

4	THE CONCEPT OF ALIENATION IN MARX AND MARCUSE Tormod Fjeld Lie
14	ERFARING, SPRÅK OG IDENTITET I TO VERKER AV ADORNO Henrik Voldstad
20	ETHICAL LIFE AND A DISCOURSE THEORY OF MORALITY DOES HEGEL'S CRITIQUE OF THE MORAL POINT OF VIEW APPLY TO HABERMAS' DISCOURSE THEORY OF MORALITY? Thomas Grønset
32	HARTMUT ROSAS AKSELERASJONSTEORI Aurora Jacobsen
42	INTERVJU MED LOIS MCNAY IS CRITICAL THEORY OUT OF TOUCH? Oda K.S. Davanger & Åshild Fløgstad Svensson
50	I PRAKSIS KRITISK TEORI OG DANNING Tomas Stølen
54	OVERSETTELSE VED TOMAS STØLEN OPPDRADELSE TIL MYNDIGHET Theodor W. Adorno
62	UTRAG FRA <i>DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI</i> RESSENTIMENT
64	MESTERBREV ELLEN ORMBERG
65	MESTERBREV PHILIP MLONYENI
66	REISEBREV FRA PARIS HØST I LYSETS BY Synnøve Kristine Moe
68	QUIZ
69	NESTE NUMMER

FILOSOFISK SUPPLEMENT

14. ÅRGANG | #4/2018

Filosofisk supplement er et studentdrevet fagtidsskrift ved
Program for filosofi ved Universitetet i Oslo.

Filosofisk supplement gis ut med støtte fra Kulturstyret ved
Studentsamskipnaden i Oslo, Norsk kulturråd, Frifond
og IFIKK

Trykket hos Renaissance Media, Liertoppen.

Opplag: 500

ISSN: 0809-8220

Org. nr.: 988 784 346

Filosofisk supplement
c/o IFIKK
Postboks 1020 Blindern
0315 OSLO

redaksjon@filosofisksupplement.no

Manus og artikkelforslag mottas per e-post til:
bidrag@filosofisksupplement.no

Årsabonnement NOK 180,- (4 utgaver)
www.filosofisksupplement.no



**NORSK
TIDSSKRIFT-
FORENING**

www.tidsskriftforeningen.no

REDAKSJON

Redaktør
og layout: Patrick J. Winther-Larsen

Økonomi: Tormod Fjeld Lie

Øvrige
medlemmer: Håkon Blystad
Oda K.S. Davanger
Dag August Schmedling Dramer
Maren Kildahl Fjeld
Erik Kjos Fonn
Øyvind J.V. Evenstad
Sverre Hertzberg
Joachim Åsen Kvamme
Martin Nyberg
Julia Szensny
Åshild Fløgstad Svensson
Henrik Voldstad

Omslag: Rasmus Gaare

Filosofisk supplements artikler er alle behandlet gjennom
en dobbelt blind vurderingsprosess.

KRITISK TEORI

Kritisk teori har sitt opphav ved den såkalte Frankfurterskolen grunnlagt på 1930-tallet, som var tilknyttet *Institut für Sozialforschung* (Institutt for sosialforskning) i Frankfurt am Main, Tyskland. Blant kritiske teoretikere finner vi figurer som Theodor W. Adorno, Marx Horkheimer, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Walter Benjamin, og Jürgen Habermas. Deres verker omtales gjerne i første omgang som «dunkle» grunnet dere bruk av idiosynkratiske vokabularer og ikke minst overlange setninger som nærmest kan gi lesere en følelse av klastrofobi. Filosofien deres kan med andre ord virke ugjennomtrengbar, men forhåpentligvis har vi unngått å falle i de samme fellene med artiklene vi har valgt å trykke i denne utgaven av *Filosofisk supplement*. Den intellektuelle arven til kritisk teori har i ettertid skapt ringvirkninger over flere deler av det filosofiske landskapet, og dette kan merkes i en rekke filosofiske områder, for ikke å nevne kritisk teoris innflytelse på andre forskningsområder, som sosiologi og rettssosiologi.

Den første artikkelen i denne utgaven tar for seg innflytelsen marxismen har spilt på kritisk teori. I «The Concept of Alienation in Marx and Marcuse» setter Tormod Fjeld Lie to begreper om fremmedgjøring opp mot hverandre – Marx' og Marcuses – og undersøker hva slags konsekvenser det har for forståelsen av arbeiderklassen som revolusjonært subjekt. Fjeld Lie vurderer i tillegg Alasdair MacIntyres kritikk av Marcuses teori, peker på en rekke feil i begge teoriene, og argumenterer for at Marx' er den bedre av de to på grunnlag av å være mer generell.

Henrik Voldstad tar et dypdykk i Adornos filosofi i essayet «Erfaring, språk og identitet i to verker av Adorno» ved å utforske forholdet mellom begrepslig identitet, språk og erfaring i to av Adornos verker, *Opplysningens dialektikk* (1944) og *Negativ dialektikk* (1966). Voldstad argumenterer for at begge verkene taler for en revurdering av en tradisjonell filosofisk tilnærming til identitet.

Fokuset vendes så mot Habermas i Thomas Grønsets artikkel «Ethical Life and a Discourse Theory of Morality». Grønset argumenterer for at Habermas' Kant-inspirerte deontologiske diskursetikk, ikke i tilstrekkelig grad har tatt høyde for Hegels kritikk av Kants pliktetikk. Ved å anvende Hegels Kant-kritikk på Habermas, viser Grønset hvordan Habermas' diskursive proseduralisme blir uforståelig uten å forutsette at den formen for fornuftig moral den er ment å begrunne og beskrive, kommer forut for den fornuftsbaserte prosedyren for testing av normer som ligger til grunn for all gyldig moral ifølge Habermas' morallære. Grønset hevder at Habermas må knytte sin deontologiske proseduralisme tettere til et hegeliansk begrep om etisk, historisk liv – eller gjøre seg skyldig i et *petitio principii*.

I utgavens siste artikkel, «Harmut Rosas akselerasjosnteori»,

gir Aurora Jacobsen oss et glimpt av hvordan den intellektuelle arven til kritisk teori har blitt videreført hos Hartmut Rosa, der stikkordet er akselerasjon. Jacobson beskriver hva den kritiske teorien før Rosa har gått ut på, og hvilke poenger fra tidligere teoretikere han har benyttet i sin kritiske teori. I Rosas modernitet bidrar akselerasjonen til å danne samfunnspatologier som ikke sto i fokus innen den tidligere kritisk teori-tradisjonen.

Deretter har vi vårt intervju med Lois McNay (professor i politisk teori ved University of Oxford) gjennomført av Oda K. S. Davanger og Åshild Fløgstad Svensson. McNay, som er opptatt av at kritisk teori ikke lenger klarer å redegjøre for undertrykkelse slik den er erfart av de som undertrykkes. Kritisk teori, mener McNay, har mye å hente fra for eksempel feministisk teori og raseteori, som har vist at å ta erfaring som utgangspunkt ikke må føre til relativisme.

Til vår faste spalte «I praksis» har Tomas Stølen (postdoktor i pedagogikk ved UiB) skrevet en artikkel om danning, mer spesifikt Adornos tanker omkring emnet. Stølen tar for seg spørsmålet om hvorvidt danning er et foreldet begrep som ikke besitter en relevans i dag, eller et begrep som fremdeles har noe å bidra med til dagens debatter om skolers og universiteters rolle i dagens samfunn.

Stølen har i tillegg bidratt med en oversettelse av et utdrag fra verket *Oppdragelse til myndighet* (*Erziehung zur Mündigkeit: Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959 bis 1969*), en transkribert samtale mellom Adorno og juristen Hellmut Becker utgitt i 1971. Under denne delen av samtalen tas en rekke emner opp, eksempelvis danning, pedagogikk, og autoritet.

Denne utgaven inneholder også to mesterbrev henholdsvis skrevet av et par nylig uteksaminerte Masterstudenter fra UiO, Ellen Ormberg og Philip Mlonjeni, et reisebrev, i denne omgang Synnøve Kristine Moes beretninger om sitt semester i Paris, og et utdrag fra Den leksikratiske encyklopedi om begrepet *ressentiment*. Til sist finner vi en quiz med temarelevante spørsmål og utlysningen for neste nummer.

Forhåpentligvis har vi redaksjonen vært vellykket i å få med oss bredden til kritisk teori med artiklene vi har valgt å trykke i denne utgaven av tidsskriftet vårt. Det vil si, at vi har klart å bevise at kritisk teori ikke er noe som utelukkende tilhører en bestemt tidsperiode eller et bestemt sted, men heller at det er et teoretisk verktøy som kan anvendes på flere måter, både innenfor og utenfor filosofien.

God lesning!

Patrick J. Winther-Larsen
redaktør

THE CONCEPT OF ALIENATION IN MARX AND MARCUSE

Alienation was a key concept during the early period of critical theory. The theory of alienation tries to identify a specific form of social ill where relations, which ought to be transparent and immediately identifiable to social subjects, become distorted through a problematic separation of self and other, and take on an existence which appears as wholly external – alien – to the subjects. In this paper I explore two theories of alienation: The first formulated by Karl Marx – a central forerunner to critical theory – in his *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* (published posthumously in 1932), the second formulated by the critical theorist Herbert Marcuse in his seminal *One-Dimensional Man* (1964).

By Tormod Fjeld Lie

The objective of this paper is to explore the phenomenon of alienation (*Entfremdung*) of the working class under capitalism. In so doing I will rely on two major contributions to the theory of alienation, the first being Marx' "Alienated labor" from his *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* (published posthumously in 1932) and the second Marcuse's *One-Dimensional Man* (1964). First, I will present Marx' theory, and then discuss Marcuse's in light of this. Here, I will focus on what Marcuse's theory says about the alienation of the working class specifically and present the similarities and differences between his and Marx' account. Second, I will consider two critiques of Marcuse pertaining to his theory of alienation, both put forward by Alasdair MacIntyre. The critiques in question pertain to Marcuse's account of the role of welfare in alienation and his account of the determination of true and 'false' needs. In the latter case I will – as MacIntyre himself does – connect MacIntyre's criticism of Marcuse to Marx' criticism of Ludwig Feuerbach. Last, I will assess whether the two theories give an adequate account of alienation, and argue that both have significant flaws that severely limit their usefulness in describing alienation as a phenomenon.

Introduction

The two texts "Alienated Labor" (belonging to the collection of Marx' writings called the *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*) and *One-Dimensional Man* deal with the same subject matter (at least in part for the latter), and both texts try to either prove, in Marx' case, or disprove, in

Marcuse's case, the same claim – that the working class has revolutionary potential, or transcending capabilities. Both try to prove or disprove this claim through the concept of alienation, "[A] distinct kind of psychological or social ill [...] involving a problematic separation between a self and other that properly belong together" (Leopold 2018). The alienated relationship between the subject and 'the other' creates a distortion in the subject of how the relationship ought to be. For both Marx and Marcuse this distortion leads to a process through which the given state of affairs are not seen for how they truly are.

For Marx this process of alienation is intimately tied to the production of commodities by the workers and their appropriation by the capitalists. This leads to the workers being alienated from the object of their labor, the process of labor, from themselves as human beings and, lastly, from other humans. In Marcuse's case, the order is reversed, and the alienation of the workers does not primarily come from the capitalists' appropriation of the commodities produced by the workers. Instead, alienation finds its origin in the capitalist system's ability to return commodities to the workers in the form of consumer goods. Marcuse claims the working class has been transformed from a state of absolute impoverishment, and have been given the bare minimum to sustain the reproduction of their labor (i.e. the resources necessary to keep the workers alive to work another day, and create new generations of workers) into consumers with (moderately) high-net worth. This transformation has, according to Marcuse, alienated this very class from seeing their inherent transcending capabilities,

thus rendering moot their potential for transcending their given state of affairs (Marcuse 1991:35).

I will base the terminology of this paper on Marx' terminology in "Alienated Labor". In this text Marx, firstly, calls the proletarians simply 'the workers' or 'the laborers'. I will use both of these terms interchangeably when I am discussing both Marx' and Marcuse's text.¹ Secondly, Marx refers to what he would later name 'the bourgeoisie' simply as the 'non-laborer'. I will, for the sake of simplicity, refer to this class as 'the capitalists'. Thirdly, Marx employs either the term 'product' or 'object of labor' to describe the end-result of human labor. I will use these terms interchangeably, in addition to the term 'commodity', to ensure a consistent terminology when discussing Marcuse. The reader should note that this use of the term 'commodity' does not fully do justice to Marx' analysis. Part of the goal of his analysis is to show that the appropriation of the object of labor, which I will return to shortly, exists as a necessary consequence of the object having commodity form.² However, the object of labor could potentially – and has historically – existed in other forms than commodity. Lastly, I will remain faithful to the popular English translation of Marx' text when discussing his notion of 'human essence' (*Wesen*) or 'species-being' (*Gattungswesen*), although it should be noted that a more fitting contemporary term would be 'human nature'.³

The alienation of labor

"Alienated Labor" is both an unfinished text and one belonging to Marx' early period (1840–1844)⁴ (Althusser 2005:35). The essay, or perhaps rather the 'note', was written at the outset of Marx' systematic study of political economy (*Nationalökonomie*). His goal in "Alienated Labor" is to define private property and to describe the prerequisites for its existence. According to Marx the existence of private property is presupposed by political economy but its theories never explain *what* it is and how it comes into being (Marx 2011:1160). Marx begins his analysis with what he calls "a *present* fact of political economy" (*einem nationalökonomischen, gegenwärtigen Faktum*):

The worker becomes a cheaper commodity the more commodities he produces. The *increase in value* of the world of things is directly proportional to the *decrease in value* in the human world. (Marx 2011:1160)

From this, Marx derives two interrelated forms of alienation, namely *the alienation of the workers from the object of*

their labor and the alienation of the workers from the process of labor. The consequence of these two forms of alienation is the alienation of humans from their *species-being* (*Gattungswesen*), or 'human essence', constituting the alienation of human beings from themselves. Consequently, he arrives at the *alienation of human beings from each other* before returning to the point of private property, which is fully accounted for in Marx' analysis of alienated labor – although I will not elaborate on his last point of private property here. In what follows, I will present Marx' four-fold notion of alienation of labor and describe how the four forms are connected.

Marx derives from the above stated *present* fact of political economy, that the only way that it is possible for the workers to become a cheaper commodity the more commodities they produce, is if the commodity – the product of their labor – does not belong to them. Labor is realized in the production of some object, hence Marx calling the production of things both the 'realization' and the 'objectification' of labor (Marx 2011:1161). Marx claims that when the laborer produces something, he gives objective existence to his own labor. Furthermore, the act of creation is a form of expression of oneself in the objective world. Production as such is, to Marx, a form of self-expression. However, the element of self-expression is removed from production when the objectification of labor does not belong to the laborer himself – that is when it is alien to him. This *alienation from the object of labor* is caused by the appropriation of the object by the capitalists. Marx' claim is that rather than the objectification of labor appearing as an act of self-expression, it now appears "as the loss of and subservience to the object" (Marx 2011:1161). When the laborers exert their physical energy in producing a thing, they put parts of themselves – their energy and life – into the object. Consequently, the appropriation of the object is appropriation of a part of the workers themselves. Marx claims that this appropriation is done at the hands of forces that are hostile to the worker: "The life he has given to the objects confront him as hostile and alien" (Marx 2011:1161). The value that the workers transfer to the object during production is appropriated by the capitalists – who exist in a perpetually antagonistic relationship to them. Ultimately, the workers' labor does nothing but increase the power and wealth of the capitalists and, consequently, increase their capacity to oppress the workers. After the object – the objectification of the workers ability, life and energy – has been appropriated from them, the workers never enter into a relationship with the object as such. Instead they enter into a relationship with the object

in the hands of the capitalists; a relationship characterized by oppression, disenfranchisement and hostility.

Marx goes on to claim that when the workers are alienated from the objects of their labor, they are at the same time alienated from the process of creating these objects. When the end-result of labor does not belong to the laborers, but to the capitalists, the labor which produces the end-result likewise belongs to the capitalists. That is to say, when s/he is working the laborer is not on their own time and their activity is not their own. They both belong to the capitalists (Marx 2011:1162). The specific form and content of the work is determined by the end-result – the production of commodities – and ultimately, by the capitalist. Because the workers are forced to work in order to sustain themselves, the labor process is not a free process in which the human being can fulfill its need for self-expression. Rather, it is according to Marx “coerced, forced labor” and “[i]t is not the satisfaction of a need but only as a *means* to satisfy other needs” (Marx 2011:1162). The ultimate consequence of this is, according to Marx, that the workers are reduced to mere animals:

The result, therefore, is that man (the worker) feels that he is acting freely in his animal functions – eating, drinking and procreating, or at most in his shelter and finery – while in his human functions he feels only like an animal. The animalistic becomes the human and the human the animalistic. (Marx 2011:1162)

For Marx, humans are distinguished from other animals in that human beings “practically and theoretically make [their] own species” (Marx 2011:1162). What he means by this is that humans alone can consciously determine the content of their life activity. Only by making their own species are human beings species-beings. The life activity of any species consists in how the species utilizes nature in producing the necessities for life. As such, no animals can separate themselves from their life activity – they are at any time immediately one with it – and cannot do anything by any other standard than what nature has *determined* for them. The beaver cannot produce anything besides the dam, the bee nothing but the hive, and so on. Contrary to this, human beings can direct their life activity, not only in consciously choosing how to utilize nature in producing necessities, but also when these necessities have been acquired, making all of nature an object for their life activity – in art, science and the like (Marx 2011:1163). For human beings, their life activity is an ob-

ject to them. Only in this way is the human separate from the animalistic, according to Marx.

This potential for freely choosing their life activity constitutes human freedom, i.e. human freedom consists in humans being species-beings. They have freedom to freely choose their life activity, that is, in choosing how to manipulate and produce things from nature. In alienating humans from their species-being, alienated labor removes human beings from their essence:

The object of labor is thus the *objectification of man's species-life*: he produces himself not only intellectually [...] but also actively in a real sense and sees himself in a world he made. In taking from man the object of his production, alienated labor takes from his *species-life*, his actual and objective existence as a species. It changes his superiority to the animal to inferiority [...] (Marx 2011:1163)

Species-life – free and conscious labor – is no longer an end in itself, an essential part of human self-fulfillment. Rather, “alienated labor makes the species-life of man a means of his physical existence” (Marx 2011:1163). The life activity of human beings becomes a *means* for continued life, contrary to being an end in itself. For the workers, their life activity ceases to be an object for them, and through coerced and alienated labor, their own existence as human beings becomes alien to them. Marx holds the view that “the relation of man to himself, is realized and expressed in the relation between man and other men” (Marx 2011:1164). Consequently, the alienation of a worker from himself necessarily entails his alienation from other humans: “[I]n the relation of alienated labor every man sees the others according to the standard and the relation in which he finds himself as a worker” (Marx 2011:1164). When the worker sees another human being, he does not see a being engaged in a free process of self-actualization. He sees a being who, like himself, is a worker: someone whose life is only a *means* for continued life, whose object of labor is not an object of self-realization but an object of oppression. While this is detrimental to the workers’ ability to function as full human beings, it is a prerequisite for them establishing a collective consciousness as a class – a *class consciousness* through which they can realize their true position in society, their role in the creation of wealth and power, and consequently, seize that power from the capitalists.

To the Marx of “Alienated Labor” the alienation of the workers proves their transcending capabilities. The appro-

priation of the object of someone else's labor points to the inherent contradiction between capital and labor, which Marx would elaborate on at length in his main work *Capital* (1867). As the misery of the worker is inversely proportional to the wealth he produces for the capitalists, and given the fact of accumulation of wealth by the capitalists, the increase in productivity will inevitably bring the workers to a point where they are faced with one of two outcomes. Either the workers face quite literal extinction, or the workers rise up in a revolution, where the means of production – hitherto possessed by the capitalists and worked on by the workers – are appropriated and the power of capital vanquished, thus establishing a free relationship between the productive apparatus and the producers.

In concluding this exhibition of Marx' views, let me summarize the essential points of his theory. For Marx, the subject of alienation is the working class. What this class is alienated from is firstly the object of their production and the process of their production. The former takes his object away and returns it to him in the form of oppression and power in the hands of his oppressor. The latter takes away the potential for joy and self-development inherent in productive activity, and presents this activity to the worker as forced drudgery at the hands of others. These two forms of alienation constitute the alienated relationship between humans and their species-beings – their ability to consciously determine their life activity, and through this, to actualize themselves as a species. Alienated labor determines the life activity of the workers at the hands of the capitalists. Human existence now appears to the workers to essentially consist of *means to existence* rather than existence as an end in itself. Through his alienated relationship with himself the worker also enters into an alienated relationship with other human beings as well – measuring them by the same standard with which he judges himself: the standard of being a worker. While it is repressive, this alienated relationship between the workers also has an effect beyond its initial social repression, making the formation of class consciousness in the working class possible – a necessary prerequisite for seizing political power and abolishing alienation altogether. Marx holds that, ultimately, the alienation of labor will *inevitably* bring about a qualitative change in the method of production – a communist revolution that transcends capitalism.

Total alienation in advanced industrial society

Before turning to Marcuse's theory of alienation let me reiterate the conclusion of Marx' theory in clear terms: His theory poses a thoroughly pessimistic outlook on the pre-

sent state of affairs. At the same time, this pessimistic outlook leads to an optimistic conclusion. Capitalism denies the workers the ability to exist as human beings proper, but in denying this, the workers find their power, their potential for ushering in a qualitative change – a transcendence – of the given state of affairs. The notion that the transcending capabilities in a particular society are immanent to that society was central to Marx, and has continued to be relevant in later forms of Marxism and critical theory. As Marcuse notes, “[T]he notion that the liberating historical forces develop *within* the established society is a cornerstone of Marxian theory” (Marcuse 1991:26). Taking Marx up on this notion, Marcuse spends the first chapters of *One-Dimensional Man* elucidating the new forms of social control in advanced industrial society, that is, in the post-war welfare systems of the western world and primarily the United States. Like Marx, he holds that the process of alienation plays a major part in the social repression of this era. But unlike Marx, Marcuse claims that alienation in the modern world, rather than ensuring the transcending capability of the working class, undermines this capability. A major reason for this is that alienation has been moved from essentially pertaining to the sphere of production, to essentially pertaining to the sphere of consumption.

Marcuse claims that the massive increase in productivity, commodity production and distribution in the post-war era has created a state of “total alienation” in which alienation “has become entirely objective; the subject is swallowed up by its alienated existence” (Marcuse 1991:13). This state of total alienation is further characterized by a transformation of “the object world into an extension of man's mind and body” (Marcuse 1991:15). Through the distribution of commodities, the object world is no longer – as in Marx' case – removed from the laborer. In Marx' account the laborers would toil to create a world of luxury and power for the capitalists, through the accumulation of capital as the end-result of production. For Marcuse, although the object of labor is still appropriated, the return of the object is not primarily in the form of an increase in the capability to oppress them. Instead, the object returns to the workers in the form of commodities, which serve to cement their alienation in that the repression they suffer at the hand of the capitalist is to a larger extent made *livable* by the satisfaction of needs.

The satisfaction of needs made possible by advanced industrial society does not, according to Marcuse, represent needs that are inherent in human beings. Instead, the needs which are primarily satisfied under capitalism are what Marcuse calls ‘false needs’ (Marcuse 1991:7).



Illustrasjon av Camilla Elise Berg

These needs, which are perpetuated through advertising and mass-media, are “superimposed on the individuals by particular social interests in his repression: the needs which perpetuate toil, aggressiveness, misery and injustice” (1991:7). In other words, they are needs that perpetuate capitalism. These needs are superimposed on the individual, and are as such needs manufactured by the consumerist demands of capitalism. In the pleasantness of their gratification, the workers come to identify with their needs and their satisfaction: “The people recognize themselves in their commodities; they find their soul in their automobile, hi-fi set, split-level home, kitchen equipment” (Marcuse 1991:11). To Marcuse this separation of human beings from their true needs, and the replacement of these true needs with ‘false’ ones constitutes what I will call *alienation from true needs*.

One could object to Marcuse’s account by claiming that the superimposition of needs, and the variety of ways they can be satisfied, does not consist in repression, but rather in an expression of the liberty the consumer meets when entering the world of commodities. Surely, one can freely choose to buy this product rather than some other, and claiming that advertising is so thoroughly brainwashing that consumers enter the market without any freedom of choice would be absurd and easily refutable. As for the needs themselves, the consumers have a free choice of which needs to satisfy and how. This would, however, be missing the point of Marcuse’s critique. His point is that, “[U]nder the rule of a repressive whole, liberty can be made into a powerful instrument of domination” (Marcuse 1991:9). The ability of free choice with which the consumer enters the market is not a true expression of freedom, but rather an expression of repression, because the framework within which the free choice takes place has been predetermined: “The range of choice open to the individual is not the decisive factor in determining the degree of human freedom, but *what* can be chosen and what is chosen by the individual” (Marcuse 1991:9–10). What is essential for determining whether the needs are true or ‘false’ is whether what is needed to satisfy the needs manage to sustain the social controls of capitalism, that is, if they sustain alienated existence (Marcuse 1991:9–10).

The result of the predominance of the satisfaction of ‘false’ needs is that the workers end up identifying themselves with these needs. Marcuse claims that, “[M]ass production and mass distribution claim the *entire* individual” (Marcuse 1991:12). They remove that inner dimension which is separate from, and potentially in opposition to, the external world. To Marcuse, “[A]ll liberation depends

on the consciousness of servitude, and the emergence of this consciousness is always hampered by the predominance of needs and satisfactions which [...] have become the individual’s own” (Marcuse 1991:9). The result is *mimesis*, “an immediate identification of the individual with *his* society, and through it, with the society as a whole” (1991:12). To Marcuse, there is only *one dimension* of thought in advanced industrial society, hence the title of his work: the workers “identify with the existence which is imposed upon them and have in it their own development and satisfaction” (1991:13). As a result their thoughts will be within the framework of the status quo. In contrast, Marcuse claims that the *two-dimensional* thought that is lost is one where the workers can separate their rationality from, and see beyond, the given state of affairs. Through the increase in the standard of living, the satisfaction of needs and as a result of mimesis, this second dimension of thought has been lost.

The *alienation from true needs*, leading to a deterioration in the rational capacity of the subjects, deteriorate the transcending capabilities of the working class. When their true needs of liberation are alienated from them and replaced with ‘false’ needs of capitalist consumption, the result will not be the development of class consciousness demanding qualitative change. Instead, Marcuse claims, the workers will identify, in the first instance, with the capitalist governing their workplace: The capitalist doing well will – through the purchasing power that he grants them – ensure their doing well. In the second instance, they will identify with the capitalist system as a whole for the same reason (Marcuse 1991:22). Returning to the notion of the forces of liberation developing *within* the existing society, this immediate identification with capitalism is detrimental to the transcending capability of, and the development of class consciousness in, the working class:

Now it is precisely this new consciousness, this ‘space within’, the space for the transcending historical practice, which is being barred by a society in which subjects as well as objects constitute instrumentalities in a whole that has its *raison d’être* in the accomplishments of its overpowering productivity. Its supreme promise is an ever-more-comfortable life for an ever-growing number of people who [...] cannot imagine a qualitatively different universe of

discourse and action. (Marcuse 1991:26)

The fundamental contradiction under capitalism between capital and labor no longer finds its expression in the unfolding class struggle for political power. It is instead exchanged with the assimilation of the working class. The fundamental contradiction is still present. Its expression is, however, no longer one of demand for qualitative change in the political structure and the mode of production, but instead the “qualitative difference of conflicting interest appear as quantitative differences within the established society” (Marcuse 1991:23).

In summary, it is apparent that Marcuse’s theory of alienation begins with the satisfaction of ‘false’ needs, reflecting a consumerist society rather than a need for liberation. This satisfaction in turn leads to *mimesis* and a distortion of rationality, turning two-dimensional, critical rationality into one-dimensional rationality. The result is a decline in the transcending capability of the working class; they no longer have any material or rational incentive to rebel against a system that affords them an ever-increasing standard of living.

In contrast to Marx, who theorized alienation as starting with the appropriation of the product and its return to the worker as an increase in oppression, Marcuse seems to think that the appropriation of the product is irrelevant. In any case, he does not mention it. Although the return of the product still plays a major role in Marcuse’s theory, the return now takes the form not of a potential increase in direct oppression, but as a commodity and the satisfaction of a need. What the working class is alienated from no longer pertains to the labor process; rather, they are alienated from true needs. The importance of this shift in the nature of alienation under capitalism is emphasized by Marcuse in a 1967 lecture. There he claims that only by being alienated from the satisfaction of needs – meaning any needs, both what he calls true and ‘false’ needs – in capitalist society could a worker be “the carrier of essentially new needs, goals and satisfaction” (Marcuse 2004). These new needs would require a break with capitalism in order to be fulfilled. With the developments of welfare institutions and commodity distribution, the alienation of the working class from the capitalist satisfaction of needs was ended, and with it, their potential for developing needs which could not be satisfied under the present system. The satisfaction of needs and the increase in welfare is turned against the working class as a new form of social control by denying the potential for qualitative change, rather than it being a symptom of the liberation of this class.

Needs and their satisfaction

The predominance of ‘false’ needs and the role of welfare in Marcuse’s theory of alienation lead to some critical remarks by Alasdair MacIntyre. He claims in his critical work on Marcuse (1970) that his understanding of welfare in the western world is seriously flawed:

For the institutions of welfare not only could not have come into being without continuous struggle, especially from organized labour, but they are only maintained in being by continuous pressure. (MacIntyre 1970:69)

Furthermore, MacIntyre claims that,

[T]he notion that the ruling elites are now able to treat welfare as an instrument of social control is at very best a quarter-truth and a very dangerous one insofar as it distracts from concern over welfare. (MacIntyre 1970:69)

MacIntyre operates from the (unfortunately still relevant) assumption that the welfare institutions are being whittled away by the same social elites which Marcuse claims have the most to gain from their further development.

I contend that MacIntyre’s critique does somewhat miss the mark. Marcuse never claims that the social elites consciously use the satisfaction of needs and welfare as instruments for social repression. It is not a self-contradiction to claim that the current state of affairs has been established by a workers’ struggle, but that the result of this struggle was not liberation but a shift in the emphasis of their repression. This is also noted by Marcuse in his critique of Soviet Marxism, as well as reiterated in his 1967 lecture, where he comments that the term ‘qualitative change’ is more fitting than the term ‘revolution’, “because we know of too many revolutions through which the continuum of repression has been sustained” (Marcuse 2004). Implicit in this statement is a Marxian understanding of revolution, as being the result of a workers’ struggle. It is not impossible that, by giving in to the demands of organized labor, the capitalists inadvertently did what was truly in their interest – that is, in diminishing the degree of alienation of the workers from the world of objects under capitalism, they alienated the workers from seeing their true needs. By conceding quantitative change, the capitalists effectively contained qualitative change. Whether this is Marcuse’s true position, however, is only speculation on my part, as he does not go into details on *how* this trans-

formation in the transcending capability of the working class first came into being. All he does is elucidate how this transformation of the working class appears in his time, and show that in fact it has taken place. Marcuse's lack of explanation of the historical forces behind the transformation makes MacIntyre's critique plausible, but it does not necessarily validate it. MacIntyre's objection to Marcuse does, however, open the door to a more poignant criticism: Marcuse's lack of elucidation on *how, why and when* the worker's struggle for a better life led to the demise of their transcending capabilities, and the ascension of quantitative demands and one-dimensional political thought.

An implication of Marcuse's argument is that it is possible that the struggle against alienation, i.e. the conscious class struggle of the workers, can lead to an increase in alienation. Rather than the workers' struggle leading to a qualitative change, it leads to a *quantitative* change. This has massive implications for Marxian⁵ theory. Is Marcuse's position that the working class once had transcending capabilities, but that they have been lost in this class' struggle for liberation? Or did they never possess these capabilities in the first place, consequently rendering the Marxian reliance on class struggle misguided from the very start? His embrace of Marxian theory makes the latter seem improbable. However, what is seriously missing from his analysis is a determination of *when* and *how* these capabilities were lost. Considering a major part of Marcuse's thesis is the lack of the transcending capabilities of the working class in industrial society, his lack of elucidation presents itself as a serious flaw in his theory.

A more poignant objection to Marcuse offered by MacIntyre concerns his method of determining what identifies as true and 'false' needs. On the question of determining this, Marcuse writes:

In the last analysis, the question of what are true and false needs must be answered by the individuals themselves, but only in the last analysis; that is, if and when they are free to give their own answer. As long as they are kept incapable of being autonomous, as long as they are indoctrinated and manipulated [...], their answer to this question cannot be taken as their own. (MacIntyre 1991:8)

According to MacIntyre this leads Marcuse into a problem of self-reference: "From where does Marcuse get the right to tell other what their true needs are? How has he avoided the indoctrination which affects all others?" (1970:64).

MacIntyre continues by claiming that in giving this account of how to determine needs, Marcuse ends up committing an error identical to one criticized by Marx in his third thesis from *Theses on Feuerbach* (1845, published posthumously by Engels in 1888), which reads:

The materialist doctrine [Feuerbach's doctrine] that men are products of circumstances and upbringing, and that, therefore, changed men are products of changed circumstances and changed upbringing, forgets that it is men who change circumstances and that the educator must himself be educated. Hence, this doctrine is bound to divide society into two parts, one of which is superior to society. (Marx 2002)

To MacIntyre, Marcuse's position inevitably leads to elitism. Those who are not affected by the indoctrination, and hence are free to determine the truth-value of human needs, must be a certain "elite" subset of society – including Marcuse himself – who are able to resist the indoctrination of *one-dimensional* thought and behavior and retain their critical thinking. Elaborating on this point from MacIntyre; it is apparent that this subset must be able to do so despite the change of circumstances – independently of the historical transformation of the possibility of transcending the given society. With this ability, as Marx notes above, this subset must be raised above the level of society, and possess some form of absolute knowledge of human affairs, which permits them to look beyond the changing of circumstances and see what no one else sees. This would, of course, not be impossible, but if Marcuse is an adherent of materialism, which there is good reason to think - although I will not make a case for it here - it is strange that this would seem to be an implication of his theory.

Marx and Marcuse

The main difference between Marx' and Marcuse's theories of alienation is what they take to be the origin and consequences of the alienation of the working class. For Marx, alienation arises from the process of production under capitalism – the appropriation of the object of labor. This appropriation is the antecedent to private property; solving alienation would therefore require the abolition of private property through class struggle. The consciousness required to undertake this struggle finds its source in the alienation of labor – from alienated labor arises the necessary prerequisites for its eventual and *inevitable* abolition,

and the establishment of a society in which humans have a free, unalienated relationship to the act of production. On Marcuse's account, alienation arises from the act of consumption of consumer goods, offered to the workers by the capitalist system. This gratification of their needs turns the workers away from seeing the inherent contradictions of capitalism which they, presumably, once had the power to resolve through political praxis. Further, the satisfaction of needs takes place wholly within the framework of capitalist consumption, which is managed and manufactured by the interests of the capitalists. This in turn leads the working class away from needs for liberation, which would require the abolition of capitalism, and entraps them within the sphere of 'false' needs and *one-dimensional* thought and behavior.

By virtue of being all-encompassing, Marcuse's theory falls into a series of flaws. Firstly, he does not elucidate on the role of the working class in their own assimilation. If we take Marcuse's theory of total alienation at face value, this still leaves open the question of *why and how* this present state came into being. The fundamental question of whether this transformation in the pivotal role of the working class in transcending the given is a result of objective factors of capitalism or subjective factors within the labor movement or social elites remains open. Secondly, the theory falls prey to a problem of self-reference. How and why is some subset of society able to resist the *all-encompassing* indoctrination of advanced capitalism? According to Marcuse, this indoctrination is determined by material factors pertaining to developments in productivity and distribution, meaning that the 'enlightened' subset would be able to form their ideas independent of society.

On the contrary, Marx avoids the complications of Marcuse's theory by identifying alienation with the act of production itself. His theory begins with the starting point of the circulation of a commodity – production – rather than its end-point – consumption. Through Marcuse's theory the following objection against Marx' theory of alienation can be constructed: that by introducing the working class into the world of consumption and the luxuries produced under capitalism, the capitalists – either intentionally or incidentally – assimilated the working class into capitalism and removed their rationale for rebellion and transcendence. This creates problems for Marx' notion that the alienation of the working class will *inevitably* lead to a progressive decrease in their living conditions, until they are faced with a choice between revolution or their own extinction, which, as we saw at the outset, was derived from what he saw to be the facts of political economy.

The possibility of the working class attaining rising living conditions under capitalism disproves the consequences Marx' drew from his own theory, but leaves its foundation essentially untouched. Behind the claim of the transcending capabilities of the working class is a more fundamental statement on the nature of capitalism. Marx' theory claims something about the fundamental power structure of capitalism – as long as there is private property, there must be appropriation and, by extension, alienation. Whether or not the working class is assimilated into the capitalist system is irrelevant to this claim, it would only determine to what degree the working class itself *feels* this alienation.

Conclusion

In conclusion, Marcuse's theory of alienation fails to give a satisfying account of the alienation suffered by the working class. By grounding his theory in the dichotomy between true and 'false' needs, leading to a state of total alienation, Marcuse fails to adequately describe – or indicate – the specific content alienation, aside from a vague notion of 'false' needs. His claims that 'false' needs are those that sustain alienation (Marcuse 1991:10) and that "the subject is swallowed up by its alienated existence" (Marcuse 1991:13) leaves us with little to determine what this alienated existence is *constituted of and how it might be remedied*. Ultimately, Marcuse's account of alienation is strikingly obscurantist and of little value to his overall analysis of mass consumer culture. In contrast, Marx' theory leaves us with a clear identification of alienation as a social ill, its causes, content and remedy. Marx' theory does, however, have its flaws; primarily the importance of alienation in his theory of social transformation. The notion that alienation necessarily will bring about a social revolution has been falsified both practically in the actual historical development and theoretically through Marcuse's analysis of advanced industrial society. Nevertheless, Marx' analysis ultimately seems more valuable. His theory points to exactly *what* it is in capitalism which creates alienated relationships, without recourse to vague, infinitely interpretable notions of 'false' needs that are obscure even for the subjects possessing them.

LITERATURE

- Althusser, L. 2005, *For Marx*, Verso, London/New York.
- Leopold, D. 2018, "Alienation" in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available from: <<https://plato.stanford.edu/entries/alienation/>> [Accessed 7.11.2018].
- MacIntyre, A. 1970, *Marcuse*, Collins, London.
- Marcuse, H. 1991, *One-Dimensional Man*, Routledge, London/New York.
- . 2004, "Liberation from the Affluent Society", Marcuse.org. Available from: <<https://www.marcuse.org/herbert/pubs/60s/pubs/67dialecticlib/67LibFromAffSociety.htm>> [Accessed 30.10.2018].
- Marx, K. 2011, "Alienated Labor" in *Classics of Moral and Political Theory*, 5th ed., Morgan, M.L. (ed.), 1160–1166. Hackett, Indianapolis/Cambridge.
- . 2002, "Theses on Feuerbach", Marxists.org. Available from: <<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/theses/index.htm#002>> [Accessed 9.11.2018].

NOTES

¹It should be noted that in *One-Dimensional Man* Marcuse hardly uses the term 'worker'. Instead he talks of 'individuals'. This plays in to his larger point that advanced industrial society is stratified beyond the dichotomy between worker and capitalist, and that all of these strata suffer alienation. He does talk at length about the proletariat, however, indicating that he does not think that this class had disappeared or become insignificant in society at large. For this reason, I see it as unproblematic to change Marcuse's talk of 'individuals' to 'workers' when discussing his theory, and in doing so avoiding any unnecessary confusion.

²To Marx, a commodity is an object that is produced only to be sold for an exchange value with the goal of accumulating capital. When the production of objects in society is determined by the objects being commodities – as Marx holds is the case under capitalism – it is necessary that the objects are produced by someone else than those who accumulate capital by selling them. This is because Marx holds that surplus value – capital – is produced through the difference between the value added to the object by the laborer and the price – wage – the laborer receives for his work, which necessarily must be lower than the total value he adds to the finished products. This is why the appropriation of the object of labor is a necessary consequence of the object's existence as a commodity. If the object of labor did not exist as a commodity, it would not be necessary to appropriate it.

³A commonsensical view of human nature is the view that those traits of human beings which are universal and independent of the specific historical circumstances in which they find themselves. Marx holds that most social facts about humans, which on a commonsensical view would constitute human nature, are really just the result of the specific historical period – the specific historical stage of the social division of labor – in which humans find themselves. He holds the view that the only true universality in man, throughout history, is our capacity for social labor and a social division of labor – the basis upon which all other social facts of human society rest. In this early text, however, Marx relies on an essentialist conception of human nature, where the human essence is constituted by and realized in our creative expressions in the external world through production in a broad sense.

⁴Belonging to his early period, the text may not be taken as wholly representative of Marx' later doctrine, which represents a break with several of the concepts he employs here, notably 'alienation' and 'human essence'. Marx would later utilize and develop terms and concepts from political economy rather than neo-Hegelian philosophy, as is done in this text. In his later works, Marx replaces the concept of 'alienation' with concepts such as 'fetishism' and 'reification', which are adjacent, but not identical to 'alienation'. I will not elaborate any further on them in this text.

⁵In keeping with Marcuse's terminology I use the term 'Marxian' rather than 'Marxist'. In conventional use the difference is that 'Marxian' refers to theories pertaining to Marx himself and his method, whereas 'Marxist' is understood as a complete doctrine and school of thought. E.g. Lenin's theory of the state is Marxist, not Marxian.

ERFARING, SPRÅK OG IDENTITET I TO VERKER AV ADORNO

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

Av Henrik Voldstad

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

LITTERATUR

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

NOTER

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

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

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

ETHICAL LIFE AND A DISCOURSE THEORY OF MORALITY

DOES HEGEL'S CRITIQUE OF THE MORAL POINT OF VIEW APPLY TO HABERMAS' DISCOURSE THEORY OF MORALITY?

In recent years, there has been a predominant tendency to pay renewed attention to Hegel's critique of the moral point of view. In the following, I intend to demonstrate the enduring relevance of Hegel's critique towards uncovering the theoretical discrepancies that permeate the formalistic framework of deontological proceduralism. By making Jürgen Habermas' discourse theory of morality my point of reference, I will argue that a deontological proceduralism tends to undermine a crucial aspect concerning the realization of moral self-determination. More precisely, while Habermas claims that a normative theory of morality can be properly held under contemporary conditions only by attending to the impersonal procedures and presuppositions that inform the discursive structure of communicative action, I will demonstrate how this discourse-theoretical imperative is ultimately misleading. Moreover, with Hegel, I aspire to explain how a discourse-theoretical approach to morality will not be able to construct a formalistic moral point of view without presuming that certain contingent sociohistorical circumstances and communicative structures already are established, whereupon this inevitably involves assuming the validity of certain moral norms as a condition of its own intelligibility.

By Thomas Grønset

In recent years, there has been a predominant tendency to pay renewed attention to Hegel's critique of the moral point of view. Broadly construed, the thrust of this critique is often conveyed against the overarching aspiration of a Kantian morality. Confined to the theoretical boundaries of a deontological proceduralism, a Kantian morality furnishes a rule, or a *procedural criterion*, explaining how moral norms are to be ascribed normative validity (*Sollgeltung*) only when they can be shown through an impartial testing procedure – conducted alone or in common – to be accepted as unconditional and universal prescriptions. In short, the moral point of view is meant to designate a formal pretension towards entering a perspective from which we can decide among controversial normative claims impartially, solely on the basis of reasons.

Against this procedural model of morality, Hegel conceived a decisive objection. Suppose, the argument goes, that we wish to preserve the predicate 'valid' only to those norms that are generated by an autonomous act of self-legislation (*foro interno*) or those redeemed through the

cooperative process of argumentation by participants in practical discourse. In order to do so, then, we are inevitably bound to a conception of self-determination that presupposes a kind of agential freedom that can only be explained by recourse to already existing moral norms. That is, by entering a formalistic moral point of view, the discursive participants simultaneously presume that certain contingent sociohistorical circumstances and communicative structures already are established, whereupon this ultimately involves assuming the validity of certain moral norms as a condition of its own intelligibility. Indeed, the theoretical question in which Hegel here alludes is essentially concerned with the justification for any decisive incision between the *ethical good* and the *morally right*. That is to say, to what extent is it possible to formulate concepts like normative validity, justice or rightness independently of one's privileged access to the local conventions and historical colouration of a concrete form of life?

As Hegel famously proclaimed, a procedural criterion to guide moral deliberation

would be very well if we already had determinate principles concerning how to act. In other words, if we demand of a principle that it should also be able to serve as the determinant of a universal legislation, this presupposes that it already has a [normative] content. (Hegel *PR*:§135A)

Kant effectively concedes this commitment to prior normative assumptions under the guise of the ‘fact of reason’, whereas a discourse theory of morality, as Axel Honneth brilliantly has pointed out, tends to obscure it “through its seemingly innocuous reference to the need for ‘elementary forms of life’” (Honneth 2014:815).¹

I
So, does Hegel’s critique of the moral point of view apply to Habermas’ discourse theory of morality? Although self-consciously Kantian in its commitment to a universalistic interpretation of impartiality and self-determination, Jürgen Habermas has argued to the contrary. Indeed, Habermas believes that his re-appropriation of the Kantian notion of practical reason within a communicative framework has vindicated his discourse theory from any vulnerability in regards to Hegel’s critique. Moreover, Habermas has even claimed that his discourse theory of morality not only harbors, but also carefully appropriates the fundamental motif of the Hegelian legacy. More precisely, it incorporates the reciprocal imputations and shared presuppositions any moral agent inevitably makes when they seek to produce a mutual understanding within the boundaries of a concrete lifeworld. By demonstrating how the basic principle of moral deliberation can be explicated in terms of the normative content of the unavoidable presuppositions of communicative action, Habermas claims that his discourse theory “picks up the basic Hegelian aspiration to redeem it with Kantian means” (Habermas 1990:201).² Or perhaps more profoundly reiterated in *Justification and Application: A discourse theory of morality*, Habermas explains,

takes its orientation for an intersubjective interpretation of the categorical imperative from Hegel’s theory of recognition but without incurring the cost of a historical *dissolution* of morality in ethical life. Like Hegel it insists, though in a Kantian spirit, on the internal relation between justice and solidarity. (Habermas 1993:1)

In accordance with Hegel, Habermas shares a profound

commitment to the historically conditioned character of human understanding, and both philosophers are equally concerned with coming to grips with an increasingly unsettling modernity. For Habermas, as well as for Hegel, the most significant feature of the historical world is the symbolic structure of what social agents intersubjectively share: As agents capable of speech and action, we always already find ourselves within a linguistically structured lifeworld, reproduced through the medium of language, communication, purposive action and social cooperation. However, once we recognize the unavoidable historical origin and cultural background of our standards of normativity, the question soon arises “whether the standards that are valid *for us* may also claim to be valid *in and for themselves*” (Habermas 2003:184). Processing this unavoidable tension emerging between mere social facticity and normative validity led Hegel to the conclusion that any abstract, procedural model of morality must not have the last word. However, and as Habermas quite rightly replies, “[U]nless we believe in the progress of Absolute Spirit, we cannot rely on the concrete ethical life of existing institutions and prevailing traditions, either” (Habermas 2003:47).

Despite the aforementioned worries about abstract formalism, Habermas conceives this historicist problematic inherent to the Hegelian legacy as a profound reason to relapse back into the Kantian realm of deontological proceduralism. Moreover, Habermas has argued that the historical dissolution of morality in ethical life, i.e., confining morality within the contextual boundaries of a concrete sociohistorical lifeworld, ultimately implies its submission to the Absolute: “[T]he construction of a transition from objective spirit to absolute knowledge” (Habermas 2003:209). A discourse theory of morality, by contrast, solves the aforementioned tension by providing a procedural model that

generalizes, abstracts, and stretches the presuppositions of context-bound communicative action by extending their range to include competent subjects beyond the provincial limits of their own particular forms of life” (Habermas 1990:202).

Moral norms justified and ascribed normative validity, as distinguished from those norms that are merely socially practiced, owe their “abstract universality to the fact that they withstand the universalization test only in a decontextualized form” (Habermas 1993:13).

Although Habermas provides a sophisticated, though

intricate, answer to Hegel's critique of the moral point of view, his solution is not without its own theoretical difficulties. In the following passages (II) and (III), I will argue that Habermas is ultimately mistaken. More precisely, I believe this mistake in the end relies on Habermas' suspiciously misleading interpretation of Hegel's arguments against the demands of any abstract and procedural model of morality. By providing a more sympathetic reading of Hegel's critique, I will repudiate Habermas' (deceptive) claim that the mature Hegel in *Philosophy of Right* does "not allow the subjectivity of socialized individuals to be exhausted by the reflexive mobility of intersubjectively shaped forms of consciousness" (Habermas 2003:206). Indeed, I will demonstrate how Habermas is incorrect in proclaiming that Hegel is solely committed to containing this subjectivity in a more stable, rational substance to "be judged only from the viewpoint of absolute spirit" (Habermas 2003:206).

II

From the perspective of the philosophical discourse of modernity, Habermas portrays Hegel's attempt to criticise and transcend the misleading dualisms postulated by Kant's monadic model of moral consciousness, as a regressive failure. According to Habermas, Hegel originally had the means to introduce an intersubjective constitution of normativity, but rather, and eventually opted for an objective idealism, in which the realization of the moral self-determining subject within the communicative structures of ethical life is conceived "merely as a stage on the way from objective to absolute spirit" (Habermas 2003:177). In short, by attempting to justify the philosophical underpinnings of modern ethical thought, Hegel (according to Habermas), counters and somewhat hesitantly succumbs to the temptations of historicism: The normative content affecting our moral deliberations are simply explained as resulting from a self-producing history of rationality, in other words, from the irrepressible unfolding of the Absolute spirit.

Habermas understands the notion of 'Absolute spirit' as a repressive process consisting in the consuming activity of self-discovery. Moving beyond the level of fragmented subjects, the absolute is construed "as the mediating process of a relation-to-self that produces itself free from conditions" (Habermas 1987:34fn). In this manner, the absolute totality allows nothing external to itself to exist. It internalizes what previously had been external differences between subject and object; differences usually preserved by being "mediated [through] language, labor, and mu-

tual recognition" (Habermas 2003:177). Not too surprisingly, Habermas suggests conceiving this absolute totality through the metaphor of a totalitarian state, in which all public forms of communication and discursive practices are effectively eliminated as means guiding a rational collective will-formation. Indeed, Habermas finds it quite difficult to understand how the Hegelian state could reconstruct, let alone discursively redeem, any form of moral self-determination that does not end up embracing an emphatic institutionalism, prioritizing "the *higher subjectivity of the state* over the subjective freedom of the individual" (Habermas 1987:40).

How does Habermas end up claiming that the author of *Philosophy of Right* essentially anticipates a repressed intersubjectivity? Well, we can reconstruct Habermas' reasoning as follows: Initially, a realization of moral self-determination within the realm of *the objective spirit*³ essentially involves that the moral agent recognize herself as a part of a larger whole. In this manner, the collective spirit of a historically situated community becomes fused together through communicative relationships and social interaction to form intersubjectively shared forms of life, mentalities and traditions. More easily put, it simply provides the background knowledge that permeates not only the mere contingent dispositions and convictions, but also and more profoundly, the hermeneutical self-understanding of a person, her character and way of life. Objective spirit, then, is simply meant to designate how differentiated moral agents become interlinked through institutionalized interactions into a collective will-formation, i.e., a community.

However, Habermas immediately points out a disquieting implication following from this historical and symbolic objectification: Although our normative standards of rational deliberation and evaluation – standards that require us not to accept anything as true or binding, efficient or valuable unless it is justified by our own lights – are firmly anchored in our modern form of life, these standards should not be considered as exhaustive. If they were, however, considered exhaustive – in the sense that they were portrayed as identical with a certain historical community's self-understanding and their particular and socially accepted form of life – then no genetic account of how people like us came to affirm the prevailing normative standards, "nor any hermeneutic reassurance of our modern identity, could save our claims to validity from the suspicion of being as context-dependent as those superseded standards" (Habermas 2003:199fn). Indeed, any such form of historical dissolution or naïve conflation of



Fotografi av Rein Amundsen

a normative standard and a sociocultural form of life will inevitably blur the distinction between that which already has social acceptance and that which relies on a discursively (argumentatively) justified validity.

The only way for Hegel to avoid this disquieting implication of introducing an objective spirit, Habermas continues, is to demonstrate that our normative standard of rational deliberation and evaluation, and those sociocultural forms of life they necessarily are a part of, can result from what we can recognize as “a process of learning” (Habermas 2003:199). This is a process that essentially is meant to enable the moral agent to scrutinize those prevailing standards and those communicative structures, in which the agent always already move, with respect to their (potential) rational justification. In the *Philosophy of Right*, Hegel conceives of this learning process when he proclaims that our comprehension of normativity, and by extension, the ethical (*das Sittliche*), as our “general mode of behaviour, appears as *custom* (*Sitte*); and the *habit* of the ethical appears as a *second nature*” (Hegel PR: §151). In the addition to this paragraph, Hegel brings up the subject of learning when he states that,

Education (*Pädagogik*) is the art of making human beings ethical: it considers them as natural beings and shows them how they can be reborn, and how their original nature can be transformed into a second, spiritual nature so that this spirituality becomes *habitual* to them [...] [T]o this extent, habit is part of ethics, just as it is part of philosophical thought, since the latter requires that the mind [*der Geist*] should be trained to resist arbitrary fancies and that these should be destroyed and overcome to clear the way for rational thought. (Hegel PR:§151A; see also §187)

Hence, Hegel understands the learning process as producing a self-reflective awareness of how ‘we’ have come to accept the normative standards we now regard as binding, and thus apply what ‘we’ accept as its rational categories to work as guiding, regulative principles of any critical examination of social reality. But, Hegel still requires that this learning process must be institutionalized. Not only is this a necessary requirement for being able to better harmonize and coordinate discursive interaction among its individual participants, but an institutionalization will also help relieve the deliberative capacities of the individual moral agent.

Habermas admits the obvious benefits of how such a learning process is uniquely tuned to provide the con-

stitutive framework for a discursive resolution to existing conflicts and contradictions of modernity “by making explicit what where hitherto implicit presuppositions of a worldview that has become problematic” (Habermas, 2003:199). However, the implementation of any such process of learning prompts its own series of questions, in which Habermas is rather reluctant to follow in Hegel’s path. For one, how should this ‘we’ go about defining social institutions and practices in a way that displays more than just an affectionate affirmation of the prevailing societal order? Moreover, how can the normativity that is unavoidable from the perspective of the participants of an intersubjectively shared lifeworld be reconciled with the contingency of sociocultural forms of life that have evolved naturally?⁴ In short, how should this ‘we’ approach the subject of generating social institutions and communicative practices that justifiably can be attributed with the predicate ‘rational’ without simultaneously embracing the conservative task of sanctifying customary morality? These queries become even more pertinent in a context where the democratic mechanisms of a constitutional state are lacking, and effective and inclusive procedures and practices for the legitimation, approval and application of laws are not yet established (see Habermas 2003:206).

According to Habermas, Hegel’s response to this problematic is revealing for his apparent tendency to willingly subordinate individuality under the reign of absolute totality. Habermas elaborates his concern: “Hegel responds to this problem with his conviction that history as a whole follows the path of reason” in which the moral agent can be relieved from the burden of creating “the morally supportive institutions of the constitutional state only by a reason that can realize itself historically through its own dynamic” (Habermas 2003:208). This formulation is perhaps a bit misleading. On the one hand, Habermas is right that in the latter passages of *Philosophy of Right* concerning constitutional law Hegel proclaims that the modern state has

enormous strength and depth because it allows the principle of subjectivity to attain fulfilment in the *self-sufficient extreme* of personal particularity, while at the same time *bringing it back to substantial unity*” (Hegel PR:§260).

On the other hand, however, it is quite important to add here that Hegel is only willing to allow this submission as long as this substantial unity is preserved “in the principle of subjectivity itself” (Hegel PR:§260). That is, only in so far as the modern institutional state has taken on a rational

form, measured, for instance, by the criterion of the realization of equal freedoms for all.

Be that as it may, Habermas still objects that a comprehensive community measured by Hegelian standards, is inevitably bound to reassure its members that, viewed from the standpoint of the philosophy of history, the “ethical reality of the modern world is on the way to becoming rational, even without our cooperation” (Habermas, 2003:209). Moreover, without this transformation of ethical reality from objective spirit to absolute totality, the question concerning our capacity to investigate and verify the rational basis of the prevailing societal order would end up as nothing more than a purely speculative endeavour. Indeed, any philosophical diagnosis of contemporary social reality will follow as the owl of Minerva begins its flight only with the onset of dusk: It will always be too late to tell the world how it should have been. Under these conditions, Habermas cannot conceive of another way out for Hegel than through the ultimate subordination and blind devotion to the absolute totality as a benevolent and trustworthy source of normative guidance. However, any such formation of belief in the progress of Absolute Spirit, will consequently eliminate any room “for sociated subjects to contribute *constitutively* to successful problem solving and learning from within their lifeworld” (Habermas 2003:32).

III

On the one hand, Habermas is partly correct that any comprehensive community measured by Hegelian standards will appear relatively determining (*Bestimmung*), in the sense that all forms of social interaction in a community with pre-established communicative structures obviously will shape and pervade a collective will-formation through imposing a whole number of historical, traditional, cultural and legal proclamations and orientations through its own ethical self-understanding. On the other hand, this form of individuation through socialization by engaging in the activities associated with reproducing an intersubjectively shared lifeworld is far from tantamount to subordinating the subjective moral agent to an absolute totality, at least not in any totalitarian or authoritarian sense. Moreover, by situating the moral agent in a life-historical context, Hegel mainly tries to draw attention to how the realization of moral self-determination cannot distance itself from the life histories and ethical bonds that make up the contingencies of sociocultural forms of life different moral agents always already find themselves in. Thus, contrary to any monadic theory of society, Hegel assumes, as

a kind of natural basis for human socialization, a situation “in which elementary forms of intersubjective coexistence are always present” (Honneth 1995:14). Hence, in the following, I will show that there is a sound alternative to Habermas’ conceptualization of the absolute totality as an undisclosed and repressive factor. Moreover, the absolute totality (*pace* Habermas) should rather be conceived as that which enables every social agent to act morally in the first place. More precisely, it should be rendered as the basic hermeneutical framework of a historically conditioned self-understanding that ultimately constitutes the deliberative, discursive and recognitive capacities of the moral agent.

Following Terry Pinkard’s interpretation of a self-reflecting community, I shall argue for the (hopefully uncontroversial) assumption that the collective conceptualization of the presuppositions constituting any community’s authentic self-understanding must be conceived of as a dynamical process. In other words, those basic conditions that enable a community to decide upon cultural specific notions of identity and other normative concerns, is not forced upon them externally by any form of historical necessity. From this insight, Pinkard proclaims that the absolute should just be rendered as “the community’s linguistic and cultural practices and the socially instituted structures of mutual recognition that provide the grounds for determining who one is” (Pinkard 1996:252). On this reading, the absolute totality is simply meant as the interpretative horizon of a limited, intersubjectively constituted framework, from which the moral agent always already finds herself. This hermeneutical framework is only absolute in the sense that the moral agent is conditioned by a historical situatedness and a point of view of which she neither fully can suspend nor vacate. Simply put, the moral agent is bound by her unique and privileged access to an intersubjectively shared lifeworld, in which her moral deliberations inescapably unfold within a life-historical and situational context. Pinkard is again immensely helpful in his description of the absolute totality as a “type of practice that has come to count in that community as being itself warranted to articulate what else in that community is definitive for it” (Pinkard 1996:222). In other words, it simply signifies that a community comes to an awareness that it is in developing the immanent requirements of its own justificatory activities that it recognizes what is to be denoted by the notion of the absolute.

In accordance with Pinkard, Douglas Moggach has also noted how Hegel’s understanding of the absolute “whose existence (*Bestehen*) is exalted above subjective opinions



Fotografi av Rein Amundsen

and preferences [...] *which have being in and for themselves*" (Hegel *PR*:§144) can only be properly explained embedded within an intersubjective and inclusive format. More precisely, Moggach argues (*pace* Habermas) that the Hegelian notion of 'absolute' can only be properly grasped when portrayed in the form as a "constitutive framework for the collective, social achievements of self-understanding and liberation and thus is thoroughly *intersubjective*" before adding that "the infinite becoming of the Hegelian absolute no longer appears as a transsubjective intrusion or the work of a cosmic subject, which heteronomously determines individual action" (Moggach 1997:551). Again, to reiterate, the Hegelian notion of the absolute is basically meant to signify the historically conditioned character of human understanding, i.e., how our moral and cognitive capacities are permeated and unavoidably conditioned by cultural mentalities, historical reflections, ethical convictions and other normative (value-laden) orientations. In line with his theoretical philosophy, Hegel comprehends social reality by construing received claims about entities via their conceptual articulation. That is, Hegel describes our relation to social reality as a comprehension (*Begreifen*) of what is, yet comprehension is not the positing (*Setzung*) of reality out of concepts, but a translation process (*Übersetzungsprozess*) in which material generated empirically and historically is "brought to the concept (*auf den Begriff gebracht*)" (Buchwalter 2012:42fn).

Absolute totality, then, is simply meant to designate the overall framework of our historical consciousness, that is, our moral deliberations and interpretations always occurs within the institutionalized interactions we already are part of, and are thus determined by our sociohistorical and cultural situatedness. As Hegel notes, these communicative relationships and social practices "[denote] drive[s] and representation[s] (*Vorstellung[en]*), or simply the fact that the consciousness is filled in such a way that is not derived from its own self-determining activity as such" (Hegel *PR*:§15). For Hegel, human beings are not just naturally conditioned or endowed with pure intellectual aspirations or any legal prescriptions. Equally important, in our context, are those drives towards – what we in modern terms perhaps would describe as – social psychological dispositions: "a drive towards sexual love, a drive towards sociability" (Hegel *PR*: §19). These are all denoting intersubjectively relations and social orientations that must be acknowledged not just as elements of the concrete situation to which an universally prescribed morality applies, "but as codeterminers of their meaning" (Warnke 1995:135). In short, absolute totality signifies how the (al-

most mundane) framework in which the intersubjectivity of a shared lifeworld, rooted in the reciprocity and interchangeability of the perspectives of different moral agents, is interconnected with reference to the standards deployed by the prevailing social community.

However, how exactly is this understanding of the absolute totality any different from that which Habermas portrayed as a self-producing and unchangeable domain that infiltrates the realm of an institutionalized opinion- and will-formation as an externally imposed corrective? How can this way of construing the absolute be any different from those elements setting about the accumulation of indoctrinated masses that are seduced by totalitarian or authoritarian forces? Well, there are at least two important aspects that differ from Habermas' understanding. Firstly, it differs from Habermas' understanding by *not* construing the absolute totality as something entirely self-constituting. In other words, our understanding of the absolute totality as the overall framework of historical consciousness *does not in any way exclude human participation*; rather, social interaction is construed as the most essential element. In fact, as Charles Taylor points out, Hegel describes this totality as a duality, as something the moral agents bring "about through [their] activity, but [also] as something which rather simply is" (Taylor 1979:89). More precisely, a modern ethical community must provide for the individual moral agent self-satisfaction by enabling people, through different social institutions and practices, to shape and actualize their own moral capacities (see Hegel *PR*:§187). Hence, these institutions and practices can only be sustained through persistent human activity, but still must be conceived as something that already *is* "for it is only the ongoing practice which defines what the norm of our future action must seek to sustain" (Taylor 1979:89). Thus, the absolute totality does not imply a determinate doctrine or procedure for deducing valid moral norms as unconditioned and universal prescriptions. Rather, what we are left with is a framework that simply tries to say something about the ascertaining conditions of the possibility for moral reflection and self-determination confined to the discourse of modernity. On this account (*pace* Habermas), the absolute is that which is "always already presupposed in the movement of thought, permeating the path from experience from beginning to end" (Dallmayr 1987:690).

Secondly, in contrast to Habermas' conception, the overall framework of the absolute cannot be rendered as something solely externally imposed upon unreflective subjects. A process of individuation through socialization

within a sociohistorical community is meant to make the moral agent aware of those normative expectations and commitments that are mediated through certain forms of social interaction. In this way the history of the ethical sphere is an *unplanned* learning process “kept in motion by a struggle for recognition, since the participants contend for specific ways of applying an institutionalized norm according to their own respective situation and sensibilities” (Honneth, 2014:824). In this way, there is an unavoidable element of historical openness and dynamic, mainly because each member of a community is in a profound position to criticise, revise and modify the majority opinion through participation in public discourse. It is by no means a coincidence that Hegel identifies the *Volksgeist* with a deliberative public sphere (*Öffentlichkeit*), for it is only through “a forum of live exchanges and collective deliberations in which the participants instruct and convince one another” (Hegel *PR*:§309), and thus can establish and reproduce the self-understanding of a community constituted by shared traditions (see Buchwalter 2012:95). The normative issues about which we dispute, as participants in public discourse, are not transformed from discourse to lifeworld. Rather, arguments and deliberations about these normative issues are inevitably mediated through a communicative framework disclosed by its historical origins and cultural background. (It is important to note that at issue for Hegel is not the denial of the abstract achievements of any discursively produced agreement, but rather the accommodation of the attitudes and sentiments required for their preservation and sustainability.)

The preunderstanding that the moral agents bring with them into the context of practical discourse, then, is always already pervaded and shaped by this historical community, whether they like it or not. And even though this interpretative framework of the absolute is part of this world, and therefore subject to change through human activity, it is only distinctive parts of the whole that are available for modification through appropriation, and never the whole structure, all at once. That is, any examination of the principles underlying the whole of any communicative enterprise situated in historical time and socialized space, is always dependent upon the pre-established understanding of self and world inherent to one’s own linguistically structured lifeworld. But how can the normativity that is unavoidable from the perspective of the members of this lifeworld be reconciled with a formal procedure that aspires to abstract achievements of neutrality and impartiality through the discursive structure of public communication? Well, as we mentioned above, Hegel’s response to this

issue is that any uncoupling of lifeworld and the presuppositions of a moral point of view, is sooner or later, but still inevitably, bound to presume this pregiven understanding in order for the formal procedure of self-determination to be intelligible in the first place.

IV

So, reiterating our opening question, does Hegel’s critique of the moral point of view apply to Habermas’ discourse theory of morality? Well, as long as Habermas believes that the only way for a discourse theory of morality to be effective in practice requires a break with all of the unquestioned truths of an established, concrete ethical life, in addition to distancing oneself from the context of life with which one’s identity is inextricably interwoven (Habermas 1993:12), then, I will argue that he is prone to Hegel’s critique. More precisely, by distancing himself from any attempted “historical dissolution”, Habermas has to compensate for the loss of a concrete ethical substance sustained by a privileged access to the local conventions and historical colouration of an intersubjectively shared lifeworld. By requiring that participants engaged in an impartial standpoint for moral deliberation through practical discourse necessarily abstract themselves from their problematic horizon of a concrete historical form of life, this access suddenly becomes dissociated. Habermas, then, makes up for this loss of a concrete ethical substance by arguing that any procedural model of morality are dependent on complementary forms of life “that are rationalized in that they make possible the prudent application of universal moral insights” (Habermas 1990:109). Only those complementary forms of life, Habermas continues, “that meet universalist moralities halfway in this sense fulfil the conditions necessary to reverse the abstractive achievements of decontextualisation and demotivation.”

Obviously, Habermas is correct when claiming that there has to be a modicum of congruence between any procedural model of morality, on the one hand, and the concrete historical forms of life and practice of socialization, on the other. However, it is quite difficult to understand how his discourse theory of morality can achieve this modicum in any plausible way without subscribing to the predicament that presumes certain contingent sociohistorical circumstances and communicative structures already are established, where this inevitably involves assuming the validity of certain moral norms as a condition of its own intelligibility. In other words, to maintain and arguably sustain the abstract achievements of a practical discourse distanced from a concrete lifeworld, then, Habermas

is required to bring about just conditions before it is possible to justify how we can legitimately coordinate our lives together. This, however, brings his discourse theory awfully close to embracing the same “historical dissolution” Habermas originally wanted to distance himself from. Moreover, as Rainer Forst has noted, there is even a danger that an insufficient reason is given for taking the moral point of view, namely, a primarily “ethical-existential” answer (in Habermas’ sense), to the question of who I or we *want* to be (see Forst 2012:56fn; see also Habermas 1993:12ff). In other words, on this view, any assessment of moral normativity subsequently becomes an ethical question, that is, a judgement that is an integral part of the ethos of concrete sociohistorical community. The binding character or any other abstract achievements of a discursively produced agreement would remain undetermined on this approach.

As a solution to this problematic, Habermas has given a rather interesting response. Indeed, as soon as sociated individuals seek to privilege a universally binding system of rules without the backing of a worldview, Habermas claims, “the only way open to them is that of a discursively produced agreement” (Habermas 2003:274). The continuation of communicative action by discursive means, he continues, “might by now have penetrated so deeply into the lifeworld that the network of concrete normative beliefs has not remained unaffected by this move toward abstraction” (Habermas 2003:275). That is, Habermas basically solves this problematic by claiming that the practice of a postconventional discourse of justification is now an integrated “part of the communicative form of life, and this is the only form of life available to us.”

However, this formulation gives Hegel a unique opportunity of turning the tables on Habermas. Indeed, if Habermas concedes that his discourse theory of morality ultimately is dependent upon the rationalization of complementary forms of life, then he is subsequently forced to presuppose that these forms of life are rationalized prior to the discursive procedure that was supposed to ensure and justify their rationality in the first place. Evidently, this line of reasoning is rapidly moving towards question begging. More precisely, implied by this conditional proposition is that the discursive procedure meant to ensure and justify the rationality of complementary forms of life, is both the condition of its own possibility and limitation, in as much as the procedure basically assumes what it is theoretically designed to prove. From the Hegelian perspective, these theoretical admissions create the transcendental appearance of a moral realism, in which the conditions postulated

prior to any discursively produced agreement seems to be on the way to becoming rational, *even without our cooperation*, as Habermas so acutely formulated it in regards to Hegel (see Habermas 2003:209). Indeed, it is quite difficult understanding precisely how Habermas shall go about defining these preceding conditions of rationality without presupposing their validity and thus consequently reconstruct all previous development as leading to their emergence. What we eventually extract from these prior conditions, as Seyla Benhabib nicely proclaims invoking and echoing Hegel’s critique, is only what we already have put into them (1986:255).

LITERATURE

- Auvray, M. & Deroy, O. 2015, "A Crossmodal Perspective on Sensory Substitution" in Stokes, D., Matthen, M. & Biggs, S. (eds.), *Perception and Its Modalities*, 327–349, Oxford University Press, Oxford.
- Benhabib, S. 1986, *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, New York.
- Buchwalter, A. 2012, *Dialectics, Politics, and the Contemporary Value of Hegel's Practical Philosophy*, Routledge, London.
- Dallmayr, F. 1987, "The Discourse of Modernity: Hegel and Habermas", *The Journal of Philosophy*, 84:11, 682–692.
- Forst, R. 2012, *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*, Flynn, J. (trans.), Colombia University Press, New York.
- Habermas, J. 1987 [1985], *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, Lawrence, F.G. (trans.), MIT Press, Cambridge.
- . 1990 [1983], *Moral Consciousness and Communicative Action*, Lenhardt, C. & Nicholsen, S.W. (trans.), MIT Press, Cambridge.
- . 1993, *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, Cronin, C.P. (trans.), MIT Press, Cambridge.
- . 2003 [1999], *Truth and Justification*, Barbara, F. (trans.), Polity Press, Cambridge.
- Hegel, G.W.F. 1991 [1821], *Elements of the Philosophy of Right [PR]*, Wood, A.W. (ed.), Nisbet, H.B. (trans.), Cambridge University Press, London.
- Honneth, A. 1995, *The Struggle for Recognition*, Anderson, J. (trans.), Polity Press, Cambridge.
- . 2010, *The Pathologies of Individual Freedom*, Löb, L. (trans.), Princeton University Press, Princeton.

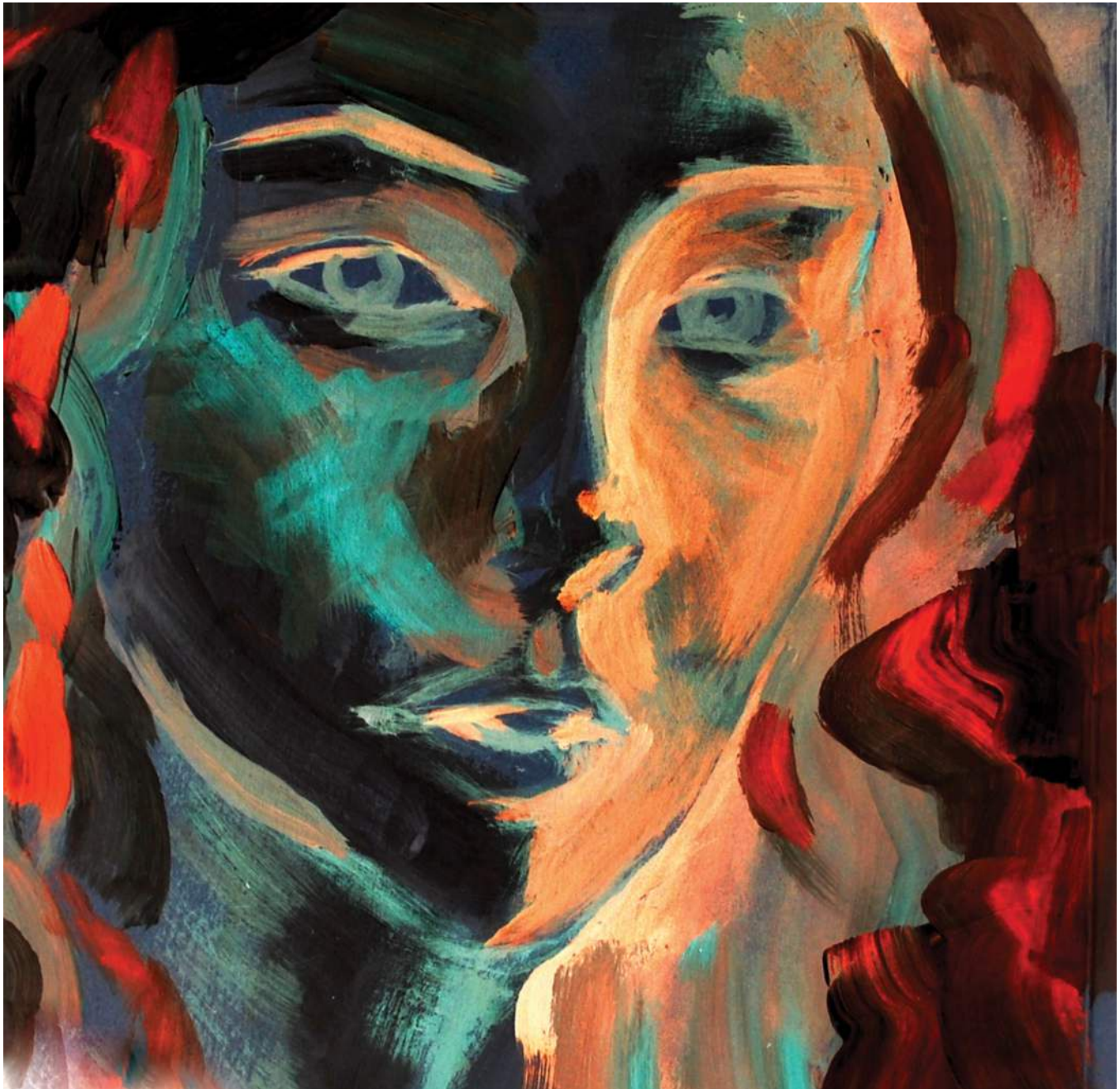
NOTES

¹Only giving this reference does not nearly suffice to explain how much I stand indebted to Axel Honneth for this way of constructing the infamous paradox of normative rational autonomy.

²A discourse theory of morality is sustained by the notion that claims to normative validity can only be justified in a particular form of practical discourse. On the basis of a formal pragmatic reconstruction of the implication of raising and justifying claims to validity, a discourse principle is formulated, which provides the procedure for an intersubjective construction of valid norms (see Habermas 1990:196–201).

³Following Axel Honneth and Charles Taylor, the notion of objective spirit is meant to designate the philosophical undertaking that involves reconstructing the process of self-reflection undergone by reason during the stage in which it manifests itself through historically and culturally situated social institutions and communicative practices. Through these institutions and practices the spirit of a society is in a sense objectified. For a more precise definition see Taylor 1979:87ff; Honneth 2010:6ff.

⁴This is a paraphrase of Habermas formal-pragmatic objection to the epistemological implication of a linguistic conceptual realism, which neatly fits any (alleged) regressiveness toward a Kantian monadic understanding. See Habermas 2003:2, 32fn, 72fn.



Maleri av Martina Mercellová

HARTMUT ROSAS AKSELERASJONSTEORI

Kritisk teori-tradisjonen har sin begynnelse i Frankfurterskolen på begynnelsen av 1900-tallet. Fram til i dag har tradisjonen gjennomgått tre generasjoner med ledende tenkere, som har definert tradisjonens sentrale temaer og spørsmål. Hvem er dagens arvtakere til tradisjonen, og hva er de opptatt av? Hartmut Rosa definerer seg selv inn i kritisk teori-tradisjonen. Artikkelen redegjør for Rosas teori, hvor den sentrale påstanden er at akselerasjon er det sentrale kjennetegn ved vår tid. Akselerasjonen gjør seg gjeldene i tre former: innenfor teknologi, kommunikasjon og transport, i samfunn, kultur og kunst, og i individets liv. Rosa mener akselerasjonen har oversteget et kritisk punkt i senmoderniteten, og at det nå går for fort, hvilket har negative konsekvenser for individet. Artikkelen setter Rosa i en historisk kontekst, ved å sammenligne ham med en av kritisk teoris forløpere, Georg Lukács. Her undersøkes det hvordan den historiske konteksten former tenkernes teorier.

Av Aurora Jacobsen

Hartmut Rosa (f. 1965) er en av de seneste tenkerne innen tradisjonen kritisk teori, og han bedriver modernitets- og kapitalismekritikk. Han er en relativt ung nåtidig filosofisk og sosiologisk tenker: Boken *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne* (heretter *Beschleunigung*), som markerer starten på hans modernitetskritiske prosjekt, kom ut i 2005. Rosas prosjekt er å beskrive det senmoderne samfunn og avdekke negative sider ved det. Han tar sikte på å lage en teori som omfatter hele senmoderniteten, og mener at akselerasjon er fellesnevneren.

Den intellektuelle tradisjonen «kritisk teori» ble grunnlagt av Frankfurterskolen, med Max Horkheimer og Theodor W. Adorno i spissen. Frankfurterskolens filosofiske opphav utgjøres hovedsakelig av G.W.F. Hegel, Karl Marx og Sigmund Freud. Max Weber utøvde også en betydelig innflytelse, særlig på oppfatningen av fornuft, hos tenkere som Adorno, Horkheimer og Herbert Marcuse. Dessuten utgjorde Georg Lukács' idealisering av Marx en viktig rettesnor for skolens filosofiske arbeid. Inspirasjonen har gått fra Hegel, til Marx, via Lukács til Frankfurterskolen, og til slutt har den dannet det teoretiske grunnlaget for Rosas tenkning.

Tenkningen i kritisk teori er i stor grad inspirert av Hegels dialektiske tenkning. «Dialektikk» betegner en vekselvirkning mellom to ting, men kan også vise til en

bevegelse frem og tilbake, og til at noe kan slå over i sin motsetning. Det er særlig den siste definisjonen som brukes av Frankfurterskolen. Lukács viderefører også Hegels dialektiske tenkning, oppsummert av David Ingram i følgende utsagn: «The emancipation of the individual from the domination of natural forces culminates in the domination of the individual by the totalitarian state» (Ingram 1990:63). For å unnsnippe de ytre, kontrollerende naturkreftene, bygger mennesket opp et samfunn som selv blir til et gitt, upåvirkelig system. Lukács' dialektiske tenkning har åpenbart påvirket Frankfurterskolen, og Adorno og Horkheimers verk, *Opplysningens dialektikk* (1947), er et eksempel på det.¹ Teorien deres er at opplysningstidens frigjøringsprosjekt slår over i ufrihet, at vitenskapens opplysning og fornuftstro slår over i myte.

Man sier gjerne at andre generasjon av kritisk teori oppstod med Jürgen Habermas. Habermas kritiserer særlig sine forgjengeres ensidige syn på fornuften som kun en instrumentell fornuft som fører til atomisering. Han mener fornuftsbegrepet har flere sider enn som så. Habermas' tenkning om kommunikasjon har vært definerende for senere utgaver av kritisk teori. Definisjonen av fornuft preger ikke Rosas verk, og det er ikke en diskusjon han engasjerer seg i. Hva fornuft er, og hva den kan brukes til, er altså en diskusjon som kan sies å tilhøre første og andre generasjon av kritisk teori.

Habermas' og Rosas definisjon av hva kritisk teoris oppgave er, skiller seg også noe fra hverandre. Ifølge Ingram mener Habermas at kritisk teori har to oppgaver: 1) å vise at en kommunikasjonsetikk er den moralske evolusjonens endelige mål, og 2) å vise at noen av kapitalismens iboende tendenser undergraver de selvstendigjørende sosiale eller offentlige² aspekter ved den rasjonelle, vestlige kulturen, hvilket fører til sosiale kriser (Ingram 1990:155). Det er likheter mellom oppgave to og Rosas prosjekt, men Rosa tenker i litt andre baner enn Habermas. Rosa mener det er spørsmålet om hvilke samfunnsmekanismer som står i veien for realiseringen av det gode liv, som er det sentrale. Habermas har riktignok innsett viktigheten av et slikt spørsmål i senere tid, skriver Ingram, men de to tenkerne virker ikke helt enige om hvilken problemstilling som er den viktigste for kritisk teori (Ingram 1990:174).

Rosas forfatterskap knytter altså i stor grad an til den første generasjonen av kritisk teoris tenkere. Marx' kapitalismekritikk, tingliggjøringsteorien til Lukács og lignende teorier utgjør Rosas forståelseshorisont. Her vil Rosa reformere og revitalisere: Han vil utvikle en «kritische Theorie der Beschleunigung», og slik gjenopplive innsikter fra Frankfurterskolens kritiske teori (Rosa 2005:459).³ Rosa mener kritisk teori har som oppgave å identifisere samfunnspatologier. Han viderefører en undersøkelse av frihetens og autonomiens vilkår i moderniteten, en undersøkelse som var fremtredende hos Frankfurterskolen. Kritisk teori skal ifølge ham undersøke sosiale omstendigheter som underminerer individenes evne til å realisere et godt liv (Rosa 2010:53). Tenkere innenfor tradisjonen må derfor kunne gi normative vurderinger som har «real human suffering» som sitt utgangspunkt (Rosa 2010:52). Den revitaliserte kritiske teorien han vil utvikle, bør kunne utføre «a critical test of social practices in the light of the conceptions of the good life held by social actors themselves.» Det er hva historisk situerte individer mener ligger til grunn for å kunne skape et godt liv som danner grunnlag for undersøkelsene av hva som er et godt liv.⁴

Hartmut Rosas teori

Ordet «akselerasjon» betyr «fartsøkning per tidsenhet», og stammer fra det latinske ordet for «å påskynde».⁵ Akselerasjonen er ifølge Rosa det sentrale kjennetegnet ved moderniteten. Dette er kjernen i hans teori om det senmoderne samfunn. Rosa opererer med tre tidsperioder i sin historie om akselerasjon: den førmoderne, den klassiske moderne og den senmoderne. Modernitetens begynnelse settes til 1700-tallet, med opplysningstiden og de store revolusjonene.⁶ Den klassiske moderniteten strekker

seg opp til cirka 1960, og er preget av industrisamfunn og tydelige politiske prosjekter. Senmoderniteten startet på 1960-1980-tallet, da informasjonssamfunnet erstattet industrisamfunnet, og Vesten opplevde større liberalisering og en raskere utvikling.

I *Beschleunigung* utvikler Rosa sin teori. Den ledende hypotesen er at akselerasjonen har kjennetegnet moderniteten siden dens begynnelse, men overskrider en avgjørende grense i senmoderniteten (Rosa 2005: 49-50). Det innebærer at akselerasjonen øker i den grad at individene ikke klarer å henge med i den raske utviklingen, og akselerasjonen får negative konsekvenser.

Tre former for akselerasjon

Rosa mener det er tre typer akselerasjon i samfunnet: en teknologisk, en sosial og en individuell. *Den teknologisk-teleologiske akselerasjonen* kjennetegnes ved at den er intensert og målrettet, og den typen akselerasjon som lettest kan måles. Hertil hører akselerasjonen av transport, kommunikasjon og produksjon. Med fly reiser dagens mennesker mye raskere enn fortidens mennesker, som måtte gå til fots. Internett har bidratt til at informasjon kan overføres fra den ene siden av jorden til den andre på et millisekund. Informasjonen har blitt stedløs, og det har gjort at kommunikasjon kan foregå uavhengig av hvor samtalepartnerne befinner seg. Moderne individer orienterer seg i *tid* i større grad enn i *rom*: «En person som flyr, løsriver seg fullstendig fra livets topografiske rom og fra jordoverflaten: for han/henne blir rommet kun til abstrakt, tom distanse, som måles ut fra hvor lang tid flyturen tar» (Rosa 2005:164-165, min oversettelse). Mens rom tidligere var den viktigste dimensjonen man orienterte seg innenfor, er det nå tiden som har denne rollen (Rosa 2005:124-129).

Den andre typen akselerasjon er *akselerasjonen av sosial og samfunnsmessig endring* (Rosa 2005:129). Denne typen akselerasjon er ikke målrettet slik den teknologiske er, men karakteriseres heller av at den nettopp mangler retning eller noen som styrer den. Hertil hører akselerasjonen i bytte av jobb, politisk tilhørighet, partner, medlemskap i frivillige organisasjoner, i tillegg til akselerasjon av endringer i arbeids- og familiestrukturer, kunstneriske stiler og så videre (Rosa 2005:113-114).

I førmoderne tid ble yrker ofte nedarvet fra far til sønn. En familie bestod over flere generasjoner, det vil si at strukturen forble den samme, og rollene ble delt ut ettersom mennesker falt fra eller kom til. For eksempel ville rollen som familiens overhode gå til den eldste sønnen når faren døde. I klassisk modernitet skjer endringene fra en generasjon til den neste – endringene er intergenerasjonel-

le. Hver generasjon markerer starten på en ny familie, for kjernefamilien er den sentrale institusjonen. I starten av voksenlivet finner man seg en partner og en jobb, og holder seg til dem til man dør eller pensjonerer seg. Valgene blir konstitutive for ens identitet (Rosa 2005:180-182). I senmoderniteten står kjernefamilien fortsatt sterkt, men det er blitt vanligere å skille seg i løpet av livet. Videre er det blitt uvanlig å forbli i den første jobben man starter i gjennom hele karrieren (Rosa 2005:182-183). Endringene blir *intragenerasjonelle*, det vil si at en karriere eller familie-sammensetning endrer seg innenfor en og samme generasjon (Rosa 2005:178-179).

Rosa (2005:131) kaller den sosiale akselerasjonen *Gegenwartsschrumpfung*, en krymping av nået. Nåtiden er et tidsrom preget av stabilitet: Innenfor nåtiden kan man trekke slutninger om nåtid og fremtid basert på fortidens erfaringer. Rosas påstand er at dette tidsrommet, som en følge av akselerasjonen, stadig blir mindre. En konsekvens er at man må lære på nytt, flere ganger i løpet av livet. Mens mennesker i førmoderne samfunn kunne stole på at kunnskapen de hadde opparbeidet seg som unge, ville være aktuell resten av livet, må senmoderne mennesker innfinne seg med at verden endrer seg i løpet av deres levetid, og at de stadig må lære om f.eks. samfunn eller teknikker på nytt, for å kunne henge med (Rosa 2005:189). Verden oppleves ikke lenger som stabil, hvilket er noe av grunnen til at tenkere som Marshall Berman og Zygmunt Bauman karakteriserer det moderne samfunn som «flytende» (Rosa 2005:176).

Sosial akselerasjon har også en annen konsekvens: «[die] *Ungleichzeitigkeit der Gleichzeitigen*», det samtidiges usamtidighet (Rosa 2005: 132).⁷ Det innebærer at noe som fortsatt er gyldig innenfor ett geografisk eller sosialt område, har blitt ugyldig og utdatert i et annet område, mens noe som ligger i fremtiden her, allerede er realisert i et annet område. En årsak kan være at samfunnets ulike systemer gjør seg uavhengig av hverandre, og utvikler seg i forskjellige retninger. Et eksempel på det samtidiges usamtidighet hos Rosa er forholdet mellom ulike generasjoner som lever samtidig, som besteforeldre og barnebarn, eller foreldre og barn: «Foreldregenerasjonens erfaringer, praksiser og kunnskap blir stadig mer anakronistiske og betydningsløse for ungdommen» (Rosa 2005:187, min oversettelse). Generasjonene har så ulike erfaringer og referansepunkter at de oppleves som irrelevante for hverandre.

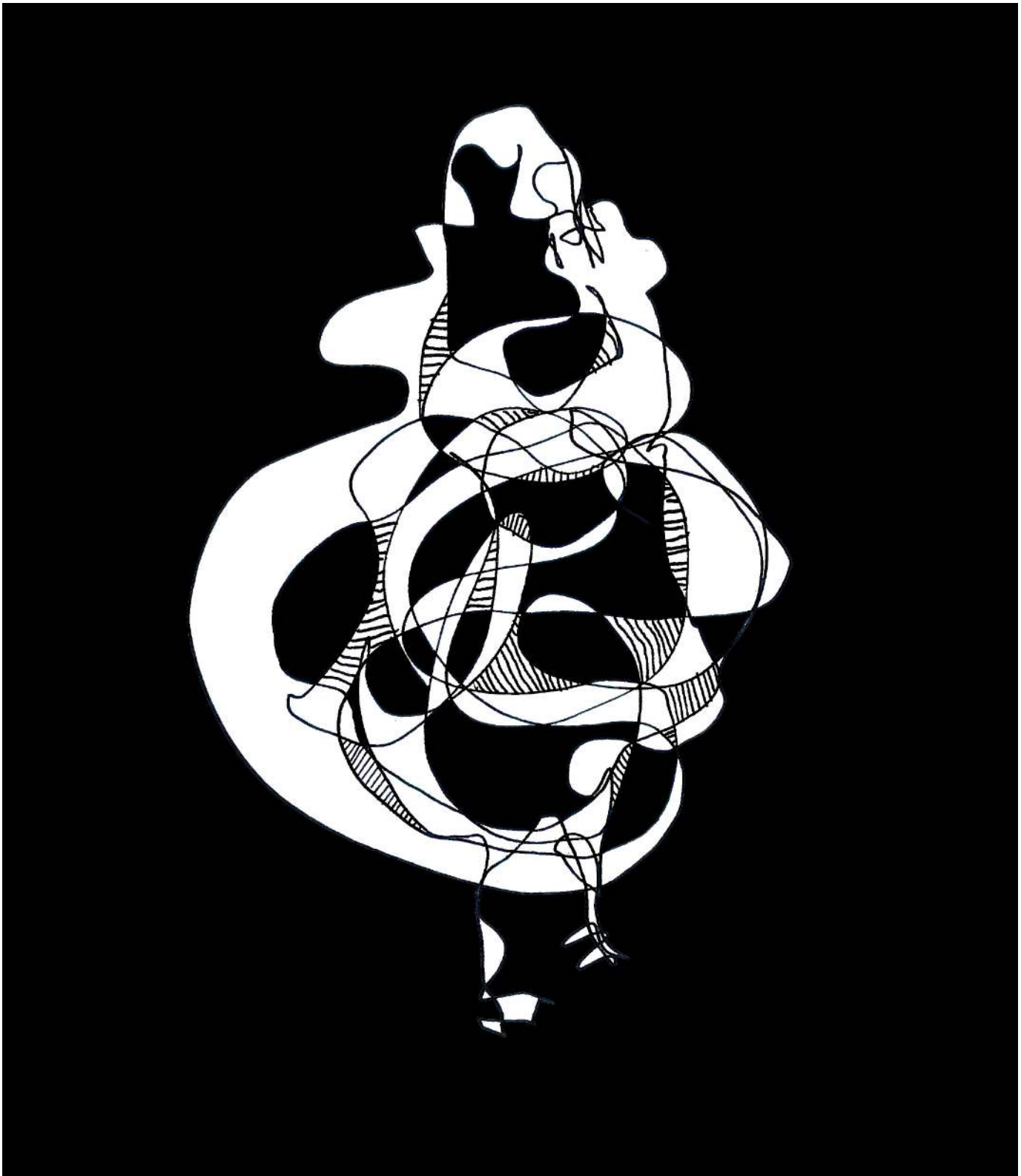
Den tredje og siste typen sosial akselerasjon er akselerasjonen av livstempoet (Rosa 2005:135). Herunder finnes en objektiv akselerasjon og en subjektiv opplevelse av akselerasjon. Objektivt kan man i tidsbrukundersøkelser ob-

servere at individene bruker mindre tid på aktiviteter, de korter ned pausene mellom de ulike aktivitetene, i tillegg til at de forsøker å utføre flere handlinger samtidig (Rosa 2005:135-136). Subjektivt opplever individene at livet går fortere og at de har mindre tid, hvilket fører til en tvang til å øke tempoet og frykt for å ikke klare å henge med (Rosa 2005:136). Rosa mener individene reagerer på akselerasjonen i samfunnet med å akselerere tempoet i sitt eget liv.

Det er et paradoksalt forhold mellom teknologisk akselerasjon og akselerasjonen av livstempoet, mener Rosa. Den teknologiske utviklingen har gitt menneskene tidsbesparende hjelpemidler som vaskemaskin, e-post, biler og mikrobølgeovner. Dermed burde vi hatt mer ledig tid, siden tid som før ble brukt på langsom klesvask eller matlaging, nå er frigjort. Hvorfor er det da slik at vi befinner oss i en tidsklemme? En årsak er at man gjør mer av hver ting: Vi vasker klær oftere, reiser mer, og mottar og sender flere e-poster enn vi før sendte brev. Det er dessuten flere ting som krever vår tid og oppmerksomhet (Rosa 2005:204). Et problem er ikke bare at ting går raskere, men at det blir *mer av alt*. Livstempoet oppleves som raskere for individene, ikke bare fordi samfunnsstrukturen tvinger dem til å handle raskere, men også fordi det å velge mellom de mange mulighetene man har i moderne, liberalistiske og kapitalistiske samfunn, krever mer tid. Man har både mer å velge mellom, og flere måter å gjøre ting på, på grunn av fleksibiliseringen og avrutiniseringen⁸ som preger hvordan mennesker i Vesten planlegger og utfører handlingene sine (Rosa 2005:204).

Årsakene til akselerasjonen

Rosa mener den sosiale akselerasjonen har blitt en prosess som driver seg selv. De tre typene akselerasjon står i et gjensidig forhold til hverandre og akselererer hverandre, i en slags evig sirkel. Individet opplever å ha for lite tid, og reagerer med å utføre oppgaver raskere, med færre pauser, og ved å gjøre flere ting samtidig (*multitasking*) (Rosa 2005:244). Det er naturlige grenser for hvor raskt man kan fullføre oppgaver, og jo knappere tidsressursene blir, desto større blir behovet for teknologiske hjelpemidler: De kan hjelpe til med å effektivisere utførelsen av forskjellige oppgaver. Individene tilpasser seg så det nye, raske tempoet de teknologiske hjelpemidlene muliggjør, men siden akselerasjonen ikke har noe naturlig endepunkt, må man snart akselerere livstempoet enda mer. Da trengs nye teknologiske hjelpemidler. Dermed blir livstempoet raskere (Rosa 2005:244). Følelsen av stress og tidsmangel driver den teknologiske akselerasjonen, som igjen gjør livstempoet høyere. Her er det altså en vekselvirkning.



Illustrasjon av Rasmus Gaare

Forventningen om teknologisk akselerasjon er innebygd i selve den sosiale og materielle infrastrukturen, hevder Rosa (2005:245). Samfunnet har en forventning om at den teknologiske utviklingen skal gi oss hjelpemidler som gjør at oppgaver kan utføres raskere. Vi bygger bredere veier for å muliggjøre et høyere kjøretempo enn vi trenger eller har mulighet for i dag, og det utvikles raskere eller kraftigere datamaskiner enn vi trenger nå, for å kunne møte behov i fremtiden. Forventningen om akselerasjon *skaper* akselerasjon.

Den sosiale akselerasjonen gjør dessuten at livstempoet øker. Subjekter, organisasjoner og institusjoner opplever det Rosa kaller et «slipping slope syndrome»: Aktørene føler seg tvunget til å henge med på tempoet i endringene som de opplever i omverdenen, og tilpasser seg deretter ved å leve raskere: «Stillstand blir uunngåelig til en form for tilbakegang» (Rosa 2005:249). Når tempoet i samfunnet øker, tvinges individet til å øke livstempoet, for å kunne delta i samfunnet på lik linje med de andre individene det konkurrerer med på arbeidsmarked, i *dating*-verdenen, og så videre.

Arven fra Weber

Ifølge Rosa er kapitalismen en årsak til akselerasjonen. Kapitalismen gjør tid til en vare, og det er derfor avgjørende å effektivisere og akselerere for å øke profitt (Rosa 2005:257-260). Akselerasjonen av *produksjonen* av varer fordrer akselerasjonen av *distribusjonen* og *forbruket* av varene for at profitten skal bli størst mulig (Rosa 2005:261). Når produksjonen øker, kan selskapene kun tjene på det hvis forbrukerne tilpasser seg produksjonstempoet, og konsumerer i samme tempo. Det fordrer også at varene faktisk kommer ut til forbrukerne i et høyt tempo. Kapitalismen driver dermed den teknologiske akselerasjonen, med sitt behov for raskere transportmidler og lignende (Rosa 2005:268). Den driver også akselerasjonen av livstempoet, fordi den kapitalistiske tidsøkonomien tvinger frem raskere og mer intensivt forbruk hos individene, ved å gjøre det til en økonomisk nødvendighet at individene handler og opplever mer og mer (Rosa 2005:262).

Knyttet til den kapitalistiske tidslogikken er den protestantiske etikk. Her henter Rosa teoretiske innsikter fra Max Weber.⁹ Det finnes et «*Zeitverschwendungsverbot*», et moralsk forbud mot å kaste bort tid i det moderne, vestlige, protestantiske samfunnet (Rosa 2005:283). Rosa mener at den protestantiske etikks imperativer om å stadig effektivisere og ikke kaste bort tid, er motivert av «*Angst*» og «*Verheißung*», frykt og løfte (Rosa 2005:283-284). Tidligere var de to særlig knyttet til kalvinismen, hvor man

fryktet å ikke være blant de frelste, og fant håp i løftet om evig liv og frelse. Etter hvert som det vestlige samfunn sekulariseres, blir også frykten og løftet sekularisert. Den grunnleggende frykten i det moderne samfunn består i en følelse av uro og en opplevelse av at man står på «slipping slopes», og en opplevelse av å «være ugjenkallelig utlevert til en verden preget av tiltakende kontingens»: Man frykter å miste kontroll og å ikke kunne henge med i konkurransen (Rosa 2005:283-285).¹⁰

Sekulariseringen av samfunnet og religionens stadig mindre viktige rolle gjør at troen på et liv etter døden blir mindre utbredt. Dermed sitter man igjen med kun sin tilmålte tid på jorden, som det blir desto viktigere å gjøre mest mulig ut av, slik at man kan se tilbake på livet uten å angre på at man ikke gjorde nok ut av det. Det blir viktigere å realisere et lykkelig liv nå, for man kan ikke lenger regne med å få evig liv etter døden. I senmoderniteten er forestillingen om det gode liv påvirket av det humanistiske selvrealiseringsidealet. Ifølge dette idealet består et godt liv i utviklingen av individets eget potensial som subjekt (Rosa 2005:290). Et godt liv er imidlertid også «å utnytte sin tilmålte tid på jorden så intensivt og omfattende som mulig før døden setter et endelig punktum,» altså å leve et liv hvor man har forsynt seg av så mye man kan fra livets koldtbord før døden kommer (Rosa 2005:289).

Et problem for det senmoderne subjekt er dog at verden tilbyr langt flere muligheter enn hun kan benytte seg av i løpet av de cirka åtti år hun kan regne med å leve. Det skaper en kløft mellom «*Lebenszeit*» og «*Weltzeit*». For ikke å risikere å gå glipp av noe viktig, må subjektet derfor effektivisere opplevelsene og handlingene sine, for å få tid til flest mulig av dem før døden inntreffer (Rosa 2005:290-291). For å kunne overvinne gapet mellom verdenstiden og livstiden, løper individet raskere for å rekke så mye som mulig. Dersom et godt liv defineres ut fra hvor mange av livets muligheter man rekker å benytte seg av, har individet også oppnådd et bedre liv enn noen som ikke benytter seg av like mange muligheter.¹¹ Slik bindes den teknologiske akselerasjonen og økningen av livstempoet sammen gjennom en «*Steigerungslogik*», en stigningslogikk (Rosa 2005:290). Dessverre slår strategien tilbake på individet. Antall muligheter i verden øker raskere enn livstempoet. Individet får enda mindre tid enn hun allerede har. Det moderne individ vil aldri kunne rekke over alt, vil aldri bli mett av dage (Rosa 2005:294).

Situasjonsbestemt identitet

Et av modernitetens kjennetegn er individualisering.¹² Det innebærer at individene frigjøres fra gitte identitets-

markører som stand, religiøs tilhørighet eller slektskap. Individet kan selv forme sin identitet basert på markører som verdier, yrke, livspartner, hjem og familie. I moderniteten fikk individet både større frihet og større ansvar i utformingen av egen identitet og eget livsløp.

I førmoderne samfunn ble individets identitet i større grad definert utenfra (Rosa 2005:356). Religion, stand eller yrke var gjerne forutbestemt, og forandret seg ikke gjennom individets liv. Overgangen fra et standssamfunn til et klassesamfunn åpnet for sosial mobilitet. Ifølge Rosa førte individualiseringen i den klassiske moderniteten til en *temporalisering av identiteten*: Identitet ble et prosjekt som ble formet i tid (Rosa 2005:357). Det enkelte (mannlige) individ fikk større frihet i utformingen av livet, til å velge seg yrke, livspartner og sted å bo.

Fordi individet selv måtte velge hva dets liv skal bestå av, ble individualiseringen et refleksivt prosjekt (Rosa 2005:357). Det klassiske moderne individs livsoppgave var å finne sin plass i verden. Det var imidlertid noe individet gjorde én gang: man valgte én gang for alle et yrke, en ektefelle, en arbeidsplass, et hjemsted, et politisk parti og religiøs tilhørighet (Rosa 2005:359).¹³ Livets ulike perioder fulgte på hverandre på en meningsfull måte, slik at livet ble en historie: Fortid, nåtid og fremtid hang sammen som en historie om utvikling mot et bestemt mål (Rosa 2005:360). Også dersom individet for eksempel skilte seg, konverterte til en annen religion, byttet yrke eller politisk parti, representerte de nye, identitetsskapende valgene et fremskritt eller en opprettelse av tidligere feil, slik at de, ved å føye seg inn i fortellingen om individets liv, fikk mening (Rosa 2005:359-360).

Rosa mener denne formen for identitet henger sammen med det *generasjonelle tempoet* til de sosiale endringene. Tidligere var samfunnet stabilt over flere generasjoner, og tradisjon preget livsformen. Det tok mer enn én eller to generasjoner for samfunnet å endre seg. Besteforeldre og barnebarn levde i samme type samfunn og hadde lignende erfaringer. I klassisk modernitet akselereres samfunnsendringen, slik at hver generasjon opplever at samfunnet utvikler seg i en bestemt retning. Samtidig skjer ikke endringene raskere enn at man kan legge langsiktige planer for eget liv, og at man kan utvikle perspektiver og verdier som er relevante gjennom hele livet (Rosa 2005: 360).

I senmoderniteten slår temporaliseringen av identiteten over i en avtemporalisert *situasjonsbestemt identitet*. Identiteten formes ikke på ett punkt i livet, men endrer seg gjennom en persons livsløp (Rosa 2005:364). Individet i det senmoderne samfunn velger ikke for resten av livet, men for en periode, frem til det hun har valgt av en eller

annen grunn ikke passer lenger. Valgene man tar om livspartner, jobb, hjemsted og så videre, varer ikke livet ut lenger, og individet forventer ikke – og vil heller ikke – at de skal vare så lenge. Livet har ikke lenger et gitt løp: individer kan velge å utdanne seg i godt voksen alder, eller skille seg og bli småbarnsforeldre sammen med en ny partner, samtidig som tenåringsene er i ferd med å flytte ut (Rosa 2005:363). Selv om individet velger å ta langsiktige beslutninger, hevder Rosa at bevisstheten om at valget kunne vært et annet, eller at det kan ombestemme seg, alltid til stede. *Kontingensbevisstheten* til de senmoderne individene gjør at deres situasjon skiller seg fra det klassiske moderne individs valgsituasjon, hvor man i større grad forutsatte at valgene gjaldt resten av livet.

Fleksibilitet og tilgjengelighet er avgjørende for senmoderne mennesker. Det fører til en situasjonsbestemt identitet (Rosa 2005:370-372). Situasjonen får bestemme individets identitet, heller enn at individets identitet avgjør hvordan hun opplever og handler i en bestemt situasjon. Når livet og identiteten dessuten er bygget opp av uavhengige, løsevevne situasjoner, er det nærliggende å tro at også identiteten og ens eget liv oppleves som fragmentert, som satt sammen av isolerte deler. Dermed blir det vanskelig å skape et narrativ av sitt eget liv, å lage et livsprosjekt og mål som kan gi livet mening. Identiteten blir som en samling legoklosser som kan byttes ut med nye klosser når situasjonen krever det. Egenskaper, verdier, meninger og valg er ikke definerende for ens identitet. I stedet kan det senmoderne individet bygge sin identitet på hvordan hun evner å tilpasse seg endringer og forme seg etter omgivelsene (Rosa 2005:374-375).¹⁴

Rosa og Lukács

I *Beschleunigung* skriver Rosa om en situasjonsbestemt, eksperimentell identitet i flyt. Individet er ikke først og fremst arbeider, men en konsument som så å si kan plukke «*Identitätsbausteine*» fra en butikkhylle. Hun kan endre personligheten etter hva som etterspørres.¹⁵ Individet styres ikke av indre bestemte mål, men av hva som gjelder på arbeidsmarkedet.

Rosa definerer seg selv som del av den seneste generasjonen av kritisk teori. Hvilke forskjeller og likheter kan vi finne mellom Rosas akselerasjonsteori og samfunnsdiagnose, og tenkningen til kritisk teoris tidlige tenkere? I det følgende vil jeg diskutere hvordan Rosa og Georg Lukács forholder seg til hverandre. De har til felles at de skriver om individet som er underkastet de store, kapitalistiske systemene, og de negative konsekvensene dette får. Den historiske konteksten de lever i, påvirker imidlertid tenk-



Illustrasjon av Rasmus Gaare

ningen deres, som gir samfunnsdiagnosene ulike referanserammer, og dermed ulike konklusjoner.

Georg Lukács skriver om arbeider på fabrikken, i verket *Historie og klassebevissthet*. Her viderefører han tanker fra Marx, og Lukács' verk ble grunnleggende for Frankfurterskolen. Lukács mener, helt i tråd med den marxistiske tradisjon, at menneskene blir isolerte, abstrakte atomer som ikke lenger hører umiddelbart-organisk sammen gjennom arbeidsytelsene. Han gir det mekaniserte fabrikkssystemet skylden for det (Lukács 1971:88). Fabrikken atomiserer arbeiderne, i stedet for at de blir et arbeidsfellesskap som bindes sammen av felles arbeid, et felles mål for arbeidet, og at de deler produktene som kommer ut av arbeidet. I stedet står arbeiderne hver for seg, kanskje ved et samleband, med hver sin spesifikke oppgave. De blir da fremmedgjort overfor produksjonsprosessen, fordi de ikke har innsikt i hele prosessen fra start til slutt, men bare kjenner sin egen lille, isolerte del av arbeidet. De blir også fremmedgjort overfor produktet, fordi det ikke tilhører arbeideren, men fabrikkieren. Kanskje ser ikke arbeideren produktet hun selv lager, fordi hun ikke kan følge med i hele prosessen. Arbeiderne blir også fremmedgjort overfor hverandre, fordi produksjonssystemet fører til atomisering.

Lukács mener at det som følge av produksjonens mekanisering ikke finnes noen mellommenneskelige forhold (Lukács 1971:97). Enhver gjør sin del, og selv om de til sammen skaper et produkt, er det ikke et delt arbeid. Han synes å mene at arbeiderne kunne skapt et fellesskap, dersom de organiserer seg. Er de derimot ikke samlet i et fagorganisert fellesskap, blir de konkurrenter på arbeidsplassen. Alle sammen har en usikker arbeidssituasjon, hvor de kan miste jobben. Da er det bedre å hegne om sin egen posisjon enn å være solidarisk med sidemannen. Arbeidsvilkårene kan altså være en kilde til fellesskap, gjennom at arbeiderne organiserer seg for å få bedre rettigheter, men de kan også skape splittelse, ved å gjøre arbeiderne til konkurrenter. Også i Rosas informasjonssamfunn er individene individualiserte, og de er konkurrenter på arbeidsmarkedet, slik som hos Lukács. Dermed kan man påstå at også de senmoderne arbeidstakerne er atomiserte, fordi konkurransen setter opp hindre for meningsfulle, mellommenneskelige forhold mellom dem.

Referanserammen til Rosa er dog ikke klassesamfunnet slik det beskrives i marxistisk litteratur. Han skriver om et nyliberalistisk arbeidsliv hvor hvert enkelt individ er ansvarlig for sin egen suksess og mislykkethet. De moderne individene klarer ikke samle seg om motstand mot det skadelige systemet, for det finnes ingen konkret fiende

å rette kritikken mot. Kritikken vendes i stedet innover.¹⁶ I stedet for å mobilisere til politisk handling, tvinges hvert enkelt individ til å forsøke å forbedre seg selv, gjøre seg selv mer attraktiv på markedet, og konkurrere med alle andre individer – som er i samme situasjon – på markedet.

Både Rosa og Lukács knytter fremmedgjøringen til forholdet mellom subjektet og det systemet (produksjonssystemet eller samfunnssystemet) subjektet lever innenfor. Ifølge Lukács inntar moderne individer en posisjon hvor virkningene av lovene «har optimal sjanse for å sammenfalle med dets mål.» Subjektet forvandles således til «et rent oppfatningsorgan for erkjente lovmessighetssjanser,» og individets virksomhet beskrenker «seg til å innta det standpunkt hvor det er størst mulighet for at lovene [...] opptrer i samsvar med dets interesser» (Lukács 1971:125-126). Subjektets adferd blir dermed *kontemplativ*. Fordi systemet finnes ferdig og uavhengig av individet, kan ikke individet innta en aktiv rolle hvor hun kan påvirke, eller delta i produksjonen eller utviklingen av, systemet. I stedet for å forsøke å endre samfunnet, bestreber individet seg på å tilpasse seg systemet, og å lykkes best mulig innenfor de rammene som er satt. Dette kaller Lukács en kontemplativ holdning, og den fører til fremmedgjøring. En aktiv holdning vil imidlertid motvirke fremmedgjøringen. Virksomhet, å skape noe i verden, vil føre til en overskridelse eller en løsning på problemet med det gittes irrasjonalitet. Når mennesket virker inn på sine omgivelser, vil mennesket og omgivelser inngå i samme organiske helhet, heller enn å være adskilte størrelser som er fremmedgjorte overfor hverandre. Virksomheten er også proletariatets vei ut av tingliggjøringen, slik jeg tolker Lukács.¹⁷

I boka *Weltbeziehungen* skiller Rosa mellom de to yterpolene *Geworfenheit* og *Getragenseins*. Begrepene betegner to måter å forholde seg til verden på. Et subjekt som er *geworfen*, føler seg kastet ut i en fremmed, likegyldig og stum verden. Er man derimot *getragen*, er man fortrolig med verden, og oppfatter den som varm, god og svarende, det vil si at verden gir svar på eksistensielle spørsmål. Den kontemplative subjektsadferden Lukács beskriver kan, med Rosas ord, vitne om et subjekt som er *geworfen*. Subjekt og verden er ikke forbundet, og verden og tingene oppleves som betydningsløse og «blasse» for individet (Rosa 2012:392). Dette skiller seg noe fra den verden Lukács beskriver, hvor det enkelte individ er betydningsløst for verden, eller systemet, som eksisterer forut for individet. Individet beskrives i begge systemer likevel som fremmedgjort fordi det ikke kan forholde seg aktivt til verden. Hos Lukács er systemet uavhengig av individet, som forblir kontemplativt overfor det. Det fremmedgjorte sub-

jektet Rosa beskriver, ser ingen forbindelse mellom seg selv og verden, og er uengasjert av verden (Rosa 2012:392).

I det senmoderne samfunnet, slik det beskrives av Rosa, finner vi imidlertid en paradoksal situasjon: Det er umulig å forholde seg passivt til omstendighetene man lever under, samtidig som subjektene ikke har mulighet til å endre på systemet, og slik må innta en kontemplativ holdning likevel. De raske endringene krever at man stadig følger med, orienterer seg og tilpasser seg. Man kan ikke overleve uten å stadig arbeide for å henge med i samfunnet. Man kan ikke føle seg trygg når man har skaffet seg en fast jobb, for plutselig har man blitt utdatert og fraløpt. En stilling er ikke noe man kan regne med å ha for resten av livet, man må stadig bevise at man fortjener den (Rosa 2012:281). Det senmoderne samfunnet har ingen hvileputer, ingen trygghet.

Den passive holdningen til verden som Lukács beskriver, kan gjenfinnes i Rosas beskrivelse av det senmoderne individet. I stedet for å forsøke å endre de negative omstendighetene det lever under, velger det senmoderne subjekt å bli så tilpasningsdyktig som mulig. Fleksibilitet er en etterspurt egenskap i det senmoderne samfunnet hvor regler, rammer og omstendigheter endrer seg raskt.¹⁸ *Surferen* er en figur Rosa hevder er godt tilpasset det senmoderne samfunnet (Rosa 2012:302). Surferen må følge med rundt seg til enhver tid, tilpasse seg endringene som kommer på løpende bånd, og være klar til å hoppe på neste bølge, for å unngå å drukne. I stedet for å gå til for eksempel politisk handling for å endre en negativ situasjon, velger individet å gjøre det beste ut av den gitte situasjonen, og slik handle på tilnærmet samme måte som subjektet Lukács beskriver: Å handle slik at det kan bli mest mulig suksessrikt innenfor rammene som er gitt. Subjektet klarer ikke å se noe alternativ til den gitte samfunnsordningen.

For Lukács er opposisjon fortsatt mulig. Han er optimistisk, og tror på proletariatets revolusjonære potensial. Hans tenkning bygger på en moderne fremtidsstro og et historiesyn hvor verden utvikler seg i retning av et stadig bedre samfunn. I det senmoderne, liberalistiske, individualistiske samfunn Rosa beskriver, umuliggjøres politisk handling og kritikk av styremaktene av at individene retter kritikken *innover*, og ikke ser noe alternativ til det bestående.

Rosas forhold til kritisk teori

Hartmut Rosas akselerasjonsteori beskriver det senmoderne samfunnet. Rosa er kritisk til tingenes tilstand: Han mener akselerasjonen har oversteget et kritisk punkt, som gjør at dagens mennesker ikke lenger klarer å henge med i

utviklingen i samfunn, teknologisk utvikling, og tempoet i sitt eget liv. De stadige endringene i kultur, arbeidsliv og samfunn, som gjør at forventningene til individet stadig endres, fører til en situasjonsbestemt identitet, som umuliggjør selvrealisering.

Rosa fokuserer særlig på samfunnspatologier og det gode liv i sine bøker, og går ikke inn i f.eks. undersøkelser av naturvitenskapens forutsetninger eller fornuftens vilkår i moderniteten, som har vært sentrale diskusjoner innenfor kritisk teori tidligere. Ifølge David Ingram er hovedoppgavene til Frankfurterskolen

to critique scientific knowledge and rationality from the standpoint of a social theory proffering 'moral' enlightenment and to critique capitalist society as a crisis-laden system frustrating human freedom and fulfillment. (Ingram 1990: 1)

Rosa viderefører den siste av disse to oppgavene. Vitenskapskritikken som definerte Frankfurterskolen på 1930-tallet, er fraværende hos Rosa. Den er ikke del av hans reaktualisering av kritisk teori. Men Rosa har likevel noe til felles med den første generasjonen av kritisk teori, for som dem, vil Rosa legge spørsmålet om det gode liv og hva som ligger i veien for realiseringen av det, til grunn for sine undersøkelser. Slik viderefører han et av Frankfurterskolens sentrale prosjekter (Ingram 1990:177).

Et kjennetegn ved kritisk teori er at tenkerne gir en diagnose, men ingen kur. Problemene presenteres, og det blir andres oppgave å finne løsningen. Rosas tenkning peker på samfunnspatologiene, og setter ord på dem gjennom bøkene han skriver. Å sette følelser og skjulte problemer på begrep, er et første steg i retning en løsning. Det er først når vi blir klar over problemene, og kan snakke om dem, at det blir mulig å forsøke å løse dem. Bevisstgjøringen kritisk teori bedriver, kan slik sett oppfattes som en måte å forsøke å løse problemene på – eller i det minste å starte prosessen mot en løsning.

LITTERATUR

- Ingram, D. 1990, *Critical Theory and Philosophy*. Paragon House: St. Paul.
- Lukács, G. 1971, *Historie og klassebevissthet: Studier i marxistisk dialektikk*. Stein Rafoss og Harald Berntsen (overs.). Gyldendal: Oslo.
- Nilsen, T.H. 2004, "Mot et nytt samfunnsviten skapelig paradigme?: Ulrich Beck og det andre moderne". I: *Introduksjon til Globalisering og individualisering*, bind 1, Modernisering og globalisering. Ulrich Beck (red.). Tekstutvalg ved Torben Hviid Nilsen og Are Eriksen. Are Eriksen (overs.). Abstrakt forlag: Oslo.
- Rosa, H. 2010, *Alienation and Acceleration: Towards a Critical Theory of Late Modern Temporality*. NSU Press: Aarhus.
- . 2005, *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Suhrkamp: Frankfurt.
- . 2012, *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung: Umrisse einer neuen Gesellschaftskritik*. Suhrkamp: Frankfurt.
- Weber, M. 2009, *Die Protestantische Ethik und der Geist der Kapitalismus*. Anaconda: Köln.
- Willig, R. 2016, *Afvebnet kritik: Om flexismens smådoser af arsenik*. Hans Reitzels forlag: København.

NOTER

- ¹Se særlig kapitlene «Ekskurs 1: Odyssevs eller myte og opplysning» om forholdet mellom natur og kultur, og «Kulturindustri: Opplysning som massebedrag» om hvordan det liberale samfunnet slår over i et totalitært samfunn.
- ²Ingram bruker ordet «communal», som kan oversettes til «kollektiv», «offentlig», «felles», eller noe som har med en gruppe å gjøre.
- ³Se også Rosa 2005:458, 460-490; 2010:7-9; og 2012:15, 269-322.
- ⁴Her kan man imidlertid bringe inn en innvending fra kritisk teori-tradisjonen: individene kan ta feil om hva som er et godt liv – de kan ha falske behov, og tro at en livsførsel eller livsmål som egentlig er negative for dem, fører til lykke. Dette tar Rosa til en viss grad høyde for: «[I]t is always possible that social actors suffer without clearly knowing it» (Rosa 2010:52). Sitatet viser dog at han kun tar høyde for falsk bevissthet, ikke falske behov. De to begrepene er ikke synonyme, men begge betegner en tilstand hvor individene feilaktig tror de vet hva et godt liv er, og at de lever et godt liv.
- ⁵*Bokmålsordboka*, s.v. «akselerasjon». URL: [http://ordbok.uib.no/perl/ordbok.cgi?OPP=akselerasjon&ant_bokmaal=5&ant_nynorsk=5&begge="+&ordbok=begge](http://ordbok.uib.no/perl/ordbok.cgi?OPP=akselerasjon&ant_bokmaal=5&ant_nynorsk=5&begge=). Lest 28.04.2017.
- ⁶Det er dog mulig å spore sentrale trekk ved moderniteten, som troen på enkeltindividet og fornuften, og vektleggingen av det jordiske livet, tilbake til renessansen.
- ⁷Dette er også et begrep Rosa henter fra Reinhart Koselleck.
- ⁸Avrutinisering vil si at oppgaver, eller hverdagen, mister sitt rutinemessige preg. Dermed må individet på nytt aktivt velge hvordan hun utfører oppgaver – og i hvilken rekkefølge – hver gang, hver dag.
- ⁹Se Weber 2009.
- ¹⁰Løftet man får fra det kapitalistiske samfunnet er løftet om absolutt rikdom. Modernitetens fremtidsoptimisme er å finne her (Rosa 2005:283-285).
- ¹¹Å haste rundt for å rekke alt verden har å by på, høres ikke ut som et spesielt godt liv. Det er imidlertid her paradokset ligger: teori og praksis stemmer ikke overens, for det senmoderne individer oppfatter som et godt liv – et liv fullstappet av aktiviteter – kan føre til stress og en følelse av utilstrekkelighet heller enn til lykke.
- ¹²Begrepet er utviklet av sosiologen Ulrich Beck og psykologen Elizabeth Beck-Gernsheim. *Store norske leksikon*, s.v. «Ulrich Beck». URL: https://snl.no/Ulrich_Beck. Lest 02.05.2017. Se også Hviid Nilsen 2004:19–21.
- ¹³Rosa skriver at man i den klassiske moderniteten hadde mulighet til å for eksempel konvertere eller skille seg, men dette var radikale avgjørelser som representerte unntak.
- ¹⁴Rosa påstår imidlertid at individer i senmoderniteten kan ha en slags stabil identitet, fordi identiteten eller følelsen av selv kan være bygget på noe annet enn i den klassiske moderniteten: Individet kan ha en kjerne som er identiteten, og som består til tross for vekslende holdninger, yrkesforhold, mellommenneskelige relasjoner og så videre (Rosa 2005:373, 376).
- ¹⁵Se Rosa 2012: 346-349 og 2005: 362.
- ¹⁶Se også Willig 2016:127, 146–147 om hvordan arbeidstakere som kritiserer forhold på arbeidsplassen blir møtt med at kritikken vendes tilbake mot dem selv.
- ¹⁷Se for eksempel Lukács 1971:119.
- ¹⁸Den danske sosiologen Rasmus Willig skriver om «flexisme», det vil si, at idealet om fleksibilitet har blitt til ideologi. Det har blitt vanskeligere å kritisere kravet om fleksibilitet i arbeidslivet, påstår han: I de seneste år har vi oplevet, hvordan menneskets indre ikke længere kan holde til det massive pres om at være mere og mere fleksibel. Ideen om fleksibilitet er i en neoliberal tidsalder blevet et tvangsforhold, og – hvad der er mere bekymrende – neoliberalismen fængsler kritikken på en ny og hidtil uset måde» (Willig, 2016:27). Se også Willig 2016:25–29. Willig henviser for øvrig til Rosa i sin bok.

IS CRITICAL THEORY OUT OF TOUCH?

AN INTERVIEW WITH LOIS MCNAY

By Oda K.S. Davanger & Åshild Fløgstad Svensson

Why do critical theorists in general fail to address forms of structural oppression that are inherent in modernity, such as race, class and gender oppression, and their relation to the capitalist framework? Lois McNay argues that contemporary critical theorists have lost touch with critical theory's initial stance, where theorizing starts from experience. She finds that their overriding concern with justificatory issues means that they fail to produce sociologically grounded accounts of oppression.

McNay is Professor of Political Theory at Oxford University and Fellow of Somerville College. She has written extensively on Michel Foucault, Pierre Bourdieu, and the Frankfurt School of Critical Theorists, and pursues questions concerned with continental philosophy, political thought and feminist theory. She was recently appointed Professor II at the Centre for Gender Research at the University in Oslo in collaboration with the Faculty for Social Science. In September, she was the keynote speaker at a symposium hosted by the Centre on theorizing from experience, feminism, and critical theory.

In addition to a long list of published articles, McNay is the author of *Foucault and Feminism: Power, Gender and the Self* (1992), *Foucault: A Critical Introduction* (1994), *Gender and Agency: Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory* (2000), *Against Recognition* (2007) and *The Misguided Search for the Political* (2014).

Articles by McNay that most prominently feature her investigation of critical theory and its difficulty accounting for structural oppression include "The Limits of

Justification: critique, disclosure and reflexivity" in the *European Journal of Political Theory* (2016) and "The politics of exemplarity: Ferrara on the disclosure of new political worlds" in *Philosophy & Social Criticism* (2018).

For those who might not be familiar with your work, what is, in your understanding, critical theory, and which of its main contributors are you concerned with?

There are two senses in which you can understand critical theory. First, in the narrow sense of Frankfurt School theory, which is a direct inheritor of the tradition of cultural Marxism and includes the work of such thinkers as Adorno, Horkheimer, Habermas, Honneth, Benhabib and Forst. Second, there is critical theory in a broader sense, which refers to the largely French tradition of post-structuralist thought, including thinkers such as Foucault and Deleuze. This broader tradition also includes feminist theory and critical race theory.

Although the broad and narrow senses of critical theory are internally diverse, they share a commitment to thinking about politics from the perspective of marginalized and oppressed groups and therefore from the perspective of power rather than that of moral principles. There is certainly a normative content to these traditions, but it is not the type of 'ethics first' approach associated with ana-



Illustrasjon av Lisa Mrakic

lytical political theory. They also share a method of theorizing that we might loosely call a 'radicalized hermeneutics', which assumes that thought is not impartial reflection – the so-called view from nowhere – that floats above the social realm, but is always historically situated. On this view, theorists themselves are participant observers who are implicated within, and have a practical relation with, those phenomena that he or she studies.

So, pulling these threads together, my current project is to look at critical theory in the narrow sense – that is the recent work of the post-Habermasian generation of Frankfurt School thinkers – from the perspective of critical theory in its broader sense. I do this by using feminist theory and critical race theory in particular to interrogate questions of gender oppression and shortcomings in the way it is treated by Frankfurt School theorists.

You say that critical theory has lost touch with its initial intent of exposing oppression in society, which you find must be based on phenomenological observations of experience. Why do you think one must be concerned with embodiment and phenomenology in order to do critical theory?

The idea that political thought should attend to actual experiences of oppression can be found within the tradition of critical theory itself. Critical theory distinguishes its approach to theorizing from other comparable approaches, for example liberalism, by claiming that rather than formulating abstract models of justice, equality or freedom it starts from an analysis of existing inequalities and oppressions. Critique therefore uses social experience in a particularly distinctive way. It reads negative experiences, or suffering in the world, as symptoms of a deeper inherent oppression, i.e. the intrinsic inegalitarianism of capitalist society. Negative experiences are signs of a deeper social pathology or illness. Not all forms of suffering are politically significant however. Everyone suffers in various ways but what critical theorists are especially interested in are forms of suffering that tell us something about power structures in society: types of social suffering that are directly caused by inegalitarian structures, and that in principle could be corrected. Suffering is a general existential fact, but some groups suffer more than others, and it is this social dimension that critical theorists are concerned with analysing.

Although critical theory says it starts from experience, it is important to recognize that the category of 'experience' can be constructed in various ways. You don't necessarily have to refer directly to the lived reality of oppressed groups, you could use statistics, surveys and other types of empirical sociological evidence. My argument is, though, that the hermeneutic aspect cannot be bypassed entirely; there has to be some phenomenological element to this experiential inquiry as it can reveal important things about the operations of power. I am using phenomenology here in the sense derived from Merleau-Ponty and Bourdieu, which focuses on individuals' direct embodied experience and understanding of the world. Experiences of oppressed groups can alert us to forms of injustice and other social wrongs that don't necessarily take the form of fully fledged political movements. These pathologies and disorders are socially invisible, so to speak: they fall beneath the threshold of public attention, but they nonetheless refer to deep-rooted pathological tendencies in society. An example of this might be how we treat the old and ageing more generally. There is certainly no formal justice movement attached to these issues but the isolation and marginalization experienced by the aged certainly points to something wrong with society that we might want to attend to politically. An experiential perspective can also alert us to forms of power that are not always visible from an external theoretical perspective, for example, forms of stigmatization, deauthorization, those forms of 'euphemised' domination that Bourdieu calls 'symbolic violence'. There are modes of symbolic derogation that are acutely felt by those who directly experience them but are often invisible to someone who is not the recipient of it.

The final point is that embodied experience is very important to critical theory, because critical theory is supposed to speak to, and about, forms of oppression. Critical theory's account of oppression is not an alien, scholastic construct, but is supposed to draw on the lived reality of those who suffer in order to deepen an understanding of power. The oppressed should in some way be able to recognise themselves in the account of oppression. That is why critique needs to stay receptive to the way in which subordinated groups live and understand the world. Receptivity to this lived reality is a way

of keeping one's own theoretical paradigm open to the complex ways in which oppression is realized in the lives of disempowered groups.

You say that the concern with experience as the starting point entails a shift from top-down (liberal democratic) theorizing to bottom-up (radical democratic) theorizing. You suggest a shift away from thinking of 'the political' in ontologically abstract terms, which has been popular in analytic political philosophy. Is there a chance that the top-down and bottom-up divide is a false dichotomy? By that we mean: Is it not necessary to rely on both abstract principles and a phenomenological account of oppression to successfully theorize about oppression in our society?

It is not a question of either/or. If you analyse oppression only from an external theoretical perspective, then there is a risk that your understanding or framework is only partial or even obsolete. That is why it is important to have some kind of engagement with those who actually suffer in order to keep theoretical reasoning open, that is, to render it a dialogic and reflexive practice, rather than a scholastic imposition of pre-given categories. This said, however, although experience and embodiment are important in the analysis of power, critical theorists cannot remain only at this phenomenological level. If they did, critical theory would be little more than a descriptive anthropology, passively reflecting negative experiences without seeking to critically probe them. Critical theorists therefore also have to try to establish a more general perspective from which to analyse and compare different experiences. What might be true for one group's experience of the world is not necessarily the case for others and the theorist needs to find some way of speaking meaningfully across different life-worlds if critique is to have general significance. That is what critical theorists famously call 'context transcendence'; theory has to both attend to contextual particularities, but also step back from them in order to make evaluations with regard to the general backdrop of power, that is whether something is oppressive or not and, if so, in what way. Critique has to operate within this dialectic of immanence and transcendence. It is not a question of choosing between immanence and transcendence, rather the task that confronts the theorist is to avoid the artificial privilege of

one over the other and to inhabit the paradoxical space between experiential disclosure and generalising critique in as productive and dialogical manner as possible. The problem with Frankfurt School Critical theory today is, in my view, that it has for various reasons become preoccupied with questions of context transcendence, and neglected the socially embedded experiences that pertain to the critique of power. Critical theorists certainly do acknowledge the importance of socially grounded critique in principle, but have in practice drifted away from that in favour of abstract foundational concerns.

As you say, some groups of people experience more or less oppression than others. Within the political left, identity politics has been criticised for getting in the way of an analysis of class and economic oppression. What do you think critical theory that takes experience as its starting point might say about the alleged divide between identity politics and class analysis?

Critical theorists, such as Honneth and Fraser, would say that the divide is artificial and seek to develop ways of examining the imbrication of recognition harms with distributive injustices. I would agree with Fraser that while we might want to conceptually separate the two for analytical purposes, we have to appreciate that empirically they are interwoven in complex ways and that neither has absolute priority over the other.

You argue that Frankfurt School theory was similar to feminist thought in terms of its focus on experience and human relationality, but find that contemporary Frankfurt School theory has become too concerned with abstract issues of justification and ignores questions of gender or racial injustice. In 1985, feminist philosopher Nancy Fraser wrote an article titled "What's Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender". What is your take on Fraser's critique of critical theory?

Simply put, I think that Fraser's essay is brilliant and still, in many ways, sets the agenda for feminist critique. Many of the problems that she diagnoses in Habermas' treatment of gender still stand for subsequent generations of Frankfurt School thinkers even though they have explicitly sought to overcome such difficulties. Of course I am not

including in this leading feminist critical theorists such as Fraser, Benhabib, Young and Jaeggi, who have sought in various ways to embed a concern with gender at the heart of critical theory. What I am concerned with is, why, to put it crudely, the mainly male theorists and heirs of Habermas – people like Honneth and Forst – who acknowledge the importance of a feminist agenda in some ways, still tend to treat gender as a marginal issue. Against this, someone like Nancy Fraser shows in her recent work that actually, an analysis of gender oppression stands at the heart of understanding how capitalism operates. It is quite mysterious why it does not receive more attention given that, as you pointed out in your question, methodologically speaking, feminism and critical theory share similar commitments as well as a broader understanding of the aims of emancipatory political theory.

Why do you think it is the case that questions of gender oppression have received little attention within critical theory, when critical theorists claim to be concerned with forms of structural oppression?

I think it is a result in part of what I have referred to in the previous questions, namely the current preoccupation with meta-theoretical questions of context transcendence and the foundations of critical theory. To put it simply, the kinds of debates that have dominated critical theory in the last few years turn around the justification of various diagnostic paradigms. For example, Honneth is concerned with justifying the merits of his recognition paradigm, vis-à-vis, the shortcomings of, say, Habermas' communicative paradigm. Likewise, Forst is concerned with vindicating why his idea of justification provides a superior critical perspective to either Habermas' communicative perspective, Fraser's notion of participatory parity, or Honneth's recognition-paradigm. Fraser does the same in response. And so on. Although very interesting, these debates ultimately centre around the justification of certain all encompassing, uni-foundational explanatory paradigms whether it be 'recognition-monism' or relations of justification or some other single diagnostic principle.

My argument is that given their complex nature, gender inequalities as well as other structural inequalities such as race and class cannot be

captured by these monistic, or what Patricia Hill Collins calls 'single lens' theories. A difficulty with conducting sociological critique with reference to an all-encompassing, uni-foundational paradigm is that specificities of social experience are effaced and this, in turn, has simplifying effects on an account of power and oppression. For instance, the neo-Hegelian tendency to depict gender as an interpersonal dynamic of recognition fails to capture the ways in which gender is not just a relation between men and women in the domestic realm, but a structural inequality that influences reproduction in all social spheres. The neo-Hegelian perspective also tends to naturalise women's labour as an ethical relation and fails to grasp the intersections of gender with racial and class oppression. These descriptive limitations mean that critical theory tends to generate normative proposals that are tangential to the diagnosis and correction of oppressive gendered dynamics. Ultimately, this failure to grasp key dynamics in the reproduction of a major and enduring form of social inequality calls into question the radical status of Frankfurt School thought.

You have an interest in black feminist theory from the U.S. and post-colonial theory (e.g. Patricia Hill-Collins and Chandra Talpade Mohanty). What is it that black and post-colonial feminism may contribute to critical theory?

These bodies of thought exemplify two important things with regard to the diagnostic and epistemic aspects of critique. First, black feminist thought demonstrates a way of grounding theory in the analysis of experience, without it necessarily becoming stranded in contextual particularism or relativism. Contrary to the fears of Frankfurt School thinkers, it shows how theorising from experience need not necessarily have reductive and limiting effects upon systematic political critique, especially if systematicity is conceived of in terms other than consistency with a uni-foundational paradigm. The point of theorising from experience is not to uncritically affirm immediate subjectivity but to theorise outwards from certain phenomenal realities in order to crystallise and deepen accounts of power. It is precisely with such an aim in mind, namely challenging established but flawed accounts of oppression, that Collins and other black feminist theorists used the neglected experiences

of Afro-American women. Their goal was not to assert the intrinsic authenticity or incontrovertible truth of experience but to use it to shed light on the intersectional operations of race, class and gender and thereby explode the prevailing single-lens accounts of women's oppression as patriarchy that dominated feminism at a certain point. The method of experiential disclosure is crucial, then, to grasping the complexities of oppression and to keep theoretical understanding relevant to its context by injecting it with new meaning. It does not follow therefore that attending to the particularities of social experience, will inevitably immure theory in the particular so that it is unable to emerge out of it to a general evaluative vantage point.

Second, I think that contemporary critical theory fails to fully enact some of the epistemic implications of its concern with oppression. The animating concern with oppression seemingly imposes on the critical theorist a certain epistemic responsibility to avoid the type of top-down intellectual prescription that might symbolically compound the already disempowered status of oppressed groups. This epistemic responsibility means that theoretical reasoning ought to be construed in as reflexive a manner as possible, that is self-critical and dialogical process. Although, in principle, Frankfurt School theorists endorse such a notion of theoretical reasoning, their preoccupation with justifying the superior interpretative purchase of their particular paradigms over competing versions in practice blocks the development of reflexive critique. Their tendency to bestow a 'quasi-transcendental' status on their chosen constitutive principle shields it from genuinely extensive criticism and hence what they hold supposedly as the indispensable capacity for reflexive self-scrutiny is effectively constrained. Black and postcolonial feminist theory provide instructive exemplars of theorizing that is reflexive and dialogical in nature and my contention is that Frankfurt School critical theorists could learn much from it.

You come from a French poststructuralist tradition, whereas feminist ethicists of care come from more Anglo-American and analytical traditions although they criticize some tendencies of the analytical tradition, such as the idea of the autonomous, rational agent. Despite these differences, there appears to be some significant similarities between your position as a

feminist political theorist and feminist care ethicists (for instance, Joan Tronto, Eva Kittay, Virginia Held) who also argue against top-down theorizing and in favour of contextual theorizing. Do you see yourself as a 'feminist political theorist of care' or something of the sort?

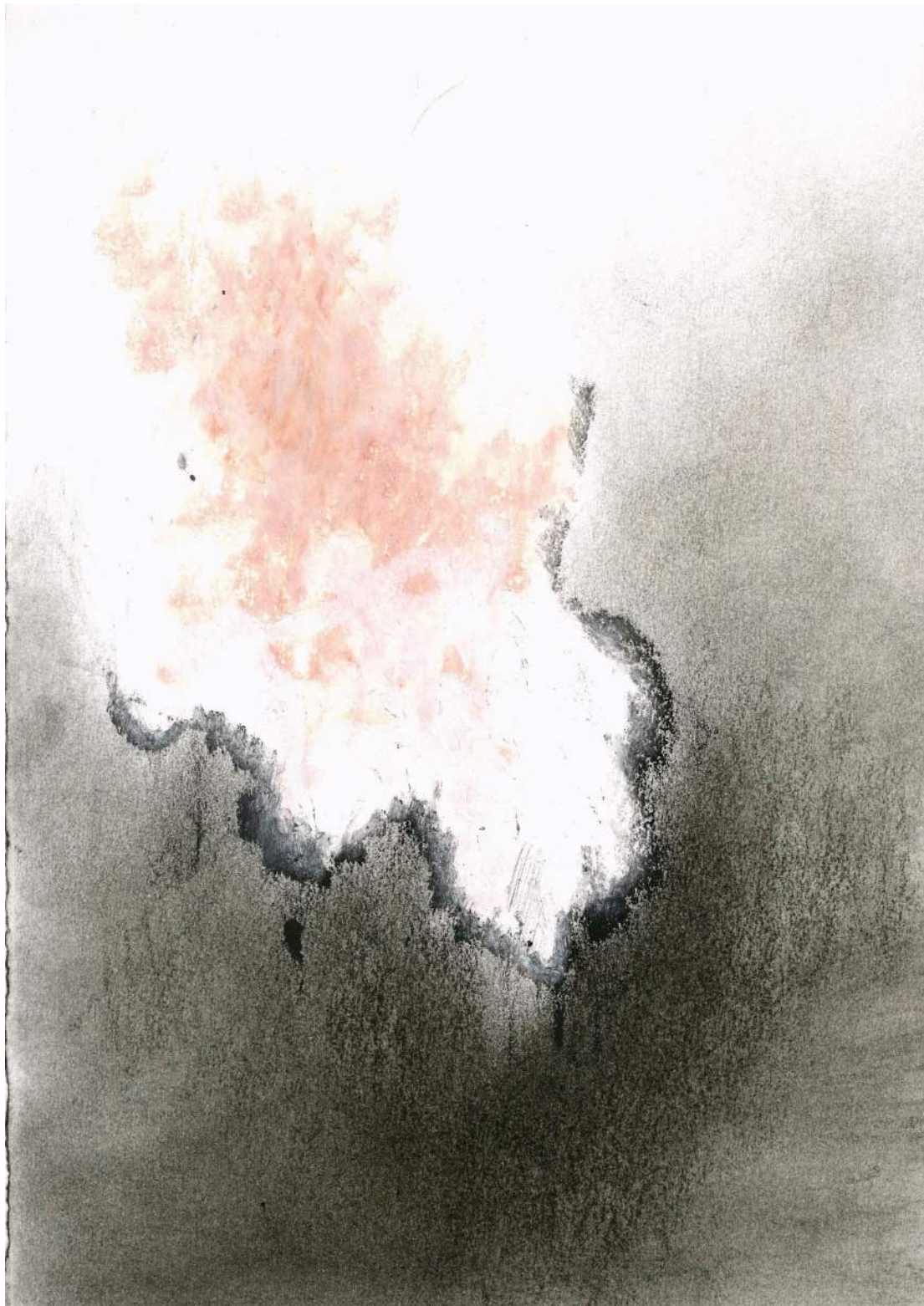
I wouldn't describe myself as a political theorist of care, but there is no doubt that I draw extensively on this rich body of work. As Nancy Fraser points out, critical theorists such as Habermas and Honneth, have a very normativized concept of the family and of women's role within it that they derive from Hegel. This Hegelian paradigm results in an ethical understanding of family that romanticizes women's labour and fails to fully grasp the power relations that run through the family. Amongst other things, this makes using the family as a source of ethical potential quite problematic. I think that recent feminist work on care – both as a conceptual and normative issue – is very effective in problematizing the rather sanguine and one-dimensional picture of gender relations critical theorists tend to paint. For example, the commodification of care that is a growing feature of intimate life in Western societies is creating new inequalities that far exceed the interpersonal logic of recognition that critical theorists use to analyse the family.

In your opinion, if critical theory became more concerned with experience and embodiment as starting points of theory, what might critical theory achieve?

It is not so much a question of what it might achieve so much as one of how critical theory might be reoriented away from meta-theoretical questions of justification towards sociologically grounded forms of critique. It might become less paradigm focused and more problem focused in the manner captured by Iris Marion Young in her idea of 'theorizing with practical intent'. She means by this that the aim of theory is not to devise an all-encompassing framework in which you can slot all problems and come up with a definitive normative solution of some kind or another. Instead the aim is to focus on a practical problem of some kind and work through it systematically, in order to come up with a better idea of how we might move on – not in a finalist sense but a gradualist one of developing emancipatory practices.

Do you think that this focus on all-encompassing frameworks has to do with some sort of Western Philosophical heritage of being concerned with First Principles?

Without wanting to overstate the case, I do I think there has been a liberal capture of critical theory in so far as the latter has oriented itself to intellectual agenda of Rawlsian justice theorists. The tone was initially set by Habermas' debate with Rawls and some critical theorists continue in this path at the expense of socially grounded critique. There is no doubt that many of these 'justice' issues are important, but at the same time, this engagement with liberalism has affected the way that critical theorists go about intellectual inquiry and has diluted certain commitments of the Marxian tradition from which they stand. In this respect my work on gender oppression echoes other recent criticisms of Frankfurt School theory such as that of Charles Mills who says that it largely ignores racial inequality, or Michael Thompson who says a similar thing about class or Amy Allen who probes the Eurocentric bias of its underlying concept of reason.



Illustrasjon av Katrine Lund

I PRAKSIS

KRITISK TEORI OG DANNING

Er danning et foreldet begrep uten relevans for vår samtid? Eller har dannelsbegrepet fremdeles noe å bidra med til dagens debatter om skolers og universiteters rolle i samfunnet? Denne artikkelen trekker frem noen aspekter ved danningens aktualitet med utgangspunkt i kritisk teori.

Av Tomas Stølen

Danning, det man på tysk kaller *Bildung*, er ikke kritisk teoris mest omdiskuterte begrep. Likevel er det grunn til å hevde at kritisk teori kan spisse begrepets opprinnelige brodd, samtidig som kritisk teori gjennom dannelsbegrepet kan få en tydeligere praktisk betydning. Det er allerede visse krysningspunkter mellom Frankfurterskolen og den nyhumanistiske bevegelsen på 1700- og 1800-tallet som legger til rette for en slik påstand. Johann Gottfried Herder og Wilhelm von Humboldt forstår danning som ensbetydende med individualitetens utfoldelse gjennom tilegnelse av historie og kultur, kunst og språk. Det dreier seg om en slags indre personlig vekst slik at et helhetlig og harmonisk menneske kan tre frem. Mennesket skal bli humanisert, komme til seg selv. Til tross for dets utvilsomme tradisjonalistiske og elitistiske slagside fra begynnelsen av, har dannelsbegrepet den gang som i dag fortsatt en viss kritisk holdning overfor det moderne samfunnets økende nyttetenkning og instrumentelle rasjonalitet. Skoler og universiteter er i dag, på et nivå som aldri før, under et massivt press om å produsere nyttige arbeidstakere, snarere enn å la individualitet få utfolde seg fritt. Danning er slik sett et etisk-politisk ideal som kan bidra til å motvirke presset om konkurranse og markedstenkning, ikke kun i skolen, men også i samfunnet for øvrig.

Theodor W. Adorno er beryktet for sin nesten helt ugjennoptrenkelige kulturpessimisme. Men det er nettopp i danningen av nye generasjoner at han ser et aldri så lite håp om endring. Det ville imidlertid være en misforståelse å tro at Adorno uten videre tar til orde for en enkel tilbakevending til det nyhumanistiske dannelsbegrepet. Det er særlig begrepets manglende evne til å forhindre barbari og totalitarisme som bekymrer ham. Etter to verdenskriger og flere folkemord kan det ikke lenger antas at borgere dannet inn i den vestlige kulturarven også vil være siviliserte eller at de vil forsvare demokratiet (Adorno 1977a). Samfunnet har ikke klart å danne individer til

rasjonelle subjekter i et fornuftig samfunn. Den klassiske ideen om danning ville, ifølge Adorno,

forme og bevare det naturlige mennesket. Den mente å ville gjøre begge deler: Å temme naturmenneskene ved at de tilpasset seg hverandre, og å redde det naturlige fra å kveles under trykket fra de avfældige menneskelagde forordningene. (Adorno 1972:95)¹

Dette prosjektet må imidlertid regnes som mislykket. Det nyhumanistiske begrepet om danning har endt opp med kun å tilpasse mennesker uten også å bevare det naturlige, det egenartete. Danning har utviklet seg «til sosialisert halvdanning, til den fremmedgjorte åndens allestedsnærværelse» (Adorno 1972:93). Halvdanning betyr ikke at individer bare halvveis har oppnådd danning eller at de kun har tatt til seg deler av danningens innhold. Begrepet impliserer ikke en tilstand av uvitenhet, men en form for pervertert danning. At halvdanning nettopp er sosialisert innebærer at danning er underordnet samfunnets utvikling. Denne har umuliggjort individenes evne til den autonomien som det opprinnelige begrepet lovde dem. Halvdanning er en mentalitet som «til tross for og med hjelp av all opplysning og utbredt informasjon, har blitt samtidens herskende form for bevissthet» (Adorno 1972:94).

Vi har med en tosidig prosess å gjøre: Danning betyr på den ene siden at kulturgoder isoleres fra den sosiale virkeligheten, og på den andre siden, at individer harmoniseres med hverandre i nettopp den sosiale virkeligheten. Vi får altså en tilstand der individets egenart utviskes samtidig som individet skal tilegne seg kunnskapselementer – kulturgoder – uten tilknytning til eget liv. Danningens innhold, kulturgodene, reduseres til forbrukervarer. Halvdanning blir i forlengelsen av dette også til et uttrykk for herredømme. De som innehar danning i henhold til

nyhumanismens definisjon, det vil si det dannede borgerskapet, dominerer dem som ikke besitter danningens kulturelle ballast. Folk flest mister muligheten for virkelig erfaring og kritiske evner.

Det er tydelig at Adorno ikke tar til orde for en rehabilitering av det opprinnelige begrepet, da en slik redningsaksjon er gjort umulig av samfunnets innretning, men samtidig er det klart at han heller ikke vil gi slipp på dets frigjørende formål. Det er likevel ingen enkel oppgave å skulle bevare disse opplysningsfilosofiske hensiktene. Adorno understreker at danningen ikke har andre muligheter «enn den kritiske selvrefleksjonen over halv-danningen som den med nødvendighet ble til» (Adorno 1972:121). Men om han her viser seg som heller resignert, behøver vi ikke gå lengre enn til Adorno selv for å finne redskaper som kan motvirke at danning utarter til halv-danning. Han kritiseres ofte for ikke å ha noe positivt å si om menneskenes muligheter til å overvinne, eller i det minste å motvirke, den sosiale virkeligheten som i hans skrifter blir beskrevet som både undertrykkende og ødeleggende (Adorno 1970c). Spredte bemerkninger i tekster og intervjuer antyder derimot at han ser dette som en pedagogisk oppgave, og da ikke bare gjennom oppdragelse av barn og unge, altså i livets tidlige fase, men også gjennom danning i et bredere samfunnsperspektiv som varer livet ut. Det er to muligheter Adorno henviser oss til, nemlig erfaring (*Erfahrung*) og myndighet (*Mündigkeit*).

Fenomenet halvdanning kommer av at subjektene evne til å gjøre seg erfaringer har blitt svekket. Menneskene som lever i et samfunn dominert av bytteprinsippet er følgelig ute av stand til å begripe verden rundt seg. Adorno følger her Georg W.F. Hegel, om enn med visse modifikasjoner. For Hegel innebærer det å erfare at en står i et aktivt og dialektisk forhold til verden. Danning er en sosialiseringssprosess. Skolen er å forstå som en samfunnsinstitusjon med oppgaven om å føre barn fra familien og til samfunnet (Hegel 1970a:325ff; Hegel 1970c). Erfaring har en viktig rolle i denne prosessen. Hegel forstår tilegnelsen av kunnskap som noe dialektisk. Det han kaller «ånd» (*Geist*) er en dannende bevegelse (Hegel 1970b:33). I denne prosessen må det lærende subjektet fortape seg i det fremmede. Subjektet må konfronteres med det ukjente, noe som vil si å bli utfordret av andre synspunkter, andre livssyn, andre kulturer. Læring krever på denne måten fremmedgjøring (*Entfremdung*) som et moment i erfaringsprosessen. Et subjekt kan bare tilegne seg ny kunnskap, herunder også kunnskap om seg selv, gjennom annethet. Dette har imidlertid stoppet opp i halvdanningen. Her inngår kunnskap ikke i en dialektisk prosess; den er derfor

tingliggjort. I tillegg til fremmedgjøring, krever tilegnelsen av kunnskap også erindring (*Erinnerung*). Dette betyr at et subjekt må lære om sin egen kultur og historie. Bare slik kan subjektet oppnå kunnskap om seg selv og finne seg igjen i, identifisere seg med, samfunnet. Adorno stiller seg riktignok kritisk til Hegels, og egentlig ethvert, forsøk på å skape et etisk fellesskap (det Hegel kaller *Sittlichkeit*) som er samlet rundt et sett av verdier (Hegel 1970a:292ff). Her er det nok Adornos egne historiske erfaringer av totalitarisme og påtvunget eksil som er utslagsgivende. Ikke desto mindre er erfaring, og dermed fremmedgjøring og erindring, av stor betydning i den forstand at subjektet må bli i stand til å kunne dvele ved det negative, konfronteres med samtidens og fortidens grufullheter (Adorno 1977b).

Foruten en manglende evne til erfaring, det å kunne lære om verden rundt seg og ikke bare være passiv mottaker av tingliggjorte fakta, påpeker Adorno også en manglende evne til myndighet, det vil si å tenke selv (Adorno 1970b). Her er det Immanuel Kant han støtter seg til. For Kant er det å tenke selv kjennetegnet ved et fornuftig vesen som mennesket. Hans moralteori gir sterkt uttrykk for dette i begrepet om autonomi eller selvlovgivning (Kant 1977b). Det rasjonelle subjektet handler i henhold til egen autonomi hvis, og bare hvis, det ikke følger andre autoriteter enn moralloven. Dersom det er andre hensyn som bestemmer subjektets handlingsvalg, så som naturlige tilbøyeligheter eller nyttehensyn, handler det heteronomt. Selvlovgivning er å følge morallovens påbud – det vil si å pålegge seg selv denne lovens imperativ. I sine politiske og pedagogiske skrifter gir Kant oss en alternativ utgave av denne ideen i form et begrep om myndighet og evnen til å tenke selv. I sitt skrift om opplysning, sier Kant som kjent: «Opplysning er menneskets utgang fra sin selvforskyldte umyndighet. Umyndighet er den manglende evnen til å benytte seg av sin egen forstand uten å bli ledet av en annen» (Kant 1977a:53). På liknende vis beretter hans forelesninger om pedagogikk hvor viktig det er at barn lærer å tenke selv (Kant 1977c).

Det er i seg selv interessant at Adorno benytter Kants begrep om myndighet her, ettersom han ellers er ytterst kritisk til Kants filosofi. Autonomi, eller selvlovgivning, som definerer moralsk handling hos Kant, er ifølge Adorno uttrykk for herredømme og dermed også egentlig heteronomi. Kants moralfilosofi er ikke annet enn det herskende borgerskapets moraloppfatning, og dermed også uten allmenngyldighet. Adorno foretrekker derfor det svakere begrepet om myndighet. For Adorno fungerer myndighet som et vern mot sosial konformitet og press. Det er avgjørende at vi forstår evnen til å tenke selv i lys av evnen til

å dvele ved det negative gjennom erfaring – og omvendt. De to begrepene henger i hop. Ifølge Adorno er bevissthet

tenkning med referanse til realitet, innhold: Forholdet mellom tankeformene og tankestrukturene hos subjektet og det som subjektet ikke er. Denne dypere betydningen av bevissthet eller tenkeevne er ikke bare formallogisk prosedyre, men stemmer bokstavelig talt overens med evnen til å gjøre seg erfaringer. (Adorno 1970a:116)

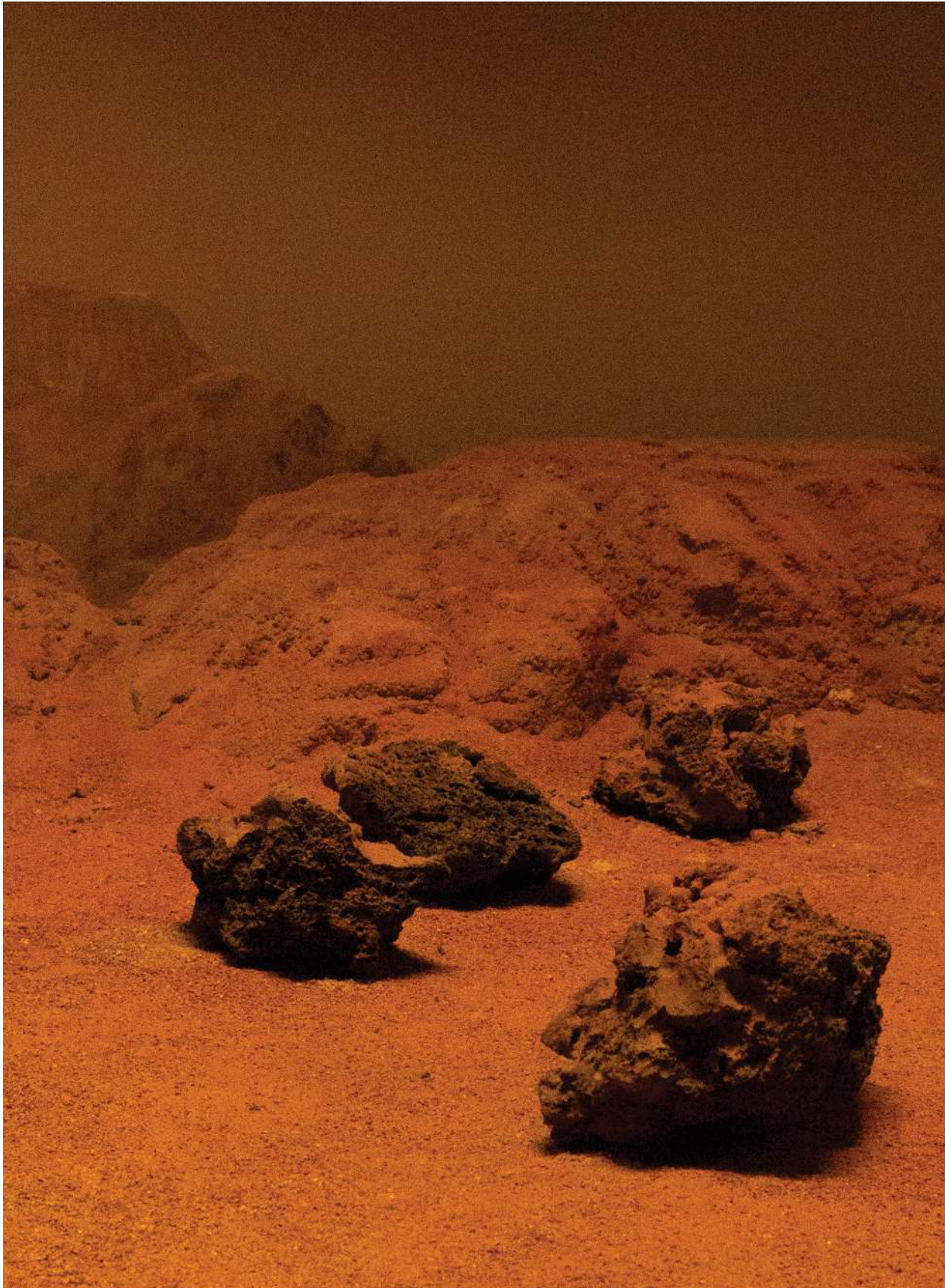
Erfaring og myndighet er å anse som både deskriptive (empiriske) og preskriptive (normative) begreper for Adorno. Han beskriver hvordan erfaring i det kapitalistiske samfunnet er beskadiget av tingliggjøring, men viser også til erfaring som en vei ut av denne tilstanden. Han beretter om manglende myndighet blant borgerne i samfunnet, men holder likevel fast i dette som mål for danning. Selv i hans rimelig negative beskrivelser av samfunnet i sin nåværende moderne form, kan man altså skimte konturene av en kritisk teori om danning med normative føringer. Adornos samtidige utfordring og aktualitet ligger i hans syn på danning som noe mer enn bare å danne barn inn i en kulturarv løsrevet fra samtidens virkelighet uten å gi dem evner til å tenke kritisk om denne typen kunnskap, men også som noe mer enn kun å lære barn opp til å tenke selvstendig uten å utruste dem med noe de kan bruke sine kritiske evner på. Danningens hensikt er å innvie barnet i dialektikken.

LITTERATUR

- Adorno, T.W. 1970a, «Erziehung zur Entbarbarisierung», i *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959–1969*, Kadelbach, G. (red.), 120–132, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- . 1970b, «Erziehung zur Mündigkeit», i *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959–1969*, Kadelbach, G. (red.), 133–147, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- . 1970c, «Negative Dialektik», i *Gesammelte Schriften*, bd. 6, Tiedemann, R. et al. (red.), Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- . 1972, «Theorie der Halbbildung», i *Gesammelte Schriften*, bd. 8, Tiedemann, R. et al. (red.), 93–121, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- . 1977a, «Erziehung nach Auschwitz», i *Gesammelte Schriften*, bd. 10.2, Tiedemann, R. et al. (red.), 674–690, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- . 1977b, «Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit?», i *Gesammelte Schriften*, bd. 10.2, Tiedemann, R. et al. (red.), 555–572, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Hegel, G.W.F. 1970a, «Grundlinien der Philosophie des Rechts», i *Werke*, bd. 7, Moldenhauer, E. og Michel, K.M. (red.), Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- . 1970b, «Phänomenologie des Geistes», i *Werke*, bd. 3, Moldenhauer, E. og Michel, K.M. (red.), Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- . 1970c, «Rede zum Schuljahrschluß am 2. September 1811», i *Werke*, bd. 4, Moldenhauer, E. og Michel, K.M. (red.), 344–359, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Kant, I. 1977a, «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?», i *Werkausgabe*, bd. XI, Weischedel, W. (red.), 53–61, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- . 1977b, «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten», i *Werkausgabe*, bd. VII, Weischedel, W. (red.), Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- . 1977c, «Über Pädagogik», i *Werkausgabe*, bd. XII, Weischedel, W. (red.), Suhrkamp, Frankfurt am Main.

NOTER

¹Alle oversettelser er mine egne.



Fotografi av Snorre Nygren

OVERSETTELSE OPPDRADELSE TIL MYNDIGHET¹

THEODOR W. ADORNO

Oversettelse ved Tomas Stølen

Adorno: Fordringen om myndighet synes å være selvfølgelig i et demokrati. For å tydeliggjøre dette, ønsker jeg å benytte meg av begynnelsen på Kants ganske korte avhandling med tittelen «Svar på spørsmålet: Hva er opplysning?»² Der definerer han umyndighet, og implisitt dermed også myndighet, når han sier at denne umyndigheten er selvforskyldt dersom dens årsak ikke ligger i mangelen på forstand, men i mangelen på beslutningen og motet til å benytte seg av egen forstand uten å bli ledet av en annen: «Opplysning er menneskets utgang fra dets selvforskyldte umyndighet.» Dette programmet, som man ikke engang med den mest ondsinnete vilje kunne anklage for uklarhet, synes for meg å være usedvanlig aktuelt. Demokrati beror på danningen av vilje hos hver enkelt, slik som denne sammenfattes i institusjonen representative valg. Dersom ufornuft ikke skal bli resultatet, så forutsettes den enkeltes evne og mot til å benytte sin egen forstand. Holder man ikke fast på dette, så blir all tale om Kants storhet til rent prat, leppetjeneste; slik som når man i Siegesallee³ blir gjort oppmerksom på de store kurfyrstene. Hvis man overhodet mener alvor med begrepet om en tysk åndelig tradisjon, så må fremfor alt dette motarbeides mest mulig energisk.

Becker: For meg synes det som om vi kunne gjøre det tydelig at vi, med henblikk på hele vårt dannelsesvesen hittil i Forbundsrepublikken, egentlig ikke blir oppdratt til myndighet. Om du ser klart for deg vårt dannelsessystems tredeling i skoler for høybegavede, skoler for såkalt mellombegavede og i svært mange skoler for åpenbart knapt nok begavede, da er det allerede her i denne enkle kjensgjerningen dannet en bestemt første umyndighet. Jeg tror at vi ikke kommer til rette med hele spørsmålet om myndighet dersom vi ikke i forveien gjennom opplysning overvinner det falske begrepet om begavelse som bestemmer

vårt dannelsesvesen. Som mange lyttere kanskje kjenner til, har vi for kort tid siden fra Det tyske dannelsesrådet⁴ fått utgitt en rapport kalt *Begavelse og læring*⁵ med fjorten vurderinger fra psykologer og sosiologer som forsøker å gjøre det tydelig at begavelse ikke allerede er dannet i mennesket, men at begavelsens utfoldelse er avhengig av den *challenge* som den enkelte utsettes for. Det vil si at man kan «begave» noen. Ut fra dette blir muligheten for å fremkalle «læring gjennom motivasjon» hos enhver til en særskilt form for utvikling av myndighet.

Dertil hører selvfølgelig et skolevesen som ikke fortsetter klassespesifikke ulikheter i sin inndeling, men som derimot gjennom en overvinnelse av klassespesifikke sperrer i tidlig barndom, på grunnlag av et ytterst differensiert tilbud, gjør utfoldelsen til myndighet praktisk mulig gjennom læremotivasjon. Det vil si, for å tale i gjengs vokabular, ikke myndighet gjennom en *Gesamtschule*,⁶ men myndighet gjennom nedbygging av den overleverte tredelingen og gjennom et svært differensiert, mangfoldig utdanningstilbud på alle trinn fra førskolen til den stadige videreutdanningen, for slik å utfolde myndighet hos den enkelte. Dette er en prosess som blir om så viktigere, ettersom den enkelte må beholde sin myndighet i en verden som i særlig grad synes å lede ham på ville veier.

Adorno: Jeg ønsker fra en helt annen side å støtte opp om det du spesifikt reflekterer over angående et av de viktigste pedagogiske problemene i Tyskland. Hensikten med vår samtale er jo mindre at vi skal strides om noe, og det er da også helt uvisst om kontroverser vil ha særlig varighet, men mer at vi berører samme spørsmål fra de forskjellige områdene av erfaringer vi nå engang har hver for oss og med et eksperimenterende blikk ser hva som kommer ut av det. Jeg har gjort meg den erfaringen, om jeg får si noe ganske personlig, at resultatene av min egen innsats, så

fremt det finnes noe slikt, i sannhet ikke har noe som helst å gjøre med individuell begavelse, intelligens og liknende kategorier i en slags avgjørende betydning, men mye mer med det at jeg ved en rekke av heldige tilfeldigheter, som jeg på ingen måte vil ta æren for og som jeg ikke har noe ansvar for, ikke på samme vis har vært utsatt for vitenskapens kontrollmekanismer slik det så ofte ellers er tilfellet. At jeg altså fremdeles risikerer å tenke uoppdagede tanker som denne overmektige kontrollmekanismen, som heter universitet, ellers ganske tidlig avvenner de fleste mennesker med på den tiden når de er – som man kaller det – assistenter. Det viser seg dertil at vitenskapen selv gjennom disse kontrollmekanismene blir så kastrert og steril på de mest forskjellige områdene, at den da liksom trenger det som den selv bannlyser for i det hele tatt å berge seg selv. Hvis det stemmer, ville derigjennom begavelsen, denne fetisjen som naturlig nok ennå henger nært sammen med den gamle romantiske genidyrkelsen, bli avskaffet. Det stemmer også overens med det psykodynamiske funnet om at begavelse overhodet ikke er et naturanlegg, selv om man kanskje også vil måtte innrømme et naturlig residuum⁷ – man må slettes ikke være puritansk her –, men at begavelse, noe vi ser i forholdet til språket, i evnen til å uttrykke seg, i alle disse tingene, på sin side i eminent grad er en funksjon av sosiale betingelser, slik at allerede myndighetens forutsetninger, som et fritt samfunn er avhengig av, er determinert av samfunnets ufrihet.

Becker: Jeg vil her egentlig ikke nok en gang utbrodere så å si hele arsenalet som hører til dette. Men man må si at alt, for eksempel alt det Basil Bernstein⁸ har sett i språkutviklingen blant småbarn fra lavere sjikt og som Oevermann⁹ deretter har videreutviklet for oss i Tyskland, ganske tydelig viser at betingelser for livslang umyndighet kan opprettes allerede i sosialiseringens begynnelse. For øvrig har jeg også med fornøyelse lyttet til dine selvbiografiske redegjørelser fordi det kanskje ikke er en tilfeldighet at vi begge i dag befinner oss i vitenskapen, selv om vi ikke kan oppgi noen typisk utviklingsgang inn i disse vitenskapene, og nettopp derfor er i stand til å diskutere begrepet myndighet.

Adorno: Ja, nå er det merkelige ved problemet om myndighet, hvis vi virkelig ser det i forhold til det pedagogiske saksområdet, at man også i den pedagogiske litteraturen – og det er nå noe i sannhet forskrekkende og svært tysk – på ingen måte finner den avgjørende stillingtagen for oppdragelse til myndighet som man burde forutsette.

Jeg har med vennlig hjelp sett meg litt rundt i den pe-

dagogiske litteraturen om myndighetens problemfelt. Og i stedet for myndighet finner man der i eksistensialontologisk kledning et begrep om autoritet, om binding, eller hva alle disse avskyelighetene ellers heter som saboterer begrepet om myndighet og dermed ikke bare implisitt, men også helt åpent motarbeider forutsetningene for demokrati. Jeg er av den mening at man må få frem og vise hvilken muggen luft som selv spørsmålet om myndighet, som tydeligvis hører hjemme på åndelighetens område, fremdeles utsettes for i Tyskland.

Der heter det for eksempel i en bok av Ernst Lichtenstein,¹⁰ nemlig *Oppdragelse, autoritet, ansvar – refleksjoner om en pedagogisk etikk*,¹¹ som – om jeg er riktig informert – utøver en svært stor innflytelse fremfor alt i diskusjonen om folkeskolen, på et sted følgende: «Setter ikke nettopp virkeligheten av et uhyre og raskt forfall i autoritetens mening, ærefrykten, tilliten, troen på en gyldig ordning, villigheten til å bindes på alle livsområder under trykk, slik at en positiv, oppbyggende, inntrengende oppdragelse overhodet mange ganger ser ut til å trues?» Jeg vil slettes ikke oppholde meg ved frasene som Lichtenstein her varter opp med. Det interessante her, noe som våre lyttere kanskje også bør notere seg, er at det ikke tales om bindinger på bakgrunn av en posisjon som man antar og har grunn til å anta er objektiv sann, slik middelalderens thomisme fant sin grunn i datidens åndelige ståsted, men at orden og bindinger av hvilken som helst grunn hevdes å være av det gode og forsvarer helt ubekymret om hvordan det står til med autonomien, altså myndigheten. Tretti eller førti sider senere føyer Lichtenstein til dette: «Hva betyr egentlig 'autonomi'? Bokstavelig talt selvlovgivning, egenlovgivning. Det er allerede noe forvirrende.» Man spør seg, forvirrende for hvem? «For begrepet heftes [...] uunnngåelig ved tanken om en absolutt lovgivende suveren fornuft, som altså også ville kreve å være den eneste målestokken i oppdragelsen. Denne forutsetningen om 'det autonome mennesket' [...] er umulig å følge for de kristne.» Kant var da vel en kristen. «Men den historiske bevisstheten viste også at tanken om en pedagogikk ut fra ren fornuft ganske enkelt er gal. Oppdragelsens mål er ikke tankens grunnsetninger, de er aldri rasjonelt tvingende, allmenngyldige.» Jeg tror at man filosofisk svært gjerne kan øve kritikk mot begrepet om den absolutte fornuften og mot illusjonen om at verden er produktet av den absolutte ånden, men man vil derfor ikke kunne legge skjul på at bestemmelsen av hva som er riktig å gjøre, riktig praksis overhodet, ikke er mulig på annet vis enn gjennom tenkning, og da til og med ufeilbarlig og insisterende tenkning. Og at kritikk av idealismen ganske enkelt blandes med avvisning av tenk-

ning, synes jeg er en avskyelig sofisme som man må bli kvitt ved å tenne en gnist i denne mugne luften slik at den muligens eksploderer.

Becker: Jeg vet ikke helt riktig om muggen luft kan eksplodere, men...

Adorno: Jeg tror det er kjemisk mulig. Men om det er sosialt mulig, vet jeg ikke.

Becker: Spørsmålet går jo hinsides Tyskland og tysk tenkning. For noen år siden spredte det seg i amerikansk media en lykkelig fortelling om at Caroline Kennedy ble «et stadig mer tilpasset barn». At det å tilpasse gjelder som det viktigste resultatet ved oppdragelsen av småbarn, er vel i seg selv en kjensgjerning som skulle få oss til å tenke, for denne typen pedagogikk oppstod i en verden som er gjennomgående fjern fra ringvirkningene av den tyske idealismen.

Adorno: Mer preget av darwinisme enn av Heidegger. Men resultatene er svært like.

Becker: Akkurat dette ville jeg frem til. Jeg tror at spørsmålet om myndighet riktig forstått er et verdensproblem. Jeg var i flere uker på befaring i sovjetrussiske skoler. Der var det uhyre interessant å se hvordan man i et land som for svært lang tid siden gjennomførte endringer av produksjonsprosessene, i usedvanlig liten grad har endret ikke-opdragelsen av barn til myndighet og at det i disse skolene fortsatt hersker en totalt autoritær undervisningsstil. Det er virkelig et interessant fenomen, hvordan oppdragelsen til umyndighet behersker verden nå som før, selv om opplysningstiden jo i en viss tid har pågått, og selv om det sikkert ikke bare hos Kant, men også hos Karl Marx finnes noe som taler imot denne oppdragelsen til umyndighet.

Nå var det noe som forbauset meg ved sitatet du brakte på bane tidligere, nemlig påstanden om at forestillingen om det autonome mennesket er umulig for de kristne. Det er jo interessant at hele den kristne reformbevegelsen fra den bekjennende kirken til konsilet i tiltakende grad dreier seg om den såkalt myndige kristne. Vi kan her sikkert nok ikke trekke inn de teologiske problemene. Men det er vel likevel bare å slå fast at det i begge kirker i dag finnes en teologisk fortolkning som tar begrepet myndighet like alvorlig som hos Kant, og som ut fra dette faktisk på massivt vis stiller spørsmål ved den nedarvete strukturen til begge kirker.

Adorno: Det er sikkert tilfelle. Kants eget skrift vitner om dette, ettersom han uttrykkelig taler om at det innenfor kirken på hans egen tid ligger muligheter for myndighet slik han forstår det. Men du har for så vidt helt rett i at myndighetens problem ikke er et tysk problem alene, men et internasjonalt. Og, som man godt kan tilføye, et som når langt utover de politiske systemenes grenser. I Amerika er det nå virkelig slik at to ulike fordringer umiddelbart kolliderer med hverandre: På den ene siden fordringen om kraftfull individualisme som ikke lar seg diktere av noe, på den andre siden ideen kommet fra darwinismen via Spencer¹² om tilpassing, altså *adjustment*, som jo for en tretti til førti år siden rett og slett ble til et trylleformular og som med en gang holder igjen og begrenser den samme uavhengigheten som proklameres i samme åndedrag. Dette er en motsigelse som for øvrig varer tvers gjennom hele borgerskapets historie. At så forskjellige typer ideologier som den pragmatiske vulgærideologien i Amerika og den heideggerske filosofien i Tyskland overensstemmer i ett og samme punkt, nemlig forherligelsen av heteronomi, er en bekreftelse av teorien om ideologier i og med at selv åndelige bilder, som innholdsmessig skarpt motsier hverandre, plutselig makter å stemme overens med hverandre gjennom samfunnsmessige tilknytninger, altså gjennom det de vil opprettholde eller forsvare. Slik er overensstemmelsene mellom den vestlige positivismen og det som er igjen av den tyske metafysikken ikke mindre enn forskrekkende. Egentlig viser nettopp disse overensstemmelsene til en bankerotterklæring av filosofien rett og slett.

Becker: For øvrig var det noe annet ved den passasjen du leste som slo meg. Er det egentlig riktig at vi setter denne formen for autonomi som motbegrep til autoritet? Må vi ikke se dette forholdet på en noe annen måte?

Adorno: Jeg tror overhodet at man med autoritetsbegrepet allerede legger til rette for et visst ugagn. Nettopp jeg, som alt tatt i betraktning er vesentlig ansvarlig for *Authoritarian Personality*¹³ – jeg mener altså ikke for fenomenet som der behandles –, har en viss rett til å henvise til dette. For det første er autoritet selv vesentlig et sosialpsykologisk begrep, som selv ikke uten videre karakteriserer den sosiale virkeligheten. Deretter finnes det noe slikt som saksautoritet – altså det faktum at ett menneske forstår en sak bedre enn et annet menneske –, som man ikke ganske enkelt kan feie av bordet. Begrepet autoritet oppnår derimot sin stillingsverdi innenfor den sosiale konteksten der det oppstår.

Men jeg vil si noe enda mer spesifikt om dette, da du nettopp trakk frem punktet om autoritet; noe som har å

gjøre med sosialiseringprosessen i tidlig barndom og som dermed altså, ville jeg nesten si, har å gjøre med skjæringsfeltet mellom sosiale, pedagogiske og psykologiske kategorier. Måten man – psykologisk talt – blir til et autonomt, altså myndig, menneske er ikke ganske enkelt det å sparke ut enhver form for autoritet. Empiriske undersøkelser i Amerika, slik min avdøde kollega Else Frenkel-Brunswik¹⁴ gjennomførte, har vist nettopp det motsatte, nemlig at såkalt skikkelige barn i voksen alder heller ble til autonome og opponerende mennesker, til forskjell fra refraktære¹⁵ barn som i voksen alder drakk øl rundt samme bord som sine lærere og utbasunerte de samme talene. Prosessen er jo den at barn – Freud betegnet dette som normal utvikling – allment identifiserer seg med en farsfigur, altså med en autoritet som de internaliserer, gjør til sin egen, og så i en svært smertefull prosess som ikke lykkes uten arr, erfarer at faren, farsfiguren, ikke tilsvarer jeg-idealet som de har lært fra ham, og deretter løsriver seg fra dette og først på denne måten i det hele tatt blir til myndige mennesker. Autoritetens moment mener jeg er forutsatt som et genetisk moment i myndiggjøringsprosessen. Det må likevel for enhver pris ikke misbrukes til å forherlige og fastholde dette stadiet, for hvis det forblir med dette, da resulterer det ikke kun i psykologisk forkjøpling, men også i umyndighetens fenomener i betydningen syntetisk fordumming, som vi i dag kan konstatere på alle bauger og kanter.

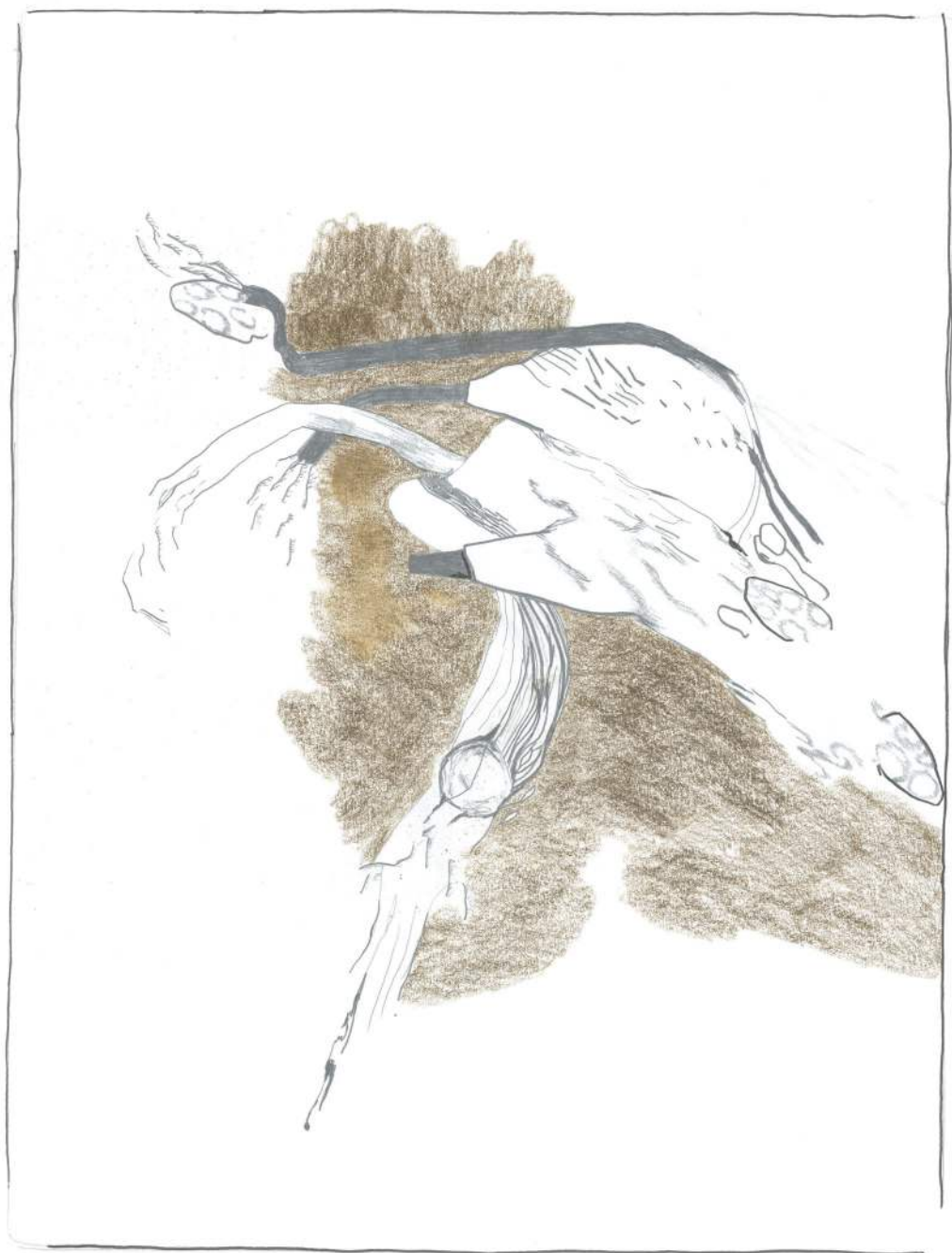
Becker: Jeg tror det er viktig at vi her holder fast på at løsrivningsprosessen fra denne autoriteten er nødvendig, men at det å finne identitet uten møtet med autoritet likevel ikke er mulig. Dette har en hel rekke svært komplekse og tilsynelatende selvmotsigende konsekvenser for oppbyggingen av vårt dannelsesvesen. Det betyr at det ikke kan finnes en meningsfull skole uten lærere, men på den andre siden at lærerne må være klar over at deres hovedoppgave består i å gjøre seg selv overflødige. Denne sameksistensen er såpass vanskelig fordi dagens omgangsformer bærer den faren i seg at læreren opptrer autoritært og at elevene vil overse ham. Det vil si at så å si hele denne prosessen, som du nettopp har skildret, i praksis blir ødelagt gjennom en falsk konfrontasjon. Resultatet er da en skinnmyndighet hos elevene som ender opp i overtro og avhengighet av alle mulige manipuleringer, men bare ikke i myndighet.

Adorno: Dette ville jeg fullt og helt være enig i. Man kan kanskje i dag fremdeles se umyndighetens problem i et annet aspekt, som kanskje ikke er så kjent. Man sier allment at samfunnet, med Riesmans¹⁶ ord «styres utenfra», at det er heteronomt, og man antar dermed enkelt nok, slik også

Kant på liknende vis sier i sitt skrift, at menneskene mer eller mindre motstandsløst sluker det som den overveldende tilværelsen lar komme til syne for dem og dertil også hamrer inn i dem, som om det som nå engang er, også må være.

Jeg sa tidligere at identifikasjonens og løsrivningens mekanismer aldri skjer uten arr. Jeg vil uttrykkelig anvende dette også på selve begrepet identifikasjon. Våre lyttere har sikkert alle hørt noe om rollebegrepet som i dagens sosiologi har spilt så stor rolle siden Merton¹⁷ og fremfor alt siden Talcott Parsons,¹⁸ uten at mennesker allment blir gjort oppmerksomme på at rollebegrepet selv, som jo er hentet fra teatret, bare forlenger menneskets u-identitet med seg selv. Det vil si at dersom rollen blir gjort til en sosial målestokk, så blir det også slått fast for evig at menneskene ikke er det som de selv er, altså at de er uidentiske. Jeg finner den normative vendingen som rollebegrepet har tatt avskyelig, og man må møte denne med all kritikk. Men fenomenologisk, altså som beskrivelse av et faktisk forhold, ligger det noe her. Det synes for meg som om de fleste menneskers identifikasjoner med over-jeg'et, som de fullbyrder og deretter ikke klarer å bli kvitt, samtidig også alltid er mislykket. Altså at såpass utallige mennesker internaliserer den undertrykkende, brutale og dominerende faren, men uten at de kan få til denne identifikasjonen fordi også motstanden er for sterk. Og nettopp fordi identifikasjonen mislykkes for dem, fordi det finnes utallige voksne som egentlig bare spiller den voksne som de aldri helt har blitt, må de også overspille sin identifikasjon med slike forbilder, overdrive, slå seg på brystet, snakke med voksenstemmer, bare for å gjøre den rollen de egentlig har mislykket i troverdig overfor seg selv og andre. Jeg tror at akkurat denne mekanismen til umyndighet også er å finne blant visse intellektuelle.

Becker: Jeg ville også tro ikke bare blant intellektuelle; hvis vi anvender rollebegrepet så å si på tvers gjennom hele spekteret av samfunnet, ville vi støte på ganske like forhold i alle samfunnssjikt. Ta for eksempel situasjonen i et yrke der den enkelte arbeider, lærling, ansatte, spiller roller når han ikke er tilfreds med sin egen situasjon, roller som kommer frem i alle mulige sammenhenger. Jeg tror at vi, dersom vi overfører følgene av myndighetens nødvendighet til hele arbeidsprosessen, svært raskt vil måtte komme til svært grundige endringer i hele vår yrkesutdanning. La meg nok en gang vise til Dannelsesrådet og til de nylig utgitte anbefalingene om lærlingutdanningen. Det faktum at vi i Tyskland fremdeles har en lærlingutdanning, som – hvis vi ser bort fra noen få ganske fremragende storbe-



Illustrasjon av Caroline Løvhaug Harrison

drifter – egentlig stammer fra en førindustriell tid, fører faktisk til at vi foreviger former av umyndiggjøring og at utdanningen på arbeidsplassen, hele det såkalte '*on the job training*', praktisk sett blir til gjennom dressur, i alle fall svært ofte, og at vi for eksempel i dagens for lengst påkrevde omskolering av landbruk eller bergverk og så videre, alle sammen ting som spiller en stor rolle med hensyn til tall, står foran den vanskeligheten at vi nok tilbyr bestemte saksorienterte utdanninger, men hele tiden mislykkes med dette tilbudet fordi vi ikke samtidig også kan formidle autonomi, eller i det minste ikke gjør det. For eksempel, hvis noen som hittil har bedrevet bokføring nå blir overflødig med innføring av maskiner og skal videreutdannes til programmerer, blir det viktig at han ikke bare lærer det han må gjøre, men at han også så å si får formidlet en annen orienteringshorisont, en annen tankedimensjon. I tillegg vil det for eksempel være nødvendig at han kanskje lærer et fremmedspråk, selv om han slettes ikke behøver det, for derigjennom vil en annen erfaringshorisont oppstå for ham. Denne kombinasjonen av umiddelbar utdanning med orienteringshorisont er noe som i praksis fortsatt mangler i hele vår yrkesmessige videreutdanning, og som jeg derfor anser som såpass betydningsfull ettersom appellen til myndighet i en verden som dagens nesten kan være en maskering for å bli holdt umyndig, og fordi det er viktig å oversette muligheten for myndighet til de konkrete utdanningsforholdene.

Adorno: Ja, det er sikkert også et moment som spiller en rolle. Jeg vil uansett, uten å gjøre krav på å kunne bedømme denne sektoren sikkert, legge til at det til myndighet hører en viss fasthet i jeg'et, i jeg-bindingen, slik som det fremstilles i modellen av det borgerlige individet. Muligheten som på mange vis fremmes i dag og som – må jeg tilstå – er uunnngåelig, er snarere det å omstille seg i stadig vekslende situasjoner enn det å danne et fast selv, noe som, om jeg ikke tar feil, på en svært problematisk måte harmonerer med fenomenet jeg-svakhet kjent fra psykologien. Om det virkelig kommer myndigheten til gode at mennesker ikke lenger finner stabilitet i en forestilling om eget yrke, og altså relativt lett, som man sier, kan omstille seg og sette seg inn i ting, eller om de samme menneskene viser seg som umyndige når de om søndagen mister besinnelsen på sportsarenaen, vil jeg i det minste holde åpent som problem.

Becker: Jeg mener ikke at jeg behøver å gjøre deg oppmerksom på opplysningens dialektikk, men vil bare si at det samme forløpet som gjør myndighet mulig gjennom

frigjøring, naturligvis også truer frigjøringens følger med jeg-svakhet eller faren for jeg-svakhet.

Adorno: Ja, denne faren er usedvanlig alvorlig. Jeg tror at vi med dette egentlig kommer til det kritiske punktet ved vår diskusjon. I Kants skrift, som jeg tok utgangspunkt i, ga han på spørsmålet «Lever vi nå i en opplyst tidsalder?» følgende svar: «Nei, men i en opplysningens tidsalder.» Med dette bestemte han altså myndighet ikke som en statisk, men ganske konsekvent som en dynamisk kategori, som tilblivelse og ikke som noe værende. Om vi i dag fortsatt på samme vis kunne si at vi lever i en opplysningens tidsalder, er svært tvilsomt stilt overfor det ubeskrivelige trykket som utøves på menneskene bare gjennom verdens innretning og planmessige styring også av den indre sfæren gjennom kulturindustrien i videste forstand. Hvis man ikke vil anvende ordet 'myndighet' som en hul frase, slik den herskende klassen setter bindinger opp imot myndighet, da må man vel først virkelig se de ubeskrivelige vanskelighetene som står mot myndigheten i denne innretningen av verden. Og jeg tror vi nok bør si noe om dette.

Grunnen til dette er naturligvis den sosiale motsetningen som ligger i det at samfunnets innretning, som vi lever under, nå som før er heteronom, det vil si at ikke noe menneske i dagens samfunn virkelig kan eksistere slik det selv bestemmer; at samfunnet, så lenge det forholder seg slik, former menneskene gjennom utallige formidlingsinstanser og kanaler således at de sluker og aksepterer alt innenfor denne heteronome formen som deres bevissthet har tatt. Dette rekker da helt naturlig også inn i institusjonene, inn i diskusjonen om den politiske undervisningen og liknende spørsmål. Myndighetens egentlige problem i dag er om og hvordan man – og hvem dette 'man' er, er jo også igjen et stort spørsmål – kan motvirke.

Becker: I denne sammenhengen synes det for meg som om en av de viktigste oppgavene i skolereformen er avskaffelsen av danning etter en fast kanon og erstatningen av denne kanon gjennom et svært allsidig stoff, altså en skole – som vi teknisk sier det – med bredt differensiert valg av fag og utstrakt indre differensiering innenfor de enkelte fagene. Hele dette «myndighetsspilleriet» som har funnet sted i slike ting som elevers sedvanlige medvirkning, vil få en ganske annen stillingsverdi dersom elevene enkeltvis og som gruppe selv får medvirke i bestemmelsen av læreplan og utvalg av stoff, og på denne måten ikke bare blir mer motivert til å lære, men også gjort vant med at det som skjer i skolen er en følge av deres beslutninger og ikke av bestemmelser gitt i forveien. Jeg er ganske klar over at man

naturlig nok, dersom man anvender det på en tilsvarende måte, også kan bygge dette systemet opp som en skinnfåsade og i virkeligheten anvende det som et teknokratisk utvelgingsinstrument. Jeg tror likevel ikke at det behøver å gå den veien. For meg virker det som om det ligger en skikkelig kjerne i de ofte forvirrete tilsynekomstene av elevopposisjon, som man måtte – jeg vil ikke si ‘fange opp’ – men som man måtte gi det riktige svaret at man her gir de elevene som vil være med på å bestemme, sjansen til å medbestemme innholdet i deres egen løpebane på skolen.

Adorno: For meg virker det, hvor mye alt dette enn er å strebe mot, som om det blir for mye hengende igjen i skolens institusjonelle rammer. Med fare for at du kommer til å skjelle meg ut for å være filosof, hvilket jeg nå engang er, vil jeg si at den gestalten som myndighet i dag konkretiserer seg i, noe som jo ikke uten videre kan forutsettes i og med at den først overhodet måtte opprettes på alle steder i våre liv, at altså den eneste virkelige konkretisering av myndighet består av at de få mennesker som er i stand til det, med all energi medvirker til at oppdragelse er en oppdragelse til motsigelse og til motstand. Jeg kunne tenke meg at man i øverste trinn på høyere skoler, men sannsynligvis også på folkeskolen, sammen gikk og så på kommersielle filmer og ganske enkelt viste elevene hvilket bedrag som ligger der, hvor forløyet det er; at man på et liknende vis immuniserer dem mot visse morgenprogrammer, slik de fremdeles finnes på radio, der det tidlig på søndag spilles lystig musikk for dem som om vi, som man sier så vakkert, lever i en ‘lykkelig verden’, for øvrig en sann angstforestilling; eller at man leser et ukeblad med dem og viser dem hvordan de der tas med ut på tur ved å utnytte deres lystbehov; eller at en musikk lærer, som ikke kommer fra ungdomsmusikkbevegelsen, analyserer slagere og viser dem hvorfor en slager eller hvorfor også for min del et stykke fra musikkbevegelsen objektivt uten sammenlikning er mye dårligere enn en kvartettsats av Mozart eller Beethoven eller et virkelig autentisk stykke fra den nye musikken.¹⁹ Slik at man rett og slett først forsøker å vekke bevisstheten om at menneskene støtt og stadig blir bedratt, for umyndighetens mekanisme er i dag det planetarisk opphøyde *mundus vult decipi*,²⁰ at verden vil bli bedratt. At disse sammenhengene ble bevisst for alle, kunne man kanskje oppnå i betydningen av immanent kritikk, ettersom ikke noe normalt demokrati kan prestere å være eksplisitt mot en slik opplysning. Og det selv om jeg svært godt kan se for meg filmindustriens lobby, som med en gang ville være på plass i Bonn om man forsøkte seg på den slags, og som ville erklære at man på denne måten på

den ene siden ville bedrive ensidig verdensanskuelig propaganda, og på den andre siden skade filmindustriens viktige økonomiske interesser, som er så viktige for den tyske handelsbalansen. Disse tingene måtte alle tas hensyn til i en reell prosess som fremmer myndighet.

Becker: Hvorved man fremdeles ikke vet om de på dette viset avslørte filmene tross alt ikke utstråler en riktig betydelig tiltrekningskraft, på grunn av de underjordiske motivene du vel er svært fortrolig med, slik at filmindustrien fra sin side kanskje snarere er tilbøyelig til å se avsløringsprosessen som en form for reklame enn å uskadeliggjøre den fra begynnelsen av.

Adorno: Man kan likevel gjøre dem uspiselige²¹ overfor de unge. Hver epoke har uttrykk som er passende for den. Og mange av disse uttrykkene, som ‘sviskefilm’ eller ‘å gjøre uspiselig’ er svært gode. Jeg ville på det sterkeste ta til orde for en slik oppdragelse til ‘å gjøre uspiselig’.

Becker: Jeg ville gjerne berøre nok et spørsmål som i denne sammenhengen stadig uroer meg. La oss for et øyeblikk se for oss at vi gjorde alt det vi her og nå har drøftet: Vi ville da ha et differensiert skolesystem der bredden i tilbud medførte tilsvarende læremotivasjon, der det ikke foregikk utvelging etter falske begreper om begavelse, men befordring ved å overvinne tilsvarende sosiale hindringer gjennom kompensatorisk oppdragelse og så videre, og vi kunne på dette viset så å si avklare visse grunnforutsetninger for myndighet, og vi ville gjøre liknende ting i yrkesutdanningen. Spørsmålet som blir stående igjen, er om ikke, selv om alt dette skjer, det på dette viset opplyste, kritisk bevisstgjorte mennesket da likevel på et bestemt vis er fjernstyrt i måten det forholder seg på og i sin tilsynelatende myndighet likevel ikke er autonom i den forstand som man forestilte seg det en gang i opplysningens begynnelse. Jeg tror slettes ikke at det er en innvending mot alt det vi her har snakket om. Men det er så å si en formaning til forsiktighet overfor optimismen som muligens er forbundet med dette. Jeg har bare lyst til å si at også dette myndige mennesket, det har du selv tidligere henvist til, fortsatt står i fare for å bli umyndig.

Adorno: Denne faren vil jeg ettertrykkelig understreke. Og den ganske enkle grunnen til det er ikke bare at samfunnet, slik det er, holder menneskene umyndig, men også at ethvert alvorlig forsøk på å bevege det mot myndighet – ordet ‘oppdragelse’ unngår jeg med hensikt – er utsatt for ubeskrivelig mostand, og at alt det slette i verden med en

gang finner sine beredte forsvarere som vil bevise overfor en at nettopp det man dermed vil, for lengst allerede er for-eldet eller ikke mer aktuelt eller utopisk. Jeg ønsker helst å avslutte samtalen med at vi får våre lyttere til å tenke over det fenomenet som nettopp i endringsviljens iver er altfor lett å fortrenge, nemlig at forsøk på virkelig å gripe inn og endre et eller annet partikulært område av vår verden med en gang er utsatt for det beståendes overveldende kraft, og synes å være dømt til avmektighet. Den som vil endre, kan det sannsynligvis overhodet bare hvis han lar denne avmakten selv og sin egen avmakt bli til et moment i det han tenker og kanskje også i det han gjør.

NOTER

¹Til grunn for oversettelsen ligger Theodor W. Adorno, «Erziehung zur Mündigkeit», i *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959-1969*, red. Gerd Kadelbach. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, 133-147. Dette er den siste av en rekke radiosamtaler mellom filosofen Adorno og pedagogen Becker. Samtalen ble kringkastet i Hessischer Rundfunk den 13. august 1969, kort etter Adornos død. Da det dreier seg om en transkripsjon, bærer teksten preg av den typen improviseringer som kjennetegner muntlig utveksling av tanker. Disse kan tidvis virke underlige, men det er ikke gjort forsøk på å forbedre eller pynte på det som faktisk sies. Ett unntak: Adorno og Becker er dis på tysk, noe som er endret til dus for å gjøre teksten mer naturlig på vår tids norsk. Alle sluttnoter er oversetterens.

²Immanuel Kant, «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?», i *Werkausgabe*, bd. XI, red. Wilhelm Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp, 1977, 53-61.

³Siegesallee: Bulevard gjennom Tiergarten i Berlin opprettet av Wilhelm II og pyntet med statuer av heroiske skikkelser fra tysk historie.

⁴Der deutsche Bildungsrat: Kommisjon nedsatt av føderasjon og delstater for å samordne (ut)danningspolitikken i Forbundsrepublikken. Den var i virke fra 1966 til 1975.

⁵Heinrich Roth (red.). 1969, *Begabung und Lernen. Ergebnisse und Folgerungen neuer Forschungen*. Stuttgart: Klett.

⁶Gesamtschule: En form for enhetsskole som skiller seg fra det i Tyskland utbredte systemet med parallellskoler.

⁷Det vil si avleiring eller levning.

⁸Basil Bernstein (1924-2000): Engelsk utdanningssosiolog særlig kjent for sin sosiolingvistiske teori om språkkoder.

⁹Ulrich Oevermann (1940-): Tysk utdanningssosiolog med blant annet sosialiseringsteori som hovedfelt.

¹⁰Ernst Lichtenstein (1900-1971): Tysk protestantisk pedagog.

¹¹Ernst Lichtenstein. 1967, *Erziehung. Autorität, Verantwortung. Reflexionen zu einer pädagogischen Ethik*. Ratingen: Henn.

¹²Herbert Spencer (1820-1903): Engelsk moralfilosof som forente utilitarismen med Darwins utviklingslære.

¹³Theodor W. Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson & R. Nevitt Sanford, *The Authoritarian Personality*. New York: Harper & Brothers, 1950.

¹⁴Else Frenkel-Brunswik (1908-1958): Østerriksk-jødisk psykolog som gjorde banebrytende arbeid innenfor autoritetsstudier.

¹⁵Det vil si, ulydige, uskikkelige.

¹⁶David Riesman (1909-2002): Amerikansk sosiolog og forfatter av *The Lonely Crowd* (1950), en innflytelsesrik studie av konformisme i det amerikanske samfunnet.

¹⁷Robert K. Merton (1910-2003): Amerikansk sosiolog med særlig interesse for forholdet mellom vitenskap og samfunn.

¹⁸Talcott Parsons (1902-1979): Amerikansk sosiolog mest kjent for sine arbeider om samfunnets strukturer.

¹⁹Adorno tilhørte en periode før andre verdenskrig kretsen rundt Alban Berg og Arnold Schönberg, og komponerte selv stykker i ånden til Die neue Musik.

²⁰*Mundus vult decipi*: Fra det latinske uttrykket «Mundus vult decipi, ergo decipiatur» («Verden vil bedras, la den så bli bedratt»).

²¹Uttrykket her er «madig machen» som direkte oversatt betyr «å gjøre full av mark», men som også kan oversettes med «å snakke nedsettende om noen». Gitt konteksten synes det riktigst å gjengi dette som «å gjøre uspiselig».

UTDRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

Rée, Paul (1849–1901), tysk forfatter og lege best kjent for sitt vennskap, og senere dramatiske brudd, med den tyske filosofen Friedrich Nietzsche. Rée var opptatt av å gjøre moralfilosofi til en form for moralsk vitenskap, ved å ta i bruk metoder analoge til dem vi finner i naturvitenskapen geologi. Han skrev derfor et par filosofiske verker om dette emnet, som *Psychologische Beobachtungen* (*Psykologiske iakttagelser*) fra 1875 og *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* (*Moralske fornemmelsers opprinnelse*) fra 1877.

Ressentiment (fra fransk, nag) er et begrep innen filosofi, psykologi og sosiologi som, i sin bredeste forstand, betegner en fiendtlig tilstand rettet mot det en anser å være kilden til ens frustrasjon. Begrepet knyttes gjerne til Friedrich Nietzsches (1844–1900) kritikk av kristen moral (slavemoral) i *Moralens genealogi* (1887). I dette verket foretok Nietzsche en systematisk gjennomgang av begrepet. Han definerte ressentiment som slavemoral, utviklet av den kristne kirken. Hos Nietzsche forbindes ressentiment også med hevn og med den mindreverdige posisjonen til personen eller gruppen som besitter denne følelsen. Den danske filosofen Søren Kierkegaard (1813–1855) anvendte et begrep lignende Nietzsches, nemlig *misundelse*, som har blitt omtalt som en slags forgjenger til *ressentiment*. Kierkegaards tolkning av *misundelse* hadde for øvrig sine røtter i den sekulære, og ikke den kristne, verden.

Etter Nietzsche fikk idéen om *ressentiment* gjennomslag blant annet i sosiologien gjennom den tyske fenomenologen Max Schelers (1874–1928) verk om begrepet, først utgitt i 1912 under tittelen *Über Ressentiment und moralisches Werturteil* (*Om ressentiment og moralske verdidommer*). I motsetning til Nietzsche, mente Scheler at kristen moral ikke hadde sine røtter i ressentiment. For Scheler var ressentiment i stedet kjernen i den borgerlige moralen, som gradvis erstattet kristen moral etter det trettende århundret og kulminerte i den franske revolusjon. Videre skrev Scheler at ressentiment var blitt en betydelig faktor i den sosiale bevegelsen under hans samtid, og som i økende grad hadde endret datidens etablerte moral. P.J.W.-L.

Romantikken var en filosofisk, kunstnerisk og politisk strømning som begynte mot slutten av 1700-tallet og varte frem til andre halvdel av 1800-tallet. Den kjennetegnes, blant annet, av sansen for det sublime og motstand mot rasjonalismen som tidligere hadde blitt hedret under opplysningstiden. Individualitet, estetikk og frihet er kjernebegreper fra romantikken. Strømningen fikk særlig gjennomslag i engelsk, tysk og fransk litteratur, henholdsvis gjennom forfattere som Samuel T. Coleridge, Johann Wolfgang von Goethe og Victor Hugo.



Maleri av Martina Mercellová

KARL MARX OM DET FREMMEDGJORTE ARBEIDET



MESTERBREV VED ELLEN ORMBERG

Hva handler masteroppgaven din om?

Oppgaven tar for seg Karl Marx' teori om det fremmedgjorte arbeidet. Jeg gjør først rede for teorien om fremmedgjøring, som først og fremst er knyttet til Marx' kritikk av kapitalismen. Marx videreutvikler sitt begrep om fremmedgjøring fra hegelianismen, der det er noe abstrakt som alene finnes i menneskets bevissthet. Hos Marx blir fremmedgjøring konkretisert gjennom å være et direkte resultat av det kapitalistiske arbeidet. Under et slikt arbeid utsettes arbeideren for umenneskelige forhold, der hun skilles fra produkt, fra produksjonshandling, fra sitt artsvesen og fra andre mennesker. Årsaken til fremmedgjøring fra disse aspektene er at kontrollen ikke lenger ligger hos arbeideren, men hos kapitalisten. Hun blir på denne måten selv gjort om til et produkt fordi hun selger sin arbeidskraft og mangler innflytelse på eget arbeid.

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

Oppgaven er en tolkning av Marx' fremmedgjøring, og hovedfokuset er å gå i dybden på de ulike forholdene

(nevnt ovenfor) i det fremmedgjorte arbeidet og å skape en forståelse av Marx' oppfatning om mennesket og samfunnet. Marx argumenterer for at produksjonen er den mest fundamentale menneskelige aktivitet og legger derfor stor vekt på hvordan samfunnet ikke legger til rette for menneskets utfoldelse både individuelt og kollektivt.

Til slutt ser jeg på fremmedgjøring og arbeid i vår egen samtid, og utfordringene vi står ovenfor i dag kontra på Marx' tid. Selv om dagens arbeidssituasjon er betraktelig bedre enn under industrikapitalismen – med tanke på arbeidsforhold, fritid og arbeidstid – eksisterer fremmedgjøringen i like stor grad som på Marx' tid. Fremmedgjøring er et systematisk sosialt fenomen som forandrer seg og varierer både i funksjon med tanke på kapasiteten i samfunnet, og hvordan den tilpasser seg menneskets produktive potensiale. Fremmedgjøring er derfor målt ut i fra hvordan samfunnet kan tilpasse seg de menneskelige potensielle egenskapene i arbeidet. Mulighetene for fremmedgjøring i samfunnet øker også med de produktive evnene fordi det blir mer rom for uoverensstemmelse mellom hva det menneskelige liv er og burde være. Det er mer press på de sosiale tilpasningene til å legge til rette for at mennesket skal kunne leve opp til deres potensiale som det sosiale arbeidet innebærer. Konsekvensene av dette er at vi ser en tendens i det moderne samfunnet til en evig kamp etter å lykkes, som blant annet har ført til en økning og et fokus på psykiske problemer, for å nevne noe av det vi står overfor.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Oppgaven er interessant fordi Marx belyser et tema vi kanskje ikke tenker så mye over i hverdagen, men som preger livene våre mer enn vi tror. Oppgaven bringer tilbake en bevisstgjøring over hvordan samfunnet påvirker og styrer oss gjennom arbeidet, og hva vi eventuelt kan gjøre for å begrense eller slippe unna en slik fremmedgjøring.

Hva er dine planer for fremtiden?

For tiden jobber jeg på barnehage der jeg har jobbet i mange år som assistent og vikar, men jeg vil etter hvert se etter mulighetene for å finne meg en ny jobb.

REALITY, CONTINGENCY, OBJECTS, AND AGENCY

A ZIZEKIAN READING OF THE SPECULATIVE TURN



MESTERBREV VED PHILIP MLONYENI

Hva handler mastergradsoppgaven din om?

I oppgaven tar jeg for meg en ny strømning innen kontinentalfilosofien som gjerne kalles «den spekulative vendingen». Det som karakteriserer denne strømningen er en kritikk av det Quentin Meillassoux, en av de viktigste filosofene forbundet med den spekulative vendingen, kaller «korrelasjonisme» – altså moderne filosofiens manglende evne til å tenke på væren og tenkning uavhengig av hverandre. Korrelasjonisme er en arv etter Immanuel Kant, som påsto at verden bare kan forstås slik den fremstår for oss, som fenomener, men ikke i seg selv, som «noumena». Den største skurken i dette henseende er (den tidlige) Martin Heidegger, som radikaliserer dette bildet. For Heidegger er væren forbundet med *Dasein* på en intim måte – det er *Dasein* som åpner væren. Væren uten *Dasein* er i beste fall utenkelig, i verste fall ikke-eksisterende. Det er flere grunner til å være kritisk til denne typen tenkning, men den viktigste er at den fører til en «subtil» idealisme.

Hvis forholdet mellom tenkning og væren er uløselig, er idéen om en verden uavhengig av tenkning meningsløs,

siden enhver verden vi foreslår allerede vil være korrelert med tenkning. En annen viktig kritikk er antroposentrismen som ligger til grunn, altså at tenkning har et monopol på verden (og hvis vi skal være mer spissformulerte: hvit, vestlig, mannlig tenkning). Kjemiske prosesser, klimaforandringer og kvantefenomener er eksempler på ting som foregår uavhengig av tenkning, og det er opp til den spekulative vendingen å foreslå et filosofisk rammeverk hvor disse tingene kan forstås som uavhengige prosesser hvor *homo sapiens* spiller en mer instrumentell, og ikke essensiell, rolle. Kan det være at tenkning ikke er spesielt menneskelig? Har vi andre fakulteter som kan gi oss innsikt i hvordan verden er i seg selv? Er problemet en antikvert representasjonisme som en modell for tenkning?

Hva argumenterer du for/imot i oppgaven

Opgaven er i all hovedsak en undersøkelse av tre «skoler» som har oppstått i kjølvannet av den spekulative vendingen: overnevnte Meillassoux' «spekulative realisme/materialisme», «gjenstandsorientert ontologi» (representert av Graham Harman og Timothy Morton), og «nymaterialisme» (representert av Karen Barad). I drøftingsdelen av oppgaven prøver jeg å avdekke det jeg mener er den fundamentale antagelsen disse retningene deler i lys av Slavoj Žižeks teori om «the vanishing mediator». Han argumenterer for at dette er en antagelse som er uuttalt, men likevel strukturelt nødvendig for et filosofisk rammeverk. Jeg prøver å vise at skolene deler en antagelse om at tenkning (i oppgaven kaller jeg det subjektivitet) ikke kan ha oppstått fra materie, og derfor blir tvunget til enten å sette likhetstegn mellom tenkning og materie (som gjenstandsorientert ontologi og nymaterialisme gjør), eller redusere å tenkning til materielle prosesser (Meillassoux).

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

De bør ikke lese oppgaven, de bør lese vedlegget hvor jeg utreder kort om behovet for en ny eksistensialisme.

Hva er dine planer for fremtiden?

I dag, få meg jobb. I morgen, litt usikker. Skrive bok, kanskje?

REISEBREV FRA PARIS

HØST I LYSETS BY

Av Synnøve Kristine Moe

Det var den første universitetstimen min i Paris. Jeg satt på fjerde rad ved vinduet. Seminarlæreren begynte med opprop, tok en pause da han så navnet mitt, før han ropte «Kristine» med en spørrende stemme. Navnet mitt var en utfordring for de stakkars franske seminarlærere. «Synnøve Kristine» ble ofte bare «Kristine». Jeg begynte å svare usikkert på gebrokket fransk, og forklare at, «Je suis étudiante ERASMUS. Je viens de Norvège, et je m'appelle Synnøve.» I motsetning til resten av klassen skjønte jeg ikke hva som skulle skje. Plutselig var det høytlesning fra en tidslinje som forklarte hva vi skulle dekke i løpet av kurset – innføring i høymiddelalderen – noe jeg ikke hadde fått med meg før det plutselig var min tur, og jeg måtte si noe. Det gikk, men bare så vidt. Det ble en ganske brå start, men det er jeg også takknemlig for. Det er av sånt man lærer aller mest.

Da jeg skulle bestemme meg for en destinasjon å reise på utveksling til, var det mange faktorer som spilte inn. Valget falt på Paris, og det var selve destinasjonen som vektet tyngst. Paris er en by av stor betydning, filosofisk, historisk og kulturelt. Kallenavnet til Paris, «Ville Lumière», betyr på norsk «lysets by». Det er en by de fleste har et forhold til. Helt siden jeg startet på bacheloren i filosofi, har jeg hatt veldig lyst til å reise på utveksling. Jeg hadde også et mål om å være borte så lenge studieplanen ville tillate det. Universitetet i Oslo jobber for å få flere studenter til å velge å ta deler av studieløpet i utlandet, noe jeg helhjerta støtter, selv om det kan medføre noen praktiske utfordringer. For min del ble dette spesielt tydelig etter jeg kom hjem, siden jeg fortsatt venter på at fagene mine skal bli godkjent av UiO. For noen handler utvekslinga om å studere ved et bestemt fakultet. Andre, som meg, drar for å benytte seg av de gode utvekslingsavtaler UiO har, uten å vite noe særlig om universitetet eller byen man skal studere i på forhånd. Jeg skulle gjerne sagt at det som motiverte meg til å dra var en eller annen snever fransk filosof jeg

gjern ville fordype meg i, men det ville ha vært løgn.

Mitt ønske om å mestre det franske språket var også en av grunnene til at valget falt på Paris. Jeg kunne litt fransk; jeg hadde hatt tre år med fransk på videregående og hadde opprettholdt det nivået jeg hadde der gjennom å lese franske bøker, men jeg hadde ikke utvikla språkferdighetene mine så mye. Dette skulle raskt vise seg ikke å være nok til å komme seg gjennom et år i fransk akademisk. Jeg hadde heldigvis mulighet til å reise ned seks uker før studiestart, for å bli litt kjent med byen og fordype meg i språket. Takk til Lånkassens språkstipend!

Jeg gikk på universitet Sorbonne Université La faculté des Lettres. Universitetet er stort, med ca. 53600 studenter, og det holder til i mange bygninger på forskjellige steder i Paris, delt inn etter hvilken klasse man går i. Jo lengre man har kommet i studieløpet, jo nærmere sentrum kommer man. Jeg hadde noen seminarer i den opprinnelige Sorbonne-bygningen som har gitt navn til universitet. De øvrige timene mine hadde jeg ved Porte de Clignancourt, et område helt nord i Paris. Det franske utdanningssystemet er annerledes enn det norske. Det er for det meste obligatoriske seminarer, og mer enn tre fraværsdager fører til stryk. På skriftlige eksamener kan spørsmålene dreie seg om helt spesifikke ting som ble nevnt av professoren i én forelesning og som ikke står på pensum. Det stilles få krav til kritisk tenkning, men det kreves god kjennskap til de akademiske sjangrene, som har strengere rammer enn det jeg er vant til fra studiet ved Universitet i Oslo. Nivået av detaljkunnskap fra medstudentene mine var imponerende.

I Oslo gir de fleste emnene våre ti studiepoeng, men på Sorbonne gir enkelte kun to studiepoeng. Dette gjør at man må lese mye, til mange forskjellige emner. Jeg tok åtte emner, med helt ulike pensum. Jeg valgte hovedsakelig å ta historie-emner, da jeg kunne ta disse på et helt grunnleggende nivå. Planen var opprinnelig å ta filosofi-emner om våren, men jeg hadde dessverre ikke mulighet til å reise til-

bake etter juleferien, og fikk derfor ikke tatt filosofiemner ved Sorbonne.

Karakterene er skalert fra null til tjue poeng, der alle karakterer under ti er stryk. Heldigvis for meg kan ERASMUS-studenter skrive at de er ERASMUS-studenter på oppgavene sine, og på denne måten få litt større forståelse for at ikke teksten er helt grammatisk korrekt. Det er i større grad enn i Oslo vanlig å følge en konkret mal for oppgaveskriving, som ofte føltes så detaljstyrt at jeg ikke lette etter en egen måte å fremstille kunnskapen jeg til-egnet meg, men heller etter å finne informasjon som ville passe inn i malene. På den siste prøven i gresk historie fikk jeg ti og et halvt poeng – akkurat nok til å stå. Jeg var veldig sikker på at jeg hadde strøket, men det gikk likevel. Jeg fikk veldig mange ekstra sjanser på emneoppgaver, og hadde i mange tilfeller muligheten til å skrive oppgaven hjemme heller enn å gjøre en «devoir sur table» – direkte oversatt til norsk «en lekse ved bordet» – som er skriftlige prøver som tas i seminarene. Prestasjonene i seminarene utgjør femti prosent av sluttkarakteren i emnet, resten blir bestemt av en avsluttende eksamen, men den slipper ERASMUS-studenter unna.

De franske medstudentene mine var stort sett ganske mye yngre enn meg, ettersom jeg holdt meg til innførings-emner. Det var meg og en hel haug syttenåringer. For tiden er Skandinavia veldig hipt i Paris. Det er mange butikker som selger skandinaviske designmøbler, og den skandinaviske livsstilen selges inn som sykt kul. Alle vet hva *Skam* er, og kan noen norske glosser. Sånn sett var jeg ganske populær og hadde nok franskmenn som sa seg villig til å lese over tekstene mine før jeg sendte de inn, men jeg fikk ikke så mange nære venner på denne måten. Som i Oslo fikk jeg inntrykk av at studentene allerede hadde ganske gode nettverk med venner og aktiviteter på fritiden. I seminarene var det ofte uoffisielle faste plasser, og stort sett satt man sammen med venner. Jeg slet litt med å komme på samtaleemner; ofte hadde jeg spørsmål om noe læreren hadde gjennomgått og kunne ta det med en medstudent, men jeg synes det var vanskelig å gå fra det akademiske til den sosiale praten. Fransken min forbedret seg mye, men der jeg fortsatt mangler en god del er «slangen» og det sosiale språket man ikke ser så mye til i pensumlitteratur. Jeg ser for meg at franskmennene tenkte at jeg ikke var så lett å ta kontakt med, og jeg tenkte det samme om dem. Jeg var ikke alltid så flink til å inkludere meg selv i samtaler og ta initiativ. Det var mye lettere å snakke med andre utvekslingsstudenter, som hadde mer til felles med meg og situasjonen jeg var i.

Så hva har jeg lært av utvekslingsoppholdet? Jeg opp-

nådde i høy grad hovedmålet mitt: fransken min har blitt ganske god. Om venner spør meg om råd angående utveksling, vil jeg si at det lønner seg å reise til et sted der man kan finpusse et språk som man allerede behersker litt. Det gir deg en veldig konkret og nyttig kunnskap å ha med videre. Jeg fikk oppleve å bo i en ny, stor, fremmed by. Jeg var, tatt alle de obligatoriske timene i betraktning, flink til å gjøre morsomme ting som å dra på museer og spise crepes, drikke vin og ha det gøy. Som livet for øvrig inneholdt Parisoppholdet oppturer og nedturer. Oppturene var gjerne veldig store, men det var nedturene også. Det var en sammensatt opplevelse som innebar mye tøft akademisk arbeid, og jeg tilbrakte mange flere timer på biblioteket enn på museene. Jeg ble definitivt flink til å vite hvor langt jeg kan presse meg og alle tingene jeg faktisk klarer, selv om det i begynnelsen virket nesten umulig. Jeg klarte å levere alle oppgavene mine til tiden, jeg møtte opp på prøvene mine og snakket med lærerne mine om tilrettelegging da jeg trengte det. Dessverre endte Parisoppholdet mitt – for denne gang – i kalde, mørke desember, et halvt år før planen. Jeg føler meg definitivt ikke ferdig med byen. Det er mange ting jeg aldri gjorde, eller utsatte fordi jeg, feilaktig, tenkte jeg hadde så mye mer tid. Jeg håper at jeg får litt mer tid i Paris, om ikke alt for lenge.

Så er det jo sånn at man til slutt husker de hyggelige tingene best – alle de morsomme opplevelsene jeg ikke ville vært foruten. Kvelder hvor man plutselig får gratisbilletter til kveldens ballettforestilling er lettere å huske en de mange kveldene jeg tilbrakte på biblioteket med oppgaver som skulle skrives om franske konger. Utvekslinga ble avslutta grunnet sykdom, og det å bli syk er jo ikke gøy om det er i Oslo eller Paris. Jeg er ennå litt bitter over dette, men håper jeg har lært at det er viktig å sette pris på det som skjer når det skjer og utnytte de muligheter som dukker opp uansett hvor man er.

Til dere som er på utveksling nå, eller kanskje snart skal reise, husk å sette pris på all tiden du har, og om du er usikker bør du definitivt dra! Ikke absolutt alle aspektene ved å dra på utveksling er kjempemorsomme. Jeg tilbrakte desember i Paris inne på mitt eget rom dopa ned på smer-testillende og antibiotika og det var ikke veldig gøy, men nå et år senere er jeg veldig glad for at jeg dro, da det gav meg gode muligheter til å fordype meg i en ny by, et (nes-ten) nytt språk og studere på en ny og spennende måte.

Bon voyage!

FILOSOFIQUIZ

*Det åpnes for at gode argumenter kan gjøre flere svar riktige.
Interessante løsningsforslag sendes til redaksjon@filosofisksupplement.no og kan belønnes!*

SPØRSMÅL

1. Axel Honneth er den nåværende lederen for instituttet i Frankfurt. Hvilket begrep er sentralt i hans sosialfilosofi?
2. Hva er tittelen på den kjente boken til Max Horkheimer og Theodor Adorno, som utkom i 1944?
3. Jürgen Habermas har forfattet en bok med en tidligere religiøs leder. Hvilken leder er dette?
4. Hvilken psykologisk teori- og behandlingstradisjon var Erich Fromm en representant for?
5. Hvilken musikkjanger er Theodor Adorno kjent for å ha kritisert?
6. Hvilken prominent filosof ved UiO var tidligere en student av Jürgen Habermas?
7. Hvilket sosialpsykologisk begrep er blant annet Theodor Adorno opphavsmann til?
8. Hvilke fem tenkere regnes som den kritiske teoris fedre?
9. Hvilket tidligere medlem av The Black Panther Party studerte ved Frankfurterskolen?
10. En viktig inspirator for Frankfurterskolen ville ha fylt 200 år i 2018. Hvem er dette?

- | | |
|-----|---|
| 1. | Anerkjennelse |
| 2. | Opplysningens Dialektikk (Dialektik der Aufklärung) |
| 3. | Pave Benedict XVI/ Joseph Ratzinger |
| 4. | Psykoanalyse |
| 5. | Jazz |
| 6. | Arne Johan Vetlesen |
| 7. | Autoritær personlighet |
| 8. | Herbert Marcuse, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Walter Benjamin og Erich Fromm |
| 9. | Angela Davis |
| 10. | Karl Marx |

NESTE NUMMER ARISTOTELES

Aristoteles er uten tvil en av de mest innflytelsesrike filosofene i Vestens historie. Han skrev kanoniserte verker om alt fra metafysikk, teologi og kosmologi til etikk, politisk teori og estetikk. Disse verkene har formet vår tenkning gjennom hele antikken, under middelalderen og renessansen, og fortsetter å forme kontemporære debatter blant annet innenfor de overnevnte områdene, i tillegg til bevissthetsfilosofi og matematikkens filosofi. Hvis du ønsker å forstå substansdebatten i tidlig moderne tid, må du først forstå *Kategoriene* fra Aristoteles' tekstsamling *Organon*. Har du lyst til å sette deg inn i dydsetikk, må du først lese *Den nikomaktiske etikk*. Det er med andre god grunn til å hevde at enhver aspirerende filosof, uansett hva hun eller han ønsker å skrive om, bør studere Aristoteles.

Mange prominente filosofihistorikere spesialiserer seg den dag i dag på Aristoteles, og det produseres stadig nye tolkninger og teorier om hvordan vi skal forstå hans filosofi. Store navn som Richard Kraut, Julia Annas, Gabriel Richardson Lear og Sarah Broadie har alle viet større deler av sine karrierer til å forske på Aristoteles' korpus. Et viktig aspekt ved denne forskningen er å forsøke å komme til bunns i hva Aristoteles faktisk mente, men også å gjøre en vurdering av hvorvidt det han skriver er sant. Så lenge filosofi eksisterer, vil det antageligvis eksistere folk som forsker på Aristoteles.

Aristoteles blir også stadig anvendt i kontemporære diskusjoner, enten det er som en kritiker av samtiden eller som en alternativ løsning på et aktuelt problem. Innenfor normativ etikk, som gjennom første halvdel av 1900-tallet var dominert av utilitarisme og deontologi, brukte Elizabeth Anscombe Aristoteles for å introdusere et tredje alternativ: dydsetikken. Vi kan i dag fastslå at prosjektet hennes på mange måter lyktes, ettersom dydsetikk har blitt etablert som en selvstendig etisk teori man vil finne i enhver introduksjon til normativ etikk. Innenfor bevissthetsfilosofi argumenterte Nathaniel Goldberg nylig for at Aristoteles var den første til å komme med en funksjonalistisk forklaring av bevissthet, som førte til at bevissthetsfilosofer igjen vendte blikket tilbake til Aristoteles. Thomas Aquinas, en av middelalderens største teologer, skapte en syntese av aristotelisk filosofi og kristen teologi. På denne måten har Aristoteles, som Aquinas refererte til simpelthen som «Filosofen», også hatt innflytelse på kristendommen.

Fristen for innsending av tekster er **mandag, 7. januar 2019**.

*Vil du bidra med en tekst til neste utgivelse av Filosofisk supplement?
Send oss en e-post på bidrag@filosofisksupplement.no.*

Til neste nummer av Filosofisk supplement vil alle innsendte artikkelbidrag leses anonymt i tråd med redaksjonens utprøvelse av «blind review». Det vil si at inntil teksten eventuelt blir godkjent av redaksjonen vil forfatters identitet holdes skjult for leserne og omvendt. Dersom teksten blir refusert, vil forfatterens identitet forbli hemmelig. Dette er for å kvalitetssikre lesingen og senke terskel for innsending av bidrag.

BIDRAGSYTERE

Tekst

Oda K.S. Davanger (f. 1990) har en mastergrad i filosofi fra UiO.

Tormod Fjeld Lie (f. 1994) er bachelorstudent i filosofi ved UiO.

Thomas Grønset (f. 1990) har en mastergrad i filosofi fra UiO.

Aurora Jacobsen (f. 1992) har en mastergrad i europeisk kultur med fordypning i idéhistorie fra UiO.

Synnøve Kristine Moe (f. 1996) er bachelorstudent i filosofi ved UiO.

Tomas Stølen (f. 1977) er postdoktor i pedagogikk ved UiB.

Åshild Fløgstad Svensson (f. 1989) er masterstudent i tverrfaglige kjønnsstudier ved UiO.

Henrik Voldstad (f. 1995) har en bachelorgrad i filosofi fra UiO.

Bilder

Rein Amundsen (f. 1992) er masterstudent i historie ved UiO.

Camilla Elise Berg (f. 1984) har studert illustrasjon på Berghs School of Communication i Stockholm.

Rasmus Gaare (f. 1992) studerer kunst og arkitektur ved Arkitektskolen Aarhus.

Caroline Løvhaug Harrison (f. 1990) er kunstner, yogainstruktør og student.

Katrine Lund (f. 1989) er utdannet billedkunstner fra Kunsthøgskolen i Oslo.

Martina Mercellová (f. 1992) er frilansillustratør.

Lisa Mrakic (f. 1988) er bachelorstudent i visuell kommunikasjon og design ved Universitetet i Sørøst-Norge.

Snorre Nygren (f. 1988) har studert ved Fatamorgana, Danmarks fotografiske billedkunstskole og studert sosialantropologi ved UiO.

***Filosofisk supplement* er et studentdrevet tidsskrift basert på frivillig arbeid.**

Takk til alle bidragsytere – bladet hadde ikke blitt til uten dere!