

**MISTÄ EI VOI PUHUA, SIITÄ ON ANNETTAVA KÄRSI-
MYKSEN PUHUA: Adornon negatiivinen dialektiikka valis-
tuksen valistajana myöhäiskapitalismissa**

Eetu Föhr
Maisterintutkielma
Filosofia
Yhteiskuntatieteiden ja
filosofian laitos
Jyväskylän yliopisto
Kevät 2024

JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO

Tiedekunta Humanistis-yhteiskuntatieteellinen	Laitos Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos
Tekijä Eetu Föhr	
Työn nimi Mistä ei voi puhua, siitä on annettava kärsimyksen puhua: Adornon negatiivinen dialektiikka valistuksen valistajana myöhäiskapitalismissa	
Oppiaine Filosofia	Työn tyyppi Maisterintutkielma
Aika 21.2.2024	Sivumäärä 86
Ohjaaja Olli-Pekka Moisio	
<p>Tutkielman tavoitteena on arvioida dialektisen filosofian ajankohtaisuutta 2020-luvulla, jolloin se usein ohitetaan modernin tieteellisen rationaalisuuden syrjäyttämänä historiallisena jäänteinä. Tutkimusongelmaa selvitetään Theodor Adornon negatiivisen dialektiikan välityksellä, koska hän korosti dialektiikan olevan ainoa uskottava keino ratkaista oman aikansa filosofisia ja yhteiskunnallisia ongelmia. Adornon yhteiskunnallisen painotuksen vuoksi kuvailen ensin niitä historiallisia olosuhteita ja ongelmia, jotka asettavat hänen mielestään tarpeen vallitsevasta välineellisestä järjestä poikkeavalle kriittiselle rationaalisuudelle. Erityisen tärkeä aspekti Adornon kritiikissä on tulkinta, jonka mukaan vallitseva teknillis-tieteellistaloudellinen rationaalisuus merkitsee puutteellisesti reflektoitua pyrkimystä hallita kaikkea luontoa. Pyrkimys täydelliseen alistamiseen epäonnistuu omilla kriteereillään, koska lopputuloksena on myös inhimillisen luonnon alistaminen totaalille hallintakoneistolle, mikä kumoaa valistuneen autonomian ihanteen. Kyseinen taipumus ilmenee erityisesti tavassa asettaa kaikki ilmiöt formalisoitujen käsitteiden alaiseksi ja muodostaa näistä formaaleista yhteyksistä suljettu systeemi. Negatiivinen dialektiikka puolestaan ammentaa sisältönsä siitä huomiosta, että käsite ei voi koskaan olla identtinen sen ei-käsitteellisen sisällön kanssa, josta käsite on riippuvainen. Kumoamattoman ristiriidan korostaminen merkitsee irtiottoa Hegelin positiivisesta dialektiikasta, koska materialismia puolustava Adorno vaatii, ettei maailman ilmiöitä saa koskaan samaistaa niiden subjektiivisiin jäsennyksiin ja määreisiin. Avainasemaan nousee ajattelun mimeettinen momentti, jossa antaudutaan objekteille ruumiillisen kokemuksen välityksellä. Se on kuitenkin vain yksipuolinen momentti, joka täytyy tuoda yhteen käsitteellisen reflektion kanssa, jotta molemmat voivat vastavuoroisesti tukea ja kumota toisiaan. Tätä jännitteistä välittyneisyyttä Adorno kutsuu nimellä <i>geistige Erfahrung</i> eli henkinen kokemus. Negatiivisen dialektiikan positiivisen ulottuvuuden hahmottelusta huolimatta Adorno on sitä mieltä, että totaalisen yhteiskunnan alaisena ei ole mahdollista edes kuvitella vapaata ja autonomista ihmisyyttä, jonka toteutuminen vaatisi radikaalia poliittista muutosta. Siksi suhteutan tutkielman loppupuolella Adornon filosofiaa marxilaisuuteen keskittyen erityisesti teorian ja toiminnan väliseen suhteeseen. Vaikka monet tämän päivän yhteiskunnalliset ilmiöt tekevät negatiivisesta dialektiikasta ajankohtaisempaa kuin Adornon elinaikana, hänen filosofiansa ei suostu lupamaan positiivista ratkaisua vaikeaan tilanteeseen. Viime kädessä tarvittavan muutoksen ehtona on kyky reflektoida kriittisesti kaikkea olemassa olevaa ilman kompromisseja, jotta aktuaalisista tosiasioista voi paljastua niihin piiloutuneet mahdollisuudet toisin olemiseen. Johtopäätökseni on, että sitoutuessaan tähän negatiivinen dialektiikka osoittautuu myöhäsmarxilaiseksi valistusfilosofiaksi, joka kykenee vastaamaan ainutlaatuisen osuvasti tämän päivän tärkeimpiin poliittisiin ja käsitteellisiin ongelmiin.</p>	

Asiasanat: Adorno, Theodor, dialektiikka, valistus, marxilaisuus, mimesis, ei-identtinen, välittyminen, kriittinen teoria, luonto, Kant, Immanuel, Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Marx, Karl, esineellistyminen, immanentti kritiikki, konstellatio, kapitalismi, materialismi

Säilytyspaikka Jyväskylän yliopisto

Muita tietoja

SISÄLLYS

1	JOHDANTO	
1.1	Johdatus tutkimuskysymykseen.....	1.
1.2	Tutkielman rakenne	4.
1.3	Huomioita lukijalle	5.
2	JÄRJEN TURMELTUMINEN	8.
2.1	Valistuksen dialektiikka	9.
2.1.1	Myytti	9.
2.1.2	Valistuksen ominaispiirteet	12.
2.1.3	Valistuksen irrationaalisuus ja tuhoisuus	13.
2.2	Konstitutiivinen subjektiivisuus	16.
2.2.1	Esineellistyminen	16.
2.2.2	Kant porvarillisen hengen ilmaisijana	18.
2.3	Täysin hallinnoitu yhteiskunta totaliteettina	23.
2.3.1	Kapina sivilisaatiota vastaan	24.
2.3.2	Kriittisen ajattelun tarve ja esteet.....	26.
3	NEGATIIVINEN DIALEKTIikka	29.
3.1	Ristiriitaisen todellisuuden kohtaava ajattelu	29.
3.1.1	Ei-käsitteellisen konstitutiivinen rooli käsitteissä	29.
3.1.2	Dialektisen ajattelun keskeisiä piirteitä	31.
3.2	Positiivisesta dialektiikasta negatiiviseen dialektiikkaan	33.
3.2.1	Hegelin positiivinen dialektiikka.....	33.
3.2.2	Negaation negaation kritiikki	37.
3.3	Materialistinen mimesis	38.
3.3.1	Kohti kriittistä materialismia.....	38.
3.3.2	Ruumiillisuuden kriittinen rooli.....	40.
3.3.3	Estetiikka ja mielihyvän utopistisuus	41.
3.4	Henkinen kokemus	45.
3.4.1	Käsitteet ja ei-käsitteellinen kokemus yhdessä.....	45.
3.4.2	Yksittäisestä yleiseen (ja takaisin).....	47.
3.4.3	S-ryhmän mainosten fysiognomia.....	48.
3.4.4	Konstellatit ja mallit negatiivisen dialektiikan rakenteena.....	51.
3.5	Oikean elämän sirpaleet väriien olosuhteiden ontologiassa	52.

4	MAAILMAN MUUTTAMINEN.....	54.
4.1	Proletariaatti vallankumouksellisenä voimana	54.
4.2	Adornon jännitteinen suhde marxilaisuuteen	57.
4.2.1	Varhaisesta läsimarxilaisuudesta Adornon myöhäismarxilaisuuteen	57.
4.2.2	Kritiikkiä kolmesta suunnasta.....	58.
4.3	Teorian ja käytännön negatiivinen dialektiikka	61.
4.3.1	Teorian ja praksiksen ristiriita on sovittamisen ehto	61.
4.3.2	Adorno maltillisena ääriivasemmistolaisena	64.
4.4	Adorno 2020-luvun marxilaisena	65.
4.4.1	Negatiivisen dialektiikan ajankohtaistuminen	65.
4.4.2	Profiilikapitalismi negatiivisena totaliteettina	66.
4.4.3	Identiteettipolitiikka ja ei-identtinen.....	70.
4.4.4	Ympäristökriisi vaatii antikapitalismia.....	72.
4.5	Kritiikin lunastamista odottava lupaus	73.
5	PÄÄTÄNTÖ.....	75.
	KIRJALLISUUS	79.

1 JOHDANTO

1.1 Johdatus tutkimuskysymykseen

Dialektiikan käsite on esiintynyt länsimaisessa filosofiassa tuhansien vuosien ajan ja saanut värikkään historiansa aikana mitä erilaisimpia merkityksiä ja määritelmiä. Historiallisuus määrittää kuitenkin dialektiikkaa myös toisella tavalla, sillä dialektiikka on vähitellen siirtynyt syrjään akateemisen filosofian valtavirrasta ja assosioituu nykyisin lähinnä historiallisesti kiinnostaviin ajatteluperinteisiin. Tämä kehitys ohjaa kysymään, onko jotain olennaista menetetty dialektisen perinteen hiipumisen myötä. Kysymyksen selvittäminen puolestaan vaatii hahmottamaan, mitä dialektiikka on ja mihin tarpeisiin sen on (ollut) tarkoitus vastata. Siksi johdattelen lukijan käsillä olevan tutkielman tarkempaan aiheeseen hyvin tiiviin historiallisen katsauksen kautta painottaen saksalaista idealismia ja marxilaisuutta, koska ne ennakoivat tutkielman varsinaista sisältöä.

Historiallisen painolastin ohella (Hegelistä innoittuneen) dialektiikan formaalia jäsenystä kaihtava luonne tekee sen täsmällisen määrittelyn jokseenkin mahdottomaksi. Sanakirjamääritelmät tarjoavat katsauksen käsitteen sotkuisuuteen, sillä niissä mainitaan usein platonilainen käsitys dialektiikasta keinona löytää totuus dialogin avulla, aristoteelinen ja keskiaikainen tapa samaistaa dialektiikka logiikkaan, Kantin käsitys perustavista kysymyksistä, joita ei voi ratkaista ajautumatta ristiriitoihin, Hegelin metodi, jossa käsitteiden sisäiset ristiriidat kehittävät ajattelua kohti vähemmän yksipuolisia käsityksiä ja marxilainen teoria historian materiaalisista kehityslajeista, jotka johtavat kommunismiin (Britannica n.d.; Cambridge Dictionary n.d.; Merriam-Webster n.d.; suomisanakirja n.d.; Tieteen termipankki n.d.). Tyypillisesti mainittuja piirteitä ovat ristiriitojen keskeisyys ajattelussa, kehitys kohti jotain konkreettisempaa, monipuolisempaa, todempaa tai parempaa, argumentaatio, ristiriitojen

sovittaminen ja vastakohtien ylittäminen. Nämä piirteet viittaavat siihen, että dialektiikka on perinteisesti liittynyt käsityksiin oikeasta tavasta harjoittaa filosofiaa ja mahdollisesti muutakin teoriaa.

Käsitteen setvimistä ei helpota se, että erilaisiin dialektiikan perinteisiin lukeutuvilla ajattelijoilla on tapana kritisoida toisten perinteiden tapoja käsittää dialektiikka, ja usein myös saman perinteen sisällä esiintyy merkittäviä erimielisyyksiä. Yksi merkittävimmistä jakolinjoista on sisäisen ja ulkoisen dialektiikan erottelu, jonka kautta Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) ottaa etäisyyttä antiikin dialektiikkaan. Platonille dialektiikka on korkein tiede, joka yksinään kykenee tavoittamaan universaalit totuudet ja essentiat illusorisen ilmenemisen tuolla puolen. Tämä onnistuu kysymällä kriittisiä kysymyksiä, jotka osoittavat puutteellisten arvostelmien epätotuuden vieden ymmärrystä kohti kaikesta kontingentista ja muuttuvasta puhdistetuista ideoista. (Platon 2007, kirja VII.) Hegelille puolestaan dialektiikka ei ole pelkkä argumentatiivinen tekniikka tai toimenpide, joka on ulkoinen suhteessa käsiteltävään sisältöön vaan itse käsitteellisen aineksen sisäinen piirre. Tämä selittää, miksi filosofian dialektisuus on Hegelille ja hegeliläisille niin tärkeää, koska näin ymmärrettynä se on välttämätön vaatimus kriittiselle ajattelulle, joka pyrkii vastaamaan tutkimaansa todellisuutta. Hegel kritisoi Platonia kyvyttömyydestä tehdä dialogin myötä puutteellisiksi osoittautuville käsityksille muuta kuin purkaa ja hylätä ne, jolloin niistä jää jäljelle pelkkää negatiivisuutta (Hegel 2010, 34–35). Sen sijaan ajattelun täytyy hänen mukaansa seurata, kuinka käsityksen sisältö kumoaa itsensä ja luo perustan uudelle momentille¹, eli puutteellisen ajatuksen negatio johtaa uuteen positiiviseen sisältöön, joka säilyttää aiemman momentin totuudelliset puolet. Jo tässä vaiheessa on myös tarpeen huomauttaa, että Hegelin dialektiikkaa ei voi tiivistää mihinkään skemaattiseen malliin, kuten valitettavan laajasti tunnettuun triadiseen käsitekolmikkoon teesi, antiteesi ja synteesi. Hän itse kieltää tällaisen formalismin olevan filosofisen tieteen nimen arvoinen jo *Phänomenologie des Geistes* -teoksen (1807) esipuheessa, jossa se esitetään sisällön pakottamiseksi ennalta oletettuun kuolleeseen malliin. (Hegel 2019, 30–33.) Hegelin mielestä siis mitkään yritykset yleistää dialektiikka universaaleiksi periaatteiksi eivät tavoita sitä, että kyse on ristiriitaisten määreiden sisällön seuraamisesta ilman ajattelijan aktiivista puuttumista.

Yllä on esitetty joitain tärkeitä piirteitä, jotka luonnehtivat Hegelin innoittamaa dialektiikkaa ja toimivat usein myös marxilaisessa perinteessä perusteena sille, kun jonkin käsityksen sanotaan olevan dialektinen. Hegelin filosofiaan verrattuna marxilaisuudessa on kuitenkin huomattavasti painokkaampi poliittinen ja emansipatorinen ulottuvuus, jonka toteutumisen kannalta teorian dialektisuutta pidetään usein

¹ Hegeliltä periytyvän momentin käsitteen voisi määritellä ajattelun eristämäksi ja pysäyttämäksi osaksi tai vaiheeksi tarkasteltavasta kehitysprosessista, jossa jokainen yksittäinen elementti saa merkityksensä vasta kokonaisuuden kautta.

elintärkeänä. Toisin sanoen kyky ymmärtää maailmaa oikein ristiriitoineen ei ole vain pedanttinen ihanne vaan ehto maailman muuttamiselle. Esimerkiksi Rosa Luxemburg (1871–1919) sanoo ainoastaan dialektiikan olevan vallankumouksellisen työväenluokan teoriaa ja kritisoi Eduard Bernsteinin epädialektista reformismia siitä, että se hylkää sosialismin mahdollisuuden (Luxemburg 2020). Neuvostososialismiin hyvin kriittisesti suhtautunut Herbert Marcuse (1898–1979) puolestaan puhuu tyhjistä kuorista kuvaillessaan Neuvostoliiton virallista tapaa käsittää dialektiikka luonnon universaaleiksi periaatteiksi, koska ne jähmetetään abstraktioiksi irralleen konkreettisesta historiallisesta kehityksestä (Marcuse 1969, 143–144). Neuvostomarxilaisuuden dogmaattisuus sopii yhteen valtiojohtoisen reaaliosialismin byrokratisoitumisen kanssa, mikä osoittaa dialektiikan taipumuksen kytkeytyä sitä ympäröiviin olosuhteisiin.

Hegeliläisyys ja marxilaisuus osoittavat, että dialektiikalla on (tai voi olla) keskeinen rooli niin filosofisesti kuin poliittisestikin, jolloin sen ymmärtäminen väärin näyttäytyy perustavana teoreettisena ja jopa käytännöllisenä virheenä. Nämä huomiot eivät kuitenkaan auta kovin syvästi ymmärtämään, mikä on juuri erityinen dialektinen tapa käsittää sitä luonnehtivat elementit kuten ristiriita, kehitys, vastakkaisuuksien ylittäminen, negaatio, totaliteetti, historia ja välittyminen (*Vermittlung*) ja miksi dialektikkojen mielestä on niin olennaista käsittää nämä oikein. Kyseisiä piirteitä on mahdollista ymmärtää ainoastaan sen myötä, kun käsittää, mikä ylipäättään motivoi dialektista ajattelua. Motivoivien tekijöiden ymmärtäminen puolestaan tarjoaa standardit, joilla arvioida dialektisen filosofian tarvetta ja ajankohtaisuutta tänä päivänä. Tämän arvioinnin perusteena toimii aikakaudellemme ominainen laaja konsensus, joka katsoo dialektiikan olevan niin hegeliläisessä kuin marxilaisessakin muodossa lähinnä historiallinen jäännös tai kuriositeetti, jonka moderni tieteellinen rationaalisuus ja liberaali ajattelu ovat ansaitusti korvanneet (erityisesti reaaliosialismin hiipumisen myötä). Lyhyesti sanottuna olen siis kiinnostunut selvittämään käsillä olevassa tutkielmassa, asettaako nykyinen maailma tarpeen dialektiselle filosofialle ja kuinka dialektiikka kykenee vastaamaan tähän tarpeeseen. Sitä varten olen valinnut Theodor W. Adornon (1903–1969) negatiivisen dialektiikan lähempään tarkasteluun, koska Adornoa voi pitää viimeisenä suurena dialektikkona, jonka koko kirjallisen tuotannon läpi ilmenee pyrkimys päivittää dialektiikan perinnettä myöhäisen porvarillisen aikakauden olosuhteisiin.²

² Suomessa muutamat tutkijat ovat pitäneet Adornoa esillä akateemisissa keskusteluissa viime vuosikymmeninä. Merkittävimpiä yksinomaan Adornoa käsitteleviä toimitettuja teoksia ovat vuonna 1999 ilmestynyt Jussi Kotkavirran ja Ilona Reinersin toimittama *Konstellatioita: kirja Adornosta* sekä Olli-Pekka Moisioin toimittama *Kätkeytyjä hahmoja: tekstejä Theodor W. Adornosta* vuodelta 2008. Vaikka molemmat ovat kokoelmia itsenäisistä artikkeleista, varsinkin ensiksi mainitussa on selkeä dialektinen painotus, kuten Kotkavirta antaa ymmärtää mainitessaan esipuheessa kirjan tekstien lähtökohtana olevan ei-identtisen ensisijaisuus (Kotkavirta 1999, 7). Moisioin toimittama teos puolestaan toimii kattavampana läpileikkauksena suomalaiseseen Adorno-tutkimukseen, sillä sen tekstit keskittyvät Adornon filosofisten ydinajatusien lisäksi kulttuurin ja taiteentutkimukseen pyrkien Moisioin mukaan purkamaan asenteellisia syytöksiä esimerkiksi

1.2 Tutkielman rakenne

Tutkielmani erittelee Adornon negatiivista dialektiikkaa lähtemällä seuraavassa luvussa liikkeelle niistä filosofisista, yhteiskunnallisista ja historiallisista huomioista, jotka motivoivat häntä hahmottelemaan myöhäiskapitalistiselle aikakaudelle sopivaa ajattelua. Ytimenä dialektiikkaa motivoivissa huomioissa on erityisesti Immanuel Kantin³ (1724–1804) filosofiassa tiivistyvä konstitutiivinen subjektiivisuus, josta dialektiikka pyrkii murtautumaan ulos luopumatta kuitenkaan järjen ja valistuksen myönteisistä puolista (Adorno 2021, 8). Kyseessä on Adornon mielestä filosofinen ilmenemis- ja esitysmuoto laajemmille historiallisille olosuhteille, joten samassa yhteydessä on tarpeellista kuvailla filosofisten kategorioiden yhteyttä yhteiskuntien konkreettisiin elämänmuotoihin. Tähän liittyy Adornoon yleisesti yhdistetty synkkyys, sillä hänen mielestään koko yhteisöllisen elämän järjestämisen tapa on syvästi ongelmallinen ja tukahduttaa mahdollisuuden autonomiseen ja vapaaseen inhimilliseen kukoistukseen (ks. esim. Adorno 2005a). Lisäksi sosiaalinen totaliteetti ehdollistaa aivan kaikkea toiminnassamme ja ajattelussamme, joten edes näennäisesti puhtaat ja neutraalit teoreettisen ajattelun muodot ja rationaalisuuden standardit eivät ole vapaita yhteiskunnan perustavasta vääryydestä. Koska vakiintunut järki on osa irrationaalista totaliteettia, ajattelulle jää haastava tehtävä ylittää omat rajansa siten, että se ei alistu tukemaan vääriä olosuhteita, muttei myöskään luovu kriittisestä potentiaalistaan.

Juuri tähän tarpeeseen negatiivinen dialektiikka vastaa tavoittelemalla objekteissa käsitteiden avulla sitä, mitä käsitteet eivät kykene integroimaan niistä itseensä. Tavoitteena on ajattelu ja kokemus, jotka eivät alista tutkittua sisältöä täysin subjektiivisten määreiden alaiseksi, mutta eivät myöskään täysin antaudu todellisuuden loputtomalle moneudelle jäsentämättä maailmaa ollenkaan kriittisen järjen avulla.

Adornon elitismistä (Moisio 2008). Moisio mainitseekin Adornon vaikutuksen olevan Suomessa merkittävin kulttuurintutkimuksen ja musiikkitieteen piirissä, kun taas itse lähestyn häntä juuri filosofina (Moisio 2008, 17). Kenties hieman yllättäen kattavin suomalainen yleisesitys Adornon dialektiikasta on julkaistu Simo Pieniniemen kulttuuriteollisuutta käsittelevässä väitöskirjassa, joka pyrkii tuomaan kulttuurintutkimukselliset keskustelut Adornosta yhteen tämän koko filosofian kanssa (Pieniniemi 2020). Viimeaikaisesta suomalaisesta Adorno-tutkimuksesta tutkielmani tavoitteen jakaa läheisimmin juuri Pieniniemen väitöskirja, mutta se käsittelee dialektiikkaa hieman erilaisin painotuksin. Adornon keskeisimmistä teoksista on toistaiseksi suomennettu yhdessä Max Horkheimerin kirjoitettu *Valistuksen dialektiikka: filosofisia sirpaleita* ja postuumisti julkaistu *Esteettinen teoria*, minkä lisäksi yksittäisiä esseitä ja esitelmiä on julkaistu suomennettuna 1980-luvulta lähtien. Suurin osa Adornon tuotannosta on kuitenkin vielä kääntämättä suomeksi, mukaan lukien hänen pääteoksensa *Negative Dialektik* (1966), jonka saattaminen suomenkielisen yleisön luettavaksi raivaisi merkittäviä esteitä Adornon dialektisen filosofian laajemman omaksumisen tieltä Suomessa.

³ Tulkintani mukaan Kant, Hegel ja Marx ovat Adornolle kolme tärkeintä filosofista vaikuttajaa. Olen jäsentänyt tutkielman käsittelyluvut osittain heidän mukaansa siten, että Kant on keskeisimmässä osassa luvussa 2, Hegel luvussa 3 ja Marx luvussa 4, vaikka kaikkien vaikutus on läsnä läpi tutkielman.

(Adorno 2021, 23–24). Käsitteellinen ajattelu ja ei-käsitteellinen kokemus on mahdollista tuoda yhteen, koska ihminen on aina kehollinen olento, jonka ajattelussa on aina somaattinen momentti. Viime kädessä ihminen ja sen myötä mieli ja ajattelu ovat siis osa samaa luontoa, jolle porvarillisen rationaalisuuden mukainen käsitteellinen ajattelu on tehnyt väkivaltaa alistamalla sen täysin määreisiinsä (Adorno 2021, 192–194). Käsitteellisen ajattelun itsekritiikin tavoitteena ei ole hävittää käsitteellistämistä ja nostaa ei-käsitteellistä kokemusta sen tilalle, koska tämä olisi vain toisenlaista yksipuolisuutta toisenlaisine ongelmineen ja tarkoittaisi samalla filosofiasta luopumista taiteen hyväksi (Adorno 2008, 188). Adorno ei kuitenkaan pyri sovittamaan ristiriitaisia momentteja saumattomasti yhteen vaan antaa ristiriitojen jäädä voimaan ja todellisuuden jäädä yhteensopimattomaksi ajattelun kanssa tavalla, joka merkitsee Hegelin positiivisesta dialektiikasta irtautumista. Luvussa 3 tulee tutuksi negatiivisen dialektiikan keskeisimmät käsitteet kuten objektin ensisijaisuus, ei-identtinen, konstellaatio, mimesis, välittyminen ja immanentti kritiikki.

Valitettavasti filosofian parissa käsiteltäviä ongelmia ei ole mahdollista ratkaista pelkän ajattelun avulla, koska yhteiskunta on kietoutunut kaiken ylle objektiiviseksi rakenteeksi, jota ei voi ohittaa (Adorno 2021, 190–191). Totaliteetin ylitsepääsemätön voima estää muuttamasta todeksi sitä, mikä nykyisissä olosuhteissa on valheellista, eikä ajattelulla ole pääsyä mihinkään uskottavaan utopiaan totaalisen yhteiskunnan alaisena. Samalla negatiivinen dialektiikka kuitenkin pitää yllä toivoa aidosti vapaasta ja rationaalisesta ihmiskunnasta, mikä vaatii radikaalia muutosta talouden ja sen myötä koko yhteisöllisen elämän perustaan. Lopulta kyse ei siis ole minikään universaalien ilmiöiden positiivisesta kuvailusta vaan pyrkimyksestä kartoittaa negatiivisesti ajattelun mahdollisuuksia maailmassa, joka pakottaa kaiken hallinnan alaiseksi. Adorno koki sen omana elinaikanaan parhaaksi tavaksi valmistella mahdollista tulevaa ajattelua ja kokemusta aivan erilaisessa maailmassa, jossa olisi tilaa positiiviselle filosofialle (Adorno 2005b, 259–278). Tästä seuraa kiinnostavia implikaatioita koskien vallankumouksellisen toiminnan ja ajattelun suhdetta, ja argumentoin neljännessä luvussa Adornon negatiivisen dialektiikan olevan ajankohtainen tapa ajatella tarvittavia muutoksia esteineen.

1.3 Huomioita lukijalle

Koko tutkielmani läpi on tarpeellista pitää mielessä, että muodollisten vaatimusten nojalla kykenen esittämään vain yksinkertaistetun rekonstruktion Adornon ajattelusta, jonka rikkaus ei voi saada täyttä oikeutta tulevilla sivuilla. Esimerkiksi *Negative Dialektik* -teosta (1966) pinnallisemminkin lukiessa voi havaita nopeasti, kuinka tiheän

verkoston pelkästään lausetasolla ilmeneviä mikrotason dialektisia siirtymiä ja useisiin suuntiin avautuvia polkuja teksti sisältää. Adorno itse korostaa, kuinka *Darstellung* eli ilmenemismuoto tai esitystapa on erottamaton osa filosofiaa eikä vain ulkoinen elementti suhteessa esitettyyn sisältöön (Adorno 2021, 29). Siksi hänen tiheä ja usein vaikeaselkoiseksi koettu tyylinsä ei ole irrotettavissa esitetystä sisällöstä, eli täysin samaa ajattelua ei ole mahdollista esittää yksinkertaisemmassa muodossa. Erityisen tärkeää Adornon keskeisimmissä teoksissa on ne läpäisevä avoimuus erilaisille tulkinnoille, merkityksille ja kokemuksille, joiden suhteen sivuille painetut sanat ovat ennemmin koskaan pysähtymättömän ajattelun innoittajia kuin valmiiksi jäsennetty lopullinen totuus. Tämä on linjassa sen kanssa, että negatiivinen dialektiikka pyrkii murtamaan käsitteiden yksinvallan ja pysymään aina avoimena sisällölle, jota ei voi jäsentää käsitteellisesti ja asettaa formaaleihin suhteisiin osaksi systeemiä (Adorno 2021, 23–24).

Vaikka joudun jossain määrin tekemään väkivaltaa Adornon ajattelulle, edellä mainitut seikat toisaalta myös tukevat sitä, että samoja aiheita voi käsitellä erilaisilla tavoilla, koska hänen teoksensa pyrkivät esittämään jotain, mikä jää osittain niiden ulkopuolelle. Negatiivisen dialektiikan luonne siis korostaa samanaikaisesti tietyn esitystavan tärkeyttä ja kannustaa käsittelemään aiheita tavalla, joka ei palaudu mihinkään määrättyyn käsitteelliseen muotoon. Toisin sanoen kyseessä ei ole syy olla kirjoittamatta aiheesta tutkielmaa vaan piirre, joka täytyy huomioida läpi tutkielman.

Esimerkiksi esitysjärjestys ja siihen liittyvä kokonaisargumentin eteneminen ovat itse aiheeseen nähden jokseenkin keinotekoisia vaikkakin mielestäni perusteltuja valintoja. Adorno nimittäin vastustaa tiukasti käsitystä, jonka mukaan filosofialla on tai tulisi olla jokin alkuperäinen lähtökohta tai perusta (Adorno 2021, 140). Siksi ne käsitykset, jotka esittelen tutkielman alkupuolella ikään kuin negatiivisen dialektiikan lähtökohtina, eivät ole varsinaisesti myöhäisempien osioiden syy eikä myöhempien osioiden sisältö varsinaisesti aiempien seuraus. Tällainen näennäinen kausaalisuus on vain tekstin lineaariseen muotoon liittyvä heuristinen väline, kun taas Adornon dialektiikka kieltäytyy mukautumasta lineaariseen tai kausaaliseen muotoon. Toisin sanoen loppu selittää alun ja alku selittää lopun. Sen sijaan, että jotain yksittäistä ilmausta voisi käyttää (negatiivisen) dialektiikan määritelmänä tai ytimenä, josta kaikki muut piirteet voi suoraviivaisesti johtaa, Adornon filosofian elementit muodostavat konstellaation, jossa eri elementit valottavat hänen ajattelunsa eri puolia ja saavat merkityksensä toistensa välisten yhteyksien kautta. Adornon omia sanoja mukaillen yksikään käsite tai ilmaisu ei toimi avaimena hänen dialektiikkaansa, vaan ne ovat yhdessä kuin numeroyhdistelmä, joka avaa kassakaapin (Adorno 2021, 166).

Dialektiikka ei ole mikään itsenäinen teoria, joka on ulkoinen suhteessa käsiteltävään ainekseen vaan sitä täytyy aina soveltaa itseensä. Adorno esimerkiksi esittelee konstellaation ajatuksen dialektisena tapana ympäröidä käsitettä useilta eri

puolilta, jotta se avautuisi ja paljastaisi objektinsa jäykkää luokittelua moniulotteisemmin. Koska konstellaatio on osa negatiivista dialektiikkaa, joka myös on käsite, konstellaation käsite on tällöin itse osa konstellaatiota. Vastaavasti negatiivinen dialektiikka ei nouse kohteidensa yläpuolelle tai ole irrotettavissa niistä vaan on itse osa samaa dialektista todellisuutta, jota se tutkii. Adornon kieltäytyminen olettamasta itsestä olemassaoloa teoreettisille abstraktioille, jotka tiivistävät tutkituille ilmiöille ominaisia yhdistäviä piirteitä, tiivistyy hyvin lauseeseen ”Välittyminen on välittynyt sen kautta, mikä on välittynyt” (*Vermittlung ist vermittelt durchs Vermittelte*) (Adorno 1966, 104). Lainaus ilmaisee, että edes välittymisen kaltaista teoreettista ilmiötä ei voi tavoittaa sellaisenaan vaan ainoastaan niiden dialektisten ilmiöiden välityksellä, joissa välittyminen ilmenee. Oikeastaan yleistä dialektiikkaa ei ole missään vahvassa mielessä olemassa vaan kyse on heuristisista yhteenvedoista, jotka ilmaisevat, millaisia piirteitä totaalinen hallintakoneisto ja maailma ilmentävät törmätessään yhteen.

Tutkielmani aiheen haastavuus perustuu juuri siihen, että negatiivista dialektiikkaa voi ymmärtää ainoastaan dialektisesti. Siksi en lähde liikkeelle määrittelmistä vaan käyn läpi yhden käsittelyn, jonka kuluessa hahmottelen Adornon filosofian keskeisiä piirteitä ja niiden välisiä yhteyksiä, jotta aiheesta syntyisi kriittinen kokonaiskäsitys. Valitettavasti jo alkupuolella käsiteltävät dialektiikkaa alustavat ja motivoivat ilmiöt ovat itsessään dialektisia, joten joudun soveltamaan käsittelemääni filosofiaa jo ennen sen tarkempaa kuvailua. Alustavana ohjeena voi kuitenkin jo suosittelaa keskittymään siihen, mikä käsiteltävissä aiheissa, ilmiöissä ja käsitteissä kumoaa itsensä, sillä tämä sisäinen jännite tai epäsuhta tulee olemaan merkittävä tekijä⁴.

⁴ Esimerkiksi vapaus on dialektinen käsite, koska täydellinen vapaus tarkoittaa niin täydellistä rajoitusten puutetta, ettei toimijalla ole mitään, minkä kanssa toimia. Jopa jalkojeni alla oleva maa rajoittaa minua liikkumasta vapaasti alaspäin, mutta ilman tätä rajoitusta en voisi kävellä minnekään. Täysin vapaa subjekti ei tosiasiaassa kykene mihinkään, eli täydellinen vapaus on täydellistä rajoittuneisuutta. Toteutuakseen vapaus vaatii siis rajoituksia, eli vapaus voi tulla vapaudeksi ainoastaan vastakohtansa kautta. Vapaus osoittaa, kuinka käsite voi joissain tapauksissa kääntyä oman sisältönsä voimalla vastakohtakseen ja tulla siksi, mitä se on, ainoastaan tulella siksi, mitä se ei ole.

2 JÄRJEN TURMELTUMINEN

Sivilisaatioiden ja jopa koko ihmiskunnan kehityksen luonnetta ja suuntaa koskevat käsitykset ovat modernin aikakauden merkittävimpiä kiistakysymyksiä. Kyseessä on myös keskustelu, johon liittyvistä kontribuutioista Adorno on erityisen hyvin tunnettu ja jota koskevista näkemyksistä hänen dialektiikkansa tarpeen voi ajatella kumpuavan. Yksinkertaistettu jakolinja on jokseenkin vakiintunut sen ympärille, viekö järki, tiede ja tekninen kehitys ihmiskuntaa yhä edistyksempään ja parempaan suuntaan kohti onnellisuutta ja vapautta valistuksen ihanteiden mukaisesti vai onko järki epäonnistunut tavoitteissaan ja tuonut maailmaan ennennäkemättömiä kauhuja sekä alistanut ihmiselämät merkityksellisyyden tuhoavien koneistojen alaisiksi tai johtamassa valtavaan romahdukseen. Optimistista näkemystä voi pitää liberalismien perusasenteena, jota edustavat esimerkiksi Francis Fukuyama (1952–), Steven Pinker (1954–) ja Suomessa Jari Ehrnrooth (1959–), joka oikeistokonservatiiveille tyypilliseen tapaan tulkitsee edistystä uhkaavat taipumukset ulkoisiksi suhteessa läntisen maailman olemukselliseen ylivertaisuuteen (Ehrnrooth 2021; Fukuyama 1992; Pinker 2018). Klassisia esimerkkejä pessimistisemmästä suuntauksesta ovat esimerkiksi Georg Simmelin (1858–1918) esse ”Die Großstädte und das Geistesleben” (1903) ja Oswald Spenglerin (1880–1936) teos *Der Untergang des Abendlandes* (1918 ja 1922), joista jälkimmäinen on vaikuttanut myös Adornon ajatteluun (Adorno 1997; Simmel 1950; Spengler 1996). Lisäksi ”perinteistä” käsitystä järjestä on kyseenalaistettu ja kritisoitu postmodernissa ajattelussa, joka pyrkii korvaamaan käsitykset vakaudesta, identiteetistä ja edistyksestä, joihin moderni valistunut järki on nojannut (Aylesworth 2015). Tärkeä vaikuttaja tälle suuntaukselle on ollut Georges Bataille (1897–1962), joka keskittyy filosofiassaan siihen, mikä jää aina käsitteiden ja järkeistämisen ulkopuolelle (ks. esim. Bataille 2020). Toinen keskeinen ajattelija on Henri Bergson (1859–1941), joka keskittyy todellisuutta tutkiessaan välittömän kokemuksen vapaaseen virtaan abstraktien ja jäsentävien käsitteiden sijaan (Bergson 1950).

Frankfurtin koulukunnan ja Adornon filosofia on yksi keskeisimmistä valistuksen kritisoijista ja tulkitsee sen ongelmien perustuvan itse modernilla aikakaudella vallitsevan järjen luonteeseen. Adorno ei kuitenkaan Spenglerin tapaan hypos-tatisoi käsittelemiään ongelmia vaan tunnistaa kumpaankin esittelemääni näkökulmaan kuuluvan totuussisällön tutkiessaan järjen dialektista luonnetta. Valistusta kri-tisoidaan valistuksen puolesta, jotta se voisi kehittyä käsitteensä mukaiseksi, mutta sitä varten täytyy ymmärtää, mikä vallitsevassa tietoisuudessa on perustavasti pie-lessä. Siksi esittelen tässä luvussa myytin ja valistuksen välisen dialektiikan, joka oh-jaa järkeä alistamaan kaiken lakeihinsa ja kääntyy myös hallintaa tavoittelevaa sub-jektia vastaan tuhoisin seurauksin. Kyseinen kehityskulku on erottamattomasti yhtey-dessä kapitalistisen tuotantomuodon yhä hallitsevampaan asemaan. Ongelmien yti-messä on itsensä luomille laeille alistuva ja omasta luonnostaan vieraantunut subjekti, jonka tarkemman luonteen kuvailu johtaa Kantin filosofian tutkimiseen. Adornon mielestä kantilainen transsendentaalinen subjekti nimittäin tiivistää ainutlaatuisen osuvasti ihmisen monadimaisen olemassaolon täysin hallinnoidussa yhteiskunnassa. Tällaisen sosiaalisen totaliteetin alla eläminen on niin ahdistavaa, että sen synnyttämä paine voi purkautua lopulta fasismin kaltaisina hirveyksinä, joiden ehkäisemiseksi tarvitaan kipeästi terveempää järkeä. Emansipatorisen järjen täytyy kuitenkin kyetä irtaantumaan vallitsevista rationaalisuuden standardeista, joita kuvailen seuraavaksi.

2.1 Valistuksen dialektiikka

Viimeistään 1940-luvulla oli selvää, että Karl Marxin (1818–1882) ennakoima kehitys kohti ”vapauden valtakuntaa” ei ollut toteutunut (Marx 2010, 593). Uusi vuosisata toi mukanaan kaksi ihmiskunnan historian tuhoisimmista sodista, fasismin ja holokaustin, mikä järkytti erityisesti Marxista innoittuneiden saksalaisjuutalaisten intellektuel-lien filosofisia käsityksiä. Adorno ja Max Horkheimer (1895–1973) kirjoittivat tätä taustaa vasten teoksen *Dialektik der Aufklärung* (1947), jonka tavoitteena oli heidän omien sanojensa mukaan selittää, miksi ihmiskunta on vajoamassa uudenlaiseen bar-barismiin aidosti inhimilliseen tilaan kehittymisen sijaan (Horkheimer ja Adorno 2002, xiv). Heidän tulkintansa mukaan kaiken pohjalla on pelko, jonka ohjaamana valistuk-sen projekti syyllistyy juuri siihen, mitä vastaan se kehittyi.

2.1.1 Myytti

Teoksen otsikon mukainen dialektiikka toteutuu myytin ja valistuksen välillä ja tiivistyy kaksoisteesiin ”Myytti on jo valistusta ja valistus kääntyy takaisin myytiksi”

(Horkheimer ja Adorno 2002, xviii). Ennen näiden tarkempaa erittelyä on tarpeen selvittää, että Adorno ja Horkheimer käsittelevät myyttiä ja valistusta abstraktioina läpi esihistorian ja historian kehittyneistä maailmankuvista tai erilaisista ihmisen ja luonnon suhteista. Valistus ei siis tarkoita noin 1700-luvulle ajoitettua aikakautta, jota leimaa järjen ja tieteen korostaminen vaan yleisempää järjen käyttöä ja rationaalista hallintaa. Vastaavasti myytti ei tarkoita vain jotain alkukantaisempaa vaihetta ihmisen kehityksessä vaan tapaa suhtautua vieraaseen ja käsittämättömään luontoon, jonka mystiset voimat eivät palaudu subjektiivisiin kategorioihin.

Horkheimerin ja Adornon mukaan ihmisen ajattelua on läpi historian ja esihistorian ajanut pelko tuntematonta ja uhkaavaa luontoa kohtaan, mitä on perinteisesti pyritty lieventämään ottamalla sitä haltuun esimerkiksi rituaalien ja magian keinoin (Horkheimer ja Adorno 2002, 3, 10). Se on koko myytin eli maailman mystisyyttä korostavan ajattelu- ja toimintavan perusta. Valistus käsittää tämän antropomorfismiksi, koska ihminen vaikuttaa projisoivan omia subjektiivisia piirteitään olioihin, jotka eivät itsessään sisällä niitä. Horkheimer ja Adorno eivät kiellä, etteikö kyse todella olisi subjektin taipumuksesta tehdä maailmasta itsensä kaltainen, mutta he myös korostavat, että ilmiön taustalla on luonnon objektiivinen ensisijaisuus ja ihmisen ylittävä voima eikä ainoastaan merkityksettömän maailman asuttaminen omilla kuvitelmissa. (Horkheimer ja Adorno 2002, 4, 10–11.) Kyseessä ei ole vain alkukantainen erehdys, jossa ajattelun voimaa hallita maailmaa yliarvioidaan kuin se olisi kaikkivoipainen vaan erityinen tapa selittää ja dokumentoida luonnon ilmiöitä (Horkheimer ja Adorno 2002, 7). Tämä käytännöllinen ja päämääräsuuntautunut pyrkimys hallita ajattelun ja kokemuksen ainesta tekee myyttistä valistuksen esimuodon. Yksi tärkeimmistä elementeistä myyttisessä ajattelussa on toisto; maailmaan ei koskaan tule mitään radikaalisti uutta, vaan kaikki on aina määrätty toiston kautta ja kohtalon ohjaamana pysymään samana kuin se on (Horkheimer ja Adorno 2002, 8). Horkheimer ja Adorno mainitsevat esimerkkinä primitiivisen tavan ottaa perheenjäsenen murhaaja osaksi omaa perhettä teon sovittamiseksi, koska tällöin vieras veri korvaa vuodatetun veren (Horkheimer ja Adorno 2002, 11). Myyttinen maailma on aina sama toistuva kokonaisuus, jonka ulkopuoli on tabu.

Valistunutta ajattelua edustavaan tieteelliseen systeemiin verrattuna myytissä on kuitenkin eräitä erityisiä piirteitä. Sen sijaan, että magian ja rituaalien avulla hallittavia olioita käsiteltäisiin ainoastaan näyttekappaleina tai esimerkkeinä jostain yleisemmästä, jonka kanssa ne ovat identtisiä, niillä on itsenäinen kvaliteetti, joka ei palaudu mihinkään muuhun. Hieman kehittyneemmässä muodossa esimerkiksi yksilön osa tai jokin häneen liittyvä elementti voi metonymian tai synekdokeen tapaan edustaa kokonaisuutta, kun vaikkapa vihollisen hiukseen tai nimeen suunnattujen tekojen ajatellaan suuntautuvan itse henkilöön. Vastaavasti uhritoimituksessa

yksittäinen eläin edustaa lajiaan, mutta säilyttää silti ainutlaatuisia laadullisia ominaisuuksia juuri tiettyinä uhrattuna yksilönä, joka ei ole minkään täydellinen vastike. Kuva tai nimi eivät ole ainoastaan merkkejä kohteestaan, vaan niillä on sukulaissuhteen kaltainen syvempi yhteys, jolloin uhrattu eläin voi olla jumala, jonka puolesta se uhrataan ja samalla kuitenkin jotain muuta. (Horkheimer ja Adorno 2002, 6–7.) Mimesis⁵ (jäljittely) on siksi myyttinen tapa tavoitella päämääriä, sillä siinä voidaan matkia esimerkiksi lepyteltäviä henkiä ilman, että toimitus implikoi suorittajansa olevan identtinen niiden kanssa, vaikka henget ovat vahvassa mielessä läsnä jäljittelyssään (Horkheimer ja Adorno 2002, 6). Horkheimer ja Adorno jopa kuvailevat kielen varhaista muotoa dialektiseksi antaessaan esimerkin puusta, joka identifioidaan manan eli jonkinlaisen mystisen ja yliluonnollisen voiman olinpaikaksi. Silloin arvostelma, joka kertoo puun olevan puu, kertoo samalla, että se ei ole puu vaan jotain enemmän (Horkheimer ja Adorno 2002, 11). Puun merkitykseen kuuluu siis olla jotain muuta kuin puu, jolloin siitä tulee se, mikä se on, olemalla jotain muuta kuin mitä se on.

Niin rankasti kuin Horkheimer ja Adorno kritisivatkin aktuaalisesti toteutunutta valistusta epäonnistuneena jatkona myyttille, myyttiä ei tule missään nimessä tulkita miksikään ihmiskunnan ihanteelliseksi alkutilaksi, josta olemme langetteet pimeyteen. Valistuksella on lähtökohtaisesti pätevä peruste kritisoida myyttistä ajattelua ja pyrkiä ylittämään se, koska se perustuu pelon hallitsemaan luonnon armoilla olemiseen. Horkheimer ja Adorno nojaavat analyysissään historialliseen materialismiin kuvaillessaan, kuinka tietoisuuden muodot ovat erottamattomasti yhteydessä yhteisössä vallitsevaan tuotantotapaan ja työnjakoon. Heidän mukaansa universaalikäsitteet, abstraktiot ja formaalit ajatusrakenteet ovat yleistyneet ja muuttuneet hallitsevammiksi vähitellen sen myötä, kun työnjako alkoi luoda yhteisön jäsenten välille pysyviä hierarkkisia suhteita ja vakiinnutti sosiaalisen järjestyksen, jonka yksilö kohtaa itseään edeltävänä objektiivisuutena. Universaalia pätevyyttä tavoittelevien filosofisten käsitteiden validius esimerkiksi antiikin Kreikassa perustuu näin ollen perustanaan toimivan yhteisöllisen vallan itsenäisyyteen ja objektiivisuuteen suhteessa yksilöihin, eli Horkheimer ja Adorno tulkitsevat filosofisten käsitteiden ilmaisevan jotain olennaista yhteisöllisen elämän luonteesta piilotetussa muodossa. (Horkheimer ja Adorno 2002, 16.) Vastaavasti ”manan” käsite edustaa luonnon ensisijaisuutta suhteessa ihmiseen tarkoittaessaan kaikkea tuntematonta, mikä jää välittömän kokemuksen ulkopuolelle ja synnyttää kauhua (Horkheimer ja Adorno 2002, 10). Tämän käsittäminen manaksi, jota voi yllä mainituilla keinoilla hallita, merkitsee alkua ihmisen ja luonnon väliselle dialektiikalle, jossa pelko on ajanut ottamaan luontoa haltuun yhä hienovaraisemmilla tavoilla tuotantomuotojen ja työnjaon kehittyessä.

⁵ Mimesis ei tarkoita Adornolle pelkkää jäljittelyä tavanomaisessa mielessä vaan jonkin kaltaiseksi tulemistakin siten, että olioiden erillisyyden ja itsenäisen identiteetin konstituoiivat rajat muuttuvat häilyviksi tai jopa katoavat. Mimesiksen monista merkityksistä voi lukea lisää Jukka Mikkosen ja Antti Salmisen toimittamasta teoksesta *Mimesis: filosofia, taide, yhteiskunta* (2017).

2.1.2 Valistuksen ominaispiirteet

Eräät tunnetuimmista tavoista tiivistää valistus sisältyvät Kantin esseen *Was ist Aufklärung?* (1784) alkuun: ”Valistus on ihmisen pääsyä ulos hänen itse aiheuttamastaan alaikäisyyden tilasta” ja ”Sapere aude!” eli ”Uskalla käyttää omaa järkeäsi” (Kant 2007, 87). Toisin sanoen hän vaatii ihmisiä käyttämään itsenäisesti omaa järkeään ilman toisten ohjausta eli kannattaa järjen ohjaamaa autonomiaa heteronomiaa vastaan. Adorno itse vahvistaa, kuinka tärkeää tähän valistuneen autonomian periaatteeseen on sitoutua vuonna 1966 pidetyssä radioesitelmässä *Kasvatus Auschwitzin jälkeen* (Adorno 2007, 229). Toisaalta hän nostaa Horkheimerin kanssa esiin myös toisen periaatteen, johon valistus tiivistyy: Tieto on valtaa (Horkheimer ja Adorno 2002, 2). Tähän hallinnan pyrkimykseen sisältyy valistuksen taipumus epäonnistua omissa tavoitteissaan ja palata takaisin myytiksi, sillä siltä puuttuu tarvittava itsereflektio myytin todelliseen ylittämiseen. Koska valistus ei tunnista omaa alkuperäänsä myytissä, se sortuu tajuamattaan omaksumaan myyttiä ohjaavan tarpeen ottaa luonto haltuun pelon ajamana ja vie sen paljon pidemmälle tuhoisin seurauksin. Valistus on ”radikaaliksi tullutta myyttistä pelkoa” (Horkheimer ja Adorno 2008, 36).

Valistus on pyrkinyt korvaamaan fantasian tiedolla ja Max Weberin (1864–1920) ajatuksia mukailleen hävittänyt taian maailmasta (Weber 1965, 125). Maailma ei ole enää kokoelma mystisiä ilmiöitä, joita voi vain vaivoin hallita vaan se on rationaalisesti tiedettävissä ja tutkittavissa. (Horkheimer ja Adorno 2002, 2.) Sen sijaan, että subjektin kohtaamat oliot olisivat varhaisen dialektisen käsitteellistämisen mukaisesti jotain muuta kuin ne ovat, niistä on tullut identtisiä käsitteensä kanssa. Laboratorioissa kärsivä koe-eläin on pelkkä lajinsa edustaja ja halkaistu atomi pelkkä näyte aineesta ilman mitään ainutlaatuisia yksilöllisiä ominaisuuksia⁶. Siinä missä myytti havaitsi olioiden välillä moninaisia läheisiä suhteita, valistuneelle järjelle on olemassa ainoastaan suhde lähtökohtaisesti merkityksettömän olion ja sille sattumanvaraisesti merkityksen antavan subjektin välillä. (Horkheimer ja Adorno 2002, 7.)⁷ Kaikki on selvitettävissä ja mitattavissa ja siten asetettavissa formalisoidun käsitteen alaiseksi formaaleihin suhteisiin muiden käsitteiden kanssa, minkä lopputuloksena on systeemi (Horkheimer ja Adorno 2002, 4). Valistus siis redusoi maailman abstrakteiksi kvantiteeteiksi poistamalla niistä yksilölliset kvaliteetit, jolloin valtaan pääsee universaali ekvivalenssin laki, kun kaikki on yhteismitallista ja lopulta palautettavissa numeroiksi (Horkheimer ja Adorno 2002, 4). Tällaisen tietämisen malli on matematiikka (tai tar-

⁶ Myöhemmässä tuotannossaan Adorno erittelee tätä ajattelua identtisyiden/identiteetin (*Identität* sisältää molemmat merkitykset) käsitteen avulla, koska kyse on olion asettamisesta identtiseksi käsitteensä kanssa. Identtisyysajattelussa huomioidaan ainoastaan käsitteeseen integroitavat piirteet ja kielletään kaikki muut kvaliteetit. (Adorno 2021, 16–18.)

⁷ Tämä subjektin ja objektin suhde on ”valistumattoman valistuksen” tärkein piirre.

kemmin sanottuna moderni algebra), joka olettaa lopputuloksen aina tiedetyksi jo ennen kuin se on selvitetty ja toimii itsenäisenä prosessina suhteessa ajattelevaan yksilöön (Horkheimer ja Adorno 2002, 18–19). Näin ollen valistunut järki ei ole enää kiinnostunut siitä, mitä jokin pohjimmiltaan on, vaan kysyy ainoastaan, minkä alaiseksi se asettuu eikä siksi pidä esimerkiksi metafysisiä kysymyksiä mielekkäinä (Horkheimer ja Adorno 2002, 6, 17). Puhtaimmin nämä taipumukset ilmenevät positivismissa, koska se rajoittaa itsensä pelkästään välittömän immanenssin jäsentämiseen (Horkheimer ja Adorno 2002, 11).

Horkheimer ja Adorno tulkitsevat luonnontieteellisen tavan käsittää luonto lakien ohjaamaksi säännönmukaisuudeksi olevan vain valistunut vastine myyttiselle toistolle, jonka täytyy selittää jokainen tapahtuma (Horkheimer ja Adorno 2002, 8). Heidän mukaansa valistus on totalitaarista, koska se ei salli minkään jättämistä ulkopuolelle, eli kaikki ei-kvantifioitava ja yhteismitaton kielletään universaalina tabuna (Horkheimer ja Adorno 2002, 8). Kyseisen ajattelumallin telos on totaalinen systeemi, jonka lainalaisuuksiin kaikki sovitetaan. Tällaisessa ajattelussa on kyse pyrkimyksestä hallita kohteita puhtaan välineellisesti, koska päämäärien järkevyyden avoin huomiointi vaatisi kokemaan oliot niiden omilla ehdoilla, jotka eivät palaudu hallitseviin jäsenyyksiin. Matematiikan mallia jäljittelevässä positivismissa kulminoituva ajattelu ei siis ole ainoastaan puhdas ja neutraali tapa tutkia ja tietää maailman ilmiöitä vaan aina käytännöllisesti suuntautunut ja hallitsemiseen pyrkivä hanke, jota viime kädessä ohjaa kaikkeen täysin uuteen ja tuntemattomaan kohdistuva pelko. Vaikka valistuneen tieteen subjekti on täysin abstrakti anonyymi ja kognitiivinen mieli, se ei kykene tosiasiaassa irtautumaan ihmisen kehollisesta ja yksilöllisestä olemassaolosta konkreettisena luonnonoliona (Horkheimer ja Adorno 2002, 20). Horkheimer ja Adorno kuvailevat tällaisen subjektin olevan kuin alamaisistaan etäännytynyt diktaattori, joka tuntee ja on kiinnostunut tuntemaan heidät vain siltä osin kuin voi manipuloida heitä (Horkheimer ja Adorno 2002, 6).

2.1.3 Valistuksen irrationaalisuus ja tuhoisuus

Edellä on kuvailtu, kuinka myytti ja valistus sisältävät toisensa, vaikka ne näyttäytyvät toisilleen vastakkaisina. Jo myytti pyrkii valistuksen tavoin selittämään ja kontrolloimaan luonnon tapahtumia ja valistus vahvistaa myyttisen pelon motivoimat tabut ja toiston staattiseksi systeemiksi. Siksi ne ovat dialektisia käsitteitä, sillä kyseisten ilmiöiden tiivistäminen ylipäättään käsitteiksi on jokseenkin keinotekoinen jäsenystapa, joka ei täysin kunnioita myytin ja valistuksen sisältöä. Myytissä ja valistuksessa ei ole ainoastaan yhteisiä piirteitä vaan myytti sisältää taipumuksia, jotka toteutuvat kunnolla vasta valistuksessa ja valistus sisältää taipumuksia, jotka ovat myyttisempiä kuin myytti itse. Kumpikaan ei ole esiintynyt puhtaasti missään vaiheessa historiaa,

vaan ne ovat abstraktioita prosesseista, jotka ajattelu väkivalloin jähmettää käsitteelliseen muotoon. Kun näitä käsitteitä tutkitaan yhtään tarkemmin, niiden sisältö vuotaa toisiinsa ja kumoaa omat käsitteelliset rajansa kääntyessään vastakohdakseen oman sisältönsä ajamana. Kuten Horkheimerin ja Adornon tapa kuvailla ajattelun vähittäistä kehitystä osoittaa, ihmisyyhteisöissä on aina esiintynyt sekä myyttisiä että valistuneita piirteitä erilaisissa suhteissa (Horkheimer ja Adorno 2002, 5–6, 9–10). Tässä tapauksessa määrälliset erot ovat kuitenkin myös laadullisia eroja, koska päästyään hallitsevaksi periaatteeksi myöhäiskapitalistisella aikakaudella valistuksen luonne on muuttunut. Tämä on olennainen piirre valistuksen ongelmallisuudessa sen ohella, että sen käsitteelliseen yksinvaltiuteen rajoittunut ajattelu estää sitä ymmärtämästä omaa dialektista luonnettaan.

Valistuksen ongelmat voi tiivistää kolmeen keskeiseen huomioon⁸, jotka ovat oikeastaan eri puolia samasta ilmiöstä: (1) Valistus alistaa koko ympäröivän luonnon taloudelliseen hyötyyn perustuvan rationaalisen laskelmoinnin alaiseksi ja siten (2) alistaa ja tukahduttaa myös ihmisen oman luonnon, minkä ohella (3) sen rationaalisuus kääntyy irrationaalisuudeksi, kun välineellisyys yleistyy ainoaksi periaatteeksi. Nämä ongelmat voivat pahimmillaan toteutua holokaustin kaltaisina kauheuksina.

Ihmisen aiheuttaman ilmastonmuutoksen ja sukupuutto-aallon aikakaudella ei ole vaikeaa ymmärtää, miksi luonnon täydellinen alistaminen välineelliselle laskelmoinnille on ongelma, sillä se ei jätä jäljelle mitään, mikä takaisi meitä ympäröivän luonnon riittävän arvostamisen. Useat ekologiset keikahduspisteet on ohitettu tai ohitetaan pian, koska niiden estäminen ei ole ollut vallitsevan rationaalisuuden standardien mukaista. Elävä luonto on elämämme ja hyvinvointimme välttämätön perusta, jota täytyy kyetä arvostamaan itsessään ja omilla ehdoillaan, jotta se voisi tarjota hyvän elämän meille. Analysoidessaan Samuel Beckettin näytelmää *Endgame* Adorno kommentoi, että maailman täydellistä esineellistymistä (selitän tämän käsitteen myöhemmin) on mahdotonta erottaa ihmisten aiheuttamasta katastrofaalisesta tapahtumasta, jonka seurauksena luonto on hävitetty eikä mikään enää kasva (Adorno 2019a, 240–241). Vastaavasti hän ennakoi pääteoksessaan *Negative Dialektik*, että yhteiskuntaa ohjaavan voittomotiivin ensisijaisuuden päätepisteenä on kaiken kuolema (Adorno 2021, 314). Lisäksi Adornon mukaan luonnon alistamista edistävä välineellisen järjen yksinvalta ilmenee kaikkein selvimmin eläinten kaltoinkohteluna, koska tällaisessa ajattelussa ei jää tilaa huomioida eläinten kärsimystä (Adorno 2000, 145). Emme myöskään pysty nauttimaan luonnosta pelkkänä laskelmoivaa hallinnointia odottavana

⁸ Tämä on vain yksi mahdollinen tapa esittää Adornon argumentti yksinkertaistetussa muodossa. Esimerkiksi Yvonne Sherratt tarjoaa psykoanalyysia painottavan yksityiskohtaisen ja paljon enemmän nyansseja sisältävän tulkinnan valistuksen ongelmista (Sherratt 2004, 75–125.)

merkityksettömänä vierautena, mikä johtaa huomioimaan valistuksen seuraavan ongelman.

Kuten olen jo aiemmin vihjannut, valistukselle ominainen tapa suhtautua objekteihin sisältää myös merkittäviä implikaatioita koskien valistuneen subjektin luonnetta. Koska myös ihminen on luonnonolio, koko luonnon asettaminen hallinnan kohteeksi tarkoittaa myös ihmisen sisäisen luonnon alistamista. Perusajatus on se, että pyrkiessään tekemään kaikesta itsensä kaltaisen ottamalla kaiken haltuun osaksi systeemiä subjekti supistuu itse pelkäksi kokemuksen muodolliseksi yhtenäisyydeksi. Toinen tapa ilmaista tämä käänne olisi sanoa, että subjekti ikään kuin irrottaa itsestään vain sen osan tai ne toiminnot, jotka jäsentävät objektit tiukkojen lakien alaisiksi, sulkee kaiken muun ulkopuolelle (mukaan lukien muut puolet itsestään) ja nostaa nämä kapea-alaiset kognitiot valtaistuimelle. Tällainen subjekti kohtaa itse luomansa loogiseksi formalismiksi redusoidun maailman itsenäisenä todellisuutena, jolle joutuu alistumaan täydellisesti. Järki ei enää kykene tavoittamaan muuta kuin sen, mikä on välittömästi käsillä luokiteltavana abstraktina materiaalina ja mukautuu itsekin sitä ohjaaviin lakeihin. Tämä formalismi näyttäytyy itsenäisenä suhteessa ajattelevaan subjektiin ja muuttuu täten hallitsevaksi mahdiksi subjektia vastaan. (Horkheimer ja Adorno 2002, 20.) Subjektista irrotetut ajatteluprosessit saavuttavat siis itsenäisen olemassaolon.⁹

Lopputuloksena on pelkkä merkityksetön itesäilytyksen periaate, kun jäljelle jää loputon välittömän aktualisuuden toisto (Horkheimer ja Adorno 2002, 21). Kaikki mitä on, on vain sitä mitä se on eikä koskaan mitään muuta. Tällaiseen välittömyyteen jumiutunut ajattelu on sitä tyytyväisempi ainoastaan toistamaan käsillä olevaa materiaalia mitä täydellisemmin ajattelukoneisto asettaa kaiken olevan alaisekseen (Horkheimer ja Adorno 2002, 20). Se merkitsee pelkkää välineellisyyttä, joka pettää järjen valistuneen tavoitteen palvella ihmiskuntaa parantaakseen elämiämme ja edistääkseen autonomisuuttamme. Ilman formaaliin systeemiin palautumattomia päämääriä välineellinen järki muuttuu itsevaltaisena mahtina järjettömäksi eli rationaalisuudesta tulee ylikorostuneena irrationaalista. Järki pettää oman käsitteensä ja tavoitteensa. Siitä tulee pelkkä itsenäinen ja itseään uusintava systeemi suhteessa ihmisiin ja heidän tarpeisiinsa ilman viimeksi mainittujen luonnosta kumpuavaa järkevyyden standardia. Siksi Adornolla on tapana puhua irrationaalisesta yhteiskunnasta (Adorno 2019b, 142). Universaali ekvivalenssi tekee kaikesta identtistä jonkin muun kanssa ja estää mitään olemasta identtinen itsensä kanssa (Horkheimer ja Adorno 2002,

⁹ Puhun tässä yhteydessä subjektista abstraktiona ihmisistä kollektiivisesti enkä yksilönä. Subjektia vastaan itsenäistyneet rakenteet ovat lähtöisin sosiaalisista prosesseista tai tarkemmin niiden jähmettyneestä rakenteellisesta muodosta, jonka jokainen yksittäinen ihminen kohtaa itseään edeltävänä valmiina todellisuutena. Samalla nämä sosiaalisista rakenteista nousevat lait tuottavat mukaisensa subjektiviteetin, jonka mukaisesti yksittäisten ihmisten subjektiivisuus jäsenyytyy. Ne eivät siis ainoastaan hallitse ihmisiä rajoittavassa mielessä vaan tuottavat sen yksilöllisyyden, joiden puitteissa ihmisten on mahdollista toimia ja ajatella nykymaailmassa.

8). Vastaavasti universaali välineellisyys tekee kaikesta hyödyllistä suhteessa johonkin muuhun, mutta ei anna minkään olla itsessään merkityksellistä. Tämä ilmenee käytännössä esimerkiksi kulttuuriteollisuudessa, jonka alaisissa kulttuurituotteissa ihmisiä kiehtoo usein enemmän niiden hyödyntämä tekniikka kuin tyhjä sisältö, jota kyseisellä teknologialla tuotetaan (Horkheimer ja Adorno 2002, 108). Vastaavaa teknologian fetisointia sen itsensä vuoksi voi havaita monilla muillakin yhteiskunnan aloilla sen perustavan irrationaalisuuden ilmentyminä.

2.2 Konstitutiivinen subjektiivisuus

2.2.1 Esineellistyminen

Adornon käsitys itse luomalleen formalisoidulle maailmalle alistuvasta subjektista on paljon velkaa Marxin teorioille vieraantumisesta ja tavarafetisismistä sekä György Lukácsin (1885–1971) teorialle esineellistymisestä. Kuvailen seuraavaksi näitä käsitteitä lyhyesti tarkentaakseni ymmärrystä subjektin ja objektin välisestä alistavasta suhteesta, joka nousee sosiaalisista prosesseista.

Nimellä *Taloudellis-filosofiset käsikirjoitukset 1844* (1932) julkaistussa tekstissä Marx kuvailee kuinka tavaramuotoisessa tuotannossa, jossa työläinen valmistaa tuotteita vaihtoa eikä suoraa tarpeen tyydytystä varten, työn tuote asettuu tekijäänsä vastaan itsenäiseksi mahdiksi. Tällöin työtä ohjaavat tavaroiden kierron lait, joihin tuottajan on mukauduttava eli tuotanto synnyttää oman taloudellisen todellisuutensa omine lainalaisuuksineen ja tarpeineen, jotka eivät palaudu suoraan ihmisten tarpeisiin. Seurauksena on, että työläinen vieraantuu omasta työstään, josta on tullut ulkoista suhteessa omaan persoonaan, ja sen myötä myös itsestään, muista ihmisistä ja ihmisyydestään. (Marx 2009, 29–32.) Hänestä tulee vieraiden voimien ohjaama kone, joka on suhteessa työvoimansa¹⁰ omistavaan kapitalistiin tavaroiden kautta ja tavaran. Tuotannon yleiseksi muodoksi kehittyessään tavarat omaksuvat fetissiluonteen, mikä tarkoittaa sitä, että ihmisten väliset yhteiskunnalliset suhteet ja työn ominaisuudet näyttäytyvät tavaroiden ominaisuuksina. Marxin mukaan tavaroiden rahassa mitattava vastikemuoto, joka tekee ne yhteismitallisiksi toistensa kanssa ja asettaa kvantitatiiviset suhteet kaikkien tavaroiden välille, verhoaa historiallisesti kehittyneet yhteiskunnalliset tuotantosuhteet osaksi esineitä. Tällöin kussakin tavarassa esineellistytävä erityinen työ ja sen rooli osana yhteiskunnan kokonaistuotantoa peittyvät tavaran rahallisessa arvossa ilmenevän abstraktin työn alle. Siten tavaroilla vaikuttaa olevan

¹⁰ Marx ei ollut kehittänyt työvoiman käsitettä vielä 1844, mutta sitä on perusteltua käyttää myös vanhempia tekstejä käsitellessä, kuten Engels teki päivittäessään Marxin tekstiä *Palkkatyö ja pääoma* (1847) (Marx ja Engels 1978).

itsenäisiä yliaistillisia ominaisuuksia, joista emergoituvat talouden itsenäisinä ja universaaleina näyttäytyvät lait. (Marx 1974, 78, 82.)

Lukács tunnetaan marxilaisuuden kaanonissa yhtenä keskeisimmistä vaikuttajista niin sanotun läntisen marxilaisuuden synnyssä. Vaikka hän sitoutui tiukasti puolustamaan perinteistä ”oikeaoppista” marxilaisuutta ja Leninin tulkintaa etuvar-tiopuolueesta ainoana oikeana tapana edistää vallankumousta, hän myös korosti marxilaisuuden filosofisia ulottuvuuksia tavalla, joka vaikutti syvästi Adornoon. Lukácsin varhaisessa Marx-luennassa on erityisen tärkeää sen tapa korostaa marxilaisuuden yhteyttä Hegelin filosofiaan. Tämä ohjaa Lukácsin esittelemään vuonna 1923 julkais-tussa esseekokoelmassa *Geschichte und Klassenbewußtsein* vaikutusvaltaisen ”esineel-listymisen” (*Verdinglichung*) käsitteen, jonka hän johtaa Marxin tavarafetisismiä kos-kevasta analyysistä. Tiivistetysti esineellistyminen tarkoittaa kulttuurista ilmiötä, jossa sosiaalisista prosesseista kumpuavat rakenteet saavuttavat ihmisten tietoisuu-
dessa itsenäisen olemassaolon, joka kohdataan mukautumista vaativana ulkoisena to-
dellisuutena (Lukács 1971, 87, 95). ”Esineellistymisen” käsitettä voi pitää laajennet-
tuna luentana tavarafetisismistä ja vieraantumisen, koska se on näitäkin kokonais-
valtaisempi kulttuurinen ilmiö, jonka alle mainitsemani sukulaiskäsitteet asettuvat.
On tärkeää huomioida, että Lukács itse sekoitti Hegelin ja Marxin vieraantumisen kä-
sitteet, koska *Taloudellis-filosofiset käsikirjoitukset 1844* julkaistiin vasta yhdeksän vuotta
hänen esseekokoelmansa jälkeen. Siksi Lukácsin tapa käsittää vieraantuminen on ta-
hattoman lähellä Hegelin käsitystä objektivoitumisesta, joka viittaa abstraktimmin it-
sensä käsittämiseen objektina, joka ei ole enää välittömästi yhtä oman tietoisuuden
kanssa. Vaikka ”objektivoituminen” ja ”esineellistyminen” muistuttavat terminologi-
sesti toisiaan, jälkimmäinen viittaa spesifimpään yhteiskunnalliseen ja historialliseen
ilmiöön eikä mihin tahansa objektivoitumiseen. (Lukács 1971, xxiv.) Käytän tästedes
käsitettä ”esineellistyminen” tässä spesifimmässä mielessä juuri marxilaisen vieraan-
tumisen ja tavarafetisismien yläkäsitteenä.

Esineellistyminen on saavuttanut porvarillisella aikakaudella hallitsevan
aseman ja muuttunut siten laadullisesti, vaikka esineellistyneitä piirteitä on ollut jo
esimerkiksi antiikin Kreikassa (Lukács 1971, 86). Samoin valistusta on esiintynyt jo
vuosituhansia, mutta se on saanut hallitsevan aseman vasta porvarillisella aikakau-
della tavaramuodon yleistyttyä taloutta hallitsevaksi periaatteeksi. Ei ole muuten-
kaan vaikeaa huomata yhtäläisyyttä Lukácsin teorian ja *Dialektik der Aufklärung* -te-
oksen välillä, sillä myös Lukács kuvailee esineellistynyttä maailmaa formaaliksi sys-
teemiksi, joka asettaa kaiken rationaalisen hallinnon alaiseksi ja alistaa siten
myös ihmiset (Lukács 1971, 6, 101, 104). Hän kutsuu tavaramuotoiseen tuotantoon
pohjautuvaa itsenäisten lakien ohjaamaa maailmaa saksalaisen idealismin hengessä
toiseksi luonnoksi, joka edeltää yksilöä ja vaatii mukautumaan lainalaisuuksiinsa ai-
van kuten ”ensimmäinen luonto” ihmiskunnan esihistoriasta lähtien (Lukács 1971,

128). Oikeastaan Lukácsin koko filosofisesti painottuneen historiallisen narratiivin kapitalismin ylittämistä voi tiivistää pyrkimykseksi ottaa haltuun ja lopulta hävittää ihmiskuntaa alistava toinen luonto työvään vallankumouksen kautta (Lukács 1971, 204). Juuri sen vuoksi on tärkeää erottaa marxilainen esineellistyminen hegeliläisestä objektivitumisesta, että jälkimmäisestä ei voi Lukácsin mielestä päästä eroon samaan tapaan kuin ensimmäisestä.

Esineellistyminen ja toinen luonto ovat myös Adornolle tärkeitä käsitteitä, joita hän käyttää kirjallisessa tuotannossaan samassa merkityksessä kuin Lukács. Tämän ohella hänen tapansa lukea filosofiaa käsitteellisinä ilmaisuina oman aikansa materiaalisista olosuhteista muistuttaa läheisesti Lukácsin metakritiikkiä klassisesta saksalaisesta filosofiasta. Luennan taustalla on marxilainen oletus, jonka mukaan filosofia on kyennyt tunnistamaan keskeisiä ongelmia, jotka nousevat konkreettisesta historiallisesta kehityksestä ja tutkimaan niistä nousevia tarpeita ratkaisuyrityksineen käsitteellisellä tasolla (Lukács 1971, 111, 148). Kiinnostavan tästä ilmiöstä tekee se, että kyseessä ei ole aina vain suoraviivainen heijastuma, vaan ajattelu on kyennyt joissain tapauksissa käymään läpi kehityksen, jota ei ole vielä saavutettu sosiaalisessa todellisuudessa. Marcuse edustaa tätä näkemystä kuvaillessaan Hegelin filosofian vieneen ajattelun muodossa loppuun asti ne porvarilliset periaatteet, jotka oli toteutettu todellisuudessa muissa länsieurooppalaisissa maissa (Marcuse 1955, 259). Tästä metafilosofisesta käsityksestä seuraa se tärkeä implikaatio, että filosofian keskeisimpiä ongelmia ei voi ratkaista ajattelun tasolla, jos ne perustuvat sosiaaliseen todellisuuteen. Marxin kuuluisa teesi, jonka mukaan filosofit ovat yrittäneet ainoastaan selittää maailmaa, vaikka tarkoitus on muuttaa sitä, tiivistää pyrkimyksen ratkaista filosofiset kysymykset paljastamalla niiden yhteiskunnallinen perusta ja ajamalla sen myötä poliittista muutosta (Marx 1978a, 66).

2.2.2 Kant porvarillisen hengen ilmaisijana

Tätä taustaa vasten on mahdollista ymmärtää, kuinka keskeinen rooli Adornon hegeliläis-marxilaisella Kant-tulkinnalla on hänen ajattelussaan, koska hänen mukaansa Kantin filosofiassa on tiivistetty varhainen porvarillinen tietoisuus ongelmien, ja myöhempiä filosofiaa voi lukea hyvin pitkälle reaktioina näihin ongelmiin (Adorno 2001, 6). Kantin vaikutusvalta on havaittavissa kaikkialla Adornon ajattelussa ja ilman sen käsittelyä ymmärrys hänen filosofiastaan jäisi aivan liian pinnalliseksi (O'Connor 2004, 19). Oikeastaan negatiivinen dialektiikka on laajalti tulkittavissa vastaukseksi kantilaisuudessa tiivistyvään konstitutiivisen subjektiivisuuden ongelmaan ja sen epäonnistuneisiin ratkaisuyrityksiin. Seuraavaa osiota kannattaakin lukea esineellistymisen tarkempana filosofisena kuvauksena ja kritiikkinä. Se on myös hyvä esimerkki Adornon tavasta kritisoida muita ajattelijoina ja tässä tapauksessa myös koko aikakautta omaksumalla niiden mukainen ajattelutapa ja seuraamalla sitä

niin pitkälle, että kyseinen filosofia kumoutuu omilla kriteereillään. Kantin yhteydessä tällä on merkitystä koko yhteiskunnallisen tilanteen kannalta.

Kantin merkittävin anti filosofialle lienee teoksessa *Puhtaan järjen kritiikki* (1781) laajimmassa muodossa esitetty kopernikaaninen käänne. Kyseinen käänne merkitsee sitä, että Kantin mukaan monet piirteet, joita on tavallisesti pidetty olioiden tai objektiivisen maailman ominaisuuksina, ovat tosiasiaa kokemuksemme ennakohtoja eli tapoja, joilla oliot jäsentyvät tai välittyvät meille (Kant 1998, 110). Hän siis tutkii kognition objektiivisia mahdollisuuksia, jotka perustuvatkin subjektiin. Kantin filosofiassa tietoisuus ei voi päästä omien rajojensa ulkopuolelle tavoittamaan olioita sellaisina kuin ne ovat itsessään kokemuksemme ulkopuolella. Toisin sanoen meille on olemassa ainoastaan ilmenemistä, joka noudattaa kokemuksemme transsendentaalisia ehtoja, kuten ajallista ja tilallista jäsentymistä sen sijaan, että voisimme tavoittaa olioiden objektiivisen essentian (Kant 1998, 112). Ilmeneminen vaatii kuitenkin olettamaan jotain, mikä ilmenee, ja tätä Kant kutsuu olioiksi sinänsä (Kant 1998, 348). Niistä ei voi kuitenkaan tietää tai sanoa mitään, eli oliot sinänsä edustavat tietoisuudelle absoluuttista estettä, jonka ylittämisen sen oma rakenne estää (Kant 1998, 350). Kyseessä ei ole mitään määreistä vaan täydellistä määrittymisen puutetta, joka on olemassa ainoastaan käsitteellisesti välttämättömänä oletuksena kokemuksemme takana. Kantilainen subjekti siis kokee maailman ainoastaan sellaisena kuin millaiseksi se itse on sen jäsentänyt. Transsendentaalinen tarkoittaa Kantille jotain täysin empiirisestä sisällöstä vapaata eli puhdasta muotoa, jonka mukaisesti kaikki havaintoaines jäsentyy (Kant 1998, 132). Transsendentaaliselle tasolle kuuluvat esimerkiksi ymmärryksen kategoriat, joista kuuluisin on kausaalisuus, eli ymmärrämme peräkkäiset tapahtumat syy-seuraussuhteen kautta. Näin ymmärrettyinä kausaalisuus ei ole mitään empiiristä eikä mitään objektiivista, mutta se on silti fenomenalisessa maailmassa yhtä universaalisti pätevä periaate kuin perinteiset metafysiset totuudet. (Kant 1998, 116, 212). Transsendentaalinen taso on Kantille erittäin tärkeä, koska se määrittää kokemuksemme ja ymmärryksemme rajat, joita järki ei voi ylittää rikkomatta omia sääntöjään (Kant 1998, 101, 409–410).

Adornon mielestä Kantin ajattelussa on kiinnostavaa sen porvarillisuus ja ristiriidat, jotka rikkovat koko johdonmukaisuutta tavoittelevan filosofian. Ensinnäkin Kantin tavoite asettaa järjelle tiukat rajat, joiden ulkopuolisia kysymyksiä on mahdotonta ratkaista (esimerkiksi Jumalan olemassaolo, sielun kuolemattomuus ja tahdonvapaus), vastaa porvarillista tapaa pidättäytyä arvostelmasta ja perimmäisten olemusten tutkimisesta (Adorno 2001, 6). Hän ei siis anna edes negatiivista vastausta esimerkiksi Jumalan olemassaoloa koskevaan kysymykseen vaan kritisoi koko kysymyksen esittämistä. Järjen ulottumattomissa olevilla essentioilla ja kysymyksillä ei kuitenkaan lopulta ole mitään väliä, koska meillä on ainoastaan transsendentaalisia

lakeja noudattava empirinen maailma, johon on tyydyttävä. Adorno kutsuu tätä sunnuntaifilosofiaksi, koska käytännön elämän ulkopuolella voi pysähtyä pohdiskelemaan, kuinka mikään ei ole pohjimmiltaan sellaisenaan täysin totta tai varmaa, mutta tällä ei ole mitään väliä arkisen elämän kannalta (Adorno 2001, 181). Toiseksi Kant korostaa totuuden ajattomuutta ja universaaliutta kaiken kehollisen, aistimellisen ja uuden kustannuksella, mitä Adorno pitää urbaanin vaihtoyhteiskunnan tyypillisenä ajattelumallina (Adorno 2001, 26). Taustalla on jälleen ajatus, jonka mukaan itsenäisen olemassaolon saavuttaneet yhteiskunnalliset suhteet ja prosessit ovat niin objektiivisia, että ne validoivat mallinsa mukaiset formaalit abstraktiot. Ne pyrkivät muodostamaan systeemin, johon ei voi tulla mitään uutta ilman, että se kuitataan jollain muulla aivan kuin taloudellisessa vaihtosuhteessa (Adorno 2001, 27). Adornon mielestä ajattelua tietenkin ohjaa tällaiseen muotoon pelko kaikkea ulkopuolista kohtaan ja työnjako, joka on etäännyttänyt ruumiillisen työn ajatustyöstä (Adorno 2001, 26, 172). Kolmas porvarillinen piirre on järjen täydelliseen autonomiaan liittyvä ambivalenssi. Koska mikään muu ei saa hallita järkeä, se on rajoitettu toimimaan täysin teoreettisella alueella, joka mahdollistaa puhtaan itsenäisyyden. Toisin sanoen järki on rajattu yhteiskunnan instituutioiden ja yhteisöllisen elämän järjestämisen tapojen ulkopuolelle, koska näissä täytyy toimia odotetun roolin mukaisesti ja ennemmin järkeillä kuin käyttää järkeä vapaasti. Tämä vastaa sosiaalista tilannetta, jossa yhteiskunta on kaikissa prosesseissaan yhä rationalisoidumpi, mutta kokonaisuutena suuntautunut irrationaaliin päämääriin. (Adorno 2001, 62–64.)

Adorno tulkitsee Kantin filosofian keskeisimpien jännitteiden ja ongelmien liittyvän subjektin luonteeseen, koska sillä on niin tärkeä rooli fenomenalisen maailman konstituojana. Kyseessä ei voi olla empirinen subjekti, koska yksilöllisenä empirisenä oliona ihminen on jo konstituoitu eli kuuluu fenomenaliseen maailmaan sen sijaan, että toimisi sen perustana (Adorno 2001, 144). Konstituoivana lähtökohtana on siis oltava abstrakti transsendentaalinen subjekti, jonka kokemusten muodollinen yhtenäisyys takaa olioiden identiteetin säilymisen. On selvää, ettemme koe ainoastaan irrallisia havaintoja, vaan ne jäsentyvät usein yhteen identiteettinsä säilyttävän objektin ominaisuuksiksi, jotka objektin yhtenäisyys sitoo toisiinsa. Adornon mukaan tämä perinteinen käsitys objektin yhtenäisyydestä toimii mallina kantilaisen tietoisuuden yhtenäisyydelle, joka konstituoii objektinsa yhtenäisyyden (Adorno 2001, 107). Tämä apperseption yhtenäisyys eli puhdas ”minä ajattelen” on kaiken tietämisen perusta, eli kaikki kokemukset koetaan aina yhtenäisen tietoisuuden kokemuksiksi. Näin ymmärrettynä objekti ei tarkoita oliota sinänsä vaan fenomenalista objektia, joka on transsendentaalisesti välittynyt subjektin lakien mukaisesti (Adorno 2001, 106). Subjektiivisesti konstituoitu fenomenalinen maailma on samalla myös luonnontieteiden tutkima maailma, eli Kantin filosofia asettaa objektiivisen perustan luonnontieteille,

joissa esineellistynyt rationaalisuus toteutuu erityisen selvästi. Kaikki ymmärtämämme oliot ovat siis osa kyseistä maailmaa, jolloin itse objekteihin eli olioihin sinänsä ei jää jäljelle mitään ja niistä etäännyttään täysin. Adornon mielestä tässä on esineellistymisen ydin, sillä kaikki ilmiöt palautetaan yhteen kiintopisteeseen ja asetetaan jäykän yhtenäisyyden alaiseksi. Todellisuudesta tulee pelkkä subjektiivisen työn tuote, kun kaikki kohtaamamme on tuotettu transsendentaalisten periaatteiden mukaisesti, kun taas kokemuksemme ulkopuolinen maailma on täysin kuollut. Kun kaikesta tehdään subjektiivista, maailma muuttuu tavaraluonteiseksi objektiivisuudeksi subjektia vastaan ja johtaa äärimmäiseen heteronomiaan. Subjektiivisten lakien tuottamat jäsenyykset, joiden alaiseksi kaikki kohteet alistetaan, ovat siis kuin vaihtoa varten tuotettuja tavaroita, joita ohjaavat subjektin hallinnasta irtaantuneet lait (Adorno 2001, 114–115.) Täysin hallittu maailma päätyy hallitsemaan ihmistä, joka on osa tätä hallittua maailmaa ja täysin sen laeille alisteinen. Täydellinen hallinta on täydellistä alistumista. Tässä mielessä Kantille ominainen konstitutiivinen subjektiivisuus sisältää porvarilliselle yhteiskunnalle olemuksellisen antinomian¹¹ (Adorno 2001, 115).

Koska Adorno tulkitsee kantilaisen transsendentaalifilosofian ilmaisevan tietyn historiallisesti kehittyneen tilan eikä pelkkiä universaaleja totuuksia, sen ongelmia ei myöskään tulkita ikuisiksi ja ylittämättömiksi. Toisaalta niistä ei myöskään päästä eroon niin kauan kuin tavaroiden hallitsema talous on voimissaan, koska Kantin ilmaisema porvarillisen aikakauden henki (*Geist*) on läsnä aivan yhtä kauan. Itse asiassa Kant ei ole Adornon mielestä syvällinen ja kiinnostava ajattelija sen vuoksi, että hän olisi ainoastaan esittänyt filosofisessa muodossa ongelmallisen sosiaalisen tilanteen vaan koska hänen ajattelunsa sisältää ristiriitaisia taipumuksia, jotka eivät alistu esineellistymiselle (Adorno 2001, 134). Adorno jopa sanoo, että Kant olisi päättynyt positivismiin, jos olisi seurannut filosofiansa esineellistyneitä taipumuksia täysin johdonmukaisesti, mutta sen sijaan tämä pitää kiinni olioiden sinänsä noumenaalista maailmasta (Adorno 2001, 176). Tämä metafyyssinen pohjavire vaatii Kantia asettamaan subjektille sellaisen konstitutiivisen roolin, jonka ristiriitaisuuden tarkempi tutkiminen kaataa koko järjestelmän ja tarjoaa dialektisen tien ulos siitä.

Jos otetaan tosissaan se Kantin väite, että tietoisuuden transsendentaaliset rajat ylittävistä olioista ei voi sanoa mitään, on kyseenalaista, kuinka on mahdollista tietää tai sanoa mitään transsendentaalisesta subjektista. Ollakseen kaiken konstituoi transsendentaalinen subjekti ei voi itse olla konstituoitu, mutta ollakseen edes periaatteellisesti käsitettävissä se ei voi myöskään olla kaiken konstituoidun ulkopuolella. Täyttääkseen sille asetetun roolin systeemissä transsendentaalisen subjektin täy-

¹¹ Adornolle antinomia tarkoittaa jonkin käsitteen, ajatuksen tai ilmiön sisäistä ristiriitaisuutta eli taipumusta kumota itsensä tai kääntyä vastakohtakseen. Tämä eroaa Kantin tavasta ymmärtää antinomia tilanteeksi, jossa johonkin kysymykseen voi muodostaa useamman sisäisesti johdonmukaisen ja pätevän kannan, jotka kuitenkin ovat keskenään yhteensopimattomia.

tyy siis olla Kantin oman kiellon vastaisesti johdettu puhtaasta ajattelusta, mikä rikkoo hänen kuuluisaa periaatettaan, jonka mukaan käsitteet ilman havaintoja ovat tyhjiä (Adorno 2001, 217; Kant 1998, 193–194). On huomattavaa, että Kant itse myöntää, ettei ole varma, voiko ”minua” olla olemassa pelkkänä ajattelevana subjektina irrallaan kehollisesta ja yksilöllisestä ihmisyydestä, joka asettaa ”minut” osaksi ulkoista maailmaa (Kant 1998, 446). Hän siis myöntää, että kaiken konstituoi transsendentaalinen subjekti perustuu empiriseen subjektiin, eli konstituoi on sen konstituoi, mikä sen pitäisi konstituoida. Adorno huomauttaa, ettei Kant kuitenkaan seuraa tämän huomion implikaatioita pitäessään kiinni transsendentaalisen oppinsa absoluuttisesta apriorisuudesta, koska muuten hanke kaatuisi (Adorno 2001, 203). Hän tiivistää kantilaisen projektin vertauskuvallisesti sanomalla, että se vastaa yritystä saada aikaan substantiaaalinen sisältö kertomalla nolla (oliot sinänsä) nollalla (transsendentaalinen subjekti) (Adorno 2019c, 135). Toinen mahdollinen vaihtoehto on korottaa subjekti absoluuttiseksi hengeksi, joka on kaiken todellinen essentia ja itsenäinen suhteessa empiriseen minään (Adorno 2001, 221). Toisin sanoen Kantin filosofiassa on läsnä sekä positivismiin että absoluuttiseen idealismiin vieviä taipumuksia.

Adornon (ja samalla Hegelin) mielestä Kantin filosofian perustava ongelma on välittymisen ymmärtäminen yksipuolisesti, sillä siinä käsitetään ainoastaan, kuinka objektit ovat välittyneet tietoisuudelle subjektiivisesti ja sisältö on muodon välittämää¹². Puhtaaseen olioon tai sisältöön ei siis ole Kantin mukaan pääsyä, mutta hän nojaa oletukseen siitä, että puhdas subjekti ja kokemuksen muoto ovat tavoitettavissa ja käsiteltävissä. Niitäkään ei kuitenkaan voi tavoittaa irrallaan objekteista ja sisällöstä, joiden välittämiä ne ovat. Esimerkiksi subjektiä ei ole koskaan olemassa puhtaasti abstraktilla tasolla vaan ainoastaan empirisenä ja historiallisena subjektina, joka on samalla myös objekti. Vastaavasti havainnon tai ajattelun muotoa ei voi koskaan täysin irrottaa sisällöstä, joka on jäsentynyt määrättyyn muotoon, eli muoto esiintyy ainoastaan jäsentämänsä sisällön välityksellä. Jos tätä ei huomioida, syyllistytään hypostatisoimiseen eli olettamaan konkreettisiin olioihin perustuvalle abstraktiolle itsenäinen olemassaolo, mikä muistuttaa läheisesti esineellistymistä. Käsitteiden välittymisen nyansseja tarkemmin seuraavassa luvussa, mutta tässä vaiheessa on tärkeää tietää Adornon tulkitsevan transsendentaalifilosofian epäonnistumisen merkiksi siitä, että filosofialle ei tule olettaa absoluuttista perustaa, josta kaikki on johdettavissa. (Adorno 2001, 156, 158.) Hän ei siis pyri kääntämään tilannetta ylösalaisin tulkitsemalla sosiaalista todellisuutta transsendentaalisten muotojen jäänteettömäksi perustaksi, kuten esimerkiksi Emile Durkheim tai vulgaarit marxilaiset tekevät (Adorno 2001, 168–169).

¹² Samalla on kyse perustavasta ongelmasta porvarillisen aikakauden kollektiivisen tietoisuuden tilassa, koska Adorno lukee Kantia tämän tietoisuuden (tai hengen) systemaattisimpana ilmaisijana.

Tällöin oletettaisiin ennalta ne transsendentaaliset muodot, jotka sosiaalisen kehityksen pitäisi selittää eli syyllistyttäisiin käänteisesti samaan kuin Kant.

2.3 Täysin hallinnoitu yhteiskunta totaliteettina

Edeltävä käsittely osoittaa, kuinka Adorno käsittää modernin yhteiskunnan totaalisena järjestelmänä, joka asettaa kaiken rationaalisuutensa standardien alaiseksi ajattelun ja tietoisuuden rakennetta myöten. Horkheimerin ajatuksia mukailleen voi sanoa, että näin käsitettynä kaikki kriittisen teorian tutkimat ilmiöt ovat jo ennalta sosiaalisesti määrittäneitä ennen niiden teoreettista tulkintaa (Horkheimer 1975, 200–201). Sosiaalinen totaliteetti asettaa teorialle sen haasteen, että yhteiskuntaa ei voi sellaisenaan tavoittaa, sillä se ilmenee ainoastaan ehdollistamiensa ilmiöiden välityksellä (Adorno 1977, 11). Esimerkiksi vuonna 2022 alkanutta Venäjän hyökkäyssotaa ei voi ymmärtää pelkästään eristämällä Putin atomisoituna yksilönä sen syyksi (mikä ei tee hänestä vähemmän syyllistä sodan aiheuttamaan kärsimykseen). Taustalla on pitkällä aikavälillä kehittynyt geopoliittinen tilanne, johon liittyy muun muassa Neuvostoliiton syntyminen ja hajoaminen, maailman eri valtablokkien edut, NATO:n laajentuminen ja etupiirijattelu. Niiden perustana puolestaan on nykymuotoinen (kansallis)valtio, johon liittyy erityisiä tarpeita ja ominaisuuksia, joita valtion johtaja noudattaa ja tavoittelee. Tällaisen valtion johtajalla on erityisiä intressejä ja kannustimia käyttäen valtiokoneistoa valtiollisen rationaalisuuden mukaisten tavoitteiden toteuttamiseen ja omien etujen ajamiseen sekä esittää kansaksi käsitteellistetyille ihmismassalle edullinen vaikutelma. Koko nykymuotoisen valtion kehitys on puolestaan erottamattomasti yhteydessä tavaramuotoisen talouden kehitykseen, joka on yleistänyt tietynlaisen rationaalisuuden standardin yhteiskuntaan ja luonut ihanteita, joista on syntynyt myös poliitikoissa henkilöityvä porvarillinen yksilö. Talouden rakenteista nousevat talouden lait ja tarpeet määrittävät valtion etuja niin lännessä kuin idässä. Taloudellinen kehitys on yhtä myös teknologisen kehityksen kanssa, ja viimeksi mainittu määrittää sotimisen ehtoja (esimerkiksi ydinasepelote). Vastaavia merkitysten verkostoja voisi kuvailla periaatteessa loputtomiin, ja minkä tahansa ilmiön voisi ottaa samanlaiseen käsittelyyn, mutta perusajatus lienee selvä; totaliteetti tuo kaiken yhteyteen kaiken kanssa. Se ei ole mikään fakta vaan itse tämä välittyminen, jonka kautta kaikki sosiaaliset ilmiöt ilmenevät eli ihmisten välisten sosiaalisten suhteiden kokonaisuus, joka on eristäytynyt yksilöistä (Adorno 1977, 12). Siinä missä valistunut porvarillinen tiede keskittyy ainoastaan faktojen näennäisen välittömään ilmenemiseen, Adorno pitää kiinni essentiasta ilmenemisen taustalla yhteiskunnan käsitteen avulla (Adorno 1977, 11). Siksi hän kutsuu totaliteettia yhteiskunnaksi oliona sinänsä, sillä se on ainoastaan välittyneesti ilmenevä essentia kaikkien faktojen taustalla (Adorno 1977, 12).

2.3.1 Kapina sivilisaatiota vastaan

Totaliteetiksi kehittynyt yhteiskunta on samalla täysin hallinnoitu yhteiskunta, joka on Adornon mukaan integroinut itseensä myös ne elementit, joiden perinteinen marxilaisuus käsitti kehittyvän vallankumoukselliseksi voimaksi sitä vastaan (Adorno 1987, 236, 245). Ajatus täysin hallinnoidusta yhteiskunnasta perustuu Friedrich Pollockin (1894–1970) teoriaan valtiokapitalismista, joka eroaa kapitalismin liberaalista vaiheesta siten, että valtio ohjaa taloutta suoraan pyrkimällä resurssien mahdollisimman tehokkaaseen käyttöön (Pollock 1978). Nykyisellä uusliberaalilla aikakaudella tätä käsitystä on syytä päivittää huomioimalla keskeiset muutokset, kuten yksityistäminen, finanssipääoman vapauttaminen, kriisien manipulointi ja varallisuuden kasvautuminen (Harvey 2007, 160–162). Väitän kuitenkin, ettei uusliberalismi ole ratkaisevasti muuttanut yhteiskunnan totaalista luonnetta tai kokemusta totaliteetin osana elämisestä. Päinvastoin se on jopa vahvistanut niitä elementtejä, joista Adorno oli huolissaan, sillä ihmiset on alistettu aiempaa täydellisemmin tavaramuotoisen tuotannon periaatteille ja jätetty hyvinvointivaltioiden alasajon myötä epävarmaan asemaan. Samalla kapitalismille vaikuttaa olevan yhä vähemmän vaihtoehtoja, eli uusliberalismi ei ole myöskään luomassa puitteita sosialismille, kuten marxilaiset ajattelivat liberaalin kapitalismin tekevän (ks. esim. Fisher 2009). Toisin sanoen hallinnointi ei ole hävinnyt vaan muuttanut muotoaan. Adorno kuvailee kokemusta tällaisessa maailmassa elämisestä klaustrofobiseksi, koska yhteiskunnallistuminen, joka tekee kaikesta rationaalisesti hallinnoitua, toimii kuin yhä tiheämmäksi kuristuva verkko ihmisten ympärillä (Adorno 2007, 226). Tämä kokemus on jo itsessään ahdistava ja vieraannuttava, mutta se myös vahvistaa sivilisaationvastaisia ja väkivaltaisia impulsseja, jotka voivat purkautua kollektiivisesti fasismin kaltaisina kauheuksina. Adorno nojaa kyseisessä käsityksessä Sigmund Freudiin (1856–1939), joka kuvailee tämän kaltaista psyykkistä dynamiikkaa teoksessaan *Das Unbehagen in der Kultur* (1930).

Hyvin tiiviisti ilmaistuna Freudin mukaan sivilisaation (eli kulttuurin tai yhteiskunnan) koossa pysyminen perustuu mielihyvää tavoittelevien viettien tukahduttamiseen ja niitä ajavan libidinaalisen energian suuntaamiseen vähemmän tyydyttäviin kohteisiin (eli sublimaatioon) (Freud 1961, 108–109). Koska ihminen on täysin riippuvainen muista ihmisistä erityisesti lapsena, on tarpeellista sisäistää omia impulsseja ohjaava auktoriteetti, joka edustaa tarpeiden tyydyttämisen kannalta välttämätöntä ulkoista auktoriteettia. Ongelmalliseksi tilanteen tekee se, että sisäinen yliminä kykenee havaitsemaan jo pelkän halun tai aikomuksen tehdä jotain kiellettyä ja käyttää sitä perusteena hyökätä egoa vastaan. (Freud 1961, 124–125.) Tästä seuraa teoksen nimen mukainen ahdistavuus (*Unbehagen*) ja tiedostumaton tarve tulla rangaituksi. (Freud 1969, 129). Toisin sanoen ihminen kokee Freudin mukaan sitä enemmän syyllisyyttä ja ahdistusta mitä enemmän hän tukahduttaa kiellettyjä toiveita. Tämä tukahduttaminen on kuitenkin välttämätöntä tuhoisten impulssien hillitsemiseksi,

koska muuten rajoittamaton elämänvietti purkautuisi täysin ihmisten välisissä henkilökohtaisissa suhteissa. Silloin elämänviettiä ei enää sublimoitaisi yhteiskunnallisiin suhteisiin, kuten työntekoon, eli se ei enää sitoisi kuolemanviettiä¹³ itseensä ja antaisi viimeksi mainitun tehdä vapaasti tuhoajan. (Freud 1961, 112). Lyhyesti sanottuna Freudin ajattelussa sivilisaatio tuottaa itsensä vastaisia impulsseja, koska yhteiskuntaa ylläpitävien siteiden ylläpito muuttuu yhä sietämättömämmäksi.

Freudin teorian pohjalta Adorno kutsuu fasismia kapinaksi sivilisaatiota vastaan (Adorno 1982, 122). Kapinan vapauttama tuhovoima on keskeinen tekijä ulkoryhmään kohdistuvassa fasistisessa vihassa, jonka Adorno tulkitsee Freudia mukaillen perustuvan narsismiin. Siinä missä sisäryhmään ja erityisesti suureen johtajaan voi kohdistaa pitelemättömän narsistisen rakkauden tekemällä sen kohteesta idealisoidun version itsestään, kaikki tästä poikkeava puolestaan näyttäytyy itsen kritiikkinä ja kieltona (Adorno 1982, 125–126, 130). Siksi poikkeavat ryhmät koetaan suoraksi uhaksi, joka täytyy hävittää. Kansallissosialistisessa Saksassa juutalaiset tietysti olivat tärkein sorretty joukko, koska heidän historiallisesti kehittynyt asemansa toimi käteväenä perustana kaikenlaisten epämiellyttävien ominaisuuksien projisoimiseen. Tässä yhteydessä ei ole tarpeellista käsitellä Adornon ja Horkheimerin kuvailemia antisemitismien nyansseja, mutta he tulkitsevat juutalaisvihan perustuvan siihen, että kapitalistisen sarron, riiston ja esineellistymisen ongelmat yhdistetään juutalaisiin (Horkheimer ja Adorno 2002, 142–143). Se on viettirakenteen ja vallitsevan rationaalisuuden standardien näkökulmasta helpompi vaihtoehto kuin kriittisen teorian tapa kritisoida yhteiskuntaa totaliteettina ja epäillä omia perusteitaan joka käänneessä. Adorno jopa pitää holokaustia valistuneen identtisyysajattelun äärimmäisenä ilmentymänä, koska sen perustana on juutalaisten täydellinen integroiminen käsitteensä alaisiksi (Adorno 2021, 354–355). Heistä ei jää jäljelle mitään muuta, mikä voisi toimia perusteena kunnioittaa heidän ihmisyyttään vaan pelkkä puhdas identiteetti. Tältä pohjalta on vain rationaalista pyrkiä hävittämään vihollinen täysin tuhoamalla sen jokainen instantiaatio ja kaikki, mikä muistuttaa siitä.

Samir Gandesha päivittää Adornon teoriaa autoritäärisestä persoonallisuudesta uusliberalistisella aikakaudella ottamalla käyttöön psykoanalyttisen käsityksen hyökkääjään identifioitumisesta. Hänen mukaansa kokemus eriarvoisuuden kasvusta, talouden tarpeisiin nähden ”ylimääräisistä” ihmisistä, oman identiteetin

¹³ Kuolemanvietti on Freudin kiistanalaisimpia käsitteitä. Siinä missä elämänvietti pyrkii säilyttämään ja yhdistämään elävää materiaalia yhä suuremmiksi yksiköiksi, kuolemanvietti pyrkii purkamaan nämä yksiköt ja palauttamaan epäorganisen vakauden (Freud 1961, 118–119). Freudin mukaan sen alkukantaisena ilmaisuna on nirvanaperiaate eli organisen elämän vaisto palata elämän jännitteistä epäorganisen olemassaolon passiiviseen tyyneyteen. Libido muovaa nirvanaperiaatteen fylogeneettisesti kehittyneemmällä lajeilla mielihyväperiaatteeksi, joka tavoittelee muutakin kuin vakautta, ja kääntää kuolemanvietin osittain ulospäin. (Freud 1995, 275.) Kyse on siis primäärisestä masokismista, jonka viettirakenne voi ohjata myös ulkoiseksi aggressiivisuudeksi. Freud ajattelee viettien sulautuvan usein toisiinsa, eli elämänvietti kykenee sitomaan kuolemanvietin itseensä ja rajoittamaan sen taipumuksia (Freud 1961, 112).

muuttumisesta uhatuksi ja hallinnan tunteen menettämisestä on traumaattinen. Tähän traumaan reagoidaan samaistumalla juuri siihen järjestykseen, joka tuottaa ahdistusta ja epävarmuutta, mutta se käsitetään ideologisesti esimerkiksi kansallisena tai rodullisena joukkona eikä yliyksilöllisinä talouden rakenteina. Tällöin viha kohdistuu niihin ryhmiin, jotka vallitseva järjestys on marginalisoinut eikä itse uusliberalismiin. (Gandeha 2018, 159–160). Lisään Gandeshan osuvaan analyysiin vielä sen huomion, että näistä lähtökohdista Donald Trumpin kaltainen henkilö on ihanteellinen johtaja, koska hän on täysin häpeilemättä äärimmäisen itsekäs hahmo. Trump on valmis jumaloimaan itseään maailman parhaimpana ja ihmeellisimpänä ihmisenä jokaisessa käänteessä ja sanomaan aivan mitä tahansa välittämättä yhtään todellisuudesta tai muiden paheksunnasta. Hänen hahmossaan tiivistyy äärimmäinen imaginäärinen kompensatio, koska se viestii kannattajille, että heidän elämäänsä ja yhteiskuntaa ei ohjaa persoonaton, yliyksilöllinen ja täyttä alistumista vaativa toinen luonto vaan vapaa ja taitava yksilö itsekkäine motiiveineen. Kun tällaisesta johtajasta tekee idealisoidun version itsestään, luopuu samalla omien etujensa turvaamisesta ja voi päätyä kannattamaan sellaista politiikkaa, joka vahvistaa niitä uhkia, joilta alun perin puolustauduttiin. Ei ole yllättävää, että esimerkiksi transfobinen pelottelu on niin keskeinen taktikka monille taantumuksellisille liikkeille tänä päivänä, koska marginalisoidut ryhmät muodostavat helpoimman kohteen, jota syyttää koetusta kulttuurisesta rappeutumisesta ja sen myötä merkityksellisen elämän esteistä.

2.3.2 Kriittisen ajattelun tarve ja esteet

Jo aiemmin käsitellyt esineellistymisen ongelmat (luonnon alistaminen ja tuhoaminen, ihmisen alistaminen ja puhtaan rationaalisuuden irrationaalisuus) ovat riittävä syy suhtautua hyvin kriittisesti valistuneeseen järkeen, mutta erityisesti Auschwitz edustaa Adornolle pysäyttävää hetkeä, joka vaatii miettimään kaiken uusiksi (Adorno 2021, 354). Hän jopa muotoilee uuden kategorisen imperatiivin, jonka mukaan ihmisten tulee muovata ajattelunsa ja toimintansa sellaisiksi, ettei Auschwitz voi enää toistua (Adorno 2021, 358). Kuten uusliberalismin käsittely osoitti, tästä tavoitteesta ollaan vielä hyvin kaukana ja kenties kauempana kuin kertaakaan maailmansotien jälkeisenä aikana. Muun muassa siksi Adornon filosofia kannattaa ottaa edelleen vakavasti.

Eräs keskeisimmistä piirteistä Adornon kritiikissä on tapa tulkita esineellistymisen ja barbarismiin vajoaminen valistuksen sisäiseksi taipumuksiksi sen sijaan, että kyseessä olisi jokin järjelle ulkoinen ja vastakkainen voima. Läpeensä esineellistynyt maailma on jo itsessään sietämätön, mutta lisäksi se synnyttää jatkuvasti kasvavan paineen, joka voi purkautua jonain vielä kamalampana. Tähän käsitykseen liittyy se äärimmäisen merkittävä implikaatio, että vallitsevaa järjettömyyttä ei voi torjua ja hävittää nojaamalla vielä enemmän järkeen, koska irrationaalisuus on täysin valistu-

neessa maailmassa rationaalisuuden funktio. Siksi aidosti emansipatorinen ja kriittinen filosofia ei voi enää nojata formaalin rationaalisuuden standardeihin, jotka tekevät kohteestaan luonnostaan irrotetun subjektin kaltaisen.

Toisaalta Adorno on sitoutunut valistuksen ihanteisiin eikä hyväksy mitään taantumuksellista paluuta myyttiin ja irrationaalisuuteen järjen kustannuksella. Martin Heideggerin (1889–1976) fundamentaaliontologia on hänelle tärkein esimerkki viimeksi mainitusta trendistä, koska se pyrkii vastaamaan aitoon tarpeeseen löytää jotain syvempää ja kestävämpää esineellistyneen materiaalin takaa, mutta ei kykene ajattelemaan näiden ongelmien läpi¹⁴ (Adorno 2021, 76, 99–100). Adornon mielestä fundamentaaliontologia korostaa oikein, että tosiasiat ovat muutakin kuin mitä ne ovat ja jotain tärkeää on tämän unohtamisen myötä menetetty (Adorno 2019c, 103). Hanke kuitenkin epäonnistuu, koska se ei tunnista välittömän tosiasiallisuuden ylittävää momenttia momentiksi vaan hypostatisoi sen tekemällä olemisesta jotain täysin itsenäistä suhteessa kaikkiin olioihin (Adorno 2019c, 63, 90). Tällöin olemisen ei ole mikään summaus kaikista olioista eikä käsite, mutta ei myöskään mikään kolmas määreinen asia vaan jotain niin perustavaa, että se pakenee kaikkia erittelyjä (Adorno 2019c, 72). Tämän vuoksi Adorno pitää fundamentaaliontologian perustavana ongelmana sitä, että se on vihamielinen argumentaatiota ja kritiikkiä kohtaan, sillä se voi vastata jokaiseen vastalauseeseen, ettei tämä huomio ole tavoittanut olemista (Adorno 2019c, 22–23, 78–79). Jäljelle jää olemisen ja kielen mystifiointi, koska olemisen on annettava paljastaa itsensä kielen kautta, mutta se ei saa olla millään tavalla välittynyt eli myös käsitteellinen ja kielellinen välittyminen kielletään (Adorno 2019c, 48). Siksi olemisen on jotain täydellisen objektiivista ja alkuperäistä, mille voi ainoastaan antaa tautua ja alistua. Adorno kutsuu sitä dialektiikan parodiaksi, kun tältä pohjalta fundamentaaliontologian käsitteelliset puutteet käännetään rikkaudeksi, koska niiden on tarkoitus osoittaa kyseisen filosofian syvyys (Adorno 2019c, 81). Vastaavasti subjektin köyhyys käännetään rikkaudeksi, koska subjekti on pelkkä voimaton kenttä, jossa olemisen ilmentää itseään eli väylä jollekin itseään perustavammalle (Adorno 2019c, 98–99). Tämä irrationalismiin liittyvä mielivaltaisuudelle ja myyttiselle alkuperälle alistuminen on keskeinen syy sille, että Adornon mielestä Heideggerin ajattelua ei voi miltään osin erottaa kansallissosialismista, eli hän lukee sitä fasismiin samaistuvana taantumuksellisena reaktiona ajattelun esineellistymiseen (Adorno 2019c, 169–170).

¹⁴ Erityisesti Adornon myöhäiskauden kritiikkien perusteella Heidegger on helppo tulkita eräänlaiseksi negatiivisen dialektiikan intellektuaaliseksi arkkiviholliseksi (ks. esim. Adorno 1973; 2019c; 2021, osa I). Mikko Immanen on kuitenkin esittänyt, että Adornon ja Frankfurtin koulukunnan suhde Heideggerin filosofiaan on tätä luentaa monimutkaisempi kriittisen teorian varhaisemman historian valossa. Hänen mukaansa Adornon varhainen ajattelu on nimittäin muotoutunut keskeisiltä osin suhteessa Heideggerin ajatteluun ja vaikutusvaltaan, koska Heidegger on tarjonnut Adornolle tärkeän tilaisuuden selventää omia filosofisia kantojaan hiomalla niitä Heideggerin immanentin kritiikin välityksellä. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, etteikö Heideggerin vaikutus olisi laajalti negatiivinen, eli Adorno on uransa varhaisista vaiheista lähtien ensisijaisesti korostanut, kuinka hänen filosofiansa poikkeaa Heideggerista. (Immanen 2020.)

Hän tiivistää fundamentaaliontologian yritykseksi peruuttaa ajattelun esineellistymisen tajuamatta, että siihen johtanutta kehityskulkua ei voi vain ohittaa jonain perisyntinä (Adorno 2019c, 76–77). Toisin sanoen vanhaan ja myyttiseen tilaan palaaminen ei voi toimia ratkaisuna, koska sen oma sisältö vie kohti esineellistymistä leimaavia jäykkiä vastakkainasetteluja.

Tältä pohjalta negatiivisen dialektiikan tavoitteena on toimia filosofiana, joka kunnioittaa irrationaalista sisältöä ajautumatta irrationalismiin. Sen täytyy ajatella eteenpäin jäykkien kategorioiden rajojen läpi eikä palauttaa jotain mennyttä. Sitä negatiivinen dialektiikka pyrkii valistamaan valistusta, jotta valistus vapautuisi myytistä ja dialektinen kehä katkeaisi. Adorno ei siis myöskään ole Spenglerin kaltainen valistus pessimisti, sillä hän näkee sen mahdollistamassa edistyksessä myös potentiaalinen hyvään ja sanoo, että valistus on periaatteellisesti vallankäyttöä vastaan tunnistaessaan luonnon subjektissa (Horkheimer ja Adorno 2002, 32). Näin ollen kriittisen teorian viimekätisenä tavoitteena on juurruttaa esineellistyneen maailman konstituiva subjekti (joka on vain pieni formalisoitavissa oleva osa todellisista ihmisistä, joista se on irrotettu) takaisin kokonaisvaltaiseen subjektiin kehollisena luonnonoliona. Tämä on kuitenkin filosofialle äärimmäisen haastava tehtävä, koska käsitteellisellä ajattelulla on jatkuva taipumus langeta juuri niihin virheisiin, joita vastaan dialektiikkaa tarvitaan.

3 NEGATIIVINEN DIALEKTIikka

Negatiivisella dialektiikalla on edellisen luvun perusteella edessään ristiriitainen tehtävä. Sen täytyy ottaa radikaalisti etäisyyttä käsitteen yksinvaltaan jumiutuneesta ajattelusta, joka asettaa kaiken formaalien jäsenysten ja säännönmukaisuuksien alaiseksi. Toisaalta se ei voi hylätä käsitteellistä ajattelua ja sen mahdollistamaa kriittistä argumentaatiota, jonka varassa koko valistuksen projekti on. Paras tapa purkaa tätä jännitettä on tarkastella lähemmin käsitteiden ristiriitaista luonnetta, johon Adornon dialektiikka perustuu. Se johtaa huomiomaan ei-käsitteelliselle sisällölle avoimia kokemuksia, jotka ovat avaintekijä aidosti valistuneen järjen hahmottelussa.

3.1 Ristiriitaisen todellisuuden kohtaava ajattelu

3.1.1 Ei-käsitteellisen konstitutiivinen rooli käsitteissä

Adornon mukaan käsitteellistäminen perustuu siihen, että yksittäisistä elementeistä irrotetaan jokin niitä yhdistävä piirre abstraktioksi. Tästä piirteestä tulee käsite, joka edustaa kyseisen piirteen omaavien elementtien yhtenäisyyttä, eli käsite kertoo, mikä yhdistää monia yksittäisiä elementtejä. Käsitteellisen ajattelun perusmuoto on yksinkertainen predikatiivinen arvostelma $A=B$, missä A tarkoittaa käsitettä ja B elementtiä, joka asettuu käsitteen alaiseksi. B kuitenkin sisältää aina useita muitakin piirteitä kuin mitä A edustaa, eli jokainen elementti on aina enemmän kuin käsitteensä. Esimerkiksi jokainen juutalainen on aina paljon muitakin ne piirteet, jotka juutalaisen käsite integroi itseensä. Lisäksi käsite on aina useita piirteitä yhteen sitovana abstraktiona enemmän kuin ne piirteet, jotka on asetettu käsitteen alaiseksi, koska se saa jokseenkin itsenäisen merkityksen suhteessa näitä piirteitä ilmentäviin elementteihin. Varsinkin antisemitistisesti latautunut juutalaisen käsite sisältää merkityksiä, jotka eivät palaudu yhteenkään todelliseen juutalaiseen, vaikka yksilöitä voidaan identifioida sen

avulla. Tiivistetysti käsite on aina enemmän ja vähemmän kuin siihen kuuluvat elementit. (Adorno 2008, 7–8.)

Edeltävä esitys kertoo, että olio ei ole koskaan täysin identtinen käsitteensä kanssa, eli arvostelma $A=B$ on virheellinen. Se ei kuitenkaan ole virheellinen standardilogiikan tavoin käsitettynä, koska käsitteen ja elementin ei-identtisyys ei tarkoita, että valitulla elementillä ei olisi käsitteen edustamaa piirrettä. Vaikka Adorno ei ole identtinen juutalaisen käsitteen kanssa, meidän ei tarvitse päätellä, että Adorno ei ole juutalainen. Myöskään arvostelma $A \neq B$ ei siis ole tyydyttävä esitys tilanteesta. Sen sijaan täytyy ymmärtää, että juuri ne elementtien ja käsitteen ominaisuudet, jotka kertovat A:n olevan B, kertovat myös, että A ei ole B. Predikatiivisen logiikan näkökulmasta tilanne näyttäytyy ristiriitana (ja täytyy sen myötä kieltää), koska se on sitoutunut olettamaan kohteilleen pysyvän vakaan identiteetin. Ilman vakaata identiteettiä ajaututaan ristiriitoihin, minkä vuoksi Adorno pitää ristiriitaa dialektiikan keskeisenä piirteenä, sillä identtisyyttä korostava ajattelu on nykyään niin hallitsevassa asemassa (Adorno 2008, 8). On tärkeää ymmärtää, että kyseessä on käsitteen luonteen perustuva immanentti ristiriita eikä ulkoinen ristiriita.

Adornon tapa ymmärtää käsite osoittaa, että jokaisen käsitteen on oltava yhteydessä ei-käsitteelliseen ainekseen ollakseen ylipäätään jonkin käsite. Muuten se olisi tyhjä arvostelma. Käsitteet siis osoittavat itsensä ulkopuolelle sen sijaan, että ne voisivat muodostaa absoluuttisessa mielessä totaalisen järjestelmän. Ainoastaan esi-neellistyneen ajattelun puutteellinen itsereflektio voi sulkea kaiken ei-käsitteellisen täysin ulkopuolelle tunnistamatta sen konstitutiivista roolia käsitteen muodostamisessa. (Adorno 2021, 22–23.) Silloin ajattelusta tulee pelkkä yksi suuri tautologia. Kyseessä ei kuitenkaan ensisijaisesti ole mikään pahantahtoinen taipumus tai yksilöllisten ajattelijoiden tyhmyys vaan käsitteiden oma taipumus ikään kuin kasvaa umpeen ja sulkea omat rajansa, jolloin ajattelu kykenee tavoittamaan ainoastaan ajattelua eikä mitään sen takana. Dialektiikka toimii tällaisen käsitteiden fetisoinnin vastalääkkeenä pitämällä yllä tietoisuutta niiden yhteydestä ei-käsitteelliseen. (Adorno 2021, 17, 24.) Tähän liittyy se kiinnostava huomio, että Adorno vaikuttaa hyväksyvän merkittävältä osin nuoren Ludwig Wittgensteinin käsityksen, jonka mukaan filosofiset kysymykset tavoittelevat jotain, mitä kieli ei kykene sellaisenaan ilmaisemaan (Wittgenstein 1922). Adorno kuitenkin tekee tästä päinvastaisen johtopäätöksen vaatiessaan filosofiaa puhumaan juuri siitä, mistä Wittgensteinin mukaan ei voi puhua (Adorno 2021, 21).

Ei siis ole niin, että käsitteiden yksipuolisuuden voisi korjata ottamalla käyttöön lisää käsitteitä, joiden alaiseksi olio asetetaan. Esimerkiksi Adorno on juutalaisen ohella myös filosofi, aviomies, saksalainen, musiikkiteoreetikko, säveltäjä, ihminen jne. Hänen ominaisuuksiaan tiivistäviä käsitteitä voisi luetella loputtomiin, mutta mikään määrä ei tule koskaan tavoittamaan jäännöksettä kaikkea, mitä Adorno on. Tätä käsitteiden ulkopuolista jäännöstä Adorno kutsuu nimellä ei-identtinen,

koska sen vuoksi käsite ja olio eivät voi koskaan olla täysin identtisiä keskenään. Valitsevaan hallinnan logiikkaan kietoutuva identtisyysajattelu puolestaan tukahduttaa ei-identtisen pois ajattelusta ja hypostatisee ajattelun käsitteellisen momentin esineellistyneeseen muotoon. Adornolla on tapana puhua tällaisesta yhtenäisyyden pakottamisesta lumona (Bann), koska se ei anna minkään olla vapaasti omilla ehdoillaan vaan tekee kaikesta ulkopuolisen periaatteen alaista ja siten hallittavaa. (Adorno 2021, 18, 21, 24.) Se vastaa myyttistä käsitystä yliluonnollisesta voimasta, jolla voidaan hallita ihmisiä. Tässä tapauksessa kuitenkin koko maailma on lumottu, ja kaikki universaalia lumoa vastustava näyttäytyy ristiriitana, joka täyttyy hävittää. Siksi Adorno sanoo, että ”ristiriita on ei-identtinen lain lumon alaisena” (Adorno 1966, 16).

3.1.2 Dialektisen ajattelun keskeisiä piirteitä

Dialektiikan tavoitteena on rikkoa tämä lumo tiedostamalla käsite ainoastaan momenttina ja huomioimalla sen myötä identtisyyden epätotuudesta muistuttava ei-identtinen. Kuten edellinen luku osoittaa, kyseessä on läpeensä historiallinen tehtävä, jonka tarve kumpuaa totaliteetiksi kehittyneestä yhteiskunnasta. Se ei siis asetu ongelmalliseksi kokemansa totaliteetin ulkopuolelle kertomaan, kuinka asiat oikeasti ovat vaan kritisoi sitä sisäpuolelta alistumatta identtisyysajattelulle. Dialektiikkaa ajaa utopistinen toive tavoittaa ei-käsitteellinen käsitteillä, ja tämän tavoitteen oltava vähintään implisiittisesti läsnä kaikessa käsitteellisessä ajattelussa, jotta siinä on mitään mieltä. Adornon dialektiikka ei kuitenkaan voi tavoittaa tätä utopiaa, koska hänen mukaansa se ei voi luvata ei-identtisen tavoittamista vapaasti ja universaalisti vaan pelkästään tukahdutettuna ja ulos heitettynä aineksena (Adorno 2021, 21). Aivan kuten vapaa ihmiskunta ei muodostaisi totaliteettia, utopiassa ei olisi dialektiikkaa, koska silloin ei-käsitteellinen ei näyttäytyisi ristiriitana, joka on erottamaton osa dialektiikkaa. Adorno tiivistää tämän sanomalla, että ”utopian konkreettisen mahdollisuuden valossa dialektiikka on väärin olosuhteiden ontologiaa” (Adorno 1966, 20). Toisin sanoen myös ei-identtinen on negatiivisessa mielessä sosiaalisesti määrittynyt, koska se on sitä, mitä ei ole valmiiksi jäsenetty ja pureskeltu. Adorno seuraa Freudia suositellessaan filosofiaa keskittymään siihen, mitä vallitsevan filosofian ja tieteen valmiit käsitteet eivät ole vielä sulattaneet muotoonsa¹⁵. Aivan kuten Freud sanoi psykoanalyysin olevan kiinnostunut fenomenalisen maailman kuonasta eli tavanomaisesti

¹⁵ Sulattaminen on siinäkin mielessä osuva metafora, että Adorno kutsuu systeemiä hengeksi, joka on muuttunut vatsaksi (Adorno 2021, 34). Esineellistävä ajattelu siis ikään kuin nielee kaikki kohteensa ja samalla tuhoaa ne. Jos esimerkiksi syön omenan, se ei pysy vatsassani omenana vaan muuttuu osaksi minua. Vastaavasti systeemin muotoon suuntautuva ajattelu tekee kaiken kaltaiseksi kuin se olisi henkisellä tasolla toimiva suuri kollektiivinen vatsa. Kielikuva toimii myös laajennettuna, koska vatsa ei kykene sulattamaan ruoasta kaikkea osaksi elimistöä aivan kuten käsitteellinen systeemi ei kykene omaksumaan kohdettaan täydellisesti osaksi henkeä. Ruoansulatuselimistö työntää yli jääneen käyttökelvottoman materiaalin pois ulosteena aivan

ohitetuista ja tiedostamattomista ilmiöistä, Adorno sanoo filosofian kohteen löytyvän käsitteiden kuonasta, jonka käsitteet ohittavat (Adorno 2008, 63, 69).

Adornon mielestä eräs vahvimmista argumenteista dialektiikan puolesta on juuri se, että kaikkea filosofiaa ohjaava pyrkimys tavoitella käsitteillä ei-käsitteellistä on sisäisesti ristiriitainen (Adorno 2008, 74). Siksi hän on tiukasti sitä mieltä, että dialektiikka ei ole mikään mielivaltaisesti valittu näkökulma tai maailmankuva vaan käsitteellisen ajattelun immanentti piirre (Adorno 2021, 16). Se on siis enemmän käsitteiden ja filosofian ristiriitaiseen olemukseen mukautumista kuin teoria, joka sovitaa materiaalinsa ennalta määrättyyn muotoon. Tämän vuoksi dialektiikasta on niin haastavaa puhua, koska se ei ole mikään yleisellä tasolla omaksuttava sääntökoelma vaan ”yritys antaa totuuden paljastaa itsensä” (Adorno 2017, 25). Jos dialektiikasta voi tiivistää yleisiä periaatteita, yksi tärkeimmistä on, että tarkasteltavan asian sisältö on ensisijainen ja sitä täytyy seurata myös tai ennen kaikkea silloin, kun se ei mukaudu rationaalisen ajattelun valmiisiin muotoihin (Adorno 2021, 144). Sen vuoksi esimerkiksi kielletyn ristiriidan lakia ei voi pitää universaalisti pätevänä, mutta tämä ei myöskään tarkoita, että mikä tahansa ristiriita on hyväksyttävä, jos ristiriitaisiksi väitettyjen asioiden merkitys ei oikeuta sitä. Voisi myös sanoa, että dialektiikka vaatii filosofiaa nöyrytymään kohteidensa edessä, koska jokaisessa käsitteellistyksessä on aina jokin puute suhteessa sen edustamaan asiaan. Juuri tämän väistämättömän puutteellisuuden vuoksi Adorno sanoo, että ajattelua ajaa kohteeseensa sitä kohtaan koettu syyllisyys (Adorno 2021, 17). Siksi hän tiivistää dialektiikan olevan itseään vastaan ajattelevaa ajattelua, joka ei kuitenkaan uhraa itseään (Adorno 2021, 144). Dialektiikasta siis luovutaan heti, kun ajattelu ikuistaa kategoriansa jäykkään ja pysähtyneeseen muotoon tai vaihtoehtoisesti hylkää käsitteiden kriittisyyden ja taantuu mystisismiin.

Adornolle yksi tärkeimmistä filosofisista toimenpiteistä on Hegeliltä omaksuttu täsmänegaatio tai vaihtoehtoisesti määrätty negaatio (*Bestimmte Negation*), joka perustuu siihen, kun objekti ja käsite laitetaan kohtaamaan toisensa. Se ei ole standardilogiikan mukainen abstrakti negaatio, joka kertoo ainoastaan, että jokin ei ole jotain vaan käsitteen sisäisestä ristiriitaisuudesta kumpuava taipumus kumota itsensä. (Adorno 2008, 25.) Esimerkiksi siinä on kyse täsmänegaatiosta, kun valistus kääntyy takaisin myytiksi, koska valistukselle ominainen pyrkimys hallita kaikkea kumoo valistuneen tavoitteen edistää ihmisten autonomiaa ja luo myyttisen toisen luonnon, jolle on alistuttava kokonaisvaltaisesti. Tässä yhteydessä voisi puhua myös sisällöllisestä negaatiosta (erotettuna muodollisesta negaatiosta), sillä toimenpidettä ohjaa materiaalin oma sisältö ja myös negation seurauksena on jotain sisällöllistä.

kuten systeemi sulkee ulos itsensä mukautumattoman moneuden ei-identtisenä. Ei-identtistä voisi näin ollen kutsua käsitteiden kuonan lisäksi myös hengen ulosteeksi.

Kumottua käsitystä ei siis ainoastaan hylätä vaan se toimii perustana uudelle käsitykselle, joka säilyttää edellisen momentin totuussisällön. Negaatiosta opitaan tällöin jotain uutta eikä vain sitä, että jokin ei pidä paikkaansa. Toisin sanoen negaatio tarkoittaa käsitystä tutkitusta kohteesta eikä ainoastaan kerro, että kohde voikin olla mitä tahansa muuta paitsi se, mikä negeerattiin.

Täsmänegaatio toimii perustana immanentille kritiikille, joka on Adornon mielestä yliverlainen tapa arvioida erilaisia käsitteitä, teorioita ja hankkeita. Hänen kuvailunsa mukaan kritisoitu kanta täytyy työntää sen oman voiman avulla sinne, minne se ei kykene menemään sen sijaan, että asetettaisiin yksi periaate ulkoisesti toista vastaan (Adorno 2013, 5). Tavoitteena ei ole hylätä puutteellista käsitystä ennalta vaan omaksua se mahdollisimman tarkasti ja pakottaa se tunnustamaan oma epätotuutensa seuraamalla, kuinka se johtaa ulos itsestään. Tältä pohjalta Adorno harvoin pitää rankastikaan kritisoimiaan kantoja täysin väärinä vaan ajattelee, että niiden epätotuus piilee tavassa tulkita käsityksen sisältö välittömäksi, itsenäiseksi ja staattiseksi. Hänen mielestään esimerkiksi Spengler tunnistaa jokseenkin pätevästi valistuksen kaksinaisen luonteen ongelmiseen, mutta epäonnistuu tulkitessaan sen osaksi historian ja sivilisaation universaalia essentiaa, josta ei ole tietä ulos (Adorno 1997). Vastaavasti Adorno katsoo fundamentaaliontologian perustuvan pätevään tarpeeseen muistuttaa, että rationaalisten jäsenysten ulkopuolelle jää jotain tärkeää, mutta epäonnistuvan omilla kriteereillään luodessaan "olemisen kultin" (Adorno 2019c). Adornon mukaan kritiikissä on yleisesti kyse erilaisten käsitteellisten momenttien erittelystä ja niiden asettamisesta vastakkain kohteensa kanssa, jotta voidaan selvittää, toteuttaako kutakin momenttia vastaava objekti käsitteensä vai onko kyseessä tyhjä käsitteellistys. Kyseinen menettelytapa kysyy kaikelta olemassa olevalta, onko tämä käsitteensä mukainen. (Adorno 2019c, 78–79.) Dialektiikka ei siis lähtökohtaisesti affirmoi mitään olevaa ja alista käsitteitä täysin ei-käsitteelliselle vaan hyödyntää myös käsitteellisen momentin kriittistä potentiaalia kritisoidakseen sitä, mikä on tosiasiallista. Valistus on tärkeimpiä esimerkkejä tästä, koska epäonnistumisestaan huolimatta sen oma käsite asettaa standardit, joiden nojalla aktuaalisesti toteutunutta valistusta voi kritisoida totaalisen hallinnan yksipuolisuuteen jumiutumisen.

3.2 Positiivisesta dialektiikasta negatiiviseen dialektiikkaan

3.2.1 Hegelin positiivinen dialektiikka

Kaikki edellä sanomani koskien täsmänegaatiota ja immanenttia kritiikkiä sopii lähes sellaisenaan myös Hegelin filosofian kuvailuksi, mutta negatiivisen dialektiikan negatiivisuus perustuu juuri siihen, kuinka Adorno tekee irtioton Hegelin ajattelusta.

Negaation ja ristiriidan keskeisestä roolista huolimatta Hegelin dialektiikkaa voi nimittäin kutsua positiiviseksi, koska siinä täsmänegaatio tuottaa aina jotain positiivista, mikä toimii lähtökohtana seuraavalle momentille. Kyseinen prosessi on Hegelille jäänteetön, minkä vuoksi sen lopputuloksena on subjektin ja objektin absoluuttinen identtisyys (eli ajattelu päättyy vastaamaan todellisuutta täydellisesti)¹⁶. Subjekti on tällöin osa dialektista prosessia, jossa se kehittyy vastavuoroisesti objektien välittämänä ja niiden välittäjänä osana historiaa eli se on historian tuottaja ja tuote. Lukács sanoo tällaisen subjektin toimivan itsensä luomassa maailmassa, jonka tietoinen muoto se on (Lukács 1971, 142). Siksi Hegelin mukaan filosofinen tiede muodostaa kehän, jossa sisäisistä ristiriidoista kumpuava kehitys johtaa lopulta takaisin alkuun (Hegel 2010, 49). Ristiriidat siis työntävät filosofisen tarkastelun lähtökohdan ulos itsestään ainoastaan palauttaakseen sen takaisin itseensä korkeammassa muodossa, kun ajattelu on käynyt läpi koko kehitysprosessin välittymisineen. Toisin sanoen Hegelin mielestä absoluuttinen tieto on perustana jo lähtökohtana toimivalle ajattelun yksipuolisimmalle ja välittömimmälle muodolle, mutta se on mahdollista tavoittaa ainoastaan käymällä läpi pitkä kehitys, joka vie kauas tästä lähtökohdasta (Hegel 2019, 9). Tämän kehityksen myötä alkuaan epävarma ja puutteellinen lähtökohta saavuttaa konkreettisen sisällön, joka ylittää kaikki jäykkää ajattelua leimaavat vastakkaisuudet. Totuus on puolestaan Hegelille kaikki ajattelun tunnistamat momentit ja niiden väliset siirtymät sekä välittymiset yhdessä, eli prosessi kokonaisuutena eikä mikään kokonaisuudesta irrotettu lopputulos tai sen tiivistys (Hegel 2019, 13).

Edellisen kappaleen kuvausta on syytä selventää konkreettisemmän havainnollistuksen avulla. *Phänomenologie des Geistes* käy läpi historiassa toteutuvan tietoisuuden kehityksen ja lähtee liikkeelle yksinkertaisesta aistivarmuudesta, joka ymmärtää aluksi oliot välittömästi oleviksi. Hegelin mukaan se on varma tässä ja nyt tavoitetusta kohteesta, kuten edessä seisovasta puusta (Hegel 2019, 60–61). Jos kuitenkin käännyin, tässä ei ole enää puu vaan esimerkiksi talo, eli totuus ”tässä on puu” kumoutuu. Vaikka puu hävisi, ”tässä” on edelleen läsnä, vaikka sen sisältö muuttui. Toisin sanoen aistivarmuus perustuu universaaleihin, kuten ”tämä” ja ”nyt” eikä pelkkään yksilöllisten olioiden välittömään läsnäoloon. (Hegel 2019, 62.) Tällöin sen perustaksi osoittautuukin tietty minä, jolle tietty objekti on nyt tämä, eli aistivarmuus siirtyy objektista subjektiin (Hegel 2019, 63). Se ei kuitenkaan löydä vakaata sijaa myöskään subjektista, koska on monia ”minuja” (useita yksilöitä), joille eri objekti on nyt tässä, eli yksi minä kumoaa toisen minän aistimuksen, vaikka molemmilla on sama aistivarmuus. Aistivarmuuden olemus ei siis voi olla objektissa tai minussa,

¹⁶ Ilmaisen tässä yksinkertaistetun tulkinnan, joka jättää tarkoituksella huomioimatta Hegelin luonnonfilosofiset huomiot luonnon epätäydellisestä mukautumisesta käsitteisiin, koska ne eivät kuitenkaan kiellä absoluuttista idealismia (Hegel 2004, 1–27). Tiivistystäni Hegelin filosofiasta ei ole tarkoitettu kattavaksi ja virheettömäksi yleisesitykseksi vaan tilaisuudeksi selventää Adornon käsityksiä suhteessa hänen Hegel-tulkintaansa.

koska molempien moninaisuuteen perustuva kumoutuminen osoittaa kummankin olevan epäolennainen, joten sen on oltava niiden kokonaisuudessa. Hegel tulkitsee tuloksen olevan pelkkä välitön suhde, joka ei vertaile erilaisia arvostelmia vaan sanoo ainoastaan, että nyt on x tai tässä on y. (Hegel 2019, 64.) Kun tähän tapaan osoitetaan vaikkapa tietty ”nyt”, joka on totta, osoitetaan jotain, mikä on seuraavassa hetkessä jo mennyt eli se on totta jonain, mikä on ollut. Jos jokin on ainoastaan ollut, se ei ole enää, joten tietoisuus palaa jälleen siihen, mikä on nyt. Kyseessä on omaan alkuunsa palaava liike, mutta sen lopputulos ei ole identtinen alun kanssa, koska se ei ole enää välitön ”nyt” vaan ”nyt”, joka sisältää äärettömän monta nyt-hetkeä, eli se säilyy itsenänsä toiseudessaan. Sama pätee tässä-rakenteeseen. (Hegel 2019, 65.) Aistivarmuutta tutkiessa käy siis ilmi, ettei se olekaan välittömyyttä, jota se luulee olevansa, vaan jatkuvaa liikettä, joka on monin tavoin välittynyt (Hegel 2019, 66). Toisin sanoen aistivarmuus on jotain aivan muuta kuin se luulee olevansa, ja Hegel tunnistaa tämän ainoastaan seuraamalla sen omaa sisältöä asettamatta jotain toista periaatetta aistivarmuutta vastaan. Tämä johtaa hänet tutkimaan havaintoa, jonka puutteet johtavat yli-aistimellisiin universaalikäsitteisiin, mikä puolestaan johtaa tajunnasta itsetajuntaan jne. (Hegel 2019, 68–101.)

Olennaista on ymmärtää, että Hegelin mukaan tietoisuus käy objektiensa kanssa läpi yllä kuvailtua prosessia muistuttavan vastavuoroisen kehityskulun, jota ajaa eteenpäin sen oma sisältö. Näin käsitettynä eri aikoina eläneiden filosofien ajattelu vastaa eri vaiheita absoluuttiseen tietoon johtavassa historiassa, vaikka he eivät itse käsittäneet kokonaisuutta, joka muodostaa varsinaisen totuuden ja jonka osia he ovat. Kyseessä ei ole ensisijaisesti subjektiivinen erehdys, koska kokonaisprosessi voi tulla käsitetyksi ajatuksin eli filosofiana vasta, kun se on tullut tai vähintään tulossa valmiiksi todellisessa maailmassa (Hegel 1994, 65). Hegelin mielestä historia oli siis jo hänen omana aikanaan kehittynyt pisteeseen, jossa kaikki keskeiset ristiriidat on kyetty ratkaisemaan. Kuten hänen filosofiansa on tarkoitus osoittaa, se ei tapahtunut miltään osin sattumalta vaan loppu on yhtä alun kanssa, vaikka väliin mahtuu valtavasti käänteitä. Äärimmäisen kriittisestä metodistaan huolimatta Hegel päätyy siksi affirmoimaan oman aikansa olosuhteet vahvimmalla mahdollisella tavalla.

Aistivarmuudesta absoluuttiseen tietoon päätyvän kehityksen esittelevä *Phänomenologie des Geistes* on vain yksi osa Hegelin kaiken kattavasta systeemistä. Hänen filosofiansa yhteiskunnalliset implikaatiot ilmenevät erityisen hyvin teoksessa *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), jonka mukaan vapaus voi toteutua ainoastaan kansalaisyhteiskunnan ylle nousevassa valtiossa (Hegel 1994). Kuten seuraava lainaus osoittaa, Hegel ei pidä tällaista valtiota ja sen alaista yhteiskunnallista järjestystä ainoastaan toivottavana vaan tahdon ja oikeuden huipentumana ja välttämättömänä seurauksena:

Tieteen immanentti kehittäminen, *sen koko sisällön johtaminen* yksinkertaisesta käsitteestä... osoittaa sen tyypillisen seikan, että yksi ja sama käsite, tässä tahto, joka on aluksi abstraktinen, koska se on lähtökohta, säilyy, mutta tihentää merkityksiään, vieläpä vain oman itsensä välityksellä, ja saavuttaa tällä tavoin konkreettisen sisällön. Siten aluksi välittömältä oikeudeltaan abstraktisen persoonallisuuden perusmomentti on kehittynyt edelleen subjektiivisuuteensa eri muotojen kautta ja on tässä absoluutisessa oikeudessa, valtiossa – tahdon täydellisen konkreettisessa objektiivisuudessa – *valtion persoonallisuus, sen varmuus omasta itsestään*. (Hegel 1994, 230.)

Hegel voisi siis sanoa, että hänen poliittinen filosofiansa on välttämätöntä hyväksyä, jos ymmärtää mitä tahto on, koska hänen filosofiseen metodiinsa ei mahdu mitään sattumanvaraista tai mielivaltaista. Tahto puolestaan on tietoisuuden kehityksessä ilmenevä immanentti piirre, joka on Hegelin mielestä välttämätöntä huomioida, eli sekin ei ole mikään mielivaltainen aksioma.

Adorno ei tietenkään hyväksy Hegelin näkemyksiä historiasta ja yhteiskunnasta, mutta hänen irtiottoaan voi ymmärtää kunnolla ainoastaan Hegelin logiikan valossa. Teoksessaan *Wissenschaft der Logik* (1812–1816) Hegel luo dialektisen perustan logiikalle, joka on samalla metafysiikkaa. Hänelle logiikka ei nimittäin ole tavanomaisessa mielessä kokoelma formaaleja sääntöjä vaan sisällöllinen hanke, joka käy yhteen todellisuuden metafyyssisen olemuksen kanssa (Hegel 2010, 42). Hegelin filosofiassa siis ajattelu ja todellisuus ovat perustavasti yhtä, minkä vuoksi sitä voi nimittää absoluuttiseksi idealismiksi. Tällöin tietoisuudella ei ole mitään Kantin transsendentaalisen subjektin kaltaisia absoluuttisia rajoja eikä niiden ulkopuolella ole mitään noumenaalisia olioita sinänsä, jotka jäävät täysin tuntemattomiksi. Hegelin logiikan perustana toimii tietoisuuden korkein muoto, johon *Phänomenologie des Geistes* huipentuu, eli puhdas tietäminen, jossa subjekti ja objekti ovat ylittäneet vastakkaisuutensa (Hegel 2010, 46–47). Tältä pohjalta tiede voi ottaa lähtökohdakseen puhtaimman mahdollisen abstraktion eli *olemisen* (Hegel 2010, 51). Näin ymmärrettynä oleminen on jotain välitöntä, määreetöntä ja tyhjää, mikä on ainoastaan identtinen itsensä kanssa. Toisin sanoen puhdas oleminen ei ole mitään. *Ei mikään* puolestaan on täydellistä tyhjiyttä ja määreiden sekä sisällön puutetta eli tyhjää intuitiota ja ajattelua. Toisin sanoen *oleminen* ja *ei mikään* ovat samaa määreisyyspuutetta. Olemisen ja ei minkään totuus ei näin ollen ole kumpikaan näistä yksinään vaan niiden keskinäinen syrjäyttäminen, jossa molemmat katoavat toisiinsa. (Hegel 2010, 59–60.) Kyseessä on yksinkertainen liike, tuleminen, joka erottaa ne toisistaan, mutta tämä ero liukenee saman tien pois. Tuleminen on siis olemisen ja ei minkään katoamista toisiinsa, mutta

samalla se *on* ainoastaan olemisen ja ei minkään eron nojalla, eli tuleminen on katoamisen katoamista. Tämä tekee tulemisesta sisäisesti ristiriitaisen, koska se on jotain itsensä kumoavan eron ansiosta, mutta ei kuitenkaan ei mitään vaan ei minkään ja olemisen seuraus. Tuleminen osoittautuu olemiseksi, joka ei ole enää puhdasta määreettömyyttä vaan tämän kokonaisuuden määrittäminen, joka yhdistää kaksi alun perin määreetöntä momenttia. (Hegel 2010, 80–81.) Tällöin kyse on *olemassaolosta* eli määrätystä olemisesta, josta voi johtaa koko logiikan kehän (Hegel 2010, 83). Hegelin logiikan voi siksi tiivistää poliittisen filosofian tapaan hankkeeksi, jossa abstrakti käsite tihentää omia merkityksiään oman sisältönsä välityksellä ja saavuttaa siten konkreettisen sisällön. Kun kaikki filosofian eri alueiden kehittäminen on suoritettu, yksittäiset kehät muodostavat yhden suuren kehän, eli Hegelin systeemin valmis muoto on kehistä koostuva kehä (Hegel 2010, 751).

3.2.2 Negaation negaation kritiikki

Adornon mielestä kuitenkin koko logiikan kehittelyn mahdollistava siirtymä olemisesta ja ei mistään tulemiseen on pelkkä käsitteellinen silmäkääntötempu. Perustava ongelma on, että Hegel samaistaa jonkin määreettömän määreettömyyteen, mikä asettaa sen käsitteellisten määreiden alaiseksi. Toisin sanoen Adorno syyttää Hegeliä siitä, että tämä antaa ei-identtisen kadota täysin käsitteeseensä eikä näin ollen käsittelee sitä ei-identtisenä vaan siivoaa sen pois. (Adorno 2021, 125–126.) On aivan eri asia puhua ei-identtisestä kuin ei-identtisydestä, koska ensimmäinen tarkoittaa olioiden (tai maailman) äärimmäisen moninaisia kvaliteetteja, joita käsitteet eivät koskaan kykene kattamaan, kun taas jälkimmäinen kertoo vain, mikä yhdistää muodollisesti kaikkea ei-identtistä. Vastaavasti on eri asia sanoa jonkin olevan määreetöntä kuin määreettömyyttä, koska ensimmäinen ilmaisu ei pidä sisällään mitään ajattelijan pakkotamia ennako-oletuksia, kun taas jälkimmäinen on jo määrittänyt sen, minkä pitäisi olla määreetöntä. Käy siis ilmi, että Hegel ei seuraa omia periaatteitaan, joiden mukaan filosofin kuuluu olla eräänlainen sivustaseuraaja, joka rekisteröi käsitteiden oman itseliikunnan ilman aktiivista puuttumista. Virhe on katastrofaalinen, sillä se koskee siirtymää, jonka varassa koko Hegelin absoluuttinen idealismi lepää. Jos korkein, tyhjin ja vähiten oletuksia sisältävä abstraktio ei kykenekään tihentämään määrityksiään oman sisältönsä välityksellä ja aloittamaan prosessia, joka integroi kaiken itseensä, tietoisuus ja todellisuus eivät koskaan osoittaudu identtisiksi. Koska tutkittujen käsitteiden oma sisältö ei oikeuta niitä johdettua filosofiaa, Adorno tulkitsee absoluuttisen idealismin olleen tosiasiasa oletettu ennalta ennen kuin käsitteet aloittavat liikkeensä (Adorno 2021, 125).

Ei-identtinen pitää hänen mielestään huolen siitä, että dialektiset liikkeet eivät mikro- tai makrotasolla palaa takaisin alkuun korkeammassa muodossa ja aseta siten perustaa seuraavalle vastaavalle kehälle. Toisin sanoen negaatiota ei negeerata,

jotta tulokseksi saataisiin jotain positiivista, mikä mahdollistaisi systeemin muodostamisen ja ylittäisi kaikki ristiriidat. Tämä menettely ei kävisi yhteen ristiriitaisen todellisuuden kanssa vaan asettaisi sen eteen ideologisen positiivisuuden verhon. (Adorno 2021, 161–162.) Adorno sanookin, että Hegelin logiikka ei ole ainoastaan metafysiikkaa vaan myös politiikkaa (Adorno 1993, 94). Tämä on siis Adornon mielestä ujuttanut jopa abstrakteimpiin teoksiinsa kokonaisvaltaisen käsityksen historian kulusta, ihmisen ja todellisuuden suhteesta sekä yhteiskunnasta. Siksi on perusteltua kysyä, mitä Hegelistä jää jäljelle, jos hänen systeeminsä hylätään Adornon tapaan. Vastauksena ovat ajattelun kriittiset standardit (ja valtavasti osuvia huomioita), joita filosofian tulee kunnioittaa, jotta se ei peittäisi käsitteillään objektien ja kokemuksen sisältöä, jonka nojalla käsitteissä on ylipäättään mitään mieltä. Pitäessään kiinni tästä sitoumuksesta Adorno lukee Hegeliä tätä itseään vastaan eli pyrkii olemaan dialektisempi kuin Hegel itse. (Adorno 1993, 147–148.)

3.3 Materialistinen mimesis

3.3.1 Kohti kriittistä materialismia

Koska ei-identtinen vastustaa kaikkia yrityksiä integroida se käsitteelliseen systeemiin, käy ilmi, että subjekti ja objekti eivät olekaan täysin vastavuoroisesti välittyneitä. Aivan kuten Kant huomautti, että ilmenemisen taustalle täytyy olettaa jotain ilmenevää, Adornon mukaan universaali välittyminen vaatii olettamaan jotain välitöntä. Adornolle tämä ”välitön” on objekti, koska objektin merkitykseen ei kuulu olla subjekti, eli objekti on jotain itsenäistä suhteessa subjektiin, kun taas subjektin merkitykseen kuuluu olla aina myös objekti. Tätä epäsymmetristä välittymistä¹⁷ hän nimittää objektin ensisijaisuudeksi. (Adorno 2021, 184–186.) Kyseinen tulkinta objektin ja subjektin suhteesta on hyvin kantilainen, koska se käsittää subjektin olevan suhteessa olioihin, jotka ovat vieraita ja itsenäisiä eivätkä koskaan palautettavissa subjektiivisiin jäsenyyksiin. Ne eivät kuitenkaan ole täysin tuntemattomia olioita sinänsä, koska Adornolle subjekti ei ole ainoastaan transsendentaalinen tietoisuus, jonka havaintoja ja ajattelua ohjaavat universaalisti pätevät lait. Sen sijaan subjekti on aina myös keholinen objekti, joka on erottamattomasti yhtä kokemansa maailman kanssa eikä sen ulkopuolinen tarkkailija (Adorno 2021, 186). Tällainen subjekti kykenee kokemuksen

¹⁷ Vaikka välittymisen epäyhdenmukaisuuden huomioiminen johdattaa dialektiikan idealismista materialismiin, Adorno tulkitsee jo Hegelin tunnustaneen tämän epäsymmetrisen suhteen. Siksi Adorno kommentoi omistamansa *Wissenschaft der Logik* -kopion marginaaliin, että Hegelin argumentaatioissa on itse asiassa läsnä materialismin perusta, kun tämä kuvailee muodon ja sisällön erilaisia tapoja välittää toisiaan (Adorno 2001, 279, viite 16). Kantin tapaan siis myös Hegel esittää teoksissaan huomioita, joiden johdonmukainen seuraaminen veisi Adornon mielestä aivan erilaiseen filosofiaan kuin se, jonka Hegel muotoili.

somaattisen momentin ansiosta tavoittamaan objektit myös siltä osin kuin ne eivät noudata tietoisuuden formaaleja lakeja (Adorno 2021, 194). Toisin sanoen oliot sinänsä ovat olioita sinänsä ainoastaan ajattelulle, joka on vain osa subjektista. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että formaalit lait hylättäisiin tai olisi täysin ylitetty, koska kaikessa käsitteellisessä ajattelussa on edelleen kyse objektien subjektiivisesta välittymisestä, josta ei edes tarvitse päästä täysin eroon. Olennaista on ymmärtää subjektiivinen välittyminen pelkkänä momenttina eikä koko totuutena, kuten Kant tekee. On kiinnostavaa, kuinka Adornon mielestä Kantin filosofiassa on taipumuksia, joiden seuraaminen vie Hegelin absoluuttiseen idealismiin ja Hegelin dialektiikassa on puutteita, joiden oikaiseminen johtaa takaisin Kantin keskeisimpiin huomioihin muuttuneessa muodossa. Brian O'Connor tiivistää nämä dialektisesti yhteen kietoutuneet vaikutteet sanomalla, että Adorno omaksuu Kantilta subjektin ja objektin välisen vertikaalisen ulottuvuuden ja Hegeliltä niiden lateraalisen ulottuvuuden (O'Connor 2004, 16).

Ymmärrettynä metafyyysisesti ensisijaisena objekti ei ole ainoastaan objekti suhteessa subjektin, jolle se on objekti vaan jotain itsenäistä. Subjekti-objektisuhteen ulkopuolelta käsitettynä kyse on materiasta, eli dialektiikan on oltava materialistista. Adornolle materialismi tarkoittaaakin negatiiviselle dialektiikalle ominaista kieltäytymistä yrityksestä esittää aivan kaikki henkissä (*geistig*) muodossa. (Adorno 2021, 193–194.) Se eroaa huomattavasti esimerkiksi joidenkin vulgaarien materialistien tavasta palauttaa kaikki henkinen sisältö aivoihin, mikä asettaa koko hankkeen alttiiksi idealistisille vasta-argumenteille (Adorno 2021, 195). Kommentaarikirjallisuudessa on usein tapana viitata Adornon omintakeiseen materialismiin kriittisenä materialismina, koska se ei ole mikään mielivaltaisesti valittu näkökulma vaan subjektin ja objektin olemuksista immanentisti nouseva piirre (ks. esim. Cook 2011, luku 1; O'Connor 2004, 20). Eräs kriittisen materialismin keskeinen implikaatio on, että kaikki teoreettiset hankkeet, jotka pyrkivät johtamaan kaiken yhdestä perustasta, ovat lopulta idealismia, sillä ne eivät jätä tilaa sille, mikä ei ole henkistä (Adorno 2021, 35). Esimerkiksi Neuvostoliiton viralliseksi ideologiaksi julistettu dialektinen materialismi syyllistyy juuri tähän, koska Josif Stalinin mukaan se ilmaisee jäännöksettä luontoa ohjaavat universaalit lait (Stalin 2022). Friedrich Engels sortui samaan virheeseen jo aiemmin esittäessään luonnon noudattavan ideaaliseen muotoon abstrahoituja ”dialektisia” lakeja (Engels 1947, osa I). Hän jopa väittää luonnontieteellisen tutkimuksen tavoittavan sen, mitä Kant kutsui olioiksi sinänsä, eli Engels olettaa jokseenkin tahattomasti ajattelun ja todellisuuden identtisuuden (Engels 1969, 21). Adornolle kaikki vastaavat teoriat ovat paitsi idealistisia myös ideologisia, koska ne mukailevat vallitsevaa esi-neellistynyttä yhteiskunnallista tilaa, joka mukauttaa kaiken subjektin käsittämiin lakeihin ja kieltää minkään muun olevan mahdollista tai todellista. Mikään ei ole vahvempi implisiittinen argumentti vallitsevien olosuhteiden puolesta kuin se, että ajattelu on yhtä universaalien todellisuuden kanssa niiden alaisena. (Adorno 2021, 151.)

Toisin sanoen idealistinen ajattelutapa luonnollistaa ja ikuistaa historiallisesti kehittyneen tilanteen mukaisen hengen, kun taas aidosti materialistinen filosofia huomioi sen, mikä ei ole ajattelua pakottamatta sitä muuttumaan ajatteluksi.

3.3.2. Ruumiillisuuden kriittinen rooli

Adornon tavoin käsitetty materialismi on väistämättä kriittistä suhteessa vallitseviin olosuhteisiin, koska se nostaa esiin yhden tärkeimmistä somaattisista kokemuksista, joka muistuttaa vääryydestä; kärsimyksen. Identtisyysajattelu pyrkii siivoamaan tämän kehollisen ulottuvuuden pois silottaakseen todellisuuden rationaaliseksi systeemiksi, joka ei rekisteröi mitään käsitteisiinsä sopimatonta. Kärsimys kuitenkin murskaa ideologisen illuusion käsitteiden kaikkivoipaisuudesta kokemuksellisella voimallaan, joka kertoo, että jotain tärkeää jää tavoittamatta ja näin ei pitäisi olla. Siksi ajattelun kehollinen momentti on Adornon mielestä lähtökohtaisesti suuntautunut olosuhteiden muuttamiseen eli se on yhtä sosiaalisesti kumouksellisen praksiksen kanssa. (Adorno 2021, 202–204.) Jos siis otetaan tosissaan ihmisen kehollinen subjektiivisuus, joka ei rajoitu ajattelun esineellistyneisiin lakeihin, voidaan paljastaa nykyisten olosuhteiden valheellisuus ja päästä lähemmäksi totuutta, joka osoittaa nykymuotoisen yhteiskunnan tuolle puolen. Tätä Adorno tarkoittaa väkevällä lauseellaan ”Kaiken totuuden ehtona on tarve antaa kärsimyksen puhua.” (Adorno 1966, 27). Tulkitseen jo Marxin ja Engelsin hyödyntäneen kyseistä huomiota kirjallisessa tuotannossaan. Esimerkiksi *Pääoma* sisältää tarkkojen taloustieteellisten erittelyjen ohella valtavasti kuvauksia työläisten silmittömästä kärsimyksestä, joka on seurausta pääoman vaatimasta tappavasta työtahdistista, joka ei jätä tilaa edes syömiselle tai nukkumiselle epäinhimillisissä olosuhteissa suoritettuna työn ulkopuolella. Kuvailut lastenkin täydellisestä alistamisesta tuotantokoneistolle luovat voimakkaan kontrastin porvarillisten ajattelijoiden apologettisiin kannanottoihin, jotka siunaavat kyseisen järjestyksen vetoamalla abstrakteihin käsitteisiin, kuten yksilöllisyys, vapaus, tasa-arvo ja ahkeruus, jotka toteutuvat muodollisesti tavaramuotoisessa taloudessa. (Marx 1974.) Ne osoittautuvat kuitenkin täysin tyhjiksi ja voimattomiksi kehollisesti tavoitetun materiaalisuuden edessä. Siksi Marx oli niin syvästi vaikuttunut Engelsin varhaisesta teoksesta, joka kuvailee yksityiskohtaisesti työväenluokan asemaa Englannissa (Engels 1887).

Tärkeystään huolimatta kärsimys on vain yksi objektin ensisijaisuuteen ja ajattelun tai kokemuksen somaattiseen momenttiin liittyvä elementti. Esineellistymisen perustana toimivassa konstitutiivisessa subjektiivisuudessa on edellisen luvun perusteella se ongelma, että kaikki tehdään subjektin kaltaiseksi. Ongelmistaan huolimatta tällainen käsitys subjektin ja objektin suhteesta tarjoaa kuitenkin vastauksen kysymykseen tiedon perustasta eli siitä, kuinka subjekti voi tietää jotain, mikä ei ole subjekti. Tämä kuilu täytyy jotenkin kuroa umpeen, jotta emme jumiutuisi solipsismiin, eli subjekti ja objekti täytyy jotenkin tuoda toistensa luo samalle areenalle.

Kyseisen ongelman valossa tuntuu luontevalta etsiä vastausta siitä, kuinka subjekti jäsentää objektit omien lakiansa mukaisiksi eli tekee ne itsensä kaltaisiksi, mutta ongelman kuvailu tekee näkyväksi myös toisen mahdollisen ratkaisun: Subjektin on luovuttava omista rajoistaan ja tultava objektin kaltaiseksi.

Vaikka ajatus objektin kaltaiseksi tulevasta subjektista voi vaikuttaa hämärältä vallitsevan rationaalisuuden näkökulmasta, se on oikeastaan vain luonteva implikaatio jokaiseen aistimukseen kuuluvasta kehollisesta momentista, joka ei ole ennalta vinoutunut kognitiivisten sääntöjen mukaisesti. Adorno korostaa, ettei kyse ole varsinaisesti edes aistimuksesta siinä mielessä kuin epistemologia käsittää kyseisen termin kognitiivisesti tulkittuna kokemuksena. Se ei ole vain tietoisuuden kokema tila vaan jotain, mitä ei voi mitenkään erottaa kehollisuudesta eli ruumiillinen tunne. Vaikka Adorno ei suhtaudu Edmund Husserlin (1859–1938) perustamaan fenomenologiaan monilta osin järin suopeasti, tässä yhteydessä hän puhuu aistimuksen fenomenologiasta ja puolustaa sen paljastamaa kaiken kokemuksen perustavaa ruumiillisuutta. (Adorno 2021, 193–194.) Toisaalta ei ole yllättävää, että Adorno löytää fenomenologiasta jotain kannatettavaa, koska dialektiikalla ja fenomenologialla on myös keskeinen yhteinen piirre. Molemmat pyrkivät rekisteröimään kohteensa ja analysoimaan sitä varovaisesti ilman jäykkiä ennako-oletuksia, jotka ohjaavat tulkintaa valmiiseen jäsennykseen. Oikeastaan voisi jopa sanoa, että negatiivinen dialektiikka muuttuu objektin ensisijaisuutta tutkiessaan fenomenologiaksi antautuessaan ilmiölle niiden omilla ehdoilla, vaikka hankkeet eivät kokonaisuutena ole Adornon mielestä yhteensopivia. Erityisesti Maurice Merleau-Pontyn (1908–1961) varhainen pääteos *Phénoménologie de la Perception* (1945) käy yhteen somaattisen momentin tärkeyden kanssa korostaessaan havainnon ensisijaisuutta ja sen perustaa intentionaalisessa ruumiissa, joka on kaiken kokemuksen ehto eikä pelkkä kohde (Merleau-Ponty 2012). Adorno ja Merleau-Ponty voisivat olla yhtä mieltä siitä, että ihmistä (laajasti ymmärrettynä) täytyy tutkia ja ymmärtää ei-luonnontieteellisillä menetelmillä, jos otetaan toisissaan luonnontieteidenkin näennäisesti jakama käsitys ihmisestä kehollisena luonnontieteilijänä, joka on osa samaa maailmaa kaikkien objektien kanssa. Molempien mielestä luonnontieteellinen ajattelu nimittäin olettaa tai edellyttää jotain, mikä ei palaudu luonnontieteeseen eli ihmisen ruumiillisen suhteen maailmaan.

3.3.3 Estetiikka ja mielihyvän utopistisuus

Adornolle eritoten taide edustaa ei-hallitsevaa suhdetta objektiin, jolle subjekti antautuu sulautuessaan teokseen¹⁸. Hänelle taiteessa ei ole kyse subjektista ja tämän omi-

¹⁸ Esittelemäni taidekäsitteys on raju yksinkertaistus, joka ei huomioi voimakkuudeltaan ja laadultaan eroavia esteettisiä kokemuksia, jotka voivat vaihdella kevyemmästä monimerkityksellisyydestä lähes täydelliseen yhteensulautumiseen. Esimerkiksi Yvonne Sherratt ja Fredric Jameson

naisuuksista tai tuntemuksista, jotka projisoidaan teokseen vaan teoksen omasta objektiivisesta sisällöstä, johon subjektin tulee astua sisään ja toteuttaa teos sen omilla ehdoilla. Tällaisessa esteettisessä kokemuksessa raja itselleen olevan subjektin ja itsensä olevan objektin välillä katoaa tai ainakin liudentuu. (Adorno 2002, 275.) Siksi Adorno puhuu taiteelle antautumisen yhteydessä mimesiksestä (jäljittelystä tai jonkin kaltaiseksi tulemisesta) ja kutsuu objektiin mukautumista yleisestikin ajattelun tai kokemuksen mimeettiseksi momentiksi, joka tarjoaa ”elävän” sisällön käsitteille (Adorno 2002, 53; 2021, 55). Objektia ei siis koeta transsendentaaliselle subjektille olevana kohteena, joka pitää sisällään vain sen, mitä subjekti tuo siihen. Tämä implikoi, että taiteessa ollaan tekemisissä ei-identtisen kanssa, mutta ei enää varsinaisesti ei-identtisenä vaan omilla ehdoillaan ilmenevänä sisältönä.

Objektin ensisijaisuutta korostavassa esteettisessä kokemuksessa on psykoanalyysin näkökulmasta kyse todellisuusperiaatteen väistymisestä, ja vastaavasti kyvyttömyys kokea taidetta merkitsee Adornolle todellisuusperiaatteen liiallista korostumista (Adorno 2002, 120). Tulkinta perustuu Freudin käsitepariin ”mielihyväperiaate” ja ”todellisuusperiaate”, jotka tarkoittavat kahta erilaista psyykkisten toimintojen periaatetta. Ensimmäinen näistä tavoittelee rajatonta mielihyvää ja halujen tyydytystä välittämättä mistään esteistä tai rajoitteista, kun taas jälkimmäinen on suuntautunut ulkoiseen todellisuuteen maailmana, jota voi ennakoita ja manipuloida. (Freud 1958.) Freudin mukaan mielihyväperiaate on hallitseva vastasyntyneen kokemuksessa, koska tälle ei ole vielä kehittynyt selvärajaista egoa, joka erottaisi ulkoisen maailman itsestään tavalla, jota pidetään tyypillisenä kypsälle ja selväjärkiselle ihmiselle (Freud 1957, 134). Persoonallisuus lähtee siis kehittymään tilanteesta, jossa ego on sulautunut yhteen kaiken kanssa ja tahtoo pelkkää mielihyvää, jota esimerkiksi imettävä rinta tuo. Koska mielihyvä on kuitenkin riippuvaista ulkoisen todellisuuden objekteista, jotka eivät ole aina saatavilla varsinkaan ilman omia toimia, vauvan täytyy vähitellen oppia erottamaan itsensä muista objekteista ja ulkoiset objektit toisistaan, jotta niiden suhteen voi toimia tarkoituksenmukaisesti. Näin kehittyy todellisuusperiaate, joka on käytännössä välttämätön mielihyväperiaatteen toteuttamiseksi, mutta samalla se on usein ristiriidassa viimeksi mainitun kanssa ja vaatii lykkäämään nautintoja sekä kieltäytymään niistä. (Freud 1961, 66–68, 104.) Tässä on tiivistetty yksi ihmisenä elämisen perustavimmista jännitteistä, sillä mielihyvän tavoittelu vaatii usein kehittämään niin askeettisen ja hallinnoivan egon, että se kieltää juuri ne nautinnot, jotka asettavat standardit välineellisen toiminnan järkevyydelle. Juuri näin on käynyt valistuksen kanssa kollektiivisella tasolla. Persoonallisuuden kehittyessä mielihyväperiaate joutuu siis yhä enemmän taustalle ja yhä merkittävämpien rajoitusten alaiseksi, mutta jotain sen puhtaammasta muodosta säilyy fantasian asussa. Estetiikan kannalta on erityisen kiinnostavaa, että jopa Freud tunnistaa taiteen olevan fantasian

ovat eritelleet Adornon ajattelun pohjalta tarkemmin erilaisia suhteita teoksen ja subjektin välillä sekä näihin liittyviä persoonallisuuden rakenteiden ja viettien dynamiikkoja (Jameson 2007, osa II, osa III; Sherratt 2004, luku 5).

ja mielihyväperiaatteen temmellyskenttä, jonka pariin todellisuusperiaate voi vapauttaa kypsemmänkin persoonallisuuden (Freud 1958, 224). Hän spekuloi myös uskonnollisten kokemusten perustuvan persoonallisuuden varhaista ja erittelemätöntä muotoa muistuttavaan sulautumiseen, jossa egon rajat liukenevat ja koetaan, että on yhtä kaiken kanssa (Freud 1961, 64–65). Freud kuitenkin suhtautuu tällaisiin kokemuksiin tyypilliseen porvarilliseen tapaan pelkkänä taantumisenä, johon verrattuna realistisesti ajatteleva järki on ylivertainen. Hänelle kyse on lähinnä jonkinlaisista eskapistisista illuusioista, joihin liian ahdistavaa todellisuutta paetaan (tai jopa hulluudesta), kun taas kypsän persoonallisuuden täytyy vain hyväksyä, että elämä on täynnä kärsimystä ja halujen kieltämistä (Freud 1961, 80–81).

Adornolle egon rajojen liudentuminen ei tietenkään merkitse pelkkää taantumista aiempaan kehitysvaiheeseen eikä valistumattomalle valistukselle ominainen yksinvaltainen todellisuusperiaate pelkkää todellisuuden välttämättömien lainalaisuuksien hyväksymistä. Sen sijaan hän väittää, että taiteellinen itsestään luopuminen vaatii juuri vahvaa eikä heikkoa egoa, koska vain autonominen minä voi kääntyä kriittisesti itseään vastaan ja murtautua ulos vankilastaan (Adorno 2002, 117). Lisäksi Adorno kritisoi Freudia mielihyvän väheksymisestä, koska hänen mielestään ainoastaan se voi tehdä järjestä järkevää. Hän vaikuttaakin pitävän mielihyvää kärsimyksen kaltaisena kumouksellisena voimana, joka osoittaa kohti utopiaa, mutta kärsimyksestä poiketen tekee sen positiivisessa mielessä. Tässä yhteydessä Adorno tekee myös kiinnostavan käsitteellisen liikkeen, joka tuo psykoanalyysin ja marxilaisuuden yhteen kutsuessaan järkeä Freudin teoriassa ylärakenteeksi. (Adorno 2005a, §37.) Kyseessä on tietysti viittaus marxilaiseen tapaan nimittää yhteiskunnan aatteellisia, kulttuurisia, uskonnollisia, poliittisia ja ylipäätään ideologisia komponentteja ylärakenteeksi, joka tukee vallitsevia tuotantosuhteita. Käsitteen käytön voi tulkita psykoanalyysin yhteydessä kahdella toisiaan tukevalla tavalla: Järki osallistuu yhteiskunnallisen ylärakenteen muodostamiseen ja toimii tällä tasolla ideologiana tai psyydessä on oma materiaallinen perusta ja ideologinen ylärakenne. Adorno vaikuttaa korostavan jälkimmäistä tulkintaa, mutta ne eivät sulje toisiaan pois, kuten vääristyneen rationaalisuuden yhteiskunnallisesti hallitseva asema osoittaa. Tiivistetysti ihmisen somaattisiin kokemuksiin perustuva mielihyvä on Adornolle eräänlainen tietoisuuden materiaallinen perusta, joka tulee paljastaa hallinnoivan järjen alta. Kun tämän puolen kanssa ollaan tekemisissä esimerkiksi taiteen kautta, sulaudutaan mimeettisesti yhteen objektien kanssa ja koetaan itseen palautumattomat asiat niiden omilla ehdoilla.

Tärkeystään huolimatta taiteessa huipentuva mimeettinen momentti on Adornolle ainoastaan momentti, joka ei yksinään riitä positiiviseksi ratkaisuksi esi-neellistymiseen. Sen objekti eli esimerkiksi taiteen ilmaisema totuussisältö on jotain määrittämätöntä, minkä vuoksi taide vaatii Adornon mukaan aina filosofiaa tulkitse-

maan sanomansa sisällön, jota ei voi sanoa ääneen (Adorno 2002, 72). Tämä määreettömyys on ratkaiseva ongelma myös käytännöllisessä mielessä. Vaikka Adorno arvostaa mimeettistä momenttia huomattavasti Freudia enemmän, yksipuolisesti korostettu mimesis pitää sisällään mielihyväperiaatteen merkittävimmän puutteen eli kyvyttömyyden muovata todellisuutta tarkoituksenmukaisesti. Vaikka kärsimys ja mielihyvä yhdessä ohjaavat pois nykyisestä maailmasta kohti jotain radikaalisti parempaa, ne eivät yksinään tarjoa mitään konkreettista visiota tai suunnitelmaa ihmiskunnan vapauttamiseksi. Kyseessä on ainoastaan voimaton toive ylivoimaisen todellista ja voimakasta yhteiskuntaa vastaan. Vaikka mielihyväperiaate voisi utopiassa nousta hallitsevampaan asemaan niukkuuden ylittämisen myötä, sille ei voi minkäänlaisissa olosuhteissa täysin antautua tai emme kykenisi yksinkertaiseenkaan käytännölliseen toimintaan. Tämä olisi paitsi tarpeiden käytännöllisen tyydyttämisen kannalta katastrofaalista, myös elämän merkityksellisyyden kannalta ongelmallista. Valistuksen ihanteiden mukainen autonominen ihminen tarvitsee myös puhtaaseen mielihyvään palautumatonta järkeä toteuttaakseen autonomiaansa. Objektille antautuminen ei siis voi olla ratkaisu, joka korvaa objektin mukauttamisen subjektiivisiin lakeihin, koska se ei kykene viemään meitä pois esineellistyneestä maailmasta tai tarjoamaan yksinään perustaa vapaalle ihmiskunnalle.

Taiteellisen kokemuksen mallin mukainen olemassaolo ei toimi myöskään henkilökohtaisena ratkaisuna elämän merkityksettömyyteen ja kärsimykseen myöhäiskapitalismin alaisena. Negatiivisen dialektiikan paljastamaa kokemusta, joka kunnioittaa ei-identtistä, ei siis voi kohdella jonain yksilöllisesti opeteltavana ajattelumallina, joka takaa hyvän elämän. Adorno itse sanoo, että ”oikeaa elämää ei ole väärässä elämässä” (Adorno 2005a, §18). Valtaosalle maailman väestöstä syynä on jo se, että yhteiskunta vaatii mukauttamaan elämän tavaramuotoiseen talouteen, jotta inhimillisiä perustarpeita on edes jokseenkin mahdollista toteuttaa. Tällöin esineellistyneestä ajattelusta ja sen mukaisesta toiminnasta ei ole mahdollista etääntyä. Positiivinen ratkaisu ei kuitenkaan ole tavoitettavissa myöskään niille hyväosaisille, joilla on periaatteellinen mahdollisuus eristäytyä yhteiskunnan ilmeisimmistä rakenteista asettamatta perustarpeitaan uhatuksi. Adornon mielestä totaliteetti on nimittäin niin hallitseva ja kaikkialle ulottuva, ettei mitään valmista mallia hyvälle elämälle pysty edes kuvittelemaan sen alaisena. Toisin sanoen kaikki taiteen demonstroimat mahdollisuudet antoisaan ja autonomiseen olemassaoloon ovat aina pelkkiä sirpaleita, vaikka niiden lupauksesta täytyy pitää kiinni.

Adorno puhuu taiteen syyllisyydestä kuvaillessaan sen ristiriitaista luonnetta, joka kumpuaa taiteen tarpeesta olla samaan aikaan vastuullista ja vastuutonta. Vastuullisuuden vaatimus perustuu siihen, että teokset ammentavat kärsimyksen hallitsemasta maailmasta, jonka suhteen ne ovat ulkoisia, mutta samalla niiden oma muoto neutralisoi kärsimyksen. Taiteessa on siksi aina jotain vastuutonta suhteessa

todellisen maailman kärsimykseen, jota kohtaan teos kokee syyllisyyttä. Toisaalta taide ei olisi mahdollista ilman leikkisää vastuuttomuuden elementtiä, joka irrottaa teoksen muusta todellisuudesta ja tekee siitä jossain määrin harhaisen. Puhdas vastuullisuus tekee taiteesta steriiliä, kun taas puhdas vastuuttomuus redusoi sen epäestetisoiduksi huviksi. (Adorno 2002, 39.) Lopulta siis myös taide törmää antagonistiseen yhteiskuntaan, joka tekee siitäkin objektiivisesti ristiriitaisen ilmiön.

3.4 Henkinen kokemus

3.4.1 Käsitteet ja ei-käsitteellinen kokemus yhdessä

Objektin ensisijaisuuteen perustuvan mimeettisen momentin tarkempi tutkiminen on siis paljastanut senkin puutteet, jotka osoittavat myös kyseisen momentin olevan välittymisen tarpeessa. Koska ei-käsitteelliseen kokemukseen ei voi vain paeta esineellistynyttä maailmaa, käy ilmi, että tämä kokemus tarvitsee käsitteellistä ajattelua ja sen mahdollistamaa toimintaa tullakseen itse käsitteensä mukaiseksi. Olemme siis lähteneet tässä luvussa liikkeelle tutkimalla käsitteiden luonnetta, jonka ristiriitaisuus johti etsimään ei-käsitteellistä sisältöä käsitteiden takaa, kunnes pelkän sisällölle antautumisen yksipuolisuus ohjasi jälleen käsitteiden pariin. Kehittelyn tuloksena alkaa vähitellen tarkemmin hahmottua, mitä Adorno tavoittelee negatiivisella dialektiikalla.

Lyhyenä vastauksena on ajattelu, joka hyödyntää käsitteitä asettamatta kohdetta koskaan identtiseksi käsitteensä kanssa ja pysyy aina avoimena ei-identtiselle kokemukselliselle ainekselle. Tällöin mimeettinen ja käsitteellinen momentti tulevat jatkuvasti toistensa välittämiksi kumoutuessaan toisikseen oman epätotuutensa ajamana¹⁹. Tällainen ajattelu ei koskaan valmistu, kuten esimerkiksi Hegelin systeemille käy, vaan se pysyy loputtomassa liikkeessä ja epäonnistuu sekä käsitteiden että objektien omilla kriteereillä, jos se pysähtyy itsetyytyväisenä olettamaan staattisia totuuksia. Ainoastaan sillä tavalla voi sitoa itsevaltaiseksi muuttuneen käsitteellisen ajattelun ihmisen kehollisuuden kautta osaksi luontoa ja antaa sille terveempiä ja järkevämpiä päämääriä, jotka eivät palaudu pelkkään hallintaan. Vastaavasti keholliset tunteet voi vapauttaa avuttomasta määreettömydestään järjen avulla ja siten kehittyä objektien armoilla olemisesta kohti autonomiaa. Adorno käyttää termiä henkinen kokemus (*geistige Erfahrung*) siitä, mitä filosofian tulisi olla eli ”täyttä, redusoi matonta kokemusta käsitteellisen reflektion piirissä” (Adorno 2008, 82). Tulkitsen tässä tutkielmassa henkisen kokemuksen negatiivisen dialektiikan keskeisimmäksi tavoitteeksi,

¹⁹ Tällainen ajattelu on edelleen täsmällistä ja identifioivaa, vaikka sitä eivät ohjaa muodolliset lait. Jay Bernstein kutsuu sen vuoksi Adornon tapaa sitoa käsitteellinen tutkimus objektien sisältöön materiaaliseksi päättelyksi erotuksena modernin logiikan formaalista päättelystä (Bernstein 2001, 356).

koska se sovittaa erilaisissa ajattelun ja kokemuksen muodoissa ilmenevät ristiriitaiset momentit ja tarjoaa uskottavan ratkaisun esineellistymiseen. Henkinen kokemus ei aseta ainoastaan mimeettistä ja käsitteellistä momenttia vastavuoroiseen välityssuhteeseen vaan pyrkii ylittämään valtavasti muitakin vastakkaisuuksia, kuten muoto ja sisältö, subjekti ja objekti, käsite ja olio, historia ja luonto, ajattelu ja kokemus, järki ja mielihyvä sekä hallinta ja alistuminen. Dialektiikka ei kuitenkaan sovita vastakkainasetteluja etsimällä ääripäiden välistä jotain maltillisempaa kantaa vaan seuraamalla juuri ääripäitä mahdollisimman pitkälle, kunnes ne törmäävät omiin rajoihinsa ja menettävät vastakkaisuutensa (Adorno 2021, 45). Tarkka lukija voi huomata, että tässä on viime kädessä kyse vain vaihtoehtoisesta tavasta kuvailla immanenttia kritiikkiä.

Koska ihmisiä yksilöivään kehollisuuteen pohjautuvalla kokemuksella on näin ollen negatiivisessa dialektiikassa etuoikeus, filosofia ottaa huomattavasti etäisyyttä tavanomaiseen tieteelliseen ihanteeseen, joka pyrkii supistamaan yksilöllisen subjektin roolin mahdollisimman mitättömäksi. Koska dialektiikka tarvitsee elävää sisältöä, kuka tahansa ei voi samalla tavalla tutkia kaikkia dialektisia ilmiöitä, jos ei ole todella kokenut niitä²⁰. Käy siis ilmi, että paetakseen subjektivismista filosofia tarvitsee jossain määrin lisää subjektia, sillä objekteille voi antautua ainoastaan yksilöllisen subjektin kokemuksen välityksellä. (Adorno 2021, 50–51.) Tämä ei ole toisaalta yllättävää, kun huomioi, että esineellistynyt henki on samaan aikaan yli- ja alisubjektiiivinen, sillä se toisaalta asettaa kaiken subjektin lakien alaiseksi ja toisaalta alistuu täysin esineellistyneelle maailmalle, jota subjekti ei kykene hallitsemaan. Siksi subjektiivisuutta täytyy kokemuksen korostamisen myötä lisätä, jotta objekteja on mahdollista tavoitella niiden omilla ehdoilla. On tärkeää huomioida, että Adornolle kokemus ei ole filosofisesti siinä mielessä itseisarvoista, että siitä etsittäisiin mitään välitöntä, koska muuten jäätäisiin edelleen jumiin subjektivismiin. Juuri sen vuoksi hän kritisoi erityisesti Bergsonia, joka keskittyy ainoastaan jäsentämättömässä kokemuksessa ilmenevään elämän erittelemättömään virtaan ja Husserlia, joka vaatii filosofiaa tutki- maan kohteitaan vain siltä osin kuin ne ilmenevät subjektille olettamatta mitään muuta. Toisin sanoen nämä filosofit eivät Adornon mielestä kykene käsittämään kokemusta välittyneenä ja välittävänä momenttina, vaikka sen sisältöä on tärkeää tutkia antautumalla ilmiöille heidän mallinsa mukaisesti. (Adorno 2021, 20.) Adorno kuitenkin tulkitsee ilmiöille antautumisen olevan juuri objekteille antautumista eikä vain tietoisuuden tutkimista, eli se merkitsee pakoa konstitutiivisesta subjektiivisuudesta.

²⁰ Vaikka Adorno käyttää sanaa *Erfahrung*, tulkitsen kokemuksen olevan filosofiassa keskeistä myös saksan kielen sanan *Erlebnis* merkityksessä. Ensimmäinen tarkoittaa yleensä elämän aikana kertyvää kokemusta, joka takaa asiantuntijuuden erilaisissa tehtävissä, kun taas jälkimmäinen viittaa yksittäisiin elämyksiin. Filosofia tarvitsee sekä yksittäisiin kohteisiin liittyviä elämysmäisiä kokemuksia että pidemmällä aikavälillä kehittyvää kokemusta ja sen myötä syventyvää ymmärrystä ollakseen aidosti kriittinen hanke.

3.4.2 Yksittäisestä yleiseen (ja takaisin)

Kun huomioidaan, että negatiivinen dialektiikka ei muodosta systeemiä, joka asettaisi tutkitut kohteet täsmälliseen keskinäiseen järjestykseen, se voi vaikuttaa turhan relativistiselta ja nilviäismäiseltä (eli rakenteettomalta) keskittyessään itseään ohjaaviin yksilöobjekteihin. Pahimmassa tapauksessahan tällainen ajattelu ainoastaan antautuu mielivaltaisesti kaikille kohtaamilleen objekteille, olivatpa ne konkreettisia olioita tai abstrakteja teorioita, ja mukautuu niihin ilman mitään tarpeellisia standardeja olenaisuuden ja uskottavuuden arvioimiseksi. Adornon mielestä huoli on kuitenkin turha, sillä hän väittää filosofian tosiasiallisuuden luopuvan nilviäismäisyydestään juuri silloin, kun se avautuu objekteille eikä vain sovita niitä ennalta luotuun järjestykseen. Syynä on se, että objektit itse tarjoavat ajattelulle objektiivisen rakenteen, joka tekee dialektisesta filosofiasta vähemmän mielivaltaista kuin tavanomaisista systeemeistä. (Adorno 2008, 81.) Olemme päätyneet pitkien kiertoteiden jälkeen jälleen hegeliläiseen käsitykseen kriitikistä, joka laittaa ajattelun ja objektin törmäämään toisiinsa ja molemmat korjaamaan toisiaan. Koska Adorno ajattelee tällaisen menettelyn mahdollistavan ajattelun, jolla on huomattavan paljon rakennetta ja auktoriteettia, hänen voi tulkita olevan viime kädessä hyvin toiveikas ajattelun mahdollisuuksien ja esimerkiksi demokratian suhteen. Negatiivisen dialektiikan lupaus demokratialle tulee ilmeiseksi, kun Adornon ajatuksia verrataan pessimistiseen vastakkainasetteluun, jossa ainoana vaihtoehtoina on luoda ja valita jokin mielivaltainen yhteinen totuus (tai myytti, johon uskoa) tai antaa kaikkien eriytyä kupliin, joissa kaikilla on oma totuutensa. Kun pelkkään täysivaltaiseen kokemukseen lisätään tarkentava sana ”henkinen” eli sitä tuetaan kriittisillä käsitteillä, käy Adornon mielestä ilmi, että todellisuus tarjoaa omat standardinsa, joilla sitä voi arvioida ja kehittää.

Mielivaltaisesti valikoituneisiin yksityiskohtiin on mahdollista olla jumiutumatta erityisesti sen vuoksi, että dialektiikka ei käsitä kohteitaan irrallisina, yksilöllisinä ja selvärajaisina olioina vaan seuraa niitä ulos itsestään. Sosiaalisen totaliteetin luonteen vuoksi totaliteetti ilmenee ainoastaan yksittäisen elementtien välityksellä, mutta samalla jokainen yksittäinen elementti ilmenee ainoastaan totaliteetin välityksellä. Mikään ei näyttäydy pelkkänä ajattomana faktana vaan osana prosesseja ja sen myötä kehityksen tuloksena, joka on taas seuraavan kehitysvaiheen eli momentin perusta. Kaikki yksittäiset faktat ovat kehittyneet senhetkiseen muotoonsa yhdessä kaiken muun kanssa ja saavat merkityksen vasta osana tätä kokonaisuutta, minkä lisäksi jokainen fakta on vain yksi vaihe itsensä laajemmasta kokonaiskehityksestä. Olennaista ei ole lähtökohta, lopputulos tai mikään muukaan yksittäinen vaihe vaan dialektisesti käsitetty prosessi kokonaisuutena kaikkine muutoksineen, jotka kertovat miten mistäkin on tullut sitä, mitä se on, kaiken muun välityksellä. Siksi Hegel sanoo, että kokonaisuus on totuus, ja Lukács pitää marxilaisen dialektiikan olemuksellisimpana piirteenä kaiken suhteuttamista totaliteettiin (Hegel 2019, 13; Lukács 1971, 27).

Adorno huomauttaa yksilöllisten tosiasioiden olevan sitä läpinäkyvämmän jotain yleistä, mitä täydellisemmin maailma on sosialisoinut, koska silloin jokainen yksittäinen objekti on määrittynyt yleisen kautta (Adorno 2021, 90). Kaikkeaa määrittävä totaliteetti ei kuitenkaan ole tavanomainen teoria tai teorian tavoittama objekti, joka voidaan olettaa ennalta rakenteeksi, johon sovittaa kaikki partikulaarit. Kuten edellisen luvun lopussa huomattiin, totaliteettia ei voi tavoittaa sellaisenaan vaan ainoastaan välittyneesti ja välittymisenä, joka tuo kaiken yhteyteen kaiken kanssa. Toisin sanoen yhteiskunta on läsnä kaikessa ja kaikkialla, muttei puhtaassa muodossa tai välittömästi missään. Siksi kriittisen filosofian on kyettävä osoittamaan totaliteetti immanentisti mistä tahansa kohteesta demonstroimalla, että se kuuluu implisiittisesti kunkin ilmiön merkitykseen. Adorno kutsuu tällaista kokonaisuuteen suuntautuvaa mikrologista analyysia fysiognomiaksi, koska siinä paljastetaan yksittäiseen ja helposti havaittavaan ilmiöön kätkeytyvä laajempi kokonaisrakenne (Adorno 2009, osa 1). Termi perustuu perinteiseen fysiognomiaan, jossa ajatellaan ihmisen ulkoisten piirteiden paljastavan yksilön persoonallisuuden olemukselliset piirteet. Yhdyn Simo Pieniniemen väitöskirjassa esitettyyn näkemykseen, jonka mukaan Adornon fysiognomia on pohjimmiltaan vain dialektiikkaa tai tarkemmin ilmaistuna käsite, joka valottaa dialektista tapaa tutkia yksittäisten ilmiöiden ja kokonaisuuden suhdetta (Pieniniemi 2020, luku 5). Fysiognomisen tutkimusotteen perusajatuksena on antautua valitulle ilmiölle merkityksineen mahdollisimman kokonaisvaltaisesti ja seurata, kuinka sen ristiriidat vievät yksittäisen ilmiön tuolle puolen. Tässä vaiheessa tarvitaan spekulatiivista loikkaa, joka yleistää jotain universaalia tutkitun ilmiön merkitysrakenteista. (Adorno 2009, osa 1). Kyseessä on kuitenkin pelkkä spekulatiivinen *momentti*, joka ei tarjoa meille totaliteettia jonain itsenäisenä objektina, joka teoriolla on siitä eteenpäin hallussaan, vaan johtaa lopulta takaisin yksittäisiin ilmiöihin, joista kokonaisuutta täytyy etsiä yhä uudestaan (Adorno 2017, 23–24). Koska ajattelu ja todellisuus eivät kehity negatiivisessa dialektiikassa keskenään identtiseksi, Adornon fysiognomia ei johda systeemiksi kehittyvään kokonaisuuteen Hegelin spekulatiivisen filosofian tapaan. Itse asiassa fysiognomisesti tavoitettu totaliteetti on juuri se väärä totalitaarinen järjestys, joka alistaa kaiken lakeihinsa, luulee virheellisesti systeeminsä olevan jäänteetön ja vaatii itsensä ylittämistä ihmiskunnan vapauttamiseksi. Siksi Adorno kääntää Hegelin kuuluisaan lauseen ylösalaisin sanoessaan ”Kokonaisuus on epätosi” (Adorno 2005a, §29). Täytyy tietysti dialektiikan hengessä muistaa, että samalla tämä kokonaisuus on toisessa mielessä todellisinta mitä on.

3.4.3 S-ryhmän mainosten fysiognomia

Loistavana esimerkkinä yhteiskunnan kokonaisrakennetta ilmentävästä pienestä ilmiöstä toimii S-ryhmän Elämä on ruokaa -mainoskampanja. Kyseisen kampanjan vi-

deoissa kuvataan tyypillisesti iloista yhteisöllistä elämää, jonka keskellä Taneli Mäkelä kertoo, ettei hänen syömänsä ruoka ole sitä ruokaa, jota se kirjaimellisesti on, vaan jotain muuta. Esimerkiksi eräässä mainoksessa sanotaan "...tämä ei ole grillattua makkaraa. Tämä on kiitos talkooporukalle". Jokaisessa videossa toistuu sama kaava, eli ruoan väitetään olevan kuhunkin tilaisuuteen liittyvä sosiaalinen suhde ihmisten välillä eikä pelkkää ruokaa. (Make it Simple n.d.) Yksinkertaisen predikatiivisen arvostelman näkökulmasta Mäkelän väite vaikuttaa ristiriidalta, sillä hänen kädessään todella on grillattu makkara. Näennäinen ristiriita on hyvin ilmeisesti tietoinen ratkaisu, jolloin ainoaksi uskottavaksi tavaksi tulkita kieltolause jää luenta, jonka mukaan kyse ei ole abstraktista negaatiosta, joka täysin kieltää kuvatun olion olevan makkara. Sen sijaan Mäkelä kertoo katsojalle grillatun makkaran olevan väärä käsitteellisyys kyseisestä objektista ja korjaa "kiitoksen talkooporukalle" kertovan osuvammin, mistä on kyse. Talkooporukan kiittämiseen verrattuna pelkkä makkaran käsite ei siis integroi itseensä olennaisimpia piirteitä kuvatusta tilanteesta, eli kuvailtu objekti on jotain muutakin kuin käsitteensä. Mainoksen perusteella grillattu makkara saavuttaa todellisen merkityksensä ainoastaan tulemalla joksikin muuksi, joka kumoaa alkuperäisen käsitteen, mutta säilyttää samalla sen olennaiset piirteet, jotka "kiitos talkooporukalle" sisältää korkeammassa muodossa. Lyhyesti sanottuna grillattu makkara esitetään mainoksessa dialektisesti.

Oletetulle katsojalle on kuitenkin selvää, että kyse on mainostoimiston toteuttamasta kampanjasta, jonka ensisijainen tavoite on houkutella kuluttaja ostamaan lisää elintarvikkeita S-ryhmän kaupoista ja siten kasvattaa liikevaihtoa ja viime kädessä pääomaa. Asiakas ei löydä kaupan hyllyltä kiitosta talkooporukalle vaan grillimakkarakäsitteen, joka on tuotettu tavaraksi vaihtoa varten. Sillä on määrätty hinta, joka asettaa makkarakäsitteen yhteismitalliseksi kaiken muun kanssa ja vaatii asiakasta tekemään laskelmoivan päätöksen, joka suhteuttaa ostohalun kaikkiin muihin mahdollisiin tavaroihin. Ilman mainostetun tuotteen tavaramuodon (ja siihen liittyvien taloudellisten suhteiden ja intressien) huomioimista koko mainoksen tuottaminen ja esittäminen rahallisine investointineen eivät olisi ymmärrettäviä toimia. Nämä taustatekijät ovat niin ilmeinen osa kampanjan mainosluonnetta, ettei niitä mitenkään voi pitää jonain salaisuutena, jota mainoksen katsoja ei tiedä tai mitä voisi edes periaatteessa onnistuneesti salata kuluttajalta. Kuitenkin kampanjan mainokset kieltävät juuri mainostamiensa tuotteiden tavaraluonteen, joka yksinään tekee niiden mainostamisen ymmärrettäväksi. Oikeastaan ne menevät tätäkin pidemmälle kieltäessään jopa esineellistyneen identtisyysajattelun, joka asettaa olion identtiseksi käsitteensä kanssa ja vastaa muodoltaan universaaliin ekvivalenssiin pohjautuvaa taloutta. Käy ilmi, että koko tutkittavan ilmiön perustana on ilmeinen ristiriita sen muodon ja sisällön välillä, koska mainoskampanjan kantavana ideana on myydä tavaroita lupaamalla, että ne eivät ole tavaroita.

Koska ristiriitaa korostetaan eikä kielletä, kuten tavanomaisessa identtisyysajattelussa, mainoskampanja vaikuttaa implikoivan sen olevan tosiasiaa jo ratkaistu. Muuten kyse olisi elintarvikemainoksen tavoitteisiin sopimattomasta kritiikistä, joka jättää tilanteen epätydyttävällä tavalla auki katsojan mielessä. Toisin sanoen kampanjan kantavana ideana on vakuuttaa katsoja siitä, että tavaramuoto ei ole sovittamattomassa ristiriidassa hyvää ja merkityksellistä elämää tukevan ei-identtisyysajattelun kanssa. Itse asiassa juuri S-ryhmän myymät tuotteet ovat mainosten mukaan olennainen osa onnellista yhteisöllistä elämää, jossa kaikki saa olla vapaasti enemmän kuin mitä se on ja sen myötä tulla itsessään merkitykselliseksi kokemukseksi, joka vapauttaa elämän välineellisen järjen hallinnalta. On kiehtovaa, kuinka lähellä tutkimani mainoksen implikoimat käsitykset ihanteellisen elämän luonteesta ja esteistä ovat Adornon filosofiaa, jonka mukaan meidän täytyy päästä yli esineellistyneestä tilanteesta ja pyrkiä jotenkin sovittamaan yhteen järki ja irrationaalinen sisältö. Elämä on ruokaa -kampanja kuitenkin väittää, että ongelma on jo ratkaistu tavaramuotoisen talouden puitteissa, mikä on mahdollista ainoastaan peittämällä kaikki pääomaa palveleva työ mainoksissa esitettyjen ihanneskenaarioiden taustalla. Jokaisessa mainoksessa kuvattu ruoka esitetään positiivisen dialektiikan lopputuloksena aivan kuin todellisuus olisi jo valmis ja kävisi yhteen järjen korkeimman muodon kanssa. Katsoja pyritään vakuuttamaan tästä ensisijaisesti sen vuoksi, että saataisiin tuettua taloudellisia intressejä ja niiden ehtona toimivaa järjestystä, jonka omat periaatteet ovat ristiriidassa mainosten sisällön kanssa. Siksi kampanjaa voi osuvasti kutsua ideologiseksi.

Elämä on ruokaa -mainoskampanja on merkki yhteiskunnallisesta tilanteesta, joka on tuonut näkyviin mahdollisuuden ihmisten vapautta kunnioittavasta ihanteellisesta elämästä, jossa järki palvelee mielihyvää. Se myös osoittaa myöhäskapitalistisen hengen tunnustavan, että tällainen visio osoittaa nykyisen yhteiskunnan tuolle puolen, mikä vaatii peittämään näkyvistä vieraantuneen työn ja rationaalisen laskelmoinnin, jotka osoittavat mielihyvään pohjautuvien tarpeiden olevan alisteisia välineelliselle hallinnoinnille. Toisin sanoen kapitalismi pyrkii oikeuttamaan itsensä esittämällä, että se ei ole kapitalismia. Toisaalta kampanjan mainosluonnetta ei edes yritetä peittää, eli sen kaupallisuus taloudellisine intresseineen on lähes kaikille täysin selvää, eikä kellekään tule yllätyksenä, jos heille kertoo, että tavoitteena on vain myydä palkkatyöllä tuotettuja tavaroita pääoman kasvattamiseksi. Ideologisen viestinnän ei siis tarvitse olla edes missään vahvassa mielessä vakuuttavaa, mikä puolestaan viittaa siihen, ettei mitään uskottavia vaihtoehtoja nykyiselle järjestykselle ole. On siis sama tyytyä S-marketin grillimakaraan ja ottaa mainokset passiivisesti vastaan. Mainosten sisällön ilmeisen epäuskottavuuden perusteella niiden tuottaminen ja esittäminen vaikuttaa jossain määrin muodolliselta vaatimukselta, jolla on laskettavissa oleva vaikutus liikevaihtoon, jonka arvioidaan olevan kustannuksia suurempi.

Lopulta olennaista onkin mainosten tunkeutuminen kaikkialle, jotta ne saisivat aikaan tilastollisesti merkittävän muutoksen ihmisten ostopäätöksissä pitämällä S-ryhmää esillä. Vaihtoehdottomuuden vuoksi myöhäiskapitalismi voi omia viestintäänsä kapitalismin tuolle puolen osoittavaa kuvastoa, jonka ei edes kuulu aidosti vakuuttaa vastaanottajia sisällöllään. Kyse on viime kädessä voittomotiivin manipuloimasta halutaloudesta, jota syvällisempään merkityksellisyyteen kuluttajan ei tarvitse uskoa, jotta tavoiteltu vaikutus saadaan aikaiseksi.

Mainosten sisällön tarkka analyysi on näin johtanut ristiriitojen kautta niiden muodollisten piirteiden havainnointiin ja lopulta laajempaan yhteiskunnalliseen tilanteeseen, joka tutkituissa mainoksissa ilmenee. Tiivistetysti Elämä on ruokaa-kampanja kertoo yhteiskunnasta, joka on tehnyt näkyväksi täysin toisenlaisen ja syvästi merkityksellisen elämän, mutta tekee sen saavuttamisen täysin epäuskottavaksi kollektiivisessa tietoisuudessa. Siksi on tavallista käyttää kapitalismin ongelmat näennäisesti myöntävää viestintää pelkkänä kaupallisena tehokeinona vaarantamatta vakavasti järjestelmän tai oman hyödykkeen uskottavuutta. On tietysti totta, etten olisi voinut päästä tutkimistani mainoksista yllä esitettyihin tuloksiin, jos minulla ei olisi ollut ennalta kapitalismin, vieraantuneen työn, dialektiikan ja esineellistymisen käsitteitä. Toisaalta en olisi koskaan voinut todella oppia ymmärtämään näitä käsitteitä, jos en olisi kohdannut niitä kaikissa elämäni ympäröivissä yksittäisissä ilmiöissä, jotka antavat kyseisille käsitteille sisällön. Fysiognomiassakin on siinä mielessä kyse henkisestä kokemuksesta, että avoin kokemus ja käsitteet tukevat ja kumoavat vastavuoroisesti toisiaan.

3.4.4 Konstellaatiot ja mallit negatiivisen dialektiikan rakenteena

Dialektisesti tavoitetut yksittäiset elementit eivät ainoastaan tarjoa irrallisia kulkuväyliä ilmaisemaansa kokonaisuuteen vaan muodostavat yhdessä konstellaation, joka valottaa kohdetta eri puolilta. Konstellaatio lainaa metaforisesti tähtikuvioista sen piirteen, että yksikään piste ei ole muiden perusta tai määritä muita kausaalisesti vaan olennaisia ovat elementtien väliset yhteydet, joiden kautta jokainen piste omaksuu merkityksensä. Konstellaatioista voi puhua niin mikro- kuin makrotasolla, vaikka nämä tasot ovat viime kädessä aina yhtä. Koska yksikään objekti ei ole identtinen käsitteensä kanssa, ajattelun täytyy ympäröidä sitä useista suunnista tavoittaakseen riittävän monipuolisen ja avoimen ajattelun kautta sen, mikä ei ole pelkkää ajattelua ja mikä jää huomioimatta kaikilta käsitteiltä. Tällöin tutkittu kohde ei ole pelkkä irrallinen olio, jonka kuoreen käsitteet tökkivät tirkistysaukkoja vaan osa laajempaa kokonaisuutta. Toisin sanoen objektin muodostava konstellaatio ei ole vain määrätyn objektin sisäinen rakenne vaan myös konteksti, joka yhdistää sen kaikkeen muuhun, jonka välityksellä olio saa merkityksensä. Näiden konstituovien yhteyksien vuoksi konstellaationa käsitetty olio on aina kehityksen tuote tai ehkä ennemmin tiivistys

prosessista, joka on tullut vuorovaikutuksen myötä siksi, mitä se on. (Adorno 2021, 164–166.) Konstellaatiot vievät dialektiikkaa kohti yleisempää tasoa, joka on yksittäisten elementtien immanentti totuus ja kumoamista vaativa epätotuus, ja auttavat ymmärtämään totaliteettia periaatteessa loputtomilla erilaisilla tavoilla, koska maailma sisältää periaatteessa rajattomasti sen olioiden muodostamia ja muodostavia konstellaatioita. Adorno kutsuu avoimen filosofiansa tavoittamia kokonaisuuksia malleiksi, joiden ymmärrän kokoavan yhteen konstellaatioita tai niiden tavoittamia yleisyyksiä asettumatta kuitenkaan yläkäsitteiksi, jotka sulattaisivat kaiken yksittäisen itseensä. Negatiivinen dialektiikka puolestaan on tällaisten mallien kokonaisuus. (Adorno 2021, 40.) Adorno vertaa negatiivisen dialektiikan tapaa koostaa malleja musiikin säveltämiseen, koska molemmissa on kyse kokonaisuudeksi kehkeytyvästä liikkeestä, jonka sisältöä ja suuntaa teoria ei voi etukäteen määrittää, vaikka se auttaa aloittamaan liikkeen ja saattamaan sen päätökseen (Adorno 2021, 44). Mallin käsitettä voi pitää tiiveimpänä vastauksena kysymykseen, kuinka filosofia kykenee kokoamaan rakenteen ilman systeemiä ja olemaan avoin ilmiöille ilman täydellistä katoamista niihin.

3.5 Oikean elämän sirpaleet väärin olosuhteiden ontologiassa

Negatiivisuuden korostamisen valossa kriittinen lukija voi kummastella henkisen kokemuksen teoriaa: Eikö se muka ole positiivinen synteesi kahdesta yksipuolisesta momentista (käsitteellinen ajattelu ja somaattiset kokemukset) ja sen myötä riko Adornon vaatimusta pidättäytyä negaation negaatiosta? Ainakin rajallisessa mielessä vastaus on myöntävä, mutta teoria on silti negatiivisen dialektiikan hengen mukainen, koska tarkoituksena ei ole ollut hypostatisoida myöskään negatiivisuutta. Itse asiassa juuri silloin syyllistyttyisiin tahattomasti esittämään negatiivisuus positiivisena vastauksena sen sijaan, että ankkuroiduttaisiin kriittisesti tutkittujen ilmiöiden sisältöön. Toisin sanoen Adornon filosofia ei ole missään abstraktissa mielessä puhtaan negatiivista (mitä se ikinä tarkoittaisikaan) vaan ensisijaisesti se kieltäytyy pysähtymästä ja tulemasta valmiiksi. Siksi myöskään henkinen kokemus ei ole jokin valmis autonomisen elämän malli, joka ratkaisee pysyvästi filosofian merkittävimmät ongelmat.

Immanenttiin kritiikkiin sitoutumisen vuoksi kaikki negatiivisen dialektiikan kategoriat ovat peräisin väärästä yhteiskunnasta eivätkä ne johda mihinkään yhteen määrättyyn ratkaisuun, kuten Hegelin absoluuttiseen henkeen tai Marxin työväenluokan vallankumoukseen (viimeksi mainitusta lisää seuraavassa luvussa). Olosuhteet eivät kuitenkaan voisi näyttäytyä väärinä, jos ei olisi mitään paremman elämän mahdollisuutta, jonka näkökulmasta vallitsevan järjestyksen voi tuomita. Vaikka Adornoa voi perustellusti väittää pessimistiseksi tai synkäksi ajattelijaksi, negatiivi-

nen dialektiikka ei suostu pysähtymään myöskään pessimismiin vaan löytää kaikki-
alta nykyisen maailman omista kriteereistä johdettuja hyvän elämän siemeniä. Vali-
tettavasti ne ovat sirpaloituneessa muodossa ja törmäävät aina yhteiskuntaan, kun
ajattelu yrittää rakentaa positiivisen vision kokonaisvaltaisesta hyvästä elämästä.
Siksi Adornon kriittinen filosofia on sirpaleista ja niin kiinnostunut yksittäisistä ilmi-
öistä, joiden asettaminen systemaattisen teorian alaisiksi lopulta edistäisi juuri niitä
taipumuksia, joiden vastalääkkeeksi dialektiikkaa tarvitaan.

Toisaalta meillä ei voi olla erillistä teoriaa väärälle maailmalle ja toista
teoriaa oikealle maailmalle vaan väärän yhteiskunnan kriittisen tutkimisen on samalla
oltava hyvälle elämälle sopivan ajattelun, kokemuksen ja järjen hahmottelua sekä
omaksumista. Toisin sanoen käsitteellisen ajattelun sitomista ei-käsitteelliseen ruu-
miilliseen kokemukseen tarvitaan sekä myöhäiskapitalismin ymmärtämiseksi että
olemassaolon perustaksi mahdollisessa vapaammassa maailmassa. Vaikka dialektiik-
kaa ei voi miltään osin irrottaa ristiriitaisesta historiallisesta tilanteesta, se ei ole pel-
kästään teoriaa yhteiskunnasta, koska dialektisesti ymmärrettynä historia ei ole mi-
kään luonnon päälle kehittyvä erillinen ilmiö vaan itse osa luontoa. Tämän tekee sel-
väksi jo Adornon tapa jäljittää valistuksen perusta ihmisen primitiiviseen suhteeseen
luonnon kanssa esihistorian alkuhämärissä eikä ainoastaan kapitalistisen tuotannon
ilmaantumiseen. Samalla luonto ei ole mikään hypostatisoitava ajaton tila vaan itse
historiaa, eli historia täytyy käsittää luontona ja luonto historiana (Adorno 1973, 98-
99). Tätä tarkoittaa valistuksen onnistumisen kannalta ratkaiseva luonnon muistami-
nen subjektissa (kokemuksen ensisijaisuuden ohella). Kun järki todella palvelee mie-
lihyvää asettumatta luonnon ulkopuolelle kaikkea hallitsevaksi mahdiksi, kyse ei ole
pelkästään henkilökohtaisesti omaksuttavasta ajattelumallista vaan koko yhteisöllis-
en elämän läpäisevästä muutoksesta kaikissa instituutioissa, joissa aikakautemme
mukainen järki objektivoiduu. Vaikka negatiivinen dialektiikka on läpeensä filosofista
ja sen myötä kontemplatiivista, se kuitenkin suuntautuu aina kohti poliittista muu-
tosta, jonka ihanteena on toteuttaa kriittisen teorian tavoittamat mahdollisuudet to-
dellisuudessa ja hävittää dialektiikka sellaisena kuin se tässä maailmassa ilmenee.

4 MAAILMAN MUUTTAMINEN

Negatiivisen dialektiikan lähemmän tarkastelun myötä kävi ilmi, että se on perimarilylaiseen tapaan suuntautunut kokonaisvaltaiseen poliittiseen muutokseen. Kuvailen siksi tämän luvun alussa lyhyesti perinteistä marxilaista käsitystä, jonka mukaan työväen vallankumous toimii positiivisena ratkaisuna filosofiankin piirissä ilmenneisiin ongelmiin ja ristiriitoihin. Tällaisesta verrattain optimistisesta näkökulmasta Adornon filosofia voi vaikuttaa turhan pessimistiseltä ja kontemplatiiviselta, mikä ohjaa huomioimaan viimeksi mainitun vaikean suhteen praksikseen myöhäiskapitalismin muuttuneissa olosuhteissa. Niin kriittisen teorian jatkajat, 1960-luvun vasemmistoaktivistit kuin perinteisemmätkin marxilaiset hylkäsivät siksi Adornon ajattelun ja kohdistivat tähän vahvaa kritiikkiä. Tämän taustan valossa on tarpeellista selventää Adornon ajatuksia teorian ja toiminnan suhteesta ja arvioida negatiivisen dialektiikan ajankohtaisuutta 2020-luvulla. Oikeastaan hänen filosofiansa vaatii itse kysymään tätä, koska sen oman järkevyyden kriteerinä on nykyisen yhteiskunnan ylittäminen. Jos kävisi ilmi, että negatiivinen dialektiikka ei tosiasiallisesti kykene tekemään mitään tarvittavan muutoksen eteen tai pahimmassa tapauksessa asettuu sen esteeksi, koko filosofia epäonnistuu omilla kriteereillään ja vaatii ylittämään itsensä uudella paradigmallalla.

4.1 Proletariaatti vallankumouksellisena voimana

Marx ja Engels jakavat Adornon käsityksen siitä, että Hegelin filosofiassa esitetty todellisuuden ja järjen asettuminen yhteen ei ole ainakaan vielä toteutunut, koska kapitalistinen tuotanto on luonut alati kasvavan työläisten luokan, jonka edut ovat perustavasti ristiriidassa pääoman kanssa. Heidän mielestään historia oli kuitenkin jo 1800-

luvulla edennyt pisteeseen, jossa ratkaisu oli teorian tavoitettavissa vallitsevien olosuhteiden sisäistä kehitystä seuraamalla. Se vain täytyy tuoda konkreettiseen todellisuuteen poliittisen toiminnan avulla. Tämän myötä marxilaisella teorialla oli alusta lähtien suora yhteys vallankumoukselliseen toimintaan, jota se valmistelea, eli teoria pyrkii olemaan yhtä praksiksen kanssa.

Kommunistisen puolueen manifesti (1848) tuo agitatiivisten tarkoituksena vuoksi Marxin ajattelun käytännölliset implikaatiot erityisen suorasti esille. Kyseinen teksti tekee selväksi, ettei tarkoituksena ole vain valittaa epäoikeudenmukaisesta yhteiskunnasta vaan esittää ratkaisu sen ongelmiin. Kuten Marx ja Engels toteavat, porvaristo tuottaa luokkansa mukaisen yhteiskuntamuodon ja sen tavaroiden runsauden ohella ”omat haudankaivajansa” (Marx ja Engels 1978b, 483). Porvariston haudankaivaja on tietenkin proletariaatti eli työvoimansa myymisellä elantonsa hankkiva työläisten luokka, johon kapitalistinen tuotanto pakottaa yhä suuremman osan väestöstä liittymään. Marx ja Engels ennakoivat pääoman ohjaaman talouden johtavan yhä suurempaan työmäärään yhä pienemmällä palkalla yhä huonommissa olosuhteissa tälle kasvavalle massalle, jonka täytyy liittyä yhteen taistellakseen etujensa puolesta. (Marx ja Engels 1978b, 478–480, 483.) Vaikka Marxin ja Engelsin mukaan historiaa on aina ajanut eteenpäin luokkien väliset ristiriidat, porvarillisessa yhteiskunnassa on luokkasotien kannalta kaksi erityistä piirrettä. Ensinnäkin kapitalistinen tuotanto on yksinkertaistanut ja kärjistänyt luokkien välisiä ristiriitoja niin paljon, että ne ovat ensimmäistä kertaa tulleet avoimesti näkyviin ja paljastaneet sen myötä historiaa ohjaavat kehityslait. Aiempi säätyjen ja luokkien moninaisuus sekä ihmisten väliset henkilökohtaiset siteet korvautuvat enenevässä määrin tavaroiden välittämällä taloudellisilla suhteilla, jotka supistavat yhteiskunnan jäsenet työvoiman ostajiksi ja myyjiksi. (Marx ja Engels 1978b, 474, 476.) Toiseksi proletariaatilla ei ole aiemmista vallankumouksellisista luokista poiketen mitään saavutettuja luokkaetuja, jotka se voisi turvata nousemalla jälleen uudeksi hallitsevaksi luokaksi uusien alempien luokkien yläpuolelle. Koska siltä viedään omaisuus ja jätetään pelkkä kurja olemassaolo tavarana, proletariaatin ainoana etuna on hävittää kaikki hyväksikäyttösuhteet ja lopulta luokat ylipäättään. (Marx ja Engels 1978b, 482, 491.) Työväenluokan historiallisena tehtävänä on siis toimia luokkana, joka hävittää kaikki luokat ja näin ollen vapauttaa historian sitä tähän asti ohjanneista kehityslaeista. Teoksessaan *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* (1859) Marx ilmaisee tämän ajatuksen siten, että nykyinen sosiaalinen järjestys merkitsee inhimillisen yhteiskunnan esihistorian viimeistä lukua (Marx 1904, 13). Toisin sanoen ihmisen todellinen historia voi alkaa vasta, kun luokat ja niiden väliset jännitteet on hävitetty.

Marxin käsitys vallankumouksen välttämättömyydestä perustuu tuotantovoimien ja -suhteiden väliseen ristiriitaan (Marx ja Engels 1978b, 478). Ensimmäinen näistä tarkoittaa inhimillistä ja yhteisöllistä elämää ylläpitäviä tuotannon välineitä ja

tekniikoita, kuten työkaluja, koneita ja teknistä osaamista, kun taas jälkimmäinen viittaa tuotannon järjestämisen sosiaalisiin muodostelmiin, kuten omistus- ja valtasuhteisiin. Molemmat ovat pitkään kehittyneet yhdessä porvarillisessa tuotannossa, kun käsityö korvautui tuotantoa tehostavilla käsikäyttöisillä koneilla, jotka puolestaan korvautuivat höyrykoneilla, jotka puolestaan korvautuivat yhä tehokkaammilla ja hienovaraisemmilla koneilla samalla, kun tuotanto siirtyi yksittäisten ammatinharjoittajien pajoista manufaktuureihin ja sieltä yhä suurempiin tehtaisiin, joissa tuotanto on pilkottu yhä täsmällisempiin osiin. Tämän kehityksen myötä omistussuhteet ja yhteiskunnan instituutiot ovat mullistuneet perustavasti tukeakseen porvarillisen tuotantomuodon mukaista rationaalisuutta, jonka näkökulmasta feodaalinen järjestys kahlehti kehitystä. (Marx 1974, s.308–385.) Feodaalisten tuotantosuhteiden täytyi siis hävitä, koska ne eivät olleet enää sopivia uusille tuotantovoimille. Marxin mielestä vastaavasti hänen omiana aikanaan työvoiman myymiselle perustuvat tuotantosuhteet ovat muuttuneet kahleiksi kapitalistisen tuotannon luomille mahdollisuuksille, koska alati tehostuva tuotanto luo vain pahenevaa kurjuutta kasvavalle enemmistölle. Koska tuotantoa eivät ohjaa ihmisten suorat tarpeet vaan tavaroiden vaihtoon perustuvat lait, joiden kiintopisteenä on aina pääoman kasvattaminen eli vaihtoarvo, tuotanto tapahtuu sen itsensä takia ja johtaa toistuviin kriiseihin. Lopputuloksena on, että merkittävästi vähäisemmällä määrällä työtä voitaisiin täyttää paljon vapaammin ja kokonaisvaltaisemmin inhimillisiä tarpeita. Tämä ristiriita tulee kurjuuteen syöstyille työläisille yhä ilmeisemmäksi, mikä johtaa heidät liittymään yhä tehokkaammin yhteen luokaksi, jonka voima kykenee lopulta vapauttamaan nykyisten tuotantovoimien latentit mahdollisuudet. (Marx 1974, 682.)

Jo Marxin ajattelussa yleinen ja erityinen kietoutuvat kiinnostavalla tavalla yhteen, sillä työväenluokan erityinen vallankumous saa merkityksensä siitä yleisestä historiallisesta katkoksesta, joka vapauttaa koko ihmiskunnan tähän asti vallinneesta sorrosta ja itsenäiseksi kehittyneen toisen luonnon laeista. Toisaalta tämä yleinen sorron vastustaminen ja kollektiivisen autonomian edistäminen eivät ole mitään hypostatisoituja itsenäisiä ”arvoja”, joita voisi irrottaa määrättyistä historiallisista suhteista. Myös ne saavat merkityksensä ainoastaan suhteessa määrätyn luokan määrättyyn taisteluun, joka on tuonut kyseiset tavoitteet todellisiksi. Näin ollen vallankumousta ja sitä tukevaa kommunistista teoriaa eivät ohjaa itsenäiset ja historian yläpuoliset arvot, vaan nämä arvot ovat immanentti osa konkreettista historiallista kehitystä. Tulkintaani tukee Marxin väite, jonka mukaan historian tuottamat ongelmat nousevat esiin vasta, kun niiden ratkaisemisen kannalta välttämättömät materiaaliset olosuhteet ovat olemassa tai vähintään kehittymässä (Marx 1904, 12–13). Historian kehitystä ei kuitenkaan ainoastaan kuvailla vaan sitä pusketaan kaikin voimin eteenpäin. Toisin sanoen Marxin teoria on toisaalta samanaikaisesti normatiivinen ja deskriptiivinen, mutta ei toisaalta kumpaakaan, koska nämä käsitteet saavat merkityksensä

suhteessa toisiinsa eikä kumpikaan säilytä identiteettiään sulautuessaan antonyymiinsä. On väärin tulkita marxilaisuus ainoastaan opportunistiksi, joka vain hyppää pian hallitsevan luokan kelkkaan, mutta on yhtä väärin myöskään irrottaa proletariaatin vallankumouksen mahdollistamia ihanteita yleisiksi arvoiksi, joilla on itsenäinen merkitys ja identiteetti irrallaan luokasta. Emme voi siis säilyttää marxilaisuuden essentiaa tulkitsemalla sitä ohjaavia arvoja kuin ne toimisivat aksiomaattisena ennako-oletuksena, jota voi soveltaa vapaasti erilaisiin yhteiskunnallisiin sommitelmiin. Juuri tämä tekee teorian päivittämisestä haastavaa, kuten pian huomaamme.

4.2 Adornon jännitteinen suhde marxilaisuuteen

4.2.1 Varhaisesta läsimarxilaisuudesta Adornon myöhäsmarxilaisuuteen

Ennakoitu kehitys ei kuitenkaan toteutunut yhdessäkään kehittyneessä teollisuusmaassa, mikä ohjasi erityisesti "läntisen" marxilaisuuden keskittymään 1900-luvun alkupuoliskolla porvarillista yhteiskuntaa ylläpitävien mekanismien tutkimiseen. Eräs tärkeimmistä kontribuutioista on Antonio Gramscin (1891–1937) tunnetuksi tekemä hegemonian käsite, joka tarkoittaa hallitsevan luokan epäsuorempaa vallankäyttöä, jota edesauttaa oman luokan etujen mukaisen ajattelun leviäminen koko yhteiskunnan kattavaksi ideologiaksi. Porvaristo ei siis hallitse ainoastaan valtioon perustuvilla ja väkivallan tukemilla juridisilla menetelmillä vaan on sen ohella kyennyt ehdollistamaan yleisesti kansalaisten ajattelun ja kokemuksen elämänmuotonsa mukaiseksi. Silloin porvarilliset ihanteet näyttäytyvät luonnollisina ja universaaleina, ja kapitalistinen järjestys oikeuttaa itsensä tehokkaasti vetoamalla sisäistettyihin kulttuurisiin normeihin. Siksi proletaarinen vallankumous ei voi onnistua nojaamalla ainoastaan suoraan voimankäyttöön, vaan työläisten täytyy luoda vastahegemoniaa ja pyrkiä nostamaan oman luokkansa edustama elämänmuoto hegemoniseen asemaan. (Gramsci 1971.) Lukács puolestaan sanoo, että vanhan yhteiskuntamuodon kriisiytyessä ideologia on tärkein kyseistä yhteiskuntaa kasassa pitävä voima (Lukács 1971, 261). Sen vuoksi hänenkin mielestään on ratkaisevan tärkeää panostaa juuri sen torjumiseen ja kehittää organisoidun toiminnan kautta uudenlaista tietoisuutta, kun tuotantovoimien ja -suhteiden ristiriita on kärjistynyt niin pitkälle, että tilanne on kypsä vallankumoukselle (Lukács 1971, 289). Tiivistetysti Gramsci ja Lukács säilyttävät edelleen Marxin käsityksen oman aikansa yhteiskunnallisista ristiriidoista, jotka ovat valmiina purkautumaan proletariaatin vallankumoukseksi. He vain ajattelevat ideologisten esteiden olevan merkittävämpi ongelma kuin aiemmat teoreetikot käsittivät. Lisäksi Karl Korsch (1886–1961) korosti, että on elintärkeää ymmärtää marxilaisuus jatkona sitä edeltäneelle filosofialle eikä hylätä filosofiaa monien tieteellisten sosialistien tapaan, jotta teoria ei jähmettyisi tehottomaksi dogmaksi (Korsch 2008).

Filosofiaa painottavaa Adornoa voi pitää varhaisemman länsimarxilaisuuden perillisenä siltä osin, että hänkin korostaa, kuinka perustavasti kapitalistisen tuotannon mukaiset ajattelun ja kokemuksen muodot pitävät vallitsevaa tietoisuutta otteessaan. Adorno kuitenkin etäännyttää ajattelunsa kaikesta perinteisestä marxilaisuudesta tekemällä sen ratkaisevan tulkinnan, että hänen aikanaan vallankumouksellinen tilanne on mennyt ohi eivätkä työläiset muodosta enää kumouksellista voimaa luokkana. Tärkein syy muutokselle on, että pääoma on kyennyt integroimaan työläiset järjestelmään paljon tehokkaammin kuin Marx osasi odottaa. Toisin sanoen kapitalistista taloutta on opittu hallinnoimaan niin tehokkaasti, ettei se enää kurjista vauraammissa teollisuusmaissa asuvien työläisten elämää samaan tapaan kuin 1800-luvun liberaalilla aikakaudella. (Adorno 1987, 235–236.) Adornon tulkinta perustuu siis Pollockin teoriaan valtiokapitalismista ja täysin hallinnoidusta yhteiskunnasta, jonka toimintaperiaatteet eivät enää luo kasvavaa enemmistöä, jolla ei ole nykyisen järjestelmän puitteissa mitään menetettävää. Luokkien sekä tuotantosuhteiden ja -voimien väliset ristiriidat ovat edelleen olemassa ja joiltain osin jopa kärjistyneet, mutta niiden tuloksena ei ole vallankumouksellista tietoisuutta tuottava luokka-asema, jonka annettaisiin hallitsemattomasti kehittyä järjestelmän purkavaksi voimaksi. Sen sijaan itse sosiaaliset prosessit kehittyvät koko ajan itsenäisemmiksi ja alistavat kaikki ihmiset aiempaa tehokkaammin omalakisien tuotannon vaatimuksille (Adorno 1987, 237). Tämän tilanteen mukaista esineellistynyttä tietoisuutta ylläpitävä ideologia ja konformistiset kulttuurituotteet peittävät kollektiivisesti näkyvistä mahdollisuuden autonomiseen olemassaoloon, jossa tuotanto palvelee ihmisen tarpeita eikä ihminen tuotannon tarpeita. Koko Adornon filosofiaa leimaavana implikaationa on, että määrätty ja konkreettinen positiivinen ratkaisu ei ole tavoitettavissa kuten liberaalilla aikakaudella, vaikka vallitsevan yhteiskunnan täsmänegaatiot osoittavat sirpaleisesti kohti hyvää elämää. Itse asiassa hän aloittaa *Negative Dialektik* -teoksen perustelemalla filosofian olevan tarpeellista juuri sen vuoksi, että mahdollisuus sen toteuttamiseen eli emansipatoriseen vallankumoukseen jäi hyödyntämättä (Adorno 2021, 15).

4.2.2 Kritiikkiä kolmesta suunnasta

Ei ole yllättävää, että ortodoksimarxilaiset ovat aina tuominneet Adornon filosofian pessimistiseksi elitismiksi, joka kadottaa näkyvistä työväenluokan edustamat mahdollisuudet. Esimerkiksi Neuvostoliitossa häntä pidettiin läpeensä porvarillisena ”valmarxilaisena”, jonka funktiona on lähinnä estää kommunismin toteutuminen ja vesityä marxilaisuuden vallankumouksellinen ydin näennäisen kriittisillä abstraktioilla (Iovtšuk, Oizerman, ja Štšipanov 1982, 387–394). Adorno tosin ei olisi heidän hyväksyntäänsä kaivannutkaan, sillä hän vastusti Neuvostoliitossa toteutettua sosialismia tiukasti (Müller-Doohm 2005, 334, 415). Jopa Adornon varhaista ajattelua suuresti innoittanut Lukács päätyi myöhemmin kritisomaan tämän filosofiaa pessimistiseksi

kontemplaatioksi, joka on jämähtänyt vain kuvailemaan ympäröivän maailman kauheutta tekemättä sille mitään. Lukács tiivistää tämän kritiikin metaforaan, jonka mukaan Adorno on kuin kuilun partaalla sijaitsevan luksushotellin vieras, joka pohdiskelee edessään avautuvaa tyhjyyttä niissä väleissä, jotka eivät kulu laadukkaista aterioista ja taiteellisesta viihteestä nauttimiseen (Lukács 1988, 22).

Lukácsin ja neuvostomarxilaisten esittämän kritiikin ydinhuomiot vahvistettiin myös 1960-luvun lopun radikaalissa opiskelijaliikkeessä, joka pettyi Adornon tämän puutteellisen toimintavalmiuden vuoksi. Kyseisen liikehännän ja Adornon välinen jännite on sen vuoksi erityisen kiinnostava, että Adorno toimi yhtenä uusvasemmistolaisen protestiliikkeen tärkeimmistä innoittajista ja jopa tuki sen tavoitteita tiettyyn rajaan asti. Siksi tämä tapaus tuo esiin hänen vakaumuksiaan koskien teorian ja käytännön suhdetta, jota protestojat eivät Adornon mielestä ymmärtäneet oikein yrittäessään toteuttaa hänen kriittistä ohjelmaansa käytännössä. Adorno osallistui useisiin avoimiin keskusteluihin aktivistien kanssa ja pysyi pitkään sympaattisena heidän liikkeelleen, mutta ei lopulta suostunut julistautumaan täysivaltaiseksi tukijaksi pitääkseen kiinni itsenäisyydestään ajattelijana (Müller-Doohm 2005, 456, 460). Hän myös koki aktivismin intensiivisyyden kasvaessa protestoinnin taantuvan monien osalta mielivaltaiseksi toiminnaksi, jota ei ole ajateltu riittävän pitkälle. Adorno ei viime kädessä jakanut liikkeen tulkintaa sen hetken vallankumouksellisesta luonteesta ja pelkäsi siksi väkivallan lopulta johtavan aiempaa suurempiin ongelmiin sekä vääristävän kriittisen teorian emansipatorisen perusvireen (Müller-Doohm 2005, 462–463). Siksi välit tulehtuivat lopulta niin pahasti, että Adornon luennoista ei meinannut tulla mitään aktivistien häirinnän vuoksi. Viimeisenä niittinä välirikolle oli tapaus, jossa hän kutsui poliisit tyhjentämään sosiaalitieteiden instituutin aktivisteista (Müller-Doohm 2005, 465). Iskulauseet ”Adorno instituutina on kuollut” ja ”Jos Adorno jätetään rauhaan, kapitalismi ei koskaan lakkaa” tiivistävät pettyneiden aktivistien suhtautumisen aiempaan esikuvaansa (Müller-Doohm 2005, 475, 476). Tilanne äityi niin pahaksi, että Adorno joutui keskeyttämään vuonna 1969 pitämänsä luentosarjan jatkuvien hyökkäysten vuoksi. Adornoon kohdistettu suorastaan aggressiivinen viha kuormitti häntä siinä määrin, että se saattoi jopa edesauttaa hänen kuolemaansa johtanutta sydänkohtausta elokuussa 1969. (Müller-Doohm 2005, 477–479)

Ennen kuin käsittelen tarkemmin Adornon praksista koskevia käsityksiä vastauksena poliittiseen kritiikkiin kuvailen vielä lyhyesti Jürgen Habermasin (1929–) perusteita irtaantua Adornon edustamasta kriittisen teorian ohjelmasta. Habermas muun muassa toimi professorina Adornon johtamassa sosiaalitieteiden instituutissa ja nousi myöhemmin itse saman instituutin johtoon. Vaikka hän oli vahvasti Adornon puolella opiskelija-aktivisteja koskevassa kiistassa ja halusi jatkaa Horkheimerin ja Adornon edustamaa kriittisen teorian projektia, hän koki näiden ajattelun päätyneen

umpikuojaan ja vaativan merkittävää päivitystä. Habermasin filosofian kattava arviointi ei ole mahdollista tämän tutkielman puitteissa, mutta tässä yhteydessä riittää huomioda, että hänen mielestään Adornon ajattelun merkittävin ongelma on liian totalisoiva järjen kritiikki. Habermas kritisoi Adornoa siitä, että tämän ja Horkheimerin esittämä välineellisen järjen kritiikki palauttaa esineellistyneen ajattelun alistavan luonteen itse järjen yleiseen olemukseen (Habermas 1984, 378). Kun järjen ongelmat eivät enää rajoitu ainoastaan tiettyyn historiallisesti kehittyneen rationaalisuuden muotoon, kuten Lukácsilla, niitä ei voi korjata nykyisen yhteiskunnan ongelmia vastustavalla paremmalla järjellä. Habermas tulkitsee Adornon tuomitsevan järjen niin yksioikoisesti hallinnan välineeksi, ettei tämä jätä mitään mahdollisuuksia sen ongelmien sovittamiseen. Hänen mukaansa Adornolle keskeinen mimesis on pelkkä impulssi, joka on vastakkainen järjelle eikä kykene asettumaan sen kanssa vastavuoroiseen välityssuhteeseen. (Habermas 1984, 382.) Toisin sanoen Habermas syyttää Adornoa irrationalismista, jota hän vertaa Heideggerin filosofiaan, koska ainoaksi mahdollisuudeksi jää järjen tavoittamattomissa olevalle luonnolle antautuminen (Habermas 1984, 384–385). Tätä Habermas pitää pelkkänä käytännöstä irrallisena teoriana, joka hylkää järjen kriittisen potentiaalin (Habermas 1984, 383). On huomionarvoista, ettei hän kuitenkaan perustele tulkintaansa järjen täydellisestä hylkäämisestä ja mimesiksen rajoittuneisuudesta juuri mitenkään tai edes mainitse henkisen kokemuksen teoriaa yrityksenä sovittaa ristiriitaiset momentit yhteen. Olen mielestäni osoittanut luvussa kolme, että Adornon omista teoksista voi löytää paljon osioita, jotka kumoavat Habermasin tulkinnan ja asettavat siksi kritiikin kyseenalaiseen valoon. Pahimmassa tapauksessa jätämme huomiotta tärkeimmät järjeä koskevat ongelmat ja lankeamme toistamaan niitä vaihtoehtoisessa teoriassa, jos hylkäämme Habermasin tapaan niin suuren osan Adornon kriittisistä huomioista, joita Habermasin kommunikatiivisen rationaalisuuden teoria ei integroi itseensä.

Ortodoksimarxilaiset, opiskelija-aktivistit ja Habermasin edustama kriittisen teorian uusi sukupolvi muodostavat kolme näkökulmaa, joista kaikki ottavat enemmän tai vähemmän etäisyyttä Adornon ajatteluun. Vaikka kaikilla kolmella on jokseenkin erilainen syy vastustaa Adornon filosofian eri puolia, yhdistävänä tekijänä on tulkinta hänen teorianensa irrallisuudesta suhteessa käytäntöön. Jähmettyessään pelkäksi voimattomaksi valitukseksi kaiken vääryydestä kriittinen teoria pahimmillaan asettuu itse tarvittavan muutoksen esteeksi ja päättyy palvelemaan itselleen vastakkaisia tarkoituksia. Siksi ei ole yllättävää, että juuri syytös kontemplatiivisesta pessimismistä yhdistää muutoin hyvin erilaisista näkökulmista esitettyjä kritiikkejä, jotka ovat pitkään leimanneet Adornoa koskevia mielikuvia. Seuraavaksi esittelen hänen omia vastauksiaan edellä mainittuihin syytöksiin ja tulkiten ne yritykseksi päivittää Marxin perustamaa kriittistä ohjelmaa myöhäiskapitalistiselle aikakaudelle.

4.3 Teorian ja käytännön negatiivinen dialektiikka

Tässä vaiheessa tutkielmaa tuskin tulee yllätyksenä, että Adornon käsitys teoriasta ja praksiksesta on dialektinen. Hän ajattelee kummankin olevan erottamattomassa yhteydessä toiseen ja saavuttavan merkityksensä vasta toisen välityksellä, mutta ne eivät kuitenkaan ole identtisiä. Teorialla on siis aina käytännöllinen ulottuvuus, koska ajattelua ja kokemusta ei voi erottaa toiminnasta, kun taas praksis vaatii teoriaa ohjaamaan itseään onnistuakseen. (Adorno 2005b, 261, 265.) Kumpikaan ei ole käsitteensä mukainen ilman toista, minkä osoittavat väistämättömät ongelmat, joihin kumman tahansa yksipuolinen seuraaminen johtaa. Pelkkä käytännöstä irtaantunut teoria on valistumattoman valistuksen tapaan sokea omalle perustalleen ruumiillisten tarpeiden välittämässä materiaalisessa maailmassa ja voi päätyä tajuamattaan edistämään vaarallisia käytännöllisiä päämääriä. Teoriaa vastaan asettuva praksis puolestaan taantuu impulsiiviseksi ja pakonomaiseksi toiminnaksi toiminnan vuoksi ja näin ollen päätyy helposti palvelemaan juuri niitä ympäröivän maailman periaatteita, joista ainoastaan ajattelu voi kriittisesti etäännyä. Kummassakin on siis totalitaarisia taipumuksia, jos niitä toteutetaan liian yksipuolisesti. Tältä pohjalta kysymys praksiksesta tarkentuu kysymykseksi praksiksen ja teorian jännitteiden sovittamisesta.

4.3.1 Teorian ja praksiksen ristiriita on sovittamisen ehto

Valitettavasti negatiivinen dialektiikka ei suostu luomaan tässäkään yhteydessä yksipuolisista momenteista positiivista synteisiä, koska se vaatisi vallankumoukselle kypsin tilanteen, jossa työväenluokan tietoisuus ei ole niin kokonaisvaltaisesti kapitalistisen yhteiskunnan ehdollistama (Adorno 1987, 241). Adornon mukaan nykyisissä olosuhteissa emansipatorinen toiminta on jumiutunut niin pahasti, ettemme voi vain olettaa, että meillä on aina valmiina praksis, joka on yhtä teorian kanssa. Itse asiassa tällainen oletus olisi vain totaliteettiin mukautumista, koska tämä totaliteetti vaatii kaikkea ajateltua ja sanottua palvelemaan jotain tiettyä muutosta tai tarjoamaan jotain positiivista. Kyse on ajattelun esisensuurista, jossa ennako-oletukset pakottavat teorian annettuun muotoon ennen kuin teoria kykenee tutkimaan sitä maailmaa, joka yksinään voisi oikeuttaa käsityksen hyödyllisen toiminnan mahdollisuudesta. Tällöin syytteet ajattelun etäännyneisyydestä kieltävät jo ennalta sen mahdollisuuden, että ongelma voisi olla todellisuudessa, jonka muuttaminen vaatii kriittistä teoriaa, joka ei palvele mitään valmista päämäärää. Juuri tällaiseen ennakkoluulottomuuteen kriittisen yhteiskuntateorian tulee Adornon mielestä pyrkiä pitääkseen negatiivisessa mielessä kiinni yhteiskunnan käsitteen sisäisistä mahdollisuuksista. Adorno tiivistää teorian käytännöllisen tärkeyden huomauttamalla, että ensimmäinen ehto yhteiskunnan

kaikkivoipaisuuden rikkomiselle on väärän yhteiskunnan mahdollisuuksien sekä näiden mahdollisuuksien tukahduttamisen tiedostaminen ilman kyseisen tiedostamisen käytännöllisiä seurauksia koskevia oletuksia. (Adorno 2019b, 147.)

Adornon filosofiassa kysymys teorian ja käytännön suhteesta liittyy läheisesti kysymykseen subjektista ja objektista, minkä vuoksi jo edellinen luku auttaa ymmärtämään hänen käsityksiään praksiksesta melko hyvin. Teoria on aina myös käytäntöä juuri sen vuoksi, että subjekti on aina myös objekti. Lisäksi kontemplatiivisen teorian ylittävän praksiksen puute on erottamattomassa yhteydessä konstitutiivisen subjektiivisuuden hallitsevaan asemaan, jota ei voi kumota pelkällä ajattelulla. (Adorno 2005b, 259). Vaikka Adorno ei tarjoa missään käytännöllistä ohjelmaa, joka kertoisi konkreettisesti, mitä täytyy tehdä maailman muuttamiseksi, hän on kuitenkin vakuuttunut, että tällainen käytäntö on mahdollista saada aikaiseksi ainoastaan oikeanlaisen teorian avulla, mikäli se on ylipäätään toteutettavissa (Adorno 2005b, 265). Muuten teorian annetaan kokonaan kadota toimintaan aivan kuten yksipuolisesti mimesistä korostettaessa antaudutaan näennäisen välittömälle ainekselle, jolle järki ei aseta kriittisiä standardeja. Viimeksi mainittu vaihtoehto toimii vielä vastasyntyneellä, jonka huoltaja varmistaa tärkeimpien tarpeiden tyydyttämisen, mutta ei riitä autonomisen ihmisen ohjaamiseen. Vastaavasti teorialle vihamielinen praksis voisi toimia ainoastaan, jos oletetaan Hegelin hengen kaltainen kollektiivinen järki, joka ohjaa historiaa eteenpäin ihmisten toiminnan välityksellä. Tällöin yhteiskunnalla olisi jokin määrätty telos, jonka toteutumista toiminta edistää, vaikka toiminnan subjektit eivät itse täysin ymmärtäisi kokonaisuutta, jota he toiminnallaan toteuttavat. Vain teoria voisi oikeuttaa tällaisen oletuksen, ja Adornon mielestä yhteiskunnan kriittinen tutkiminen ei valitettavasti asetu teorian ylittävän praksiksen tueksi. Maailman tulkitsemisen korvaaminen maailman muuttamisella vaatisi 1800-luvun työväenluokan kaltaisen ihmismassan, jonka objektiivinen asema suhteessa yhteiskunnan jatkuvuutta ylläpitäviin prosesseihin tekee siitä koko vallitsevaa yhteiskuntamuotoa uhkaavan voiman²¹.

Koska praksis ja teoria ovat yksinään puutteellisia ja toteutuvat vasta toistensa kautta, niiden sisäisenä pyrkimyksenä on sovittaa vastakkaisuutensa. Suoran toiminnan vankimpien kannattajien näkemys perustuu siihen totuussisältöön, että kaikki ajattelu, joka tavoittaa mitään tärkeää, saa aikaan käytännöllisen impulssin (Adorno 2005b, 264). Väitän, että tähän piirteeseen liittyy kaipaus toiminnan ja ajattelun sekä subjektin ja objektin välittömästä yhtenäisyydestä, jossa järki on yhtä kehol-

²¹ Esimerkiksi Lukács nojaa eksplisiittisesti tähän premissiin argumentoidessaan, että työvoimaansa myyvän proletariaatin tietoisuus on tavaran itsetietoisuutta, joka paljastaa koko kapitalistisen yhteiskunnan perusrakenteen, koska sen asema tuotannossa tarjoaa näkökulman totaliteettiin (Lukács 1971, 168). Lukácsin mielestä työläiset ovat etäännyneet itsestään koneenomaisena tavarana siten, että heidän tietoisuutensa säilyy vapaana tästä vieraantumisesta ja on siksi valmis kumoukselliseen toimintaan (Lukács 1971, 172).

listen tarpeiden ja kokemusten kanssa. Silloin keinot ja päämäärät määrittäisivät positiivisessa mielessä toistensa välityksellä ja tulisivat toistensa oikeuttamiksi. Tärkeänä vaatimuksena olisi myös, että nykyisen maailman hävittämiseen tähtäävä toiminta olisi yhtä paremman maailman luomisen kanssa. Valitettavasti kyseessä on epäuskottava fantasia, joka ei huomioi oman aikansa yhteiskunnallista tilannetta tai teorian ja praksiksen jännitteistä luonnetta. Praksiksen yksipuolinen korostaminen edustaa regressiivistä tietoisuutta, joka olettaa ajattelun jo tulleen niin valmiiksi kuin se voi tulla ja luottaa dogmaattisesti toiminnan onnistuvan, kunhan siihen vain sitoudutaan tarpeeksi vakaumuksellisesti. Kun ottaa huomioon, että tavoitteena on välineellisen järjen yksinvaltaisesti hallitseman yhteiskunnan kumoaminen, on ironista, että yksipuolinen toiminta olettaa päämäärän jo itsestäänselvyytenä tiedetyksi ja keskittyy puhtaasti välineellisyyden hengessä lähinnä strategioihin. Eräässä mielessä subjektin ja objektin identtisyys on toisaalta jo saavutettu, kun ihmisistä on tullut niin täydellisesti yhteiskunnallisten funktioidensa instansseja tietoisuuden rakenteista lähtien (Adorno 2019b, 146). Puhdas praxis kykenee Adornon mielestä korkeintaan imitoimaan tätä valheellista välitöntä identtisyyttä sulauttaessaan yksilöt kollektiiviseen liikkeeseen, jolle ennalta päätettyihin päämääriin sitoutuneet strategiat ovat kaikki kaikessa (Adorno 2005b, 265, 276).

Vaikka on totta, että teoria ei ole käsitteensä mukainen irrallaan käytännöstä, se ei tule Adornon mukaan itsekseen myöskään muuttumalla toiminnaksi vaan pitämällä kiinni ajattelun itsenäisyydestä suhteessa mihinkään päämääriin (Adorno 2005b, 277). Tässä piilee jälleen yksi sisäinen ristiriita, jota ei voi ajattelun keinoin ratkaista pois. Verrattuna elämelliseen välittömyyteen ajattelulla on taipumus etäännyä ja vieraantua toiminnasta sekä kehollisista kokemuksista, joista ajattelu on lähtöisin (Adorno 2005b, 267). Tähän vieraantumiseen liittyy valtavasti ongelmia, koska se väärin helpposti koko teorian funktion ja subjekti–objekti-suhteen, kuten tutkielman toinen luku osoittaa. Samalla kuitenkin ajattelun emansipatorinen ja autonomiaa edistävä voima perustuu juuri välittömästä kokemuksesta ja toiminnasta etäännyntymiseen. ”Ainoastaan ne ajattelevat, jotka eivät passiivisesti hyväksy valmiiksi annettua”, Adorno huomauttaa (Adorno 2005b, 264). Hän tähdentää väitteen pätevän niin tullaan suojelemaan metsästäjä-keräilijään kuin ihmiskunnan vapautumista pohtivaan valistusfilosofiin, koska kumpikin astuu ajatuksissaan valmiiksi määrätyn toiminnan ulkopuolelle (Adorno 2005b, 264–265). Juuri vieraannuttavan etäännyntymisen ansiosta heillä on mahdollisuus parantaa olosuhteitaan ja luoda uudenlaisia käytäntöjä. Vaikka kyseinen ajatus kuulostaa ihanteelliselta, se ilmaisee myös teorian merkittävimmän haasteen; ajattelun emansipatorisia puolia ei voi mitenkään erottaa ajattelun alistavista ja vieraannuttavista puolista, koska ne ovat saman ilmiön momentteja. Siksi praxis ei voi ainoastaan integroida itseensä teorian emansipatorista ja käytännöllistä

momenttia ja jättää käytännöllisiin tarkoituksiin palautumatonta ajattelua ulkopuolelle tai se tosiasiansa luopuu myös teorian myönteisistä piirteistä, jotka ovat toimivan praksiksen ehto. Määrättyä positiivista ratkaisua ei ole vaan ristiriita jää väistämättä voimaan teorian kahtalaisen luonteen vuoksi.

4.3.2 Adorno maltillisena ääriivasemmistolaisena

Adorno ei tietenkään kiellä, etteivätkö teoria ja käytäntö voisi täydentää toisiaan, mutta kyetäkseen tähän niiden täytyy pysyä ratkaisemattomassa jännitteessä (Adorno 2005b, 277). Sitä on tiivistetysti teorian ja praksiksen negatiivinen dialektiikka, joka ei tässä tapauksessa suostu pysähtymään myöskään pessimismiin. Siksi Adorno ei vastusta poliittista praksista vaan suhtautuu siihen erityisesti väkivaltaisemmissa muodoissa varauksella ja suhteuttaa toimintaa koskevat arvostelmat aina ympäröiviin olosuhteisiin. Esimerkiksi fasismia vastaan väkivalta voi olla joskus ainoa vaihtoehto. Tästä huolimatta poliittisten toimijoiden tulisi kyetä erottamaan liberaalina esittäytyvä kapitalismi valtavine ongelmineenkin varsinaisesta fasismista ja välttää väkivaltaan kannustavaa fanaattisuutta vastustaessaan vallitsevaa järjestystä. Niin kansallissosialismi kuin stalinismikin osoittivat Adornolle, että väkivaltaa ei voi enää oikeuttaa historian edistämiseksi, koska ei ole mitään luvattua päämäärää, joka voisi sovitaa toteutumisen vaatimat hirmuteot. Hän myös itse osallistui poliittiseen toimintaan yksittäisissä tilanteissa, kuten vastustaessaan kansalaisoikeuksia rajoittavia hätälakeja, mutta pysyi tietoisesti ensisijaisesti teorian puolella, koska koki sen olevan luontevin ja toimivin tapa vaikuttaa. (Richter ja Adorno 2002, 15, 17–18.) Adornon elämää ei kuitenkaan kannata tulkita malliksi teorian ja käytännön oikeasta suhteesta, koska hänen ajattelunsa jättää tilaa sille, että muut ovat täysin oikeutetusti huomattavasti aktiivisempia, vaikka Adorno ei tahdokaan ulkopuolelta käskää muita toteuttamaan vallankumousta (Richter ja Adorno 2002, 19).

On myös maininnan arvoista, että julkisen toiminnan ulkopuolella Adornolla oli enemmän kiinnostusta käytännölliseen poliittiseen vaikuttamiseen kuin hän uskalsi julkisesti tuoda esille. Esimerkiksi Saksan sosiaalidemokraattisen puolueen (SPD) liittymisen hallituskoalitioon kristillisdemokraattien kanssa vuonna 1966 sysäsi Adornon valmistelemaan marxilaista kritiikkiä SPD:n ohjelmasta, joka hylkäsi lopullisesti marxilaisuuden ja asettui tukemaan markkinataloutta laajemmän kannatuspuhjan toivossa. Artikkelit ei koskaan valmistunut, koska Adorno oli huolissaan tavoista, joilla kritiikkiä voisi käyttää väärin uskottavan opposition puuttuessa, mutta hänen kommentoimansa kopio SPD:n ohjelmasta on säilynyt. Siinä Adorno kritisoi suorastaan yllättävän perinteiseen marxilaiseen tyyliin esimerkiksi vaatimusta hyödykkeiden oikeudenmukaisesta jakamisesta huomauttamalla, ettei se ole mahdollista ilman tuotantovälineiden sosialisointia. (Müller-Doohm 2005, 417–419.) Hän myös suunnitelti vaimonsa dokumentoimissa keskusteluissa 1900-luvun puolivälin olosuhteisiin

päivitetyn kommunistisen manifestin kirjoittamista Horkheimerin kanssa. Adorno jopa kutsuu tätä manifestia ”tiukasti leniniläiseksi” viitaten oletettavasti tapaan, jolla Vladimir Lenin (1870–1924) päivitti marxilaista teoriaa 1900-luvun alun (Venäjän) olosuhteisiin ja johti siitä uudenlaisen poliittisen ohjelman²² (Adorno ja Horkheimer 2010, 57; Lenin 2008). Vaikka Adorno harmittelee näissäkin keskusteluissa vallankumouksellisen tilanteen puutetta ja vaatii pidättäytymään konkreettisten toimintamallien tarjoamisesta, hän pitää kiinni toivosta, että muutos voisi olla vielä mahdollinen (Adorno ja Horkheimer 2010, 60–61). Itse asiassa peridialektiseen tapaan samat syyt tekevät kommunismin konkreettisen mahdollisuuden yhä todellisemmaksi ja estävät tämän mahdollisuuden toteutumisen. Syynä on Adornon mukaan ”puhtaaksi” ristiriidaksi kehittynyt jännite tuotantovoimien ja -suhteiden välillä, kun ensimmäistä kertaa historiassa ihmiskunnalla on käytössään tekniset mahdollisuudet täyttää kaikkien tarpeet ilman kohtuutonta työtaakkaa (Adorno ja Horkheimer 2010, 54–55). Samalla yhteiskunnan immanenssista on tullut totaalista, eli mikään ei ole yhteiskunnallisten rakenteiden ulkopuolella (Adorno ja Horkheimer 2010, 56–57). Siksi on koko ajan vaikeampaa kuvitella vaihtoehtoja nykyiselle järjestykselle, vaikka utopian konkreettiset mahdollisuudet vahvistuvat.

4.4 Adorno 2020-luvun marxilaisena

4.4.1 Negatiivisen dialektiikan ajankohtaistuminen

Maailma on muuttunut huomattavasti Adornon kuoleman jälkeen, mutta hänen filosofiansa on edelleen ja kenties jopa erityisesti ajankohtaista nykypäivänä. Jameson kirjoitti vuonna 1989 Adornon ajattelun olleen suorastaan anakronistista tämän omana elinaikana sekä sitä välittömästi seuranneina vuosina ja tulleen vasta 1900-luvun lopussa aidosti ajankohtaiseksi. Vaikka Neuvostoliitto ei ollut tuolloin vielä hajonnut ja uusliberaali aikakausi oli vasta aluillaan, Jameson tulkitsee Adornon teoretisoiman totaalisen systeemin ilmaantuneen 1980-luvulla. (Jameson 2007, 5–6.) Vastaavasti *Negative Dialektik* -teoksen epävirallisen päivitetyn käännöksen laatinut Dennis Redmond kuvailee Adornon negatiivista dialektiikkaa monikansalliseksi marxilaisuudeksi, koska se tarjoaa lähtökohdan maailmanlaajuisen kapitalistisen järjestelmän käsittämiseen kokonaisuutena sisältä päin. Hänen mielestään kyseessä on välttämätön

²² Havainnollistavana esimerkkinä Adornon toiveiden hengessä kirjoitetusta leniniläisestä tekstistä voi mainita Slavoj Žižekin toimittaman teoksen *Lenin 2017: Remembering, Repeating and Working Through* (2017). Siinä Žižek korostaa Leninin kykyä kohdata rehellisesti toivoton todellisuus sekä huomioida se marxilaisessa teoriassa ja vaatii nykyvasemmistolta samaa, vaikka Leninin teoreettiset painotukset ja strategiat ovat monin tavoin vanhentuneet. Hänen mielestään Leninin ajattelun kohtaaminen nykypäivänä auttaa työstämään kivuliasta menneisyyttä ja huomioimaan niitä mahdollisuuksia, joita tämä ei kyennyt toteuttamaan. (Žižek ja Lenin 2017.)

kriittinen projekti, jotta uusliberaalille järjestykselle on mahdollista muodostaa uskottavaa vastustusta. (Redmond 2002.) Charles Prusik jatkaa samoilla linjoilla vuonna 2020 julkaistussa teoksessaan, joka argumentoi Adornon filosofian tarjoavan erityisen osuvan tavan ymmärtää uusliberalistista kapitalismia jatkona fordilais-keynesiläiselle valtiokapitalismille. Hän korostaa erityisesti ”negatiivisen totaliteetin” käsitteen tärkeyttä, koska se tavoittaa uusliberaalin persoonattoman ja kaikkialle ulottuvan vallan luonteen. Myös Adornon luonnonhistoriallinen näkökulma ja järjen kritiikki ovat avainasemassa, kun tavoitteena on kritisoida nykykapitalismin kykyä ikuistaa taloudellinen järjestyksensä itsenäiseksi toiseksi luonnoksi ja vääristää järkevyyden standardit, joihin aivan kaikki toiminta ja ajattelu nojaa. (Prusik 2020.) Deborah Cook puolestaan korostaa Adornon filosofian antia ekologisille liikkeille nykyisellä ekokriisin aikakaudella. Varsinkin kyky ymmärtää luonnon ja historian jännitteistä yhteen kietoutumista ja ihmisen tuhoisan luontosuhteen perustaa yhteiskunnan perusrakenteissa ovat hänelle elintärkeitä kontribuutioita pyrkimykselle estää nykyinen tuhoisa kehityskulku. (Cook 2021.)

Yllä esitettyihin näkemyksiin on helppo yhtyä, kun huomioi kuinka kapitalistiset rakenteet ovat levinneet viime vuosikymmenten aikana sekä alueellisesti että ajallisesti kattamaan paljon suuremman osan planeettamme pinta-alasta ja päivittäisestä elämästämme kuin Adornon elinaikana. Neuvostoliiton hajoaminen, Deng Xiaopingin toteuttamat taloudelliset uudistukset Kiinassa ja kansainvälisten suuryritysten tuotannon siirtyminen köyhiin maihin, joissa ne pystyvät riistämään työvoimaa epäinhimillisillä ehdoilla, ovat ilmeisiä esimerkkejä kapitalismin globaalista laajenemisesta. Kuten mainitsin osiossa 2.3.1, uusliberaalien reformien myötä kapitalismi on kiristänyt otettaan myös niissä vauraammissa maissa, joissa se on ollut koko ajan vallalla. Samalla ekologinen kriisi tekee koko ajan ilmeisemmäksi ja ajankohtaisemmaksi sen ristiriidan, että kapitalismin elinehtona on sellainen laajentuminen ja totaalinen hallinta, joka hävittää sen itsensä ja samalla kaiken elämän materiaaliset elinehdot.

4.4.2 Profiilikapitalismi negatiivisena totaliteettina

Eryyisenä esimerkkinä yhteiskunnan totalisoitumisesta täytyy huomioida vielä nyky-päivän mediateknologia ja sen kehitykseen liittyvä identiteettirakenteen muutos, joka muuntaa subjektit aiempaa kokonaisvaltaisemmin tavaroiksi. Hans-Georg Möller ja Paul J. D’Ambrosio kuvailevat teoksessaan *You and Your Profile: Identity After Authenticity* (2021) profiilinomaista identiteettiä, joka on korvannut enenevässä määrin perinteisempää porvarillista ihannetta autenttisesta minuudesta, vaikka yleinen tietoisuus ei ole pysynyt tämän muutoksen perässä. Heidän mukaansa perinteisenä mallina nyky-yksilöiden ”profiilisuudelle” toimivat joukkomedian mahdollistamat julkisuuden henkilöt, joita koskevia käsityksiä ja havaintoja ei koeta ensimmäisen asteen havaintona, kuten opittaessa tuntemaan läheistä ihmistä (Möller ja D’Ambrosio 2021,

121). Sen sijaan käsitykset julkisuuden henkilöistä muodostuvat muiden joukkomedias-
assa esiintyvien ilmiöiden tapaan toisen asteen havaintojen kautta, mikä tarkoittaa,
että heidät havaitaan yksilöinä, jotka koetaan yleisesti havaituiksi. Heidä havaittaessa
havaitaan siis jotain yleisesti havaittua, mitä Möller ja D’Ambrosio kutsuvat kyseisen
henkilön julkiseksi profiiliksi (Möller ja D’Ambrosio 2021, 39. 50). Vaikka he eivät mai-
nitse tätä yhteyttä eksplisiittisesti, profiilisuudelle ominainen toisen asteen havainto
on hyvin lähellä tavaralle olemuksellista vaihtoarvoa²³, joka myös muodostuu yleisen
taloudellisen subjektin välityksellä. Sekä olion muuttuminen tavaraksi vaihtoarvon
myötä että identiteetin muuttuminen profiiliksi toisen asteen havainnon myötä tuovat
ne mukaan universaaliin välittymisprosessiin eli yhteiskuntaan totaliteettina. Mark-
kinoinnin näkökulmasta profiili on yksilöbrändi, johon pyritään liittämään kullakin
hetkellä arvokkaaksi koettuja ominaisuuksia profiilin korottamiseksi. Tekemällä yhe-
teistyötä korkean profiilin julkimoiden kanssa kaupalliset yritykset pyrkivät siirtä-
mään heidän profiiliinsa liitettyjä ominaisuuksia omiin brändeihinsä (Möller ja D’Am-
brosio 2021, 194). Tällöin tuotteita voidaan markkinoida kuluttajille, jotka tahtovat
vastaavia ominaisuuksia itselleen lupaamalla, että oma tuote on osa tavoiteltua iden-
titeettiä. Näin toimivat kuluttajat rakentavat omaa identiteettiään saman mallin mu-
kaisesti jollekin yleiselle ja kollektiiviselle havaitsijalle, jonka havainnon kautta mui-
den yksilöiden odotetaan havaitsevan heidät, eli heidätkin havaitaan yleisesti havait-
tuina (Möller ja D’Ambrosio 2021, 105). Koska tuotemerkeillä on nykyään oma profiili,
joka on erottamaton osa tavaroita ostavien kuluttajien identiteetin muotoutumista,
profiilit ovat valtavan arvokas vaihtoarvon lähde. Möller ja D’Ambrosio sanovat jopa,
että profiileista on tullut itse tuotteiden sijaan ensisijainen voiton lähde (Möller ja
D’Ambrosio 2021, 108). Siksi ei ole yllättävää, että julkisten profiilien rakentamisen
ympäri kehittyneet sosiaalinen media on kasvanut niin räjähdysmäisesti ja kyennyt
luomaan niin paljon vaihtoarvoa myymättä juurikaan tuotteita missään perinteisessä
mielessä.

Vaikka Adorno havaitsi tällaisen kehityskulun jo 1940-luvulla kuvailles-
saan eri ihmistyypeille kuratoituja kulttuurituotteita, profiilisuus on kehittynyt tällä
vuosituhannella täysin erilaiseen mittakaavaan (Horkheimer ja Adorno 2002, 97).
Henkilöbrändistä puhuminen on kenen tahansa kohdalla arkipäivää ja työntekijöiden
odotetaan osallistuvan työvoimaansa ostavien yritysten profiilin rakentamiseen. Kor-
kean profiilin yksilöillä on muita enemmän sosiaalista pääomaa, jonka voi muuttaa
useilla keinoilla vaihtoarvoksi esimerkiksi parempien työtarjousten ja kaupallisten so-
pimusten kautta. Elämäntaito-oppaat opettavat, kuinka jokainen tilanne on mahdolli-
suus kehittää omaa profiilia ja tehdä siitä arvokkaampi ja työnantajien näkökulmasta

²³ Oikeastaan vaihtoarvo on eräänlainen toisen asteen havainto, koska se kertoo kuinka arvok-
kaana jotain oliota pidetään yleisesti suhteessa kaikkeen muuhun. Kun havaitsen tavarain hin-
nan, havaitsen sen koko tuotantojärjestelmän näkökulmasta, joka ei palaudu yhdenkään konk-
reettisen yksilön henkilökohtaisiin kokemuksiin.

houkuttelevampi suhteessa muihin. Vaikka kapitalistiset rakenteet ovat jo kauan hallinneet varsinaisen työajan ulkopuolista ”vapaa-aikaa” monin tavoin, ne ovat kyenneet laajenemaan 2020-luvulle tultaessa ennennäkemättömällä tavalla elämän jokaiselle osa-alueelle. Kapitalistisen talouden telos on muuttaa aivan kaikki vaihtoarvoa edustavaksi tavaraksi, mikä vaatii sitä leviämään yhä useammille alueille, kuten käynnissä oleva pyrkimys puristaa vaihtoarvoa aivan kaikesta inhimillisestä toiminnasta osoittaa (Möller ja D’Ambrosio 2021, 193). Siinä missä ennen lähinnä työläisen kehoa kohdeltiin tavarana, josta työläinen yksilöllisenä persoonana saattoi vieraantua, nykyään koko yksilösubjektin perimmäistä olemusta edustava identiteetti on muutettu tavaraksi. Profiilisuuden aikakaudella eläviä ihmisiä voisi kutsua eräänlaisiksi CV-yksilöiksi. Subjektin ja objektin identtisyys on saavuttamassa lakipisteensä vääristyneimmässä mahdollisessa muodossa, joka oli Adornon elinaikana vasta vähitellen ilmaantumassa.

Samalla mainosrahoitteisia media-alustoja ohjaa ensisijaisesti pyrkimys kerätä mahdollisimman paljon mitattavissa olevaa huomiota, kuten klikkauksia tai katseluminuutteja. Sen vuoksi mahdollisimman addiktoivan roskasisällön tuottaminen välittämättä yhdenkään käyttäjän hyvinvoinnista tai vaikkapa seurauksista demokralialle on ainoastaan rationaalista. Viihteen kuluttamisesta on tullut uusi palkattoman työn muoto, jossa tuotetaan reaktioita ja katseluaikaa lisäarvon lähteeksi, minkä alustojen hallinnoijat ovat taitavasti yhdistäneet käyttäjän profiilin kehittämiseen. Yanis Varoufakis kutsuu tällaisten alustojen käyttäjiä pilvipalvelujen maaorjiksi ja tulkitsee sosiaalisen median ja digitaalisten kauppasivustojen kaltaiset virtuaaliset tilat pilviläänityksiksi, joille vasallin asemaan joutuneet kapitalistit pyrkivät myymään tavaroitaan. Hänen suuri teesinsä on, että pilvipääoman kehittyminen merkitsee siirtymää kapitalismista teknofeodalismiin, koska kilpailuun perustuvan voiton ensisijaisuus on korvautunut feodalismille ominaisen virtuaalisen maanvuokran ensisijaisuudella. (Varoufakis 2023.) En allekirjoita kyseistä tulkintaa ainakaan tämän tutkielman yhteydessä, koska Adornon kritisoima kapitalismille ominainen rationaalisuus on säilynyt ja ainoastaan vahvistanut asemaansa. Pääoman valta korkeintaan kasvaa näiden muutosten myötä, eikä kapitalismi toisena luontona näytä heikkenevän merkkejä. En kuitenkaan väitä, etteivätkö Varoufakin kuvailemat muutokset merkitsisi monin tavoin merkittäviä laadullisia katkoksia yhteiskunnan toimintamekanismeihin ja etteikö niitä olisi tärkeä huomioida poliittisissa kamppailuissa. Muutokset vain eivät kumoa mitään olennaista siitä, mitä Adorno ymmärtää keskeiseksi kapitalismissa ja tavaratuotannon periaatteissa. Sosiaalisen median ja alustatalouden mahdollistama yksilön kokonaisvaltainen alistaminen tavaratuotannon periaatteille on siten tehnyt yhteiskunnasta totaliteetin tasolla, jota edes Jameson ei kyennyt ennakkoimaan 1980-luvun lopussa (Jameson 2007, 5–6).

Möller ja D'Ambrosio tunnistavat, että profiilikapitalismista on tullut niin läpitunkevaa, että se kykenee vaivatta sulauttamaan myös itseään vastustavat aktiiviteetit periaatteisiinsa. Aktivistien tavoitteena on vähintään implisiittisesti kasvattaa omaa ja edustetun liikkeen profiilia, jotta tavoitteet saisivat oikeanlaista toisen asteen näkyvyyttä ja sen myötä vaikutusvaltaa. Vaikka tavoitteena olisi vastustaa tai pilkata tällaista epäautenttisenä näyttäytyvää profiilisuutta, näkyvyyttä saadessaan tähän pyrkivät viestintäaktit muuttuvat vain toisenlaisten profiilien rakentamisen välineiksi. (Möller ja D'Ambrosio 2021, 22–23.) Jos marxilainen akateemikko julkaisee teoksen, joka kritisoi profiilikapitalismia, hänen näkemyksensä voivat levitä ainoastaan hänen akateemisen profiilinsa nostamisen välityksellä, mikä ilmenee esimerkiksi suurempina viittausmäärinä. Profiilin vastustamisesta tulee tällöin profiili. Jopa radikaalin yhteiskunta- ja kapitalismikritiikin profiilia on mahdollista nostaa vallitsevan profiilitalouden sisällä uhkaamatta sen toimintaperiaatteita. Tällöin nykyisen järjestyksen vastustusta on luontevaa simuloida esimerkiksi kulttuurituotteissa ja tavaroiden brändeissä, joiden avulla suuryhtiöt tienaa miljardeja, eli myös kapitalismin vastustamisen profiili on helppo muuttaa tavaraksi, kun se kehittyy riittävän korkeaksi (Frank 1997). Vaihtoarvon loputonta lisäämistä palvelevaa profiilisuutta ei yksinkertaisesti voi paeta.

Kapitalismin kyky mukauttaa kaikki itseensä profiilisuuden välityksellä on yhteiskunnan ilmenemistä negatiivisena totaliteettina. Jos tehokkaan vastustuksen vaikeutta ei tältä pohjalta tiedosteta, päädytään helposti tukemaan vastustettuja rakenteita vielä vahvemmin. Juuri siksi tänä päivänä Adornon negatiivisella dialektiikalla on erityisen paljon annettavaa, sillä ymmärtäessään yhteiskunnan negatiivisena totaliteettina se ei pidä yllä illuusiota välittömästi saavutettavasta positiivisesta ulkopuolesta vaan vaatii ajattelemaan ongelmien läpi niiden tuolle puolen. Vaikka profiilisuus on niin tiiviisti yhteydessä markkinalogiikkaan, jonka välineiksi se muovaa ihmiset, edes siitä ei puutu jännitteisiä momenteja. Läheskään kaikki arvo, jota omaan profiiliin liitetään, ei nimittäin ole vaihtoarvoa vaan siihen liittyy paljon syvempi emotionaalinen suhde, joka ei palaudu välineelliseen hyötyyn. Oikeastaan profiili-identiteettien sosiaalinen ja psykologinen voima voi selittyä ainoastaan niiden yhteydellä vaihtoarvoa syvempiin inhimillisiin tarpeisiin, vaikka nämä tarpeet ilmenevät profiilisuuden tapauksessa totaliteetin välityksellä eikä niihin ole pääsyä missään hypostatoidussa puhtaassa muodossa. Tämä on tärkeä muistutus totaliteetin valheellisuudesta, koska myöhäiskapitalistinen yhteiskunta kykenee olemaan totaliteetti ainoastaan totaalisen järjestyksensä ulkopuolisen sisällön avulla. Marxilaisesti ilmaistuna vaihtoarvo täytyy aina liittää itseensä palautumattomaan käyttöarvoon, vaikka ensiksi mainittu olisi kehittynyt kuinka itsenäiseksi tahansa, eli yhteiskunta ei ole positiivisessa mielessä totaliteetti. Siksi siihen liittyy aina kritiikin ja vastustuksen mah-

dollisuus. Tähän liittyen on myös olennaista, että profiilit ovat perinteisempiin identiteettiskeemoihin verrattuna läpinäkyvämmän keinotekoisia ja kuhunkin tilanteeseen muovattavia. Julkisen luonteensa vuoksi ne ovat kuin tarkasti rakennettuja hahmoja, jotka esitämme maailmalle, mikä implikoi, että profiilit jättävät tilaa niihin palautumattomalle yksityiselle minuudelle, joka voi erityisesti kaikkein julkisimmissa tehtävissä toimivilla ihmisillä pysyä hyvin erillään julkisesta profiilista (Möller ja D’Ambrosio 2021, 76). Voisi jopa sanoa, että omasta profiilista on mahdollista etäännyä kriittisesti sitä vahvemmin, mitä vahvempi kyseinen profiili on, koska silloin tulee erityisen selväksi, kuinka keinotekoinen se on suhteessa kaikkiin niihin itseyden määrittämiin puoliin, joita voi toteuttaa henkilökohtaisessa elämässä. Vielä adornomaisemmin ilmaistuna kiihtyvä taipumus integroida yksilön ominaisuuksia hänen kanssaan identtisenä esittäytyväksi profiiliksi voi korostaa niitä puolia, jotka ovat ei-identtisiä suhteessa profiiliin. Tässä mielessä yksilöiden tapa asettaa itsensä identiteettiperiaatteen alaiseksi voi olennaisesti poiketa jonkin ulkoiseksi koetun olion asettamisesta identiteetin alaiseksi. En kuitenkaan esitä tästä mitään vahvoja väitteitä tai johtopäätöksiä vaan hahmottelen joitain profiilisuuden dialektisia jännitteitä, joita Adornon filosofia auttaa huomaamaan.

4.4.3 Identiteettipolitiikka ja ei-identtinen

Adornon negatiivinen dialektiikka auttaa myös selventämään nykymuotoisen identiteettipolitiikan antinomioita, jotka korostuvat erityisesti sukupuoli- ja seksuaali-identiteettien yhteydessä. Lähtökohtana sateenkaarivähemmistöjen emansipaatiota ajavissa liikkeissä on pätevä kritiikki kaikille pakotettuja cis-sukupuolisia ja heteroseksuaalisia normeja kohtaan, koska kaikki eivät sopeudu näiden normien mukaisiin vaatimuksiin. Toisin sanoen on ihmisiä, jotka ovat ei-identtisiä suhteessa vallitseviin sukupuolta ja seksuaalisuutta koskeviin käsitteisiin. Keskeinen jännite näissä liikkeissä on, että vähemmistöjen edustajat tahtovat toteuttaa itseään vapaasti omilla ehdoilla ilman ulkoa pakotettuihin vaatimuksiin mukautumista, mutta he eivät tahdo myöskään jäädä ainoastaan ei-identtisiksi vaan tulla tunnustetuiksi jonain määrättyinä ryhmänä, joita eri identiteeteille vakiintuneet nimet kuvaavat. Käynnissä on siis samanaikaisesti pyrkimys konstruoida uusia identiteettikategorioita, jotta mahdollisimman moni voisi identifioitua johonkin, ja pyrkimys purkaa staattisia identiteettikategorioita. Toisaalta pitäisi ottaa kaikki identiteetit äärimmäisen vakavasti ja toisaalta mitään niistä ei pitäisi ottaa tosissaan. Adornon filosofian mukaan kumpikin tavoite ajautuu vaikeuksiin, jos sitä tavoitellaan yksipuolisesti. Ensinnäkin mikään määrä käsitteitä ei koskaan kata kaikkia ihmisiä vaan aina löytyy joku, jolle yksikään niistä ei tunnu täysin oikealta. Oikeastaan on vielä huomattavasti osuvampaa sanoa, että kaikissa ihmisissä on aina puolia, joita yksikään sukupuolta tai seksuaalisuutta kuvaava käsite ei tyhjentävästi kata, vaikka nämä puolet pyrittäisiin tukahduttamaan erilaisilla

mekanismeilla, jotka mukauttavat itsen annettuihin käsitteisiin kieltäen kaiken ei-määerätyn. Äärimmäisyyksiin vietyinä kaikkien sukupuoli-identiteettien vahva kunnioittaminen tarkoittaa, että kaikille edelleen pakotetaan jokin identiteetti, johon on samaistuttava täysin ja jopa joustavuus eri identiteettien välillä jähmetetään joukoksi vakiintuneita identiteettejä, joiden ulkopuolella ei voi olla. Toiseksi sukupuolta ja seksuaalisia orientaatioita ei voi noin vain hävittää aivan kuin oletettaisiin, että niiden takana odottaa jokin autenttinen yksilöllisyys, sillä subjektiviteetti on aina sosiaalisesti rakentunutta ja monin tavoin käsitteiden, normien, arvostelmien ja rituaalien välittämää. Lopputuloksena olisi korkeintaan tilanne, jossa kaikkien täytyy leikkiä kuin mitään ilmeisiä systemaattisia eroja ihmisten välillä ei olisi, koska millekään niistä ei saisi muodostaa sukupuolta tai seksuaalista orientaatiota muistuttavia käsitteitä. Tässä tapauksessa kielletäisiin välittyminen ja pidettäisiin kiinni mahdottomasta abstraktista ihanteesta koskien kaiken ja kaikkien täysin vapaata ja radikaalia partikulaarisuutta, joka ei ilmene minkään yleisen välityksellä. Jännite uusien identiteettikategorioiden luomisen ja kaikkien kategorioiden hävittämisen välillä ei ole mikään feministien subjektiivinen erehdys vaan sukupuolen luonteeseen perustuva objektiivinen ristiriita, joka feminismin tulee tunnistaa.

Koko Adornon ajattelun läpi kulkeva metafyyssisen identiteetin kritiikki on äärimmäisen tärkeä kontribuutio feminismille, koska se kykenee selventämään olioiden käsitteellisen välittymisen ristiriitaisia momenteja ja niihin liittyviä ongelmia. Huomio kaiken pakonomaisesta alistamisesta hallinnan logiikkaa noudattavan käsitteen alaiseksi pätee myös ihmisten sosiaaliin identiteetteihin, joista sukupuoleen liittyvät identiteettikäsitteet ovat erityisen keskeisiä. Negatiivinen dialektiikka osoittaa, että myös sukupuolten suhteen ajattelun ihanteena olisi tavoittaa käsitteillä kaikki se loputon ei-käsitteellinen rikkaus, joka konstituoii käsitteen sisällön tekemättä tästä sisällöstä identtistä käsitteen kanssa²⁴. Adornon filosofia osoittaa myös, että tämä ihanne on riippuvainen koko yhteiskunnan luonteesta eli identiteettiperiaatteen yleisestä asemasta, joka puolestaan liittyy erottamattomasti taloudellisen tuotannon muotoon. Ihmisiä ei voi tehokkaasti emansipoida alistavista ja rajoittavista sukupuolinormeista emansipoimatta heitä kapitalismista ja yleisestä herruusperiaatteesta. Kun oliot saavat olla ja ilmetä vapaasti omilla ehdoillaan utopistisissa olosuhteissa, tämä pätee myös ihmisiin ja heidän mahdollisuuteensa olla ensimmäistä kertaa yksilöitä todellisessa mielessä kieltämättä kuitenkin heitä jäsentäviä käsitteitä. Tätä tarkoitaisi mimeettisen ja käsitteellisen momentin sovittaminen yksilöllisten ihmisten kohdalla. Täytyy toki huomioida, ettei erityisiä feministisiä kysymyksiä koskien määrättyjä sosiaalisia kategorioita ja niihin liittyviä spesifejä ongelmia tule alistaa yleiselle

²⁴ Tähän liittyen Adornon filosofia kykenee myös purkamaan bioessentialismin ja puhtaan konstruktionismin välistä dikotomiaa huomioimalla sukupuoleenkin liittyvän somaattisen aspektin pakottamatta sille määrättyä merkitystä hypostatisoituna mieheyden tai naiseuden merkinä.

kapitalismin ja hallinnan vastustamiselle tai kohdella niitä ainoastaan mielivaltaisina esimerkkeinä. Syynä on se, että juuri tällaisten spesifien ilmiöiden ja ongelmien välityksellä nämä yleisemmät periaatteet ilmenevät, ja niihin voi usein päästä käsiksi ja puuttua ainoastaan määrätyn ilmenemisen välityksellä. Ei siis missään nimessä tule ajatella, ettei sukupuolten emansipoimisen eteen kannata tehdä mitään niin kauan kuin kapitalismia ei ole kumottu tai odottaa, että ongelma ratkeaa itsestään keskitty-mällä ainoastaan talous- ja luokkakysymyksiin.

4.4.4 Ympäristökriisi vaatii antikapitalismia

Adornon filosofian mukaisesti ihmisten vapauttaminen alistavista ja rajoittavista identiteettinormeista tarkoittaisi ihmisen oman luonnon vapauttamista alistavalta hallinnalta. Ihmisen luontoa ei voi kuitenkaan vapauttaa muuttamatta suhdetta ei-inhimilliseen luontoon, koska ne ovat erottamattomasti yhtä. Radikaalin poliittisen muutoksen myötä ulkoisen luonnon on annettava ilmetä omilla ehdoillaan lopettamalla sen kokonaisvaltainen alistaminen välineellistä hyötyä tavoittelevan käsitteellisen ja hallinnollisen järjestyksen alaiseksi. Meneillään oleva ekokatastrofi tulee ottaa akuuttina hälytyksenä, joka vaatii perustavasti muuttamaan ihmisen ja luonnon suhdetta kääntämällä esineellistymisen kehitys nopeasti päinvastaiseksi. Muuten Adornon varoittama kauhuskenaario kaiken kuolemasta jatkaa lähestymistään. Hänen vaatimuksiaan kannattaa kuunnella erityisen painokkaasti nykypäivänä, kun ekologisen kestävyuden temasta on tullut niin valtavirtaa, että myös pääoman innokkaimmat suojelijat korostavat sen tärkeyttä (ks. esim. Elinkeinoelämän keskusliitto 2023). Sen myötä valtavirtainen ekologiseen kestävyyteen tähtäävä poliittinen toiminta on vesittänyt vihreän kasvun tavoitteluksi, joka korostaa ilmastonmuutoksessa ja luontokadossa ensisijaisesti tuottavia mahdollisuuksia innovaatioille. Adornon näkökulmasta jopa luonnon suojeleminen vääristetään tällöin jälleen uudeksi mahdollisuudeksi alistaa luontoa, eli totaliteetti omaksuu omaa jatkuvuuttaan uhkaavat katastrofit osaksi totaliteettia. Erityisen räikeä esimerkki vaihtoperiaatteen mukaisesta identtisyysajattelusta ekologisessa toiminnassa on päästöjen kompensoiminen. Pahimmillaan kompensointi nimittäin johtaa käsittelemään kaikkia päästöjen lähteitä ja sitoja ainoastaan keskenään identtisinä kvantitatiivisen laskelmoinnin atomeina huomioimatta mitään erityispiirteitä tai suhteita ekologiin tai inhimillisiin kokonaisuuksiin. Yksipuolisesti toteutettu markkinalogiikan mukainen kompensointi on johtanut tilanteeseen, jossa saastuttavan yrityksen omistaja voi vauraassa teollisuusmaassa kuitata tuottamansa päästöt sillä, että Keniassa poltetaan alkuperäisasukkaiden kylä metsän tieltä (Toivonen 2023). Siksi on niin tärkeää kyetä ajattelemaan totaalisen yhteiskunnan tuolle puolen, jos ekokatastrofi halutaan todella ratkaista ja luoda valistunut luontosuhde.

4.5 Kritiikin lunastamista odottava lupaus

Yllä esitettyjen huomioiden perusteella uskallan väittää, ettei Adornon filosofian ajan-kohtaisuudesta ole epäilystä. Hänen negatiivinen dialektiikkansa on totaalisen myöhäiskapitalismin dialektiikkaa, joka päivittää Marxin kansantaloustieteen kritiikkiä uusiin olosuhteisiin pitämällä kiinni konkreettisiin poliittisiin olosuhteisiin kiinnittävistä immanentista kritiikistä. Valitettavasti yhteiskunnan totaalisen luonteen vuoksi talouden toimintaperiaatteet eivät enää luo kasvavaa järjestelmän ulkopuolista ihmis-massaa, jonka objektiivinen asema tekisi siitä luokkayhteiskunnan hävittäjän. Siksi Adorno ei suostu Marxin tapaan esittämään minkäänlaista ennustusta tilanteen ratkeamisesta tulevaisuudessa vaan joutuu luottamaan kriittiseen analyysiin ilman määrättyä lopputulosta. Vaikka kyseessä on maailman muuttamisen kannalta hyvin valittava rajoite, on kuitenkin tärkeää huomioida, syytetäänkö siitä jumiutunutta maailmaa vai huomion esittäjää, joka ainoastaan kuvailee vallitsevaa tilannetta. Varsinkin innokkaimmat vallankumoukselliset ja puhdasoppisemmat marxilaiset eivät usein tee tätä erottelua riittävän selkeästi kritisoidessaan Adornoa vaan pitävät dogmaattisesti kiinni toiminnan ensisijaisuudesta, johon teoria täytyy sovittaa. Adorno myös itse huomauttaa, että jopa Marx laati ja esittää teoriansa ilman suoraa yhteyttä konkreettisiin toimintamalleihin, vaikka se on tietysti täynnä käytännöllisiä poliittisia implikaatioita (Adorno 2005b, 277). Esimerkiksi *Pääoma* ei sisällä yhtään konkreettista siirtymää praksikseen, vaikka se vaatii muuttamaan maailmaa.

Ei kuitenkaan tule tulkita tätä niin, että Adornon teoreettinen työ olisi parasta tai enintä, mitä voi tehdä, koska käytännöllisempi poliittinen praksis on ehdottoman tärkeää. Adornoa voi jopa vähän kritisoida siitä, että hän keskittyy niin paljon kysymykseen kunkin hetken vallankumouksellisuudesta (tai sen puutteesta), mutta ei juurikaan siihen, kuinka olosuhteita voisi juuri toiminnan avulla kehittää otollisemmiksi muutokselle. Esimerkiksi Lukács korostaa, että vallankumous ei ole mikään selvärajainen tapahtuma, joka alkaa äkillisesti ja tulee valmiiksi tietynä ajanhetkenä vaan jatkuvaa kamppailua, johon kuuluu myös takaiskuja (Lukács 1971, 43). Kriittisen teoreetikon ei siis tule vain odottaa passiivisesti vallankumouksellista hetkeä ja käskää pidättäytymään toiminnasta siihen asti aivan kuin vallankumouksellisen tilanteen kehittyminen olisi jotain täysin ulkoista suhteessa praksikseen. Myös Adorno mainitsee, että takaiskut luovat uusia mahdollisuuksia edistykselle auttamalla välttämään vastaavia ongelmia tulevaisuudessa (Adorno 2005b, 154). Hänen mukaansa edistyksen tuottamia ongelmia voi ratkaista ainoastaan edistyksen keinoin, vaikka Adorno ei luotakaan siihen, että historialla on määrätty suunta, joka sovittaa lopulta kaikki vaatimansa uhraukset. En väitä, etteikö Adorno olisi mahdollisesti voinut tehdä joissain tapauksissa enemmän muutoksen eteen, mutta hänen filosofinen uransa edustaa silti

yhdenlaista työtä, joka voi edesauttaa tarvittavia muutoksia. Varsinkin ekokriisin uhaamassa uusliberaalissa myöhäiskapitalismissa on tarvetta kriittiselle tietoisuudelle, joka tunnistaa aikamme ongelmat kaikessa laajuudessaan ilman kompromisseja. En valitettavasti voi tässä yhteydessä tehdä muuta kuin toivoa, että tällainen tiedostaminen pakottautuu laajemmin esiin yhä kasvavien ongelmien edessä ja innostaa tarpeeksi monia toteuttamaan latenteja emansipatorisia mahdollisuuksia, jotka ovat osa näennäisen toivotontakin tilannetta.

5 PÄÄTÄNTÖ

Olen esitellyt tässä tutkielmassa Adornon negatiivista dialektiikkaa kriittisenä filosofisena selvityksenä myöhäiskapitalismin totaalisesta luonteesta. Heti alussa kävi ilmi, että dialektiikkaa on liki mahdotonta määritellä selvärajaiseksi teoriaksi tai metodiksi, joka meillä olisi teoreettisesti käsillä tarkempaa tutkimusta varten. Kun esimerkiksi väitän, että negatiivinen dialektiikka kumpuaa historiallisesti kehittyneestä yhteiskunnallisesta tilanteesta, olen periaatteessa oikeassa, mutta sorrun valheeseen, jos käsittän historialliset olosuhteet pelkkinä empiirisinä asiaintiloina. Samalla täytyy nimitäin huomioida, että dialektisesti ymmärrettynä erityiset historialliset olosuhteet ilmentävät jotain yleistä todellisuuden luonteesta, subjektin ja objektin suhteesta ja järjen olemuksesta, vaikka näihin klassisiin filosofisiin kysymyksiin ei ole pääsyä irrallaan niiden konkreettisesta ilmenemisestä. Tutkielman toinen luku osoitti tässä hengessä, kuinka Adornon mielestä valistuksen ongelmallinen taipumus alistaa kaikki lakiansa alaiseksi on aktualisoitunut myöhäiskapitalismissa, jossa niin inhimillinen kuin ei-inhimillinenkin luonto on alistettu totaaliselle hallinnalle. Pyrkiessään irtaantumaan irrationaalisesta myyttisestä ajattelusta valistunut järki päätyy toteuttamaan myyttistä pyrkimystä hallita pelottavaa ja tuntematonta luontoa vahvemmin kuin myytti ikinä. Tiivistetysti valistus epäonnistuu omilla kriteereillään, kun se ei tunnista omaa alkuperäänsä somaattisissa kokemuksissa, jotka eivät palaudu järjen kategorioihin.

Siksi Adornon filosofista uraa voisi kutsua valistumattoman valistuksen valistamiseksi. Eräs luentani keskeisimmistä implikaatioista on, että järkeä ei ole koskaan tarkoitus hylätä itselleen vastakkaisen irrationaalisen kokemuksen tieltä, vaan järkeä kritisoidaan Adornon tuotannossa aina järjen puolustamiseksi. Tältä pohjalta tulkitsin henkisen kokemuksen käsitteen malliksi valistuneelle valistukselle, koska se tuo yhteen kriittisen käsitteellisen ajattelun ja ei-käsitteellisen kokemuksen, jota voi

luonnehtia mimeettiseksi tai somaattiseksi. Kyse ei kuitenkaan ole vulgaarin dialektiikkakäsityksen mukaisesta positiivisesta synteesisestä, joka sovittaa ristiriitaiset momentit saumattomasti yhteen, koska käsitteellinen ja mimeettinen momentti voivat tukea toisiaan vain pysymällä toisiaan kumoavassa jännitteisessä suhteessa. Toisin sanoen valistuksen yleviä tavoitteita kunnioittava kriittinen teoria vaatii käsitteellistä ajattelua, joka pysyy avoimena käsitteiden ulkopuolelle suljetulle ei-identtiselle mutta ymmärtää etäännyvänsä väistämättä ei-käsitteellisestä sisällöstä käsitteellisen luonteensa nojalla. Negatiivinen dialektiikka ei tässä mielessä ole positiivinen ratkaisu esi-neellistyneeseen ajattelun vaan kriittinen projekti, jonka toteutuminen tarkoittaisi itsensä hävittämistä, koska dialektiikalle välttämätön ristiriidan periaate pätee ainoastaan totaalisen yhteiskunnan ja sille ominaisen identtisyyspakon nojalla. Vapaa ihmiskunta ei muodostaisi totaliteettia vaan antaisi maailman äärettömän moninaisuuden ilmetä vapaasti äärettömyydessään pakottamatta sitä ristiriitaisesti systeemin alaiseksi.

Viimeisessä käsittelyluvussa huomioin, kuinka tyypillistä on kritisoida Adornoa kyvyttömyydestä tehdä mitään tämän vapaan ihmiskunnan eteen ja jopa syyttää häntä kyseisen mahdollisuuden estämisestä. Tulkitsen näiden syytösten kuitenkin ohittavan tärkeät teorian ja praksiksen nyanssit ja Adornon filosofian positiivisen ulottuvuuden, jotka ovat havaittavissa läpi tämän kirjallisen tuotannon. On toki totta, ettei Adornosta saa tulkittua vallankumouksen teoreetikkoa saati sitten johtajaa, vaan hän on ensisijaisesti teoreettinen ihminen, joka systemaattisesti kieltäytyy konkreettisten toimintamallien tarjoamisesta. Tämä ei silti tee tyhjäksi Adornonkin kriittiseen teoriaan kuuluvaa käytännöllistä impulssia, jonka toteutuminen vaatii yhteiskunnan kriittistä ymmärrystä ilman kyseisen ymmärryksen alistamista ennalta määrätuille käytännöllisille päämäärille. Teoria ja praksis voivat tukea toisiaan ainoastaan säilyttämällä ristiriitaisuutensa, mikä jättää kysymyksen emansipatorisen praksiksen toteutumisesta avoimeksi. Vaikka Adorno ei kannata valita poliittisen toiminnan esikuvaksi, hänen ajattelullensa on kehittynyt alati vahvistuva tarve vuosikymmenten edetessä, koska kapitalismi on muotoutunut profiilisuuden myötä totaliteetiksi paljon vahvemmassa mielessä kuin vielä 1960-luvulla. Samalla ympäristökatastrofi on tuonut akuutisti esiin yhteiskunnan tuhoisan ristiriitaisuuden, kun se tuhoaa jatkumisensa materiaalisia ehtoja säilyttääkseen itsensä. Lisäksi nykymuotoisen identiteetti-politiikan antinomat kaipaavat Adornolle ominaista identifioimisen dialektista tutkimista, kun kysymykset yksilöitä luokittelevista sosiaalisista kategorioista ja rakenteista ovat ansaitusti nousseet politiikan keskiöön. Negatiivinen dialektiikka kykenee tuomaan kaikki nämä valtavan laajat ja sotkuiset ilmiöt yhteen asettamatta niitä jonkin ulkoisen periaatteen alaiseksi ja totaliteettiin suhteuttamalla tuomaan näkyviin negatiivisen mahdollisuuden vastustukseen sekä täysin toisin olemiseen. Tällainen kriittinen ymmärrys ei vielä toteuta valistuksen projektia, mutta se on välttämätön

ehto valistuneen valistuksen aktualisoitumiselle. Mikä tahansa sosialistisena esitetty muutos, jota ajetaan kaikin voimin pakonomaisella toiminnalla, ei toteuta valistuksen tavoitteita, jos tämä toiminta ei kunnioita teoriaksi jäsentynyttä järkeä.

Adornon filosofiasta voi esittää ja on esitetty useita tulkintalinjoja, mutta minä luonnehtisin negatiivista dialektiikkaa käsillä olevan tutkielman perusteella myöhäismarxilaiseksi valistusfilosofiaksi. Tämä ilmaisu pitää sisällään sen tulkinnan, että Adornon mukaan marxilaisuuden tulee sitoutua valistuksen ihanteisiin toteuttaakseen emansipatorisen potentiaalinsa. Vastaavasti valistuksen täytyy sitoutua Marxin kriittistä perinnettä jatkavaan kapitalistisen yhteiskunnan immanenttiin dialektiseen kritiikkiin ja ymmärtää oma ristiriitainen luonteensa, jotta valistuksen ihanteet voivat toteutua. Valistusta ei siis tule tulkita abstrakteiksi ihanteiksi, joita voisi tavoitella pelkkinä muodollisina periaatteina ja jotka ovat itsessään riittäviä. Se saa merkityksensä ainoastaan suhteessa konkreettisiin yhteiskunnallisiin olosuhteisiin ja niihin sisältyviin mahdollisuuksiin sovittaa refleктоiva järki ja irrationaalinen kokemuksellinen sisältö osana yhteisöllisen elämän järjestämistä. Kaikki muu puhe valistuneesta autonomisuudesta on pelkkää ideologiaa. Myöhäis-etuliite taas viittaa kapitalistisen yhteiskunnan muuttuneeseen luonteeseen, joka perustuu aiempia epävakauttavia tendenssejä rajoittavaan totaaliseen hallintointiin. Tämä merkitsee sekä katkosta että jatkuvuutta suhteessa marxilaiseen kansantaloustieteen kritiikkiin, koska kapitalistinen yhteiskunta on perustavista muutoksista huolimatta edelleen voimissaan, vaikka sen ristiriidat kehittyvät yhä äärimmäisemmiksi.

Viimeisenä yhteenvedonomaaisena nostona tahdon mainita negatiivisen totaliteetin käsitteen, sillä Adornon tapa käyttää sitä onnistuu yhdistämään niin hyvin kaiken hahmottamisen yhtenä kokonaisuutena ja avoimuuden loputtomalle moneudelle sekä vapaan ihmiskunnan esteet ja mahdollisuuden. Marxilaisuutta on ansaitusti kritisoitu siitä, että sillä on taipumus pakottaa kaikki ilmiöt ennalta määrätyn luokkasotaa ja pääoman valtaa korostavan teorian muotoon. Jos kuitenkin luovumme täysin tällaisesta kokonaisteoriasta ja antaudumme todellisuuden määreettömälle moneudelle, menetämme teoriasta ratkaisevan kriittisen terän. Mielestäni Adornon totaliteettikäsitteeseen kykenee sovittamaan nämä näkökohdat, koska se ymmärtää yhteiskunnan universaalina välittymisenä, joka tuo kaiken yhteyteen kaiken kanssa, mutta ei redusoi tätä kokonaisuutta mihinkään määrättyyn periaatteeseen, jonka alaiseksi kaikki sovitetaan. Filosofian muotoilu eri elementtien konstituioivia yhteyksiä korostaviksi konstellaatioiksi on tässä avainasemassa, koska kyseinen menettelytapa johtaa yhteyksiä kaikkeen muuhun seuraamalla yksittäisten ilmiöiden omia merkityksiä. Tällöin kokonaisuus on ratkaiseva ja antaa merkityksen yksittäisille elementeille, mutta elementit ovat samalla muutakin kuin määrättyjä kokonaisuuden osia. Koska totaliteetti on nimenomaan negatiivinen, se ei koskaan kykene kattamaan aivan kaikkea, kuten sen oma itseymmärrys vaatii, vaan se jää aina riippuvaiseksi systeemiinsä

nähden määreettömästä ulkopuolesta. Juuri tästä säröstä kriittinen filosofia, poliittinen vastustus ja taide ammentavat voimansa kasatakseen vielä joskus negatiivisten sirpaleiden pohjalta ehjän kuvan utopiasta. Sitä on negatiivisen dialektiikan negatiivinen utopistisuus, jota Timo Jütten kutsuu radikaaliksi toivoksi (Jütten 2019).

Olen valinnut tässä tutkielmassa suoritettavaksi yleiskatsauksen laajaan ja useaan suuntaan etenevään filosofiaan. Tämä tarkoittaa, että useita tarkempia kysymyksiä on jäänyt tutkimatta ja monista aiheista olisi paljon enemmän sanottavaa. Eräs lähemmän tarkastelun arvoinen teoreettinen kysymys koskee formalisoinnin tarkempaa luonnetta ja sen yhteyttä käsitteellistämiseen ja systeemiin. Adornon argumentteja käsitteiden alistavasta luonteesta olisi hyödyllistä tarkentaa tutkimalla lähemmin erityyppisten käsitteiden piirteitä , niiden formalisoitavuuden ja formalisoitumattomuuden implikaatioita sekä käsitteiden järjestämistä systeemiksi. Käsitteellistäminen, alistaminen, formalisointi ja systeemi eivät ole vain yksi monoliitti, jota dialektiikka periaatteellisesti vastustaa. Myös Adornon tiedekritiikin systemaattinen vertailu Husserlin tiedekritiikkiin, joka on esitetty teoksessa *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936), voisi tuoda esille olennaisia nyansseja (Husserl 2012). Näiden tarkemman erittelyn vastaparina olisi esteetiikan perusteellisempi erittely, joka huomioi paremmin esteettisen kokemuksen nyansseja ja aste-eroja sekä näiden yhteyttä käsitteelliseen ajatteluun ja yhteiskuntaan. On myös ilmeistä, että osiossa 4.4 lähes maininnan tasolle jääneet negatiivisen dialektiikan sovellusalueet, kuten feminismi, ekologia ja tavaranomainen identiteetti, ansaitisivat kaikki oman tutkimuksensa. Tämän tutkielman puitteissa niitä on käytetty lähinnä mahdollisuuksina havainnollistaa Adornon dialektiikan soveltuvuutta nykypäivän poliittisiin ongelmiin. Koska jokainen arvostelma on jonkin muun negatiivista dialektiikkaa olisi lisäksi kiinnostavaa verrata tarkemmin joihinkin niistä ajatteluperinteistä, joista Adornon modernistisuutta ja marxilaisuutta korostavat tulkintalinjat erottavat hänet. Esimerkiksi vertailu Gilles Deleuzen (1925–1995) Hegel-vastaiseen eron ja toiston ajatteluun voisi selventää joitain Adornon filosofisia sitoumuksia koskien esimerkiksi käsitteellistämistä edeltävän todellisuuden luonnetta.

KIRJALLISUUS

Adornon kirjoitukset

Adorno, Theodor W. (1966). *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Adorno, Theodor W. (1973). *The Jargon of Authenticity* (käänt. Knut Tarnowski ja Frederic Will). Evanston: Northwestern University Press.

Adorno, Theodor W. (1977). "Introduction". Julkaistu teoksessa Theodor Adorno, Hans Albert, Ralf Dahrendorf, Jürgen Habermas, Harald Pilot ja Karl Popper: *The Positivist Dispute in German Sociology* (käänt. Glyn Adey ja David Frisby). Lontoo: Heinemann, 1-67.

Adorno, Theodor W. (1982). "Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda". Julkaistu teoksessa Andrew Arato ja Eike Gebhardt (toim.): *The Essential Frankfurt School Reader*. New York: Continuum, 118-132.

Adorno, Theodor W. (1987). "Late Capitalism or Industrial Society?". Julkaistu teoksessa Volker Meja, Dieter Misgeld ja Nico Stehr (toim.): *Modern German Sociology*. New York: Columbia University Press, 232-247.

Adorno, Theodor W. (1993). *Hegel: Three Studies* (käänt. Shierry Weber Nicholzen). Cambridge MA: MIT Press.

Adorno, Theodor W. (1997). "Spengler after the Decline". Julkaistu teoksessa Theodor W. Adorno: *Prisms* (käänt. Samuel Weber ja Shierry Weber). Cambridge MA: MIT Press, 51-72.

Adorno, Theodor W. (2000). *Problems of Moral Philosophy* (käänt. Rodney Livingstone). Cambridge: Polity Press

Adorno, Theodor W. (2001). *Kant's Critique of Pure Reason* (käänt. Rodney Livingstone, toim. Rolf Tiedemann). Stanford: Stanford University Press.

Adorno, Theodor W. (2002). *Aesthetic Theory* (käänt. Robert Hullot-Kentor). Lontoo: Continuum.

Adorno, Theodor W. (2005a). *Minima Moralia: Reflections from damaged life* [epävirallinen käännös] (käänt. Dennis Redmond). https://www.academia.edu/39707949/Minima_Moralia

Adorno, Theodor W. (2005b). *Critical Models: Interventions and Catchwords* (käänt. Henry Pickford). New York: Columbia University Press.

Adorno, Theodor W. (2007). "Kasvatus Auschwitzin jälkeen" (käänt. Raija Sironen, Esa Sironen ja Timo Uusitupa). Julkaistu teoksessa Juha Koivisto, Markku Mäki ja Timo Uusitupa (toim.): *Mitä on valistus?* Tampere: Vastapaino, 223–241.

Adorno, Theodor W. (2008). *Lectures on Negative Dialectics* (käänt. Rodney Livingstone, toim. Rolf Tiedemann). Cambridge: Polity Press.

Adorno, Theodor W. (2009). *Current of Music* (toim. Robert Hullot-Kentor). Cambridge: Polity Press.

Adorno, Theodor W. (2013). *Against Epistemology: A Metacritique: Studies in Husserl and the Phenomenological Antinomies* (käänt. Willis Domingo). Cambridge: Polity Press.

Adorno, Theodor W. (2017). *An Introduction to Dialectics* (käänt. Nicholas Walker). Cambridge: Polity Press.

Adorno, Theodor W. (2019a). *Notes to Literature* (käänt. Shierry Weber Nicholzen). New York: Columbia University Press

Adorno, Theodor W. (2019b). "Yhteiskunta" (käänt. Olli-Pekka Moisio). Julkaistu teoksessa Ilkka Kauppinen, Miikka Pyykkönen ja Olli-Pekka Moisio (toim.): *1900-luvun saksalainen yhteiskuntateoria*. Helsinki: Gaudeamus, 138–148.

Adorno, Theodor W. (2019c). *Ontology and Dialectics* (käänt. Rodney Livingstone, toim. Rolf Tiedemann). Cambridge: Polity Press.

Adorno, Theodor W. (2021). *Negative Dialectics* (käänt. Dennis Redmond). [Epävirallinen käännös]. https://www.academia.edu/39707967/Negative_Dialectics

Adorno, Theodor W. ja Horkheimer, Max (2010). "Towards a New Manifesto" (käänt. Rodney Livingstone). *New Left Review* 65: 33–61.

Horkheimer, Max ja Adorno, Theodor W. (2002). *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments* (käänt. Edmund Jephcott). Stanford: Stanford University Press.

Horkheimer, Max ja Adorno, Theodor W. (2008). *Valistuksen dialektiikka: Filosofisia sirpaleita* (käänt. Veikko Pietilä). Tampere: Vastapaino.

Richter, Gerhard ja Adorno, Theodor W. (2002). "Who's Afraid of the Ivory Tower? A Conversation with Theodor W. Adorno" [haastattelu]. *Monatshefte*, 94(1), 10–23. <http://www.jstor.org/stable/30161947>

Muu kirjallisuus

Aylesworth, Gary (2015). "Postmodernism". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/postmodernism/>

Bataille, Georges (2020) *Sisäinen kokemus* (käänt. Viljami Hukka ja Anna Nurminen). Helsinki: Gaudeamus.

Bergson, Henri (1950). *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness* (käänt. F.L. Pogson). Lontoo: George Allen & Unwin.

Bernstein, Jay M. (2001). *Adorno: Disenchantment and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Britannica, T. Editors of Encyclopaedia (n.d.). dialectic. Sivustolla Encyclopedia Britannica [sanakirja]. Haettu 18.9.2023 osoitteesta <https://www.britannica.com/topic/dialectic-logic>

Cambridge Dictionary (n.d.). dialectic. Sivustolla Cambridge Dictionary [sanakirja]. Haettu 18.9.2023 osoitteesta <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/dialectic>

Cook, Deborah (2021). *Adorno on Nature*. Lontoo: Routledge.

Ehrnrooth, Jari (2021). "Jari Ehrnroothin kolumni: Miksi hyvyiden julistajat kylvävät riitaa?". 14.9.2021. *Yle*. Haettu osoitteesta <https://yle.fi/a/3-12092300>

Elinkeinoelämän keskusliitto (2023). "Suomesta vihreä silta maailmalle". Haettu 18.1.2024 osoitteesta <https://ek.fi/vaalit2023/suomesta-vihrea-silta-maailmalle/>

Engels, Friedrich (1887). *The Condition of the Working Class in England in 1844* (käänt. Florence Kelley Wischnewetzky). New York: John W. Lowell Company.

Engels, Friedrich (1947). *Anti-Dühring. Herr Eugen Dühring's Revolution in Science* (käänt. Emile Burns). Moskova: Edistys.

Engels, Friedrich (1969). *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy* (käänt. ei tiedossa). Moskova: Edistys.

Fisher, Mark (2009). *Capitalist Realism: Is There no Alternative?*. Winchester: O Books.

Frank, Thomas (1997). "Why Johnny Can't Dissent". Julkaistu teoksessa Thomas Frank ja Matt Weiland (toim.): *Commodify Your Dissent: Salvos from the Baffler*. New York: W.W. Norton & Company.

Freud, Sigmund (1957). "Instincts and their vicissitudes" (käänt. James Strachey). Julkaistu teoksessa James Strachey (toim.): *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIV (1914-1916): On the History of the Psycho-Analytic Movement, Papers on Metapsychology and Other Works*. Lontoo: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis, 117-140.

Freud, Sigmund (1958). "Formulations on the two principles of mental functioning" (käänt. James Strachey). Julkaistu teoksessa James Strachey (toim.): *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XII (1911-1913): The Case of Schreber, Papers on Technique and Other Works*. Lontoo: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis, 218-226.

Freud, Sigmund (1961). *Civilization and its discontents*. (käänt. James Strachey). Julkaistu teoksessa James Strachey (toim.): *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XXI (1927-1931): The Future of an Illusion, Civilization and its Discontents, and Other Works*. Lontoo: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis, 59-148.

Freud, Sigmund (1995). "The economic problem of masochism". Julkaistu teoksessa Margaret Fitzparick-Hanly (toim.): *Essential papers on masochism*. New York: New York University Press, 274-285.

Fukuyama, Francis (1992). *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press.

Gandesha, Samir (2018). "Identifying with the aggressor: From the authoritarian to neoliberal personality". *Constellations* 25: 147- 164.

Gramsci, Antonio (1971). *Selections from the Prisons Notebooks* (käänt. ja toim. Quentin Hoare ja Geoffrey Nowell Smith). Lontoo: Lawrence & Wishart.

Habermas, Jürgen (1984). *The Theory of Communicative Action Vol. 1: Reason and the Rationalization of Society* (käänt. Thomas McCarthy). Boston: Beacon Press.

Harvey, David (2007). *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1994). *Oikeusfilosofian pääpiirteet eli luonnonoikeuden ja valtiotieteen perusteet* (käänt. Markus Wahlberg). Oulu: Pohjoinen.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2004). *Hegel's Philosophy of Nature: Part Two of the Encyclopedia of Philosophical Sciences (1830)* (käänt. A.V. Miller). Oxford: Oxford University Press.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2010). *The Science of Logic* (käänt. ja toim. George Di Giovanni). Cambridge: Cambridge University Press.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (2019). *The Phenomenology of Spirit* (käänt. Terry Pinkard). Cambridge: Cambridge University Press.

Horkheimer, Max (1975). *Critical theory: selected essays*. (käänt. Matthew J. O'Connell) New York: Continuum

Husserl, Edmund (2012). *Eurooppalaisten tieteiden kriisi ja transsendentaalinen fenomenologia* (käänt. Markku Lehtinen). Helsinki: Gaudeamus.

Immanen, Mikko (2020). *Toward a Concrete Philosophy: Heidegger and the Emergence of the Frankfurt School*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Iovtšuk, M.T., Oizerman, T.I. ja Štšipanov, I.J. (toim.) (1982). *Filosofian Historia 2: marxilais-leniniläisen filosofian historia* (käänt. Viola Zakrevskaja ja Antti Juntunen). Moskova: Edistys.

Jameson, Fredric (2007). *Late Marxism: Adorno, or, the Persistence of the Dialectic*. Lontoo: Verso.

Jütten, Timo (2019). "Adorno on Hope". *Philosophy & Social Criticism* 45(3), 284–306. <https://doi.org/10.1177/0191453718794749>

Kant, Immanuel (1998). *Critique of Pure Reason* (käänt. ja toim. Paul Guyer ja Allen Wood). Cambridge: Cambridge University Press

Kant, Immanuel (2007). "Vastaus kysymykseen: Mitä on valistus?" (käänt. Tapani Kaakkurinniemi). Julkaistu teoksessa Juha Koivisto, Markku Mäki ja Timo Uusitupa (toim.): *Mitä on valistus?* Tampere: Vastapaino, s.85–94.

Korsch, Karl (2008). *Marxism and Philosophy* (käänt. Fred Halliday). New York: Monthly Review Press.

Kotkavirta, Jussi ja Reiners, Ilona (toim.) (1999). *Konstellaatioita: kirja Adornosta*. Tampere: Vastapaino.

Lenin, Vladimir (2008). *Imperialism, the Highest Stage of Capitalism* (käänt. ei tiedossa). Sydney: Resistance Books.

Lukács, György (1971). *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics* (käänt. Rodney Livingstone). Cambridge MA: MIT Press.

Lukács, György (1988). *Theory of the Novel: A historico-philosophical essay on the forms of great epic literature* (käänt. Anna Bostock). Lontoo: Merlin Press.

Luxemburg, Rosa (2020). *Reform or Revolution?* (käänt. ei tiedossa). Pariisi: Foreign Languages Press.

Make it Simple (n.d.). "Elämä on ruokaa". Haettu 23.11.2023 osoitteesta <https://www.makeitsimple.fi/case/elama-on-ruokaa/>

Marcuse, Herbert (1955). *Reason and revolution: Hegel and the rise of social theory*. Lontoo: Routledge.

Marcuse, Herbert (1969). *Soviet Marxism: A Critical Analysis*. New York: Columbia University Press.

Marx, Karl (1904). *A Contribution to the Critique of Political Economy* (käänt. N.I. Stone). Chicago: Charles H. Kerr & Company.

Marx, Karl (1974). *Pääoma: Kansantaloustieteen arvostelua. 1. osa: Pääoman tuotantoprosessi* (käänt. ei tiedossa). Moskova: Edistys.

Marx, Karl (1978). *Teesejä Feuerbachista* (käänt. ei tiedossa). Julkaistu teoksessa Marx, Karl ja Engels, Friedrich (1978). *Valitut teokset (6 osaa)*. Moskova: Edistys, 63–66

Marx, Karl (2009). *Economic and philosophic manuscripts of 1844*. (käänt. Martin Milligan ja Dirk J. Struik). Marxists.org. Saatavilla osoitteessa <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1844/manuscripts/htm>

Marx, Karl (2010). *Capital: A Critique of Political Economy. Volume III: The Process of Capitalist Production as a Whole* (käänt. ei tiedossa, toim. Friedrich Engels). Marxists.org. <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Capital-Volume-III.pdf>

Marx, Karl ja Engels, Friedrich (1978a). *Palkkatyö ja Pääoma* (käänt. ei tiedossa). Julkaistu teoksessa Marx, Karl ja Engels, Friedrich (1978). *Valitut teokset (6 osaa)*. Moskova: Edistys, 377–416.

Marx, Karl ja Engels, Friedrich (1978b). *Manifesto of the Communist Party*. Julkaistu teoksessa Robert Tucker (toim.): *The Marx-Engels Reader* (2. painos). New York: W.W. Norton & Company, 469–500.

Merleau-Ponty, Maurice (2012). *Phenomenology of Perception* (käänt. Donald Landes). Lontoo: Routledge

Merriam-Webster. (n.d.). Dialectic. Sivustolla Merriam-Webster.com [sanakirja]. Haettu 18.9.2023 osoitteesta <https://www.merriam-webster.com/dictionary/dialectic>

Mikkonen, Jukka ja Salminen, Antti (toim.) (2017). *Mimesis: filosofia, taide, yhteiskunta*. Jyväskylä: SoPhi.

Moisio, Olli-Pekka (toim.) (2008). *Kätkeytyjä hahmoja: tekstejä Theodor W. Adornosta*. Helsinki: Minerva.

Müller-Doohm, Stefan (2005). *Adorno: A Biography* (käänt. Rodney Livingstone). Cambridge: Polity Press.

Möller, Hans-Georg ja D’ambrosio, Paul J. (2021). *You and Your Profile: Identity After Authenticity*. New York: Columbia University Press.

O’Connor, Brian (2004). *Adorno’s Negative Dialectic: Philosophy and the Possibility of Critical Rationality*. Cambridge MA: MIT Press.

Pieniniemi, Simo (2020). *Kulttuuriteollisuus ja dialektiikka: Näkökulmia Theodor W. Adornon ajatteluun*. Tampere: Vastapaino.

Pinker, Steven (2018). *Enlightenment Now: The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress*. New York: Viking.

Platon (2007). *Valtio* (käänt. Marja Itkonen-Kaila). Helsinki: Otava.

Pollock, Friedrich (1978). “State Capitalism: Its Possibilities and Limitations”. Julkaistu teoksessa Andrew Arato ja Eike Gebhardt (toim.): *The Essential Frankfurt School Reader*. Oxford: Basil Blackwell, 71–94.

Prusik, Charles (2020). *Adorno and Neoliberalism: The Critique of Exchange Society*. Lontoo: Bloomsbury Academic.

Redmond, Dennis (2002). "Adorno's Negative Dialectics as Multinational Marxism". *Cultural and Critical Theory Library*. Haettu osoitteesta <https://criticaltheorylibrary.blogspot.com/2011/01/adornos-negative-dialectics-as.html>

Sherratt, Yvonne (2004). *Adorno's Positive Dialectic*. Cambridge: Cambridge University Press.

Simmel, Georg. (1950). "The Metropolis and Mental Life". Julkaistu teoksessa *The Sociology of Georg Simmel* (toim. ja käänt. Kurt Wolff),. Glencoe: The Free Press, 409–424.

Spengler, Oswald (1996). *Länsimaiden perikato: Maailmanhistorian morfologian äärioviivoja* (käänt. Yrjö Massa). Helsinki: Kirjayhtymä.

Stalin, Josif (2022). "Dialectical and Historical Materialism" (käänt. ei tiedossa). Marxists.org. Saatavilla osoitteessa <http://www.marxists.org/reference/archive/stalin/>

Suomisanakirja (n.d.). dialektiikka. Sivustolla Suomisanakirja. Haettu 18.9.2023 osoitteesta <https://www.suomisanakirja.fi/dialektiikka>

Tieteen termipankki (n.d.). dialektiikka. Sivustolla Tieteen termipankki. Haettu 18.9.2023 osoitteesta <https://tieteentermipankki.fi/wiki/Filosofia:dialektiikka>

Toivonen, Pasi (2023). "Hiilimarkkinoiden pimeä puoli" [reportaasi]. 22.12.2023. Yle. Haettu osoitteesta: <https://yle.fi/a/74-20065735>

Varoufakis, Yanis (2023). *Technofeudalism: What Killed Capitalism?* New York: Random House.

Weber, Max (1965). *The Sociology of Religion* (käänt. Ephraim Fischhoff). Lontoo: Methuen & Co Ltd.

Wittgenstein, Ludwig (1922). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Lontoo: Kegan Paul.

Žižek, Slavoj ja Lenin, Vladimir (2017). *Lenin 2017: Remembering, Repeating and Working Through*. Lontoo: Verso.