

Solidarnost z metafiziko v trenutku njenega sesutja

CVETKA TÓTH

POVZETEK

Študija *Solidarnost z metafiziko v trenutku njenega sesutja* obravnava Adornovo pojmovanje metafizike in je razdeljena na tri dele. V prvem delu je podrobneje prikazana Adornova kritika tradicionalne metafizike, ki jo je Adorno zavračal zaradi njenih teženj po absolutnem. Na tej osnovi po njegovi oceni obstoj metafizike danes ni možen. Študija poudarja, da kritika metafizike ni isto kot njen konec. Prav tako tudi ni mogoče že a priori izključevati vsakršnega odnosa med metafiziko in materializmom. Adorno je izdelal novo pojmovanje metafizike, tj. negativno metafiziko, ki ni več povezana z nečim absolutnim in totalnim, ampak je kot "berljiva konstelacija bivajočega". Drugi del študije opisuje Adornovo pojmovanje metafizike, ki izhaja iz novega pojmovanja filozofije zgodovine. Ta v sebi reflektira konkretno zgodovino, tudi umiranje po koncentracijskih taboriščih, tj. dejstvo Auschwitza. Po "transcendentalni brezdomnosti", ko je metafizika začela izgubljati domovinsko pravico v onstranstvu po platonskem vzoru, se je docela preselila v tostranski svet, na raven imanence, kar je reflektiral že Georg Lukács v Teoriji romana in Ernst Bloch v Duhu utopije. Tretji del študije opozarja na izrazite etične vidike pri sestopanju metafizike iz onstranstva v tostranstvo in s tem v zgodovino. Pri tem gre za ohranjanje metafizike in transcendence, kajti brez tega ni upanja in utopije. Študija se zaključuje z Adornovimi nazori o mikrologiji, ki je prostor za metafiziko kot "pribežališče pred totalnim". Vsebina njegovega pojma mikrologije ostaja pripravljenost dojemati na stvareh nekaj več, kot samo to, kar so. Zato je njegovo pojmovanje metafizike solidarno z metafiziko v trenutku, ko se je sesula.

ABSTRACT

SOLIDARITY WITH METAPHYSICS AT THE MOMENT OF ITS DISINTEGRATION

The paper *Solidarity with Metaphysics at the Moment of Its Disintegration* delves into Adorno's conception of metaphysics and consists of three parts. The first concentrates on Adorno's criticism of traditional metaphysics; the reason why Adorno rejected it is its aspiration to reach the absolute. Proceeding from this premise, he concludes that today the existence of metaphysics is out of the question. The paper argues against equating the criticism of metaphysics with its termination. Similarly, there can be no a priori ruling out of a relation between metaphysics and materialism. Adorno in fact redefined metaphysics by introducing the so-called negative metaphysics which is no longer associated

with the absolute and the total, but is more like "a legible constellation of things in being." The second part of the paper describes Adorno's conception of metaphysics, which derives from a new conception of the philosophy of history. This in itself reflects actual history, not excluding the deaths in concentration camps, that is, the fact of Auschwitz. After the phase of its "transcendental homelessness," when metaphysics started losing its right to a homeland in the Beyond, thus following the Platonic pattern, it moved to this world, to the level of immanence, which both Georg Lukács in his Theory of the Novel and Ernst Bloch in his Spirit of Utopia were quick to point out. The third and final section underlines the markedly ethical aspects observable during the move of metaphysics from the Beyond to this world, and thereby to the realm of history. This process involves no preservation of metaphysics and transcendence, because there can be no hoping and no utopia without it. The concluding part discusses Adorno's views on micrology, the place where metaphysics finds "a haven from totality." The essence of his notion of micrology is readiness to perceive in things more than merely what they are. That is why Adorno's conception of metaphysics is sympathetic to metaphysics at the moment when it fell apart.

I. MEDITACIJE O METAFIZIKI

Podobno kot za konstelacijo pojma dialektike pri Adornu velja tudi še v marsičem za konstelacijo njegovega pojma metafizike, da je zelo težko "ulovljiv". Nikjer ga ne dobimo podanega v dokončno izdelani obliki, kot tudi vidimo, da v določenem specifičnem kontekstu vsakokrat prejme novo dimenzijo. Pri tem Adorno sam opozarja na težave pri opredeljevanju tega pojma, predvsem v tem smislu, ker je težko odgovoriti na vprašanje, kaj pravzaprav je. V tem je tudi nemajhna težava pri poskusu odgovora na vprašanje, kaj je metafizika za Adorna, še posebej glede na to, ker zelo izstopa njegova kritika metafizike. Pri tem je vidno še dejstvo, da metafiziko mestoma istoveti s teologijo, ponekod tudi z religijo.

Zanimiv je opis metafizike in metafizičnega mišljenja na podlagi njegovih objavljenih predavanj iz let 1957/1958 na Univerzi v Frankfurtu. Iz njih razberemo, da pomenijo metafizični pojmi vedno dvom o tem ali je ta izkustveni svet zares nekaj poslednjega. Zaradi tega je za Adorna metafizika dejansko vprašanje: mar je to, kar je, dejansko vse?¹ Vendar po Adornu čisto nič drugega ne poraja tovrstnih vprašanj, kot so tostranski svet, zemeljska razsežnost, življenje samo, v svoji zgodovinski razsežnosti. Tudi kadar gre za tožbe in obup starozaveznega izročila, o čemer govori Prigdigar, je za tem samo glas zemlje.

Kot metafizičnega človeka Adorno označuje tega, ki ga mučijo tovrstna vprašanja o možnosti preseganja, in metafizičen oziroma kar filozofski človek je ta, ki premore sposobnost "misliti več" kot pa samo to, kar je; zato h konstelaciji pojma metafizike nujno sodita kategoriji kot imanenca in transcendenca. Ravno v tej moči in sposobnosti dvigniti se nad neposredno dano vidi Adorno izjemen, pozitiven vpliv

1 Theodor W. Adorno: Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie, Junius-Drucke, Frankfurt 1973, str. 126, str. 127, str. 131.

metafizike, tako, da ta vzor izpostavlja vsakokrat takrat, kadar govori o pozitivistični tradiciji mišljenja, vključno z Wittgensteinom.

Positivizmu je Adorno očital, da v svojem načinu razmišljanja ne premore metafizične moči presejanja in na zanimiv način še s pomočjo znane teorije treh stadijev, tj. teološkega, metafizičnega in znanstvenega, pri Saint-Simonu in njegovem učencu Augustu Comteju opozarja na pozitivistično usmerjen svet, npr. ameriški, ki sploh ne pozna t.i. metafizičnega stadija. Tak nemetafizičen, tipično ameriški duh je vse preusmeril v t.i. znanstvenost, tovrstne negativne posledice za duha in kulturo nekega naroda so bile znane že Heglu. Ne da bi bil Adorno na tem mestu Hegla še posebej omenjal, je takoj vidno, da so tukajšnji Adornovi nazori zelo blizu Heglovim stališčem v Logiki; tu Hegel že v predgovoru k prvi izdaji tega dela ugotavlja naslednje: "Ker sta tako znanost in zdravi razum z roko v roki delala na tem, da bi izzvala propad metafizike, se je zdelo, da prihaja do tega nenavadnega prizora, ko je neko omikano ljudstvo brez metafizike - kot kako sicer raznoliko okrašeno svetišče, ki je brez najsvetejšega."²

V svojem najbolj pozitivnem pomenu je metafizika oziroma metafizično mišljenje dokaz, da misel že premore refleksijo oziroma je sploh na ravni refleksije; to je Adorno nekajkrat pokazal še s Kantovo pomočjo. Ta zahteva po "refleksijski napetosti uma" ustreza tudi siceršnjim Adornovim prizadevanjem po filozofskem posredovanju, ki ne zapušča pojma tudi takrat ne, kadar nastopa še kot izrazita kritika pojma. Tako je metafizično tudi sestavni del izkustva, in z njim postaja razumljiva Adornova kritika neopozitivističnega zavračanja in odklanjanja možnosti, da bi obstajala metafizika. Vprašljiv za Adorna je vsekakor rezultat - kar je večinski del tradicionalno usmerjene metafizike - metafizičnega posredovanja, ki ga, predvsem glede na spoznavnoteoretske vidike, Adorno razume kot stremljenje po nečem absolutnem. Zato je bistvo metafizike ravno v tem "odnosu mišljenja do absoluta".³

Tudi še pozneje v Filozofski terminologiji Theodor Wiesengrund Adorno označuje metafiziko kot tisto mišljenje, "ki mu ni dovolj to, kar je".⁴ Vendar temu, kar je več, kot samo je - ali naj bi bilo - ne pripisuje, da je. V takem razmišljanju Adorno vidi najprej problem posredovanja, kar je, kot vemo, ena njegovih najbolj temeljnih spoznavnoteoretskih kategorij. Kakor ne moremo razumeti pojmovanje odnosa subjekt-objekt brez kategorije posredovanja, tako očitno tudi ne metafizike.

V tem delu po Adornu ni docela sprejemljiva definicija metafizike - v tem smislu ne, ker ne pove vsega o metafiziki -da je metafizika samo moč presejanja tega, kar je, kajti ravno za metafiziko je značilno, da z njo moč posredovanja usihne. Pri tem je Adorno očitno mislil na zgodovinsko dejstvo predmetnostno usmerjene metafizike, ki vse bivajoče strne v nekaj kategorij, kot Bog, duša, svet, in z njimi skuša razložiti raznolikost in bogastvo vsega bivajočega. Predmet take metafizike so zato predmeti, ki so se glede na posredovanje že osamosvojili in postali principi po sebi, to pa je, kot vemo, v zgodovini filozofije prevladujoč model metafizike. Po Adornovi kritični ugotovitvi je s tem refleksija mišljenja zelo okrnjena, dejansko je prenehala. Iz te ugotovitve je mogoče povzeti, da sta metafizika in metafizično dejansko dogmatizem uma, ki po že znanem vzoru prisega na nekaj "prvega". S tako določitvijo, bolje opisom metafizike, je podan zelo pomemben spoznavnoteoretski vidik tega pojma, nikakor pa ne edini.

2 G. W. F. Hegel: Znanost logike I (1832), *Analecta*, Ljubljana 1991, str. 13.

3 Theodor W. Adorno: *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, str. 130.

4 Theodor W. Adorno: *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung*, Band 2, Suhrkamp, Frankfurt 1974, str. 163.

V Negativni dialektiki Adorno podrobneje govori o problematiki metafizike v tretjem delu, ki se glasi Meditacije k metafiziki. Naslovna formulacija takoj kaže na podobnost z Descartesovimi razmišljanji o "prvi filozofiji", vendar nikakor ne v vsebinskem pogledu. Število vseh meditacij je dvanajst. Pri tem gre po Adornu za enega od treh modelov oziroma analiz modelov negativne dialektike, ki že z naslovom opozarja na to, da metafizika očitno ni nekaj, kar naj bi a priori nasprotovalo njegovi negativni dialektiki. Kot bi bil že na začetku želel povedati, da negativna dialektika, po vsej izrečeni kritiki, metafizike povsem ne izključuje, izključuje pa, celo zelo strogo, vsakršno pojmovanje metafizike v pomenu "prve filozofije".

Kako razumeti mesto metafizike v kontekstu filozofiranja, ki, tako zelo očitno, sledi dialektični tradiciji in pri tem izraža solidarnost z metafiziko v trenutku, ko se je sesula? Že s prvim začetnim stavkom Adorno pove, da ni več možno trditi, da "je nespremenljivo resnica in gibljivo, minljivo, le videz".⁵ Pri tem še Hegel ne prepriča več, da je vse časovno, glede na to, ker je minljivo, podrejeno večnemu in v njem izginja. S pojmom večnosti po Adornu očitno ne moremo več reševati metafizike. Kot "mistični impulz", ki se je sekulariziral v dialektiki, Adorno označuje znotrajsvetni, zgodovinski moment, ki ni čisto nič transcendentnega po tradicionalnem metafizičnem vzoru.

Takoj za njegovim opozorilom o pomembnosti zgodovine sledijo razmišljanja o smrti, grozi in trpljenju Auschwitza. Bralec se zdrzne. Kaj narekuje Adornu potrebo, da o metafiziki razmišlja v kontekstu smrti in grozljivega umiranja v koncentracijskih taboriščih. Vemo, da so bila prepolna in na tisoče življenj je moralo umreti najstrašnejše smrti v imenu neke ideje, prepričanja, ki je obšlo vsako, še tako minimalno, priznavanje nedotakljivosti in svetosti življenja in na svojo zastavo izpisalo smrt z veliko začetnico. Nobena interpretacija Adorna ne more več obiti tega dejstva. Samo še Sokratova smrt je v zgodovini primerljiva z usodnim učinkom glede na nadaljnji razvoj filozofije v trenutku, ko je Auschwitz opravil z individualno smrtjo in je kolektivna smrt, ta najstrašnejša demonstracija načela identitete v vsej človeški zgodovini, demonstrirala premoč občega nad posamičnim in individualnim.

Zanimiva je interpretacija, ki ugotavlja, da sta se ravno zaradi fenomena smrti, tako Platon kot Adorno, vsak v svojem času, morala soočiti z "novim utemeljevanjem filozofskega mišljenja".⁶ Za Adorna je to vsekakor pomenilo novo utemeljevanje pojma metafizike, toda nikakor ne več na idealistični, ampak na materialistični podlagi. Po Adornu je "tok zgodovine tisto, kar sili na materializem to, kar je tradicionalno bilo njegovo neposredno nasprotje, metafizika".⁷ Skratka, materializem je dejansko posledica metafizike.

Spoznavnoteoretsko gledano je filozofsko izkustvo - tudi dejstvo metafizike - najprej povezano s pojmom resnice, vendar ne v nadčasovnem in nadzgodovinskem, onstranskem pomenu; za resnico v zgodovinskem pomenu gre, nikakor ne v pomenu absolutnega izvora. Zato je Adorno zapisal: "Potreba pustiti trpljenju spregovoriti, je pogoj vsake resnice."⁸ H konstelaciji njegovega pojma metafizike sodi še etično utemeljeno upanje - v nekaj "odrešenjskega". Delo Minima Moralia, ta, v bistvu dnevniško, aforistični zapis, kakršnega v zgodovini dobimo samo še pri rimskem cesarju Marku Avreliju, s svojimi refleksijami iz "okrnjenega življenja", ni po svojem najbolj

5 Theodor W. Adorno: Negative Dialektik, Gesammelte Schriften, Band 6, Suhrkamp, Frankfurt 1973, str. 354.

6 Rainer Piepmeier: Die Frage nach dem 'Ende'. Heidegger - Adorno - Derrida. Cit. iz: Metaphysik heute, (Hrsg. von Willi Oelmlüller), Schöningh, Paderborn 1987, str. 58.

7 Theodor W. Adorno: Negative Dialektik, str. 358.

8 Ibidem, str. 29.

temeljnem sporočilu čisto nič drugega kot etično razglabljanje, ki vpije: "Nikdar več!"

Kakor je še posebej razvidno iz Negativne dialektike, so Adornova razmišljanja o metafiziki prvenstveno namenjena obdobju med razsvetljenstvom in Auschwitzem oziroma času med Kantom in fašističnimi koncentracijskimi taborišči. Na podlagi tega dejstva so v tretji meditaciji tudi razumljiva njegova razmišljanja o možnosti obstoja metafizike danes. Če se je Kant v svojem času spraševal o tem, kako je metafizika možna, potem se Adorno sprašuje, če je sploh še možna, kajti po peklju neizmernega človeškega zla "je sposobnost za metafiziko paralizirana".⁹ Po izrecni Adornovi ugotovitvi zato Kantovo spoznavnoteoretsko vprašanje v najnovejši zgodovini prehaja v "zgodovinsko-filozofsko", kajti možnosti za metafizično izkustvo so se zničile.

Iz teh stališč je takoj razvidno, da sta metafizika in metafizično sestavni del izkustva, zato Adornova kritična razmišljanja o možnosti metafizike danes merijo še na možnost rehabilitacije metafizike, kljub vsej izrečeni in v marsičem zelo odklonilni kritiki tradicionalne metafizike. H "kozmosu duha" vsekakor sodi metafizična moč, sposobnost negovanja metafizike, saj je "avtonomni Beethoven bolj metafizičen kot Bachov ordo; zaradi tega resničnejši".¹⁰

Alfred Schmidt, ki mu ne moremo oporekati, da ne pozna Adornove misli, ravno glede na prejšnja dejstva, ugotavlja naslednje: "Metafizika je za Adorna primarno izkustvo smrti."¹¹ Toda hkrati s tem gre po njegovi ugotovitvi pri Adornu za materializem, ki je metafizično predstavljen. Kakšen je torej odnos med metafiziko in materializmom? Mar smemo a priori trditi, da je ta odnos izključujoč? Po Adornu nikakor ne, saj si je s svojim materializmom zelo očitno prizadeval rehabilitirati pojem metafizike in hkrati s tem nekatere njene najosnovnejše kategorije iz t.i. nekdanje, racionalne metafizike po področjih. Vse to je razvidno še iz njegove, že omenjene, kritike pozitivizma, ki načelno vztraja na nemožnosti obstoja metafizike.

Glede na to, da je filozofija v prejšnjem stoletju imela za eno svojih najpomembnejših dolžnosti opraviti kritiko metafizike, se je treba vprašati, ali ni kritika metafizike isto kot konec metafizike. Kaj je torej ostalo od metafizike po vsej izrečeni kritiki? Predpostavka Adornove kritike metafizike je, podobno velja še za pojem dialektike, da je ne jemljemo v pomenu "prvega" oziroma kot "prima philosophia". Takšno izhodišče omogoča razumevanje zelo specifičnega odnosa med materializmom in metafiziko. Ravno na tej točki so vidna razhajanja s poznim Maxom Horkheimerjem, čeprav je zelo dolgo veljalo, da je njuno filozofsko mišljenje eno;¹² po Adornovih izjavah še leta 1957. Kot ugotavlja v svoji krajši študiji Birgit Recki,¹³ to pozneje, v času dela *Negativna dialektika*, ne velja več.

Odnos med metafiziko in materializmom sploh ni izključujoč. Že Horkheimer misli, da si metafizika in materializem docela ne nasprotujeta, kajti po njegovem izrecnem opozorilu odnos materializma do metafizike nikakor ni nekaj, kar bi smeli dojemati kot načelno ravnodušen odnos. Še posebej je o tem odnosu razmišljal

9 Ibidem, str. 354.

10 Ibidem, str. 389.

11 Alfred Schmidt: *Materialismus als nachmetaphysisches und metaphysisches Denken*. Cit. iz: *Geist gegen den Zeitgeist, Erinnern an Adorno*, (Hrsg. von Josef Früchtel und Maria Calloni), Suhrkamp, Frankfurt 1991, str. 40.

12 O tem dobimo celo izrecno Adornovo izjavo. Glej Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, Band 5, Suhrkamp, Frankfurt 1970, str. 386. K temu je treba dodati še Horkheimerjevo iz leta 1946. Glej Max Horkheimer: *Pomračenje uma*, Veselin Masleša, Sarajevo 1963, str. 8. Isto tudi Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, *Gesammelte Schriften*, Band 4, Suhrkamp, Frankfurt 1980, str. 17.

13 Birgit Recki: *Die Metaphysik der Kritik. Zum Verhältnis von Metaphysik und Erfahrung bei Max Horkheimer und Theodor W. Adorno*, *Neue Hefte für Philosophie*, Göttingen 1991, št. 30-31, str. 156.

Adorno v svojih poznejših tekstih. Kot ugotavlja Carl-Friedrich Geyer v svojem delu *Aporien des Metaphysik- und Geschichtsbegriffs der Kritischen Theorie*, ki, v celoti gledano, obravnava predvsem Horkheimerjev in Adornov prispevek, je Horkheimerjeva zasluga predvsem v tem, ker je zavrnil tezo, da materializem sam temelji na določeni metafizični podlagi. Kar po Horkheimerju ločuje materializem od vsakršne metafizike, je ravno odnos materializma do izkustva, do konkretne zgodovinsko-družbene situacije. Zato sta po Geyerju za Horkheimerja in Adorna "pojmovna dvojica materializem -metafizika konstitutivna za poskus eksplikacije odnosa med tradicionalno in kritično teorijo".¹⁴

V svojem znanem prispevku iz leta 1933 z naslovom *Materialismus und Metaphysik* Horkheimer ugotavlja, da "so materialistični pogledi nezdružljivi z mišljenjem, ki ima absolutno zahtevo".¹⁵ Takšno zahtevo se da utemeljiti samo z vero v "absolutno zavest", ki nastopa v zelo različnih oblikah; pri Spinozi z njegovim dojetanjem biti, pri nemškem idealizmu in njegovem sklicevanju na izvore mišljenja in celo pri religioznem socializmu, ki se sklicuje na "bistvo človeka". V nadaljevanju Horkheimer ugotavlja, da se trditvi v nekaj absolutnega pridružuje še absolutna zahteva po védenju celote, totalitete in neskončnosti.

Ravno za pojem neskončnosti Adorno še v *Negativni dialektiki* ugotavlja, da jo idealizem in tradicionalna metafizika zlorabljata bolj kot katerokoli drugo idejo. Tako je Adornova kritika metafizike na podlagi pojma neskončnosti še vedno aktualizacija Horkheimerjevih stališč iz *Materializma in metafizike*. V marsičem je bistvena teoretska opora za njegovo kritiko konstitutivne subjektivnosti pri nemškem idealizmu in kot taka Horkheimerju zelo mnogo dolguje. Ravno Horkheimer je pokazal, da je védenje o neskončnem samo neskončno, zato pa spoznanje, ki samo sebe jemlje za nedokončano, nikakor ni spoznanje absoluta. Od tu izvira nagnjenost metafizike do tega, da ves svet dojema kot "produkt uma". V tem, da "um samo od sebe samega lahko prejme absolutno spoznanje, je skrivnost metafizike nasploh".¹⁶ S tem Horkheimerjevim stališčem postane še bolj razumljiv Adornov programski zapis iz predgovora k *Negativni dialektiki*, iz katerega izhaja, da si Adorno prizadeva razbiti in prekiniti s konstitutivno subjektivnostjo nemškega idealizma.

Primerjalna analiza med Horkheimerjem in Adornom natančno pokaže, kaj je v tej konstitutivni subjektivnosti najbolj vprašljivo in nesprejemljivo, namreč ravno to, da poraja metafiziko oziroma, da je kot nekakšen odprt prostor za nastajanje metafizike. Vsakokrat takrat, kadar filozofija razpolaga z absolutno zavestjo, po kateri sovpadata zavest in predmet zavesti, je dan temelj za metafiziko, ne samo tradicionalno, ampak še za vsako prihodnjo. Eden najtežjih očitkov tako pojmovani metafiziki je po Adornu v tem, da zanemarja in povsem prezre pojem vsebine, skupaj z njim pa še zgodovinskost.

S svojimi znanimi kategorijami, na katere je metafizika prisegala, tj. "nadžasovno", "večno", "nadzgodovinsko", je metafizika kot čisti platonizem, ki ga je v svojih različnih delih zelo kritično obravnaval že Friedrich Nietzsche in filozofom očital, da nimajo smisla za zgodovinsko posredovanje. Z očitno Nietzschejevo pomočjo - na to Adorno tudi sam vedno znova opozarja - skuša podati novo pojmovanje platonizma in njegovih najosnovnejših pojmov, ki je samo v tem, da so ti zgodovinsko nastali in posredovani. "Historiziranje metafizike" po Adornu je

14 Carl-Friedrich Geyer: *Aporien des Metaphysik- und Geschichtsbegriffs der kritischen Theorie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980, str. 83.

15 Max Horkheimer: *Materialismus und Metaphysik*, Zeitschrift für Sozialforschung, Jahrgang II/1933, Kösel-Verlag, München 1970, str. 11.

16 *Ibidem*, str. 17.

nedvomno zelo resen in upoštevanja vreden teoretski napor, na podlagi katerega je razvidno, kako se metafizika ohranja. V tem smislu tudi Adorno sam premore metafiziko -povedano v duhu Adornovega filozofskega jezika, negativno metafiziko,¹⁷ podobno kot negativno dialektiko. Vendar mu je ravno ta pristop pri vrsti njegovih interpretov prinesel očitek, da je v bistvu "ontologiziral" zgodovino.

Ker je Adorno, kot vemo, imel za najbolj osrednjo filozofsko problematiko ravno odnos subjekt-objekt, ga je moral odtegniti vsakršni obliki absolutne zavesti, ki ga poraja, postaviti ta odnos na nove temelje in misliti s pomočjo novih predpostavk; zato pa je moral opraviti še temeljito kritiko metafizike. Tako ga kritika metafizike, v sicer širše zastavljenem spoznavnoteoretskem kontekstu, pripelje do njegove znane formulacije o "prednosti objekta", vendar samo skupaj z izrecnim opozorilom, da se to prednost objekta da misliti samo z nekaj malo več subjekta, nikakor pa z malo manj.

Skratka, iz njegove kritike metafizike je razvidno, da Adorno z močjo subjekta razbija t.i. konstitutivno subjektivnost. Pri tem je sam izrecno poudaril, da je odločilno mesto subjekta v spoznavanju izkustvo. Z vsemi temi stališči je razumljivo zakaj njegova negativna metafizika sodi v konstitutivni del njegovega siceršnjega pojmovanja negativne dialektike. Njegova kritika tradicionalne metafizike tudi pojasnjuje njegovo prijateljstvo in sodelovanje z Maxom Horkheimerjem, ki je po Adornovi izrecni oceni kot nekakšen "dialogue intérieur" in v duhu tega dialoga nastaja *Minima Moralia*.¹⁸

Po Horkheimerjevi izrecni ugotovitvi premore materializem v spoznavanju "kritično samozaščito pred vero v neskončnost duha", v "neukinljivem nasprotju med pojmom in predmetom".¹⁹ To nasprotje, ki se ga z materialističnim obratom in dejala bi ravno po njegovi zaslugi, ne da odpraviti, je za Adorna zelo pomemben sestavni del v izgradnji nekaterih najpomembnejših stališč njegove negativne dialektike. Vsekakor zelo preseneča, da Adorno prepoved absolutne vednosti oziroma prepoved vere v neskončnost duha, misli s pomočjo teološke prepovedi o dokončnem upodabljanju podob. Strogo spoznavnoteoretsko gledano je mesto njegove negativne teologije ne samo zelo blizu kritiki metafizike, ampak nastopa vsakokrat takrat, kadar Adorno vsakršnemu poskusu, tudi materialističnemu, po absolutni vednosti, postavlja za vzor starozavezno prepoved izrekanja dokončne vednosti in konkretizacije.

Še taka absolutnost duha, na katero se je sklicevala avreola kulture, ni mogla preprečiti barbarstva z nastopom fašizma. Zdaj postane razumljiva vez med metafiziko kot absolutnim védenjem in smrtjo oziroma med metafiziko in kulturo, na kar je upravičeno pokazal Alfred Schmidt. Adorno kritično ugotavlja: "Z zgodovinskim ustoličenjem subjekta kot duha je bila povezana zmota, da se subjekt ne more izgubiti."²⁰ Grozljivo načelo identitete, kot smrt v koncentracijskih taboriščih, kaže na neuspeh kulture, zaradi tega je "teologija krize" pripeljala do novega kategoričnega imperativa: usmerjati mišljenje in delovanje ljudi tako, da naj se nikdar več ne ponovi Auschwitz. Ta mišljenjski motiv je dejansko po vojni ves čas navzoč v Adornovi misli, vse do konca; odločilen pa toliko, ker Adorno iz tega naslavlja na mišljenje samo nove teoretske zahteve. Po tej plati je moč trditi, da s svojo negativno dialektiko

17 Izraz "negativna metafizika" rabijo mnogi interpreti Adornove misli, kajti zelo očitno Adorno sam s svojimi razmišljanji kaže na njegovo smiselno in utemeljeno. V tej zvezi glej še Anke Thyen: *Negative Dialektik. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Suhrkamp, Frankfurt 1989, str. 281.

18 Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Gesammelte Schriften, Band 4, str. 17.

19 Max Horkheimer: *Materialismus und Metaphysik*, str. 17.

20 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, str. 362.

zahteva ne samo obnovo, ampak celo reformo mišljenja, čeprav tega poslednjega izraza sam izrecno ne uporablja.

V kontekstu Adornovih razmišljanj o smrti zasledimo zanimivo misel, da bi "metafizika lahko zmagala samo, če bi se zavrгла".²¹ V tem dejstvu vidi Adorno motiv prehajanja v materializem, tak, kot ga zasledimo že pri Marxu, pozneje, pri Benjaminovem poskusu reševanja indukcije in, po vsej verjetnosti je še Kafka apoteoza vsega tega, pripominja Adorno. Kar potrebuje negativna dialektika, je "refleksija mišljenja", vanjo pa sodi "to, da mišljenje mora, da bi bilo resnično, misliti proti samemu sebi".²² Če se vprašamo, kaj pomeni ta "misliti proti samemu sebi" znotraj njegovih meditacij o metafiziki, potem je takoj razvidno, da se sposobnost ohranjanja metafizike v smislu moči preseganja tega, kar je, ohranja samo na ta, negativen način. Če mišljenje te zahtevane refleksijske moči ni sposobno razviti, po Adornovem svarilu spominja na SS-ovsko glasbo, ki je odhod in krike žrtev spremljala v smrt.

Iz same narave Adornovega pojmovanja mišljenja izhaja v bistvu materialistična kritika metafizike, saj Adorno mišljenje samo razume kot obliko prakse, kajti, če mišljenje "ni v samem sebi neka oblika prakse, potem je že od začetka napačno mišljenje".²³ Kot "immanenten pogoj teorije" Adorno izrecno navaja prehod "jaza v nezaj" na podlagi delovanja; nikakor pa ni ta prehod samo posledica, ki izhaja iz teorije. Zato je mišljenje ravnanje (Verhalten), obnašanje in kdor se v mišljenju ne obnaša do stvarnosti, ta sploh ne misli. S takim pojmovanjem "mišljenja kot prakse" Adorno znova aktualizira eno svojih najbolj temeljnih mišljenskih potez, namreč odnos med neposrednostjo in posredovanjem. Konstelacija pojma dialektike in metafizike sta mu najprej bistveno zavezana v tem smislu, ker obema prepoveduje vsakršen poskus vzpostavljanja totalitete in oba prejmeta zelo specifično mesto znotraj njegovega programa "demontaže sistema".

Kar je bistveno nov vidik v pojmovanju tako dialektike kot metafizike glede na tradicionalno rabo teh dveh pojmov, je vsekakor dejstvo, da na oba naslavlja zahtevo po refleksiji med pojmom in izkustvom in kar je še najlažje opisati z njegovo znano sintagmo: nereducirano izkustvo v mediju pojmovne refleksije. Vse to Anke Thyen označuje kot "medij materialnega filozofiranja".²⁴ Čeprav je negativna dialektika kot dialektično filozofiranje in mišljenje "brez mreže"²⁵ - predvsem zaradi tega, ker ne premore nečesa "prvega" - je njen pojem izkustva povsem diskurzivne narave. V pojmu izkustva negativne dialektike namreč ni ničesar, kar bi spominjalo na nekaj mistično neizrekljivega in intuitivnega; neposredovanega v tem smislu, da bi bilo dosegljivo samo nekakšni pradoživljajski sferi. Zaradi tako razumljenega izkustva - posredovanega - to premore v sebi prostor za humanizem in kar je Adorno nekajkrat tudi naravnost izrazil: "Subjektivno osvobojeno in metafizično izkustvo konfigurirata v humanosti."²⁶

Adornov humanizem vsekakor ni nekaj, kar bi bilo moč razbrati iz nekakšnih deklariranih izjav, po vzoru znanega zaklinjanja: "Jaz sem humanist!" Je pa ta humanizem, na katerega sam opozarja, dokaj zaznaven v mnogih njegovih mislih, potrjuje ga še naslednja ocena: "Adorno privzema v pojem metafizičnega izkustva novoveške

21 Ibidem, str. 357.

22 Ibidem.

23 Theodor W. Adorno: Philosophische Terminologie. Zur Einleitung, Band 2, str. 237.

24 Anke Thyen: Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno, str. 281.

25 Ibidem.

26 Theodor W. Adorno: Negative Dialektik, str. 389.

intencije humanosti.²⁷ Vendar je očitno, da Adorno ne povezuje humanizma z znano parolo, "humanizem je materializem".

Iz zapisa v *Minimi Moraliji* s podnaslovom *Refleksije iz okrnjenega življenja*, te, kot sam izrecno pove v uvodnem posvetilu Maxu Horkheimerju, "žalostne znanosti" izhaja, da ni pravega življenja v nesvobodnem in lažnem, vendar: "Ne samo objektivna možnost - tudi subjektivna sposobnost za srečo, spada k svobodi."²⁸ Večkrat je omenjal Brechtov stavek, da dobra goveja juha in humanizem lepo sodita skupaj. Hipostaziranemu duhu, ki izhaja iz znane razklanosti med *res extensa* in *res cogitans*, je očital celo kontaminacijo duha. Samo v pogojih in razmerah življenja, se da dojeti pojem čistega duha. Neodvisna duša, po sebi bivajoč duh, je za Adorna okultizem in okultisti "vpijejo metafiziki: Hic Rhodus, hic salta!"²⁹

Z vso svojo čistostjo duh ni mogel preprečiti katastrofe fašizma, zato se Adorno kritično sprašuje o soodgovornosti duha in kulture za gravitacijo k totalni katastrofi, ki jo je doživljal po letu 1933. Z "grozo regresivnih diktatur se je moderna, dialektična slika napredka zaključila v eksploziji".³⁰ Omenjeno dejstvo Adorno povezuje s pojmom "dekompozicija subjekta" v svetu, ki je postal sistem, kajti, življenje v njem se vse preveč reducira na možnost preživetja in ne na to, da bi zares živel. Zdaj se tudi filozofija mora odreči tolažbi in veri, da se resnice ne da izgubiti, pove v *Negativni dialektiki*. "Objektivni konec humanosti"³¹ vidi Adorno v *Minimi Moraliji* v dejstvu, da je človek kot posameznik "izgubil avtonomijo" in samo skozi njo bi lahko razvil svoje človeško bistvo, v skupnosti z drugimi in kot rodovno bitje.

Vsa ta dejstva so še dodaten razlog za njegovo kritiko sistema in njegove identificirajoče logike, zaradi katere izginja, celo iz življenja ljudi, vse neidentično in sploh pravica do neidentitete. Skratka, tudi analiza določenega zgodovinsko nastalega stanja je Adornu v oporo pri izgradnji njegovih najbolj temeljnih stališč o negativni dialektiki, tj. kot dosledni zavesti o neidentiteti.

V svoji krajši študiji o Adornovem humanizmu Alfred Schmidt med drugim opozarja na še eno zelo pomembno dejstvo, kritično namreč zastavi vprašanje, kako je dejansko z Adornovim ateizmom. Kakor se da posredno razumeti Schmidtova razmišljanja o Adornu, vprašanje, kaj je človek, smisel človekovega življenja, humanizem in njegovo bistvo, ni docela razumljivo, če si pri nekem filozofu ne pojasnimo, ali v njegovo sliko sveta in človeka sodi prej teistično ali ateistično izhodišče. Po Schmidtovi zelo odločni ugotovitvi, ki ji nikakor ne gre oporekati, pa je ravno na tako vprašanje pri Adornu zelo težko odgovoriti. Nekaj je po Schmidtu nesporno, namreč, da je "Adorno bil zaradi filozofskozgodovinskih razlogov nenaklonjen vsakršni pozitivni veri v razodetje".³² Toda tudi Alfred Schmidt se zaveda, da Adornov ateizem, koliko sploh smemo rabiti ta izraz za njegov način razmišljanja, ne izključuje teološke vsebine, toda vedno in izključno samo na profani ravni.

S to ugotovitvijo smo vsekakor pri problemu, kakšen je odnos med metafiziko in teologijo po Adornu. Vendar to ni glavni problem. Dejstvo je, da je misel "ateista" Adorna privlačna med drugim tudi zaradi tega, ker v sebi premore teološko vsebino - nekateri interpreti Adorna govorijo o njegovi negativni teologiji - ki očitno vsakokrat prehaja v sublunarno področje. Tja se je preselila tudi metafizika, zato je Adorno z njo

27 Rainer Piepmeier: *Die Frage nach dem 'Ende'*. Heidegger - Adorno - Derrida, str. 59.

28 Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, str. 100.

29 *Ibidem*, str. 277.

30 *Ibidem*, str. 270.

31 *Ibidem*, str. 41.

32 Alfred Schmidt: *Adorno - ein Philosoph des realen Humanismus*. Cit. iz: Theodor W. Adorno zum Gedächtnis. Eine Sammlung, (Hrsg. von Hermann Schweppenhäuser), Suhrkamp, Frankfurt 1971, str. 74.

solidaren, ker se je dobesedno "sesula" iz nebes na zemljo.

Podobno kot je treba reči še za Ernsta Blocha, velja tudi za Adornov pojem dialektike in tudi metafizike, da se povsem ne odreka teološkemu izročilu. Staro-zavezno izročilo prepoveduje upodabljanje podobe. Adorno ga je zelo očitno upošteval v vseh svojih delih in je minimalna predpostavka za razumevanje tega, da nekdo, ki je ateist, kljub vsemu ne reče teologiji ne. Adornov življenjski prispevek je po tej plati zadosten razlog, da je Max Horkheimer, ki je med prvimi opazil pri Adornu nekakšno "prikrito teologijo", zapisal: "Nasprotje med ateizmom in teizmom ni več aktualno."³³

II. METAFIZIKA IN FILOZOFIJA ZGODOVINE

Ko govorimo o Adornovem pojmovanju metafizike, o njegovi tako zelo očitni kritiki metafizike, vidimo, da je ta kritika osrediščena v odnosu metafizika in izkustvo. Kaj je ostalo pri Adornu od metafizike, po opravljeni kritiki metafizike? Predvsem to, da je negativna metafizika, ki ima kot metafizika opraviti s transcendentnim, vedno posredovana z nečim docela imanentnim. Zato taka, tj. negativna metafizika, ni več možna kot "deduktivna zveza sod o bivajočem", ne moremo je "misliti po vzoru nečesa absolutno različnega", ki je za mišljenje nedoumljivo: samo kot "berljiva konstelacija bivajočega"³⁴ je možna, odločno pove Adorno.

Na poslednjih straneh Negativne dialektike Adorno ne razmišlja o tem, če je metafizika sploh še možna. Tudi ne razmišlja o možnosti obstoja filozofije v prihodnje. Te dileme je po temeljitem razmisleku zapustil za seboj. Negativna dialektika jih kot delo v celoti sicer nekajkrat zastavlja. Njegovo zaključno sporočilo Meditacij o metafiziki je izrecna solidarnost z metafiziko v trenutku njenega sesutja. Pri tem Adorno očitno misli na dejstvo kritike metafizike po Kantu, Heglu, Marxu, in kar je zelo pomembno, po svoje izstopajoče, še po Nietzscheju.

Adorno ni nikakršen zaklinjalec izvora ali celo prazvora metafizike. Na zelo napačni poti smo, če skušamo konstelacijo njegovega pojma negativne metafizike misliti na ta način. K temu dejstvu, da tudi ni zaklinjalec njenega konca, je treba dodati, da njegov pojem metafizike spremlja nekakšna "samoumevnost" glede njene eksistence: metafizika pač je. Po tej plati je njegovo pojmovanje metafizike blizu Kantovemu, ki jo razume "kot naravni nagib uma".³⁵ Zaradi tega po Kantovi izrecni ugotovitvi ne moremo pričakovati, da bi se človekov duh povsem odrekel metafizičnim preučevanjem. Metafizika po Kantu sodi k vsakemu razmišljujočemu človeku in Adorno v sedmi meditaciji izrecno omenja Kantov nauk o idejah v Kritiki čistega uma, iz katerega izhaja, da teorija ni možna brez metafizike; očitno pa k privilegiju teorije sodi, da nastopa kot kritika metafizike. Iz teh Adornovih prikazov že skoraj izhaja po svoje paradoksalen sklep, da se metafizika ohranja tudi še s pomočjo t.i. kritike metafizike. Iz Adornovega življenjskega prispevka bi to smeli sklepati.

Eden izmed zelo pomembnih razlogov, zakaj daje Adorno priznanje nemškemu idealizmu in filozofskim sistemom nasploh, je ravno dejstvo, da te filozofije v primerjavi s pozitivistično in empiristično filozofijo ohranjajo metafiziko. Carnab ne

33 Max Horkheimer: Theismus - Ateismus. Cit. iz: Zeugnisse. Theodor W. Adorno zum sechzigsten Geburtstag, (Im Auftrag des Instituts für Sozialforschung herausgegeben von Max Horkheimer), Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt 1963, str. 19.

34 Theodor W. Adorno: Negative Dialektik, str. 399.

35 Immanuel Kant: Prolegomena, CZ, Ljubljana 1963, str. 190.

more biti resničnejši od Kanta in Hegla! Filozofija mora ohranjati "imanentno kvaliteto mišljenja", ki se kaže v tem, koliko moči vsebuje mišljenje v sebi in se uspe kritično soočiti s svojim nasprotjem.

Že filozofija pred nemškimi idealizmom je čutila težave in nelagodnost v zvezi s pojmom metafizike, namreč, kako in s čim jo utemeljiti, da ne bi bila čisto praznoverje in neutemeljena vera, ki prisega na večnost, onstranskost, itd. Tem očitnim aporijam se je že Descartes želel izogniti tako, da je na mišljenje naslovil kar najstrožji metodični ideal. Njegove Meditacije so, podobno kot Razprava o metodi in Pravila, en sam napor utemeljevanja našega védenja na podlagi metode, za katero ugotavlja, da je z njeno pomočjo edino zajamčena gotovost znanosti.

Vemo, da je bil Adorno izjemno nenaklonjen redukciji mišljenja na metodo in ravno v njegovih razmišljanjih o eseju, o tej disperzni meditaciji, je najbolj razvidna kritika kartezijanskega metodičnega ideala. Po Adornovi ugotovitvi je ravno metoda tista, ki v marsičem ogroža subjekt, resnica pa ni nekaj, kar bi ostalo po izključitvi subjekta. Na ta način mišljenje postaja prazno, čista tautologija, kajti z izgubo subjekta se izgublja še pojem izkustva, ta tako zelo dragocena pridobitev novejših filozofije.

V kontekst "nereduciranega izkustva" sodi po Adornu tudi metafizika in Adorna od Kanta takoj ločuje pojmovanje o izvoru metafizike, predvsem v tem smislu, ker metafizike ne povezuje z nečim nadizkustvenim, ločenim od vsega čutnega; kajti po Adornu metafizika nikakor ne uteleša ideala nekakšne sfere absolutnega izvora. V zvezi s tem poslednjim ravno s Kantovo pomočjo v nekaj svojih delih opozarja na eno najtežjih aporij metafizike, njen ontološki dokaz o Bogu. Vsaka metafizika se mora prej ali slej soočiti z njim, podobno, kot je to že Descartes nakazal v podnaslovu svojih Meditacij. Ta dokaz je zanj hud in trd preizkusen kamen, vendar Kant prepričljivo dokazuje, zakaj pred njim z vso svojo spekulativno močjo klone.

Zato je Kant, ki se je še vedno opiral na metafizične ideje, prepovedal absolutni ideji trditev, da absolutno je, četudi bi se kot udejanjena lahko imenovala večni mir, ugotavlja Adorno. Vsekakor se Kant ni zadovoljil z absolutno mejo med absolutom in bivajočim, čeprav je ta meja v njegovi filozofiji očitna. Po Adornu so vse te tendence izrazito vidne v Kantovi konstrukciji nesmrtnosti kot postulatu praktičnega uma. To je filozofija, ki se ne prepušča obupu; sredi nominalizma si prizadeva rešiti nekaj inteligibilnega, zato je "Kantov sistem nekakšen sistem zaustavljenih signalov".³⁶

Ta logika, ki sredi nečesa še tako absolutnega in gotovega ustavlja, pa je Benjaminov vpliv, ki mu je Adorno zelo očitno sledil, in, kot vidimo, ni navzoč samo v Adornovih stališčih znotraj konstelacije negativne dialektike, ampak sega še v njegov pogovor s tradicionalno filozofijo. Ker je njegova negativna dialektika, v primerjavi s pozitivno še posebej, "zaustavljena dialektika", smemo tudi za njegov pojem negativne metafizike prav tako uporabljati izraz "zaustavljena metafizika". Konstelacija teh dveh pojmov ni razumljiva brez Kanta, v marsičem - kot to vidimo danes - je njuna izrecna teoretska predpostavka z vsemi praktičnimi posledicami praktičnimi, vsaj kar se tiče spremenjenega pojmovanja filozofije zgodovine.

Po Adornovi analizi gre znotraj Kantove refleksije za izrecen uvid v družbeno zgodovinsko dogajanje; temu se Kant po Adornovi ugotovitvi nikakor ni odzival nezgodovinsko. Po tej plati Adornova razlaga in razumevanje Kanta krepko odstopa od zelo številnih ugotovitev, da je Kant pač marsikaj in v marsičem razlagal "ahistorično". Gre za očitek, ki je zelo dolgo deloval domala že ideološko, - ideološko v pomenu sledništva, tj. kot velelna logika, ki ravna še hkrati izrazito izključujoče -

36 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, str. 380.

nenavsezadnje tudi s krepko Heglovo pomočjo.

Ko analiziramo Adornov prikaz Kantove filozofije, je skoraj povsem očitno, da je Adorno v nasprotju z mnogimi interpreti Kantove misli Kanta želel odtegniti očitku nezgodovinskosti, skupaj s poskusom, da bi zavrnil Heglovo kritiko Kanta na vseh tistih mestih še posebej, ko je Heglova kritika začela sčasoma učinkovati že ideološko. K temu je treba dodati še dejstvo, da je ravno Adorno z mnogimi konkretnimi analizami pokazal, kje Heglova kritika Kanta ni utemeljena - mesta, ki prepričljivo govore o tem, kje stoji Kant v primerjavi s Heglom, vendar teoretsko višje. Zelo resno je tak nov, spremenjen odnos do Kantove filozofije upošteval in nadaljeval Jürgen Habermas in pri tem nehote zavračal Hegla kot edino merilo za pravilno presojo Kantove misli.

Kant je v marsičem razbijal "pojmovno mitologijo", kar je po Adornu zelo pomemben "moment resnice" Kantove filozofije. Tudi "paralogizmi Kantove spoznavne teorije" so zelo konkretni, družbeno zgodovinski. V zvezi s Kantom uporablja Adorno celo take izraze kot "ujetništvo v imanenco"³⁷, še bolj drzen je ta njegov sklep: "Avtoriteta kantovskega pojmovanja resnice je postala teroristična s prepovedjo misliti absolutno."³⁸ Eksplikacija duha kot identiteta duha samega s seboj in s tem, kar mu je neidentično, pripelje do primata praktičnega uma, tega, kar se od Kanta naprej ni nikdar več izgubilo.

Zdaj je razumljiva Adornova tendenca razbijanja t.i. konstitutivne subjektivnosti iz predgovora Negativne dialektike, ki jo proti koncu tega dela sooča s "terorizmom" Kantove filozofske proveniencije. Očitna resnica tega Kantovega "terorizma" je v tem, da se da konstitutivno subjektivnost razbijati z močjo subjekta. In samo s pomočjo subjekta lahko Adorno izraža eno najbolj temeljnih potez svojega materializma, tj. prednost objekta.

Na čemer Adorno ves čas gradi glede svojega razumevanja subjekta, je ravno pojem izkustva. Kant s svojo Kritiko praktičnega uma umu oporeka že s tem, ker ne potrjuje več teze, da so ideje, - npr. ideja Boga, svobode in nesmrtnosti - samo regulativne, kar pomeni, z nobenim izkustvom dosegljive v nasprotju od kategorij, ki so konstitutivne. Zdaj postaja celo nekaj takega kot nesmrtnost stvar praktičnega uma, s tem pa tudi materialist Adorno lahko razmišlja o nesmrtnosti, ki ne potrebuje več - podobno kot metafizika - ne idealističnega in ne onstranskega utemeljevanja. Vse te "materialistične temelje potez" svoje negativne dialektike je razbral že pri Kantu in ravno z njihovo pomočjo zavračal takratni uradni materializem vzhodnega bloka. Pri tem velja poudariti še enkrat, da je ta materialističnost v bistvu "moment samostojnosti, ireduktibilnosti duha", ki samo kot tak "soglaša s prednostjo objekta".³⁹

Izjemno Adornovo nagnjenje do Kanta ne preseneča. Podobno kot Ernst Bloch v Duhu utopije je tudi Adorno razmišljal o nekaterih potezah Kantove Kritike praktičnega uma v kontekstu svojega pojmovanja utopije in upanja. Tako ni naključje, da je ravno končna, tj. dvanajsta meditacija polna razmišljanj o odrešenjski naravi spoznanja, če najbolj verno sledimo Adornovim izrazom. Kot vemo, je Adorno moč spoznanja bistveno meril po tem, koliko je v njem dejansko nekaj "odrešenjskega", po že znanem sklepnem sporočilu iz zadnje strani njegove Minime Moralije. Zdaj stopa v njegovo kritiko metafizike nov, izjemno pomemben vidik, tj. etičen, ki omogoča razumevanje njegove solidarnosti z metafiziko v trenutku njenega sesutja. Pri tem je Adorno lahko upošteval stališča, ki sta jih v tej zvezi, še pred njim izoblikovala že

37 Ibidem, str. 381.

38 Ibidem.

39 Ibidem, str. 382.

Georg Lukács in Ernst Bloch.

Po Adornovi ugotovitvi v Jargon der Eigentlichkeit pomeni metafizika "na eni strani ukvarjanje z metafizičnimi temami". Po drugi strani je metafizika "afirmativni nauk o čezsvetu po platonskem zgledu".⁴⁰ Toda Adorno se zaveda, da se je stanje duha novejši dobe, že če vzamemo Novalisa v zvezi z metafizično potrebo, končalo v tem, kar je Lukács v Teoriji romana označil za "transcendentalno brezdomnost". Po tej ugotovitvi je metafizika začela izgubljati domovinsko pravico v onstranstvu. Vprašanje, ki je ostajalo, pa je bilo v tem: kje naj se zdaj ustali in naseli, ko so jo Nietzsche in še pred tem že romantiki pregnali iz platonističnega onstranstva, iz najbolj čiste, nadizkustvene sfere večnosti.

Rešitev, ki jo je Lukács ponudil v Teoriji romana, je kot vemo, izrazito estetske narave. Je prvi na teoretsko zelo visoki ravni izdelan odgovor, kako kritika metafizike prehaja v določeno filozofijo zgodovine. Natančneje, gre za kritiko metafizike, ki se končuje v estetskem, temelji pa na novem pojmovanju filozofije zgodovine, ki se je odrekla platonističnemu pojmovanju izvora metafizike, nekakšnemu večnemu "zasvetovju". Lukács je zato iskal najbolj neposredno zvezo med estetskimi kategorijami in zgodovino ter to razbral v grštvi, ki mu je ponudilo kar nekaj takih vzorov povsem spontane totalitete bivanja na podlagi soglasja med notranjim in vnanjim, med dušo in telesom. Zaradi tega je tudi oblikoval eno svojih najbolj prepričljivih ugotovitev Teorija romana, po kateri je "paradoks grštva" v tem, da "je estetika znova postala metafizika".⁴¹

S svojo ugotovitvijo gre celo tako daleč, da vsakemu ponovnemu oživljanju grštva pripisuje "bolj ali manj zavedno hipostaziranje estetike v čisto metafiziko".⁴² Neodtujene oblike človekovega bivanja omogočajo tudi neodtujene oblike transcendence in negovanja potrebe po metafizičnem, v svetu, ki, povedano z Nietzschejevo pomočjo, ne pozna "zaničevalcev teles". Tostranska domovinska pravica metafizike je v svetu, kjer še najneumnejši razume besede najmodrejšega in kjer ni nevarnosti za dušo, da se izgubi, ker se je odpravila v svet z željo, da se v njem najde in poišče smisel, celo podlaga za definicijo filozofije po Novalisovem vzoru: filozofija je kot nostalgija. Je ena sama želja, da bi se vsepovsod prebivalo kot doma, in kar je Lukács izrazil s formo epa.

Že s formo romana pa Lukács opisuje stanje sveta, kjer je potrebi po metafiziki zadoščeno kvečjemu samo še kot "dobrini omike". Prostor za metafiziko je zdaj v razklanosti med dušo in telesom, razklanost, ki vse metafizično poriva v onstranstvo. Metafizika v tej svoji najbolj metafizični obliki, je zato ena najglavnejših, če že ne kar glavna izhodiščna točka za t.i. kritiko metafizike. Gre za svet, kjer potovanje duše v njem ni več možno in kjer je po Horkheimerju "samoohranjanje subjekta" najtežji problem. Potovanje se je končalo, ko se je pot šele pričela. Temu Lukácsvemu sporočilu Teorije romana nasprotuje Ernst Bloch v Duhu utopije: če se je pot pričela, se potovanje mora končati. Kako?

Pri Blochu izstopa vsekakor to, da s Kantovo pomočjo razmišlja o možnosti prevladovati razcep med res extensa in res cogitans v nasprotju z Lukácssem, ki je kazal do Kanta že skoraj nerazumljivo negativen in odklonilen odnos. Če je Adorno v svoji kritiki tradicionalne metafizike tako zelo upošteval Kanta, potem s temi svojimi prizadevanji vsekakor ni sam. Bloch je tu časovno pred njim, vendar bi se dalo

40 Theodor W. Adorno: Jargon der Eigentlichkeit, Gesammelte Schriften, Band 6, Suhrkamp, Frankfurt 1973, str. 433.

41 Georg Lukács: Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik, Luchterhand, Neuwied und Berlin 1971, str. 30.

42 Ibidem.

sklepati o Blochovem morebitnem sovplivanju na Adorna glede pozitivnega odnosa do Kanta samo zelo posredno. Adorno namreč sam priznava velikanski vpliv in celo prevrten vtis, ki ga je nanj naredil Duh utopije, ko ga je prvič prebral leta 1921, na podlagi prve izdaje tega dela iz leta 1918. Še mnogo let pozneje (1965) v sestavku z naslovom *Henkel, Krug und frühe Erfahrung*, posvečenem Ernstu Blochu,⁴³ Adorno govori o trajnem učinku tega dela pri oblikovanju svoje misli, predvsem zaradi njegove izrazite usmerjenosti proti formalizmu mišljenja.

Temeljno sporočilo Duha utopije je po Blochu v tem, da se potovanje duše mora nadaljevati s sestopom metafizičnega v družbeno, socialno, zgodovinsko. Na ta način postaja potovanje celo kozmično metafizično bitje, vse metafizično domuje "na tej strani". Gre za eksodus notranjega in svet duše, ki ni iz tostranskega in ne iz onstranskega sveta, je za Blocha kot upanje, ki s svojo utopičnostjo ni akozmično, za kozmos zaprto, temveč je obrnjeno k novi, vseprežemajoči sili odnosa subjekt-objekt.

Blochov refleksijski postopek združevanja notranjega in vnanjega poteka s pomočjo sinteze Kanta in Hegla, kar so tudi njegova uvodna razmišljanja v znano tematiko podobe nekonstruiranega vprašanja. Na začetku poglavja z naslovom *Podoba nekonstruiranega vprašanja* v Duhu utopije označuje temeljno razlikovanje med Kantovo in Heglovo pozicijo že kar v naslovni formulaciji, kot: "Kant in Hegel ali notranjost, ki prerašča enciklopedijo sveta."⁴⁴ Odnos Kant-Hegel Bloch nikakor ne razume kot izključujoč, tudi ne kot alternativen. Kanta je po njegovem treba zvleči skozi Heglov ogenj, jaz mora ostati v vsem kot notranja resonanca. Zato je Kant v Duhu utopije spet nad Heglom kot psiha nad pnevmo. Blochov sklep gre celo tako daleč, da Kantovi subjektivnosti priznava, da stoji z močjo svojega jaza nad Heglovo celoto, etika nad enciklopedijo sveta. V tem srečanju Kantovega moralnega nominalizma in kozmološkega realizma Heglove ideje sveta je po Blochu predpostavka, da se duša v svetu ne izgubi, temveč, da z njim spregovori na način "omnia ubique mi-problemov, ob vstopu kot tudi ob izstopu".⁴⁵

Nekaj globoko etičnega spremlja sestop metafizike iz onstranstva v tostranstvo in s tem v zgodovino. Tako Lukács, Bloch in Adorno v bistvu dopuščajo samo etično prehajanje iz sfere absolutne neskončnosti v zemeljski svet končnosti. Že po Lukácsovem izrecnem svarilu je najbolj temeljno sporočilo njegovih zgodnjih estetskih prispevkov etično; estetsko v bistvu nastopa samo kot signal in simbol tega. Pojem mesijanskega materializma lahko prenesemo na vse te tri mislece, izraz, ki ga je Rolf Wiggershaus sicer uporabljal samo za Adorna.⁴⁶ Pri tem se zastavlja vprašanje, kakšna je dejansko vloga etike v kontekstu kritike metafizike.

Etični moment je delal interpretom Adornove misli nemalo težav, kajti pojasniti je bilo treba najprej naravo spoznavanja samega, tu pa je odpovedal koncept resnice, ki je svoje védenje utemeljeval samo s pomočjo anamnesis. V svoji kritiki tradicionalne metafizike je Adorno moral najti vse teoretske nastavke za prehod, od zgolj čisto teoretskega uma k praktičnemu, ki ga je, kot vemo, dobil ravno pri Kantu. S tem pojem resnice prevzame nase nekaj mesijanskega, in kar je še najbolj razvidno iz njegovega pojmovanja utopije in upanja. Ravno ti dve kategoriji omogočata kar najtesnejšo vez med njegovo negativno dialektiko in negativno metafiziko.

43 Theodor W. Adorno: *Henkel, Krug und frühe Erfahrung*. Objavljeno v delu: *Ernst Bloch zu ehren. Beitrag zu seinem Werk*. Hrsg. von Siegfried Unseld, Suhrkamp, Frankfurt 1965, str. 9-20. Isto še v Theodor W. Adorno: *Noten zur Literatur, Gesammelte Schriften*, Band 11, Suhrkamp, Frankfurt 1974, str. 557.

44 Ernst Bloch: *Geist der Utopie, Gesamtausgabe*, Band 3, Suhrkamp, Frankfurt 1977, str. 219.

45 *Ibidem*, str. 236.

46 Rolf Wiggershaus: *Theodor W. Adorno*, Beck Verlag, München 1987, str. 28.

Dvanajsta meditacija je kot sinteza negativne dialektike in negativne metafizike še zadosti jasen odgovor na vprašanje, kje se končuje kritika metafizike po Adornu. Končuje se preprosto v novem pojmovanju filozofije zgodovine, ki zelo očitno briše vse tradicionalne in z akademsko priznanimi merili postavljene meje med različnimi filozofskimi predmetnimi območji in posamičnimi filozofskimi disciplinami. Kot izrazito novo filozofskozgodovinsko mesto zdaj nastopa spremenjen koncept racionalnosti, ki ga z Adornovo pomočjo moramo označiti za "celoto negativnega védenja".⁴⁷ Samo to védenje se ni izoblikovalo po heglovskem vzoru kot nekakšno absolutno védenje šele na koncu, kajti Adorno po lastnem opozorilu ne premore "miselnega organa" kot Hegel, ki bi mu omogočal takšno absolutno konstrukcijo.

Samo v najširšem pomenu je možna trditev, da njegova kritika metafizike končuje v določeni zgodovini filozofije, kajti temeljno sporočilo Adornovih Meditacij k metafiziki je in ostaja: kritika metafizike ni isto kot konec metafizike. V tem je razlog, da Carl-Friedrich Geyer označuje tovrstne poskuse za obnovo metafizike oziroma kot "problem restitucije metafizike".⁴⁸ Po njegovi kritični oceni se s tem začenjajo mnoge nove aporije pojma metafizike in, kakor se da razbrati iz celote njegovega dela, kritika metafizike vedno znova odpira vprašanje odnosa med teologijo, teodicejo in metafiziko.

Pri tem bo seveda še dolgo ostalo odprto vprašanje, koliko transformacija metafizike v filozofijo zgodovine ne opravlja določenega kompenzacijskega namena v primerjavo s teologijo. Vendar so tovrstna razmišljanja glede na Adorna samega manj pomembna, kajti dejstvo je, da Adorno ni reševal teologije kot teologije, tudi takrat ne, kadar je sam izrecno apeliral na ohranjanje teološkega momenta na ravni imanence in kar mnogi interpreti Adorna označujejo za njegovo negativno teologijo.

Zgodovinsko gledano je dialektika vedno posredovala med "brezpogojnim in končnim duhom" in v tem je po Adornu razlog, zakaj je bila teologija vedno njen sovražnik. Še tako vzvišen absolut "ni izrazljiv drugače kot v tvareh in kategorijah imanence".⁴⁹ Sila dialektičnega razbijanja vsega absolutnega prihaja samo iz imanence. Ta imanenca teološkega momenta ne izključuje, mnogo bolj pa predpostavlja etičnega. Nove in spremenjene pozicije filozofije zgodovine, zaradi kritike metafizike, niso samo estetske narave. V tem je groba zmeta mnogih interpretov Adornove misli, ki, razen estetskega momenta, ne vidijo ničesar več.

III. METAFIZIKA IN UPANJE

V Minimi Moraliji Adorno opozarja na Nietzschejev "najmočnejši argument" proti teologiji in metafiziki, ki izhaja iz Antikrista. Ta je samo v tem, da "je upanje bilo zamenjano z resnico".⁵⁰ Temelji dogmatizma so po Adornu v hipostaziranju česar koli že, v nekaj prednostnega in "prvega", s tem pa posredovanje preneha. Iz sledništva nečemu prvemu po Adornu izhaja, da se zdaj mišljenje spreminja v deduktivno logiko, v nekaj tautološkega; vse to Adornu pomeni konec mišljenja. Mišljenje, da bi bilo zares resnično, mora v sebi ohranjeti nekaj negativnega. Kot vemo na podlagi Adornovega celotnega prispevka, je moč negativnega za mišljenje njegov bistven življenjski element.

47 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, str. 397.

48 Carl-Friedrich Geyer: *Aporien des Metaphysik- und Geschichtsbegriffs der kritischen Theorie*, str. 146.

49 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, str. 399.

50 Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, str. 107.

Tudi na upanje Adorno naslavja nekaj negativnega, in samo tako je upanje, ki izhaja iz stvarnosti in jo negira, "edina podoba, v kateri se javlja resnica".⁵¹ Hkrati s tem zapiše, da "bi se brez upanja idejo resnice komaj dalo misliti".⁵² Vsega tega teologija ni upoštevala, in v tem je bil njen "zločin", povedano še z Nietzschejevo pomočjo. Še umetniškimi delom na taki ravni kot so Beethovnova, je Adorno priznaval, da izražajo več upanja, ki konvergira s človeškim, kot pa to izhaja iz izročil teoloških tekstov. Na tem mestu spet ni obšel Kanta, ne da bi mu izrazil spoštovanje zaradi tega, "ker je bolj kot noben drugi filozof nakazal konstelacijo humanega in transcendentnega v nauku o inteligibilnem".⁵³

Da upanje ostaja upanje, zato mora vzeti nase prepoved vsakršne konkretizacije - v tem je njegova resničnost. "Gesta upanja" je samo v tem, "da se ne oprijemlje ničesar, za kar se želi subjekt prijeti, ker se nadeja, da bo to trajno".⁵⁴ S takimi razmišljanji pa Adorno - podobno kot Bloch - pomeni močan izziv sodobni teološki misli, ki je, po lastnem priznanju, ostajala nema pred nekaterimi zelo pomembnimi antropološkimi vprašanji moderne dobe. Toda tisto najbolj bistveno vprašanje za teologijo, ki ostaja glede na njun prispevek, je vsekakor v tem: ali sme teologija razreševati svoje probleme z nečim, kar pač že od vsega začetka ni glas theosa?⁵⁵ Mnenja o tem so, in tudi bodo še dolgo, zelo različna in medsebojno protislovna.

Moč negativnega je Adornovo eno najbolj zavezujočih stališč, ki ga filozofska refleksija mora prevzeti nase, univerzalnost njegovega pojmovanja negativnosti pa tolikšna, da so še za njegovo pojmovanje resnice in upanja najprimernejši izrazi kot negativno upanje in negativna resnica. Dialektika kot utelešenje vsega negativnega védenja pomeni najprej, "ukaz izključitve pozitivne dialektike, sistema".⁵⁶ Negativno dialektiko bistveno določa, "da se ne umirja pri sami sebi kot, da bi bila totalna; to je njena oblika upanja".⁵⁷ Še bolj preseneča z mislijo, da se še metafizika izogiblje vsemu totalnemu, beži pred njim. Beg pred totalnim je zato tudi zanjo vir upanja, da preživi in takšno preživetje metafizike po Adornu ni razumljivo brez narave neidentičnega.

Neidentično, bolj "zavest o neidentiteti", zelo usodno posega v pojmovanje resnice, transcendence in še nekaterih drugih pojmov. Vendar je v zvezi z Adornovim pojmovanjem metafizike treba odločno dejati, da njegov pojem transcendence niti malo ni na teološki ravni. Je pa to pojem transcendence, ki ga Adorno misli izrazito utopično. Bi bila potem njegova negativna teologija še refleksijska moč utopičnega, kolikor jo skušamo opredeliti kot določeno obliko racionalnosti? V bistvu takó pojmovane negativne teologije bi potem dejansko ne bilo čisto nič teološkega več. Ostaja vprašanje, če je izraz negativna teologija sploh primeren za misleca kot sta Adorno in Bloch.

Bloch je, kot vemo, do konca vztrajal s svojim pojmovanjem transcendence na ravni imanence. Še tik pred svojo smrtjo svari, da transcendence ni jemati teološko, "temveč docela transcendirajoče, v imanenco transcendirajoče", in pri tem precizira: "v

51 Ibidem, str. 108.

52 Ibidem.

53 Theodor W. Adorno: Negative Dialektik, str. 390.

54 Ibidem, str. 384.

55 Od novejšje literature, ki se boljše ukvarja z vprašanji recepcije Adornove misli za teološko misel, je treba omeniti delo René Buchholz: Zwischen Mythos und Bilderverbot, Verlag Peter Lang, Frankfurt 1991. Še posebej izstopa tretji del uvoda z naslovom: Anmerkungen zur theologischen Adorno-Rezeption, str. 25-27.

56 Theodor W. Adorno: Negative Dialektik, str. 397.

57 Ibidem, str. 398.

tisto najbližje, kar nas obdaja, to je polno filozofskih problemov.⁵⁸ Že potem, ko je za seboj pustil zajetno delo Princip upanja, postane še bolj vidno in razumljivo, da je svoj filozofski sistem gradil na utopiji in upanju, predpostavki, ki je v zelo mnogih vidikih skupna z Adornovimi razmišljanji.

Zanimiva je še naslednja ugotovitev, do katere prihaja v svoji študiji o Adornu Birgit Recki na podlagi vprašanja, za kakšno pojmovanje resnice dejansko gre pri Adornu. "V polemичnem nasprotju z vsakršnim filozofskim konsenzom Adorno emfatično zastopa tudi negativni pojem resnice."⁵⁹ Resnica zanj namreč ni "logična ali ontološka relacija, temveč prav tako ideja in ideal",⁶⁰ ki se s svojo utopično vsebino nanaša na nekaj, česar še ni, na to, kar Adorno sam imenuje čisto nekaj drugega kot to, kar je, "drugo zgodovine".⁶¹

Če vsaj deloma sprejememo izraz "negativna resnica" glede na prej opisan kontekst, dejansko dobimo oporo za razmišljanja v tej smeri, še posebej, na podlagi njegove enajste meditacije. Iz te izhaja, da dogajanje v svetu nikakor ni absolutno zaprto, bivajoče je vseskozi prežeto, in to vedno znova, "s prelomljenimi obljubami nečesa drugega".⁶² Adorno zameri ontologiji, da "drugo zgodovine" povsem ilegitimno postavlja zunaj zgodovine, ali ga postavlja pred zgodovino. Skratka, ontologija nečesa drugega, v primerjavi s tem, kar je, sploh ni zmožna reflektirati.

S temi svojimi zelo kritičnimi razmišljanji je izrazil celotni tradicionalni ontologiji težak očitok, ki ga je še najlažje izraziti z miselno nemočjo presejanja danega, transcendiranja, kar je po njegovi lastni oceni ena najbolj pozitivnih moči metafizičnega. Predzgodovinsko iskanje nečesa izvorno in prvobitno drugačnega je, kot vemo, eden najhujših očitkov ontologiji, ki po njegovem, ravno s priseganjem na nekaj "prvega", spreminja mišljenje v sledništvo, ideologijo. Kot takšno pa to mišljenje še sploh ni na ravni pojma oziroma refleksije.

Zdaj postaja razumljiv smisel Blochove ontologije še-ne-bit, ne da bi Adorno to tudi izrecno omenjal ali se pri tem kakorkoli skliceval na Blocha. Dialektična tradicija razmišljanja je namreč tradicionalni ontologiji zastavila nekaj zelo resnih in utemeljenih vprašanj glede njene nesposobnosti razmišljati o bivajočem, na podlagi kategorije dynamis, tj. možnosti. S svojo identificirajočo logiko - zavestjo o identiteti, povedano z Adornom - je tradicionalna ontologija, v svojem večinskem delu, ni upoštevala. V tej smeri je Ernst Bloch zelo zavzeto razmišljal in za seboj pustil svoj odprti filozofski sistem.

Ontologija, ki je vedno skušala izraziti identiteto bivajočega, je to počela predvsem na podlagi tega kar-že-je oziroma bivajoče opisovala s kategorijo dejanskosti (enérgeia). Pri tem ni upoštevala tega, kar je že Aristoteles razumel kot neudejanjene tendence znotraj bivajočega in jih izrazil s kategorijo možnost (dynamis). Za dojemanje narave bivajočega sta ti dve kategoriji povsem enakovredni, česar žal poznejši razvoj ne potrjuje. Bloch je tu častna izjema in med drugim vpelje še kategorialno dvojico tendenca in latentca za precizno pojmovno razlikovanje med tem kar-že-je in tem, kar-še-ni. Po Adornu, ravno zaradi prevladujočega koncepta racionalnosti, tj. identificirajoče logike, ki ničesar neidentičnega ne uspe reflektirati in še manj izraziti, prihaja do opuščanja vsega bistveno drugačnega, čeprav je to ravno z

58 Karola Bloch, Adelbert Reif (Hrsg.): "Denken heißt Überschreiten". In memoriam Ernst Bloch (1886-1977), Ullstein, Frankfurt 1982, str. 26.

59 Birgit Recki: Die Metaphysik der Kritik. Zum Verhältnis von Metaphysik und Erfahrung bei Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, str. 163.

60 Ibidem.

61 Theodor W. Adorno: Negative Dialektik, str. 396.

62 Ibidem.

možnostjo že nakazano, ima torej ontološke razsežnosti.

Prevladujoč tradicionalni pojem resnice je prav tako zavezan identificirajoči logiki: misliti pomeni identificirati. To pa, kot vemo, spet ni Adornov teren. Tudi Adornov pojem resnice zavezuje stališče njegove negativne dialektike, po eni strani kot zavest o neidentiteti, po drugi kot skupek negativnega védenja, tako da je deloma sprejemljiva razlaga njegovega pojmovanja resnice kot "negacije, ne adekvatnosti",⁶³ ki se izkazuje kot moč negativnega. Pri tem je seveda treba vedno znova poudariti, da Adorno mišljenju nikakor ne odvzema in oporeka njegove najbolj elementarne lastnosti, da uspe identificirati. Mišljenje, ki bi tega ne zmoglo, bi tudi po Adornu sploh ne bilo mišljenje. V svoji analizi Heglove misli je Adorno preciziral svoje pojmovanje resnice še v tem smislu, da resnica "ni adaequatio, temveč afiniteta",⁶⁴ predvsem v tem smislu, ker resnica v sebi ohranja nekaj mimetičnega. Oboje, mimetični impulz dejanskega in kritična moč mišljenja, ki se izkazuje kot moč negativnosti, sodi k njegovemu pojmu resnice.

Po vsem kritično izrečenem o naravi - za Adorna tako zelo nesprejemljive - identificirajoče logike mišljenja, izhaja, da njegova kritika in njegovo siceršnje pojmovanje metafizike ni ločljivo od tega, kar je v *Minimi Moraliji* prvič zapisal kot povzetek vsega negativnega védenja s stavkom: "Celota je neresnična."⁶⁵ V takšni neresnični celoti pa ni pogojev za emancipacijo, kajti "ni emancipacije brez emancipacije družbe".⁶⁶

Ni sprejemljiva trditev, da "negativna dialektika ni čisto nič drugega" glede na spodletelo zgodovino "kot upanje reformulirano zatrtjevanje resnice in smisla tradicionalne metafizike".⁶⁷ Za Adorna metafizika ni povezana z večnimi in nadčasovnimi resnicami, kajti njegova kritika metafizike v podobi negativne metafizike potrjuje njeno izrazito časovno, tj. zgodovinsko bistvo. Po sklepu devete meditacije ni osnovni pogoj za metafiziko nekaj idealističnega, ampak prej materialističnega, kajti: "Metafizični interesi ljudi zahtevajo neprikrajšano zaznavanje njihovih materialnih."⁶⁸ Če so ti interesi prikriti, potem takšno življenje ni pravo. "Samo takrat, kadar se to, kar je, da spremeniti, ni to, kar je, vse."⁶⁹ Zelo odločen je v isti meditaciji še z ugotovitvijo, da je "možnost metafizičnega izkustva pobratena z možnostjo svobode" in samo "razvit subjekt"⁷⁰ lahko to doživlja.

V svetu, ki je "čas dovršene grešnosti", če uporabljamo popularno Lukácsevo terminologijo iz Teorije romana, izraz, ki ga je sicer dobil pri Fichteju, je bivanje po Adornu še najbolj pristno na ta način, da pobegne od vsega totalnega. Tudi za metafiziko je obvezujoč tak pobeg, in zdaj na poslednji strani svoje dvanajste meditacije je Adorno povsem jasen in odkrit.

Vsi "spoznavnoteoretski kakor tudi filozofskozgodovinski, razlogi so za to", da se mora "metafizika priseliti v mikrologijo". Mikrologija je zdaj "mesto za metafiziko kot pribežališče pred totalnim".⁷¹ Vse, kar je Adorno opisoval z že znanimi izrazi, kot "berljiva konstelacija bivajočega", dojemanje absoluta samo s kategorijami imanence,

63 Birgit Recki: *Die Metaphysik der Kritik. Zum Verhältnis von Metaphysik und Erfahrung bei Max Horkheimer und Theodor W. Adorno*, str. 164.

64 Theodor W. Adorno: *Drei Studien zu Hegel, Gesammelte Schriften, Band 5, Suhrkamp, Frankfurt 1975*, str. 285.

65 Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, str. 55.

66 *Ibidem*, str. 195.

67 Rainer Piepmeier: *Die Frage nach dem ‚Ende‘*, str. 61.

68 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, str. 391.

69 *Ibidem*.

70 *Ibidem*, str. 389.

71 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, str. 399.

nikakršno dojetanje metafizike na podlagi deduktivne logike razmišljanj o naravi bivajočega in z očitno željo, da metafizika ostaja pripravljena dojemati na stvareh nekaj več, kot samo to, kar so, je vsebina njegovega pojma mikrologije.

Tam kjer ni transcendence, ni upanja in utopije. Brez nje še v ljudeh in v stvareh ni nekaj svetlega, sijočega. Brez pojma transcendence pa metafizika ni možna, tudi Adornova negativna metafizika ne. Negativna med drugim zaradi tega, ker, kot izhaja iz enajste meditacije, ni o njej razpravljala na podlagi sijanja večnih platonskih idej iz onstranstva ali iz neskončnosti takega ali drugečnega absolutnega, ampak, iz sijočih oči in pogledov ljudi, ki se ne prepuščajo nečemu nihilističnemu, ampak sreči transcendence. V tem so po Adornu zelo tehtni razlogi, da je z zadnjim stavkom svoje Negativne dialektike izrazil naslednjo misel: "Takšno mišljenje je solidarno z metafiziko v trenutku njenega sesutja."⁷²

Zelo daleč je Adorno od tega, da bi se zavzemal za konec metafizike. Na podlagi njegovih soočanj s pozitivisti je razbrati, da je uperjenost proti metafiziki, hkrati še uperjenost proti političnemu utopizmu. Utopiji, tudi na politični ravni, pa se dialektična tradicija filozofiranja ne bo nikdar odrekla; to sodi k bistvu njenega pojmovanja resnice. Z Adornom se da to nazorno izraziti, kajti: "V emfatičnem pojmu resnice je mišljena tudi pravilna ureditev družbe, naj jo je še tako nemogoče naslikati kot sliko bodočnosti."⁷³ Čeprav je v zdajšnjem trenutku utopično in metafizično spet soočeno z "brezdomnostjo", pa, če le pravilno razumemo Adorna, gre za družbo, ki bi obvladovala samo sebe.

72 Ibidem, str. 400.

73 Theodor W. Adorno: Zur Logik der Sozialwissenschaften. Cit iz: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, (Hrsg. von H. Maus, F. Fürstenberg und F. Benschler), Luchterhand, Darmstadt 1976, str. 143.