrivelser av virkeligheten. Tenkningen er for Adorno alltid først og fremst forpliktet på sitt materiale, og kan derfor ikke under noen omstendigheter sidestilles med fiksjon. Det estetiske element i erfaringen er likevel helt nødvendig for å kunne tilnærme seg det objektive uten å tilpasse det den subjektive, rasjonelle hensikt.

⁴¹ Ibid., 338.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid., 341.

⁴⁴ Ibid., 342.

⁴⁵ Ibid., 343.

For å få et bedre tak på hvor Adorno egentlig befinner seg i forhold til spørsmålet om filosofiens rolle – og jeg tenker da på hele hans forfatterskap – kan det være nyttig å kort sammenligne ham med en som langt på vei har satt et slikt likhetstegn mellom filosofi og litteratur. Richard Rortys utgangspunkt i boken *Philosophy and the Mirror of Nature* er på mange måter veldig likt det Adorno skisserer i sin forelesning.⁴⁶ Som tittelen antyder er Rorty opptatt av hvordan menneskesinnet (på engelsk: det uoversettelige *mind*) har blitt oppfattet som et speil for alt som ligger utenfor det. Han viser til hvordan viten og kunnskap, ut i fra dette perspektivet, har blitt sett på som mest mulig korrekt re-presentasjon av denne utenforliggende virkelighet. Filosofien har tradisjonelt sett (i hvert fall siden Locke) hatt som oppgave å, gjennom en utforskning av mentale prosesser, finne betingelsene for denne virksomheten, og har i kraft av dette hatt en særstilling som den vitenskapen som kartlegger grunnlaget for alle typer kunnskap. I takt med den generelle sekulariseringen og differensieringen av samfunnet har filosofien etter Kant mistet denne posisjonen, men ambisjonen om å være premissleverandør for kriteriene for kunnskap har likevel levd videre. Rorty ser på både fenomenologien og den analytiske filosofien som forsøk på å finne nye måter å kartlegge grunnleggende prinsipper på. Den analytiske tilnærmingen representerer i denne forstand kun et perspektivskifte i forhold til Kant, idet den ser på *språket* som representativt for virkeligheten. I likhet med Adorno ser altså Rorty på utviklingen i den postidealistiske filosofien som et tegn på at filosofien henger fast i gamle tankebaner. Den klarer ikke å oppgi forsettet om å være grunnleggende; forsettet om at det på et eller annet vis er mulig å avdekke ahistoriske strukturer og kriterier. Dette får begge to til å spørre seg om filosofien rett og slett bør avvikles, eller, hvis den ikke skal avvikles, på hvilke premisser skal den foregå? Rortys tenkning går i stor grad ut på å vise hvordan forestillinger mennesker har om ”en korrekt gjengivelse av virkeligheten” ikke opprettholdes fordi de er korrekte, men fordi de er nyttige (og dermed sosialt betingede). Filosofien får for ham en terapeutisk funksjon. Dens formål blir å hjelpe oss ut av disse gamle vrangforestillingene og innse at sannheten ikke har å gjøre med ”[t]he accurate representation of reality”, men må ses på, med ordene til en av pragmatismens grunnleggere, William James, som ”[w]hat it is better for us to believe”.⁴⁷

Enkelt sagt kan vi si at både Rorty og Adorno ønsker å tre ut av den subjektive fornufts paradigme. Metaforisk talt betyr dette for Rorty at man gir opp den kartesianske og

⁴⁶ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton Uni. Press, 1980), 3-13. Jeg forholder meg her til Rortys introduksjon til denne boken.

⁴⁷ *Ibid.*, 10.

kantianske virksomheten med 'å undersøke, reparere og pusse på speilet' for å få et enda mer korrekt bilde av virkeligheten.⁴⁸ Karakteristisk for Rortys innstilling er at han rett og slett ønsker å legge vekk denne måten å betrakte verden på. I dette ligger det at han ikke vil bruke krefter på å motbevise enkeltelementer av en tenkning han mener bygger på en forfeilet virkelighetsforståelse. Ved å skifte vokabular kan man unngå den endeløse jobben med f.eks. å føre motbevis mot Kant ved å lage nye modeller av subjekt-objekt forholdet, og man kan isteden konsentrere seg om å bli enige om nye begreper. For Adorno stiller det seg litt annerledes; den subjektive fornuft betyr for ham den frigjorte, *borgerlige* subjektive fornuft. Dette innebærer at han ser på den som et produkt av historiske og samfunnsmessige forhold. Tenkningen må ifølge ham forstås både ut i fra dens tilblivelseshistorie – hvordan den er blitt formet gjennom menneskets behov for å beherske naturen – og ut i fra det samfunn den eksisterer innenfor. Som vi skal se nærmere på i det følgende bygger Adorno denne forståelsen av tenkningen på det man kan se på som en syntese av to elementer: Det ene elementet er et Nietzsche-inspirert syn på tenkning som herredømme og kontroll og det andre elementet er en delvis marxistisk analyse av de samfunnsmessige forhold. Et avgjørende trekk ved denne tilnærmingen er at den inneholder en konstant bevissthet om herredømme og lidelse – i tenkningen så vel som i samfunnet.⁴⁹ Med tenkning mener Adorno *identitetstenkning*; tenkning som ved hjelp av begreper generaliserer og subsumerer de partikulære ting den refererer til. All tenkning foregår på denne måten, og det er rett og slett umulig å skulle forestille seg en tilstand der tenkningen gjorde seg uavhengig av generalisering og subsumpsjon. Som identitetstenkning er tenkningen like fullt å betrakte som et form for herredømme, idet den ikke yter sine objekter rettferdighet. Disse objekter vil alltid være mer enn tenkningen klarer å gripe, de vil ha overskytende betydninger i forhold til de betydninger de gis. I samfunnet for øvrig er maktutøvelse og lidelse synlig for alle som vil se. Enkeltilfellene av lidelse og urettferdighet er, ifølge Adorno, imidlertid å betrakte som uttrykk for en undertrykkende *totalitet* av tvangsmekanismer. Bytteprinsippet, slik Marx beskriver det, har i de vestlige kapitalistiske økonomier utbredt seg til å gjelde på alle samfunnets områder. Både ting og mennesker betraktes utelukkende ut i fra deres bytteverdi, og deres bruks- og egenverdi blir derfor undertrykt.

Denne fremstillingen kan selvsagt oppfattes som både overmåte skjematisk, generell og unyansert (noe Adornos fremstilling av disse temaene også ofte er). Poenget er her å vise hvordan forståelsen av tenkningen som prosess konstitueres hos Adorno. Den kan verken ses

⁴⁸ Ibid., 12.

⁴⁹ Jf. ND, 29.

uavhengig av sin egen tilblivelseshistorie eller det samfunn den springer ut av, og kan derfor heller ikke forklares utelukkende ut i fra ett av disse elementene. Adorno ser f.eks. en helt klar sammenheng mellom den begrepslige tenkningens undertrykkelse av sine objekter og undertrykkelsen av tingenes bruksverdi innenfor kapitalismen.⁵⁰ Tenkningen om, og beskrivelsen av, fenomener i verden må følgelig ta høyde for at disse fenomenene bestemmes og trer fram i lys av slike strukturer. Dette gir fenomenene deres objektive flertydighet, som den begrepslige tenkningen ikke evner å fange opp. I synet på tenkningen som en slik prosess ligger også forutsetningen om at den ikke har noe første utgangspunkt. Man kan ut i fra dette ikke betrakte tenkningen som en lineær utvikling hvor man kan gå inn å finne steder hvor man begynte å tenke feil. Adornos forhold til idealismen er preget av denne innsikten. Som vi har sett ser han på den postidealistiske tenkningen som en form for vitnesbyrd om at motsetningene innenfor idealismen også er et resultat av motsetningene i samfunnet, og dermed ikke kan overvinnes ved hjelp av tankeanstrengelser. Når Adorno fortsetter å benytte seg av idealismens vokabular er det basert på en erkjennelse av at det er nødvendig å forstå tenkningen immanent. Hans forsett om å 'med subjektets kraft trenge igjennom den konstituerende subjektivitets blendverk' er et uttrykk for dette.⁵¹

Sett i forhold til Rortys posisjon kan man få inntrykk av at Adorno, til tross for sine forsikringer om det motsatte, likevel henger fast i en tenkemåte der begrepene er ment å representere virkeligheten. Ved at han holder seg til subjekt-objekt modellen, og insisterer på at objektet er mer enn subjektets begrep om det, kan det virke som han mener det finnes en verden-i-seg-selv som vi ikke er i stand til å nå fram til. Adorno bruker gjerne uttrykk som å 'overlate seg til objektet'⁵² og 'objektets forrang'⁵³, og man kan spørre seg hva dette er ment å uttrykke, all den tid ethvert objekt forutsetter et erkjennende subjekt. Det er her viktig å huske på at Adorno avviser alle forestillinger om eller henvisninger til noe egentlig eller ahistorisk. Utsagnet om 'objektets forrang' betegner ikke en søken etter tidløse kvaliteter ved objektet, men viser til at subjektets begreper aldri er uttømmende; objektet er alltid noe *mer*. "Objekt kann nur durch Subjekt gedacht werden, erhält sich aber diesem gegenüber immer als Anderes; Subjekt jedoch ist der eigenen Beschaffenheit nach vorweg auch Objekt."⁵⁴

Adornos tilnærming må her ses i sammenheng med hans materialistiske grunnsyn. Som vi var inne på ovenfor, innebærer dette et syn på den materielle virkelighet som

⁵⁰ Ibid., 22.

⁵¹ Ibid., 10.

⁵² Ibid., 53.

⁵³ Ibid., 185.

⁵⁴ Ibid., 184.

meningsløs og intensjonsløs. Denne danner en direkte motsats til det idealistiske subjektets begrepslige klassifisering av virkeligheten, som alltid er intensjonell. I dette synet på det objektive som intensjonsløst ligger det en nøkkel til å forstå Adornos tenkning. Objektivt materiale betyr for Adorno ikke kun fysiske objekter, men også åndelig materiale. En hovedgrunn til at han ser på kunsten spesielt, og kulturelle produkter generelt, som så viktig, er nettopp at disse inneholder åndelig materiale. Et kunstverk vil aldri være helt forutsetningsløst, en roman eller et stykke musikk vil f.eks. alltid være basert på materiale i form av ideer, teorier og begreper; materiale som har et historisk opphav.⁵⁵ Denne typen åndelig materiale er dermed, i likhet med fysiske ting, underlagt tiden og historiens gang; det oppstår, lever, blir gammelt og dør ut.⁵⁶ Subjektets tanker er på denne måten ikke bare subjektive, men må også ses på som noe objektivt; altså som noe materielt og intensjonsløst. I analysen av kunstverk er det disse intensjonsløse elementene Adorno finner mest interessante, fordi de peker mot det som går utover den rent subjektive intensjonen til den enkelte kunstner.

Adornos program om filosofien som tolkning og konstruksjon av konstellasjoner refererer til arbeidet med å tolke intensjonsløse elementer av virkeligheten, og arrangere disse elementene i konstellasjoner. Disse konstellasjonene er samtidig veldig nært det begrepet Adorno har om det vellykkede kunstverk. I begge tilfeller dreier det seg om en eksperimenterende og samtidig konstruktiv virksomhet der elementene arrangeres på en slik måte at de til slutt danner en figur som *stemmer*.⁵⁷ Dette at bildet stemmer, at brikkene faller på plass, er for Adorno et uttrykk for sannhet. Denne sannheten er imidlertid flyktig og øyeblikkelig, som et lynnedslag som lyser opp for så å bli borte.

Sannheten er for Adorno på denne måten alltid forbundet med noe objektivt og intensjonsløst. Dette innebærer at han ser på sannhet som noe som ikke nødvendigvis kan kommuniseres: "Kriterium des Wahren ist nicht seine unmittelbare Kommunizierbarkeit an jedermann. [...] Wahrheit ist objektiv und nicht plausibel."⁵⁸ Ifølge dette kan i prinsippet alle være enige om hva som er sant, og like fullt ta feil – en situasjon som for øvrig ikke virker spesielt urealistisk. Et slikt sannhetsbegrep står uansett langt fra det vi har sett Rorty argumentere for. I hans – dvs. William James' – definisjon av sannhet som 'det som er best for oss å tro' ligger det at sannheten følger av frie menneskers ønsker og behov; den er det vi blir enige om at er mest gagnlig for oss. Vi skal ikke gå videre med denne problemstillingen her, men vi kan konstatere at Adornos posisjon på avgjørende punkter er uforenelig med den

⁵⁵ ÄT, 223.

⁵⁶ Susan Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, 78.

⁵⁷ Jf. ÄT, 42-43.

⁵⁸ ND, 51-52.

form for pragmatisme som Rorty representerer. Satt litt på spissen, kan man si at mens Rorty vil erstatte den idealistiske subjektive fornuft med *inter*-subjektivitet, så vil Adorno erstatte den med *anti*-subjektivitet.⁵⁹

1.3 Kritikken av identitetstenkningen

Som vi har vært inne på, er det et sentralt anliggende for både Kierkegaard og Adorno å bryte med den idealistiske identitetstenkningen. I vid forstand menes det med dette en type tenkning der det værende må rette seg etter tenkningen; virkeligheten kan ifølge en slik tenkning kun forstås gjennom en utforskning av de prinsipper som ligger til grunn for forståelsen av den i det menneskelige sinn. Når man snakker om idealismens sammenbrudd tenker man gjerne på oppløsningen av en slik virkelighetsforståelse. Dette skjer bl.a. gjennom en påvisning av at mennesket må forstås som satt innenfor bestemte sosioøkonomiske strukturer (Marx); at det må ses på som en del av en naturlig utvikling (Darwin); og at det menneskelige sinn ikke er umiddelbart tilgjengelig for utforskning (Freud). Kierkegaards kritikk, først og fremst rettet mot Hegel, er teologisk fundert og basert på at identitetstenkningen utelukker muligheten for en Gud som er absolutt forskjellig fra mennesket. Adornos forhold til identitetstenkningen kan kanskje best beskrives som metakritisk. Hans kritikk tar form av en undersøkelse av menneskelig tenkning som sådan, og knytter identitetstenkningen til behovet for å beherske naturen. Identitetstenkningen er i denne forstand grunnleggende knyttet til reelle maktforhold og kan ikke avvises eller unngås uten at man fjerner seg fra virkeligheten. Man kan derfor heller ikke kritisere eller endre denne virkeligheten uten å kritisere tenkningen som er en del av den.

Før vi tar for oss henholdsvis Kierkegaards og Adornos kritikk av identitetstenkningen skal vi kort se litt nærmere på selve begrepet identitet. I sin studie *Enhet og annethet* belyser Egil A. Wyller det han kaller en enhetstenkning eller henologi. Denne formen for tenkning beskriver han som en "[e]nhetsdialektikk, som i annethet ser grunnbetingelsen for dens egen mulighet som tenkning."⁶⁰ Han behandler i denne forbindelse kategoriene *identitet* og *differens* på en måte som kanskje kan hjelpe oss videre i arbeidet med de to

⁵⁹ Jf. ND, 36.

⁶⁰ Wyller, *Enhet og annethet*, 249.

differensfilosofene Kierkegaard og Adorno.⁶¹ Wyller viser til hvordan Platon definerer hva det vil si at noe *ligner* på to forskjellige måter. I dialogen *Kratylos* heter det at det å ligne er 'det samme i det forskjellige', dvs. at ting av ulikt materiale har samme form. I dialogen *Parmenides* knyttes det å ligne til sam-lidelse (av det greske *sym-patheia*); to størrelser som ligner, "lider det samme". I dette siste perspektivet ligger kimen til det humanistiske grunnsyn. Det å være menneske innebærer en sam-lidelse med andre mennesker som gir (eller kanskje bedre: kan gi) opphav til en følelse av solidaritet. Til tross for store innbyrdes forskjeller er det noe grunnleggende likt ved alle mennesker; vi er alle like-verdige. Når man på denne måten velger å legge mer vekt på det som er likt enn det som er ulikt ved å være menneske, legger man til grunn en menneskelig *identitet*. Spørsmålet som straks melder seg blir da hvordan man skal betrakte alt det som ikke deltar i denne identiteten, alt som er forskjellig fra mennesket. Er den grunnleggende forskjell den mellom mennesket og resten av kosmos (eller kaos, om man vil), eller er det naturlig å dele opp dette kosmos (kaos)?

Denne typen betraktninger styres gjerne av en betoning av enten *identitet* eller *differens* som grunnleggende for tilværelsen, og man ledes over til problemstillinger knyttet til forholdet mellom en helhet og dens deler. Parmenides regnes som en grunnleggende identitetsfilosof idet han fører alt tilbake det Ene, det som *er*. Likeledes stoikerne, som ser på alle verdens ting som deler i det samme logos. Andre tenkere, som ifølge Wyller hver på sin måte kan regnes som identitetsfilosof, er Spinoza, Schelling, Hegel og Heidegger. På motsatt side har vi differensfilosofene; tenkere som opererer med grunnleggende skiller i sin forståelse av tilværelsen. Det kan dreie seg om skillet mellom Gud og verden, mellom ånd og materie, mellom menneske og dyr. Platon er selvsagt for differensfilosof å regne. Det samme er Plotin, Augustin, Descartes, Kant, Fichte og – Kierkegaard og Adorno. Sokrates er, ifølge Wyller, den som innleder differensfilosofien: "All filosofi forut for Sokrates er varianter innen identitetstenkning. Først med det sokratiske (selv-)kritikk er det at differens-posisjonen blir markert som en tankemulighet innen vår tradisjon."⁶²

Hvis to ting oppfattes som helt like sier man gjerne at de er identiske. Dette gjelder f.eks. for masseproduserte gjenstander av samme type. Hvis to ting bare nesten er helt like, som f.eks. to håndlagde trefigurer, kan man si at de ligner på hverandre, men ikke at de er identiske. Hvis noe ikke er det samme, er det forskjellig, og begrepet om identitet forstås således i forhold til begrepet om forskjell – differens. Begrepet er altså knyttet til en idé om samme-het, at noe er det samme. Allerede her innstiftes en forskjell mellom det at noe er det

⁶¹ Ibid., 240-254.

⁶² Ibid., 243.

samme som noe annet, og det at noe er det samme som seg selv. Identitetssatsen $A=A$ kan ikke sies, med nødvendighet, å uttrykke den siste betydningen. Satsen sier kun at én A er lik en annen A. ”Den uttrykker ikke umiddelbart identitet men *ekvivalens*, like-verd.”⁶³ Identitet forstås ut fra dette som et særtilfelle av ekvivalens, der ”[é]n og samme størrelse settes lik den selv”.⁶⁴ Denne betydningen legges gjerne til grunn når vi refererer til menneskelig identitet. ”Hun har funnet seg selv”, kan man si, og mener da at hun har funnet sin identitet. I denne betydning synes identitet å henspille på en form for helhet. Hvis man sier at ”hun har mistet sin identitet”, eller at ”hun er på leting etter en identitet”, impliserer det en splittet helhet som søkes gjenopprettet; hun prøver å finne seg selv (igjen). Vi snakker her om en form for *refleksivitet*, og vi beveger oss egentlig bort fra ekvivalensbetydningen av begrepet. Identitet betegner her en ”[s]elvets utgåen av og tilbakevenden i det selv ved en *formidlende bevegelse*, hvis drivkraft er en (skjult) form for *negativitet*”.⁶⁵ Det er denne innsikten i identitetssatsens bevegelige natur som ligger til grunn for Hegels identitetsfilosofi. I ungdomsskriftet *Über die Differenz zwischen Fichtes und Schellings Philosophie* påviste Hegel at identitetssatsen ”A er identisk med A”, involverer den negative påstand at A *ikke* er identisk med ikke-A.⁶⁶ Identiteten kan altså kun etableres ved en utelukkelse av sin motsetning, ved en bevisstgjøring av hva den ikke er. Det er dette som kalles den indre negasjon, og denne tankebevegelse betyr for Hegel at tenkningen trer inn i virkelighetens logos.

Og i logos må identiteten, som nu har gjennomløpt den indre negasjons erfaring, forstås på et høyere plan, nemlig som *identitet av identitet og differens*. Slik lyder Hegels berømte formulering i angjeldende ungdomsskrift, og på dette grunnlag bygger all hans videreførende dialektikk.⁶⁷

Hegel ser på denne måten en sammenheng mellom bevissthetens utvikling og logikkens lover. Kontradiksjonsprinsippet – A utelukker ikke-A – gjelder ikke kun som et logisk grunnprinsipp, men fungerer ifølge Hegel også som en indre drivkraft i utviklingen av den menneskelige bevissthet.

Et viktig poeng når vi nå skal se nærmere på Kierkegaards og Adornos kritikk av identitetstenkningen, er den sentral rolle lidelsen spiller i denne kritikken. Hos Hegel er lidelsen å forstå som en slags grunnkategori for den menneskelige bevissthet. Opphavet til lidelsen er de motsetninger bevisstheten til enhver tid opplever og underlegges. Disse motsetninger er både motsetninger mellom bevisstheten og det som er utenfor den, og indre

⁶³ Ibid., 245.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Ibid., 247.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Ibid., 249.

splittelser i bevisstheten selv. *Åndens fenomenologi* er således en fortelling om hvordan bevisstheten – gjennom dialektisk utvikling, og ved å til slutt oppdage seg selv som ånd – overkommer disse motsetningene. Dialektikkens sentrale rolle hos både Kierkegaard og Adorno gjør det vanskelig å forstå deres tenkning uten å kjenne til Hegel. På forskjellig vis er også deres utgangspunkt at den menneskelige lidelse skyldes motsetninger. Hos Kierkegaard er bevisstheten om det evige som noe som er uforenelig med det jordiske her og nå, opplevelsen av denne motsetningen, vesentlig lidelsesfull. For Adorno er den utbredte menneskelige lidelse – både den konkrete, fysiske lidelsen og lidelsen som følger av en strukturell undertrykkelse av menneskets naturlige utfoldelse – et vitne om de objektive motsetninger som eksisterer i samfunnet. Felles for dem begge er at deres forståelse av hva som er sant er uløselig knyttet til bevisstheten om denne lidelsen. I Kierkegaards tilfelle er lidelsen – som etterfølgelsen av Jesu lidelse – grunnleggende for det religiøse perspektiv: ”Som Umiddelbarhedens Tro er paa Lykken, saa er det Religieuses Tro paa, at netop i Lidelsen er Livet.” I Adornos tilfelle er den menneskelige lidelsen en påminnelse om at sannheten ikke kan utledes fra subjektet alene: ”Das Bedürfnis, Leiden berecht werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit. Denn Leiden ist Objektivität, die auf dem Subjekt lastet; was es als sein Subjektivstes erfährt, sein Ausdruck, ist objektiv vermittelt.”⁶⁸

Som nevnt kan ikke Kant regnes som identitetsfilosof. Hans erkjennelseskritiske prosjekt hviler på et skarpt skille mellom det intelligible og det empiriske, og han opererer i denne forstand med et begrep om en grunnleggende differens mellom erfaringens form og dens innhold. Dette skillet mellom form og innhold er imidlertid utelukkende å forstå som et tenkt skille, dvs. en tankeoperasjon som utføres for å kunne undersøke betingelsene for menneskelig erfaring. Som vi skal se, er en av Adornos hovedinnvendinger mot Kants tenkning at han i det hele tatt anser det for mulig å utføre denne tankeoperasjonen. En slik operasjon forutsetter ifølge Adorno at den som utfører den på et vis befinner seg utenfor historien. Det Kant ser vekk fra er at hans undersøkelse av betingelsene for mulig erfaring nødvendigvis er betinget av hans egne mulige erfaringer, dvs. av den historiske og sosiale kontekst han befinner seg i. I hans erfaringsmodell føres i siste instans alt tilbake til et ahistorisk subjekt, og det er Adornos intensjon å påvise hvordan dette subjektet nettopp ikke er ahistorisk, men formet av historiske og sosiale forhold.

Vi har vært inne på hvordan Kant står for en rasjonalisering av religionsforståelsen ved å se på den menneskelige fornuft og det religiøse som forenlige størrelser. I hans lære om

⁶⁸ ND, 29.

det sublime kommer dette synet klart til uttrykk, og vi skal se litt på hvordan dette skiller seg fra Kierkegaards forståelse av det religiøse. Først skal vi imidlertid se nærmere på forholdet mellom Kierkegaard og Hegel.

1.3.1 Kierkegaard, Hegel og den ulykkelige bevissthet

I *Åndens fenomenologi* setter Hegel seg fore å beskrive den menneskelige ånds utvikling i et historisk perspektiv. Denne utviklingen drives fremover ved at ånden, gjennom en erkjennelse av sine indre motsigelser, kommer til større og større bevissthet om seg selv. Det som i utgangspunktet oppleves som fremmed – naturen, Gud – går over til å bli kjent ved at ånden gradvis kjenner seg selv igjen i det. Åndens erfaring med seg selv beskrives av Hegel slik som en dialektisk utvikling gjennom fremmedgjørelse og tilbakevenden:

Og nettopp denne bevegelsen blir kalt erfaring, denne bevegelsen hvor det umiddelbare, det uerfarte, dvs. det abstrakte, enten i forhold til den sansemessige væren eller til det blott tenkte enkle, gjør seg til fremmed for seg selv og så går ut av denne fremmedgjøringen og tilbake til seg selv.⁶⁹

Hegel beskriver en rekke momenter som ånden gjennomgår, og som korresponderer med menneskets historiske utvikling. Denne utvikling leder frem til Hegels samtid (og da spesielt staten Preussen) som han så på som eksempelet på åndens fulle selvforståelse av seg selv som absolutt viten, og identisk med guddommelig ånd. Momentene som beskrives er bevissthet, selvbevissthet, fornuft, ånd, religion og, til slutt, absolutt viten. I forbindelse med Kierkegaards forhold til Hegel blir det ofte pekt på at det siste stadiet i Kierkegaards stadielære – det han kaller ”Religiøsitet B” eller det ”Paradoks-Religiøse” – korresponderer med et ledd i den utvikling Hegel beskriver; nemlig selvbevissthetens siste skikkelse – ”den ulykkelige bevissthet”.⁷⁰ Man kan hevde at Hegel her har innebefattet Kierkegaards posisjon i sin fortelling om åndens utvikling, og vist hvordan og hvorfor den kan betraktes som et tilbakelagt stadium. Vi skal nå se litt nærmere på forholdet mellom denne ulykkelige bevissthet og Kierkegaards posisjon.

⁶⁹ Hegel, *Åndens fenomenologi*, 45.

⁷⁰ Slik bl.a. Adorno bemerkte: Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften 2: Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003), heretter K, 248. Dette er også utgangspunktet for Alastair Hannays gjennomgang av forholdet mellom Hegel og Kierkegaard, som jeg har hatt god nytte av i følgende fremstilling: Alastair Hannay, *Kierkegaard* (London: Routledge, 1982), 19-53.

Den ulykkelige bevissthet danner det siste dialektiske trinn i det åndens moment Hegel kaller selvbevissthet.⁷¹ Det karakteristiske ved dette moment er at bevisstheten nå går fra å søke kunnskap om fremmede objekter til å søke kunnskap om seg selv; den gjør seg selv til objekt. Denne utvidelsen av området for kunnskap er ikke en uproblematisk overgang; idet bevisstheten blir selv-bevisst blir også forholdet til omverdenen mer komplisert. Den enkle selvbevissthet trenger anerkjennelse fra en annen selvbevissthet for å gripe seg selv som virkelig; for å bli, som Hegel sier, "[e]t *Jeg* som er et *Vi*, et *Vi* som er et *Jeg*."⁷² Den berømte passasjen som omhandler forholdet mellom herre og trell beskriver komplikasjonene knyttet til en slik anerkjennelse. I relasjonen herre-trell oppnår verken herren eller trelle anerkjennelse som selvbevisstheter fordi de ikke møtes som *frie* mennesker. Trelle er i denne relasjonen kun et objekt for herren og kan dermed verken gi eller få anerkjennelse. I kraft av sin rolle som *arbeider* representerer imidlertid trelle en videre utvikling av bevisstheten. Arbeidet fører til *dannelse* ved at begjæret hemmes og den arbeidende bevissthet erkjenner seg selv som formgivende i forhold til arbeidets gjenstand. *Frihet* er det som kjennetegner selvbevissthetens neste utviklingstrinn, idet den oppdager seg selv som tenkning. Dette skjer ved at den forstår seg selv ved hjelp av *begreper*: "For *tenkningen* beveger gjenstanden seg ikke i forestillinger eller i skikkelser, men i *begreper*, det vil si at den beveger seg i en adskilt isegværen som for bevisstheten umiddelbart ikke er noe adskilt fra den."⁷³ Denne form for selvbevissthet, som Hegel kaller *stoisk*, er imidlertid tom og ensidig i den forstand at dens grunnlag er rent abstrakt. Som en ren tenkende bevissthet er den tilbaketrukket fra virkelighetens mangfoldighet, og har ikke noe egentlig innhold utover den selv. I forhold til stoicismen representerer den *skeptiske* bevissthet et fremskritt. Den er bevissthetens reelle erfaring av at tankens frihet ligger i dens negativitet, i motsetning til stoicismen som ikke er seg bevisst sin negativitet. Som ren negativ bevegelse er skeptisismen en evig pendling mellom ulike standpunkter. Den går fra å erkjenne seg selv som en enkelt, tilfeldig ting i verden, til å, gjennom negasjonen av det enkelte, erkjenne seg selv som allmenn og nødvendig.

Ut av skeptisismen vokser den ulykkelige bevissthet, som er basert på middelalderens kristendom: "Den *ulykkelige bevissthet* er bevisstheten om seg som det dobbelte og bare motsigende vesen."⁷⁴ Denne bevisstheten er altså to-delt, og opplever seg selv både som

⁷¹ Hegel, *Åndens fenomenologi*, 110-136.

⁷² *Ibid.*, 117.

⁷³ *Ibid.*, 124.

⁷⁴ *Ibid.*, 128.

'enkel og uforanderlig' og som 'mangfoldig og foranderlig'.⁷⁵ Grunnen til at denne bevisstheten er ulykkelig er at den ikke klarer å gjøre noe med motsigelsen, den kan kun håpe og strebe etter å bli én uforanderlig bevissthet. Denne kristne bevisstheten tar på denne måten parti for det uforanderlige og guddommelige mot seg selv. Samtidig er den seg bevisst sin natur som motsatt dette uforanderlige. Hegel beskriver denne bevissthetens inderlige tenkning som en "[s]kikkelsesløs og uformelig klokkekiming eller en varm tåkedis, en musikalsk tenkning som ikke kommer fram til begrepet, som ville være den eneste immanente gjenstandsmessige væremåte."⁷⁶ I denne lidelsens tilstand ligger imidlertid – som alltid – kimen til en dypere erkjennelse. Idet bevisstheten oppdager at den selv er enheten av sine motsetninger, at dens gjenstand, det uforanderlige, er *den selv*, tar den steget over til å bli fornuft.

I første del av *Enten-Eller*, under overskriften "Den Ulykkeligste", tar Kierkegaard opp Hegels beskrivelse av den ulykkelige bevissthet. Han anerkjenner her Hegels observasjoner, men bemerker at det er stor forskjell på å faktisk oppholde seg innenfor en slik bevissthetstilstand og "[a]t skrive en Paragraph derom".⁷⁷ Kierkegaard anklager – som alltid – Hegel for å tilnærme seg dette problemet fra et altfor abstrakt ståsted. I Kierkegaards øyne er nemlig ikke den ulykkelige bevissthet kun en i en rekke av bevissthetstilstander på vei mot fornuftens rike, den er mer å betrakte som en allmennmenneskelig tilstand. I sin betraktning over denne tilstanden legger han, i likhet med Hegel, vekt på dens splittede karakter: "Den Ulykkelige er alltid sig selv fraværende, aldrig sig selv nærværende."⁷⁸ I dette ligger det for Kierkegaard at den ulykkelige alltid forholder seg til seg selv enten som noe som har vært eller som noe som skal komme. Det er på denne måten gjennom erindring eller gjennom håp den enkelte tilnærmer seg selv. Å forholde seg til seg selv i nuet, i *øyeblikket*, synes umulig, men like fullt påkrevet. Hvis man kan si at Kierkegaards tenkning har en kjerne, i form av et problem den hele tiden kretser rundt, så er det dette; at det foranderlige, det som er underlagt tidens lover, på et vis er forbundet med det uforanderlige, det evige. Hans enkle – men samtidig dypsindige – hovedinnvending mot Hegel er at dette problemet ikke bare er et tankeproblem, men simpelthen selve livets problem. Å forholde seg til dette problemet i tenkningen er å forholde seg til et paradoks. "Dette er da Tænkingens høieste Paradox, at ville opdage noget den ikke selv kan tænke."⁷⁹

⁷⁵ Ibid., 129.

⁷⁶ Ibid., 132.

⁷⁷ SV2, 204.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ SV6, 38.

Utforskningen av paradoksets mange figurer og skikkelser er et hovedtema hos Kierkegaard. Han benytter seg f.eks. ofte av eksempler fra kjærlighetens område for å illustrere hvordan det paradoksale utgjør en grunnkategori i tilværelsen. I forhold til Hegels identitetstenkning er hans strategi på denne måten mer å *vis*e hvorfor en identitet av tenkning og væren ikke kan finne sted – ofte i form av en latterliggjøring av denne typen tenkning – enn å argumentere mot en slik forestilling. I *Sygdommen til Døden* finner vi imidlertid en mer konkret form for redegjørelse for menneskets tilstand som vesentlig ulykkelig og lidende vesen. Fremstillingen som her gis bør dermed være et godt utgangspunkt for å synliggjøre mer detaljert hva som skiller Kierkegaards syn på denne tilstanden fra Hegels. I åpningen av boken skriver han følgende:

Mennesket er Aand. Men hvad er Aand? Aand er Selvet. Men hvad er Selvet? Selvet er et Forhold, der forholder sig til sig selv, eller er det i Forholdet, at Forholdet forholder sig til sig selv; Selvet er ikke Forholdet, men at Forholdet forholder sig til sig selv. Mennesket er en Synthese af Uendelighed og Endelighed, af det Timelige og det Evige, af Frihed og Nødvendighed, kort en Synthese. En Synthese er et Forhold mellem To. Saaledes betragtet er Mennesket endnu intet Selv.⁸⁰

I denne definisjonen på hva ånd er forstås ånden som en syntese av to motstridende elementer der sjelen representerer det som er fritt, evig og uendelig, og legemet det som er endelig, timelig og bundet av nødvendighet.⁸¹ Denne syntesen må igjen enten være bestemt ut i fra seg selv eller den må være bestemt av noe utenfor den selv: ”Et saadant Forhold, der forholder sig til sig selv, et Selv, maa enten have sat sig selv, eller være sat ved et Andet”.⁸² Dette ”Andet” er Gud, og for Kierkegaard er det dette som er utgangspunktet; mennesket er satt av Gud. Når han i sitatet ovenfor skriver: ”Saaledes betragtet er Mennesket endnu intet Selv”, er det dette han sikter til; som selv – ånd – forholder mennesket seg ikke kun til splittelsen mellom sjel og legeme, men også til splittelsen mellom mennesket og Gud: ”Et saadant deriveret, sat Forhold er Menneskets Selv, et Forhold, der forholder sig til sig selv, og i at forholde sig til sig selv forholder sig til et Andet.”⁸³ Menneskets vesentlige tilstand under en slik bestemmelse er ifølge Kierkegaard fortvilelse og lidelse. Dette fordi mennesket ønsker å være seg selv, samtidig som det – idet det forholder seg til seg selv – er klar over at dette kun kan oppnås ved å forholde seg til ”[D]et, som har sat hele Forholdet”.⁸⁴ Selvet er m.a.o. avhengig av noe utenfor det for å oppnå den likevekt det søker. Hvis selvet ikke hadde vært bestemt på denne måten, men derimot kun ut i fra seg selv, ville det stilt seg annerledes: ”Havde Menneskets

⁸⁰ SV15, 73.

⁸¹ Jf. SV6, 170: ”Mennesket er en Synthese av Sjel og Legeme, der constitueres og bæres af Aand”.

⁸² SV15, 73.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ SV15, 73-74.

Selv sat sig selv, saa kunde der kun være Tale om [...] ikke at ville være sig selv, at ville af med sig selv, men der kunde ikke være tale om, fortvivlet at ville være sig selv.”⁸⁵ Hos Kierkegaard er derfor begrepet ånd knyttet til det enkelte individs selvrealisering. Hans bruk av begrepet er avgrenset til å gjelde subjektet, og må ikke forveksles med noen form for fellesmenneskelig, objektiv ånd som overføres fra generasjon til generasjon: ”Aands-Udvikling er Selv-Virksomhed; det aandeligt udviklede Individ tager i Døden sin Udvikling med sig.”⁸⁶ Åndens utvikling tar dermed form av en inderlighetens dialektikk der selvet, i sin søken etter å forsone sin splittelse, konfronteres med en radikal annethet som er uendelig mye større enn det selv. Dette andre lar seg ikke formidle i naturens eller historiens kategorier og kan dermed kun forstås negativt. Det er altså her ikke tale om noen endelig forsoning av den opprinnelige splittelsen, men snarere en avdekkelse av selvets paradoksale natur som både endelig og uendelig.

Et sentralt poeng i forhold til Hegels konsepsjon av den ulykkelige bevissthet er Kierkegaards skille mellom de to ulike former for ekte eller egentlig fortvilelse; den svake (kvinnelige) og den sterke (mannlige).⁸⁷ Den svake fortvilelsen er å fortvilet ikke ville være seg selv, mens den sterke er å fortvilet ville være seg selv. I likhet med Hegel beskriver også Kierkegaard en utviklingsprosess der mennesket blir mer og mer åndelig. I motsetning til hos Hegel innebærer imidlertid ikke denne fordypningen at det ytre blir mer og mer kjent. Selvrealisering, forstått som åndens vekst, tar hos Kierkegaard form av en stadig dypere forståelse av den absolutte forskjellen mellom menneske og Gud. Den svake fortvilelsen representerer en begynnende forståelse av dette, idet mennesket her erkjenner at det har noe evig ved seg. Denne erkjennelsen innebærer at individet blir innesluttet og prøver å finne ut av sin evige bestemmelse. Ifølge Kierkegaard er likevel ikke dette en sann form for erkjennelse; oppdagelsen av det evige er her mer å forstå som en reaksjon på det han kaller ’fortvilelsen over det jordiske’.⁸⁸ Den svake fortvilelsen er en type flukt der individet vil distansere seg fra sitt jordiske selv, hun vil ikke være forbundet med den svakheten det jordiske liv representerer. Samtidig klarer hun ikke få tak på hva det evige i henne representerer og ender dermed opp som en som ”[i] Indesluttetheden marscherer på Stedet”.⁸⁹ Den sterke fortvilelsen er i forhold til denne situasjonen å betrakte som en form for

⁸⁵ SV15, 73.

⁸⁶ SV10, 48-49.

⁸⁷ Kierkegaard skiller også mellom egentlig og uegentlig fortvilelse, hvor uegentlig fortvilelse betegner en hedensk eller åndløs posisjon. Med åndløs mener han her en forståelse av selvet som ikke legger til grunn at det er satt av Gud. Han mener de fleste mennesker faller inn under denne kategorien og sammenligner det med ’å foretrekke å bo i kjelleren selv om toppetasjen står til fri disposisjon’. SV15, 99-100.

⁸⁸ SV15, 106.

⁸⁹ SV15, 121.

resignasjon som igjen fører til en tilstand av tross. I resignasjonen ligger en erkjennelse av at forbindelsen til det jordiske liv, det jordiske selv, ikke kan brytes eller forandres før døden inntreffer. Dette betyr ikke at selvet gir opp forestillingen om at det har noe evig ved seg, men det erkjenner at det ikke ved egen hjelp kan få tak i denne evige bestemmelsen. Ut av dette vokser det en tilstand av tross eller hat mot tilværelsen som helhet. Dette hatet kan ses på som en form for hevn fra den enkelte mot Gud, og Kierkegaard gir et svært talende bilde på denne situasjonen. Han sammenligner den med at en forfatter begår en skrivefeil; denne skrivefeilen blir seg bevisst sin feilaktige natur, nekter å bli rettet opp, og sier til forfatteren: ”[N]ei, jeg vil ikke udslettes, jeg vil staae som et Vidne mod Dig, et Vidne om, at Du er en maadelig Forfatter.”⁹⁰

I siste del av *Sygdommen til Døden* søker Kierkegaard å vise hvordan fortvilelsen – sykdommen til døden – er forbundet med arvesynden. Vi skal ikke oppholde oss i større grad ved dette, bare konstatere hvordan dette henger sammen med hans motstand mot Hegels posisjon. Kierkegaards syn på forholdet mellom synden og det splittede selvet kan ses på som en tilslutning til en Luthersk forståelse av dette. Ifølge Luther fører arvesynden til at selvet er skjult for seg selv. Kun ved åpenbaring, ved at den skjulte Gud viser seg, kan selvet bli synlig for seg selv. Kierkegaard sammenligner et slikt utgangspunkt med den sokratiske definisjonen av synd som uvitenhet. I utgangspunktet ser ikke Kierkegaard noen direkte motsetning mellom den kristne og den greske oppfatningen. Også innenfor kristendommen kan synden oppfattes som en form for uvitenhet – man handler som man handler fordi man ikke vet bedre. Problemet med å definere synd som uvitenhet ligger snarere i at denne uvitenheten ikke bestemmes nærmere, den forstås ikke som noe grunnleggende. Fravær av uvitenhet, dvs. opplysthet, vil ifølge dette også bety fravær av synd. Slik Kierkegaard ser det er en slik forståelse utilgivelig naiv: ”Den græske Intellectualitet var for lykkelig, for naiv, for æsthetisk, for ironisk, for vittig – for syndig til at kunne faae det i sit Hoved, at En med sit Vidende kunde lade være at gjøre det Gode, eller med sit Vidende, med Viden om det Rette gjøre det Urette.”⁹¹ Synden er slik å forstå ikke noe som kan utryddes eller overkommes, kun ved hjelp utenfra kan mennesket håpe å få innblikk i den.

Undertittelen til *Sygdommen til Døden* er ”En christelig psykologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækkelse”, og den sikter til at boken er ment å vise veien frem til det sted hvor det er opp til leseren selv, hvor hun må beslutte seg og ta steget over i troen. Det er som sagt mange likhetstrekk mellom den psykologi Kierkegaard beskriver og Hegels ulykkelige

⁹⁰ SV15, 128.

⁹¹ SV15, 142-143.

bevissthet, forskjellen ligger i løsningen de foreslår. Veien ut av den ulykkelige situasjon er for Kierkegaard å ta spranget over i troen. Motsigelsen mellom det endelige og det uendelige kan ikke, som hos Hegel, gjennomskues eller overkommes på noen annen måte. Mennesket har ingen måte å få bekreftet sin forbindelse med det evige på, det kan kun velge å tro at det er i besittelse av dette. Det paradoksale i et slikt forelegg finner sitt fremste uttrykk i skikkelsen Jesus Kristus, "Guden i Tiden". Kristendommens sannhet er for Kierkegaard ikke å finne i læresetninger, men nettopp i troen på det paradoks som Jesus Kristus er. Det avgjørende er ikke hva denne skikkelsen sa og gjorde (og hva man kan trekke ut av det), men at han har vært. Jesu lære er i denne forstand identisk med skikkelsen Jesus Kristus selv. Paradoksets sentrale stilling hos Kierkegaard representerer en fastholdelse – snarere enn en oppløsning eller overkommelse – av de motsetninger som utgjør grunnbetingelsene for den menneskelige eksistens. Denne fastholdelsen er uforenelig med den form for immanenstenkning Hegel står for. Kierkegaards stadielære kan ses på som en beskrivelse av en gradvis utvikling av den individuelle bevissthet frem mot et brudd med en slik form for tenkning. Stadielæren kan i denne forstand sies å representere et vrengebilde av den åndens utvikling Hegel beskriver; i motsetning til hos Hegel dreier det seg her om en individuell åndsutvikling som ikke leder frem til en erkjennelse av identitet, men derimot til en erkjennelse av motsigelsen som eksistensen innebærer. I *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* summeres stadiene opp på denne måten:

Umiddelbarheden, det Æsthetiske finder ingen Modsigelse i det at existere; at existere er Eet, Modsigelsen noget Andet, som kommer udenfra. *Det Ethiske* finder modsigelsen, men indenfor Selvhævdelsen. *Det Religiøse* A fatter Modsigelsen som Lidelse i Selvtilintetgjørelsen, dog indenfor Immanentsen, men ethisk accentuerende det at existere forhindrer det den Existerende i abstrakt at blive i Immanentsen eller i at blive abstrakt ved at ville blive i Immanentsen. *Det Paradox-Religieuse* bryder med Immanentsen, og gjør det at existere til den absolute Modsigelse ikke indenfor Immanentsen men mod Immanentsen. Der er intet immanent til Grund liggende Slægtskab mellem det Timelige og det Evige, fordi det Evige selv er kommet i Tiden og der vil constituere Slægtskabet.⁹²

Vi skal nå se litt på hvordan den høyeste formen for religiøsitet, det paradoks-religiøse, kan ses i forhold til Kants utlegning av det sublime.

⁹² SV10, 239.

1.3.2 Troens Ridder, Kant og det sublime

I *Frygt og Bæven* beskriver den pseudonyme forfatter Johannes de Silentio en av de mest berømte skikkelsene i det kierkegaardske karaktergalleri: Troens Ridder. Slik navnet tilsier er dette en skikkelse som tar steget over i troen, og han kan således ses på som et uttrykk for det paradoks-religiøse. Utgangspunktet er her den velkjente fortellingen fra første Mosebok om Abraham som blir befalt av Gud å ofre sin sønn Isak på et fjell i Moria land. Abraham nøler ikke, gjør alle de nødvendige forberedelser og drar avsted. Idet han skal trekke kniven for å ofre Isak roper en engel til ham fra himmelen at han skal la det være; han har bevist sin gudsfrykt og Isak skal få leve. Abraham får så øye på en vær som henger i et tre bak ham og ofrer denne isteden. Den pseudonyme forfatter de Silentio er uendelig fascinert av denne fortellingen. Abrahams situasjon blir for ham det ultimate eksempel på troens uutgrunnelige paradoks. Han handler på tross av, og i motsetning til, både sitt eget hjerte og den allmenne etikk og fornuft. En slik form for tro som Abraham er representant for betegnes ved at den har resignasjonen som utgangspunkt. Man gir opp alt håp, men tror likevel ”i kraft av det absurde”. En som tror på denne måten, en slik Troens Ridder, synes å være i stand til å etablere et forhold til noe transcendent samtidig som han forblir værende i en kjent virkelighet: ”Han gjør bestandig Uendelighedens Bevægelse, men han gjør det med en saadan Correcthed og Sikkerhed, at han bestandig faaer Endeligheden ud, og der er intet Secund, hvor man ahner noget Andet.”⁹³ Hans fremste kjennetegn er at han ikke har noen kjennetegn. Den uendelighetens bevegelse som han foretar er med andre ord en indre bevegelse. de Silentio, full av beundring, medgir at han har til gode å møte et menneske som passer beskrivelsen. Samtidig er han klar over at han ikke ville ha kjent ham igjen hvis så hadde skjedd. Det kan altså tenkes at han likevel har møtt mange slike mennesker. I mangel av et konkret eksempel skildrer han et tenkt møte:

Jeg slutter meg mig lidt nærmere til ham, passer paa den mindste Bevægelse, om der ikke skulle vise sig en lille uensartet Brøks-Telegraphering fra det Uendelige, et Blik, en Mine, en Gestus, et Vemod, et Smil, der forraadte det Uendelige i sin Uensartethed med det Endelige [...] Nei! Han er heelt igjennem solid.⁹⁴

Som vi var inne på ovenfor skiller det paradoks-religiøse stadiet seg ut ved at det representerer et brudd med immanensen som helhet. Abrahams handling er stikk i strid med enhver etikk og moral; han handler på tross. Dette innebærer også for Kierkegaard et brudd med enhver form for anskuelighet. Kierkegaard sammenligner denne troens bevegelse med

⁹³ SV5, 39.

⁹⁴ SV5, 37.

det å uttrykke det sublime: ”At forvandle Springet i Livet til Gang, absolut at uttrykke det Sublime i det Pedestre – det kan kun hiin Ridder, – og dette er det eneste Vidunder.”⁹⁵ Man kan si at den troens bevegelse det her er snakk om er underlagt en form for bildeforbud; den kjennetegnes ved at den ikke kan gis noe anskuelig uttrykk. I andre Mosebok gis bildeforbudet som følger: ”Du skal ikke gjøre deg noget utskåret billede eller nogen avbildning av det som er oppe i himmelen, eller av det som er nede på jorden, eller av det som er i vannet nedenfor jorden.”⁹⁶

Dette bildeforbudet er også et tema i Kants behandling av begrepet om det sublime i *Kritikk av dømmekraften*.⁹⁷ Det sublime defineres her som en følelse som vekkes i oss i møtet med naturens storhet. Synet av naturens voldsomme og fryktinngytende overmakt i form av tordenvær, digre, truende klipper, voldsomme bølger og lignende fenomener ledsages av en følelse av velbehag hos betrakteren, under den forutsetning at hun befinner seg på trygg avstand. Det som skiller denne typen velbehag fra det velbehag som ledsager betraktningen av noe skjønt (i naturen eller kunsten), er at det oppstår i møte med noe som framstår som formløst og uendelig. Når vi bedømmer noe som skjønt er det nettopp den skjønne *formen* som leder til det Kant beskriver som et fritt, harmonisk spill mellom innbildningskraften og forstanden. Det skjønne oppleves som verdifullt og formålstjenlig på samme tid som det er begrepsløst og uten noe bestemt formål. Den formløse og rå natur har en mer rystende virkning på betrakteren. Innbildningskraften kommer her til kort fordi naturen oppleves som uendelig stor og dermed ikke kan sammenfattes til et anskuelig hele. Det som her aktualiseres er at vårt begrep om naturen inneholder en motsigelse fordi naturen forestilles som en totalitet på samme tid som den er uendelig. ”Derfor må størrelsen til et naturobjekt som innbildningskraften forgjeves anvender hele sin evne til sammenfatning overfor, føre begrepet om naturen til et *oversanselig substrat* (som ligger til grunn både for naturen og vår evne til å tenke).”⁹⁸ Det som gjør at vi i tillegg til rystelse også føler velbehag, er at vi bringes i kontakt med dette oversanselige substrat i oss selv ved at vi påminnes om vår egen fornufts storhet. Derfor er det ikke naturfenomenene i seg selv som er sublime, men snarere følelsen de vekker i oss når vi betrakter dem. På denne måten bestemmer Kant fornuftsevnen i oss som overlegen evnen til sanselighet: ”Det er nemlig en lov (fornuftens) for oss, og en del av vår bestemmelse, å oppfatte ethvert sanselig naturobjekt som for oss er stort, som lite

⁹⁵ SV5, 39.

⁹⁶ *Bibelen* (Oslo: Det norske bibelselskap, 1941), 80.

⁹⁷ Immanuel Kant, *Kritikk av dømmekraften*, overs. av Espen Hammer (Oslo: Pax, 1995), 117-154.

⁹⁸ *Ibid.*, 130 (min kursiv).

sammenlignet med fornuftsdeene.”⁹⁹ Mennesket er derfor, i kraft av sin fornuft, overlegen både naturen i seg selv og den ytre natur.

Bildeforbudet, slik det er gitt i Moseloven, er ifølge Kant sublimt nettopp fordi det med dette trekkes opp en grense for hva som kan sanseliggjøres og åpner opp for forståelsen av noe uendelig. Fornuften, og herunder anlegget for moralitet, er uendelig og kan derfor kun defineres negativt. Moralen defineres som fri og autonom og kan dermed ikke bestemmes ut i fra noe utenfor den selv. Denne forståelsen av fornuften som naturen overlegen må samtidig ikke forstås dit hen at mennesket, i kraft av denne fornuft, gjør Gud rangen stridig. Selv om man ser på voldsomme naturfenomener som et uttrykk for Guds vilje og makt, og at det dermed ville være tåpelig å forestille seg fornuften som overlegen denne, vil ideen om det sublime være virksam. Også i beundringen av den guddommelige storhet er det avgjørende at man ikke befinner seg i en tilstand av frykt, og i rolig kontemplasjon kan felle en fri dom. Gjør man det, vil man ifølge Kant kunne erkjenne ”[i] sitt eget sinnelag en sublimitet som overensstemmer med Guds vilje”.¹⁰⁰ Stikkordet her er altså at det er en *samstemthet*, ikke bare menneskene imellom, men også mellom mennesket og tilværelsen forøvrig.

Hos Kant er altså følelsen av det sublime knyttet til en forestilling om fornuften som grunnlaget for et fellesmenneskelig humanistisk prosjekt. Følelsen av det sublime er hos Kant et resultat av møtet mellom fornuft og natur, mellom frihet og nødvendighet. Naturen, slik den er ”an-sich” – i-seg-selv – kan vi ifølge Kants erkjennelsesteori ikke vite noe om. At naturprosessene følger kausalitetsprinsipper er noe vi legger inn i sansningen av naturen. Vi kan derfor si at dette ”an-sich” fungerer som et grensebegrep i erkjennelsen. Selv om vi ikke har tilgang til tingene slik de er ”an-sich”, kan vi tenke at de eksisterer uavhengig av oss. Det sublime kan kanskje sies å markere et lignende grensebegrep for fornuften; et fornuftens møte med seg selv slik den er ”an-sich”. Det oversanselige substrat som fornuften bringes i kontakt med i møte med voldsomme naturfenomener er jo nettopp fornuftens eget grunnlag. Dette grunnlaget kan vi heller ikke vite noe om; det må postuleres som et utgangspunkt for tenkningen.

Kierkegaards – eller de Silentios, om man vil – betraktninger rundt Abrahams offer har visse paralleller til Kants utlegning av det sublime, samtidig som hans syn representerer et klart brudd med det harmoniserende bilde på menneskets plass i verden som preger Kants fremstilling. Både Abraham og betrakteren av det sublime konfronteres med noe umenneskelig som er uendelig mye større enn enkeltmennesket; henholdsvis Gud og naturen.

⁹⁹ Ibid., 132.

¹⁰⁰ Ibid., 138.

Mens denne konfrontasjonen hos Kant fører til en bevegelse der betrakterens følelse av ubetydelighet ledsages av en aktelse for den menneskelige fornuft, er det noe nær det motsatte som skjer i Abrahams tilfelle. Hans lydighet og villighet til å ofre sin egen sønn er en selvutslettelse samtidig som det er en avskjed med det menneskelige fellesskap. I motsetning til Job klager ikke Abraham over sin skjebne; handling og taushet er det som preger hans reaksjon på Guds befaling. Det sublime representerer hos Kant en overskridelse av det anskuelige og en oppdagelse av den frie fornufts grunnlag. Dette grunnlag, det "oversanselige substrat", er underlagt bildeforbud fordi friheten ikke kan gis noe positivt uttrykk. Abrahams handling representerer ifølge Kierkegaard også en overskridelse av det anskuelige fordi hans beveggrunner er uforståelige. Det som avdekkes er en innsikt i den grunnleggende forskjellen mellom fornuft og tro. Kants refleksjoner rundt moralens autonomi er illustrerende for forskjellen mellom ham og Kierkegaard. Selv om moralen er fri og autonom og dermed må fremstilles negativt er det ifølge Kant ingen fare for at dette gir seg utslag i fanatisme, at man "går amok med fornuften": "[M]oralloven er i seg selv tilstrekkelig og opprinnelig bestemmende i oss, slik at den ikke engang tillater oss å se oss omkring etter en bestemmelsesgrunn utenfor den selv."¹⁰¹ Abrahams tilsidesettelse av fornuften lar seg derfor ikke forene med det sublime, slik Kant forstår det, og heller nok mer mot det han ser på som fanatisme: "I entusiasmen, som affekt, er innbildningskraften tøylesløs; i fanatismen, som inngrodd, rugende lidenskap, er den regelløs. Det første er en forbigående tilfeldighet som iblant rammer selv den sunneste forstand; det siste er en ødeleggende sykdom."¹⁰²

Det paradoks-religiøse representerer i høyeste grad både regelløshet og fravær av sunn forstand, og markerer, som vi har sett, et brudd med den type tenkning som Kant og Hegel er representanter for. Vi skal nå først se nærmere på Adornos kritikk av opplysningstenkningen og deretter se på hans forhold til Kant og Hegel.

1.3.3 Opplysningens dialektikk

En viktig del av det idealistiske tankegods var fordringen om å vitenskapeliggjøre den filosofiske forståelsen av erkjennelsen. I tråd med utviklingen innenfor naturvitenskapene ble naturen oppfattet som mer og mer forståelig og forutsigbar. Det var ikke lenger selvsagt at det var en motsetning mellom mennesket som fritt, åndelig vesen og naturens blinde

¹⁰¹ Ibid., 151.

¹⁰² Ibid.

nødvendighet. Ved hjelp av begreper kunne fornuften objektivere og forstå naturen på en slik måte at den ikke lenger fremsto som fremmed, men tvert imot som kjent og forenelig med den menneskelige utfoldelse. Vitenskapen representerer ifølge Nietzsche først og fremst en menneskeligjøring av verden.¹⁰³ Ved hjelp av bilder og metaforer menneskeligjør og forenkler vi det som i virkeligheten er et uendelig kompleks av hendelser. Ved hjelp av begrepene årsak og virkning isolerer vi deler av den ytre virkelighetens strøm av hendelser, slik at det som egentlig er et kontinuum deles opp i punkter. Fornuften er det redskap som gjør oss i stand til å systematisere disse forenklingene:

Som et *fornuftig* vesen stiller det [mennesket] nå sine handlinger under abstraksjonenes herredømme: det vil ikke lenger tåle å bli rykket bort av plutselige inntrykk og syn, men allmenngjør straks disse inntrykkene til blekere og kjøligere begreper som det hekter sitt livs og sine handlingers kjøretøy bakpå. Alt som adskiller mennesket fra dyret, avhenger av denne evne til å la de anskuelige metaforene fordunste til et skjema, dvs. å la et bilde oppløses i et begrep.¹⁰⁴

En slik abstraherende virksomhet har sin opprinnelse i den menneskelige erkjennelse, som Nietzsche definerer som det å føre noe fremmed tilbake til noe kjent. I forlengelsen av dette undrer han på om det ikke dypest sett er frykten for det ukjente som setter i gang erkjennelsen.¹⁰⁵

Overgangen fra bilde til begrep er også overgangen fra mythos til logos. Dette er utgangspunktet for den kritikk av fornuften som Adorno og Max Horkheimer legger frem i *Dialektik der Aufklärung*. Spørsmålet de stiller i forordet til boken er hvorfor denne overgangen – overgangen fra overtro til opplysthet – ikke har resultert i en 'sann menneskelig tilstand', men snarere har medført et 'ny type barbari'.¹⁰⁶ Deres analyse har som utgangspunkt et lignende syn på fornuften som det vi finner hos Nietzsche. De beskriver hvordan forholdet mellom mennesket og naturen alltid har vært et motsetningsforhold. Naturen har blitt sett på som fremmed og truende, og mennesket har ønsket å øve kontroll over den for å bli kvitt frykten. Deres hovedtese er at det mythosorienterte verdensbilde og den påfølgende, logosorienterte opplysningstenkningen, står i et dialektisk forhold til hverandre. Mytene kan ikke bare avfeies som overtro; de må også forstås som forsøk på å forklare og opplyse. Hensikten med doktriner og ritualer var da, som nå, å beherske naturen ved å innføre en form for orden. Motsatt har også den moderne, logosorienterte fornuften en mytisk side. I sin

¹⁰³ Friedrich Nietzsche, "Den lystige vitenskapen", overs. av Sissel Lægred, i *Hermeneutisk lesebok*, red. av Sissel Lægred og Torgeir Skorgen (Oslo: Spartacus, 2001), 348.

¹⁰⁴ Friedrich Nietzsche, "Om sannhet og løgn i en utenommoralsk forstand", overs. av Kjeld-Willy Hansen, i *ibid.*, 335-336.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ Max Horkheimer og Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften 3: Dialektik der Aufklärung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003), heretter DA, 11.

streben etter objektivitet har opplysningstenkningen fjernet seg mer og mer fra objektet den søker å si noe om. Som Nietzsche beskriver i sitatet ovenfor er det prinsippet om allmenngjøring som gjelder. Ved at alt føyes inn under generelle begreper skapes et verdensbilde preget av forutsigbarhet, identitet og helhet, lik det som skapes i myten. Opplysningens dialektikk er på denne måten en dialektikk hvor det mytiske også har en opplysningsfunksjon, og hvor opplysningen antar mytiske trekk. Det blir derfor feil, ifølge Adorno og Horkheimer, å betrakte overgangen fra mythos til logos som en overgang fra ren overtro til ren fornuft. Som opplysning er vitenskapen en prosess der den fremmede natur blir til noe kjent og forutsigbart. Det paradoksale er at denne prosessen fører til en ny fremmedgjøring – idet vitenskapen ikke sikter mot å lære naturen å kjenne, men først og fremst er et resultat av ønsket om å beherske den: ”Der Mythos geht in die Aufklärung über und die Natur in bloße Objektivität. Die Menschen bezahlen die Vermehrung ihrer Macht mit der Entfremdung von dem, worüber sie die Macht ausüben.”¹⁰⁷ Opplysningen er, gjennom naturbeherskelsen, på denne måten uløselig knyttet til utøvelse av makt. Den vitenskapelige rasjonalitets systematisering av naturen blir også en bemektigelse og kontroll over naturens betydning og mening. Subjektets makt over objektet gjennom subsumeringsprosessen viser seg også i samfunnets strukturer, hvor kollektivets makt virker undertrykkende og frarøver hver enkelt sin individualitet:

Nicht bloß werden im Gedanken die Qualitäten aufgelöst, sondern die Menschen zur realen Konformität gezwungen. [...] Die Einheit des manipulierten Kollektivs besteht in der negation jedes Einzelnen, es ist Hohn auf die Art Gesellschaft, die es vermöchte, ihn zu einem zu machen.¹⁰⁸

Tanken om at både samfunnet som helhet og det enkelte individ lider som en konsekvens av den tenkemåte som ønsket om å beherske naturen har frembrakt, er grunnleggende for Adornos tenkning.¹⁰⁹ En endring av samfunnet til det bedre – eller i det hele tatt en forestilling om et bedre samfunn – kan ikke finne sted uten en endring av tenkemåte. En slik endring av tanken må foregå innenfra, dvs. man må undersøke de premisser tenkningen foregår på. Konsekvensen av dette er at skillet mellom teori og praksis viskes ut, fordi de to henger sammen. Å tenke er å handle.

Utviklingen av den moderne rasjonalitetstenkningen – der både den ytre natur og den menneskelige natur (driftene) undertrykkes – har videre ført til en arbeidsdeling i språket, der

¹⁰⁷ Ibid., 25.

¹⁰⁸ Ibid., 29.

¹⁰⁹ Jeg behandler her, for enkelthets skyld, tankegodset fra dette verket som om det skulle vært Adornos alene. Dette er selvsagt noe misvisende – særlig ettersom det første essayet, som mine sitater er hentet fra, hovedsakelig er skrevet av Horkheimer. Jeg mener likevel dette er forsvarlig i.o.m. at tankeinnholdet er i tråd med det vi finner i Adornos øvrige verker.

det enten forstås som diskursivt eller som mimetisk, enten som tegn eller som bilde: ”Als Zeichen soll Sprache zur Kalkulation resignieren, um Natur zu erkennen, den Anspruch ablegen, ihr ähnlich zu sein. Als Bild soll sie zum Abbild resignieren, um ganz natur zu sein, den Anspruch ablegen, sie zu erkennen.”¹¹⁰ Denne splittelsen er for Adorno bl.a. en forklaring på det ”følelseslivets forfall” han mener å registrere hos mennesket i det moderne kapitalistiske samfunnet. I *Minima Moralia* beskriver han fornuften som både kastret og blind idet den, i sin søken etter objektivitet, forgjeves prøver å kutte sine bånd til driftene og fantasien.¹¹¹ Erfaringen har blitt fattigere fordi den teoretisk-rasjonelle naturbeherskelsen forstås som adskilt fra somatisk-materielle og intuitivt-mimetiske erfaringselementer. Det man i urtiden betegnet som mana – det overnaturlige og fremmede ved ellers velkjente ting – er eksempelvis uttrykk for at tingene er mer enn det vi kan si om dem:

Wenn der Baum nicht mehr bloß als Baum sondern als Zeugnis für ein anderes, als Sitz des Mana angesprochen wird, drückt die Sprache den Widerspruch aus, daß nämlich etwas es selber und zugleich etwas anderes als es selber sei, identisch und nicht identisch.¹¹²

Når rasjonaliteten blir instrumentell og målrettet fortrennes de egenskaper ved tingene – det ikke-identiske – som faller utenfor den til enhver tid gitte betydning av de begreper som brukes til å gripe dem. Dette betyr at meningshorisonten skrumper inn idet all mening føres tilbake til det meningsskapende subjekt: ”Die manigfaltigen Affinitäten zwischen Seiendem werden von der einen Beziehung zwischen sinngebendem Subjekt und sinnlosem Gegenstand, zwischen rationaler Bedeutung und zufälligem Bedeutungsträger verdrängt.”¹¹³

De idealistiske systemene er for Adorno både et resultat av, og et uttrykk for, den opplysningens dialektikk vi her har skissert. Samtidig finner han at den idealistiske tenkningen – så å si ubevisst, gjennom sin formmessige oppbygning – bærer med seg de motsetninger som undertrykkelsen av den ytre og indre natur har ført til. Gjennom undersøkelser av Kant og Hegel søker Adorno å vise hvilke konsekvenser dette får. Som det fremgår av hans syn på opplysningen, er han generelt skeptisk til forestillingen om at det i tenkningen er mulig å simpelthen starte på nytt. En ren avvisning av de idealistiske systemene står i fare for å gjenta de samme feil som disse forsøkte å rette opp. Gamle tankemønstre har en tendens til å spøke i nye tanker, og vissheten om dette er det som preger Adornos forhold til Kant og Hegel, og som danner grunnlaget for hans negative dialektikk.

¹¹⁰ DA, 34.

¹¹¹ MM, 138-139.

¹¹² DA, 31.

¹¹³ DA, 27.

1.3.4 Kant, Hegel og den negative dialektikk

I Kants kritiske prosjekt er det som kjent et hovedanliggende å trekke opp grensene for den menneskelige erkjennelse uten å måtte henfalle til verken dogmatisme eller skeptisisme. For å få til dette er han nødt til å skille mellom erkjennelsens form og dens innhold eller stoff.

Denne separasjonen presenteres som en strengt teoretisk eller tenkt operasjon som gjør det mulig å undersøke på hvilke premisser erkjennelse foregår. Denne undersøkelsen gir altså i seg selv ingen viten om verden, men søker å vise hvordan en slik viten nødvendigvis må fremkomme på en bestemt måte. De transcendentale betingelsene for erfaringen forstås på denne måten hos Kant som styrende for all mulig erfaring, og får dermed et preg av å være ahistoriske og eviggyldige. Erfaringens innhold eller stoff kan ifølge dette aldri erkjennes slik det er i seg selv, men vil alltid, for oss, være formet av de transcendentale betingelser.

I *Negative Dialektik* diskuterer Adorno Kants tenkning ut i fra et metakritisk perspektiv. Han mener Kants oppdeling av erfaringen i form og stoff indirekte sier noe om bevissthetens struktur slik den er formet av sosio-historiske forhold.¹¹⁴ Selv om Kant riktignok foretok denne oppdelingen utelukkende for epistemologiske formål – form og stoff kan kun *tenkes* som adskilt – mener Adorno at hans innstilling og tenkemåte er symptomatisk for opplysningstenkningen generelt og idealismen spesielt. Kants bestemmelse av de transcendentale betingelser som gjeldende for all tenkelig erfaring er, slik Adorno ser det, et uttrykk for det naturbeherskende subjekts innestengthet i sin egen immanens.¹¹⁵ Forestillingen om det transcendentale jeget inngår i opplysningens omslag i myte ved at all fremtidig erfaring bestemmes ut fra dette jegets natur. Den menneskelige erfaring bli ut i fra dette å oppfatte – som i myten – som en evig gjentakelse av det samme.¹¹⁶ Adorno ser videre en sammenheng mellom Kants dualistiske system og den moderne masseproduksjon av varer. På samme måte som varene kommer ut av maskinene, klare til salg, kommer erkjennelsens fenomener ferdig bearbejdede ut av den kognitive mekanismen.¹¹⁷

I tillegg til at han på denne måten ser på Kants tenkning som typisk for opplysningstenkningens kontrollerende og naturbeherskende vesen, og som bestemt av produksjonsforholdene, ser Adorno også på denne tenkningen som et uttrykk for den idealistiske tenkningens tvetydige natur. Kants forbud mot å erkjenne tingene slik de er i seg selv, som et forbud mot å gå utover erfaringens grenser – altså over i det transcendentale – vitner for Adorno om Kants tvetydige forhold til det metafysiske. ”Das Ding an sich”

¹¹⁴ ND, 374, 379.

¹¹⁵ Ibid., 381.

¹¹⁶ Jf. DA, 28.

¹¹⁷ ND, 379-380.

representerer for Adorno det man kan kalle en slags anti-idealistisk sikkerhetsventil i Kants system.¹¹⁸ På samme tid som Kant muliggjør objektiv viten gjennom utarbeidingen av de transcendentale betingelser i subjektet registrerer han også, i form av dette ”an sich”, at tenkningen hele tiden motiveres av å tenke det som ligger utenfor dens rekkevidde. I denne metafysiske impulsen i Kants tenkning ligger det for Adorno en innsikt i noe sant. Adornos vurdering av Kant kan på bakgrunn av dette også karakteriseres som tvetydig. Hans hovedinnvending er at den menneskelige erfaring i Kants filosofi reduseres til et produkt man sitter igjen med etter at noe objektivt har passert gjennom det transcendentale subjekts kognitive prosesser. Samtidig ser han på en slik fremstilling av bevisstheten som sann i den forstand at den er formet av det samfunn den er en del av, og dermed vitner om de reelt eksisterende motsetningene i dette samfunnet. Kun ved å forandre dette samfunnet kan erfaringen bli annerledes. ”Nur wenn, was ist, sich ändern läßt, ist das, was ist, nicht alles.”¹¹⁹

Hos Hegel finner Adorno en større bevissthet om tenkningens forankring i historien og samfunnet som omgir den. Ved at han ser på erkjennelsen som en dialektisk prosess der bevisstheten hele tiden formes gjennom sin interaksjon med omverdenen, åpner Hegel opp for et annerledes begrep om den menneskelige erfaring i forhold til det Adorno finner hos Kant. Vi var inne på hvordan Hegel ser på den arbeidende trelen som en overgangsskikkelse til selvbevissthetsens oppdagelse av seg selv som tenkning. I arbeidet trer bevisstheten ”[u]tenfor seg selv og inn i det blivende element”.¹²⁰ Erkjennelsen forstås her som en dannelsesprosess; en aktivitet der bevissthetsens forhold til sin gjenstand og seg selv hele tiden er i forandring. Kants forbud mot å erkjenne ting slik de er i-seg-selv er for Hegel å betrakte som et skinnforbud. Idet fornuften trekker opp en grense for hva den kan si noe om har den ifølge Hegel egentlig allerede sagt noe om hva som ligger på den andre siden. Det som ligger bak grensen kan nemlig kun bestemmes i forhold til sin motsetning, altså det som ikke er begrenset.¹²¹ Dialektikken er den tenkemåte som søker å vise hvordan de *enkelte* umiddelbare inntrykk, det som fremtrer som blott og bart værende, allerede i utgangspunktet er formidlet gjennom *allmenne* begreper. Det bevisstheten først opplever og forstår som motsetninger – som f.eks. motsetningen mellom subjekt og objekt, allment og særskilt eller enkelt og spaltet – er egentlig formidlet gjennom hverandre. Undersøkelsen av erkjennelsen kan derfor ikke foregå løserevet fra de sosiale og historiske forhold dens begreper formidles gjennom. Adorno mener Hegel på denne måten representerer et fremskritt i forhold til Kant, i den forstand at

¹¹⁸ Jf. Ibid., 386.

¹¹⁹ Ibid., 391.

¹²⁰ Hegel, *Åndens fenomenologi*, 123.

¹²¹ Hegel sitert i Adorno, ND, 375-376n.

han tar høyde for tenkningens bevegelse og utvikling. I *Åndens fenomenologi* forstås ikke vitenskapen som et sett med regler for erkjennelsen, men som en bevegelse der resultatet ikke kan skilles fra tanken som leder frem til det.¹²² Motsigelsene i denne tanken blir hos Hegel i siste instans opphevet ved at bevisstheten oppdager at grunnlaget for erkjennelsen ligger i den selv og blir absolutt: ”For kunnskapen er *målet* fastsatt like nødvendig som utviklingens rekke; målet er der hvor kunnskapen ikke lenger har behov for å gå utover seg selv, hvor den finner seg selv, hvor begrepet svarer til gjenstanden og gjenstanden til begrepet.”¹²³ Hegels fenomenologi ender på denne måten i en begrepsrealisme; en bekreftelse av identiteten mellom subjekt og objekt, tenkning og være.

Adornos negative dialektikk skiller seg fra den hegelske dialektikk ved at den ikke tar sikte på en slik bekreftelse. Identiteten mellom tenkningen og dens objekt oppnås i Hegels system ved at det fremmede ved objektet erkjennes som skapt av tanken selv. Ved at tanken får større innsikt i sin egen konstitusjon, og dermed blir mer objektiv, endrer også det fremmede objekt karakter, slik at en sammensmelting kan finne sted. Adorno sammenligner denne operasjonen med den matematiske regel hvor minus og minus blir til pluss.¹²⁴ Det negative – ikke-identiske – ved objektet blir negert på nytt, og et positivt resultat oppnås. Problemet med Hegels dialektikk er ifølge Adorno at den er konstruert utelukkende ut i fra subjektet. Motsetningen mellom det identiske og det ikke-identiske oppfattes som tilhørende bevisstheten selv, og kan derfor oppheves. Adornos negative dialektikk er en form for tenkning der denne motsetningen oppfattes som reell, snarere enn tenkt. Tenkningens oppgave blir derfor ikke å oppheve eller glatte over denne motsetningen, men å vise at den finnes.

Slik Adorno ser det, er dialektikken som tenkemåte innrettet på å vise frem forskjellen – ikke-identiteten – mellom tenkningen og dens objekt: ”Dialektik ist das konsequente Bewußtsein von Nichtidentität.”¹²⁵ Dialektikken er ifølge dette i *utgangspunktet* en negativ virksomhet. Adornos betegnelse ”negativ dialektikk” er derfor ikke å forstå som en ny metode, men snarere som en fremhevelse av det han mener i utgangspunktet kjennetegner den dialektiske tenkemåte. Problemet med en slik tenkemåte ligger i at den er forpliktet på det negative; som en ”bevissthet om det ikke-identiske” er den normert ut i fra det den ikke selv kan tenke. Adorno beskriver denne type tenkning som en ’ontologi for en falsk tilstand’, altså en form for negativ ontologi, en erfaring av verden slik den er med en konstant bevissthet om

¹²² ND, 379.

¹²³ Hegel, *Åndens fenomenologi*, 66.

¹²⁴ ND, 161.

¹²⁵ Ibid., 17.

at den burde være annerledes.¹²⁶ I forhold til den hegelske dialektikk blir Adornos perspektiv forståelig når man tar i betraktning hans vektlegging av ønsket om å kontrollere naturen som motivasjonen bak den identifiserende virksomheten. Som vi har sett, er Adorno i denne sammenhengen inspirert av Nietzsche når han påpeker at å *hevde* at to ting er identiske, er å *gjøre* dem identiske. Hegel, på den annen side, er mer opptatt av å vise hvordan en slik påstand innebærer den feilslutning at disse to tingene er *uavhengige* av hverandre.¹²⁷

Adornos kritikk av identitetstenkningen er på denne måten hele tiden forbundet med en analyse som foregår på to nivåer samtidig: På ett nivå er den basert på en form for dekonstruksjon og avsløring av den subjektive fornuft som naturbeherskende, og på ett annet nivå er den knyttet til en analyse av samfunnet som besatt av bytteverdier og tingliggjort. (Samfunnsanalysen kan beskrives som delvis marxistisk fundert, og vi skal se nærmere på dette i neste kapittel.) Identitetstenkningen – med idealismen som fremste eksempel – og de samfunnsmessige mekanismer har det til felles at de virker *totaliserende*. Både den identifiserende, begreplige tenkningen og varebyttet har den effekt at de gjør forskjellige, partikulære ting like. Det som konsekvent undertrykkes er de kvalitative egenskaper ved tingene (i marxistisk terminologi: deres bruksverdi). Den kritiske tenkningens utfordring i en slik situasjon er at den både er dømt til å foregå på identitetstenkningens premisser – den er avhengig av begreper – og at den utfolder seg innenfor den samme samfunnsmessige totalitet som den setter seg i mot.

Sett på denne måten er Adornos tenkning unektelig fanget i en paradoksal situasjon. Innenfor de premisser han skisserer synes tenkningen å være henvist til å hele tiden strebe etter, med Kierkegaards ord, ”å ville oppdage noe den ikke selv kan tenke”. Mange har kritisert hans tenkning for å være irrasjonell og metafysisk fundert fordi den, ut i fra motivet om å gå utover seg selv, synes å være så å si regulert av troen på dette Andre, det begrepet ikke kan nå. Adornos tenkning blir imidlertid mindre paradoksal hvis vi legger til grunn at dens formål ikke er å overskride eller å gå utover identitetstenkningen, men å vise at denne tenkningen er irrasjonell, idet den gir seg ut for å være noe den ikke er. Rasjonell identitet ville ifølge Adorno være at begrepet og dets innhold var identiske. Dette, erkjenner han, er Hegels innsikt.¹²⁸ Det som skiller den negative dialektikk fra Hegels tenkning er at den ikke er motivert ut i fra et ønske om å avdekke en slik identitet, men derimot ønsker å blottlegge identitetstenkningen som en tvangsmekanisme. Den negative dialektikk har i denne forstand

¹²⁶ Ibid., 22.

¹²⁷ Gillian Rose, *The Melancholy Science* (New York: Columbia Uni. Press, 1978), 22-23.

¹²⁸ ND, 150.

identitetstenkningen som sin forutsetning og kan ikke tenkes uten denne. ”[D]ie negative Dialektik [ist], als an ihrem Ausgang, gebunden an die obersten Kategorien von Identitätsphilosophie.”¹²⁹

Adornos forhold til begrepet totalitet må også forstås i et slikt perspektiv. Som kategori i hans tenkning kan totaliteten beskrives som en samlebetegnelse for de mekanismer, i tenkningen så vel som i samfunnet, som gir skinn av identitet og likhet. Bevisstheten om ikke-identiteten er samtidig en bevissthet om den falske helheten alt formidles gjennom; helheten som gir skinn av å være sann. Det enkelte objekt er på denne måten alltid å betrakte som formidlet gjennom en falsk totalitet:

Was ist, ist mehr, als es ist. Dies Mehr wird ihm nicht oktroyiert, sondern bleibt, als das aus ihm Verdrängte, ihm immanent. Insofern wäre das Nichtidentische die eigene Identität der Sache gegen ihre Identifikationen. Das Innerste des Gegenstandes erweist sich als zugleich diesem auswendig, seine Verslossenheit als Schein, Reflex des identifizierenden, fixierenden Verfahrens.¹³⁰

Ikke-identiteten er ifølge den negative dialektikken på denne måten også å forstå som en form for identitet; den identitet som motsetter seg identifikasjon. Denne identiteten blir imidlertid kun tilgjengelig – synlig – idet den ses som forbundet med den (falske) helhet den er en del av. Lukketheten, det som den identifiserende tenkningen ikke har bruk for, viser seg i *skinnet* av denne tenkningen og den handlemåte som følger med den.

I Adornos forståelse av denne dialektikken ligger en nøkkel til å forstå både hans interesse for, og hans kritikk av, Kierkegaards tenkning. Det som i Adornos øyne karakteriserer Kierkegaards posisjon er fremfor alt lukketheten, tilbaketrekningen til det inderlige rom. Vi har sett hvordan Kierkegaard i sin beskrivelse av Troens Ridder legger vekt på at han ikke har noen kjennetegn. Det indre, troens rom er helt atskilt fra det ytre; ”[I]ndividet er incommensurabelt for Virkeligheten”.¹³¹ Denne holdningen vitner for Adorno både om en sann innsikt i totalitetens grunnleggende falskhet, og om en feilaktig tro på at individet kan defineres uavhengig av denne totaliteten. Det Adorno savner hos Kierkegaard er en bevissthet om skinnets betydning for erkjennelsen, og i del 2 skal vi komme nærmere inn på hvordan dette inngår i hans kritikk av inderligheten.

I lys av disse betraktningene rundt dialektikken mellom det individuelle og det universelle blir det igjen tydelig hvorfor Adorno anser det estetiske som et område for erkjennelsen. I kunstverkene er nemlig spenningen mellom disse polene ekstra høy:

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ Ibid., 164.

¹³¹ SV5, 48.

Während das Individuelle nicht aus Denken sich deduzieren läßt, wäre der Kern des Individuellen vergleichbar jenen bis zum äußersten individuierten, allen Schemata absagenden Kunstwerken, deren Analyse im Extrem ihrer Individuation Momente von Allgemeinem, ihre sich selbst verborgene Teilhabe an der Typik wiederfindet.¹³²

Tanken om at kunstverkene 'har del i det typiske' blir også et moment når vi nå skal se på Adornos forhold til tingliggjøringen.

1.4 Tingliggjøringen

Adornos forståelse av tingliggjøringen er viktig på flere måter. Tingliggjøringen er for ham en fellesbetegnelse for de sosiale prosesser som preger det høykapitalistiske samfunn. Samtidig ser han på disse prosesser som forbundet med identitetstenkningen i en vid betydning, slik at tingliggjøringen ikke forstås som et fenomen som er eksplisitt knyttet til kapitalismen. En nærmere undersøkelse av hans forståelse av tingliggjøringen er derfor nødvendig for å forstå hans forhold til den marxistiske tenkningen. Et avgjørende trekk ved Adornos tenkning er at han legger mindre vekt på motsetningene mellom klasser, og legger desto større vekt på den grunnleggende motsetningen mellom menneske og natur. Frigjøring er i dette perspektivet noe som angår alle mennesker, og kan ikke knyttes til en bestemt gruppe eller klasse innenfor samfunnet. Begrepet om tingliggjøringen står også sentralt i hans tilnærming til Kierkegaard, og er med på å forklare hans interesse for Kierkegaards tenkning. Kierkegaard bygde som kjent ikke sin tenkning på noen egentlig analyse av samfunnet, men Adorno leser like fullt hans filosofi som en reaksjon på et tingliggjort samfunn: "Der Realgrund [...] ist kein anderer als die Erkenntnis der Verdinglichung des gesellschaftlichen Lebens, der Entfremdung des Menschen von einer Wirklichkeit, die bloß noch als Ware an ihn herangebracht wird."¹³³ Før vi undersøker disse temaene nøyere må vi imidlertid ta et skritt tilbake og se nærmere på hva selve begrepet om tingliggjøring er ment å inneholde.

Tingliggjøring som begrep og fenomen må sies å være svært uklart og lite håndfast. Det dukker opp i mange forskjellige sammenhenger og er ofte vanskelig å skille fra beslektede begreper som objektivisering, fremmedgjøring og rasjonalisering. I likhet med disse begrepene synes tingliggjøring å ha en dobbeltfunksjon i den betydning at det både kan referere til noe angående samfunnsmessige prosesser og til sider ved den menneskelige

¹³² ND, 164.

¹³³ K, 59.

bevissthet. Begrepet tingliggjøring, forstått som at noe som skapes gjennom sosiale prosesser ses på som essensielle egenskaper ved ting, har ikke noe kjent opphav.¹³⁴ Fenomenet det er ment å beskrive blir gjerne knyttet til fragmenteringen og moderniseringen av samfunnet, og kan i denne forstand spores helt tilbake til slutten av antikken.¹³⁵ I en mer moderne kontekst knyttes begrepet gjerne til det kapitalistiske samfunn og den marxistiske analysen av dette. Hos Marx selv finnes imidlertid ingen egen analyse av tingliggjøringen som sådan og ordet *verdinglichung* forekommer visstnok bare én gang i hans skrifter.¹³⁶ Det er likevel slik at han i sine analyser av varen og i analysene av de forskjellige former for fremmedgjøring beskriver fenomener som senere har blitt beskrevet som tingliggjøring. Dette har naturlig nok ført til at det hersker en viss uklarhet i.o.m. at begrepene blir brukt om hverandre.¹³⁷ I sin undersøkelse av Marx' tenkning i boken *Making Sense of Marx* forstår Jon Elster begrepet på denne måten: "I use [reification] as a technical term for the tendency of needs and capacities to become fixed, isolated and independent within the individual, instead of being integrated into the personality as a whole."¹³⁸ Han anfører at den tyske oversettelsen av denne betydningen av begrepet ville være *Verselbständigung* (selvstendigjøring), og påpeker videre at Georg Lukács, i sitt essay "Tingliggjøringen og proletariatets bevissthet" i boken *Historie og klassebevissthet* fra 1923, var den første som benyttet ordet *tingliggjøring* (*Verdinglichung*) om dette fenomenet.¹³⁹ Det Elster her referer til er altså Marx' analyse av hvordan forhold under kapitalismen fører til at menneskets behov blir ensrettede samt at det hindres i å utvikle sine evner til fulle. Marx ser på de menneskelige behov som ensidige når de resulterer i passiv konsumpsjon istedenfor i en utfoldelse av kreativitet.¹⁴⁰ Dette fører igjen til at enkelte av menneskets evner stimuleres og utvikles på bekostning av andre. I denne forstand er selve arbeidsdelingen et uttrykk for et tingliggjort menneskesyn. Idet mennesket subsumeres under det yrke han innehar, eller det håndtverk han er spesialisert til å utføre, forstås han kun ut i fra sin rolle som yrkesutøver innenfor et system basert på arbeidsdeling. I et kommunistisk samfunn ville det f.eks. 'ikke finnes malere, men kun mennesker som maler – i tillegg til å gjøre andre ting'.¹⁴¹ Dette forholdet kan gjenfinnes i språket; tingliggjøringen av språket blir

¹³⁴ Rose, *The Melancholy Science*, 28.

¹³⁵ Ibid.

¹³⁶ Ibid., 167n.

¹³⁷ Ibid., 28-31.

¹³⁸ Jon Elster, *Making Sense of Marx* (Cambridge: Cambridge Uni. Press, 1985), 78.

¹³⁹ Ibid. På engelsk oversettes det tyske *verdinglichung* vanligvis med *reification*. Elster bemerker at *reification* også kan oversettes med beslektede tyske begreper som Marx benytter, bl.a. *Verselbständigung* (selvstendigjøring), *Versachlichung* (sakliggjøring).

¹⁴⁰ Ibid., 80.

¹⁴¹ Marx sitert i *ibid*, 81.

tydelig i omformingen av verb til substantiver. I stedetfor å snakke om mennesker som, i tillegg til å gjøre andre ting, maler, snakker vi om malere. Ved at menneskelige aktiviteter på denne måten refereres til som egenskaper ved ting gjenspeiler språket prosesser i det virkelige liv.¹⁴²

Som vi kan se av dette finner vi hos Marx en teori om at de samfunnsmessige forhold under kapitalismen – de objektive betingelser for et menneskes liv – på forskjellige måter fører til en ensidig vektlegging av enkelte menneskelige egenskaper på bekostning av andre. Det er ikke vanskelig å her se sammenhengen mellom en slik teori og Adornos kritikk av identitetstenkningen. På samme måte som Adorno i et visst perspektiv ser på identitetstenkningen som uunngåelig, ser han også på tingliggjøringen som et samfunnsmessig fenomen som alltid har eksistert.¹⁴³ Hos Marx er, som vi har sett, tingliggjøringen en følge av kapitalismen; en avskaffelse av de kapitalistiske mekanismer og en overgang til et kommunistisk samfunn vil derfor gi menneskene frihet til å kultivere et mangfold av egenskaper. I dette ligger det at tingliggjøringen er forbundet med fremmedgjøringen i den forstand at den er et uttrykk for at mennesket, gjennom sin deltakelse i de samfunnsmessige prosesser, fjerner seg fra sin opprinnelige natur. Menneskets natur er ifølge Marx imidlertid ikke her å forstå som fast og ahistorisk, men karakteriseres ved at den hele tiden er i endring, nettopp ved at mennesket reproducerer og utvikler seg gjennom fri utfoldelse og sosialt samspill.¹⁴⁴ Forskjellen mellom Adorno og Marx blir tydelig på dette punkt. Adorno ønsker ikke å basere sin kritikk på en motsetning mellom det tingliggjorte og det dynamiske, men mener tingliggjøringen må forstås dialektisk.¹⁴⁵ For å forstå hans posisjon bedre skal vi først se litt på den kanskje mest kjente behandlingen av fenomenet tingliggjøring, som vi finner hos Georg Lukács.

I essayet ”Tingliggjøringen og proletariatets bevissthet” ser Lukács på Marx’ analyse av varen som en nøkkel til å forstå det kapitalistiske samfunn som helhet.¹⁴⁶ Varestrukturens vesen, dens gåte, er at den gjør at det som opprinnelig er en ”[f]orbindelse mellom personer, får karakter av tingaktighet.”¹⁴⁷ Dette betyr altså at det som egentlig er dynamisk, og sosialt bestemt, tar form av noe håndfast og lukket. Dette skjer på en slik måte at fenomenets opprinnelse skjules fullstendig. Det grunnleggende moment i Marx’ analyse av varen er skillet

¹⁴² Ibid., 82.

¹⁴³ ND, 192.

¹⁴⁴ Rose, *The Melancholy Science*, 28.

¹⁴⁵ ND, 192.

¹⁴⁶ Georg Lukács, *Historie og klassebevissthet*, overs. av Stein Rafoss og Harald Berntsen (Oslo: Gyldendal, 1971), 81-202.

¹⁴⁷ Ibid., 81.

mellom bruksverdi og bytteverdi; skillet mellom en vares kvalitative og kvantitative egenskaper. Innføringen av penger som en allmenn standard for bytteverdi gjør at alle varer i prinsippet kan måles kvantitativt opp mot hverandre. Som vare er en ting vanskelig å få tak på fordi den både er en blott og bar ting óg bestemt ut fra samfunnsmessige forhold. Som Marx sier, "[d]en er en meget vrien ting, full av metafysiske spissfindigheter og teologiske nykker."¹⁴⁸ Det han refererer til som varens fetisjkarakter, at den antar en "fantasmagorisk form", er ifølge Marx nettopp å sammenligne med oversanselige fenomener – forhold som ikke har noe med tingens materielle kvaliteter å gjøre.¹⁴⁹ Grunnlaget for dette ligger i at varens verdi fastsettes ut i fra hvor mye arbeidskraft, målt i arbeidstimer, som kreves for å produsere den. Varens verdi reflekterer på denne måten et samfunnsmessig forhold, og dens fetisjkarakter består i at dette fremstår som en naturlig egenskap ved tingen.

Lukács er opptatt av hvordan denne tingliggjøringen tar form av en universalkategori som menneskenes bevissthet underkastes. Han refererer til denne bevissthetsdannelsen som en "andre natur", dvs. den oppfattes som naturlig og ikke som et resultat av noe menneskeskapt.¹⁵⁰ Han ser videre dette i sammenheng med den tiltagende rasjonalisering av det kapitalistiske samfunn slik dette beskrives hos Max Weber. Organiseringen av samfunnet har ifølge denne beskrivelsen blitt tilpasset den kapitalistiske produksjonen. På samme måte som produksjonsprosessen må være rasjonelt organisert og forutsigbar for å gi maksimalt utbytte, har også rettssystemet og den offentlige forvaltning blitt tilpasset en slik tankegang. Det grunnleggende prinsipp her er ifølge Weber at ikke bare den kapitalistiske bedriften, men også rettsvesenet og forvaltningen, må fungere etter generelle normer det kan *kalkuleres rasjonelt* på grunnlag av.¹⁵¹ Dannelsen av den "andre natur" ses her på som et resultat av at hele grunnlaget for samfunnets organisering på denne måten baseres på prinsipper som gjør det mulig å kvantifisere og kalkulere. Det enkelte individ kan utmerket godt i en viss forstand gjennomskue dette, dvs. hun kan forstå disse prosessene og utnytte dette til sin fordel, men hun kan ikke forandre de grunnleggende prinsippene.¹⁵²

Tingliggjøringens karakter av gitthet er for Lukács – som for Adorno – med på å forklare den moderne filosofiens struktur. Systematiseringen av tenkningen, og da særlig slik dette fremtrer hos Kant, må forstås ut i fra tingliggjøringen og den gjennomgripende rasjonaliseringen av den menneskelige livsverden. Splittelsen mellom subjekt og objekt i

¹⁴⁸ Karl Marx, *Kapitalen 1*, overs. av Tom Rønnow (Oslo: Pax, 1970), 59.

¹⁴⁹ Ibid., 60.

¹⁵⁰ Lukács, *Historie og klassebevissthet*, 84.

¹⁵¹ Weber sitert i *ibid.*, 93.

¹⁵² Ibid., 84.

Kants system forstås her som en konsekvens av den fremmedgjøring det kapitalistiske system fører til. Overkommelsen av denne splittelsen, overgangen fra en subjektiv til en objektiv erkjennelse av samfunnets vesen, kan ifølge Lukács komme i stand ved at proletariatet som klasse erkjenner seg selv som "[i]dentisk subjekt-objekt i den samfunnsmessig-historiske utviklingsprosessen."¹⁵³ Dette perspektivet er et tydelig uttrykk for Lukács' vektlegging av det man kan kalle de hegelske aspekter ved Marx' filosofi. Identifiseringen av proletariatet som subjekt-objekt innebærer at det – som klasse – står i en særstilling når det gjelder å erkjenne den samfunnsmessig-historiske virkelighet i sin *totalitet*. I egenskap av å være et menneske med egenverdi og samtidig være en vare er arbeideren i en posisjon som gjør ham i stand til å erkjenne motsetningene mellom produktivkrefter og produksjonsforhold dialektisk. Den dialektiske forståelsen av disse motsetningene, som utgjør de grunnleggende antagonismene innenfor det kapitalistiske system, er erkjennelsen av virkeligheten som helhet. Proletariatet er, i kraft av denne erkjennelse, også den eneste klasse som kan oppheve disse motsetningene ved inngripen i den reelle historiske virkelighet, og dermed også oppheve motsetningen mellom teori og praksis: "Denne dialektiske totalitetsbetraktning [...] er i sannhet den eneste metoden til tankemessig å reprodusere og oppfatte virkeligheten. Den konkrete totalitet er altså den egentlige virkelighetskategori."¹⁵⁴

Tingliggjøringen er altså hos Lukács direkte forbundet med produksjonsforhold og rasjonalisering innenfor det kapitalistiske system. Han tilskriver proletariatet en spesiell stilling innenfor dette system. Arbeiderne blir ikke fullstendig objektivisert, men bevarer gjennom sin erfaring som arbeidende klasse også sin subjektivitet, og kan dermed innta rollen som historisk subjekt-objekt. En omveltning av det kapitalistiske system vil ifølge dette også bety en slutt på tingliggjøringen.

1.4.1 Den absolutte vare

Adornos syn på kulturen innenfor det kapitalistiske samfunn er svært påvirket av Lukács' analyser. Begrepet om tingliggjøringen – forstått som et uttrykk for at det som er resultat av forhold mellom mennesker, altså noe historisk, ses på som egenskaper ved ting, altså som noe naturlig – er for Adorno en nøkkel til å forstå og beskrive alle former for menneskelig

¹⁵³ Ibid., 145.

¹⁵⁴ Ibid., 17.

aktivitet.¹⁵⁵ I likhet med Lukács legger han stor vekt på Marx' skille mellom bruksverdi og bytteverdi og analysen av varens fetisjkarakter. Det faktum at alle ting måles i sin bytteverdi er for Adorno et uttrykk for at bytteprosessen er objektivt sann og falsk på samme tid. Den er objektivt sann fordi den er reell og omfatter samfunnet som helhet, og den er objektivt falsk fordi den gjør ting av ulik verdi like-verdige.¹⁵⁶ Denne prosessen er opphav til det Adorno kaller falsk bevissthet og ideologi, og dette perspektivet markerer også forskjellen mellom Adorno og Lukács. Tingliggjøringen er for Adorno kun en refleksjon av bevissthetens falske objektivitet, den er ikke for seg selv å betrakte som tilhørende bevisstheten. Adorno mener derfor Lukács faller tilbake i idealismen når han betrakter tingliggjøringen som en bevissthetstilstand som proletariatet, i kraft av sin spesielle samfunnsmessig-historiske posisjon, kan bryte ut av.¹⁵⁷ Det prinsipielle grunnlaget for Adornos kritikk av Lukács er at han benekter muligheten for å utvikle et begrep om totaliteten fra et historisk ståsted. Som nevnt ser ikke Adorno på tingliggjøringen som et fenomen som har sitt opphav i produksjonsforholdene innenfor kapitalismen; reduksjonen av alle ting til deres bytteverdi er snarere å betrakte som et objektivt uttrykk for identitetstenkningen. Det er i denne forstand Adorno betrakter den som både sann og falsk. Den er sann fordi den er reell og den er falsk fordi den gjør ulike ting like.

Adornos tilsynelatende tvetydige forhold til marxismen blir tydelig i hans syn på tingliggjøringen. På den ene side er han tilsynelatende mindre opptatt av å se på organiseringen av arbeidet innenfor kapitalismen som en forklaring på samfunnsmessige prosesser enn å forklare disse prosesser ut i fra behovet for å kontrollere naturen. På den annen side går han ofte langt i å sette likhetstegn mellom identitetstenkningen og tingliggjøringen: "Würde keinem Menschen mehr ein Teil seiner lebendigen Arbeit vorenthalten, so wäre rationale Identität erreicht, und die Gesellschaft wäre über das identifizierende Denken hinaus."¹⁵⁸ I lys av et slikt utsagn kan det se ut som avstanden mellom Lukács og Adorno er mindre enn først antatt. En rettferdig organisering av produksjonen ville ifølge dette rett og slett være selve løsningen; motsetningene i samfunnet ville forsvinne og dermed også oppheve motsetningene i tenkningen. Adornos kritikk av Lukács er imidlertid at han antar muligheten av å – ut i fra et historisk ståsted – ha et slikt begrep om et rettferdig samfunn, en forsonet tilstand. Adornos utsagn er derfor å forstå som et utsagn om identitetstenkningens vesen, og må ikke forveksles med et bilde på en mulig

¹⁵⁵ Jf. Rose, *The Melancholy Science*, 43.

¹⁵⁶ ND, 190.

¹⁵⁷ Ibid.

¹⁵⁸ Ibid., 150.

realitet. Kritikken av tingliggjøringen, i likhet med kritikken av identitetstenkningen, er for Adorno noe som foregår innenfor og på det tingliggjorte samfunns premisser. Som vi var inne på i forrige kapittel, ser Adorno på kunsten som et område der denne dialektikken mellom det individuelle – det som vil unndra seg det allmenne og være noe eget – og det allmenne – det som alt formidles gjennom – blir ekstra tydelig.

Som kritikk av samfunnet er den moderne kunsten avhengig av å være autonom, dvs. den må stå i et fritt og uavhengig forhold til det den kritiserer. I et samfunn underlagt bytteverdiens og markedets logikk kan imidlertid en slik autonomi kun forstås som en form for skinnautonomi; kunsten er for lengst blitt en vare på linje med andre varer. Å få sin autonomitet avskrevet som skinn på denne måten er ifølge Adorno prisen kunsten betaler for å være en del av samfunnet.¹⁵⁹ Dette er samtidig bestemmende for kunstens dobbeltkarakter som autonom og ”fait social” på en og samme tid.¹⁶⁰ Forestillingen om kunsten som en ren antitese til samfunnet, altså en kunst som kun befatter seg med seg selv – l’art-pour-l’art –, er i hans øyne et eksempel på en form for abstraksjon som ufrivillig ender opp med å bekrefte det bestående.¹⁶¹ Som en del av samfunnet er dens autonomi (hvor relativ denne enn måtte være) det som først og fremst definerer kunstens forhold til dette samfunnet. Denne autonomien blir synlig ved at kunsten ikke følger de krav til nytte og formålstjenlighet som gjelder i samfunnet for øvrig; ved å være noe i seg selv er kunsten en bestemt negasjon av slike tendenser.¹⁶² I et samfunn der bytteverdien råder får kunsten i kraft av dette en spesiell funksjon. Ved å være et produkt av samfunnet og på samme tid ikke være til nytte er kunstverket det Adorno kaller ”den absolutte vare”:

Sind tatsächlich die Kunstwerke absolute Ware als jenes gesellschaftliche Produkt, das jeden Schein des Seins für die Gesellschaft abgeworfen hat, den sonst Waren kramphaft aufrecht erhalten, so geht das bestimmende Produktionsverhältnis, die Warenform, ebenso in die Kunstwerke ein wie die gesellschaftliche Produktivkraft und der Antagonismus zwischen beidem. Die absolute Ware wäre der Ideologie ledig, welche der Warenform innewohnt, die präntendiert, ein Für anderes zu sein, während sie ironisch ein bloßes Für sich: das für die Verfügenden ist.¹⁶³

Kunstens negasjon – dens protest – av det tingliggjorte samfunn blir altså mulig i form av en mimesis av den samme tingliggjøringen den kritiserer. Kunstens sannhet ligger i denne sammenheng i dens evne til å muliggjøre erfaringer av den samfunnsmessige totaliteten som grunnleggende falsk. Igjen er vi inne på hvordan det estetiske – som en måte å forholde seg på – er en privilegert erfaringsform for Adorno. Det som gjør at kunsten får en helt spesiell

¹⁵⁹ ÄT, 352.

¹⁶⁰ Ibid., 340.

¹⁶¹ Ibid., 351.

¹⁶² Ibid., 335.

¹⁶³ Ibid., 351.

stilling i forhold til tingliggjøringen er at det autonome kunstverk har formmessige likhetstrekk med varen. I likhet med varen i det kapitalistiske samfunnet er også kunstverket ”full av metafysiske spissfindigheter og teologiske nykker”; det gir skinn av å være mer enn det er og besitter i kraft av dette en form for fetisjisme som overgår varefetisjismen.¹⁶⁴ Det som i utgangspunktet er en motsetning mellom kunst og samfunn er på denne måten også en form for identitet. Erkjennelsen av denne identiteten er for Adorno det som framfor alt kjennetegner overgangen til det man kaller den moderne kunsten: ”Moderne ist Kunst durch Mimesis ans Verhärtete und Entfremdete.”¹⁶⁵ I Baudelaire’s diktning finner han denne formen for mimetisk erfaring aktualisert ved at den dikteriske formen gjøres til et ’medium for erfaringen’.¹⁶⁶ Tingliggjøringen blir hos Baudelaire verken benektet eller bekreftet gjennom avbildning, men gjøres på et vis tilgjengelig gjennom erfaringen av den estetiske formen. Kunstverkets formmessige abstraksjon, den tilsynelatende mangel på formål og mening, er en reaksjon på den abstrakte, tingliggjorte verden utenfor. Møtet mellom disse er det Adorno kaller ’treffningen mellom det absolutte kunstverk og den absolutte vare’.¹⁶⁷

I Adornos teori om kunsten tydeliggjøres det grunnleggende perspektiv i hans tenkning om at enhver form for kritikk er forbundet med sitt objekt. I hans forståelse av tingliggjøringen ser vi dette ved at kulturen generelt, og kunsten spesielt, defineres ut i fra forholdet mellom produksjonsforhold og form. Autonomi er ifølge dette ikke noe som oppstår eller gjøres mulig gjennom en ren avvisning av kapitalismen, rasjonaliseringsprosesser og tingliggjøring, men snarere noe som er forbundet med disse fenomenene. I Lukács fremstilling av tingliggjøringen blir kulturen forstått på en annen måte. Kulturen blir her forstått som noe av verdi i seg selv, noe med egenverdi. Når alt måles i bytteverdi blir denne formen for kultur undertrykt, og den kan kun gjenvinne sin autonomi og sannhet ved at kapitalismen avskaffes og samfunnet forandres.¹⁶⁸

Som vi var inne på i begynnelsen av kapittelet, er forståelsen av tingliggjøringen et sentralt moment i Adornos lesning av Kierkegaard. Han ser på Kierkegaards utvikling av begrepet om subjektiviteten som en reaksjon på en erkjennelse av at samfunnet under ’høykapitalismens nød’ er ’besatt av bytteverdier’.¹⁶⁹ Kierkegaard er ifølge Adorno ikke nevneverdig interessert i verken årsaken til denne tingliggjøringen eller muligheten for å avskaffe den, men nøyer seg med å registrere den. I dette ligger muligens noe av forklaringen

¹⁶⁴ Jf. Ibid., 338.

¹⁶⁵ Ibid., 39.

¹⁶⁶ Ibid.

¹⁶⁷ Ibid.

¹⁶⁸ Rose, *The Melancholy Science*, 36.

¹⁶⁹ K, 59.

på Adornos interesse for Kierkegaards tenkning. Som vi har sett er motsetningsforholdet mellom menneske og natur avgjørende for Adorno når han analyserer identitetstenkningen og tingliggjøringen. I en viss forstand kan vi si at det samme gjelder for Kierkegaard; hans hovedpoeng i kritikken av Hegels identitetsfilosofi er at denne legger til grunn et begrep om mennesket som ikke stemmer overens med mennesket slik det er. Dette forfeilede menneskesynet finnes imidlertid ikke kun hos Hegel, men er snarere uttrykk for en generell tilstand:

Overalt vindes det som afgjort, at Tænkningen er det Høieste, Videnskaben vender sig mere og mere bort fra Existensens primitive Indtryk, der er Intet at opleve, Intet at erfare, Alt er færdigt og Speculationens Opgave er rubricere, classificere, methodice ordne de enkelte Tankebestemmelser; man elsker ikke, troer ikke, handler ikke, men man veed hvad Elskov, hvad Tro er, og Spørgsmaalet er blot om Pladsen i Systemet: saaledes har Dominospilleren ogsaa Brikkerne liggende, og Spillet bestaaer i at sætte dem sammen.¹⁷⁰

Det som her beskrives er en tiltagende *objektivering* av virkeligheten; fenomener forstås ifølge dette ut i fra deres ”plass i systemet”, altså ut i fra deres plassering i forhold til andre fenomener, og ikke ut i fra seg selv. Denne virkelighetsbeskrivelsen er uttrykk for et blikk for noen av de samme samfunnsmessige trekk som Marx festet seg ved. Resepten som så skrives ut er imidlertid, som Adorno påpeker, en helt annen enn den man finner hos Marx:

”Christentum aber rettet aus der Not der Verdinglichung. [...] Wahrheit ist nicht dinglich. Sie ist der göttliche Blick, der als intellectus archetypus auf die entfremdeten Dinge geht und aus ihrer verzauberung sie erlöst.”¹⁷¹ Det er Adornos ærend å ikke akseptere en slik

tilbaketrekning til kristendommens indre rom, og hvordan denne kritikken utformes skal vi ta for oss i neste del. Først i del 2 skal vi imidlertid se nærmere på metoden som ligger til grunn for hans lesning.

¹⁷⁰ SV10, 46.

¹⁷¹ K, 60.

Del 2 Kritikken av inderligheten

2.1 Walter Benjamin og sørgespillet

Som vi var inne på i begynnelsen av del 1, så ble Adornos bok om Kierkegaard skrevet på en tid da han var svært påvirket av den elleve år eldre vennen Walter Benjamin. De to samarbeidet ikke direkte i den forstand at de skrev tekster sammen, men fra rundt midten av 20-tallet og frem til Benjamins død i 1940, i samtaler og gjennom brevveksling, diskuterte de kontinuerlig filosofiske spørsmål og kommenterte hverandres arbeid. Adorno spilte også en stor rolle i redigeringen og utgivelsen av Benjamins verker etter dennes død.¹⁷² Benjamin var, i langt større grad enn Adorno, inspirert av teologisk og kabbalistisk tenkning, og hans egen tenkning har et umiskjennelig esoterisk preg som gjør at den vanskelig lar seg sammenfatte i generaliserende vendinger. Det er imidlertid hevet over enhver tvil at Adornos tidlige tekster, ikke minst boken om Kierkegaard, i stor grad bygger på Benjamins teorier, og det hører derfor med til vårt ærend å skaffe oss en viss oversikt over hva disse innebærer. Vi skal her holde oss til boken *Det tyske sørgespillets opprinnelse*, og jeg skal forsøke å gi et riss av noen av de tanker Benjamin her presenterer. Denne boken kom ut i 1928 og danner på mange måter en form for teoretisk grunnlag for Adornos kritikk av Kierkegaard, som ble skrevet i 1929-30. Tilsynelatende er Benjamins bok et rent litteraturhistorisk verk; en komparativ undersøkelse av barokkens tyske sørgespill. Hans metode er imidlertid utradisjonell og skulle vise seg anvendbar for Adorno i lesningen av Kierkegaard. Vi var inne på en del av de begrepene som Adorno benytter i sin tiltredelsesforelesning – som bl.a. ”konstellasjon”, ”intensjonsløshet”, ”eksakt fantasi” og ”historiske bilder” – og hvordan hans bruk av disse begrepene er inspirert av Benjamin. Flere av disse begrepene er sentrale også i Adornos lesning av Kierkegaard, og vi skal nå se litt nærmere på hvordan Benjamin selv benytter disse begrepene i sin undersøkelse av barokkens tyske sørgespill.

Vi har sett hvordan Adorno avviser alle forsøk på etablere grunnleggende metafysiske eller ontologiske prinsipper for forståelsen av tilværelsen, samtidig som han opererer med et begrep om objektiv sannhet. Denne objektive sannheten ses på som uløselig knyttet til den falske helheten den er dømt til å forstås innenfor, og kunsten – og den estetiske tilnærming overhodet – får i denne sammenheng en spesiell status. Et lignende syn ligger til grunn for Benjamins tilnærming i *Det tyske sørgespillets opprinnelse*: ”Det er den filosofiske kritikkens oppgave å vise at kunstformens funksjon er nettopp dette: å gjøre den historiske saksgehalten,

¹⁷² Rose, *The Melancholy Science*, 36.

slik den ligger til grunn for ethvert betydningsfullt verk, til en filosofisk sannhet.”¹⁷³

Intensjonen synes her rimelig klar: å vise hvordan kunstverket (her: barokkens tyske sørgespill), i egenskap av form, er i stand til å utsi noe objektivt sant med utgangspunkt i noe historisk og forgjengelig. Det kan virke som sørgespillet her tillegges en symbolsk funksjon, dvs. at det som historisk produkt uttrykker noe som peker utover det rent historiske og forteller oss noe om det evige, det som ikke er underlagt tidens gang. Benjamin er imidlertid opptatt av at sørgespillet ikke skal forstås som symbolsk, og han søker å vise hvordan og hvorfor det heller bør forstås som *allegorisk*.

Konvensjonelt sett utlegges gjerne forskjellen mellom symbol og allegori som tilsvarende forskjellen mellom tegn og bilde. Som tegn er symbolet bærer av en bestemt betydning, og er på et vis forbundet med det betegnede; det kan ikke erstattes av et annet tegn uten at betydningen forskyves. Allegorien er, som et bilde på noe, i større grad atskilt fra det den avbilder, og kan sammenlignes med en oversettelse fra et språk til et annet, der to ulike ord har samme betydning.¹⁷⁴ Benjamin går i sin bruk av disse begrepene utover disse definisjonene.¹⁷⁵ Han legger i sin fortolkning vekt på at kunstforståelsen i klassisismen og romantikken i stor grad har bidratt til en feilaktig oppfatning av symbolets funksjon. Særlig i romantikken mener han å se en manglende forståelse for at symbolet nødvendigvis innebærer et dialektisk forhold mellom form og innhold, mellom symbolet og det det symboliserer. Innenfor teologien blir ifølge Benjamin denne dialektikken – det teologiske symbolets grunnleggende paradoksi som enheten av det sanselige og det oversanselige – tatt på alvor, mens den i den romantiske estetikken overses. Symbolet gjør her tjeneste som en ’uforpliktende erkjennelse av det absolutte’ ved at det skjønne ’ubrutt går over i det guddommelige’.¹⁷⁶ Grunnlaget for denne verdslig-immanente forståelsen av symbolet legges i *klassisismen*, og allegorien utvikles ifølge Benjamin i *barokken* som en spekulativ motsetning til dette harmoniske synet. Forståelsen av allegorien er imidlertid også preget av misforståelser og feiloppfatninger. Allegorien har i stor grad blitt sett på som noe som er uttrykk for et begrep, i motsetning til symbolet som er uttrykk for en idé (Benjamin refererer her til Goethe og Schopenhauer, som begge ifølge ham står for et slikt syn). I dette synet ligger det at allegorien ses på som et ”[k]onvensjonelt forhold mellom et betegnende bilde og

¹⁷³ Walter Benjamin, *Det tyske sørgespilletets opprinnelse*, overs. og med innledning av Thor Inge Rørvik (Oslo: Pax, 1994), 190.

¹⁷⁴ Asbjørn Aarnes, *Litterært leksikon* (Oslo: Tanum, 1967), 12, 196.

¹⁷⁵ Thor Inge Rørvik, Innledning til Benjamin, *Det tyske sørgespilletets opprinnelse*, 18.

¹⁷⁶ Benjamin, *Det tyske sørgespilletets opprinnelse*, 168-169.

dets mening”.¹⁷⁷ Slik Benjamin ser det utgjør dette bare én side ved allegoriens funksjon, den må ifølge ham også forstås som uttrykk: ”For allegorien er begge deler: konvensjon og uttrykk – og begge er i utgangspunktet motstridende.”¹⁷⁸ Som konvensjon i en profan verden er allegoriens betydning i prinsippet helt tilfeldig. Som bilde kan enhver ting, enhver person eller ethvert dyr, tillegges nær sagt en hvilken som helst betydning. I kraft av å være uttrykk får imidlertid allegorien også en betydning som overskrider den tilfeldige og profane. Dette skjer ved at de i utgangspunktet tilfeldige bilder opptrer i sammenhenger og kombinasjoner som ikke er tilfeldige. Denne dobbeltbetydningen gjør at allegorien må forstås dialektisk som uttrykk for noe som både er tilfeldig gitt og skapt. De teologiske implikasjonene som her trenger seg på blir mer forståelige når man ser på sammenhengen allegorien betraktes ut i fra. Ifølge Benjamin må allegorien betraktes som en anskuelsesform av kristen opprinnelse, og i barokkens tyske sørgespill blir dette tydelig.¹⁷⁹

Det barokke sørgespillet er, som sjanger, av spesiell interesse for Benjamin fordi det, i motsetning til den greske tragedien, ikke handler om mytiske forhold, men henter sitt innhold fra det historiske liv. I likhet med tragedien er også sørgespillet et drama med tragisk struktur; det handler om protagonistens fall. Sørgespillets hovedperson er imidlertid ingen tragisk helt, men en suveren, hensynsløs og mektig hersker hvis fall fra storhet ikke fører til innsikt eller dypere erkjennelse av en overgripende mening. Sett på som et bilde på den menneskelige situasjon er herskerens skjebne et uttrykk for den tomhet og meningsløshet som danner rammen for den menneskelige eksistens. Benjamin er opptatt av hvordan sørgespillets formspråk på denne måten sier noe om den virkelighetsforståelse det springer ut av:

Hvor middelalderen stiller verdenshendelsen skrøpelig og skapelsens forgjengelighet til skue som stasjoner på frelsens vei, graver det tyske sørgespillet seg fullstendig ned i den jordiske tilstands trøstesløshet. Kjenner det en forløsning, så ligger det snarere i denne skjebnens egen dybde enn i fullbyrdelsen av en guddommelig frelseplan.¹⁸⁰

Sørgespillets form blir her knyttet til det Benjamin kaller ”[e]pokens teologiske situasjon”.¹⁸¹ Denne er preget av at man har forlatt den eskatologiske tilnærming og ser på mennesket som forvist til det dennesidige, det jordiske, som fortolkningsbakgrunn i sin søken etter mening. Dette gir seg imidlertid ulike utslag i diktningen, og Benjamin mener de tyske sørgespillene er preget av at de ble skrevet av lutheranere. I sørgespillene fra det katolske Spania, og da fremfor alt hos Calderon, finner han en høyere kunstnerisk bevissthet enn hos tyskerne. I de

¹⁷⁷ Ibid., 171.

¹⁷⁸ Ibid., 183.

¹⁷⁹ Ibid., 233.

¹⁸⁰ Ibid., 80.

¹⁸¹ Ibid.

spanske sørgespillene legges det bevisst opp til et spill der de sekulært bestemte hierarkier ses på som en tilnærming til det hinsidige. Bevisstheten om kunsten som vesentlig skinn og spill gjør Calderon i stand til å tilnærme seg det transcendentale – dog under den forutsetning at det aldri fullt ut lar seg bekrefte: ”Når det verdslige [calderonske] dramaet likevel må stoppe opp ved transcendensens grense, forsøker det lekende, via omveier, å bekrefte denne.”¹⁸²

Lutheranerne kan ikke oppvise samme raffinement og virtuositet som Calderon og er ham, rent kunstnerisk betraktet, klart underlegne. Dette gjør at de ifølge Benjamin også er – motsatt av hva man kanskje kunne tro – mindre dogmatiske:

Lutheranismens moralisme, alltid bestrebet på å knytte troslærens transcendens til dagliglivets immanens slik dens kallsetikk ettertrykkelig forkynner det, har aldri tillatt den konfrontasjonen mellom menneskelig-jordisk forlegenhet og fyrstelig-hierarkisk makt som løsningen av så mange calderonske dramaer hviler på. De tyske sørgespillenes avslutninger er av den grunn mindre formfullendte, men også mindre dogmatiske.¹⁸³

Benjamin ser altså en klar sammenheng mellom sørgespilletts form og den religiøse kontekst de skapes innenfor. Motsetningen mellom det dennesidige og det hinsidige kommer klarere til uttrykk hos de tyske lutheranerne enn hos de spanske katolikkene. I lutheranismen er den personlige tro menneskets eneste redskap i møtet med en ubenådet virkelighet, mens katolisismen, gjennom frelselæren og ved å se på kirken og monarkiet som Guds stedfortredere, trekker en mindre skarp grense mellom menneske og Gud. I de katolske sørgespillene ses virkeligheten derfor på en egen måte, og spesielt hos Calderon finner Benjamin dette uttrykk gjennom en bevisst bruk av refleksjonen som virkemiddel. Effekten av dette er at det profane og endelige underlegges ”[t]enkningens refleksive uendelighet”.¹⁸⁴ Det er derfor ikke tilfeldig at romantikerne trykket Calderon til sitt bryst. Hans dramaer vitner ifølge Benjamin nettopp om det romantikerne lengtet etter: ”[G]eniet som ansvarsløst reflekterer i autoritetens gyldne lenker.”¹⁸⁵ I de tyske sørgespillene kommer en større moralsk ansvarlighet til syne i den forstand at naturen og det jordiske liv her konsekvent fremstilles som fallent. Der det spanske dramaet tilslører dette faktum ved hjelp av sofistisert spill og refleksjon, holder dets mer grovskårne og ureflekterte tyske motstykke fast ved ”[d]en naturmessige siden ved det historiske forløpet”.¹⁸⁶ Mennesket tilkjennegis her ingen vesentlig moralsk verdighet, ingen dydige trekk, men betraktes i analogi med naturens skyld og forgjengelighet. Tap, sorg og lidelse blir de vesentlige uttrykk for menneskets situasjon. De

¹⁸² Ibid.

¹⁸³ Ibid., 83.

¹⁸⁴ Ibid., 82.

¹⁸⁵ Ibid., 83.

¹⁸⁶ Ibid., 87.

enkeltindivider som i sørgepillene gjør opprør mot tyrannen, motiveres, karakteristisk nok, ikke av revolusjonær overbevisning, men av misnøye.¹⁸⁷ Verdens tomhet og tapet av mening aktualiseres i forståelsen av *melankolien* som en grunnleggende sinnsstemning innenfor det tyske sørgepillets univers. I den melankolske betraktning av en verden tømt for mening avdekkes på paradoksalt vis nye betydninger. Den subjektive intensjonen skifter i melankolien karakter og "[e]nhver uanselig ting opptrer som tegn på en gåtefull visdom, fordi det naturlige eller skapende forhold til tingen ikke er der".¹⁸⁸ I denne virkelighetsoppfatningen ligger for Benjamin grunnlaget for det tyske sørgepillet; dets opprinnelse (*Ursprung*). Med opprinnelse forstås her ikke noe i retning av oppkomst, tilblivelse eller et første prinsipp, men snarere noe bevegelig og historisk. Benjamin sammenligner opprinnelsens bevegelse med virvelens:

Med opprinnelsen menes ikke utspringets tilblivelse, men snarere det som springer ut av tilblivelse og forsvinning. Opprinnelsen står som en virvel i tilblivelsens flod og river oppkomstens materiale til seg i sin egen rytmikk. Det opprinnelige lar seg aldri forstå ut fra det faktiskes nakne, offentlige beskaffenhet, og bare en dobbel innsikt åpner for dets rytmikk. Opprinnelsen lar seg på den ene siden forstå som restaurasjon, som gjenopprettelse, og på den annen side nettopp derfor som noe ufullendt, uavsluttet.¹⁸⁹

Når Benjamin forsøker å få tak på det han kaller det tyske sørgepillets opprinnelse dreier det altså ikke om en kartlegging av historiske fakta eller kjensgjerninger, men om en undersøkelse av en historisk prosess slik den viser seg i noe konkret. Undersøkelsen kan dog ikke kun sikte seg inn mot det konkrete eksisterende – i dette tilfellet tekstene til de enkelte sørgepill – men må åpne for en "dobbelt innsikt", slik at den fanger det konkrete i dets "tilblivelse og forsvinning". Dette betyr at sørgepillets opprinnelse må søkes i dets "[f]or- og etterhistorie".¹⁹⁰ Dets forhistorie er, som vi har sett, knyttet til "epokens teologiske situasjon", og bærer preg av lutheranismens verdensanskuelse. Det tyske sørgepillets etterhistorie er ifølge Benjamin både preget av den manglende interesse for barokken som epoke, og av at de fremstår som mindre interessante sammenlignet med annen dramatik fra samme tid, og da fremfor alt Shakespeare. Hans egen undersøkelse er et forsøk på å bøte på denne neglisjeringen, og på samme tid fremheve hvordan hans egen samtid speiler "[v]isse sider ved den barokke åndstilstand".¹⁹¹ Det sentrale element i denne parallellen er forestillingen om å leve i en forfallstid. Benjamin trekker frem ekspresjonismen som en retning innenfor kunsten hvor dette kommer til syne, og det kan tilføyes til dette at fremveksten av eksistensfilosofien

¹⁸⁷ Ibid.

¹⁸⁸ Ibid., 148.

¹⁸⁹ Ibid., 45.

¹⁹⁰ Ibid., 46.

¹⁹¹ Ibid., 55.

også passer inn i dette bildet. Det som ifølge Benjamin skjer når den historiske situasjon oppfattes som et uttrykk for forfall, er at natur og historie kommer i kontakt med hverandre. Idet det historiske – menneskets aktiviteter – ses på som noe som er dømt til forfall og undergang, antar det trekk av å være noe naturlig.

Dette bringer oss igjen tilbake til den allegoriske tilnærming. Som vi var inne på mener Benjamin at allegorien må forstås ut i fra sin spesifikt kristne opprinnelse, og at nettopp dette gjør den meningsfull i forhold til historiske nedgangstider, noe han forstår både barokken og sin egen samtid som: ”Dette er kjernen i den allegoriske betraktningen, den barokke, verdslige fremstillingen av historien som verdens *lidelseshistorie*; betydning har den bare på stasjonene for sitt forfall.”¹⁹² Som et bilde på barokktidens forhold til en verden som anses for tømt for mening blir det tyske sørgespillet et eksempel på en slik betraktningmåte. Dette bildet sier noe om hvordan både naturen og historien ses på som ofre for syndefallet. I motsetning til klassisismens forsonende holdning åpner barokken i det allegoriske for en betraktning av den ”[s]kjønne naturens ufrihet, ufullkommenhet og nedbrutthet”.¹⁹³ I den allegoriske betraktning er det ikke tanken om et helhetlig kosmos som ligger til grunn. Det er snarere slik at grunnlaget for en slik forestilling forsvinner: ”Totalitetens falske skinn slukkes.”¹⁹⁴ Sørgespillet sier også noe om den subjektive bevissthetsstruktur i denne perioden, der tomheten og forgjengeligheten danner utgangspunktet for en ny type erfaring. Den melankolske grublerens blick er et blick som i virkelighetens fenomener kun ser fragmenter og bruddstykker av en tapt helhet, og som ut av dette leser en ny mening. I melankolikerens allegoriske tilnærming til verden ligger også det man kan kalle et emblem for tvetydigheten i Benjamins egen posisjon. Melankolikerens rolle som en som finner mening i det meningsløse oppheves – i begge betydninger av ordet – i Benjamins fremhevelse av liket som barokkens ur-allegori. Bildet av liket markerer på en og samme tid grensen for melankoliens meningsskapende virksomhet og muligheten for ny mening i gjenoppstandelsen.

Benjamins analyse inneholder selvsagt langt flere elementer enn vi har vært inne på her. I lesningen av de enkelte litterære verkene avdekker han et vell av nyanser i forbindelsene mellom det teologiske, det historiske og det estetiske. Det jeg har forsøkt å belyse, uten å egentlig gå inn på den delen av hans analyser som dreier seg om de konkrete verkene, er hvordan han i sin undersøkelse vil vise hvordan barokkens tyske sørgespill er uttrykk for en objektiv sannhet som samtidig er konkret og historisk spesifikk. I det man kan

¹⁹² Ibid., 175 (min kursiv).

¹⁹³ Ibid., 185.

¹⁹⁴ Ibid., 184.

kalle bokens innledning, med tittelen ”Erkjennelseskritisk fortale”, gir han en mer teoretisk begrunnelse for sin analyse av sørgespillet. Han tar her utgangspunkt i problemet vedrørende fremstilling (*Darstellung*). Filosofien vil, hevder han, alltid støte an mot dette problemet. Hvordan den fremstiller sine funn, hvilken form den gis, vil alltid være avgjørende for tenkningen. Den vitenskapelig innrettede idealistiske systemfilosofien (Benjamin tenker nok her først og fremst på Kant) representerer i denne forstand et forsøk på å eliminere denne problemstillingen ved å angi formen erkjennelsen nødvendigvis må anta for å kunne betraktes som sann. Opp mot et slikt syn på erkjennelsen, hvor objektiviteten sikres av subjektet a priori, vil Benjamin sette en type erkjennelse der objektiviteten gis av de sosiale og historiske forhold erkjennelsens gjenstand er formet av. Sannheten ses her på som noe som på en og samme tid er både historisk og gitt, dvs. uavhengig av menneskelig intensjon. Vi har sett hvordan Adorno i sin tildredelsesforelesning adopterer begrepet om intensjonsløs sannhet, og er klar på at han med dette ikke refererer til noe metafysisk. Benjamin er på sin side mer tvetydig når det gjelder dette, idet han eksplisitt trekker inn eksempler fra teologien. Hans alternative epistemologi, som kan beskrives som en inversjon av den platonske idélæren, er imidlertid ikke konstruert på en slik måte at den hviler på metafysiske eller teologiske forutsetninger.

Som en gjengivelse av den intensjonsløse sannheten må filosofien ifølge Benjamin ta form av en fremstilling av ideer. Disse ideene er, i likhet med de platonske, å forstå som gitte. Deres forhold til fenomenene de representerer er imidlertid annerledes. Benjamins berømte formulering lyder: ”Ideene forholder seg til tingene som stjernebildene til stjernene.”¹⁹⁵ Denne metaforen klargjør, om ikke annet, at disse ideene skiller seg vesentlig fra de platonske. Ideene kan ikke ut fra dette forstås verken som begreper som tingene faller inn under eller som fullt ut uavhengige av tingene. De blir her mer å forstå som bilder på den sammenheng eller kontekst de enkelte fenomener opptrer i, som ”[d]eres objektive virtuelle anordning, deres objektive fortolkning”.¹⁹⁶ I denne betydningen hefter det ikke noe metafysisk ved ideene, men Benjamins beskrivelser henspiller på både platonske og teologiske betydninger: ”Ideene er *evige konstellasjoner*, og idet elementene blir oppfattet som punkter i slike konstellasjoner, blir fenomenene på samme tid oppdelt og *reddet*.”¹⁹⁷ Forestillingen om ideene som fenomenenes redning må ses i sammenheng med den funksjon Benjamin tillegger *begrepene*. Som klassifikatoriske verktøy blir begrepene brukt til å nå det allmenne, det

¹⁹⁵ Ibid., 35.

¹⁹⁶ Ibid., 34.

¹⁹⁷ Ibid., 35 (min kursiv).

gjennomsnittlige ved de enkelte fenomener. Dette er den vitenskapelig motiverte erkjennelsens metode. Idet de ved hjelp av begreper systematisk subsumeres under det allmenne inngår fenomenene i fremstillingen av en enhet. Dette gir fenomenene skinn av å være deler av en helhet. Deres redning består i at de deles opp i elementer for så å inngå i en ny enhet – uten skinn – i ideen. Denne oppdelingen foregår imidlertid også ved hjelp av begreper, som dermed formidler mellom fenomenene og ideene. Den begreplige tenkningen er m.a.o. fortsatt den eneste måten å tilnærme seg fenomenene på, men når dens formål er en fremstilling av ideer antar den en annen form enn når den er rent klassifiserende. Idet fenomenene inngår i ideene er de dermed noe annet enn når de står under begrepene:

Det finnes ingen analogi mellom det enkeltes forhold til ideen og dets forhold til begrepet: på det ene stedet faller det inn under begrepet og forblir hva det var – partikularitet; på det andre stedet står det i ideen og blir hva det ikke var – totalitet. Det er dets platonske ”redning”. [...] Ideen er en monade – det betyr i korthet: Enhver idé inneholder bildet av verden. En fremstilling av denne har ikke satt seg noen mindre oppgave enn å tegne dette bildet av verden i sin forkortelse.”¹⁹⁸

Hvis vi ser dette i sammenheng med Benjamins undersøkelse av sørgespillenes konkrete tekster blir denne teorien med ett mer forståelig. Undersøkelsen av det tyske sørgespilletts opprinnelse blir på samme tid en fremstilling av dets idé: ”I ethvert opprinnelsesfenomen bestemmes den utformingen hvor en idé alltid på nytt setter seg opp mot den historiske verden, inntil den ligger der, fullendt i totaliteten av sin historie.”¹⁹⁹ Sørgespilletts idé eksisterer altså uavhengig av de enkelte sørgespill, men blir først synlig idet det gjennom en fremstilling vises hvordan den trer frem i disse. Ideen er likevel ikke på noen måte å forstå som uavhengig av de historiske forhold. Det fremstillingen av sørgespilletts idé viser er hvordan forholdet mellom natur og historie ble forstått på den tiden det ble skrevet. Sørgespillet henter sitt innhold fra det historiske liv og er et rent sekulært drama. Benjamins analyse av rammen de menneskelige handlinger forstås innenfor, viser imidlertid hvordan synet på historien er preget av den teologiske situasjonen.²⁰⁰ Idet historien, i likhet med naturen, ses på som ubenådet og fallen, antar den trekk av å være noe naturlig. Når det historiske liv på denne måten ses på som natur underlegges det en mytisk betraktningmåte. Det tilsynelatende sekulære drama viser seg altså å være en myte.²⁰¹

Det grunnleggende estetikkteoretiske perspektiv som preger Benjamins posisjon, er at form og innhold aldri kan betraktes som atskilt. Sørgespilletts allegoriske form må ifølge Benjamin forstås som et resultat av de historiske forhold. Denne særegne formen er samtidig

¹⁹⁸ Ibid., 46, 48.

¹⁹⁹ Ibid., 45-46.

²⁰⁰ Rose, *The Melancholy Science*, 38.

²⁰¹ Ibid.

av spesiell interesse for Benjamin fordi den bygger på en forestilling om verden som forgjengelig. Motsetningen mellom det meningsskapende subjekt og den meningstomme virkeligheten blir dermed aktualisert, og i melankolikerens allegoriske tilnærming kommer dette til syne. Vi var inne på hvordan Heidegger skal ha sammenlignet filosofens virksomhet med det å lage en byggeplan, og Benjamins avsluttende setninger om det tyske sørgespillet gir et godt bilde på hvordan hans perspektiv skiller seg fra et slikt syn:

Fordi byggeplanens idé taler mer inntrykksfullt ut fra store byggverks ruiner enn fra mindre og bedre bevarte, har det tyske barokksørgespillet krav på fortolkning. I allegoriens ånd oppfattes det fra begynnelsen av som en ruin, som et bruddstykke. Hvor andre skinner herlig som på den første dag, fastholder denne formen skjønnhetens bilde til den ytterste dag.²⁰²

Det allegoriske perspektiv kjennetegnes på denne måten av synet på verden som et oppløst og forfallent sted. De enkelte bruddstykker av den tapte helhet er som 'runer i en tørr rebus' som skal tolkes.²⁰³

2.2 Adornos metode

Flere aspekter ved Benjamins tenkning, slik den fremtrer i boken om sørgespillet, skulle vise seg å bli avgjørende trekk også ved Adornos filosofiske prosjekt. Selv om han fra begynnelsen av var kritisk til de metafysiske og teologiske sidene ved Benjamins tenkning så han at teorien ikke var avhengig av dette for å fungere.²⁰⁴ Vi har sett hvordan Adorno i sin tiltredelsesforelesning adopterer Benjamins beskrivelse av virkeligheten som intensjonsløs. Å tolke denne virkeligheten betyr for Adorno å forsøke å omgå den intensjonsbaserte fornuft. Dette skjer ved å 'gruppere begrepsmaterialet i forsøksanordninger', ved å 'konstruere nye konstellasjoner', slik at 'historiske bilder' fremstilles.²⁰⁵ Adorno understreker at det her er snakk om en aktiv, produktiv virksomhet; han vil unngå enhver henvisning til intuisjon eller noen form for opprinnelig væren som skal avdekkes. Konstellasjonene er, som modeller, redskaper som gjør fornuften – som intensjon – i stand til å nærme seg den intensjonsløse virkeligheten. Dette motivet er i tråd med Benjamins reversering av Kants erkjennelsesteori, og skulle komme til å stå sentralt i Adornos tenkning etter dette. Ikke minst i *Negative*

²⁰² Benjamin, *Det tyske sørgespilletets opprinnelse*, 248-249.

²⁰³ *Ibid.*, 184.

²⁰⁴ Adorno refererer f.eks. sjelden til "Ideene" på samme måte som Benjamin. Jf. Fredric Jameson, *Late Marxism* (London: Verso, 1990), 53.

²⁰⁵ AP, 341.

Dialektik kommer dette til syne, hvor han i forordet tilkjennegir sin intensjon om 'å gi Kants kopernikanske vending en aksedreining'.²⁰⁶

Vi har sett hvordan bevisstheten om det ikke-identiske utgjør det normative element i Adornos negative dialektikk. Formuleringer som 'å åpne det begrepsløse ved hjelp av begreper'²⁰⁷, 'å ved hjelp av begrepet gå utover begrepet'²⁰⁸, 'å med subjektets kraft bryte gjennom den konstituerende subjektivitets blendverk'²⁰⁹, må forstås som beskrivelser av en filosofisk virksomhet som holder fast ved den rasjonelle og diskursive begrepsforståelsen. Verken Adorno eller Benjamin tror problemet med "den konstituerende subjektivitet" kan omgås ved å lage nye begreper som er mer tilpasset fenomenene (en virksomhet de vel ser på Heidegger som den fremste eksponent for).²¹⁰ Problemet her er altså at begrepene ses på som utilstrekkelige i forhold til det de er ment å dekke, samtidig som de er de eneste verktøy man har. De enkelte begrepenes feilbarlighet gjør det nødvendig å vise til andre begreper, og slik utvikles konstellasjonene.²¹¹

Et annet av Benjamins begreper som fikk stor betydning for Adorno, var begrepet om naturhistorien. I et foredrag han holdt i 1932, med tittelen *Die Idee der Naturgeschichte*, knytter han an til Benjamins dialektiske forståelse av forholdet mellom natur og historie. Disse to begrepene kan ifølge Adorno ikke forstås slik at de refererer til to motsatte størrelser, men må forstås som gjensidig betinget av hverandre:

Wenn die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Geschichte ernsthaft gestellt werden soll, bietet sie nur dann Aussicht auf Beantwortung, wenn es gelingt, *das geschichtliche Sein in seiner äußersten geschichtlichen Bestimmtheit, da, wo es am geschichtlichsten ist, selber als ein naturhaftes Sein zu begreifen, oder wenn es gelänge, die Natur da, wo sie als Natur scheinbar am tiefsten in sich verharrt, zu begreifen als ein geschichtliches Sein.*²¹²

Historien må altså forstås som natur og naturen må forstås som historie. At naturen må forstås som historie synes å være det minst oppsiktsvekkende ved en slik påstand; naturen vil alltid være underlagt tidens gang, og er i denne forstand å betrakte som historie. Vår forståelse av naturen, vårt forhold til den, vil dessuten alltid avhenge av historiske forhold. Darwins teori om artenes opprinnelse er i så måte et klassisk eksempel. Naturen kan, når denne teorien

²⁰⁶ ND, 10.

²⁰⁷ Ibid., 21.

²⁰⁸ Ibid., 27.

²⁰⁹ Ibid., 10.

²¹⁰ Adorno er imidlertid tydeligere enn Benjamin på at begrepene aldri kan gi direkte kunnskap om det de refererer til, og han mener Benjamin til tider er uklar på dette punktet: "[B]ei Benjamin haben die begriffe einen Hang, ihre Begrifflichkeit autoritär zu verstecken." Ibid., 62.

²¹¹ Ibid.

²¹² Theodor W. Adorno, "Die Idee der Naturgeschichte", i *Gesammelte Schriften 1: Philosophische Frühschriften* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003), heretter IN, 354-355.

legges til grunn, ikke forstås som ferdig skapt, men må ses på som noe som er i utvikling. Teorien kan dermed brukes som et kritisk redskap til å falsifisere dogmatiske begrunnelser for at ting er som de er. Når denne teorien overføres til også å gjelde forholdet mellom mennesker (sosialdarwinisme) forsvinner imidlertid dens kritiske brodd, og den tjener til å legitimere konkurransen mellom mennesker som noe naturlig.²¹³ At historisk skapte forhold på denne måten oppfattes som natur er av spesiell interesse for Adorno. Vi har sett hvordan Lukács bruker betegnelsen ”andre natur” for å beskrive den samfunnsmessige form tingliggjøringen antar, og for Adorno blir dette et viktig kritisk begrep. Det må forstås i sammenheng med den forståelsen av fornuften som utvikles i *Dialektik der Aufklärung*. Som vi har sett, beskrives fornuftens utvikling her som en prosess der mennesket lærer seg å beherske den fremmede og mytiske naturen i en slik grad at beherskelsen selv får form av en myte.

I *Die Idee der Naturgeschichte* henviser Adorno til boken *Romanens teori* hvor Lukács skiller mellom den meningsfylte, umiddelbare verden og den meningstomme, fremmedgjorte verden.²¹⁴ Denne siste verden er menneskenes verden, en verden uten overgripende mål eller mening som fremstår som død og gåtefull. De formmessige aspekter ved denne virkeligheten, det som utgjør grunnlaget for ethvert menneskes tilblivelse som menneske, har ingen klar ”[f]orankring i over-personlige, tvingende nødvendigheter.”²¹⁵ Formene er konvensjoner som i kraft av sin lovmessighet fremstår som nødvendige og innlysende for det subjekt som står overfor dem. ”De er en *annen natur*; kan som naturen (den første) bare bestemmes som innbegrepet av erkjente, meningsfremmede nødvendigheter og derfor ufattelig og uerkjennelige i sin virkelige substans.”²¹⁶ Sammen med tingliggjøringen er altså begrepet om den ”annen natur” et redskap for å beskrive hvordan konvensjoner, mellommenneskelige forhold, stivner til, og får karakter av å være noe gitt og uforanderlig. Det historiske blir på denne måten oppfattet som blind og nødvendig natur. For Adorno blir spørsmålet hvordan denne ”andre natur”, som, i likhet med den ”første natur”, tilsynelatende ikke har noen bakenforliggende mening, skal kunne tydes. Vi har sett hvordan Lukács i essayet om tingliggjøringen ser på proletariatet som i stand til å erkjenne historien som totalitet. Som klasse er de dermed også i stand til å gripe inn i historien og forandre de prosesser som ligger til grunn for tingliggjøringen. I *Romanens Teori*, som er skrevet noen år tidligere, behandles denne problematikken fra et annet perspektiv. Temaet her er, som i Benjamins bok om sørgespillet, forholdet mellom historien og litteraturens former. Lukács

²¹³ Jf. Susan Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing* (Cambridge: The MIT Press, 1989), 58.

²¹⁴ IN, 355.

²¹⁵ Georg Lukács, *Romanens teori*, overs. av Per Paulsen (Oslo: Gyldendal, 2001), 51.

²¹⁶ Ibid. (min kursiv).

mener at verden, slik den fremtrer som ”andre natur”, ikke kan gripes i sin totalitet i en episk fremstilling. I prosaen er subjektet henvist til livets mangfoldighet på en måte som gjør en erkjennelse av totaliteten umulig.²¹⁷ I lyrikken omgås denne fremmedgjøringen ved at subjektet her forholder seg mer direkte til den naturlige substans. Møtet mellom – eller atskillelsen av – inderlighet og natur fremstilles her kun punktvis – i øyeblikk – ikke som varighet.²¹⁸ Den totalitet som den ”andre natur” representerer kan ikke gripes på denne måten. Den er ifølge Lukács ”[e]t forstenet, fremmed meningskompleks [...] et Golgata av råtnende inderlighet” som kun ville kunne vekkes ”[v]ed hjelp av en metafysisk akt”.²¹⁹ Adorno mener dette er svakheten ved Lukács’ teori: At han ikke kan se for seg noen måte å tyde en mening ut av dette fremmede, gåtefulle meningskompleks på, og blir nødt til å henvise til en ’teologisk gjenoppvekking’.²²⁰

Det Lukács ifølge Adorno overser er at virkeligheten i all sin stivnede og gåtefulle fremmedhet bærer i seg chiffrer av skjult mening. Benjamins begrep om naturhistorien blir for Adorno en nøkkel til å forstå forholdet mellom natur og historie på en slik måte at denne meningen kan bringes frem i lyset. Meningen er i denne sammenheng knyttet til synliggjøringen av det naturmoment – den konkrete lidelse – som dekkes til av den fremmedgjøring som den ”andre natur” representerer. Benjamin viser i sin fremstilling hvordan dette naturmomentet i barokkens allegoriske betraktning trer frem i sin ”[u]frihet, ufullkommenhet og nedbrutthet”.²²¹ Historien – som ”lidelseshistorie” – er i dette perspektivet en fortelling om naturens forfall. Slik Lukács fremstiller det kan tilnærmingen til naturen, gjennomtrengningen av den ”andre natur”, kun foregå fra en posisjon der man anskuer totaliteten; dvs. fra et metafysisk ståsted (eller, som han senere hevdet, fra proletariatets ståsted). Ved å se på naturen i seg selv som forgjengelig åpner Benjamin for et perspektiv som ikke på samme måte forutsetter en slik totalitet. Adorno:

Natur selbst ist vergänglich. So hat sie aber das moment der Geschichte in sich. Wann immer Geschichtliches auftritt, weist das Geschichtliche zurück auf das Natürliche, das in ihm vergeht. Umgekehrt, wann immer ”zweite Natur” erscheint, jene Welt der Konvention an uns herankommt, dechiffriert sie sich dadurch, daß als ihre Bedeutung klar wird eben ihre Vergänglichkeit.²²²

Denne kritisk-dialektiske forståelsen av begrepene ”natur” og ”historie” gjør det mulig for Adorno å tolke eller tyde den materielle virkeligheten uten å måtte forutsette en meningsfull

²¹⁷ Ibid., 43.

²¹⁸ Ibid., 51-52.

²¹⁹ Ibid., 52.

²²⁰ IN, 357.

²²¹ Benjamin, *Det tyske sørgespilletts opprinnelse*, 185.

²²² IN, 359.

totalitet. Både naturen og historien bestemmes som, på den ene side, noe foranderlig, og, på den annen side, som noe uforanderlig (mytisk).²²³ Ved å legge denne dobbeltheten til grunn kan han tolke historiske forhold, som innebærer lidelsen menneskene påfører hverandre, uten å se på dem som noe naturlig og unngåelig. Idet den første naturen, i motsetning til den ”andre naturen”, i seg selv ses på som noe som er underlagt forandring, er ikke denne lidelsen dømt til å vare evig; i dens foranderlighet ligger også et håp om at den kan ta slutt.²²⁴ Det historiske er også en bevegelse hvor ’det kvalitativt nye kommer til syne’.²²⁵ Begrepet om den ”andre natur” blir viktig for Adorno fordi det gjør det mulig å få øye på det naturmessige i sin konkrete partikularitet. Ved at konvensjonene, som denne konkrete naturmessighet forstås ut i fra, bestemmes nettopp som konvensjoner, trer det naturmessige, det undertrykte, frem i et nytt lys.

Den estetiske erfaringens betydning for Adornos filosofiske metode – dens mimetiske struktur – blir tydelig hvis man ser den i forhold til hans teori om det autonome kunstverket. Vi var inne på hvordan det autonome kunstverket, som ”absolutt vare”, forholder seg mimetisk til tingliggjøringen gjennom en formmessig etterligning. Formen blir i denne forstand kunstens våpen mot den falske totaliteten som den ”andre natur” utgjør. Adorno sammenligner kunstens form med en ’magnet i et felt av jernspon’; formen ordner elementene fra den empiriske virkeligheten i konstellasjoner, slik at de rykkes ut av sin konvensjonelle sammenheng.²²⁶ Dette bildet korresponderer med Benjamins syn på konstellasjonene som elementenes redning. Hos Adorno innebærer konstruksjonen av konstellasjoner en negasjon av det skinn av ”andre natur” som hefter ved tingene, og på samme tid en fremhevelse av det den klassifiserende tenkningen utelater. Disse to bevegelsene – negasjonen av den falske totaliteten og fremhevelsen av det som ligger skjult under denne – er på denne måten nært forbundet med hverandre. Når Adorno i sitatet ovenfor snakker om å dechiffrere skinnet av den ”andre natur”, slik at dens betydning kommer til syne som forgjengelighet, er det dette han sikter til. Dechiffreringen eller tydingen gjøres mulig fordi fenomenene som skal tydes bærer i seg chiffrer av mening i form av konvensjoner. Disse konvensjonene, disse chiffrer eller tegnene, er for Adorno mulig å tyde hvis man har de rette nøklene, dvs. de riktige kritiske begrepene.²²⁷ Ved å bruke marxistiske begreper som klasse, ideologi, fetisjkarakter, bytteverdi og tingliggjøring sammen med begreper hentet fra Freud, vil Adorno vise hvordan

²²³ Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, 54.

²²⁴ *Ibid.*, 57.

²²⁵ IN, 346.

²²⁶ ÄT, 18, 336.

²²⁷ AP, 340.

sosiohistoriske forhold og psykologiske strukturer er gjensidig avhengige av hverandre.²²⁸ I analysen av f.eks. tekster og musikkstykker bruker Adorno disse begrepene for å vise hvordan språklige og musikalske fenomener er uttrykk for konvensjoner. Idet de settes sammen i konstellasjoner ses ikke disse begrepene på som klassifiserende i den forstand at fenomenene subsumeres under dem; fenomenene blir her snarere å betrakte som konkrete uttrykk for, eller bilder på, disse begrepene.²²⁹ De ”historiske bildene” som trer frem gjennom konstruksjonen av konstellasjoner er på denne måten bilder av den sosiale virkeligheten deres elementer er hentet fra. Deres betydning må forstås i forlengelsen av det skillet som Benjamin trekker opp mellom symbol og allegori. De er *ikke* symbolske i den betydning at de er re-presentasjoner av en gitt virkelighet, men må snarere forstås som allegoriske, som konkrete uttrykk og materielle manifestasjoner av denne virkeligheten.²³⁰

Benjamins teoretiske perspektiver blir, som vi her har sett, avgjørende for Adornos tenkning. De skulle utover 30-tallet komme til å ha flere disputer vedrørende politiske og teoretiske spørsmål, men innholdet i disse berører ikke vårt arbeid her. Når det gjelder Adornos lesning av Kierkegaard, som vi nå skal rette blikket mot, kan innflytelsen fra Benjamin knapt overvurderes. I likhet med Benjamins tilnærming til det tyske sørgespillet kan Adornos tilnærming til Kierkegaard ses på som et forsøk på å fremstille hans verks opprinnelse. Der Benjamin finner nøkkelen til sørgespillet forhistorie – dets formmessige opprinnelse – i ”epokens teologiske situasjon”, kan man si at Adorno finner en nøkkel til Kierkegaards verk i epokens *filosofiske* situasjon. Det kunne umiddelbart synes mer plausibelt å ta utgangspunkt i de teologiske stridstemaer i Kierkegaards samtid; som vi har sett er det liten tvil om at Kierkegaards tenkning leder frem mot teologiske poenger. Adorno er selvsagt heller ikke blind for dette, men hans strategi er like fullt å i stor grad se bort i fra det teologiske. Hans lesning kan beskrives som et forsøk på å rydde vekk det teologiske slik at det filosofiske innholdet kommer bedre til syne. Den kierkegaardske inderlighet blir i et slikt perspektiv ikke først og fremst et uttrykk for hans motstand mot rasjonaliseringen av kristendommen (skjønt det kan ikke unngå å også være dette), men blir snarere å betrakte som idealismens siste krampetrekning. Kierkegaards oppgjør med idealismen foregår på dennes premisser og er dermed dømt til nederlag fordi idealismen på dette tidspunkt har kommet til veis ende: ”Sein Spiritualismus, historische Figur der objektlosen Innerlichkeit, ist aus der

²²⁸ Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, 97.

²²⁹ *Ibid.*, 98.

²³⁰ *Ibid.*, 102.

Krise des Idealismus in immanenter Logik zu verstehen.”²³¹ De idealistiske systemenes bevissthetsimmanens er ifølge Adorno her blitt til et fengsel, og løsningen på dette er å utvikle ’en singular kategori’, ’en permanent intensjon’, som kan løse opp systemenes totalitetspreg.²³² Hos Kierkegaard ser man dette ved at eksistensen postuleres som systemets motpol. Ved å være betinget av noe utenfor den selv kan ikke denne eksistensen føyes inn i bevissthetens immanente bestemmelse. Eksistensen – som den paradokse forening av det konkrete og det transcendentale – kan samtidig ikke bestemmes ut i fra noen form for henvisning til den virkelighet den omgis av; den trekker seg sammen til et punkt. Det som ifølge Adorno her skjer er at den idealistiske bevissthet, hvor alt det værende føyes inn under tenkningen, ofres til fordel for en eksistensbestemmelse hvor all utvendig væren faller bort. Idet det værende utenfor subjektet frakjennes all betydning og relevans, blir det som subjektet utleder fra seg selv det eneste gyldige. Bevegelsen som Kierkegaards filosofi tegner opp pendler på denne måten mellom en ’negasjon av bevisstheten og en bekreftelse på dens høyeste gyldighet’.²³³

Sammen med forståelsen av Kierkegaards tenkning som en reaksjon på tingliggjøringen i høykapitalismens startfase danner denne analysen av idealismens krise utgangspunktet for Adornos lesning. Ved hjelp av disse fenomenene setter han Kierkegaard inn i en historisk kontekst. Slik Adorno ser det, må den form Kierkegaards tenkning antar ses i sammenheng med disse historiske og sosiale prosessene. Adornos kontekstualisering blir dermed å betrakte som en fremstilling av *forhistorien* til det kierkegaardske verks opprinnelse. Når det gjelder den *etterhistoriske* kontekst, må den ses i sammenheng med fremveksten av den eksistensialistiske filosofien på begynnelsen av forrige århundre. Etter å ha vært nærmest glemt utenfor Danmark etter sin død, ble omverdenens interesse for Kierkegaard vekket til live litt etter århundreskiftet. Han ble oversatt til tysk og ble etter hvert en slags motefilosof, særlig i tyskspråklige miljøer.²³⁴ Adornos oppgjør med Kierkegaard er derfor også et oppgjør med filosofiske strømninger i sin egen samtid. Vi har så vidt vært inne på hvordan Adorno kritiserer Heideggers forsøk på å etablere en positiv ontologi. Heideggers filosofi skiller seg klart fra det man kunne kalle en kierkegaardsk eksistensialisme, i den forstand at han sikter mot en avdekkelse av grunnleggende strukturer i den menneskelige eksistens. Som vi har sett er det av avgjørende betydning for både Kierkegaard og Adorno å avvise muligheten for et slikt byggverk. Adorno er i denne forbindelse opptatt av å nettopp understreke den vesentlige

²³¹ K, 152.

²³² Ibid., 151.

²³³ Ibid., 152.

²³⁴ Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, 114.

forskjellen mellom Kierkegaard og Heidegger. Det som ifølge Heidegger 'ontisk kjennetegner eksistensen (*Dasein*), er at den er ontologisk'.²³⁵ For Kierkegaard er ontologi ensbetydende med metafysikk: "[D]er er intet menneske, som eksisterer methaphysisk. Det Methaphysiske, det Ontologiske er, men det er ikke til."²³⁶ Eksistensen, slik den forstås hos Kierkegaard, kan altså ikke betegnes som ontologisk. Idet begrepet om eksistensen ikke forstås ontologisk forsvinner også spørsmålet om hva eksistensen egentlig er. Spørsmålet blir ifølge Adorno snarere: 'Hva gir eksistensen, som for seg selv er meningsløs, en mening?'²³⁷ Svaret på dette kan kun søkes i selvets paradoksale forhold til seg selv som noe mer enn seg selv.

"Kierkegaards Existenzbegriff deckt nicht bloßes Dasein, sondern eines, das bewegt in sich selber eines transzendenten Sinnes sich bemächtigt, der vom Dasein qualitativ verschieden sein soll."²³⁸ I motsetning til hos Heidegger, hvor eksistensen ses på som ontologisk i seg selv, er den kierkegaardske eksistens stedet hvor ontologien kommer til syne, nettopp fordi den ikke selv er ontologisk. Eksistensen blir 'ontologiens skueplass'.²³⁹ Dette henger sammen med bestemmelsen av eksistensen som tilblivelse; den er ikke, den blir til, og kan dermed ikke gjøres til gjenstand for en objektiv tilnærming. Den transcendent mening postuleres ikke som noe positivt gitt, men nås gjennom inderlighetens dialektiske bevegelse. Problemet med denne inderligheten er ifølge Adorno at den er fullstendig "objektløs". Virkelighetens objekter er rett og slett uvedkommende for Kierkegaard:

Weder ist er Identitätsphilosoph noch erkennt er positives, bewußtseins-transzendentes Sein an. Weder ist ihm die Dingwelt subjekt-eigen noch subjekt-unabhängig. Vielmehr: sie fällt fort. Dem Subjekt bietet sie bloßen 'Anlaß' zur Tat, bloßen Widerstand für den Akt des Glaubens. In sich selber bleibt sie zufällig und ganz unbestimmt. Anteil am 'Sinn' kommt ihr nicht zu.²⁴⁰

Den ytre verden anses altså som tapt, og subjektet henvises til seg selv når spørsmålet om en mening kommer opp. Kun gjennom *lidenskap* kan det tilnærme seg sannheten. Adorno sporer på grunnlag av dette Kierkegaards idé om paradokset tilbake til en filosofisk opprinnelse i forholdet mellom objektløs inderlighet og ontologi. "Paradoxie erhebt sich bei Kierkegaard als die stärkste Macht der Beschwörung; als eine, die des ästhetischen Scheines sich begibt: als eine ohne Bilder nämlich."²⁴¹

²³⁵ Heidegger sitert i K, 100.

²³⁶ SV8, 266.

²³⁷ K, 99.

²³⁸ Ibid., 101.

²³⁹ Ibid., 102.

²⁴⁰ Ibid., 45.

²⁴¹ Ibid., 104.

Med dette markeres det som kan beskrives som Adornos grunnleggende intensjon i sin kritikk av Kierkegaard: Å ikke akseptere inderlighetens besvergende makt. Hans strategi i møtet med denne makten er å påvise hvordan den forrådes av de historiske bilder som finnes i Kierkegaards skrifter. Disse tekstene er ikke produsert i et tidløst vakuum, men inneholder, mot Kierkegaards vilje, 'nedslag av sosiale og historiske forhold'.²⁴² Adornos "konstruksjon av det estetiske" hos Kierkegaard tar på bakgrunn av dette form av en tolkning av disse historiske bildene. Som vi har sett i det foregående, hviler Adornos metode – hans beskrivelse av filosofien som en tolkende virksomhet – på en vektlegging av det estetiske som erkjennelseskategori. I dette ligger det en erkjennelse av at virkeligheten er formet av objektive forhold. Ethvert fenomen, enhver ting, må ifølge en slik erkjennelse ses på som formet av historiske, samfunnsmessige forhold, og kan ikke betraktes løsrevet fra disse. Den tolkende virksomheten er et forsøk på å, ved å sette sammen konstellasjoner av begreper, fremstille et bilde av den objektive historiske prosess tolkningens objekt er formet av.²⁴³

I forhold til Adornos kritikk av Kierkegaard er denne metoden sentral på to måter. For det første er den viktig i den forstand at den som metode danner det man kan kalle det formmessige grunnlaget for Adornos tilnærming til Kierkegaards tekster. For det andre er det estetiske erfaringsbegrep som metoden hviler på også et bærende element i Adornos kritikk av det han identifiserer som innholdet i Kierkegaards filosofi. Som en "konstruksjon av det estetiske" er Adornos kritikk også en fremstilling av det estetiske erfaringsrom som Kierkegaard ikke vil vite av. I dette ligger det at Adorno ikke vil akseptere de definisjoner av det estetiske som Kierkegaard selv legger til grunn.

2.3 Kierkegaard og det estetiske

Adorno skiller mellom tre ulike betydninger av det estetiske hos Kierkegaard, som han mener det er avgjørende å holde atskilt. Den første betydningen av "estetisk" er den dagligdagse, slik den brukes generelt om det som angår kunsten. Den andre og mest kjente betydningen er den som legges til grunn i beskrivelsen av det estetiske som stadie eller sfære. Denne defineres som følger: "Det Æsthetiske i et Menneske er det, hvorved han umiddelbar er det, han er; det Ethiske er det, hvorved han bliver det, han bliver. Den der lever i og ved og af og for det

²⁴² Ibid., 62.

²⁴³ ND, 165-166.

Æsthetiske i ham, han lever Æsthetisk.”²⁴⁴ Det estetiske forstås i denne umiddelbarhetens betydning som det å ikke beslutte seg, og danner således en motsetning ikke bare til det etiske, men også til det paradoks-religiøse. Den tredje betydningen finner Adorno kun i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, og denne knyttes til den subjektive meddelelses form. Her er det estetiske ikke å forstå som inderlighetens motsetning, men som relatert til den form en inderlig meddelelse må anta. En slik meddelelse må ha dobbelrefleksjon: ”[D]en subjektive Tænker maa strax blive opmærksom paa, at Formen maa kunstnerisk have lige saa megen Reflexion som han selv eksisterende i sin Tænkning har det.”²⁴⁵ Disse forskjellige betydningene av det estetiske brukes ifølge Adorno om hverandre av Kierkegaard, slik at det vanskelig lar seg kartlegge hva han egentlig legger i begrepet. I de kunstteoretiske overveielser som finnes i første del av *Enten-Eller*, kommuniserer imidlertid Kierkegaards syn på estetikken med tradisjonen på en måte som gjør den forståelig. Adorno finner at det estetikkteoretiske perspektiv som her presenteres lar seg tilbakeføre til de ’grunnelementene som all idealistisk filosofi opptrer i: subjekt og objekt’.²⁴⁶ Han oppsummerer på følgende vis:

Er sieht Kunst, wo ein Objektives, der ”Gehalt”, vom Subjekt geformt, ”in Existenz ausgesprochen wird”. Als Moment des ”Existenziellen” ist ihm die Form subjektiv. Wie alle Konkretion denkt er die des Kunswerkes als bloßes produkt zweier abstrakter Momente: des abstrakten Selbst und der abstrakten Idee; zumindest nach Analogie von Subjekt und Objekt, von Form und Inhalt. Umstandslos hat er deren Polarität auf die konkrete ästhetische Region – und die der ”existenziellen Aussage” – übertragen.²⁴⁷

Estetikken blir hos Kierkegaard på denne måten en reduplikasjon av det subjekt-objekt-forholdet man ellers finner hos ham. Som kategori er derfor det estetiske, slik det gis av Kierkegaard, til liten nytte for Adorno i tolkningen av hans skrifter. Det estetiske slik Adorno ”konstruerer” det har derfor lite til felles med den betydningen det har hos Kierkegaard. Som vi har sett sikter Adorno med konsepsjonen av det estetiske som erfaringskategori mot en reversering av det idealistiske subjekt-objekt-forholdet. Innenfor denne forståelsen av det estetiske blir målet å konstruere en modell av det objektive slik det er preget av de sosiale og historiske forhold, og ikke som et resultat av den subjektive intensjon. I forhold til Kierkegaard blir det derfor snakk om å fremstille betydningslag i hans tekster som viser utover den subjektive pregning han forsyner dem med.

²⁴⁴ K, 25 og SV3, 167.

²⁴⁵ K, 25 og SV9, 63.

²⁴⁶ K, 37.

²⁴⁷ Ibid.

I et etterord til en senere utgave av boken om Kierkegaard skriver Adorno at hans utgangspunkt var å gi en 'tolkning av det kierkegaardske verk som en helhet'.²⁴⁸ Han sikter her til den filosofiske delen av forfatterskapet, utgitt under forskjellige pseudonymer, og befatter seg ikke med de religiøse, oppbyggelige skriftene, som bærer forfatterens eget navn.²⁴⁹ Intensjonen om å tolke det pseudonyme forfatterskap 'som en helhet' må her forstås som et forsøk på å nå fram til nivåer av objektivitet i disse tekstene, dvs. å gi en fremstilling av den historiske prosess som er lagret i dem.²⁵⁰ I tilfellet Kierkegaard er dette ifølge Adorno av særlig viktighet fordi forfatterskapet er anlagt nettopp med den hensikt å skjule dets historiske, objektive grunnlag. Som "dialektisk forfører" og selverklært "Spion i høiere Tjeneste" legger Kierkegaard bevisst opp til et spill der forfatterens intensjon og tekstens betydning forblir uklar.²⁵¹ Bruken av pseudonymer er en del av dette spillet, og Adorno advarer mot en lesning der man lar seg fascinere av Kierkegaards geniale penn, og dermed mister den nødvendige kritiske distanse til verket: "Faszination ist die gefährlichste Macht in seinem Werk."²⁵² Resepten mot denne fascinasjonen blir å ikke akseptere det kierkegaardske landskap slik dette tegnes opp og presenteres gjennom de ulike karakterene i hans forfatterskap. Problemet med resepsjonen av Kierkegaard er ifølge Adorno at man ved å se på ham som en dikterfilosof ikke har klart å holde det filosofiske og det dikteriske atskilt. Ved å godta Kierkegaards sammenblanding av subjektiv refleksjon og filosofisk kategorisering yter man verken diktningen eller filosofien rettferdighet. Dette betyr likevel ikke at man kun skal konsentrere seg om de rent filosofiske partier hos Kierkegaard, men snarere at de litterære sidene må underlegges filosofisk kritikk. I Kierkegaards estetiske verker – *Enten-Eller*, *Frygt og Bæven*, *Gjentagelsen* og *Stadier paa Livets Vei* – finner Adorno både romaner, noveller og lyrikk som ut fra rent kunstneriske kriterier kunne ha krav på oppmerksomhet. Når han insisterer på å ikke behandle disse som litteratur, men som illustrasjoner på noe annet, er det fordi deres form sier noe om den tenkemåte og historiske situasjon de springer ut av.

Kierkegaards litterære forbilder er ifølge Adorno tyske romantiske diktere som Jean Paul, Friedrich Schlegel og Hoffmann. Han beskriver formloven i denne periodens diktning som basert på 'et gnistrende sammenstøt mellom anskuet virkelighet og refleksiv subjektivitet'. Hos Kierkegaard er imidlertid denne formen kun tilsynelatende tilstede:

²⁴⁸ K, 262.

²⁴⁹ Adornos avgrensning gjelder også for vårt arbeid; når det i det følgende henvises til Kierkegaard på et generelt plan er det det pseudonyme forfatterskap det siktes til. Adorno ser for øvrig nærmere på den religiøse Kierkegaard i foredraget "Kierkegaards Lehre von der Liebe", og dette er sammen med et annet, med tittelen "Kierkegaard noch einmal", trykket som bilag i senere utgaver av boken.

²⁵⁰ Jf. ND, 165-166.

²⁵¹ K, 20-21 og SV18, 134.

²⁵² K, 19.

Nur äußerlich hat Kierkegaard diesen Rhythmus wiederholt. Mit dem Gedanken ist bei ihm allemal auch die Anschauung auf subjektives Bedeuten reduzierbar. [...] Der als Philosoph die Identität von Denken und Sein so standhaft bestritt: im Gebilde läßt er Sein umstandslos nach Denken sich richten.²⁵³

De mange litterære tablåer i Kierkegaards tekster er ifølge Adorno ikke egentlig å forstå som forsøk på å beskrive eller gi form til de historiske forhold; deres funksjon er å være 'illustrasjoner til hans filosofiske kategorier'.²⁵⁴ Innholdet i Kierkegaards filosofi kan for Adorno bestemmes som konstitusjonen av inderligheten som et område som ikke kan underlegges tenkningen. I sitt opprør mot den hegelske tenkningen tar Kierkegaards egen tenkning form av det Adorno senere skulle kalle en 'fenomenologi for den *individuelle* ånds indre bevegelse'.²⁵⁵ Som vi var inne på i forbindelse med Kierkegaards forhold til Hegel tar utviklingen av den individuelle ånd form av en stadig dypere erkjennelse av den absolutte forskjell mellom menneske og Gud. Slik Adorno ser det er derfor denne ånds indre bevegelse en bevegelse som hele tiden rettes mot det transcendent. Inderligheten, som denne bevegelsens område, kan derfor kun forstås som noe negativt og ubestemt, og kan ikke defineres ved hjelp av henvisninger til objektive, allmenne størrelser. Inderligheten er fullstendig objektiv og den ytre verden blir for Kierkegaard helt uvesentlig. Kierkegaards litterære bilder blir ifølge Adorno ikke formet ut i fra en bevissthet om at "tingverdenen" er uavhengig av den subjektive intensjon, men blir å forstå som bilder på den objektive inderlighet som det er hans filosofis intensjon å begrunne.

Adornos syn på pseudonymenes betydning hos Kierkegaard kan sies å være i tråd med hans vurdering av det dikteriske. Selv om pseudonymene – som uttrykk for en indirekte meddelelse – ikke kan oppfattes som talerør for Kierkegaards egne intensjoner, kan deres separate betydninger ifølge Adorno ordnes inn i en større helhet. En kritikk av Kierkegaard må derfor anlegges slik at den forstår pseudonymenes utsagn som deler av en større konstruksjon: "Kritik muß zuerst die Aussagen der Pseudonyme nach ihrer philosophischen Konstruktion verstehen, wie sie als beherrschendes Schema in jedem Augenblick herausstellen ist."²⁵⁶ Adornos oppfatning er at det er både mulig og nødvendig å tyde den intensjon som ligger bakenfor den tilsynelatende flertydighet som pseudonymene er med på å skape. Han henter støtte for dette perspektivet på pseudonymenes betydning ved å sitere fra avslutningen på *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*. Under overskriften "En første og sidste

²⁵³ Ibid., 13.

²⁵⁴ Ibid., 14.

²⁵⁵ Dette i en tale han holdt i 1963. Adorno slutter seg her til sammenligningen mellom Kierkegaards posisjon og Hegels "ulykkelige bevissthet". Theodor W. Adorno, "Kierkegaard noch einmal", i K, 247-248.

²⁵⁶ Ibid., 20.

Forklaring” tilkjenner Kierkegaard her at han er pseudonymenes opphavsmann. Han understreker at bruken av pseudonymer ikke er tilfeldig, men må forstås som en frembringelse av ulike ”livsanskuelser” som ikke korresponderer med de han selv måtte ha. Pseudonymene skal forstås som ’dikterisk-virkelige subjektive tenkere’, og deres meninger kan i like liten grad som de litterære karakterenes føres tilbake til ham selv.²⁵⁷ Hva deres *betydning* angår, påpeker han at denne

[i]kke ligger i at gjøre noget nyt Forslag, nogen uhørt Opdagelse, eller stifte et nyt partie og vilde gaae videre, men netop i Modsætningen, i ingen Betydning at vilde have, i paa en Afstand som er Dobbelt-Reflexionens Fjernhed at vilde solo læse de individuelle, humane Existents-Forholds Urskrift, det Gamle, Bekjendte og fra Fædrene Overleverede, igjennem endnu engang om muligt paa en inderligere maade.²⁵⁸

Denne intensjonen om å ville lese de ”individuelle, humane Existents-Forholds Urskrift” biter Adorno seg merke i. Han viser til hvordan denne eksistensens urskrift hos Kierkegaard får sitt konkrete motstykke i *Det nye testamentet*, som i *Øieblikket* beskrives som ”[e]t historisk Curiosum, omtrent som en Haandbog for reisende i et bestemt Land, naar alt i det samme Land er totalt forandret.”²⁵⁹ Det Kierkegaard ifølge Adorno her vil frem til, er ikke at bibelteksten er meningsløs, men at dens mening er ’depravert av historiens gang’.²⁶⁰ Slik Adorno leser dette er den opprinnelige mening gått tapt, og dette gjør at teksten for nåtidens leser fremstår som et chiffer, en hemmelig skrift, ’hvis opprinnelse er historisk’.²⁶¹

Kierkegaards sammenstilling av eksistensens tapte mening og bibeltekstens uforståelighet må selvsagt forstås med henblikk på hans syn på samtidens kristendom. Samtidig danner dette en interessant parallell til Adornos eget prosjekt. Som vi har sett, beskriver Adorno tilværelsen som gåtefull og meningsløs, og han sammenligner den filosofiske virksomhet med det å løse gåter. Dette foregår ved en tyding av de chiffer som ligger i den intensjonsløse virkelighetens tekst. Hos Kierkegaard finner han ikke uventet et litt annet perspektiv på hvordan dette forholder seg. Eksistensens urskrift har her en forfatter, men dens mening er like fullt tapt for oss: ”Der konstante Sinn aber des konstanten Textes ist bei Kierkegaard unverständlich: die Fülle der göttlichen Wahrheit für die Kreatur verstellt.”²⁶² Adorno sammenligner Kierkegaards måte å tilnærme seg denne ukjennelige sannhet på med parablene man finner hos Kafka. Forstår man den konstante tekst som en gåte, er det en gåte som verken kan eller skal løses: ”Om En gav mig ti Rbd., vilde jeg ikke paatage mig at

²⁵⁷ SV10, 286.

²⁵⁸ K, 53 og SV10, 289.

²⁵⁹ K, 54 og SV19, 123.

²⁶⁰ K, 39.

²⁶¹ Ibid.

²⁶² Ibid.

forklare Tilværelsens Gaade. Hvorfor skulde jeg ogsaa gjøre det? Er Livet en Gaade, saa ender det vel med, at Den, der har opgivet Gaaden, selv forklarer den.”²⁶³

I motsetning til hos Kafka finnes det imidlertid hos Kierkegaard en klar referanse for det uforståelige i beretningen om syndefallet. For Adorno blir det avgjørende å ikke akseptere den teologiske begrunnelsen som den eneste forklaringen på meningstapet. Kløften mellom menneske og natur er for ham noe som er frembrakt av historien. Når han sier at opprinnelsen til chifferet for den opprinnelige mening er historisk, er det dette han sikter til. Som chiffer er også Kierkegaards tekst mulig å tyde, og Adorno knytter her an til Benjamins begrep om allegorien:

Paradox wird das schlechthin Verborgene mitgeteilt in der Chiffre. Wie, nach Benjamins Interpretation, jegliche Allegorie, ist sie nicht bloßes Zeichen sondern Ausdruck. Sie gehört so wenig selber den ontologischen Urbildern an, wie sie in innermenschliche Bestimmungen sich auflösen ließe. Sie bildet ein Zwischenreich.²⁶⁴

Betydningen av denne passasjen er langt fra entydig, men den forekommer meg likevel å si mye om Adornos innstilling til lesningen av Kierkegaard. Han betrakter Kierkegaards tekst – både i sin helhet og de enkelte deler – som et chiffer. Forstått – i flukt med Benjamins utlegning av allegorien – som både tegn (konvensjon) og uttrykk, kan ikke dette chifferet kun føres tilbake til verken en opprinnelig ontologi eller til rent menneskelige bestemmelser. Det ”mellomrike” som chifferet danner, kan sies å korrespondere med det område som Kierkegaard, slik Adorno ser det, opptegner for eksistensen. Menneskets psykologiske situasjon – slik Kierkegaard beskriver den i f.eks. *Sygdommen til Døden* –, dets fortvilelse, er nettopp definert av det problematiske i å finne en likevekt mellom det evige og det menneskelige. Vekslingen mellom disse to polene danner hos Kierkegaard det Adorno kaller en ”immanent dialektikk”, en bevegelse ’ut av seg selv og i seg selv’.²⁶⁵ Det som fremfor alt kjennetegner denne dialektikken er at den gjennom sin mangel på ethvert ’positivt ontisk innhold’ unndrar seg en ’materieell definisjon’.²⁶⁶ Det objektløse indre tar form av en spiritualisme som hever seg over både det naturlige og det historiske. Åndens frihet er hos Kierkegaard noe som vinnes ved at man bryter med verden og hever seg over den demoniske ytre og indre natur.²⁶⁷ I likhet med enhver absolutt ånd får ifølge Adorno Kierkegaards inderlighet en mytisk karakter, og en kritikk av inderligheten må derfor ta utgangspunkt i

²⁶³ K, 39 og SV10, 136.

²⁶⁴ K, 40.

²⁶⁵ Ibid., 46.

²⁶⁶ Ibid., 47.

²⁶⁷ Jf. Ibid., 78.

dette: ”Unter der Kategorie des Mytischen erst ist aufzuklaren das Verhältnis objektloser Innerlichkeit zur verstellten Ontologie, der, als Wahrheit, Kierkegaards Frage gilt.”²⁶⁸

Adornos bruk av begrepet mytisk må her forstås i forhold til hans syn på forholdet mellom natur og historie. Som vi har sett, er det mytiske å forstå som et kritisk begrep ved å være et uttrykk for at det historiske så å si stivner til og får trekk av å være noe naturlig. Når han beskriver inderligheten som et mytisk område er det for å kunne rive det løs fra Kierkegaards favntak og underlegge det kritikk. Denne kritikken tar sikte på å fremstille det objektive grunnlag for det bilde av eksistensen som konstruksjonen av inderligheten representerer. Det mangler nemlig ikke på illustrasjoner av de filosofiske kategorier – deriblant inderligheten – hos Kierkegaard. De litterære bilder, som finnes overalt hos Kierkegaard, er ifølge Adorno ment som metaforer for det filosofiske innhold. Som bilder med historisk innhold har de imidlertid en overskytende betydning, og det er denne betydning Adorno vil ha fatt i; bildene må ’tilbakekalles fra metaforikken til deres egentlighet’.²⁶⁹ Dette betyr at de må fremstilles objektivt, løsrevet fra Kierkegaards subjektive intensjon. I denne forbindelse kommer innflytelsen fra Benjamin tydelig til syne, idet Adorno tar i bruk hans innsikter for å bringe det historiske som ligger under Kierkegaards bilder frem i lyset:

Denn nicht als je und je lebendig-gegenwärtige setzt Natur in der Dialektik sich durch. Dialektik hält im Bild inne und und zitiert im historisch Jüngsten den mythos als das Längstvergangene: Natur als Urgeschichte. Darum sind sie Bilder, die gleich dem des Intérieurs Dialektik und Mythos zur Indifferenz bringen, [...] dialektische Bilder [...] – Mythisch ist bei Kierkegaard Natur als Urgeschichte, zitiert in Bild und begriff seiner historischen Gegenwart.²⁷⁰

Kierkegaards beskrivelse av interiøret blir for Adorno det fremste eksempelet på et ”dialektisk bilde”. Som metafor for inderligheten er dette bildet dialektisk i den forstand at historie og natur sammenflettes i dets uttrykk. Interiøret blir et bilde på Kierkegaards samtid og på samme tid antar det en naturaktig karakter under betrakterens blick. Vi skal nå se litt nærmere på Adornos utlegning av dette.

2.4 Det kierkegaardske interiør

Som sagt legger Adorno stor vekt på måten forholdet mellom subjekt og objekt er konstruert på i Kierkegaards filosofi. I motsetning til sin hovedfiende Hegel søker Kierkegaard å etablere en forståelse av subjektet som uavhengig av det objektive. For Adorno blir dette tydelig i beskrivelsen av forholdet mellom individet og historien. Den historiske dimensjon ’skrumper

²⁶⁸ Ibid., 84.

²⁶⁹ Ibid., 22.

²⁷⁰ Ibid., 80.

sammen' når den kommer i berøring med individet, og inderligheten blir som en 'romantisk øy' hvor mennesket kan 'berge sin mening fra historiens flodbølge'.²⁷¹ Det historiske i seg selv frakjennes i denne forstand enhver mening og blir å betrakte som en ytre vegg som individet støter an mot. Denne bestemmelsen av den ytre verden henger, som vi har vært inne på, for Adorno sammen med tingliggjøringen. Kierkegaard analyserer som sagt ikke denne tilstanden, men Adorno har bitt seg merke i at han registrerte motsetningen mellom religionen og det kapitalistiske samfunn, som f.eks. i følgende setning:

I den udvortes Verden er Alt Ihendehaverens; den træller under Ligegyldighedens Lov, og den, der har Ringen, ham lyder Ringens Aand, enten han er en Nouredin eller en Aladdin, og den, der har Verdens Skatte, han har dem, hvorledes han end fikk dem. I Aandens Verden er det annerledes.²⁷²

Denne beskrivelsen blir for Adorno samtidig et eksempel på den 'bekvemme oppdelingen mellom indre og ytre, ånd og natur, frihet og nødvendighet', som Kierkegaard gang på gang foretar.²⁷³ "Situasjon" er det begrepet Adorno bruker for å betegne møtet mellom inderligheten og det tingliggjorte samfunnet. Denne "situasjonen" er ifølge Adorno 'dialektisk produsert på forhånd' ut i fra inderlighetens refleksjonsbevegelse.²⁷⁴ Denne bevegelsen kan likevel ikke forhindre at den historiske virkeligheten reflekteres i den: "Je härter die Subjektivität von der heteronomen, unqualifizierten oder gar schlechten Außenwelt in sich zurückprallt, um so klarer prägt mittelbar, als "reflektierte", die Außenwelt in ihr sich aus."²⁷⁵

Ingen steder avtegner bildet av denne "situasjonen" seg klarere for Adorno enn i Kierkegaards beskrivelser av sin samtids borgerlige interiør. Som metaforer på inderlighetens forskanselse fra det ytre egner disse beskrivelsene seg godt som illustrasjoner på Kierkegaards filosofiske kategorier. Rives de løs fra dette kategoriale byggverk avtegner det seg ifølge Adorno et annet bilde. Skildringene av interiøret representerer – i kraft av sin billedlighet – også en frigjørelse fra den filosofiske intensjon. Allerede i det tidlige skriftet *Johannes Climacus eller De omnibus dubitandum est* finner han en skildring som tydeliggjør Kierkegaards intensjon.²⁷⁶ Johannes forteller her om hvordan han som liten sjelden fikk lov av faren til å gå ut på egenhånd. En gang han spurte fikk han imidlertid tilbudet om å 'spasere ved farens hånd' i stuen isteden. Selv om dette virket som en dårlig erstatning ble Johannes med på leken. Og turen viste seg å bli alt annet enn kjedelig; de gikk ned til stranden, rundt omkring i gatene, hilste på forbipasserende, alt mens faren fortalte hva de så. Denne

²⁷¹ Ibid., 56.

²⁷² K, 60-61 og SV5, 27.

²⁷³ K, 61.

²⁷⁴ Ibid., 57.

²⁷⁵ Ibid.

²⁷⁶ Ibid., 61-62.

spaserturen i stuen blir for Adorno et bilde på en inderlighetens flanør: "[W]irklichkeit erscheint ihm allein reflektiert von bloßer Innerlichkeit."²⁷⁷ Det må her nevnes at kontrasten til den parisiske flanøren som Benjamin senere skulle komme til å beskrive er åpenbar. Der Johannes gleder seg over synet av de indre bilder som faren maner frem, er Benjamins flanør med på å synliggjøre den historiske virkeligheten i Paris tidlig på 1800-tallet.²⁷⁸

Fortellingen om lille Johannes er tydelig nok i sin metaforikk, men den inneholder likevel ikke beskrivelser som eksplisitt knytter den til Kierkegaards samtid. I "Forførerens Dagbog" finner Adorno flere beskrivelser av interiører som inneholder mer konkret materiale. Forførerens egen leilighet er f.eks. utstyrt med et "Reflexions-Speil" og en "Klokkestræng fra tredie Etage".²⁷⁹ Klokkestrengen forteller ifølge Adorno at det her er snakk om en av 1800-tallets romslige utleieleiligheter. Refleksjonsspeilet var i disse leilighetene en innretning som 'projiserte disse leieboligenes gatelinjer inn i det lukkede borgerlige beboelsesrom'.²⁸⁰ Dette speilet blir i denne forstand både en forbindelse til gaten utenfor og en påminnelse om leilighetens avgrensning. Bildet i speilet er imidlertid kun et bilde, en refleksjon, og blir for Adorno illustrerende for tingenes fravær – 'kun tingenes skinn bringer det inn i boligen'.²⁸¹ Speilet vitner på denne måten om en sorg, en tapt umiddelbarhet. Den som sitter og ser i speilet er ifølge Adorno den økonomisk uavhengige; den private som er atskilt fra den samfunnsmessige produksjonsprosess. "Spiegel und Trauer gehören darum zusammen."²⁸² Som symbol på tungsinn representerer interiørets speil også en sammenfletning av natur og historie. Den gudsforlatte natursammenheng og det historisk menneskeskapte inngår – i speilet og interiøret – i en konstellasjon.

I forlengelsen av denne betraktningen søker Adorno, i et langt sitat fra samme dagbok, 'nøkkelen til hele Kierkegaards forfatterskap'.²⁸³ Forføreren er denne gang på besøk hos sin kjære Cordelia, og vi koster på oss et lengre utdrag:

Paa Bordet staaer en Lampe, dannet i Form af en Blomst, der kraftig og fyldig skyder sig op for at bære dens Krone, over hvilken igjen et fiint udskaaet Slør av Papiir hænger ned, saa let, at det ikke kan ligge stille. Lampens Form erindrer om Østerlandenes Natur, Slørets Bevægelse om de milde Luftninger i hine Egne. Gulvet er skjult af et Tæppe, flættet af en egen Art Vidier, et Arbeide, der strax foraader sin fremmede Herkomst. I enkelte Øieblikke lader jeg nu Lampen være den ledende Idee i mit Landskap. Jeg sidder da med hende henstrakt paa Jorden under Lampens Blomst. Til andre Tider lader jeg Vidie-Teppe fremkalde Forestillingen om et Skib, om en Officiers-kahyt – vi seile da midt ute paa det store Ocean. Da vi sidde langt bort fra Vinduet, skue vi umiddelbart ind i

²⁷⁷ Ibid., 62.

²⁷⁸ Jf. Buck Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, 117, 271n.

²⁷⁹ K, 62.

²⁸⁰ Ibid., 62-63.

²⁸¹ Ibid., 63.

²⁸² Ibid.

²⁸³ Ibid.

Himlens uhyre Horizont [...] Omgivelsen om Cordelia maa ingen Forgrund have, men Horizontens uendelige Dristighet. Hun maa ikke være ved Jorden, men svæve, ikke gaae, men flyve, ikke frem og tilbage, men evigt fremad.²⁸⁴

I denne beskrivelsen kommer nok en gang 'objektivt-historiske saksforhold' forbundet med interiøret til syne.²⁸⁵ Den metaforiske betydning avtegner seg som en dialektikk mellom den private intimitet og det uendelige. Interiøret blir her å forstå som det subjektive, som støter an mot en 'vag estetisk-erotisk uendelighet'.²⁸⁶ Interiørets gjenstander fungerer her som anledninger til subjektiv projeksjon. Betraktes de løsrevet fra dette perspektivet blir betydningen en annen. For å tyde dette bildet er det ifølge Adorno viktig å skille mellom interiøret og rommet. "Der Raum fällt nicht ins Intérieur. Er ist allein dessen Grenze."²⁸⁷ Med rommet som grense forstås interiøret som det subjektivt eksisterende; rommet – den ytre verden – opptrer her kun som skinn. Tingene fremtrer på denne måten som eksisterende kun innefor interiørets rammer, løsrevet fra sin romlige eksistens. De blir her fremmede for sitt opprinnelige 'formål og sin bruksverdi'.²⁸⁸ "[D]ie vollständige Fata Morgana verfallener Ornamente empfängt ihre Bedeutung nicht durch den Stoff, aus welchem sie gefertigt ist, sondern aus dem Intérieur, das den Trug der Dinge als Stilleben vereint."²⁸⁹ Som elementer i dette stillebenet veves tingenes betydning sammen med inderlighetens motiver; blomsten blir et 'bilde på det organiske liv', orienten motivet for 'lengselens hjemsted', havet som bilde på 'evigheten selv'.²⁹⁰ Tingenes fremmedhet, som for Adorno er et resultat av tingliggjøringen, dvs. historisk frembrakt, gjenvinner innenfor interiørets innretning nye betydninger. Her viser de seg imidlertid kun som skinn: "Geschichtlich scheinhafte Gegenstände werden darin als Schein unveränderlicher Natur eingerichtet."²⁹¹ Som stivnede elementer som er tatt ut av sin historiske kontekst forstås altså gjenstandene som "andre natur". Det historiske faller på denne måten bort i bildet av interiøret, idet det kun betraktes i sin størknede, skinnaktige form.

Vi var tidligere inne på hvordan Benjamin i sin "Erkjennelseskritisk fortale" kan sies å foreta en inversjon av Platons idélære ved at ideene her fremstilles fra det historisk-materielle. Adornos undersøkelse av interiøret kan i forlengelsen av dette sies å forholde seg til Platons

²⁸⁴ K, 64 og SV2 360-361.

²⁸⁵ K, 64.

²⁸⁶ Ibid.

²⁸⁷ Ibid., 65.

²⁸⁸ Ibid. Underforstått i Adornos kritikk synes også å være hvordan disse gjenstandene, som importerte varer fra fjerne strøk, vitner om det imperialistiske økonomiske system som har gjort det mulig å innrede et hjem på denne måten. Jf. Buck Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, 118.

²⁸⁹ K, 65.

²⁹⁰ Ibid., 65-66.

²⁹¹ Ibid., 65.

hulelignelse på en tilsvarende måte.²⁹² Både de som sitter lenket fast i hulen og den som sitter ensom i sin bolig er dømt til å betrakte virkeligheten som skygge eller refleksjon. Forskjellen ligger i at den som forlater hulen trer inn i ideenes verden, mens den som forlater interiøret trer ut i en historisk bestemt virkelighet. Som bilde på en tilstand som ikke vil vite av denne virkeligheten blir interiøret for Adorno et uttrykk for Kierkegaards filosofi slik denne trekker seg sammen i et punkt. På samme måte som interiøret – som stilleben – representerer en romløshet, er hans filosofis momenter konstruert etter samtidighetens prinsipp; de er ikke ordnet i noen form for rekkefølge, men eksisterer side om side i det punkt som kalles eksistensen. I dette punktet trenger virkeligheten ikke inn i utstrakt form, og det kan derfor sammenlignes med 'et optisk bedrag i et kikkehull'.²⁹³

Den sinnsstemning som ifølge Adorno ledsager den eksistensen som illustreres i interiørets bilder er tungsinnet.²⁹⁴ Det melankolske, tungsindige sinnelag har ikke blick for den ytre verden som annet enn skinn, og er således dømt til å konstruere meningen etter inderlighetens skjema. Idet Adorno her griper tak i tungsinnet, og dets betydning som bevissthetskategori i møtet med den tapte verden, blir innflytelsen fra Benjamin igjen tydelig.

2.5 Tungsinns og barokk

Vi husker hvordan Benjamin i sin fremstilling av melankolien som en grunnstemning i de tyske sørgespill legger vekt på dens tvetydige karakter. I allegoriens ånd blir verden i sin fremmedhet og gudsforlatthet, under melankolikerens blick, likevel mulig å tyde. Adorno finner i Kierkegaards forhold til tungsinnet et lignende perspektiv. Tungsinnet, som finnes på alle eksistensstadier, blir hos Kierkegaard beskrevet som en sinnsstemning som gjør det mulig å slippe vekk fra meningsløsheten i det moderne liv:

Men Tungsinndets sære Ideér opgiver jeg ikke, thi disse, hvad maaske en Trediemand vilde kalde Nykker, disse, hvad kun deeltagende maaske vilde kalde sørgelige Indfald, kalder jeg Rykkere: naar jeg blot følger dem og holder du, da føre de mig til Uendelighedens evige Vishhed. [...] I de store Stæder ere baade Menneskene og Bygningerne klinede altfor nær op til hinanden. Skal man der ret faae et primitivt Indtryk, maa der enten Begivenhed til eller man maa have en anden Vej, som jeg har den i mit Tungsind.²⁹⁵

²⁹² Buck Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, 121.

²⁹³ K, 66.

²⁹⁴ Ibid., 87.

²⁹⁵ K, 88 og SV8, 182.

Det ”primitive inntrykk” – den tapte mening – søkes altså her, såfremt det ikke kommer hjelp utenfra, i tungsinnet. Adorno kaller denne søken etter den tapte mening en ’sann dialektisk bevegelse’.²⁹⁶ Problemet er at tungsinnet utelukkende beveger seg i besvergelses og mytiske forestillinger. Den lukkede inderlighet, som sannhetens skueplass, blir i tungsinnet til skinn. I denne betydningen er tungsinnet kun å forstå som en type bevissthet som er formet av inderlighetens konstitusjon. Som skinn er imidlertid tungsinnet ikke kun dette; det dannes ifølge Adorno i skinnet en dialektisk bevegelse som han beskriver som allegorisk. ”In ihrem Schein ist Schwermut, dialektisch, das Bild eines Anderen. Das begründet genau den allegorischen Charakter von Kierkegaards Schwermut.”²⁹⁷ Med dette siktes det til at Kierkegaard, på enkelte steder, med tungsinnets blikk griper den forgjengelige naturs tvetydige vesen. Som f.eks. her: ”Hvo saae vel en ung Pige, dersom han ikke er en Rasende, uden at fornemme et vist Veemod, fordi det jordiske Livs Skrøbelighed her viser sig i sin stærkeste Modsætning: Forgjængelighed hurtig som en Drøm, Skjønhed, fager som en Drøm.”²⁹⁸

Adorno påpeker i denne sammenheng hvordan de motiver og figurer som går igjen i Kierkegaards fremstilling av tungsinnet er som hentet ut av den litterære barokk. Han henviser her til Benjamins sørgespillbok, hvor barokkdramaets kjennetegn er kartlagt. Det som imidlertid ser ut til å ha ansporet koblingen mellom Kierkegaard og det barokke er at Kierkegaard selv omtaler seg som ”den barokke tenker”.²⁹⁹ Dette viser seg å være en misforståelse da det angjeldende sted viser at det korrekte sitat skal være ”den sære tenker”. I den tyske oversettelsen Adorno legger til grunn er dette oversatt med ”der barocke Denker”, og dette er altså feilkilden.³⁰⁰ Om Adorno ville lagt like stor vekt på det barokke ved Kierkegaard uten denne opplysningen er selvsagt vanskelig å si. Den generelle tilknytningen til Benjamins sørgespillbok tyder vel på at dette perspektivet uansett ville ha ligget, så å si latent, i Adornos lesning.

Til tross for at Kierkegaard neppe kjente særlig til barokkens diktning (med unntak av Shakespeare, men han står uansett på en måte for seg selv), har han altså ifølge Adorno overtatt mange av dens kjennetegn. Disse er ikke å forstå som ornament, men går inn i kjernen av hans filosofi. Den ’gjenstandsløse inderlighets isolerthet’ korresponderer ifølge

²⁹⁶ K, 89.

²⁹⁷ Ibid., 90.

²⁹⁸ Ibid., 90-91.

²⁹⁹ K, 91 og SV8, 118.

³⁰⁰ Theodor W. Adorno, *Kierkegaard. Konstruktion af det æstetiske*, overs. av Rolf Reitan (København: Gyldendal, 1996), 112 og 120n.

Adorno med 'skapningens barokke forlatthet i dennesidighetens immanens'.³⁰¹ I tråd med dette barokke sinnelag finner Adorno flust av eksempler på død og grusomhet i Kierkegaards skrifter. I denne beskrivelsen av kirkegården finner han det eneste eksempel, i tillegg til interiøret, på en skueplass for Kierkegaards filosofi: "Alt sover; kun de Døde stige nu frem af graven og leve om igjen. Og end ikke det gjør jeg, thi da jeg ikke er død, kan jeg jo ikke leve om, og dersom jeg var død, kunde jeg jo heller ikke leve om, thi jeg har jo aldri levet."³⁰²

Dette tvetydige allegoriske aspekt ved Kierkegaard danner grunnlaget for det Adorno mot slutten av boken tematiserer som "tungsinnets vending".³⁰³ Som bevissthetskategori er tungsinnet tilstede i alle stadier frem til det Adorno karakteriserer som åndens offer i det paradoks-religiøse "punkt". Tungsinnet overlever ifølge Adorno denne ofringen – i strid med Kierkegaards intensjoner – i kraft av sin dialektiske karakter. Den ukjennelige urskrift som eksistensen ifølge Kierkegaards konstruksjon står overfor, blir i de tungsindige betraktninger på et vis til en lesbar skrift:

Es ist aber das Schema jener Wahrheit, der Kierkegaards Ursprungsfrage gilt; der chiffrierten und verstellten, die nicht die autonome Subjektivität zu erschaffen, wohl aber die schwermütige zu lesen vermag; in ihm bringt Schwermut heim was Existenz zerstörte.³⁰⁴

Der den paradoks-religiøse eksistensen kun kjenner den indre beslutningens mulighet ulmer det i tungsinnet et håp under fortvilelsen. I et essay om karakteren Marie Beumarchais fra Goethes *Clavigo* tematiserer Kierkegaard, slik han ofte gjør, fortvilelsen ved hjelp av motiver fra kjærlighetens område. Marie er forsmådd og vil i sin sorg ikke håpe på å få Clavigo tilbake. Kierkegaard sammenligner dette med et menneske som er i besittelse av et brev som inneholder 'opplysning om hans livs salighet'.³⁰⁵ Skriften er dog utydelig; han leser brevet gang på gang og får hver gang en forskjellig mening ut. Med tiden blir han mer og mer engstelig og øynene fylles med tårer; og "[t]ilsidst hensmuldrede Papiret selv, og han beholdt intet Andet tilbage end et taareblændet Øie."³⁰⁶ Beskrivelsen av denne evige, håpløse streben skal ifølge Adorno forstås som et bilde på det estetiske. Denne tilstanden kan etter Kierkegaards skjema først brytes med overgangen – spranget – til troen. På tvers av denne intensjonen etableres det ifølge Adorno tvert imot et bilde av håpet:

³⁰¹ K, 92.

³⁰² Ibid., 92-93.

³⁰³ Ibid., 175.

³⁰⁴ Ibid., 178.

³⁰⁵ Ibid., 178-179 og SV2, 176.

³⁰⁶ Ibid.

Aber kein treueres Bild der Hoffnung ließe sich denken als das der echten, in Spuren lesbaren, in Geschichte blassenden Chiffren, die dem überfluteten Auge entschwinden, in dessen Weinen sie sich doch bewähren; dem Weinen der Verzweiflung, darin dialektisch, als Rührung, trost und Hoffnung leibhaft in Lichtfiguren erscheinen.³⁰⁷

Adornos konstruksjon av det estetiske hos Kierkegaard ender på denne måten i en understrekning av det estetiskes tvetydige natur hos Kierkegaard. Selv i sin forbitrede motstand mot det utvendige; og selv i den kategoriske fordømmelsen av det estetiske som umiddelbarhetens stadie, kan ikke Kierkegaards filosofi unngå å bære i seg kimen av et håp om at den uleselige tekst som eksistensen utgjør, skal la seg tyde. Adornos lesning snur på denne måten opp ned på stadielærens oppbygning. I de estetiske bilder kommer Kierkegaard ifølge Adorno til størst klarhet om den objektløse inderlighets natur, så vel som til de klareste bilder av det som ligger utenfor den.

³⁰⁷ Ibid., 179.

Avslutning

Jeg skal ikke her, helt mot slutten, trekke noen konklusjoner eller fremby noe resultat av den undersøkelse som er foretatt. Isteden skal jeg la Adorno selv få siste ordet, med noen linjer fra *Minima Moralia*:

So sagt uns eine Stimme, wenn wir auf Rettung hoffen, daß Hoffnung vergeblich sei, und doch ist es sie, die ohnmächtige, allein, die überhaupt uns erlaubt, einen Atemzug zu tun. Alle Kontemplation vermag nicht mehr, als die Zweideutigkeit der Wehmut in immer neuen Figuren und Ansätzen geduldig nachzuzeichnen. Die Wahrheit ist nicht zu scheiden von dem Wahn, daß aus den Figuren des Scheins einmal doch, scheinlos, die Rettung hervortrete.

Bibliografi

- Adorno, Theodor W. *Gesammelte Schriften 1: Philosophische Frühschriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.
- _____. *Gesammelte Schriften 2: Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- _____. *Kierkegaard. Konstruktion af det æstetiske*. Oversatt av Rolf Reitan og med innledning av Jørgen Dehs. København: Gyldendal, 1996.
- _____. *Gesammelte Schriften 4: Minima Moralia*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- _____. *Minima Moralia*. Oversatt av Arild Linneberg. Oslo: Pax, 2006.
- _____. *Gesammelte Schriften 6: Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- _____. *Negative Dialectics*. Oversatt av E. B. Ashton. New York: Continuum, 2005.
- _____. *Gesammelte Schriften 7: Ästhetische Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- _____. *Estetisk Teori*. Oversatt av Arild Linneberg. Oslo: Gyldendal, 1999.
- Benjamin, Walter. *Det tyske sørgespilletts opprinnelse*. Oversatt og med innledning av Thor Inge Rørvik. Oslo: Pax, 1994.
- Bibelen*. Oslo: Det norske bibelselskap, 1941.
- Buck-Morss, Susan. *The Origin of Negative Dialectics*. Hassocks: The Harvester Press, 1977.
- _____. *The Dialectics of Seeing*. Cambridge: The MIT Press, 1989.
- Elster, Jon. *Making Sense of Marx*. Cambridge: Cambridge Uni. Press, 1985.
- Habermas, Jürgen. *Postmetaphysical Thinking*. Cambridge: Polity Press, 1992.
- Hannay, Alastair. *Kierkegaard*. London: Routledge&Kegan Paul, 1982.
- Hegel, G.W.F. *Åndens Fenomenologi*. Oversatt av Jon Elster, Fredrik Engelstad, Thomas Krogh, Thor Inge Rørvik og Dag Østerberg. Oslo: Pax, 1999.
- Horkheimer, M. og Adorno, T.W. *Gesammelte Schriften 3: Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- _____. *Oplysningens dialektik*. Oversatt av Per Øhrgaard. København: Gyldendal, 1993.
- Jameson, Fredric. *Late Marxism*. London: Verso, 1990.
- Kant, Immanuel. *Kritikk av dømmekraften*. Oversatt av Espen Hammer. Oslo: Pax, 1995.
- Kierkegaard, Søren. *Samlede Værker. Bind 1-19*. København: Gyldendal, 1994.
- _____. *Filosofiske smuler*. Oversatt av Knut Johansen og med innledning av Arild Waaler og Christian Fink Tolstrup. Oslo: Damm, 2004.
- Krogh, Thomas. *Fra Frankfurt til Hollywood*. Oslo: Aschehoug, 1991.
- Lukács, Georg. *Romanens Teori*. Oversatt av Per Paulsen. Oslo: Gyldendal, 2001.
- _____. *Historie og klassebevissthet*. Oversatt av Stein Rafoss og Harald Berntsen. Oslo: Gyldendal, 1971.
- Marx, Karl. *Kapitalen 1*. Oversatt av Tom Rønnow. Oslo: Pax, 1970.
- Morsing, Ole. "Adorno. Konstruktion af Kierkegaard". *Slagmark* 1997, nr. 27:79-103.
- Nietzsche, Friedrich. "Den lystige vitenskapen". Oversatt av Sissel Læg Reid. I *Hermeneutisk lesebok*, redigert av Sissel Læg Reid og Torgeir Skorgen, 331-345. Oslo: Spartacus, 2001.
- _____. "Om sannhet og løgn i en utenommoralsk forstand". Oversatt av Kjeld-Willy Hansen. I *Hermeneutisk lesebok*, redigert av Sissel Læg Reid og Torgeir Skorgen, 331-345. Oslo: Spartacus, 2001.
- Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton Uni. Press, 1980.
- Rose, Gillian. *The Melancholy Science*. New York: Columbia Uni. Press, 1978.
- Schafhausen, Nicolaus et al. red. *Adorno. Die Möglichkeit des Unmöglichen*. Frankfurt am Main: Lukas & Sternberg, 2003.

Winkel Holm, Isak. "Intermitterende dialektik – Filosofi og fantasi hos Adorno og Kierkegaard". *Slagmark* 2005, nr. 44:89-100.

Wyller, Egil A. *Enhet og annethet*. Oslo: Dreyer, 1981.

Aarnes, Asbjørn. red. *Litterært leksikon*. Oslo: Tanum, 1967.