

# **ADORNON DIALEKTIKKAKÄSITYS**

**Teoreettisen filosofian pro gradu -tutkielma  
Helsingin yliopisto, Historiallis-kielitieteellinen tiedekunta  
Erkki Haapaniemi, 1987**

**Toinen, tarkistettu laitos, 2007  
© Erkki Haapaniemi, 1987, 2007**

# Tiivistelmä

Tutkielmassa esitellään Adornon tieto-oppia, jonka keskeinen kohta on hänen ajatuksensa välttämättömästä ei-identtisyydestä käsitteiden ja niiden tarkoittamien kohteiden välillä. (Huomautus 2007: Professori Raimo Tuomela kysyi liseniaattiseminaarissa gradun tekijältä: ”Kuka sitten on väittänyt että ne muka olisivat identtisiä?” Vastaus: ”Adorno ei koskaan mainitse nimeä, mutta ilmeisesti hänen maalinaan tässä on Hegelin käsitelogiikka.”) Kirjoittaja pyrkii näyttämään, miten tämä ajatus värittää Adornon monipuolisen tuotannon mitä erilaisimpia aiheita.

Päälähteenä on Adornon vuonna 1966 julkaisema Negatiivinen dialektiikka, filosofian historiaan, epistemologiaan ja 1900-luvun saksalaiseen ontologioihin keskittyvä työ, joka kokoaa hänen filosofiansa teemoja lähelle eräänlaista anti-synteisiä.

Tämän Adornon viimeisen suuren teoksen tarkastelu aloitetaan referoimalla Adornon Heidegger-kritiikkiä. Samalla todetaan, että Adornon arvostelijat eivät hyväksy Adornon tulkintaa Heideggerin ajattelusta, erityisesti tämän olemisen käsitteestä. Adorno yrittää selittää Heideggerin käsitteistöä turhaksi yritykseksi paeta järjen instrumentaalista käytöstä, mutta tämä tulkinta vääristää arvostelijoiden mukaan liiaksi Heideggerin eksistentiaalisuutta. Heideggerin arvostelun todellinen merkitys Negatiivisessa dialektiikassa onkin luoda pohja negatiivisen dialektiikan antiteettisten kategorioiden esittelylle kirjan toisessa osassa.

Tärkein negatiivisen dialektiikan kategoria on ei-identtinen. Sillä Adorno tarkoittaa käsitteiden tavoittamattomiin jäävää filosofisesti strukturoitumatonta materiaalista todellisuutta. Vaikka se onkin periaatteellisesti tavoittamattomissa, tai vain osittain vedettävissä ajattelun piiriin, sen ajattelemisen on silti Adornon mukaan filosofian tehtävä. Koko tähänastinen inhimillinen ajattelu, jota Adorno kutsuu valistukseksi, on pyrkinyt ei-identtisen eli luonnon käytännölliseen hallitsemiseen. Onnistuessaan tässä tehtävässä järki on kuitenkin tukahduttanut ei-identtistä, ja siinä samassa myös ihmisen itsensä ominta luontoa - jota Adorno ei kuitenkaan määrittele. Ei-identtinen kaikissa aspekteissaan olisi vapautettava määrittelevän ajattelun kahleista. Tähän tarvittaisiin instrumentaalisuudestaan vapautunutta ajattelua. Adorno vaatii sitä, mutta ei halua luonnostella sitä.

Avainsanat: dialektiikka, oleminen, ei-identtinen, käsite, subjekti, objekti.

# Sisällys

Tiivistelmä .....	2
Sisällysluettelo .....	3
I. JOHDANTO .....	4
1. Adornon filosofisesta tuotannosta .....	4
2. Negatiivinen dialektiikka -teoksen pääjaksot .....	5
3. Adornon antamia negatiivisen dialektiikan määritelmiä.....	6
II. ADORNON TYYLI .....	12
III. NEGATIIVISEN DIALEKTIIKAN EKSISTENTIAALIONTOLOGIAN KRITIIKKI .....	16
IV ONTOLOGIAKRITIIKIN VAATIMA TOINEN ELI EI-IDENTTINEN .....	26
1. Identtisyysajattelun historianfilosofinen ja filosofian-historiallinen tausta.....	26
2. Ei-identtinen.....	31
3. Käsitteen merkitys ajattelussa.....	40
4. Subjekti ja objekti negatiivisessa dialektiikassa .....	44
LÄHTEET.....	51
ARVIO GRADUSTA.....	54

# I JOHDANTO

## 1. Adornon filosofisesta tuotannosta

Ei vallitse yksimielisyyttä siitä, mikä on Theodor Wiesengrund-Adornon (1903 - 1969) filosofinen pääteos.

Martin Jay sanoo Frankfurtin koulun historiassaan, että 40-luvulla kirjoitettu ja 1951 julkaistu aforismimuotoinen *Minima Moralia*, alaotsikoltaan *Mietelmiä loukatusta elämästä*, on Adornon persoonallisin ja omaperäisin kirja. Jayn mukaan *Minima Moralia* n aforistisessa tyyliässä koko Frankfurtin koulun perustavanlaatuisen epäluottamus systemaattiseen ajatteluun on viety kaikkein pisimmälle. Kriittinen teoria katsoi, että filosofinen ymmärrys ei voi enää toteutua abstrakteissa ja koherenteissa arkkitehtonisissa systeemeissä niin kuin vielä Hegelin päivinä, vaan sen on oltava subjektiivista ja yksityistä. (Jay, *The Dialectical Imagination*, s. 276.)

Gillian Rose korostaa Adornon skeptisyyttä ajattelun kykyyn nähden saavuttaa kohdettaan. Adorno pyrki tavoittamaan todellisuutta asettamalla eri näkökulmia vaihteleviin konstellaatioihin, sen sijaan että olisi esittänyt argumenttien muodostamia loogisia sekvenssejä. Hän piti todellisuutta katkelmallisena, ja siksi katkelmallisia kirjoitustapoja parhaina. *Minima Moralia* onkin myös Rosen mielestä Adornon parhaiten kirjoitettu kirja. (Rose, *The Melancholy Science*, s. 13-16.) Rose asettaa *Minima Moralia* n ja -66 julkaistun *Negatiivisen dialektiikan* vastatusten; *Minima Moralia* on kirjoitettu subjektiivisen kokemuksen kannalta ja on täynnä ironiaa joka käänteessä. Ironia merkitsee Adornolle tietoisuutta ideologian ja todellisuuden, ts. käsitteiden ja niiden kohteiden välisestä erosta. *Negatiivinen dialektiikka* -teos taas ei sisällä ironiaa ja on kirjoitettu objektiivisen kokemuksen kannalta eli siinä Adorno yrittää esittää, kuten Rose sanoo, miten ”objektia pitäisi arvostella siitä itsestään peräisin olevin käsittein”. (Rose, mts. 44.)

Artikkelissaan Adornon negatiivinen filosofia, joka on julkaistu lähtökohdiltaan poleemisessa esseekokoelmassa Frankfurtin koulun sosiaalifilosofia, I. S. Narski pitää *Negatiivista dialektiikka* n Adornon filosofisena pääteoksena. Narski tosin tunnustaa Adornon ohjelmallisen systeeminvastaisuuden, mutta on siitä huolimatta sitä mieltä, että juuri *Negatiivinen dialektiikka* nimenomaan huipentaa Adornon koko filosofian nihilistisyyden ja pessimistisyyden, asenteen, joka kylläkin kaikessa asettuu porvarillisen tietoisuuden esineellistymistä vastaan, mutta päättyy silti vain ”yritykseen hävittää dialektiikka sen omien keinojen avulla”. (2007: Näin siis Neuvostoliiton kukoistus- ja loppuaikoina valtiollisen marxilais-leniniläisen suuntauksen eli dialektisen materialismin filosofi juutalaissukuisesta filosofista, joka oli paennut natsikomentoa Kaliforniaan ja palannut sieltä Länsi-Saksaan.) Adornon päämotiiviksi Narski katsoo dialektisen materialismin vastustamisen. (Narski, Frankfurtin koulun sosiaalifilosofia, s. 81-83.)

David Held kysyy Adornon dialektisen kritismin historiallista merkitystä ja relevanssia. Kun Adorno kieltäytyi järjestelmällisesti positiivisesta utopiasta, ei esimerkiksi voinut eikä halunnutkaan nähdä toivottavan yhteiskunnallisen muutoksen potentiaalisena tekijänä työ-

väenluokkaa, hän saattoi Heldin mielestä koko teoriansa kantavuuden epäilyksen alaiseksi. Onkin mahdollista kysyä, Held toteaa, onko negatiivisen dialektiikan toistuvalla korostuksella, että objekti ja sen käsite eivät voi olla yhtä ja että objektissa on esille tulemattomia mahdollisuuksia, mitään muuta kuin formaalinen ja looginen status. (Held, Introduction to critical theory, s. 383.) Held siis kaipaisi, siltä vaikuttaa, negatiivisen dialektiikan ei-identiteetti-ajatukselle Adornolta selvempiä käytännön sovellutuksia kuin Negatiivisen dialektiikan kolmannen osan ns. mallit tarjoavat. Kun Adorno ei anna suoria moraalisia tai yhteiskunnallisia toimintaohjeita, Heldin mainitsevat objektin esille tulemattomat mahdollisuudet jäävät vain todetuiksi periaatteessa, siis siinä mielessä formaalisiksi, sisällyksensä puolesta tulkitsemattomiksi teoria-elementeiksi. Tyytymättömyydestään huolimatta Held kuitenkin myöntää Adornon ehkä paremmin kuin kukaan toinen kehilleen Marxin poliittisen taloustieteen kriittisiä, negatiivisia aspectteja. (Held, mp.) Heldin mukaan negatiivisen dialektiikan tarkoitus onkin vapauttaa dialektiikka affirmatiivisista piirteistä, historian ymmärrys liiallisen subjektivismin seurauksista ja ajattelu systemaattisista lähestymistavoista. (Held, mts. 203.) Maailmanhengestä ja historiassa manifestoituvasta paremmasta maailmasta puhuminen olisi pommin aikakaudella Adornolle pelkkää kyynisyyttä, Held toteaa. (mts. 205.)

Kuten näistä lainauksista käy ilmi, ei ole ratkaisevaa eroa niiden päämäärien välillä joita Adorno tavoittelee Minima Moraliassa ja toisaalta Negatiivisessa dialektiikassa. Jean-René Ladmiral sanookin, että Adornon aforismit Minima Moraliassa pyrkivät shokkivaikutukseen, vallitsevan ideologian destabilisointiin, ja Adornon aforistisen provokaation muoto panee työhön tuon kriittisen yhteiskuntateorian, joka on Frankfurtin koulun ohjelma, ja joka Adornon töissä kantaa nimeä negatiivinen dialektiikka (Ladmiral, Revue d'esthétique 8, s. 100). Tuotantonsa eri teostenkin kesken Adorno on siis pystynyt noudattamaan kuuluisaa periaatettaan, jonka mukaan ”filosofisessa tekstissä kaikkien lauseiden tulisi olla yhtä lähellä keskipistettä” (MM, af. 44). (Viitataan Minima Moraliaan aforismien numeroilla, kuten on tapana Adorno-kirjallisuudessa.)

Koska kuitenkin Negatiivisessa dialektiikassa perusteellisemmin kuin Minima Moraliassa pureudutaan epistemologian ja ontologian kysymyksiin, on teoreettisen filosofian opinnäytteenä tarkoitettu Adornon filosofian esittely paras keskittää juuri Negatiiviseen dialektiikkaan.

## **2. Negatiivinen dialektiikka -teoksen pääjaksot**

Vuosina 1959-1966 kirjoitettu Negatiivinen dialektiikka koostuu johdannosta ja kolmesta osasta, joista viimeinen sisältää kolme lukua, jotka ovat ns. malleja. Adorno selvittää esipuheessa teoksensa rakennetta seuraavasti. Hän toteaa johdannosta lyhyesti, että se valottaa filosofisen kokemuksen käsitettä. Johdanto on 70-sivuinen ja siinä tulevat kyllä esille kaikki ne Adornon ajattelun piirteet ja teemat, joihin kommentaattorit ovat kiinnittäneet huomiota, ja joita siis pidetään olennaisina. Varsinaisen ensimmäisen osan lähtökohtana taas on Saksassa vallitseva ontologian tila, kuten Adorno sanoo. Sitä ei hänen mukaansa haluta arvioida ylhäältä käsin, vaan ymmärtää sille itselleen ongelmallisten tarpeiden kautta, ja kritikoita immanentisti. Tulosten pohjalla toinen osa etenee negatiivisen dialektiikan ideaan ja sen sovittamiseen eräiksi kategorioiksi ”joita yhtä lailla pidetään voimassa kuin muutetaan kvalitatiivisesti”.

Kolmannen osan kolme mallia eivät ole pelkkiä yksinkertaisia esimerkkejä kategorioista. Adornon mukaan mallien on kylläkin selvitettävä mitä negatiivinen dialektiikka on, ja kun sen taas käsitteensä mukaisesti pitää tunkeutua reaalisen alueelle, mallien tulee tehtävänsä täyttääkseen ns. eksemplaarisen metodin mukaan tarttua filosofian eri toimialueiden keskeisiin käsitteisiin. Ensimmäisessä mallissa esitetäänkin vapauden dialektiikka moraalifilosofiaa varten, toisessa mennään historian alueella maailmanhengen ja luonnohistorian käsitteisiin, ja kolmannen kahdessaatoista muutaman sivun mittaisessa aforismissa tutkitaan metafysiikkaa. (Adorno, ND, s. 8.)

### 3. Adornon antamia negatiivisen dialektiikan määritelmiä

Vaikka siis Adornon viimeisen suuren teoksen onkin lähinnä kokonaisuutena vastattava kysymykseen mitä negatiivinen dialektiikka on, Adorno määrittelee monessa kohtaa myös lyhyemmin dialektiikka- ja filosofiakäsitystään. Referoin tässä muutamia näistä määritelmistä antaakseni heti aluksi lukijalle summittaisen yleisnäkemyksen Adornon filosofisesta ajattelusta. Viittaan myös muutamiin Minima Moralian aforismeihin, joissa on aiheena dialektiikka.

Filosofian tehtävä Adornon kannalta, niin hän sanoo Negatiivisessa dialektiikassa, on ajatella ajattelulle vierasta. Sillä hän tarkoittaa jotakin, jota kutsutaan tietoteoriassa nimellä objekti. Objekti on hänen ajattelussaan etusijalla, ja tällöin tästä dialektiikasta tulee hänen mukaansa välttämättä myös materialistista. Kaiken tieto-opin kulmakivi on Adornon mukaan nimittäin havainto, ja havaintoa ei ole ilman somaattista momenttia, hän toteaa, jonka perusteella havainto vasta tietoisuudessa määritelläänkin tosiseikaksi. Tuo somaattinen momentti on havainnossa tietoisuudelle vieras, ei-identtinen sen kanssa, ja sitä kutsutaan havainnon kohteeksi. Tietoteoriassa positiivinen nimitys tälle ei-identtiselle on objekti. Hengen sisällä esiintyvät hengelle itselleen vieraat hengen momentit näyttäytyvät siis henkeä ulkoa päin tarkasteltaessa materiaalisina. Näin ollen Adornon hengelle ei-identtiseen suuntautuva dialektiikka siis tulee materialistiseksi. (ND, s. 191.)

Tämä materialismi näyttäytyy ikään kuin vastakkaisesta näkökulmasta Minima Moralian teeseissä okkultismia vastaan. Adorno sanoo okkultismin kardinaalisynniksi hengen ja olemassaolon sekoittamisen siten, että olemassaolosta tulee hengen attribuutti (MM, af. 151). Äsken referoidussa Negatiivisen dialektiikan kohdassa oli kysymys materiasta hengen kanssa ei-identtisenä ja sille vieraana. Se nähtiin hengen tiettyä tarvetta varten oman itsensä ulkopuolelle kategorisoimana hengen momenttina. Henki oli käsittänyt sen ulkopuolisekseen eli kohteekseen eli tehnyt siitä objektinsa. Tässä Adorno taas tarkastelee henkeä aineelle ja olemassaololle vieraana. Hän sanoo että henki on syntynyt olemassa olevasta sen välikappaleena, elimenä joka pitää sitä elossa. Mutta koska olemassa oleva heijastaa itseään hengessä, henki tulee samalla joksikin muuksi. Itseään ajattelevana olemassa oleva kieltää itsensä, ja juuri tällainen kieltäminen on hengen elementti. Jos annamme hengelle jälleen positiivisen eksistenssin, luovutamme sen takaisin sinne, mistä se on noussut. (MM, af. 151.) Täten siis Adorno dialektiikassaan ei ensiksikään halua hengen itse ja itsessään määrittelevän ja luovan kohdettaan, vaan hakevan kohteensa ulkopuoleltaan. Silti hän ei halua hengen myöskään muuttuvan kohteensa kaltaiseksi. Subjekti ei muodosta objektia ja subjekti on erilainen kuin objekti, erossa siitä, negatiivinen siihen nähden. Samoin objekti on erilainen kuin subjekti ja sen olisi

pysyttävä erilaisena. Adorno määrittelee: ”Filosofialle kuuluu ajatella sitä mikä on erilaista kuin ajattelu ja mikä yksin tekee ajattelun ajatteluksi.” (ND, s. 191.)

Siis negatiivinen dialektiikka vaatii materian olemassaoloa ja on siten materialistista filosofiaa.

Ilmiöiden pitäisi Adornon ohjelman mukaan päästä filosofiassa puhumaan mahdollisimman täydellisesti omana itsenään, ilman käsitteiden ja filosofisten järjestelmien välitystä (MM, af. 46). Hieman ristiriitaisesti Adornon tavoitteiden mukainen filosofia ”ei olisi mitään muuta kuin käsitteellisessä ajattelussa ilmaistu täysi, redusoimaton kokemus” (ND, s. 23). Kokonaan käsitteistä ei tietenkään voida päästä, mutta Adorno haluaisi niiden peittävän vaikutuksen mahdollisimman pieneksi. Filosofian ei ole hänen mukaansa tieteen (2007: tai runouden, tai käsitetaiteen, EH) tavoin supistettava ilmiöitä minimimääräksi lauseita. Sen sijaan filosofian on ”vajottava heterogeeniseen”. (ND, s. 22.) Filosofian todellista alaa ovat, Adorno kärjistää, juuri Hegelin hylkimät erityinen, yksittäinen ja käsitteeton. (ND, s. 18.) Taka-ajatuksena tässä abstrahoinnista ja yhteenvedoista kieltäytymisessä on ”perustelematon toive, että jokainen paljastettu ja selvitetty yksittäinen ja partikulaarinen objekti kuvastaisi leibnizilaisen monadin tapaan itsessään sitä kokonaisuutta, joka sellaisenaan aina karkaa käsistä--.” (ND, s. 23.) Tieto voi laajentua, Adorno sanoo Minima Moraliassa, vain pysyttelemällä niin tiukasti kiinni yksittäisessä, että menettää eristyneisyytensä. Tällaisessa tietokäsityksessä tiedon kohteen suhde yleiseen - käsitteeseen - ei merkitse subsumptiota. Dialektinen yhteys yleisen ja yksittäisen välillä ei Adornon hämärähkön sanonnan mukaan ole vetoamista abstraktimpaan vaan konkreettista siinä itsessään kohtaava hajotusprosessi. (MM, af. 46.) Täten käsitteiden merkitys ei korostu niinkään siinä, että ne etäännyvät abstrakteina entiteetteinä olevasta, vaan siinä, että ne tarjoavat teoreettiselle ajattelulle yhteyden ei-käsitteelliseen, viittaavat siihen, Adorno kirjoittaa. (2007: Assosiaatio. Sivistyneistön merkitys ei ole siinä että se etenee ajattelussaan ja urallaan mahdollisimman kauas keskivertoväestä, vaan siinä että sen työ tarjoaa tieteelle ja filosofialle uusia näkymiä erityistieteiden ja kaikenlaisten yhteisöjen elämään.) Negatiivinen dialektiikka suuntaa käsitteet ei-identtiseen päin. (ND, s. 22.) ”Tieto kohdistuu erityiseen, ei yleiseen.” (ND, s. 320)

Suuntaus pois päin idealismiin kuuluvasta käsitteiden itseliikunnasta, pyrkimys kohti reaalista, ei saa kuitenkaan merkitä tiedon muuttumista luetteloidmiseksi tai kohteiden yksittäisanalyysiksi. Puhuessaan Minima Moraliassa positivismia vastaan Adorno sanoo, että ajatukset, jotka eivät halua olla enempää kuin lyhennelmiä esittämistään tosiasiallisista seikoista, katoaa itsenäisyys todellisuuteen nähden, ja samalla myös voima tunkeutua siihen. Ajattelulle on välttämätöntä ja ominaista liioittelun elementti, yliampuminen, irrottautuminen faktojen raskaudesta. Näin ajatus pelkän olevan reproduktion sijasta pystyy antamaan määritelmän siitä, olemaan yhtä aikaa ankara ja vapaa, Adorno vaatii. Etäisyys kohteesta ei silti saa olla turvavyöhyke ajattelulle, vaan jännitekenttä, jossa vaatimusta käsitteellisestä totuudesta ei koskaan hylätä. Mutta ajattelun on tunnettava ja tunnustettava haurautensa ja särkyvyytensä; pysyttävä selvillä tiedonkriitikin todistuksesta, jonka mukaan käsitteen ja sen, mikä sen täyttää, on mahdotonta langeta yhteen. (MM, af. 82.)

Adornon hellittämättömän arvostelun päämaalina onkin juuri tiedon kohteet ja käsitteet samastava identtisyys-ajattelu, filosofian yleisin ja pahin erhedys hänen kannaltaan. Kategoria-luvussa Negatiivisessa dialektiikassa hän yrittää osoittaa vääräksi myös identtisyysajatteluun usein liittyvän idealistisen opin kaikkien määritelmien subjektiivisuudesta, mutta ei siltä

kannalta, että hän ei myöntäisi määritelmien olevan subjektin tekoa, vaan siltä että subjekti ei määritelmiinsä pysty imaisemaan kohteen koko sisältöä. Subjektin ja objektin dialektiikassa on jotakin subjektin hallitsemattomissa olevaa. Se, Adorno sanoo, että erityistä ei voi määritellä ilman yleistä, jonka kautta se identifioidaan, ilman käsitettä jonka subjekti siihen soveltaa, ei tee sitä identtiseksi yleisen kanssa. Idealismi ei halua hänen mukaansa nähdä, että jokin ajattelun kohteena oleva, oli se sitten ja jäi ilman määritelmän apua itsessään miten luokittelemattomaksi hyvänsä, ei sen vuoksi silti ole ei-mitään. (ND, s. 175.)

Tässä siis Adorno katsoo, että kun subjekti asettaa jonkin yleisen, eli käsitteen, jonka kautta se tarttuu hämäärään objektiinsa, niin idealistinen dialektiikka tätä tiedonaktia analysoidessaan tekee sen hämmästyttävän virheen, että olettaa käsitteen ja käsitetyt kerta kaikkiaan samaksi. Tämä juuri on identtisyysajattelua. Adornon omalta kannalta taas ”käsitteellisesti määritellyssä erityisessä... käsite on aina negatiivinen; se tyypistää sen jonkin, mikä ei voi välttömästi antaa itselleen nimeä, ja korvaa identiteetillä sen mitä se jokin itse on” (ND, mp.). Mutta, Adorno lisää, ”tämä negatiivinen, väärä ja kuitenkin samalla välttämätön, on dialektiikan näköalapaikka” (ND, mp.). Käsite on siis välttämätön väline, mutta siinä mukana oletettu käsitteen ja kohteen identtisyys vahingollinen ajatus. Käsitteen pitäisi idoliksi muuttumisensa sijaan auttaa ”identtisyyspakon murtamisessa pakkoon varastoituneen ja sen esineellistymissä hyytyneen energian avulla”. (2007: Kafka: ”Sana on kirves joka hakkaa mieleemme jäätynyttä merta.”) Tuossa työssä on dialektiikan olennainen merkitys Adornolle. (ND, s. 159.)

On selvää, että näin suppeasti ymmärretty ja määritelty dialektiikka on aivan omaa lajiaan; ainakaan sillä ei ole paljon tekemistä Engelsin Anti-Dühring -teoksessa esittämän dialektiikkamääritelmän kanssa, jonka dialektinen materialismi oppijärjestelmänä omaksui. Engelsillä dialektiikka ei ole enempää eikä vähempää kuin tiede luonnon, ihmisyyhteiskunnan ja ajattelun yleisistä liike- ja kehityslaeista. Tämä määritelmä esitetään mm. tunnetussa neuvostoliittolaisessa oppikirjassa Marxilais-leniniläisen filosofian perusteet (toim. Malinin, V. A., s. 124) sekä uudemmassa samantyyppisessä I. Yurkovetsin teoksessa The philosophy of dialectical materialism (s. 261).

Amerikkalaisen Martin Jayn arvion mukaan Frankfurtin koulun - siis Adornon siinä mukana - ”kiinnostus Hegelin dialektiseen metodiin”, Jayn sanonta, on verrattavissa 1840-luvun vasemmistohegeliläisten pyrkimykseen suunnata Hegelin dialektiikka materialismia kohti (Jay, mts. 42). Tämä lienee myönteiseksi tarkoitettu, vaikkakin summittainen arvio. Toisaalta Gillian Rose toteaa, ettei Adornoa voi pitää hegeliläisenä marxilaisena eikä vasemmistohegeliläisenä, eikä Adornon käsitteistö ole lainkaan hegeliläinen, vaikka hän käyttääkin - väärin - hegeliläistä inspiraatiota (Rose, mts. 142).

Hämäännystä aiheuttava seikka, ehkä tärkein niistä Adornon dialektiikkakäsityksen yhteydessä, on hänen suhtautumisensa filosofisiin kokonaisuushahmotuksiin. Negatiivinen dialektiikka ei dialektiikkana voi hänen mukaansa pysähtyä itseensä ikään kuin se olisi kokonaisuus, ikään kuin sillä olisi hallussaan tieto kokonaisuudesta. Muuten dialektiikka taantuisi metafysiikaksi, joka haluaa olla tietoa absoluuttisesta. Dialektiikan oikeaa suhdetta kokonaisuuteen Adorno vertaa Kantin oppiin transsendentista oliosta sinänsä, joka on identifioimismekanismien tuolla puolen. (ND, s. 398.) Adorno varoittaa ajattelun regressiosta, joka seuraa silloin kun dialektiikka ja dialektinen menettelytapa otetaan keinoksi asettua muka kokonaisuuden näkökannalle ja torjua sieltä käsin kaikki vastaväitteet ylimielisesti väärinkäsityksinä ja epäolennaisuuksina. Suvereenisuuskuvitelma katkaisee väkivaltaisesti käsitteen liikkeen ja tekee



lopun dialektiikasta. (MM, af. 152.) Esimerkiksi historiallinen selittäminen, Adorno sanoo, voi taantua yksiviivaiseksi, vaihtoehdot pois sulkevaksi ja järkkymättömän myönteiseksi sävyllään, mikäli dialektisen kiellon skeemaa sovelletaan kritiikittömästi, ja kaikki tapahtumat alistetaan koko yhteiskuntaa kulloinkin vallitsevan taloudellisen kehitysvaiheen mittapuuhun. (2007: Vaikuttaisi että Adorno tässä nimenomaan arvostelee virallista marxismi-leninismiä ja sen dogmia yhteiskuntien kehityksestä orjanomistuksen, feodalismien ja kapitalismin kautta sosialismiin.) Erityisesti taiteessa näkyy selvästi, Adorno toteaa, miten merkitystä on myös kaikella sillä, mikä jää syrjään historian dynamiikassa. Hän ottaa esimerkin musiikista: ”Sattien kehnot ja typerät pianokappaleet”, joissa välähtelee kokemuksia, joista ei ole aavistustakaan Schönbergin koulukunnan johdonmukaisuudessa, minkä takana seisoo musiikillisen kehityksen kaikki paatos. (MM, af. 98.)

Paitsi kokonaisuuksien muodostamista, negatiivinen dialektiikka välttää myös maailman jakamista pää- ja sivuasioihin. Adornon mukaan dialektiikka henkisenä työnä ei ole hallittavissa samalla tavoin kuin taloudellinen suunnittelu, jossa voidaan osoittaa, minkä tehtävien parissa työskenteleminen on välttämätöntä tai järkevää. Ajatteleva subjektiviteetti tarkoittaa, kuten luemme Minima Moraliasta, juuri sitä mikä ei suostu järjestäytymään ylhäältä käsin heteronomisesti asetetun tehtäväpiirin mukaan. Todellisen subjektin ja subjektiivisuuden olemassaolo on myös objektiivisen totuuden edellytys, koska se ei kuulu osana kohteeseensa eikä ole muotoutunut sen mukaan. Asiallisuus, joka uhraa subjektin ja subjektiivisuuden totuuden välittämiseksi, uhraa samalla myös myös totuuden itsensä, ja objektiivisuuden, Adorno kärjistää. Jos teoreettisessa ajattelussa alistutaan jotakin tarkoitusta varten tekemään jako tärkeään ja epäolennaiseen, ja suunnataan teoria sen mukaan, allekirjoitetaan teorian muodossa Adornon mielestä yhteiskunnassa vallitseva arvojärjestys, vaikka sitä sisällössä vastustettaisiinkin. Hänen mukaansa sellainen menettely on aina palvellut yhteiskunnallisten vääryyksien mitätöimistä muka pelkkinä sivuseikkoina ja poikkeuksina. Tärkeysjärjestystä on seurattava vain jotta se voitaisiin osoittaa vääräksi. Suuret teemat tulevat edelleenkin mukaan, mutta hajonneina ja keventyneinä. Filosofia ei saisi tehdä samaa erehdystä kuin huono maalaustaide, joka kuvittelee työn arvon riippuvan siinä esitettyjen kohteiden arvokkuudesta: Leipzigin Kansojen taistelu maalaukseen kuvattuna merkitsisi enemmän kuin viistosta perspektiivistä nähty tuoli. (MM, af. 81.)

Ohjeissaan ”jälki-sokraatikoille” Minima Moraliassa Adorno kehottaa filosofejä vähemmän huolehtimaan totuuden säilyttämisestä työssään, siitä että tiedot ovat ehdottoman oikeita ja vastaansanomattoman iskunkestäviä - sellainen työ päättyy tautologiaan. Enemmänkin pitäisi kysyä mitä paikkansapitävyys oikeastaan on. Dialektisen logiikan tehtäviin kuuluu Adornon mukaan hävittää deduktiivisen systeemin ja asianajotyylin viimeisetkin jäljet ajattelusta. Tällä ei kuitenkaan pyritä irrationalismiin eikä intuition korostamiseen, Adorno sanoo, vaan dialektiseen ajatteluun jossa teesin jyrkkyys säilyy todistelussa, ja teesissä säilyvät kaikki sen perusteet. Yhdistävät käsitteet, liitoskohdat ja loogiset apuoperaatiot olisi hylättävä, koska ne eivät kuulu eivätkä liity kohteen kokemiseen. Adorno väittää jopa, että Hegelin koko menetelmä todistaa tällaisen intention olemassaolosta hänellä. (MM, af. 44.)

Dialektinen logiikka kunnioittaa ajattelun kohdetta myös siinä, missä kohde ei sovi ajattelusääntöihin. Tässä mielessä dialektinen logiikka on, Adorno sanoo, positiivisempaa kuin positivismi. Jos dialektiikan määritelmä olisi mahdollinen, pitäisi viitata siihen, että ajattelun ei tarvitse tyytyä omaan säännönmukaisuuteensa, vaan se voi - antautumatta - ajatella myös

itseänsä vastaan. Dialektiikka suhtautuu kriittisesti itseensä, analysoi omaa liikettään. Sellaisena dialektiikka on negatiivista. (ND, s. 142-143.)

Dialektiikka ei ole mitään naiivissa mielessä reaalista, mutta ei myöskään mikään metodi. Metodi se ei ole, koska dialektiikan saa aikaan käsiteltävänä olevan asian sisäinen vastakohtaisuus ja sopimattomuus yksiselitteiseen tulkintaan - ei pakko organisoida ajatuksia. (ND, s. 146.) Adorno tarkoittaa siis, että jos dialektiikka olisi pelkkä metodi, sitä voisi soveltaa tai jättää soveltamatta halunsa mukaan; ottaa asiaan erilaisia näkökulmia tai suhtautua siihen jotenkin yksioikoisesti. Joka tapauksessa itse asia ja dialektiikka olisivat toisistaan riippumattomia. Metodina dialektiikka olisi itsenäinen menetelmäjoukko, ja käytettävissä minkä hyvänsä kohteen analysoimiseen. Mutta Adorno haluaa päin vastoin dialektisen menettelytavan syntyvän kulloisenkin kohteensa omista ominaisuuksista. Yksinkertaisesti reaalisesti (2007: ulkomaailmassa, EH) olemassaolevaa dialektiikka ei silti ole, sillä dialektinen ristiriitaisuus, kuten Adorno huomauttaa, on ajattelun kategoria, käsitteen ja asian ajateltu vastakkain asettaminen. ”Dialektiikka menettelytapana on vastakohtaisuuksien kautta ajattelemista asiassa kerran koetun ristiriitaisuuden vuoksi ja sitä vastaan. Ristiriitaisuutena todellisuudessa dialektiikka on myös ristiriitaa todellisuutta vastaan.” (ND, s. 146.)

Tähän asti olen lähinnä selvittänyt, mitä Adornon negatiivinen dialektiikka hänen mukaansa ei ole. Se ei ole kokonaiskäsityksen muodostamista maailmasta, ei filosofisen järjestelmän rakentamista. Se ei myöskään ole tieteiden tiede, kaikkien tieteiden tuloksia yhdistävä olemassaolevan kaikkein yleisin selitys, kuten dialektisen materialismin dialektiikka tahtoi olla. Se ei ole ylivoimainen tapa tunkeutua todellisuuteen, kaikkien tieteiden metodin esikuvaksi kelpaava yleinen metodi. Toisaalta se ei ole pelkkää mielikuvituksetonta havaintojen luettelointiakaan; eikä varmoista lähtökohdista totuutta säilyttäen etenemään pyrkivää päättelyä. Se ei tahdo asettaa kohdettaan subjektiivisesti ja mielivaltaisesti, mutta ei yritä myöskään väittää olevansa kerta kaikkiaan reaalinen osa maailmaa.

Varauksettomimmin Adorno paljastaa ja myöntää dialektiikkansa olemuksen heti Negatiivisen dialektiikan johdannon alussa - johdantohan kirjoitetaan yleensä itse teoksen jälkeen. Hän sanoo, ettei ”dialektiikan nimi merkitse toistaiseksi mitään muuta kuin että kohteet eivät sisälly tasan, jäännöksettä, käsitteeseensä”. Tämän jälkeen hän väittää, että Kantilla käsitteeseen nähden tuonpuoleinen An sich oli kuitenkin salaisesti ei mitään, koska se oli täysin määrittelemätöntä. Silloin kun tiedostetaan käsitteellisen totaliteetin näennäisyys, Adorno jatkaa, joudutaan todellakin ajattelussa vaikeaan tilanteeseen, koska tuo totaliteetti rakentuu logiikan mukaisesti. Logiikan ytimen taas muodostaa pois suljetun kolmannen laki. Silloin kaikki käsitteiden totaliteetin ulkopuolelle jäävä, sen kanssa kvalitatiivisesti erilainen, Adorno sanoo, saa heti ristiriitaisuuden leiman. (Kuten Braun, Kritische Theorie versus Kritizismus, s. 59, huomauttaa, Adorno näyttää tässä käsittelevän yhtenä pois suljetun kolmannen ja pois suljetun ristiriidan lakeja.) Se mikä nyt siis näkyy ristiriitaisena, on Adornolle ei-identtinen identtisyiden kannalta katsottuna. (ND, s. 15.) Ja juuri ei-identtinen on hänen ajattelussaan, kuten todettu, dialektiikan päämäärä.

Ymmärtääkseni Adorno tarkoittaa, että omaksuessamme jonkin käsitteekoneiston hyväksymme samalla sen ikään kuin sisältämät väitteet eli tulkinnan maailmasta, ja silloin emme voi logiikan lakeja rikkomatta ajatella, että jotakin muutakin olisi, kuin mitä käsitteisiimme sisältyy. Jos väitämme, että maailma koostuu kivi-, kasvi- ja eläinkunnan olioista, emme voi lisätä varauksellisenä huomautuksena, että jotakin muutakin ehkä saattaisi ilmetä, koska tämä

muu rikkoisi joko käsitekoneistomme tai pois suljetun kolmannen lain. Se ei olisi kivi, kasvi eikä eläin: sillä ei olisi identiteettiä. Me näkisimme sen ristiriitaisena. Päätelyn olisi pakko edetä näin: Kivi tai ei kivi. Jos ei kivi, niin kasvi tai eläin. Jos ei kasvi, niin eläin. Tästä emme pääsisi enää minnekään ulos.

Adornolle taas dialektiikka on nimenomaan ”johdonmukaista tietoisuutta ei-identtisestä” - jonka voisi yhtä hyvin kääntää identiteettiä vailla olevaksi. Ajatuksen välttämätön riittämättömyys, velka sille mitä ajatellaan, Adorno sanoo, pakottaa ajatuksen dialektiikkaan. (ND, mp.)

## II ADORNON TYyli

Adornon tyyli, vaikea, usein loisteliaan kuvallinen ja aforistinen, usein hämärä ja paradoksaalinen, on hänen filosofiansa erottamaton osatekijä. Sen omalaatuisuus liittyy hänen filosofisiin päämääriinsä, joista on jo edellä ollut puhetta. Paitsi aforismimuotoisessa kirjallisesti vaikuttavassa *Minima Moraliassa*, Adornon esitystapa säilyttää tieteelle oudon läpinäkymättömyytensä myös tavallista tieteellistä tutkielmaa enemmän muistuttavissa töissä kuten *Negatiivisessa dialektiikassa*. Samoin kuin Esa Saarinen huomauttaa Sartren *L'Être et le néantista*, että siinä määritelmiä on vaikea erottaa kuvailevista kehittelyistä, eksplikaatioista ja spesifioinneista (Saarinen, *Ajatus* 41, s. 184), voi täydellä syyllä sanoa *Negatiivisesta dialektiikasta*. Tosin erona on, että kun Sartre Saarisen mukaan kehittelmässään käyttää valtaosalta arkikielen käsitteitä, Adornon käsitteet *Negatiivisessa dialektiikassa* ovat peräisin klassisesta saksalaisesta filosofiasta. Mutta Adorno kohtelee niitä epätarkasti, monimielisesti ja huolimattomasti. Tämän osoittavat monet kriitikot. Näyttää siltä, että Adornon tarkoitus filosofiassaan ei todellakaan ole todistaa mitään, vaan antaa lukijalle aavistus omasta intuitiostaan.

Ladmiral vertaa Adornoa suuriin aforistikoihin Schopenhaueriin ja Nietzscheen ja huomauttaa, että modernin länsimaisen filosofian historiassa aforistiikan esiintyminen näyttää sattuvan aina suurten saksalaisten filosofioiden jälkeen: Kantin, Hegelin ja viimeksi Heideggerin. Näin aforistiikka ei olisi vain melkein filosofiaa, vaan kirjallisessa täydellisyydessään paremminkin enemmän kuin filosofiaa. Tosin aforismia voidaan epäillä systemaattisen tarkastelun kesken jätetyksi osaksi, Ladmiral myöntää, mutta on myös suhtauduttava vakavasti sellaisten tekijöiden kuin Nietzscheen tai *Minima Moralian* kirjoittajan päätökseen jättäytyä systeemin kynnykselle. Systeemi on kangastuksenomainen horisontti, maa johon ei koskaan saavuta ja jonka hintaa Adorno viisaasti kieltäytyy maksamasta. (Ladmiral, mas. 102.)

Sekä Adornolla että Nietzscheellä, jonka vaikutus on koko ajan läsnä *Minima Moraliassa*, aforismi on Ladmiralin mukaan moraalinen ja kriittinen ilmaisukeino. Aforismin tulee kyetä asettamaan oleminen ja pitäminen vastakkain. Aforismille on ominaista tiheäminen, joka tuo sen lähelle runoutta. Tämä on tietenkin aivan eri asia kuin résumé tai abstract, yhteenveto. Toisaalta aforismi on myös keskeneräinen, hajoamisen tuote ja pelkkä yksinkertainen puhdas lohkokappale. Filosofisen sisällön negatiivista dialektiikkaa vastaavat aforistisessa muodossa lyhyys, stimuloivuus ja provokatiivisuus, jotka sallivat etäisyyden ottamisen aiheesta. Tällaisena adornolainen aforismi muodostuu kiinteäksi harkoksi, joka täytyy ottaa niin kuin se on. Sitä on vaikea kääntää tai edes referoida, koska se on jo tiivistelmä olennaisesta. (Ladmiral, mas. 102.) (2007: Kylläpä kirjoittaja arkailee ja on välinpitämätön filosofin kehoitukselle ja vaatimukselle että ajattelun liikkeen on jatkuttava! Ei Adornon ymmärtäjälle ja kannattajalle mikään muotoilu mistään aiheesta voi olla lopullinen - ei edes Adornon oma.) Ladmiral näkee myös vaaran aforistisessa iskevyydessä: ”Adornon aforismit ovat niin työstettyjä, että ne taipuvat formalistiseen manierismiin, joka voi viedä hermeettisyyteen saakka, - - aforistinen kirjoitus alkaa muistuttaa salakirjoitussanomaa.” Tämä aiheuttaa Ladmiralin mukaan sellaisen elitismin uhkan, joka tukee hallitsevaa kulttuuria. Negatiivinen dialektiikka kääntyy tällöin tarkoitustaan vastaan, joka Ladmiralin mukaan on ”sovitteleva kommunikaatio”. (Ladmiral, mas. 99.)

Robert Schurz kuvaa teoksessaan *Ethik nach Adorno* Adornon kieltä lyyrisen ja eepisen diskurssin välisen jännitekentän avulla. Adorno nimitti *Noten zur Litteratur* -kokoelmassa eepiseksi naiiviudeksi sellaista käsitystä että - kuten Schurz asian jäsentää - totuus olisi kielellisillä ponnisteluilla jotenkin saavutettavissa, kommunikaatiomuotojen oletetusta jäykistymisestä huolimatta, ja että totuuden voisi vielä autenttisesti kiinnittää kielellisiin muotoihin, hävittämättä sitä siinä yrityksessä. (Schurz, mts. 198-199.) Schurz jättää tässä tieteen tahtoon ilmoittamatta minkälaisesta totuudesta nyt on kysymys. Koska hänen aiheenaan on Adornon kieli, totuuden täytyy sen yhteydessä liittyä myös inhimilliseen kokemukseen, jonka esille tuominen on aina yksi Adornon filosofisista päämääristä. (2007: Siis kysymys on korrespondenssista, edes jonkinlaisesta, kuvauksen ja kokemuksen välillä. Koherentti kieli ja käytännöllinen kieli eivät kuuluneet Adornon intressiin.) - Schurzin mukaan eepinen naiivius on nimenomaan filosofialle ominaista. Käsitteitä voidaan korjata ja tarkentaa tuhannella sivulla, kuten Hegel tekee, mutta siten ei päästä yli käsitteiden esineellisyydestä, niiden periaatteellisesta valheellisuudesta, vaikka yritys tarkentaa käsitteitä, kaventaa niiden ja niiden kohteiden välistä kuilua, toki muodostaakin käsitteiden liikunnan. Tämän asiain tilan huomiotta jättäminen, kertomuksen puolustautuminen kohdettaan vastaan, on eepisen esityksen naiiviutta. (Schurz, mp.)

Vaihtoehdoksi ja vastakohtaksi eepiselle diskurssille Schurz nimeää lyyrisen. Sillä on ymmärrettävä kokemuksen puhtaan, runollisen ilmaisun asettamista ensi sijalle kielen intersubjektiiviseen välitystehtävään nähden (Schurz, mts. 199). Kokemuksen puhdas ilmaisu tarkoittaa siis ilmaisua, jossa runoilija ei ensi sijassa ajattele, miten hänen sanansa olisivat helposti muiden ymmärrettävissä, vaan yrittää ilmaista oman sisäisen tilansa oman kielensä ja kokemusmaailmansa puitteissa mahdollisimman tarkasti. Schurz osoittaa Hölderlinin kielen merkinneen Adornolle tämän esitystavan huippua, kielen vanhojen muotojen herruudesta vapaan ilmaisun lähestymistä, joskin samalla resignaatiota ja passiivisuutta (Schurz, mts. 197). Filosofiasa lyyrisen diskurssin edustaja Adornolle olisi ennen muita Nietzsche; Schurz itse viittaa lisäksi post-strukturalisteihin (Schurz, mts. 200).

Schurzin mukaan Adorno kieltäytyy myös lyyrisestä diskurssista, koska haluaa välttää sattumanvaraisuuden ja irrallisuuden vaaraa. Lyriikassa noudatettu yksilöllisyysperiaate ei Adornon käsityksen mukaan, kertoo Schurz, voi taata saavutusten velvoittavuutta eikä autenttisuutta, vaikka lyyrisen kuva pidäkkeettömän yksilöllisyytensä kautta nimen omaan tavoittelisikin yleistä hyväksyttävyyttä. (Schurz, mp.) Yleisellä hyväksyttävyydellä Schurz viittaa kantilaiseen ideaan yksittäisen subjektiivisen makuarvostelman yleispätevyysvaatimuksesta. Se kuuluu Kantilla kolmanteen kritiikkiin eli Arvostelukyvyyn kritiikkiin.

Adornon kieli saa Schurzin mukaan oman hahmonsensa esseiden muodossa, muodossa joka rajautuu erilleen niin taiteesta kuin tieteenkin perinteisistä esitystavoista. Esse välttää sekä eepisen naiiviuden että lyyrisen diskurssin sitoutumattomuuden. Esse pyrkii kokemuksen tavoittamiseen luopumatta samalla vaatimasta totuutta. Se tahtoo sanoa totuuden päästämättä silti käsistään kokemuksen autenttista esitystä, ei edes onnea ja tuskaa, jotka tuntuisivat vaativan subjektiivista ilmaisua. Näistä pyrkimyksistä seuraava spektaakkelimaisuus pakottaa esseiden muodon dramaattisuuteen, jonka taustalla on perin pohjin romanttinen vaikutin, tekijän näkeminen ei enää vain teostensa valmistajana tai luojana, vaan näyttelijänä maailman teatterissa. (Schurz, mts. 200-201.)

*Noten zur Litteratur* -kokoelmassa 1958 julkaistussa kirjoituksessa *Der Essay als Form*

Adorno itse sanoo, että essee ei salli määrätä itseään mihinkään lokeroon. Se ei suorita tehtävää niinkuin tiede, eikä luo niinkuin taide, vaan innostuu lapsellisen joutilaana ilman tunnonvaivoja jostakin mitä muut ovat jo tehneet. Se kuvastaa rakkautta ja vihaa kohteeseensa, sen sijaan että henkinen toiminta merkitsisi sille tyhjästä luomista, kuten työmoraalin malli edellyttää. Onni ja leikki ovat sille olennaisia. Se ei ala Aatamista ja Eevasta, vaan siitä mistä se haluaa puhua; sanoo mitä sille mieleen tulee, ja lopettaa missä tuntuu sopivalta, ei siellä missä mitään ei ole enää jäljellä. (Adorno, EF, s. 10.)

Edelleen esseemuodon tarkoituksena on Adornon mukaan hävittää kulttuurifilosofian ja prima filosofian ero. Kulttuurifilosofiaa on teoriana halveksittu sen kohteen konkreettisuuden ja historiallisuuden vuoksi, mutta Adornon mukaan korkea abstraktiotaso ei mitenkään pyhitä ajattelua eikä anna sille metafyyisistä sisältöä - tämä pikemminkin haihtuu abstraktion edetessä. Essee tahtoo hyvittää jotakin vahingosta. Essee ei silti pyri etsimään ikuista ohimenevästä, vaan paremminkin ikuistamaan ohimenevää. Itsestään selvä vastaväite esseelle, syytös katkelmallisuudesta ja sattumanvaraisuudesta, edellyttää että kokonaisuus annettu, ja että meidän vieläpä on mahdollista tavoittaa se. Maailman jaossa ohimenevään ja ikuiseen torjutaan utopia - se juuri on esseen alaa. Esseiden heikkoudet todistavat ei-identtisestä, jonka se on onnistunut ilmaisemaan, intentiosta ampua näennäisen asian yli. Hyvin toimivassa esseessä ajatus vapautuu traditionaalisesta totuuden ideasta. (EF, s. 18.)

Essee sallii negatiivisuuden tavoittamiseksi ylitulkinnat, jotka ovat tieteessä tieteen älyllisen kurinalaisuuden takia kiellettyjä. Jokaiseen henkiseen ilmiöön liittyy merkitysten objektiivinen runsaus, Adorno linjaa, jonka ymmärtäminen vaatii tarkastelijalta subjektiivista fantasiaa. Essee ei ole sisältönsä nähden neutraali; sen esitystapa ei ole konventionaalinen, vaan asian vaatima, ja hyväksyy myös affektiivisuutta. Tästä esteettisestä itsenäisyydestään huolimatta essee eroaa taiteesta päämääränään olevan totuuden ja välineidensä, käsitteiden vuoksi. (Adorno, EF, s. 10-11.)

Dialektisen materialismin edustajana I. S. Narski esittää varsin kitkeriä kommentteja paitsi Adornon negatiivisen dialektiikan ajatukseen, myös hänen tyyliinsä, joiden yhteys on edellä todettu. Narskin mukaan Adornon negatiivisen dialektiikan ”menetelmä kokonaisuudessaan pohjautuu vääriin antiteeseihin ja silmäkääntötemppeihin. Adornon metodista puheen ollen on myös mainittava hänen kirjoitustyylistään: silloin kun hänen esityksestään puuttuu logiikkaa ja todistusvoimaisuutta - ja niitähän jää kaipaamaan pitkin matkaa - hän turvautuu puhetaidollisiin temppeihin, paljon merkitseviin vaikenemisiin, oraakkelimaisiin vertauskuviin ja yllättäviin ajatussiirtymiin.” (Narski, mas. 102.) (2007: Thomas Mann romaanissaan Taikavuori antaa päähenkilönsä säveltäjä Adrian Leverkühnin esteettisessä keskustelussa tavata lopulta demoniksi paljastuvan intellektuellin, joka koko ajan muuttaa luonnettaan ja ulkomuotoaan. Tämän hahmon esikuvana Mannin sanotaan käyttäneen Th. Adornon henkilöä.) Adornon kirjoitustavassa ns. mallit, kuten Negatiivisessa dialektiikassa, ovat Narskin kannalta ”useimmiten yksittäisiä kuvaannollis-tunneperäisiä esimerkkejä, hajanaisia hahmotelmia, jotka on sitten koottu muodottomaksi rykelmäksi. - - Yleensä vika ei ole itse esimerkeissä, vaan siinä, että Adorno käyttää niitä teorian periaatteellisina korvikkeina ja sen hävittämiskeinoina.” (Narski, mp.)

En voi ymmärtää Narskin näköjään tietoista Adornon avoimesti julki lausumien kirjallisten ja antisystemaattisten filosofisten tavoitteiden huomiotta jättämistä ja hänen dialektiikkansa pahoin päin tulkitsemista muuksi kuin sen kokonaistavoitteen seuraamiseksi hintaan mihin

hyvänsä, jonka Narski on asettanut artikkelilleen. Narski pyrkii osoittamaan, että Adornon filosofiassa myöhäiskapitalistista todellisuutta vastaan esitetty ”vastalause, tietoisuus tilanteen pääsemättömyydestä ja toivottomuus yhtyvät haluun säilyttää status quo” (Narski, mas. 111).

### III NEGATIIVISEN DIALEKTIIKAN

## EKSISTENTIAALIONTOLOGIAN KRITIIKKI

Rosen mukaan Negatiivinen dialektiikka -teoksen lähtökohtana on Adornon ennen kaikkea Heideggerilta löytämä ”ontologinen tarve”. Se merkitsi, Rose sanoo, erään kauden filosofien halua murtautua ulos traditionaalisesta filosofiasta, erityisesti uuskantilaisuudesta. He hyökäsivät filosofista subjektivismia ja filosofista ja psykologista relativismia vastaan ja yrittivät löytää objektiivisen todellisuuden. Nämä kaikki päämäärät ovat Rosen mukaan tärkeitä myös Adornolle. Mutta Adornon arvostelussa näiden heti hänen edellään käyneiden saksalaisten ajattelijoiden kritiikkiyritykset päättyivät kuitenkin ontologian perustamiseen. Adornon kritiikin kritiikin tavoitteena on siksi osoittaa, että arvosteltu lankesi samaan idealismiin, jota yritti välttää. (Rose, mts. 54.)

Kuten Negatiivisen dialektiikan nimi, Gerhard P. Knapp huomauttaa, joka jo sinällään viittaa Hegelin vastaiseen ohjelmaan, myös sen rakenne ilmaisee Adornon tarkoitusta kieltäytyä viimeisessä suuressa teoksessaan ja koko filosofiassaan systeemin rakentamisesta. Jos Saksassa vallitsevan (Adornon ilmaus) ontologian, Heideggerin ja muiden filosofian kuvaus ymmärretään teesiksi Adornon ajatuskululle, ovat negatiivisen dialektiikan teoreettinen esitys ja sitä soveltavat mallit antiteesi. Synteesiä ei ole. (Knapp, Theodor W. Adorno, s. 57-59.)

Teoksessa *Jargon der Eigentlichkeit*, Knapp jatkaa, joka on julkaistu kahta vuotta ennen Negatiivista dialektiikkaa, mutta on syntynyt sen tuloksena, Adornon kritiikki saksalaisen idealismin ideologiaa vastaan on, toisin kuin rinnakkaisteoksessa, lähinnä kielen kritiikkiä. Molemmissa arvostelun kohteena ja syyttäjänä on joka tapauksessa Heideggerin filosofia. (Knapp, mp.) *Jargon der Eigentlichkeit* -tekstiä voisi nimittää sovelletuksi filosofiaksi. Palaamme siihen tämän luvun lopussa.

Negatiivisessa dialektiikassa Adornon interventio ”olemisfilosofiaa” (Seinsphilosophie) vastaan lähtee siis liikkeelle hänen sen taustalta löytämänsä ontologisen tarpeen syiden selvittämisestä. Hän vetoaa Max Horkheimerin kanssa 40-luvulla julkaisemastaan *Valistuksen dialektiikasta* tuttuun ajatukseen, että yhteiskunnasta on nykyaikana tullut läpikapitalisoitumisen ansiosta totaalinen toimintaykseys, jollaisena liberalismi oli sitä kerran vain ajatellut. Se mikä on, on vain suhteessa muuhun, mutta itsessään sen oleminen on irrelevanttia. Myös reaalisesti, kuten aikanaan tietoteoriassa, funktionaaliset käsitteet ovat työntäneet substanssikäsitteet pois tieltä. ”Kauhu tässä tilanteessa, orastava tietoisuus että subjekti menettää substantiaalisuutensa, valmistaa kuulemaan vakuuttelua, että oleminen (Sein), epäselvästi substantiaalisuuteen rinnastettuna luovuttamattomana linnakkeena kestäisi vielä tuon toimintaykseydenkin.” (ND, s. 73.)

Ontologinen tarve merkitsee täten filosofista tarvetta pelastaa ajattelulle edes jokin ankuripaikka porvarillisen subjektin ollessa uhattuna sellaisena kuin olemme oppineet sen tuntemaan, muista verraten riippumattomana toimintayksikkönä; toiminta- ja ajatteluyksikkönä.

Adorno ei kuitenkaan näe Heideggerin ontologiselle tarpeelle tyydyttymisen mahdollisuuksia. Hän sanoo että pyrkimys peruuttaa ihminen, oleminen (Sein) ja aika (Zeit) teoreettisesti alkuilmiöiden asemaan on anakronismi. Se ei välttä ylösnousseiden ideoiden kohtaloa; mitä se



yrittää manata hereille, sitä syövät koko ajan reaaliset yhteiskunnalliset prosessit tuotannossa ja työvoiman uusintamisessa. Heideggerilainen olemisen kultti ei opi kantilaisen kritiikin esimerkistä, että käsitteet joiden substraatti on historiallisesti mennyttä, eivät voi säästyä filosofiassakaan. Kantilta Adorno mainitsee tällaisena ajatuksen empiirisen sielun transsendenssista. (ND, s. 73.)

Vahvistaakseen näkemystään subjektia uhkaavasta tuhosta Adorno huomauttaa konservatiivisen kulttuurikritiikin 1800-luvulta saakka valittaneen järjestävien, tyyliä luovien muotojen katoamista taiteesta ja muusta yhteiskuntaelämästä. Valitus on noussut sitä kiihkeämmäksi, mitä mahtavammiksi kaikkialle ulottuvat yhteiskunnan enemmän tai vähemmän säätelemät kultturi-instituutiot, kuten massakulttuuri ja kulttuuriteollisuus, ovat kehittyneet. Mikä pelkästään subjektiivisen tajunnan mukaan muotoutuneen olemiskäsityksen kannalta vaikuttaa muodottomuudelta ja siksi nimetään, onkin joukko jäykistyneitä, institutionalisoituneita hengen esineellistymiä, kuten juuri kulttuuriteollisuus. Näissä ilmenee mainitun läpikapitalisointumistendenssin vaikutus, (2007: pakko tuotteistaa), asioiden tavaraluonne, ja siitä seuraava kaiken olemisen toiselle. Asioilla on merkitystä vain sikäli mikäli ne ovat vaihdettavissa, ovat toiselle. Subjektia tämä tilanne alistaa, ja vapautumisessaan välttämättä epäonnistuva subjekti pakottaa itsensä omaksumaan samantapaisen esineellistyneen muodon kuin instituutioilla. Koska instituutioiden ja niiden henkisten vastineiden muuttaminen tuntuu mahdottomalta, subjektin on samaistuttava hyökkääjään välttääkseen täydellisen katastrofin, oman häviämisen tunteen. (ND, s. 101.) Olemisen kultti on siis Adornon mielestä subjektille esineellistymistä, jonka taustalla piilevät pelon motiivit. Subjekti on pakon edessä esineellistynyt itsensä. Adorno kiteyttää: ”Esineellistynyt tietoisuus on momentti esineellistyneen maailman kokonaisuudessa; onotologinen tarve sen metafysiikkaa.” Mikä ontologiassa hahmotetaan invariantiksi, on sekin projektiota tietoisuuden jäykistymisestä. (ND, s. 102.)

Olemisfilosofian kritiikkiä esineellistymistä vastaan Adorno kommentoi toteamalla, että oikeasti vapautettu tietoisuus, jota tosin epävapaudessa ei kenelläkään ole; sellainen joka hallitsisi itsensä niin autonomisesti kuin tähän asti pelkissä kuvitelmissaan, ei alati pelkäisi menettävänsä itseään toiselle - toiselle, siis itse asiassa niille markkinavoimille jotka sen elämää määräävät. Sisällön, luulotellun substantiaalisuuden tarve on hänen mukaansa heideggerilaisessa invarianssifilosofiassa pelkkä merkki minän heikkoudesta, jonka psykologia tuntee nykyajalle tyypillisenä länsimaisen teollisuusyhteiskunnan kansalaisen vammana. Adorno väittää että se joka ei enää olisi ulkopuolelta eikä itsessään alistettu, ei etsisi minänsä tueksi sopivaa sisältöä, ei ehkä edes itseään. ”Jos ihmisten ei enää tarvitsisi tehdä itseään esineiden kaltaisiksi, he eivät myöskään tarvitsisi ajattelussaan esineenomaista ylärakennetta, eikä heidän tarvitsisi hahmottaa itseään invariantteina, esineellisyyden mallin mukaan.” (ND, s. 102-103.)

Huolimatta Adornon näin selvästä asettumisesta Heideggerin ajattelua ja jopa hänen tarkoituksensa vastaan negatiivisen dialektiikan ja Heideggerin olemisfilosofian suhde ei ole yksiulotteinen. Rüdiger Bubner kirjoittaa Negatiivisen dialektiikan voittavan paljon pelitilaa ajatuskululle uusimalla Hegelin Kant-kritiikkiä ja Marxin Hegel-kritiikkiä, sekoittamalla marxilaisuutta kantilaisiin motiiveihin ja lopulta asettamalla Hegelin Marxia vastaan, kuten oli tullut tavaksi Lukácsin jäljissä aina Horkheimerin koulukuntaa luovista 30-luvun töistä alkaen. Tässä peilialissa voisi helposti menettää suuntavaistonsa, ja jos ei olisi Heideggerin vastaisen polemiikin kiinteää pistettä, latentti epävarmuus negatiivisen dialektiikan pyrkimys-

ten varsinaisesta päämäärästä olisi vielä suurempi. On käynyt yhä selvemmäksi, erityisesti Adornon varhaisten kirjoitusten julkaisemisen jälkeen, jatkaa Bubner, että hän oli koko elämänsä ajan lähempänä opponenttiaan Heideggeria kuin halusi myöntää. Identiteettiä luovien systeemien rakentamisessa aina syrjään sysätyn ei-identtisen pelastamisyritys Adornolla on hätkähdyttävän paralleelinen olemisen (Sein) kanssa, joka Heideggerin mukaan on unohdettu metafysiikan historiassa. (Bubner, Adorno-Konferenz 1983, s. 36-37.)

Saksalaisen 1980-luvun väittelijän Norbert Casparin mielestä niin ikään fundamentaaliontologia palvelee Adornolla vastakappaleena, esimerkkinä prima philosophiasta ja positiivisesta filosofiasta. Fundamentaaliontologiaa leimaisi Casparin mukaan radikaali todellisuuden kadottaminen, joka tekisi sen sopivaksi tarkastelukohteeksi negatiiviselle dialektiikalle, koska tämä todellisuuskato fundamentaaliontologiassa olisi ainoastaan ”komplementaarinen ilmaus yhteiskunnallisen realiteetin negatiiviselle puolelle”. (Caspar, Die Philosophie Adornos als Modellfall, s. 242.)

Heideggerin filosofian keskeinen kategoria olemisen (Sein) saa Negatiivisen dialektiikan ontologiakritiikkiosassa Adornolta monipuolisen arvostelun. Adorno katsoo Heideggerin yrittävän erottaa olemisen luonnollisesta loogisesta käsiteympäristöstään, jolloin siitä jää jäljelle pelkkä tuntematon, kun sekä oleva (das Seiende) että abstraktiokategoriat on poistettu (ND, s. 105). Mainintansa käsiteympäristöstä Adorno täsmentää hiukan myöhemmin. Hän sanoo että välittävä momentti joutuu Heideggerin ilmaisussa olemisen eristettyyn asemaan. Tietoteoriassa on kuitenkin yhtä lailla väärin ylikorostaa subjektin ja objektin keskeistä välittävää tekijää kuin kumpaakaan noista vastapoleista; vain niiden keskinäisessä suhteessa välittävä tekijä merkitsee jotakin. (ND, s. 106.) Tulkitsen tämän niin, että olemisen on Adornonkin mukaan subjektin kokemus, joka melko selvästi on eri asia kuin subjekti tai objekti, mutta ilman niitä molempia ajatuksena ja käsitteenä tyhjä. Adorno jatkaa väittämällä Heideggerin tekävän siitä melkein pä ylliluonnollisen sävyn saavan todellisuuden, joka sijaitsee kuvitellussa valtakunnassa karkeiden tosiasioiden ja maailmankatsomuksellisen jaarittelun välimailla. (ND, mp.)

Adorno huomauttaa, että ilmaisulla ”on” on kaksi tulkintaa, joiden yhteen sekoittamiseen heideggerilainen olemiskultti perustuu. Toisaalta on yhdistää kieliopillisen subjektin ja predikaatiivin - esitän tässä Adornon argumentin suomen kieliopin termein - niin että syntyy eksistenssiarvostelma, ja viittaa siten ontittiseen. (ND, s. 107.) Adorno tarkoittaa siis, että jos sanomme ”*taivaalla on pilvi*”, väitämme jotakin todellisuudesta; väitämme että on tietynlainen olio tietyssä paikassa. Predikaattina toimiva ”on” yhdistää lauseessamme subjektin ”*pilvi*” ja predikaatiiviadverbiaalin ”*taivaalla*” eksistenssiarvostelmaksi. Tällöin ilmaisu ”on” ”edustaa ontittista”, kuten Adorno asian muotoilee, ts. sillä on ontologinen status. Toisaalta, Adorno jatkaa, sama ilmaisu kopulana ”saa aikaan vain yleisen synteessin kategoriaan kuuluvan väitteen, edustamatta itse mitään ontittista”. (ND, mp.) Tällaisesta ilmauksesta voisi käydä esimerkkinä lause ”*pilvi on musta*”. Esimerkit olen itse keksinyt, koska Adorno ei anna niitä ainuttakaan. Juuri suppean esityksensä takia Adornon argumentti jääkin mielestäni osittain epätydyttäväksi. Adorno vetoaa Heideggerin vastaisessa todistelussaan luonnollisen kielen merkityksiin, mutta tyytyy niitä tulkittaessaan itsekkin vaistonvaraiseen nopeaan huitaisuun, vaikka ymmärtäkseni perustaa koko argumenttinsa väittämälleen Heideggerin suoranaishelle sokeudelle niihin nähden.

Adorno nimittäin arvioi Heideggerin olemisen käsitteen saavan merkityksensä osaltaan sii-

tä kopulan ominaisuudesta, että se on pelkkä looginen apukäsite synteettisessä arvostelmassa. Tältä puolelta olemisen käsitteeseen tulee ontologista puhtautta, kuten Adorno sanoo, joka sopii Heideggerin allergiaan faktista vastaan. Toisaalta olemisen idean liittyminen eksistenssiarvostelmaan muistuttaa ontillisesta. Tämä jälkimmäinen puoli heideggerilaisessa olemisen käsitteessä sallii Adornon mukaan Heideggerin suhtautua synteettiseen puoleen ikään kuin itsestään selvänä, ongelmattomana, annettuna ja todellisena (Gegebenheit). Heideggerin virheeksi tulee, että hän tekee olemisen käsitteessään ikään kuin itsenäisen entiteetin kopulasta. Adorno myöntää kyllä, että jokaisessa predikatiivisessakin arvostelmassa ilmaisulla on tosin on myös oma merkityksensä, kuten subjektilla ja predikatiivillakin. Ilmaisua on vastaa myös niissä jokin asiointila. Tämä asiointila on kuitenkin predikaatiossa intentionaalinen eikä ontillinen. Kopulalla ei siis ole silloin itsenäistä referenttiä, vaan sen merkitys tulee ainoastaan subjektin ja predikatiivin relaatiosta. Heidegger tekee kuitenkin subjektista, kopula-predikaatista ja predikatiivista suljettuja valmiita yksiköitä, esineiden mallin mukaan muodostettuja. (ND, s. 107-108.)

Adorno osoittaa edelleen, että Heideggerin käsite oleminen toimii itseään vastaan. Kun Heidegger tekee siitä mitä on tarkoittaa absoluuttisesti ja ideaalisesti an sich olemassa olevan olemisen, kuuluisi predikatiivisessa arvostelmassa subjektin ja predikatiivin ontillisille vastineille sama oikeus, kun ne kerran on revitty irti kopulasta. Synteesi koskisi silloin niitä vain ulkoisesti, Adorno sanoo. Ja juuri tätä vastaan olemisen käsite oli alun perin keksitty. Heideggerin aikomuksena oli nousta esineellistynyttä ajattelua vastaan. (ND, s. 108.)

Seuraavaksi Adorno ryhtyy arvostelemaan Heideggerin ontologisen eron käsitettä. - Arto Haapala selittää Heideggerin taidekäsitystä esittelevässä artikkelissaan Heideggerin katsoneen pääteostaan Sein und Zeit edeltäneen metafysiikan tutkineen vain olevaa ja sen ominaisuuksia. Heideggerille kuitenkin metafysiikan kysymykset edellyttivät perustavampaa ongelmaa mitä on oleminen, joka tuli Heideggerin peruskysymykseksi. Oleminen ei Heideggerille ollut mitään olevan kaltaista. Se oli häviävää ja määrittelemätöntä, mutta ei kuitenkaan näennäistä. Olevan ja olevan olemisen välillä näytti vallitsevan perustava erilaisuus, josta Heidegger käytti termiä ontologinen ero. (Haapala, Synteesi 2-3/1986, s. 3.)

Adornon mukaan koko puhe ontologisesta erosta on Heideggerilla vain peittämässä hänen filosofiansa kunniantonta saavutusta, ontillisen ontologisoimista. Heideggerin äärimmäiset vastakohdat oleminen ja oleva jäävät pakostakin määrittelemättömiksi, Adorno väittää, ja ontologinen ero redusoituu siten vain sen kaavan toistelemiseksi, että oleminen ei ole oleva, koska se on oleminen. Ontologian skandaalimainen riippuvuus vastaparistaan olevasta, kuten Adorno sanoo, pakottaa Heideggerin kuitenkin ilmoittamaan, että olemisen olemukseen kuuluu olevan oleminen (das Sein von Seiendem). Mutta Heideggerin ajattelussa ontologia käy aina ontologisen eron edellä, ja hänen ilmoituksensa todistaakin Adornon mukaan vain olevan muuttamisesta olemukseksi, todellisen epätodelliseksi. Tätä on Adornon moittima ontillisen ontologisoiminen. (ND, s. 122.)

Adorno lainaa erästä Heideggerin myöhäistä artikkelia, jossa tämä toteaa ajattelustaan, että siinä ei yleensä ole kysymyksessä kumpikaan olemisen metafyyminen määritelmä, ei essentia eikä existentia; mutta ei myöskään niiden suhde. Adorno tulkitsee tätä lausumaa siten, että essentian ja existentian ero viittaa siinä samaan kuin yleensä Heideggerilla ontologinen ero olemisen ja olevan välillä, ja että Heidegger pyrkii asettamaan peruskäsitteensä oleminen tämän eron yläpuolelle tai ajattelussa sitä ennen sijaitsevaksi, mutta hänen vakuutteluistaan

huolimatta se joutuu silti essentian puolelle tai kategoriaan. (ND, s. 123.)

Adorno haluaa näin osoittaa tulkinnoillaan Heideggerin lausunnoista, että Heideggerilla oleva menettää itsenäisyytensä, ontologisen eron käsitteestä huolimatta. Adorno kirjoittaa myös: ”Kun kaikki yksittäinen oleva tuodaan käsitteensä ontittisen alle, olevasta häviää se, mikä tekee siitä olevan, käsitteelle vastakkaisen.” (ND, s. 123.) Ja edelleen: ”Koska oleva on käsite, joka merkitsee kaikkea olevaa, muuttuu oleva itsekin käsitteeksi, ontologiseksi rakenteeksi, joka saumattomasti sulautuu olemisen rakenteeseen.” (ND, mp.) Näin on tapahtunut olevan ontologisointi eli, kuten Adorno välistä myös sanoo, ontittisen ontologisointi; Heideggerin ajattelu on esineellistynyt vastoin tarkoitustaan. Adorno kiteyttää arvionsa tästä lopputuloksesta näin: ”Olemisen olemismuotona eksistenssi ei enää ole vastakkainen käsitteelle - siitä on poistunut tuskallisuus. Se saavuttaa platonisen idean arvokkuuden, mutta samalla myös sellaisen asian luodinkestävyuden, jota ei voi ajatella toisin. Se ei ylipäänsä ole Heideggerilla mitään ajateltua, vaan yksinkertaisesti läsnä.” (ND, s. 128.) Olevan ja olemisen dialektiikka siis katoaa Adornon mukaan Heideggerilla, ja oleva sekoittuu olemiseen. Olemisestä tulee positiivinen yksi, Adorno sanoo, alkuliemiö, joka kuitenkin jotenkin sisältää myös olevan. (ND, s. 121.) Adornon kannalta Heideggerin yritys kehittää ontologisesti itsenäinen olemisen käsite on tietoteorialle tuhoisa.

Sein-käsite on, Adorno sanoo, mielivaltainen yritys perustaa kolmas, korkeampi ja yleisempi tietoteoreettinen kategoria niiden kahden lisäksi, jotka Adornon mukaan jokainen arvostelma-analyysi paljastaa: subjektin ja objektin. Adorno kirjoittaa Heideggerin seuraavan dialektiikkaa siihen toteamukseen asti, etteivät subjekti ja objekti ole kumpikaan välittömiä entiteettejä, mutta käyvän sitten tavoittelemaan niiden tuolta puolen jotakin välitöntä ja ensimmäistä. Se saa nimen olemisen ja vastaa sitä mikä on kopulan merkitys predikaatiossa, synteettisessä arvostelmassa. Heidegger antaa sille metafyyssistä arvonlisääkin, koska arvostelman kopulalla ei satu olemaan mitään esineenomaista, latteassa mielessä objektiivista metafyyssistä vastinetta. Mutta olemis-käsitteen heikkous havaitaan siitä, Adorno sanoo, että sen luuloteltua puhdasta sisältöä on mahdotonta ajatella sellaisenaan, ilman olevan eli maailman ja subjektin, siis ajattelijan käsitteitä. Heidegger antaa sille kuitenkin juuri tästä syystä, koska se ei ole ajateltavissa, absoluutin nimen ja arvon. Se on Heideggerin mukaan subjektin ja objektin tuolla puolen, koska se ei ole palautettavissa kumpaankaan niistä; vaikka se ei, kuten Adorno toteaa, olisi edes olemassa irrallaan niistä. (ND, s. 111-112.)

Huvittavaa on havaita että Adorno, joka toisaalla Negatiivisessa dialektiikassa (s. 205) sanoo Leninin kieltäytyneen ryhtymästä tietoteoriaan, tässä yhteydessä mainitsee ettei voi olla yleisempiä tietoteoreettisia kategorioita kuin subjekti ja objekti. Tämä lausumahan muistuttaa vahvasti Leninin Materialismi ja empiriokritisismi -teoksen tunnettua kohtaa, jossa Lenin kysyy ”onko laajempia käsitteitä joita tietoteoria voisi käyttää kuin käsitteet olemisen ja ajattelemisen, aine ja aistimus, fyysinen ja psyykkinen?” Lenin vastaa saman tien: ”Ei ole.” (Lenin, Materialismi ja empiriokritisismi, s. 185).

Totuuskäsityksen hämärtymisuhka on Adornon mukaan yksi Heideggerin Sein-käsitteen vahingollisista vaikutuksista. Totuus on Adornon sanoin subjektin ja objektin sellainen konstellaatio, jossa molemmat tunkeutuvat toisiinsa. Totuutta ei voi redusoida olemiseen, koska sitä ei voi redusoida Adornon käsityksen mukaan edes subjektiin, johon olemisen puolestaan on dialektisessa riippuvuussuhteessa; vaikka Heidegger Adornon mukaan yrittikin Sein-käsitteellään pyyhkiä pois tuota dialektiikkaa. Se taas mikä on totta subjektissa, Adorno

toteaa, tulee esille suhteessa siihen mitä subjekti ei itse ole, eikä suinkaan subjektin ominaislaadun suorasukaisessa esityksessä. ”Jos totuus olisi todella subjektiivista, jos ajatus olisi vain subjektin jäljentämistä, se olisi joutavanpäiväistä.” (ND, s. 133.)

Näemme siis Adornon asettuvan selkeästi totuuden korrespondenssiteorian kannalle, vaikka ehkä hänen laillaan modifioituna, ja väittävän Heideggerin olemiskäsitteen merkitsevän sen menettämistä. Haapala toisaalta em. artikkelissaan osoittaa Heideggerin myöntäneen korrespondenssiteorian käyttökelpoisuuden ennen kaikkea tieteissä. Heidegger oli kuitenkin pitänyt perustavampana esisokraattiselta ajalta peräisin olevaa toista totuuskäsitystä, missä totuus nähdään jonkinlaisena tapahtumana, jossa oleva ilmaantuu tai paljastuu. Haapala lainaa erästä Heideggerin luentoa jossa tämä sanoo, että oleva ei ole kätkeytyä vaan avointa. Vasta tällä edellytyksellä, olevan itse sellaisenaan ollessa esillä, voidaan korrespondenssiteorian edellyttämiä vertailuja tehdä, Haapala kirjoittaa. (Haapala, mas. 10.) Adorno ei mainitse Heideggerin aletheia-käsitettä, olevan paljastuneisuutta, vaan katsoo olemisen käsitteen olevan Heideggerilla kerta kaikkiaan ajattelun pätevyuden kriteeri. Adornon mukaan ”Olemisen ja ajan” eräissä jaksoissa näkyy läpi oppilause että subjektiivisuus on totuutta, vaikka Heidegger tuskin olisi sitä allekirjoittanutkaan. Tottuus samastuu yksilöihin ja persoonallisuuksiin liitettuihin ominaisuuksiin kuten aitouteen ja lujuuteen. Lopultakin ajatus pysähtyy kun se redusoidaan niihin, jotka ajattelevat, sanoo Adorno. (ND, s. 133-134.)

Kysymykseksi muodostuu nyt: tekeekö Adorno Heideggerille oikeutta väittäessään tämän totuuskäsitystä subjektivistiseksi. Jos heideggerilainen omasta aloitteestaan paljastunut oleva käsitetään todella metafyyksiseksi objektiksi, jonka tavoittaminen olisi korrespondenssiteorian mukaista totuutta, kuten Haapalan tulkitsemasta Heideggerin tekstistä olisi pääteltävä, Adorno näyttäisi olevan väärässä. Toisaalta Haapalan oma yhteenveto tuntuu osoittavan toiseen suuntaan: ”Olemiskysymys ja kysymys totuudesta viittaavat Heideggerilla lopulta samaan asiaan; totuuden olemus on olemisen totuus. Se mikä on olemisen itsensä perusluonne eli mieli eli totuus, on se tapahtuma, jossa oleva ilmaantuu.” (Haapala, mp.) Jos Haapala on ymmärtänyt oikein, olemisen ja totuus lankeavat Heideggerilla jotakuinkin yhteen. Ja tällöin taas Adorno esittäisi perustellun väitteen väittäessään totuuden Heideggerilla palautuvan subjektiivisuuteen, sillä, kuten Adorno väitteensä muotoilee, ”olemisessa on piilossa subjekti, koska olemisen on käsite, eikä välittömästi annettua...” (ND, s. 131).

Massiivisessa tutkimuksessaan Adorno und Heidegger Hermann Mörchen syyttää Adornoa älyllisestä epärehellisyydestä Heideggerin tulkinnassa. Adornon väite, että Heideggerin olemis-käsite merkitsee olevan ontologisoitua, pitää sisällään taka-ajatuksia, jotka ovat tietoisesti vastoin Heideggerin aselman mieltä, jättävät sen huomiotta. Adornon virhetulkinta, kuten Mörchen sanoo, Sein und Zeitin ontologisesta panoksesta on tullut edustavaksi esimerkiksi monien Heideggerin vastustajien vaikeuksista kuulla edes hänen kysymyksiään. (Mörchen, Adorno und Heidegger, s. 291-292.)

Jo Adornon esittämä ontologinen tarve on Mörchenin mukaan pelkkä luuloteltu keksintö. Adorno pyrkii termillään herättämään vaikutelman, että on tuskin enää edes tarpeellista osoittaa Heideggeria syylliseksi kohtalokkaaseen yritykseen restauroida ontologia. Adorno oli tietoinen kaikkien toisten vastaväitteidensä palautumisesta ontologisen tarpeen käsitteeseen, huolimatta muista motiiveista, joita niissä oli. Koko Adornon kritiikki siis seisoo tai kaatuu ontologisen tarpeen olettamisen mukana. Adorno tahtoo paljastaa tuollaisen tarpeen, koska hänen epäluulonsa mukaan, Mörchen sanoo, jokaisessa ontologiassa olisi kysymys jäy-

kästi säilöttyjen peruskategorioiden rakennelmasta. Jos olevaa ontologisoidaan, siitä tehdään Adornon mielestä enemmän kuin pelkkää olevaa, eli - kuten Adorno oli kirjoittanut *Jargon der Eigentlichkeit*issa - se minkä pitää olla enemmän kuin pelkkää olemassaoloa, imee verensä siitä mikä pelkästään on olemassa. (Mörchen, mp.) Ontologisen tarpeen luuloteltu löytäminen, Heideggerin menettelyn nimittäminen ontologisoimiseksi ja lopulta sen selittäminen tuon tarpeen avulla on siis Mörchenin mukaan Adornon Heidegger-kritiikin pääsisältö.

Mörchen sanoo Adornon ontologisointi-termin analysoimisen olevan vaikeaa, koska sen pyrkimys ei ole immanentisti luonnehtia Heideggerin menettelyä, vaan ainoastaan paljastaa se harhaan johtavaksi. Adorno hyppää käsitteenmuodostuksessaan kokonaan yli kysymyksen mielestä ja merkityksestä, joita ontologisen ja ontologian käsitteet kantavat *Sein und Zeit*issa. Hänen puheeseensa ontologisoimisesta kuuluu kolme ennakoedellytystä, jotka ovat pahasti vastoin Heideggerin tarkoitusta. Ensiksikin Adorno kieltää ontologisen eron, eron olevan ja olemisen välillä. Toiseksi hän lukee olemisen-käsitteen ajattomassa mielessä. Kolmanneksi hän liittää myös muka ontologisoitun olevan tähän itse postuloimaansa ajattomuuteen. Mörchenin mielestä olisi vaikea kuvitella, että nämä taka-ajatukset olisivat syntyneet yksinkertaisesta väärinkäsityksestä; ne ovat aivan liian selvästi Heideggerin sanontojen kanssa ristiriidassa. Adorno ei yksinkertaisesti ota huomioon, mitä Heidegger selvästi sanoo; hän ei usko Heideggerin vakuutusta, kun tämä selittää irrottautuneensa platonistis-idealisticista ontologiasta. Heideggerin anti-idealisticinen positio ei ole voinut jäädä Adornolta piiloon; siksi hän siis nimittää tätä naamioituneeksi, huonoksi idealistiksi, idealistiksi vastoin omaa tahtoa. Adornon pyrkimys on täten riisua Heideggerin naamio ja osoittaa uuden ontologian kätkeyty merkitys sen omaa kieltä käyttäen. Ironisesti Mörchen myöntää, että Adornon ”onnellinen keksintö” saa myös ”onnistuneen toteutuksen”. (Mörchen, mp.)

On tietenkin eri asia mitä Heidegger on tahtonut sanoa ja eri asia hänen ajattelunsa vaikutus ”ontologioihin Saksassa”, käyttäksimme Adornon ilmaisua. Vaikka taipuisimmekin kuuntelemaan Mörchenin väitettä, että Adorno ei ole ottanut adekvaatisti huomioon Heideggerin tavoitteita, ja on siis tulkinnut tämän ajattelua virheellisesti, ei tästä seuraa että Adornon arvio Heideggerin filosofian kulttuuri- ja aatehistoriallisesta merkityksestä olisi välttämättä väärä.

Adorno liittää Negatiivisen dialektiikan ensimmäisessä osassa Heidegger-kritiikkinsä laajempaan historianfilosofiseen näkemykseensä viittaamalla jo Valistuksen dialektiikassa esille tuotuun instrumentaalisen järjen ajatukseen. Negatiivisessa dialektiikassa Adorno katsoo siis todistaneensa Heideggerin *Sein*-käsitteen sisällyksettömäksi; kun se ei palaudu sen paremmin olevaan kuin abstraktiokategorioihinkaan, se jää tuntemattomaksi. Tässä yhteydessä Adorno sitten huomauttaa, että sanan *Sein* mielettömyys, jota terveellä järjellä on niin helppo pilkata, ei oikeastaan johdu liian vähästä ajattelusta tai edes ajattelun huolimattomuudesta. ”Siinä tiivistyy mahdottomuus tarttua positiiviseen merkitykseen tai luoda sitä samaisen ajattelun avulla, joka juuri on ollut merkityksen tosiasiallisen haihduttamisen välineenä.” (ND, s. 105.) Tämä Adornon lause viittaa Valistuksen dialektiikan teoreettisen perustan muodostavaan rationaalisuuden, yhteiskunnallisen todellisuuden ja luonnon hallinnan tarkasteluun, joka on ko. teoksen ensimmäisenä lukuna. Siinä kirjoittajat - Adorno ja Frankfurtin koulun perustaman sosiaalitutkimuksen instituutin pitkäaikainen johtaja Max Horkheimer - lainaavat laajasti Baconin kuuluisaa luettelo tiedon esteistä. He luonnehtivat Baconin esitystä osuvaksi ennakonäkemykseksi kaiken sen tieteen ominaislaadusta, joka syntyi vasta Baconin jälkeen. Tämän tieteen olemus on eräänlainen avioliitto taikauskon voittaneen ymmärryksen ja asioiden

alkuperäisen luonnon välillä. Tiede esiintyy siinä patriarkaalisena hallitsijana, luonnon hallitsijana, vaikka Adorno ja Horkheimer myöhemmin valittivatkin tieteen projektinsa onnistuttua vajonneen luonnon armoille - sen lakeja toistavaksi ja kykenemättömäksi irrottautumaan siitä. Baconilainen tiede on heidän mukaansa pohjimmiltaan tekniikkaa. Sen päämääränä ovat kaikenlaiset menetelmät asioiden hallinnassa, toisten työn hyväksikäyttö, ja lopultakin varallisuuden muuttaminen toimivaksi pääomaksi. Baconin jälkeiset tieteelliset keksinnöt ovat yhä enemmän instrumentteja ja yhä tehokkaampia instrumentteja. Tieteen päämääräksi tulee luonnon ja ihmisen täydellinen hallinta, ja tässä tilanteessa ero tiedon ja vallan väliltä katoaa. Käsitteillä ja kuvilla, tietämisen onnella, ei ole enää arvoa tieteessä. Samalla katoavat myös erityiset merkitykset eli mieli (Sinn). Käsitteet korvataan kaavoilla, syyt säännöillä ja todennäköisyyksillä. (Adorno & Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, s. 20-21.) Kirjoittajien mukaan siis näköjään merkitys ja mieli syntyvät ja säilyvät ainoastaan silloin, kun ajattelu ei pyri kohteensa täydelliseen ja käytännölliseen hallitsemiseen, vaan säilyttää sen tarkastelussa eräänlaisen kantilaisen esteettisen pyyteettömyyden.

Negatiivisessa dialektiikassa on rivien välistä luettavissa, että Adorno saattaa nähdä Heideggerin yrityksessä puhtaan olemisen löytämiseksi yritystä paeta järjen instrumentaalisuudesta. Pako epäonnistuu kuitenkin välttämättä. Heideggerin keskeinen kategoria oleminen (Sein) ei kelpaa hallitsevan ja tukahduttavan hengen vastapainoksi, koska se on Adornon mukaan läpinäkymätön ja kykenemätön kriittiseen itsetarkasteluun. Käsitteenä se on, kuten Adorno sanoo, ilmaus riippuvuudesta ja alamaisuudesta. Adorno vertaakin ”olemishurskautta” siihen ylistykseen, jota kulttuurimme jakaa uskovaisuudelle ja hurskaudelle yleensä, oli uskottu sitten totta tai ei. (ND, s. 105-106.) Kaiken kaikkiaan järkeä on tieteessä ja filosofiassa käytetty instrumentaalisesti niin kauan, että myös Heideggerin yritys luoda sellaiseen menettelyyn koulutun järjen avulla positiivista merkitystä epäonnistuu. Positiivisella merkityksellä käsittäisin Adornon tarkoittavan tässä jonkinlaista inhimillisesti arvokasta filosofista oppia, merkityksen antamista olemiselle, ehkä elämänfilosofiaa.

Perusnäkemysensä valossa Adorno voi kärjistää kritiikkinsä väittämänsä Heideggerin ontologian sisällyksettömyyttä vastaan peräti murhaavaksi. Adorno sanoo ajattelun historian olevan valistuksen dialektiikkaa niin pitkälle kuin sitä ylipäättään voi taaksepäin seurata. Ja juuri siitä syystä Heidegger päättäväisesti kieltäytyy pysähtymästä millekään ajattelun kehitykselle ja ”syöksyy kuin Wellsin aikakoneella arkaismin syvyyksiin, joissa kaikki voi olla kaikkea ja merkitä kaikkea”. Eksistenssin ja essenssin ylistetty erottamattomuus heideggerilaisessa olemisessa merkitsee Adornon näkökulmasta transsendenssin mahdollisuuden absoluuttista kieltämistä ajattelulta, ja Heideggerin terminologia yleensä luonnonvälttämättömyyksiä rituaalista toistelemista, ikään kuin ne siten muuttuisivat yliluonnollisiksi. Heidegger on ojentanut kätensä myyttiselle ajattelulle. (ND, s. 124-125.)

Eksistenssi-käsitteen historialle Adorno tekee sen myönnytyksen, että sanoo sen vielä Kierkegaardilla olleen protestia esineellistynyttä tietoisuutta ja filosofiaa vastaan, josta subjektiivisuus on, Kierkegaardin sanojen mukaan, lähtenyt pois. Totta ja todellista eksistenssi-käsitteessä on Adornon mukaan vastalause sellaista yhteiskunnan ja skientistisen ajattelun tilaa vastaan, joka ei siedä sääntöön sitomatonta kokemusta tiedon momenttina, ja ajaa siten ainakin näennäisesti ulos myös subjektin. Mutta Adornon näkemys mukaan tämä asenne on Ranskan toisen maailmansodan jälkeisillä eksistentialistisilla koulukunnilla ja samoin Heideggerilla muuttunut anakronistiseksi. Subjektiivisuus on tälle vuosisadalle tultaessa re-

aalisesti menettänyt asemiaan ja heikentynyt sisäisesti. Ranskalaisessa eksistentialismissa se kuitenkin isoloidaan ja asetetaan ansaitsemattoman korkeaan asemaan. Heideggerilla taas hypostasis tulee vastakohtaan, olemisen osaksi. Mutta, Adorno kirjoittaa, yhtä välittyntä kuin olemisen itse asiassa on käsitteen ja sitä myötä subjektin kautta, yhtä välittyntä on subjekti maailman kautta jossa se elää; yhtä voimaton ja ainoastaan sisäinen myös sen valinta. Sartren *L'Être et le néant* -teoksesta näkyy Adornon mukaan aivan selvään, kuinka mainiosti illuusio välittyneen (subjektin, EH) välittömyydestä täydentää ja ikään kuin paikkaa subjektin samoin kuin olemisenkin tosiasiallista pirstoutuneisuutta. (ND, s. 129.)

Eksistentialistista ihmiskäsitystä Adorno sanoo yksinkertaisesti tyhjäksi. Kolme lainausta Negatiivisen dialektiikan yhdeltä sivulta: ”Eksistenssi eli demagogisessa slangissa ihminen näyttää yhtä aikaa sekä yleiseltä, kaikille ihmisille yhteiseltä olemukselta, että joltakin erityiseltä, koska tätä yleistä ei voi sen paremmin esittää kuin edes ajatella muuten kuin yksilöityneenä, määrättyinä individuaalina.” ”Uuden antropologian teesi ihmisen avoimuudesta on tyhjä; se esittelee vararikkosen epämääräisyytensä positiivisena määritelmänä.” ”Se että ei ole mahdollista sanoa mitä ihminen on, ei ole mitään erityisen ylevää antropologiaa, vaan veto kaikkea antropologiaa vastaan.” (ND, s. 130.)

Negatiivisen dialektiikan ensimmäinen osa ”Suhde ontologiaan” päättyy melko poleemiseen vertauskuvaan, Platonin ideoiden ikuisuuden ja ”eksistenssiopin pimenneen taivaan” vastakkainasetteluun, Platonin ideaoppiin kuului, että se mikä on katoamatonta, on myös hyvää. Adorno väittää Platonin tällä itse asiassa tarkoittaneen että se oli oikeassa, joka kulloinkin oli voitolla loppumattomissa kreikkalaisissa sodissa. Sotilashyveillä oli osuutensa hänen menestykseensä ja kestävyyteensä. Gorgias-dialogissa Platon taas alistaa sotilashyveet osalliseksi korkeimmasta ideasta, nimittäin oikeudesta. Näin Platon pyrki Adornon mukaan oikeuttamaan kreikkalaisen valtioelämän olevat olot pyhän ja ikuisen idean avulla. Tähän filosofiseen aktiin Adorno sitten mielivaltaisesti vertaa yhtä 1900-luvun filosofisista suuntauksista. ”Eksistenssiopin pimenneellä taivaalla ei sen sijaan loista enää ainuttakaan tähteä. Eksistenssi pyhitetään ilman mitään mikä pyhittäisi. Ikuisesta ideasta johon olevalla pitäisi olla osuus, tai jonka määräämää sen pitäisi olla, ei ole jäljellä mitään paitsi alaston myöntyminen siihen mikä kerta kaikkiaan on; vallan hyväksyminen.” (ND, s. 136.) (2007: Adorno siis selitti Platonin ylistäneen valtaa, mutta siksi että vallan takana oli hyveitä; kun taas eksistentialismi ei ylistä valtaa, koska ei näe siinä hyveitä. Silti eksistentialismi joutuu alistumaan vallalle, joka ei ole enää personifioitavissa vaan pelkkiä kasvottomia koneistoja, ja joutuu tekemään paljon töitä peittääkseen tämän itseltään.)

Toisen pääteoksensa Negatiivisen dialektiikan sisarteoksessa nimeltä *Jargon der Eigentlichkeit* Adorno havainnollistaa ja soveltaa kielen analyysiin käsitystään eksistentiaaliontologiasta. Se on Potemkinin kulissi, omiaan peittämään sietämättömän tilan johon porvarillisen yhteiskunnan ja ajattelun luoma yksilöllinen subjekti on vajonnut, kapitalististen tuotantovoimien kehityksen vietyä maailman lähes totaaliseen kaiken kattavaan tavaraksi muuttumiseen asti; subjektin sietämättömän sisäisen pirstoutumisen, monadisoitumisen, eristymisen ja avuttomuuden yhteiskunnallis-taloudellisten voimien ja hallintokoneistojen alla. Vuosina 1962-1964 kirjoitettu *Jargon der Eigentlichkeit*, aitouden slangi, alaotsikoltaan Saksalaisesta ideologiasta, on hyvin hauska, ironinen ja paljastava esitys eksistentialisovasta kielestä pettävän ideologian välineenä. Ohitan sen kuitenkin tässä lyhyehköllä referaatilla niistä päämääristä, jotka Adorno teokselleen sen alussa asettaa, koska tarkoitukseni on tutkielmassani ehtiä



Adornon eksistentiaaliontologian kritiikin lisäksi myös siihen, mitä Adorno Negatiivisessa dialektiikassa sanoo filosofiansa varsinaisen tavoitteen, erityisen ja käsitteettömän epistemologisesta luonteesta.

Adornon mukaan Saksassa puhuttiin ja vielä enemmän kirjoitettiin 1960-luvulla aitous-slangia (*Jargon der Eigentlichkeit*), joka oli yhteiskunnallisen valittuna olemisen tunnusmerkki, samalla kertaa jalo ja kotoisa puhetapa; ylätyylin asemaan pääsystä alatyylä. Se oli lähtöisin filosofiasta ja teologiasta ja levisi evankelisten pedagogia-akatemioiden kautta kansankorkeakouluihin ja nuorisoliittoihin ja lopulta talous- ja hallintoelämän korkeiden edustajien ylevöityyn esitysmaneeeriin. (JE, s. 416.)

Tämän maneerin muodostaa lähinnä pienen signaalisanojen joukon käyttäminen. Aitous ei ole niistä esiinpistävin; se paremminkin Adornon sanoin ”valaisee eetteriä jossa slangia asuu ja mielentilaa, joka latentisti ruokkii sitä”. Muista signaalisanoista Adorno antaa esimerkkinä seuraavia: eksistentiaalinen (*existentiell*), toden tullen (*in der Entscheidung*), asia (*Auftrag*), kutsu (*Anruf*), kohtaaminen (*Begegnung*), aito puhe (*echtes Gespräch*), vakuutus (*Aussage*) sydämellä olo (*Anliegen*). Näitä yksittäisiä sanoja painotetaan aitouden slangissa lauseiden, arvostelmien ja ajatusten kustannuksella ja ennen kaikkea ajattelun kohteen kustannuksella. Sanat kirjoitetaan sävyssä joka asettaa ne omaa merkitystään vastaan ja sen yläpuolelle. Tuloksena on disorganisaatio, kielen hajoaminen sanoiksi sinällään. Adorno antaa nimityksen aura sille slangisanojen ominaisuudelle, että ne kuulostavat muka sanovan jotakin enemmän ja korkeampaa kuin niiden merkitys asiallisesti on. Auransa slangisanat säilyttävät kulloisestakin kontekstista riippumatta. (JE, s. 417-419.)

Adornon tarkoittamassa kielenkäytössä siis osittain unohdetaan sanojen olevan symboleja, jotka vastaavat enemmän tai vähemmän tarkasti määriteltyjä käsitteitä, jotka puolestaan ovat aina abstraktioprosessin tuotteita, ja sellaisina alttiita niin teoreettiselle kuin käytännöllisellekin kritiikille. Slangissa sanojen merkitys tuntuu olevan salaperäisellä tavalla itsestään selvä, ja niitä käyttämällä viitataan ennen kaikkea johonkin ennalta omaksuttuun arvomaailmaan, joka antaa sanoille niiden auran ja koko puheelle sen ylevän sävyn. Sanat ovat tällöin enemmän pelimerkkejä rituaalissa kuin analyttisen ajattelun välineitä. Olen havainnut suomalaisessa sanomalehtikielessä samantapaista kielen disorganisoitumista. Jotakin muoti-ilmiota tai uutta elämäntapaa yritetään luonnehtia mainitsemalla siihen liittyviä esineitä ja tyyppillisiä tekemisiä leipätekstin sekaan upotetussa kursivoitujen substantiivien luettelossa, joka itse asiassa muodostaa koko kuvauksen varsinaisen sisällön. Vaikkapa: Kuntourheilu on osa jupin elämää. Se menee jopa iltapäiväkaljojen edelle. Tai: Vauva ja dieetti määräävät Marjo-Riitan arkipäivästä. Esimerkit ovat keksittyjä, mutta eivät sattumanvaraisia. On selvää että minkään sosiaalisen ilmiön syvää ja elävää rakennetta ei ole mahdollista kuvata eikä tutkia tällaisen sanoiksi hajonneen kielen keinoin.

Jälkilauseessaan *Jargon der Eigentlichkeit* Adorno katsoo aitouden slangin olevan ideologiaa, yhteiskunnallisesti välttämätöntä väärää tietoisuutta. Kielellä on hänen mukaansa nyky-yhteiskunnassa vain kaksi toimintavaihtoehtoa. Joko se antautuu markkinoiden palvelukseen ja muuttuu ennen pitkää loruiluksi tai yrittää kiivetä yhteiskunnan tuomarin pallille. Jälkimmäisessä tapauksessa se muuttuu elitistiseksi ja lopultakin vain vahvistaa etuoikeuksia. Aitouden slangia on ”onnellinen synteesi” näistä tendensseistä, eikä tämän sisäisen ristiriitaisuutensa vuoksi Adornon käsityksen mukaan tule kestävänsä. (JE, s. 525.)

# IV ONTOLOGIAKRITIIKIN VAATIMA

## TOINEN ELI EI-IDENTTINEN

### 1. Identtisyysajattelun historianfilosofinen ja filosofian-historiallinen tausta

Kirjoittaessaan kriittisen teorian historianfilosofiasta Carl-Friedrich Geyer mainitsee Horkheimerin ja Adornon kuuluvan niihin teoreetikoihin, jotka konstruoivat yksittäisten nykyisyyden olosuhteiden ja trendien perusteella tavallaan idealisoidun kuvan menneisyydestä; eivät niinkään käyttäköseen sitä yhteiskunnallisen toiminnan mallina kuin selittääköseen toteamaansa rappiota sen avulla. Muista rappingon teoreetikoista kuten Rousseusta ja Gehlenistä Horkheimer ja Adorno eroavat Geyerin mukaan kuitenkin siinä, että he eivät oleta lopun aikojen ja niiden todellisen tai kuvitellun kaaoksen vastapainoksi tervettä alkuaikojen maailmaa. Heidän tavoitteenaan on sen sijaan asettaa kyseenalaiseksi koko historianfilosofian ajatus. (Geyer, *Kritische Theorie: Max Horkheimer und Theodor W. Adorno*, s. 107.)

Horkheimerin ja Adornon idea valistuksen dialektiikasta, tähänastisen historian paljastaminen pakonomaiseksi valistusprosessiksi, kirjoittaa Geyer, vaatisi täydennykseksi historianfilosofiaa, joka kykenisi osoittamaan ehdot, joilla olisi mahdollista vapauttaa valistus luonnonlainomaisuudestaan ja muuttaa se joksikin itseisarvoiseksi, positiiviseksi. Tällaista kriittisellä teoriolla ei ole. Valistus on tähän asti ollut ”hallitsevien yritystä rakentaa maailma oman kuvansa mukaiseksi” - Geyer lainaa marxismin klassikoiden sanontaa - ja asteittaista muutosta yksilöiden luontoon alistumisesta kaikkien yksilöiden eli lajin yhteiseen valtaan luonnon yli. Merkityksellistä tai mielekäästä (sinnvoll) historia kriittisen teorian kannalta olisi kuitenkin vasta kun esiintyisi edistystä, joka ei enää olisi pelkkää herruuden saavuttamista luonnosta. Kriittinen teoria ei siis pysty tällaista historiaa luonnostelemaan. (Geyer, mts. 115.) Geyer huomauttaa vielä, että Adornolle se vastarinnan voima, joka voisi räjäyttää aina periaatteessa samanlaisena toistuvan edistyksen, ei piile todellisissa yhteiskunnallisissa muutoksissa. Se ilmenee ainoastaan välittyneenä, refleksiossa, joka tosin kyllä on praktista - sikäli kun refleksio lasketaan praxiksen autenttiseksi muodoksi. (Geyer, mts. 116.) - Geyerin viimeinen varaus on väärässä paikassa, koska kriittisessä teoriassa ja kaikei marxilaisuudessa laajemminkin käsite praxis tarkoittaa juuri systemaattiseen teoreettiseen ajatteluun pohjautuvaa yhteiskunnallista käytäntöä ja toimintaa.

Adorno tarkastelee edistys-ajatusta Stichworte-kokoelmaan kuuluvassa parinkymmenen sivun mittaisessa esseessään. Hän aloittaa Augustinuksesta, joka katsoi ihmiskunnan olevan Kristuksen vapautustyön jälkeen, armon ansiosta, koko ajan matkalla taivasten valtakuntaa kohti. Adorno sanoo Augustinuksen vaikuttaneen myöhempään ajatteluun sillä tavoin kohtalokkaasti, että häneltä omaksuttiin käsitys ihmiskunnasta kaiken edistyksen subjektina sekä idea nähtävään muutokseen sisältyvästä teleologisuudesta - Adornon sanoin immanente Teleologie. Sen sijaan kristillinen soteriologia, oppi lopullisesta pelastuksesta, haihtui vähitellen edistys-käsitteestä. Tästä oli seurauksena edistyksen ja historian kulun samaistuminen, edistyksen käsitteen kertakaikkinen sekularisoituminen. Sellaisessa edistyskäsitteessä eli valistuksessa vaanii Adornon mukaan ”konformistinen vahvistus sille, mikä on olemassa”. Edistys

kiinnittyy empiriseen maailmaan. (Adorno, Stichworte, s. 620-621.)

Augustinuksen edistys-doktriini kelpaa Adornon mukaan hyvin tuomaan edistyksen antinomisen luonteen esille. Siitä kehittyneessä nykyisessä edistys-ajattelussamme ideat edistyksestä, lunastuksesta (Erlösung, voidaan kääntää myös vapautus tai pelastus) ja historian nykyisestä kulusta ovat joutuneet ns. sisäkohtaiseen suhteeseen (innige Konstellation). Ensinnäkin jos samaistamme edistyksen muitta mutkitta pelastukseen, asioihin puuttumiseen, joka tulee transsendenttilta taholta, se menettää paitsi aikadimensionsa, myös kaiken ymmärrettävän sisältönsä, ja hajoaa epähistorialliseksi teologiaksi. Mutta jos toisaalta, Adorno antaa ymmärtää, vapautuksen perspektiivi jää kokonaan pois edistyksestä, edistys ja historia alkavat näyttää samalta, ja piankin melkein mikä hyvänsä historiallinen trendi käsitetään edistykseksi, pelkästään koska se on osana historian tosiasiallista kulkua. Vasta jännitys historiassa tapahtuvien muutosprosessien ja uskonnollisperäisen vapautus-ajatuksen kesken antaa Adornon mukaan edistys-käsitteelle sen todellisen sisällön. Edistys-ajatuksen kondensoitunut energia ei, kuten Adorno sanoo, katastrofin aikakaudella vaadi mitään vähempää kuin itse olemassaolevan historiallisen maailman lakkauttamista, purkamista eli kumoamista (Aufhebung). (Adorno, Stichworte, s. 621-622.)

Edistystä ei voisi kuvata eikä kuvitella ilman yhteiskunnallista kehitystä; keräilytalouden vaihtuminen maanviljelyksi, orjuuden subjektien muodolliseksi vapaudeksi, demonien pelon järjeksi ja puutteen muuttuminen elinehtojen parantamiseksi käyvät esimerkkeinä, Adorno kirjoittaa. Mutta idea lopullisesta vapautuksesta ei silti ole vedettävissä pois näiden reaalisten valistusprosessien yhtydestä. Vaikka edistys-käsite toisaalta vain heijastaakin tätä yhteiskunnallista liikettä, siinä toisaalta säilyy myös vapautus-momentti, tosin maallistuneena. Edistys-käsite nimittäin vaatii myös kriittisyyttä, vastakkainasettumista reaalisen yhteiskunnan kehitysprosessien riittämättömyyden kanssa. Kaksinapaisuudessa paljastuu Adornon mielestä samalla edistyksen käsitteen antinomisuus. Edistyksen ja valistuksen lopullinen, jo maallistunut päämäärä nimittäin ymmärretään tätä nykyä hänen mukaansa sovituksiksi (Versöhnung) luonnon kanssa, ihmisen vapautumiseksi luonnon pelosta. - Sovitus ja lunastus (Erlösung) ovat teologisia sukulaistermejä. - Luonnon pelosta vapautuminen, Adorno toteaa, vaatii jälleen luonnon hallintaa, siis sitä edistyksen puolta, joka on sidoksissa reaalisiin ja historiallisiin yhteiskunnallisiin prosesseihin. (Adorno, Stichworte, s. 622-633.)

Adorno siis toisaalta väittää että ajattelussamme toimivaan edistys-käsitteeseen vielä sisältyy kriittinen vapautus-momentti. Samalla hän kuitenkin näyttää väittävän, hiukan epäselvästi, että vapautus-ajatus on tosiasiasa menettänyt kriittisyytensä. Se tulkitaan maallisesti vapautumiseksi luonnon pelosta. Siten tulkittuna vapautus sulautuu yhteen historian kuluessa todella tapahtuvien edistysprosessien kanssa. Vapautus-perspektiivi katoaa tullessaan samaistetuksi niiden faktisten tapahtumakulkujen kanssa, joissa luonto on yhä laajemmin saatu ihmisen hallintaan. Historia ja utopia eivät enää eroa. (2007: Adornon aika ei nähnyt sitä mikä meille on jo ilmiselvää. Luonnon hallinta on itsessään ristiriitainen ja väliaikainen saavutus; jokainen askel siinä tuntuu tuovan uusia vaikeuksia. Fossiilisten polttoaineiden käytöstä, joka on ollut osa luonnon hallintaa ja vapauttanut länsimaiden kansoja paljosta työstä ja köyhyydestä, tuntuu seuraavan ilmaston muutos. Se aiheuttaa arvaamattomia hankaluuksia ja ehkä katastrofeja.) Adorno näkeekin edistyksen yleisenä muotona hallinnan, niin ulkoisen kuin ihmisen sisäisenkin luonnon yhä täydellisemmän kontrollin. (Kuten tunnettua Sigmund Freud totesi: "Wo Es war, da soll Ich sein." Minän tietoisuuden tulee toimivassa kulttuuripsyyksessä

vähitellen syrjäyttää alitajunnan kaavamainen vaikutus. E.H.) - Tätä Adornon edistys-kritiikkiä heikentää vain sen nojaaminen väitteeseen, että vapautus ymmärrettäisiin vapautumiseksi luonnon pelosta. Idea on Adornon oma filosofinen konstruktio, esitetty ensin Valistuksen dialektiikassa. Siksi se kelpaa huonosti tukemaan hänen tässä käsillä olevan esseensä argumentointia.

Tukahduttavan kontrollin laatu paljastuu Adornolle ennen kaikkea sen ylimmässä henkissä heijastusmuodossa, joka on järjen identtisyys-periaate (Stichworte, s. 623). Identtisyysperiaatteella Adorno tarkoittaa, kuten olemme jo maininneet, filosofista asennetta jonka mukaan filosofisen subjektin kehittämien käsitteiden ja niiden referenttien välillä ei ole mitään ristiriitaa. Itse asiassa tällainen asenne on harvinainen filosofiassa, mutta lienee ymmärrettävä, että Adorno ennen kaikkea taistelee Hegelin koko systeemiä vastaan, sanomatta sitä kuitenkaan ääneen.

Adornon perusajatus tässä edistystä käsittelevässä esseessä on, tulkintani mukaan, että ihmillisen tiedostuksen ja yhteiskunnallisen käytännön kehitys on johtanut tilanteeseen jossa edistys on mahdotonta. Järkeä ei enää erota vapautuksen utopiaa pelkistä omista saavutuksistaan, joilla luontoa on saatu osittaiseen hallintaan ja laajaan hyötykäyttöön. Luonnon pelosta vapautuminen luonnon kontrollin kautta eli sovitus luonnon kanssa ei olisi täydellisenäkään todellinen vapautus, koska siinä henki vain tekee luonnon identtiseksi itsensä kanssa. Adorno kirjoittaa: ”Mitä enemmän hallitseva henki luo identiteettiä, sitä enemmän vääryyttä tulee ei-identtisen osaksi.” (Adorno, Stichworte, s. 623.) Identiteettiä luova henki tekee luonnolle väkivaltaa, josta Adorno antaa esimerkiksi Kantin käsityksen kehityksestä luonnon korkeimpana tarkoituksena. Kant puhuu luonnosta kuin luonnolla olisi järki, mutta tämä on Adornon mukaan vain osoitus järjen käsitteen dynaamisuudesta; järki repii yhä enemmän ei-identtisestä itselleen ja luonnosta tulee jäännöksenomainen ja kuollut, jolloin sille on helppo antaa ikuisia kvaliteetteja. (Mts. 624.) Adornon johtopäätös on selvä: on astuttava ulos edistyspaulasta. Luonnon yli harjoitettavan herruuden edistymisessä vain jatkuu luonnon valta, koska siinä ihminen edelleen toimii luonnon ehdoilla. ”Sikäli voitaisiin sanoa edistystä tapahtuvan siellä, missä edistys loppuu.” (Mts. 625.)

Hermann Heinz huomauttaa negatiivista dialektiikkaa ja sovituksia Adornolla käsittelevässä tohtorinväitöksessään, että koska negatiivisen dialektiikan olemus on kritiikkiä, se ei voi myöntää mahdollisuutta sovituksen positiiviseen esittämiseen (Heinz, Negative Dialektik und Versöhnung bei Theodor W. Adorno, s. 177). Siitä huolimatta Heinz kokoa kaikki Adornon maininnat sovituksista ja kiteyttää kolme Adornon ajattelussa esiintyvää sovituksen perusdimensiota, sovituksen vastakohtien reflektioimisena, sovinnon luonnon kanssa ja sovituksen taiteissa. Mitä sovitukseseen luonnon kanssa tulee, on huomattava, kuten Heinz esittää lainaten kahta aikaisempaa saksalaista kirjoittajaa, että luonto ei merkitse Adornolle mitään muuta kuin ylipäänsä kaikkea määrittelemätöntä. Kriittisenä käsitteenä luonto on ainoastaan yhteisnimitys kaikelle sille, mikä on suljettu ulos järjen ja teorian sfääristä. (Heinz, mts. 176.)

Heinz kehittää silti Adornon esityksen perusteella katsomuksen, että sovinnon saavuttamiseksi luonnon kanssa olisi ensiksikin aineellisten hyödykkeiden täysin rajoittamaton tuotanto lopetettava, tolkkuttomana. Se on sokeaa luonnon vallitsemista, jonka tilalle pitäisi tulla humanimman luontosuhteen, väkivallattoman henkistämisen. Silti sovitus ei Heinzin mukaan merkitsisi luonnon armoille alistumista, vaan hän sanoo Adornon suosittavan luonnon tietoisuutta muuttamista, mitä se sitten olisikin. Yksilölle sovitus luonnon kanssa toisi vapauden

tiukasta työpakosta, pakosta aina vain uusintaa maailman valmiiksi määrättyjä rakenteita. Leikistä ja lomasta, pelkästä oleilusta, tulisi tärkeää tai ainakin keskeistä. ”Inhimillisen olemassaolon marginaaleihin sysätyt olemistavat”, kirjoittaa Heinz, ”olisivat vapautuksen kohteessa yhteiskunnassa elämän keskeisimmässä osissa”. Sovitukseen kuuluisi myös kulttuurin ihmisen sovittaminen oman sisäisen luontonsa kanssa. Vapautetussa subjektissa hengen ja luonnon polarisoitunut vastakohtaisuus lievenisi. Kun vaistot ja ruumiilliset halut saisivat suuremman vallan, inhimillinen luonto tulisi lähemmäksi itseään, eikä olisi enää niin hyväksi käytetty ja omien määritelmiensä tukahduttama. (Heinz, mts. 171-173.)

Stichworte-kokoelman esseessään Adorno puhuu tässä yhteydessä sirpaleisesta, omavaltaisesta ja etuoikeutetusta onnesta ja dekadenssista (Mts. 626-627.) Minima Moraliassa Adorno toisaalta varoittaa näennäisistä tyydytyksen lähteistä, pakonomaisesta huvittelusta, harkituin ponnisteluin saavutetusta ns. seksuaalisesta vapautumisesta ja kaikesta yhteiskuntamme niin runsaasti tarjoamasta käsketyistä onnesta. Hän sanoo että ihmisillä on liian vähän estoja, eikä liikaa. Tietoinen, vaikkakin sairaalloiseksi luultu vastarinta onnen surrogaatteja vastaan ja aavistus onnen saavuttamattomuudesta avartaisivat ehkä kokemuksen rajoja. (Adorno, MM, af. 38.)

”Olisi virhe päätellä”, kirjoittaa edelleen Heinz, ”Adornon liittyvän rousseaulaiseen luontoon palaamisen vaatimukseen”. Sovitus luonnon kanssa ei ole Adornolla regressiivistä menettelyä, kaoottiseen luonnontilaan asettautumista. Minkään alkuperäisen luonnon olemassaoloa Adorno ei edes tunnusta; luonto ei ole hänelle epähistoriallinen ontologisoitu olemisen alkuperuste, johon muka voisi jotenkin palata. Se minkä ihminen tuntee luontona välittyy hänelle hänen oman toimintansa kautta. Luonnon käsite on historiallisesti muuttuva, eikä luonnosta an sich siksi voi tiukasti tietoteoreettisessa merkityksessä edes puhua, päättää Heinz hiukan huolimattomaan sävyyn. (Heinz, mts. 174-175.) Miksi tietoteoria ei voisi ottaa lähtökohdaksi historiallisesti muotoutunutta käsitettä?

Pelkästä itsetarkoituksellisesta luonnon hallinnasta luopuminen olisi inhimillisessä toiminnassa ja yhteiskuntaelämässä siis todella historiallinen edistysaskel. Ajatukseen liittyy Adornolla myös vaatimus luonnonhallinnan periaatteen ja käytännön vallan raukeamiseksi hengessä itsessään. Adorno käsittelee Negatiivisen dialektiikan loppupuolen Metafyysisissä mietiskelyissä Kantin intelliigibelin käsitettä, ja sanoo että siinä rajallinen henki tulee itsensä kieltämiseen. Ollakseen henki hengen pitää tietää, Adorno kirjoittaa, että se ei tyhjennä itseään kokonaan siinä mihin se kiistatta ylettyy, ei rajallisuudessa, jonka kaltainen se itsekin on. (ND, s. 384.) Adorno tarkoittaa tietenkin, että henki pystyy muuhunkin kuin vain käsittelemään ja heijastamaan ainetta; tietoisuus tästä muusta on hengen olennainen osa, välttämätön sen määritelmälle. ”Hengessä se mikä vain on tulee tietoiseksi puutteestaan; jäähyväiset itseensä kivettyneelle olemassaololle ovat hengessä alku sille, missä se erottaa itsensä itsessään vallitsevasta luonnon hallinnan periaatteesta.” (ND, s. 384.) Nämä jäähyväiset tapahtuvat siis Kantin intelliigibelissä maailmassa. Adorno viittaa Puhtaan järjen kritiikkiin, jossa Kant sanoo, että sikäli kun myönnetään olemassaolevaksi transsendentaalinen kyky vapautteen, jotta saataisiin alku maailmassa tapahtuville muutoksille, tämän kyvyn on oltava maailman ulkopuolella. Maailman ulkopuolella oleva vapauden kyky, se järjen momentti jossa se on itselleen tarpeeksi, riippumaton maailmasta, merkitsee täten Adornon mukaan järjen ja hengen eroa pelkästä luonnonhallintapyrkimyksestä. Siinä toteutuisi hengen pelastus ja pitkitetyn itsesäilytyksen kramppi laukeaisi, kuten Adorno sanoo. (ND, s. 383-384.) Huomiota herättää

ero Adornon ja Kantin painotusten välillä. Kantille vapaa tahto oli maailmassa tapahtuvien muutosten, siis toiminnan alkulähde, tosin vain oletettu. Adornolle sama intelligiibeli alue merkitsee hengen pakopaikkaa toiminnasta, alati jatkuvasta itsesäilytyksestä, jossa luonnon pakkovalta ihmisen yli vain toistuu järjen yksipuolisen instrumentaalisessa käytössä, pakollisessa luonnon vallitsemisessa järjen avulla. Tämä huomio tukee niiden kantaa, jotka pitävät Adornoa lähinnä porvarillisen maailman tuhoa valittavana, taaksepäin katsovana filosofina. Porvarillisen ajattelun alkulähteillä Kant etsi vapaudesta perustetta ulospäin suuntautuvalla toiminnalla; Adornon tavoitteet ovat sen sijaan avoimesti eskapistisia, mikä tietysti sopii hänen käsitykseensä meidän vuosisadastamme prisma, joka lopullisesti paljastaa ja kiteyttää keskitysleireissä ja ydinpommissa maailmanhistorian loputtoman, toivottoman väkivallan.

Erikoislaatuisuudestaan huolimatta intelligiibelin kyvyn käsitteen ei tulisi Adornon kannalta muodostaa toista olemassaolon aluetta. Hän kirjoittaa: ”Intelligiibelin valtakunnan käsite olisi jonkin sellaisen käsite, joka ei ole ja kuitenkin ei pelkästään ei ole.” Ja: ”Intelligiibeli olisi yksinomaan negatiivisesti ajattelemista.” Negatiivisuus tarkoittaa tässä kriittisyyttä vain-olevaa kohtaan. Jos intelligiibeli sfääri saisi positiivisen olemassaolon, niinkuin Adorno katsoo käytännöllisen järjen kritiikin liikkeessä Kantin tarkoittamatta käyneen, tästä seuraisi adornolaisen konseptin mukaan, että järki ei pääsisi irti luonnonhallintatoimestaan, vaan se jatkuisi ikuisesti samanlaisena. (ND, s. 383-385.)

Voimme siis päätellä, että Adorno lukee Kantin aktiivisen vapaan tahdon idean lopulta sortuvan jollakin tavoin identtisyysajatteluksi, palvelemaan luonnon hallinnan päämääriä. Jotta henki olisi todella vapaa kivettyneestä olemassaolosta, sen on Adornon ajattelun kannalta liikuttava täysin intelligiibelissä maailmassa eli ajateltava täysin negatiivisesti; se ei saa muodostua positiivisesti olemassaolevaksi, kivettyneen olemassaolon kaltaiseksi ja siten luontoa imitoivana vain luontoa hallitsevaksi. Toisaalta vain-olevan eli luonnon olisi jollakin salaperäisellä tavalla päästävä itse puhumaan ajattelussa, ilman hengen aktiivista välittävää panosta. Millaisin ajattelumetodein nämä vaatimukset olisi mahdollista täyttää, jää kyllä tarkasti selvittämättä Adornon teksteissä. Summa summarum, Adorno vaatii identtisyysajattelun hylkäämistä. Henki ei saa kuvitella vastakohtaansa eli objektiaan luontoa itsensä kaltaiseksi; luonto on ei-identtinen hengen kanssa. Negatiivisessa dialektiikassa henki ei täten ole yhtä luonnon kanssa eikä luonto hengen kanssa, mutta käsitteinä ne ovat toisiinsa sidoksissa. Ja myös reaalisesti henki on kehittynyt luonnosta. Dialektisena momenttina henki on luonnon kielto. Tähän hengen ominaisuuteen liittyikin Adornon erikoisvaatimus: kieltoa ei pidä missään vaiheessa muuttaa uudeksi synteeksiksi, ei luoda uutta identtisyyttä kerran eronneiden luonnon ja hengen välille. Adorno siis vaatii jonkinlaista dualismia.

Karl-Heinz Birzele näkee Adornon dialektiikan negatiivisuuden ylikorostuksessaan joutuvan pysähdystilaan. Kieltäessään dialektiikassa kiellon jälkeen synteekin tuloksena syntyvän uuden positiivisen vaiheen mahdollisuuden, oli sitten kysymys historiasta tai ajattelusta, Adorno Birzelen mielestä jättää dialektiikkansa vaille liikettä ja samalla myös pysähdystä, vaille uudessa aina ”läsnä olevan ikivanhan peruuttamista ja kerta kaikkiaan vaille vanhan ja alkuperäisen teleologista täyttymystä”. (Birzele, *Mythos und Aufklärung. Adornos Philosophie, gelesen als Mythos - Versuch einer kritischen Rekonstruktion*, s. 207.) Negatiivinen dialektiikka muodostuu siten, Birzele sanoo, vastoin omia periaatteitaan suljetuksi kokonaisrakennelmaksi, joka mitätöi kaiken itselleen vastakkaisen. Myöskään Adornon tavoittelemat erityinen ja yksittäinen eivät jää siinä henkiin, koska toinen (das Andere) ei enää ole käsittei-

den tavoitettavissa, vaan etäännyy niistä - ja samalla tietenkäin filosofista - äärettömän kauas. Toisen esiintymisen mahdollisuus on tuomittu a priori. (Birzele, mts. 215-216.)

## 2. Ei-identtinen

Adornon tieto-opissaan käyttämä saksankielinen termi Identität merkitsee asioita, joista suomen kielessä käytetään joko nimitystä identtisyys tai identiteetti. Tarkoitamme identtisyydellä kahden seikan tai objektin välistä hyvin huomattavaa tai jopa täydellistä samankaltaisuutta. Voimme esimerkiksi sanoa, että kaksi liukuhihnalta samana päivänä valmistunutta autoa ovat identtiset; niiden kesken havaitaan identtisyyttä. Konetekniikassa osien ja varaosien vaihdettavuus perustuu juuri niiden identtisyYTEEN. Asiaa sekoittaa, että huolimattomassa kielenkäytössä voidaan myös joskus mainita kahden kohteen välillä vallitsevan muka identiteetin. Varsinaisesti kuitenkin identiteetillä suomen kielessä tarkoitetaan olion käsitteellistä olemusta. Puhuessamme vaikkapa henkilön identiteetistä tarkoitamme joko sitä käsitystä mikä hänellä on itsestään, siis käsitteellistä seikkaa, ainakin julki lausuttuna, tai niiden määritelmien joukkoa joita muut hänestä antavat, esimerkiksi viranomaiset. Tämä määritelmien joukko voi olla suppea tai laaja käyttöyhteytensä mukaan. Se on kuitenkin aina käsitteisiin sidottu, kuten vaikkapa henkilötodistus tai ajokortti, jossa luetellaan syntymäaika ja -paikka, ulkonäön tunnusmerkkejä, kansallisuus jne. Näiden avulla henkilö tunnustetaan eli identifioidaan.

Suomen kielen tapa käyttää sanaa identiteetti sopii sikäli hyvin Adornon tieto-oppiin, että myös Adornolla identiteetti on ennen muuta jotakin käsitteeseen kuuluvaa ja käsitteen luomaa. Käsitteellä itsessään on identiteetti. Voisimme ehkä ajatella että se on sen paikka kielessä. Varsinaisesti käsite on juuri identiteetti eli identifioimisen väline, voisimme sanoa määritelmä; vaikka määritelmä toisaalta tarkoittaakin pidempää selitystä, jonka kyllä voi ajatella sisältyvän julkilausumattomana käsitteeseenkin. Tämä on yleiskuva, jonka Adornon monista käsitettä koskevista lausumista saa. Sen sijaan Adornon kannalta käsitteen ja käsitteen tarkoittaman kohteen välillä ei milloinkaan voi vallita identtisyysuhdetta. Käsite pyrkii tarjoamaan kohteelle identiteetin, mutta kohde jää ei-identtiseksi käsitteeseensä nähden. Se on metafysisenä objektina identiteettiä vailla oleva. Idealistista tieto-oppia Adorno moittii tuon ei-identtisyuden (Nichtidentität) huomiotta jättämisestä eli suurin piirtein käsitteen ja sen kohteen identtisyuden olettamisesta. Siitä hän käyttää nimitystä identtisyysajattelu. - Tiedon ja ajattelun kohdetta koskevan Adornon termin das Nichtidentische käännän siis tässä tutkielmassa sanalla ei-identtinen, kohteen ja käsitteen suhdetta tarkoittavan termin Nichtidentität ei-identtisyys, ja muut Identität-sanaan perustuvat termit edellä kuvailemani yleiskaavan mukaan.

Heinz selvittää Adornon motiiveja käsitteen ja sen kohteen ei-identtisyuden korostamiseen seuraavasti. Asian on ajateltava olevan ei-identtinen käsitteeseensä nähden, koska käsite ajatusmuotona organisoii asian määrättyjen pysyvien järjestysperiaatteiden mukaan, jotka eivät voi täydellisesti vastata mitään konkreettista ja historiallisesti muodostunutta. Käsitteiden välttämätön abstraktius pakottaa jättämään ajattelussa syrjään käsitetyin asian yksilölliset ja erikoiset piirteet. Historiallisesti muuttuva asia ei voi sopia muuttumattomien, historiallisesti joustamattomien kategorioiden verkkoon, jollaisen käsitteet levittävät sen ylle. Identtisyys käsitteen ja asian välillä jää siis toteutumatta, Heinz kirjoittaa, koska mikään historiallinen ei

sovi kiinnitettäväksi jäykkään, ajattomaan käsitteeseen. Asia on aina enemmän kuin se mitä käsite tuo siitä esille, ja toista kuin se. Näin ollen dialektisesti ajatteleva merkitsee tietoisuuden kehittämistä tästä erosta, asian päästämistä oikeuksiinsa vastoin käsitteellistä määrittelyään, kaiken asiaan kuuluvan käsitteettömän puolustamista käsitettä vastaan. (Heinz, mts. 109.)

On tietenkin hankalaa tehdä selkoa Adornon käsitteettömän käsitteen referentistä ei-identtisestä, koska se on per definitionem määrittelemättömissä. Käsitteettömän käsitteen kohdetta ei voi nähdä, mutta ehkä on mahdollista selvittää mikä tämän käsitteen tarkoitus Adornolla on, mikä on sen paikka hänen kielipelissään. Negatiivisen dialektiikan kategoria-osan alussa Adorno perustelee käsitteettömän käsitteen välttämättömyyttä epistemologialle. Hän sanoo että ajattelu ei olisi oman käsitteensä mukaista ilman ajateltua, ja että ajateltu viittaa edelleen olevaan, jonka kuitenkin puolestaan täytyy tulla tieto-opillisesti perustelluksi absoluuttisen ajattelun kautta. Oleva on käsitteenä Adornon mukaan ajattelulle välttämätön kaikkien käsitteiden substraatti; äärimmäinen abstraktio ajatteluun nähden ei-identtisestä ajattelun sisällöstä. (ND, s. 139-140.) Tämä äärimmäinen abstraktio saa Adornolla, asiayhteydestä riippuen, useimmiten juuri joko nimen oleva tai ei-identtinen, tai muina synonyymeinä nimitykset toinen (das Andere), jokin (das Etwas), käsitteeton (das Nichtbegriffliche) tai todellisuus (Faktizität).

Esimerkiksi toisen välttämättömyydestä tietoteorialle Adorno ottaa sitten käsittelyynsä Kantin transsendentaalianalyysin. Puhtaan järjen kritiikissä, Adorno kirjoittaa, peruuttamattomasti ontilliselle - taas yksi olevan synonyymi - kuuluvan paikan miehittää aistimus, joka sitten toimii jonakin (als das Etwas) eli analyysin lähtökohtana ja tiedon ja ajattelun pätevyyden perustana. Päinvastoin kuin Kant Adorno ei kuitenkaan voi myöntää aistimukselle mitään erityistä arvosijaa tiedossa. Transsendentaalianalyysissä ei minun kokemukseni voi olla tiedon viimeinen tae; Adornon mukaan kokemuksenikin on satunnainen ja onttisiin ehtoihin sidottu. Minulle tai mille muulle hyvänsä itseensä rajatulle tietoisuudelle viimeinen ei ole an sich viimeinen. - Onttiset ehdot ovat minän reallisuus, historiallisuus ja yksilöllisyys, niinkuin ymmärrän Adornon ilmaisun. - Subjektiiivinen kokemus ja aistimus ei siis Adornon mukaan voi kelvata transsendentaalianalyysissä tiedon pätevyyden perustaksi. Ja jos, mikä vielä parempaa, myös pelkkä puhdas muoto Kantin konseptiossa, Adorno jatkaa, eli transsendentaalinen subjekti vaatii aistimusta ennakoedellytyksenään toimiakseen ja voidakseen arvostella pätevästi, sen pitää muka ontologisenakin tukeutua paitsi aistimisaktiin myös sen vastapooliin, aistimateriaaliin. Tämän täytyisi Adornon mukaan samalla tuhota koko oppi subjektiivisesta konstituutiosta. Aistimuksen käsite nimittäin, jonka Adorno katsoo Kantilla olevan toisen asemassa, tiedon mahdollisuuden ehtona, ei todellakaan voi pysyä vakiona sisältöihinsä nähden. Se saa lyhytaikaisen, kestäättömän luonteen, kun se havaitaan riippuvaiseksi reallisista aistimuksista ja sitä kautta käsitteettömästä. Käsitteeton kieltää aistimusten olemisen an sich, kirjoittaa Adorno. (ND, s. 140-141.) Toivoakseni jotakuinkin adekvaatisti referoimani Adornon tulkinnan mukaan siis Kantin teoria voidaan osoittaa kestäättömäksi osoittamalla sen keskeinen käsite aistimus epäitsenäiseksi, riippuvaiseksi ei-identtisestä ja riittämättömäksi ilman sitä. Ei-identtisestä taas Adorno sanoo, että se johtaa idealismin idealismille vieraaseen momenttiin, joka ei enää hajoa takaisin ajatukseen. Se momentti on Adornon mukaan myös Kantin oppiin sopimaton. (ND, mp.)

Carl Braun ei hyväksy Adornon yritystä perustella erityisen ja ei-identtisen arvoa sen im-



manentin vastakohtaan, abstraktisti yleisen avulla. Yleinen, identiteetti tai käsite, ei menetä merkitystään vaikka se ei viittaisikaan itselleen vieraaseen, Braun kirjoittaa. On nimittäin mahdollista, Braun väittää, että yleinen tavoittaa sisältönsä täydellisesti. Silloin siitä itsestään tulee sisältöä. Se tosin menettää vain-yleisen luonteensa, mutta siitä ei silti tule ei-mitään, vaan se muuttuu absoluuttiseksi. Yleinen tarvitsee erityistä vain niin kauan kuin se on vain yleinen, eikä ole vielä tullut totaaliseksi. Käsitteen ja kohteen tapauksessa niiden kohteeseen kuuluvien ominaisuuksien lisäksi, jotka on jo sisällytetty käsitteeseen, ei kohteella eli toisella Braunin katsantokannan mukaan nimittäin välttämättä enää ole muita kvaliteetteja, jolloin yleinen on tavoittanut sen jäännöksettä. Ja vaikka käsite yleisesti luonteensa puolesta tarvitsikin ei-käsitteellistä, ei ole syytä määritellä sitä sen laatuiseksi erityiseksi, Braun jatkaa, joka periaatteellisesti ei olisi mitenkään definioitavissa, käsittein tavoitettavissa. Braunin mielestä käsite voi tosiaan kokonaan imaista itseensä käsitteettömän ja kohota siten täydellisyyteen, olla siinä tapauksessa täysin sopiva kuvaamaan kohdettaan. Braun katsoo näin tarpeelliseksi erottaa erityisen ei-käsitteellisen ei-käsitteellisestä en général. Erityinen ei-käsitteellinen on hänen mukaansa mahdollista täysin sisällyttää käsitteeseen; ei-käsitteellinen Adornon tapaan määriteltynä ei-identtisen kategoriana taas ei Braunin kannalta pidä sisällään muita ominaisuuksia kuin juuri tuon ei-identtisuuden yleiseen nähden. Kun Adorno ei tee tätä erotusta, hänen ei-identtisen kategoriansa on Braunin mukaan mitätön; se ei ole todistusvoimainen, koska se ei itse asiassa pysty saavuttamaan tavoitettaan, viittaamaan käsitteiden oman liikkeen eli dialektiikan ulkopuolelle. (Braun, *Kritische Theorie versus Kritizismus*, s. 47-50.)

Oma kantani tässä kysymyksessä on, että Braunin arvostelu ei osu Adornon filosofisen ajatuksen ytimeen. Ainoat käsitteet, joiden voi ajatella sisältävän kohteensa täydellisesti, ovat sellaisia mitä tarkimmin muotoiltujen ja formalisoitujen teorioiden käsitteitä, jotka viittaavat toisiin samantyyppisiin käsitteellisiin objekteihin, toisiin käsitteisiin. Kieltämättä esimerkiksi luonnollisen luvun käsite on absoluuttinen. Se on määritely tarkasti, eikä määritelmistä ole erimielisyyttä; ei ole useampia kilpailevia luonnollisen luvun käsitteitä. Määritelmistä joista luonnollisen luvun käsite muodostuu, voidaan sanoa, että ne objekteihinsa viitatessaan ovat, kuten Kailan ilmaus kuuluu, ”vain tarkoituksenmukaisia säästäväisiä lyhennysmerkintöjä” (Kaila, *Inhimillinen tieto*, s. 119). Määritelmissään luonnollisen luvun käsite kuvailee täydellisesti kaikki luonnolliset luvut. Se antaa kaikki luonnollisten lukujen mahdolliset ominaisuudet, niin että millään luonnollisella luvulla ei ole ainoatakaan ominaisuutta, joka ei seuraisi luonnollisen luvun määritelmistä, vaikka luvuilla onkin toisistaan poikkeavia ominaisuuksia; toiset ovat pienempiä kuin tuhat esimerkiksi, toiset suurempia, eräät jaollisia kolmella, eräät kahdella, eräät molemmilla ja monet eivät kummallakaan. Se antaa mahdollisuuden sanoa jokaisesta objektista välittömästi ja yksiselitteisesti, onko se luonnollinen luku, jolloin rajatapauksille ei jää tilaa. Luonnollisen luvun käsitteen kohteiden olemassaolo ja olemistapa ovat lisäksi kiistattomia; luonnolliset luvut kuuluvat Popperin jaottelussa maailmaan numero 3, artefaktien maailmaan. Jos missään voi yleensä käsitteen ja sen kohteen välillä vallita, Adornon ilmaisuun suostuaksemme, identtisyys, niin tässä. On siis ainakin joitakin totaalisia käsitteitä; sikäli Braun on nähdäkseni oikeassa. Mutta Adornon filosofisessa tuotannossa ei olekaan milloinkaan puhe pelkistä tieteellisten teorioiden käsitteistä, ja erityisesti ei formaaleista tieteistä, ja siksi Braunin totaalisiin käsitteisiin perustuva vastalause Adornon ei-identtisen ajatukselle on mielestäni irrelevantti.

Adornon virheeksi jää, että hän ei selvitä, mitä hänen kieltämänsä identtisyys käsitteiden

ja käsitteettömän välillä hänen kannaltaan tarkasti ottaen voisi olla, tai paremminkin miksi sitä ei voi olla ja missä ja miten sellaista on väärin perustein esitetty. Koko kielto tuntuu teoreettisen filosofian ulkopuolella äkkipäätään tarpeettomalta, koska jotakuinkin kaikkien arkiajattelun, luonnontieteiden ja humanististen tieteiden käsitteiden kohdalla identtisyysajatus on täysin mahdoton. Tämän vuoksi tuntuu olevan myös liioiteltua Adornolta väittää sitä länsimaisen ajattelun perusvirheeksi. Jos otamme esimerkin eläintieteestä, vaikkapa käsitteen viitakerttunen, huomaamme että se ei täytä ainoatakaan luku-esimerkissäni luonnostelemistani totaalisen käsitteen ehdoista. Voi jopa sattua, että kenttätutkimuksissa viidasta löytyy yksilöitä tai populaatio, joka tekee koko viitakerttusen käsitteen harhaanjohtavaksi. Esimerkkejä hylätyksi joutuneista käsitteistä on helppo muistaa luonnontieteen historiasta. Taivaankappaleiden kiinnitysalustaksi oletetut kristallikuoret ja eetteri ovat tunnetuimpia. Estetiikan ja yhteiskuntatieteiden alalta esimerkkejä tuskin kannattaa edes ruveta luettelemaan. Kun Adornon koko filosofinen kulttuurikritiikki keskittyy nimenomaan näille alueille, liittyisi hänen ei-identtisen käsitteensä systemaattinen arvokin, mikäli siitä on Adornon kysymyksessä ollen lupa puhua, juuri niihin.

Paitsi että Adorno katsoo identtisyysajattelun virheeksi, hän ei hyväksy myöskään ajattelun antautumista ei-identtisen periaatteellisen tavoittamattomuuden edessä. Identifioivan ja määrittelevän menettelyn kannalta kohteen sisin tosin näyttää suljetulta, mutta tämä sulkeutuneisuus on myös identifikaation omaa tuotetta ja sellaisena näennäistä. Ei-identtisen yksi aspekti onkin, Adorno selittää, merkitä ”asian omaa identiteettiä sen identifikaatioita vastaan”. (ND, s. 164.)

Kohteen oma identiteetti ilmenee kaikessa siihen erityisesti kuuluvassa, joka on, kuten Adorno sanoo, luokittelevalla menettelyllä samantekevää tai haitallista. Käsitteet leikkaavat aina kohteistaan pois jotakin, jotakin joka ei ole yleistettävissä, jotakin erityistä. Voisi ajatella että vaikkapa Kansaneläkelaitos identifioi asiakkaansa heidän elämänuransa, varallisuutensa, asuinpaikkansa, ikänsä ja sairauksiensa mukaan, mutta heidän varsinainen identiteettinsä jää täysin pois, se mitä he itse pitävät itsenään: joku on isoäiti, joku rakastaja, joku harrastemaalari jne. Nämä kohteen luokiteltavaksi sopimattomat erityisominaisuudet muodostavat kohteen oman identiteetin ja voivat kaikesta huolimatta tulla ajattelun tavoittamiksi, vaikkakaan eivät sovi täsmällisesti käsitteisiin. Adornon näkemyksen tekee nyt mielenkiintoiseksi se, että hän ottaa erityisyyden ja toiseuden saavuttamisen mahdollisuuden malliksi luonnollisen kielen - hän käyttää termiä Sprache. Luonnollisessa kielessä ei normaalisti kohdetta kuvattaessa edetä sen alistamisesta suppeammille käsitteille ja portaittain ylöspäin, kunnes saataisiin selville minkä laajimman mahdollisen yleiskäsitteen alaan kohde kuuluu. Sen sijaan kuvauksessa käytettävät käsitteet asetetaan konstellaatioihin, jolloin ajattelun yksilöivä momentti jää Adornon mukaan henkiin. Kohdetta kuvaavissa käsitteiden konstellaatioissa kohteen yksilöllisyys säilyy. Luonnollinen kieli ei edes määrittele käsitteitään, vaan hankkii objektiivisuutensa sen asetelman eli keskinäisen suhteen kautta, johon se asettaa asian kuvaamiseen käyttämänsä käsitteet. Käsitteiden konstellaatiot edustavat silloin ikään kuin ulkokautta sitä, minkä itse käsitteet asioita niille subsumoitaessa ovat leikanneet pois kohteen omasta identiteetistä. Adorno sanoo Hegelin rekisteröineen tämän mahdollisuuden termillään konkreettinen, jonka mukaan asia on asia vain kaikissa yhteyksissään, ei pelkässä omassa itseydessään. Hegel ei tosin, Adorno toteaa, tarvitse dialektiikassaan kieltä, koska hänelle kaiken tuli olla henkeä. (ND, s. 164-165.)

Objektin tavoittaminen, sen sisimpään laskeutuminen, vaatii näin ollen tietoisuutta siitä konstellaatiosta jossa objekti on ja esiintyy. Konstellaatiossa, jonka kieli siis kykenee paljastamaan, ilmenee objektin yksilöllinen olemassaolo. Ei-identtisen sisin, jonka ”kieli vapauttaa itsejensä pannaista”, on sen suhde siihen, mitä se ei itse ole. Hieman ehkä yksinkertaistaen tulkitsen Adornoa tutulla sanonnalla: kerro minulle ketkä ovat seuralaisiasi, niin kerron sinulle kuka sinä olet. Konstellaatiossa olemista Adorno kutsuu erityisen immanentiksi yleisyydeksi. Erityinen olemassaoleva saa hänen mukaansa siinä yleisen objektiivisen merkityksen, koska konstellaatio on ennen muuta sedimentoitunutta historiaa. (ND, s. 165-166.) Adorno tarkoittanee, että asian erityispiirteet ilmaisevat sen historiallisia yhteyksiä muihin asioihin, ja ovat siinä mielessä yleisiä, ts. usealle asialle yhteisiä. Yksinkertainenkin asia kantaa itsessään muodostumisensa historiaa, ja tietoisuus asian konstellaatiosta merkitsee juuri sen historian selvittämistä. Adorno toistaa ja täsmentää vielä, että tieto kohteesta sen konstellaatiossa on tietoa siitä prosessista tai prosesseista, jotka kohde sisältää, itseensä kasautuneina. Kohteen lähestyminen konstellaation kautta on kuin kassakaapin avaamista numeroyhdistelmän avulla, sen sijaan että sitä yritettäisiin avata yhdellä avaimella. (ND, mp.)

Tätä Adornon näkemystä erityispiirteiden muodostamasta tiedon kohteen omasta identiteetistä valaisee myös hänen Zur Metakritik der Erkenntnistheorie -teoksessaan esittämässä kritiikki Husserlin tieto-oppia vastaan. Adorno arvostelee noeesin (Noesis) ja noeman (Noema) käsitteitä ja sanoo, että husserlilaisia noeseja, intentionaalisia tiedonakteja, karakterisoi ja yhdistää toisiinsa vain juuri niiden intentionaalisuus, se että ne kaikki suuntautuvat jotakin kohti. Ajattelusta kohteesta, jonka fenomenologinen nimitys on noema, ei taas voi sanoa mitään paitsi että se on; se on olemassa ajatteluun kuuluvana muotona. Niiden ajatus- ja kokemusaktien, joissa se ilmenee, monet erilaisuudet ovat sen omaan olemistapaan nähden Husserlilla epäolennaisia ja satunnaisia. Ajattelun kohteen ajattelussa ilmenevät ominaisuudet ovat hänellä kohteesta irrotettavissa ja poistettavissa, mutta tällöin kohteesta itsestään tuleekin, Adorno huomauttaa, täysin tyhjä ja määrittelemätön. Noema ei siten kelpaa, Adorno sanoo, samalla kertaa sekä tietoisuuteen kuuluvaksi että siihen nähden transsendentiksi olemiseksi. Sen identiteetti on täysin abstrakti; se on se mitä kohti noeesit suuntautuvat, mitä ne tarkoittavat; mikä ilmenee noeseissa. Noema yhdistää noeesit ontologiseksi luokaksi (eikä epistemologiseksi, EH), mutta se ei silti ole sisällöllinen käsite; se on sen jonkin pelkkä muoto ja nimitys, jota kohti noeesien aktit suuntautuvat. Lopulta Husserl myöntää tälle kaikista kokemuksesta erotetulle, kaikista predikaateista abstrahoidulle puhtaalle ajatuksen muodolle noemalle ansaitsemattoman aprioriteetin, kirjoittaa Adorno. Husserlin tietoteoriassa subjektiivisten noeesien avulla perusteltu noemaattisten aktien kohteiden abstrakti käsite noema, ajateltu oleva, saa näin tietoteorialle viimeisen ja perustavan arvon, olemassaolon an sich. (Adorno, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, s. 170-172.)

Husserlin noema-käsitteen harhaanjohtavuus on Adornon kannalta siis sen abstraktisuudessa, siinä että Husserl erottaa noeman teoreettisesti niistä kvaliteeteista, joita se saa havainnoissa tai kuvittelussa. Tiedon kohteen esineellinen ydin nimittäin, Adorno kirjoittaa, asuu juuri niissä predikaateissa, jotka Husserl erottaa siitä, ei predikaattien alla tai takana, puhtaana olemisena (Adorno, mts. 172-173). Näin siis Adorno tässäkin vetoaa kohteen ei-abstrakteihin historiallisiin ja konkreettisiin erityispiirteisiin kohteen varsinaisena substanssina. Hän jatkaa, että objektiivisesti ja tosiasiallisesti olemassaolevasta ei käy päinsä kuoria esiin puhdasta olemista muka sen ytimenä, koska siten tuhottaisiin samalla kaikki, joka näennäisesti muka

vain peittää ydintä. ”Todellista on nimittäin ainoastaan täysi konkreettinen kokemus kaikkine kytkentöineen. Kysymys absoluuttisesta primääristä olemisesta, predikaattinomasta noemaattisesta ytimestä, ei johda muualle kuin ajatusfunktioon.” (Adorno, mp.)

Ero Adornon oman ei-identtisen, johon käsitteet eivät voi täysin ulottua mutta joka voi saada ilmaisunsa käsitteiden konstellaatioissa, ja hänen arvostelemansa Husserlin predikaattitoman noeman välillä näyttää pohjautuvan siihen, että filosofien kiinnostus on eri suunnilla. Adorno arvostelee Husserlin tietoisuus-analyysiä oman filosofisen päämääränsä, tietoisuudelle vieraan tavoittelemisen näkökulmasta. Husserlin teorian keskipisteessä taas on nimenomaan tietoisuuden rakenne ja toimintafunktiot, jolloin tietoisuuden kohde jää sivuun eikä saa sitä huomiota, jonka Adorno sille haluaisi.

Olen jo aikaisemmin viitannut Adornon julistukseen että negatiivinen dialektiikka muodostuu materialismiksi kääntyessään tavoittelemaan ei-identtistä. Materialismin välttämättömyydestä ajattelussaan Adorno puhuu tarkemmin Negatiivisen dialektiikan kategoria-osan loppupuolella. Hän vertaa ajatteluaan sen tapaiseen tietoteoriaan, jonka Husserlin fenomenologia huipentaa. Sen tapaisessa tieto-opissa objektin käsite on, Adorno sanoo, lähinnä ei-identtistä peittämään tehty terminologinen maski, positiiviseksi pakotettu ilmaus ei-identtiselle. Kun kohde sellaisessa filosofiassa varustetaan tietoteoriaa varten, siinä oleva ruumiillisuus henkistetään jo etukäteen objekti-käsitteen avulla. Yleensä koko objektin käsite sopiikin parhaiten subjektiivisesti suuntautuneeseen analyysiin. Adorno itse haluaisi myöntää objektissa objektiiviseksi vain sen, mikä ei lainkaan ole henkistettävissä. Siitä voisi käyttää objektin nimitystä enää vain merkiksi sen kuulumisesta ei-identtisen kategoriaan. Mutta tämäkin kategoria on vielä, Adorno tähdentää, identtisyys-mallin mukaan muodostettu; käsitteen ja kohteen identtisuuden kieltämisen kautta. Sellaisesta mitasta vapautettuina, siis jostakin kuin ihmistietoisuuden rakenteineen ja kiusallisine ehtoineen sulkeistavasta näkökulmasta katsottuna, näin tulkitsen Adornon ajatusta, tiedon ei-identtiset momentit näyttäytyisivät juuri materiaalisina tai erottamattomasti aineelliseen kietoutuneina. (ND, s. 193.)

Adorno jatkaa fenomenologian arvostelua ja oman ajatuksensa kehittämistä huomauttamalla, että fenomenologian tulisi kuvata aistimusta paitsi tietoisuuteen kuuluvana, myös ei kokonaan tietoisuuteen sisältyvänä, koska jokainen aistimus on itsessään myös ruumiillinen tuntemus. Sanojen aistillinen, sensuelli, ja jopa aistimus kielellinen sävy paljastaa jo, kuinka vähän niiden tarkoittamat aktit ovat puhtaita tiedon momentteja, jollaisina tietoteoria niitä tahtoo käsitellä. Ruumiillisten tuntemusten ja aistimusten erottaminen toisistaan on abstraktion tulosta, eikä oliomaailman subjektiivis-immanentilla rekonstruktioilla kuten Husserlin filosofialla olisi hierarkiansa perustaa, juuri aistimusta, ilman kaikkea fyysistä, jonka taas tämä autarkinen tietoteoria haluaisi vasta rakentaa aistimuksen varaan. ”Somaattinen momentti tiedon ei täysin kognitiivisena momenttina ei ole mihinkään redusoitavissa.” (ND, s. 194.)

Argumentti Husserlin fenomenologiaa vastaan on puhtaasti tieto-opillinen argumentti materialismin puolesta. Adornolla on vähän jäljempänä myös filosofian historiaan liittyvä todistelu idealismia vastaan. Adorno väittää että Kantista alkaen idealismi ei ole voinut kieltäytyä määrittelemästä filosofiaa toiminnaksi; ei edes Hegel. Mutta toiminnassa henki joutuu osalliseksi genesikseen ja tulemiseen (Werden), Adorno kirjoittaa. Se ei enää ole erossa historiasta; sen toiminta on ajassa tapahtuvaa ja historiallista. Tuleminen on historiallista, samoin kuin se mikä on tullut, miksi tuleminen on akkumuloitunut. (ND, s. 201.) Tämä liittyy Adornon kannalta hengen selkeimmin materiaan.

Olemmehan nimittäin jo edellä huomanneet, että Adorno katsoo ei-identtisen pääsevän tietoisuuteen parhaiten juuri erityispiirteissään, jotka eivät ole alistettavissa millekään yleiselle, millekään käsitteelle. Nämä erityispiirteet paljastuvat niiden faktisten konstellaatioiden kautta, joissa käsitteille ei-identtinen oleva on. Ne taas heijastuvat luonnollisessa kielessä sen tarkasti määrittelemättömien ilmaisujen monenlaisissa konstellaatioissa. Olevan faktiset konstellaatiot ovat historiallisia, historiallisesti muodostuneita, ja niissä oleminen merkitsee olevan omaa identiteettiä, hengen olevalle käsitteellisen ajattelun avulla luomasta näennäisestä identiteetistä riippumatonta hengelle vierasta identiteettiä. - Haluaisin kuvittaa konstellaation ajatusta viittaamalla esimerkiksi Suomen valtioon. Sen identiteetti ei ole löydettävissä sen laeista käsin, ei kulloisenkin polittisen eliitin pyrkimyksistä, ei talouselämän tilastotiedoista, ei väestöluvusta, vaikka kaikki ovatkin tietysti merkittäviä. Adornon tarkoittamassa mielessä Suomen valtion oma määritelmistä riippumaton identiteetti, voisimme sanoa tosiolemus, muodostuisi myös siitä mitä se ei ole, Ruotsista, Venäjältä ja Saksasta, ja kaikesta mitä Suomessa ja Suomelle on tapahtunut vuosisatojen kuluessa näiden valtojen toimesta. Esimerkki on karkeahko, mutta toivoakseni valaiseva. Historioitsijalle tällainen suhdeverkko eli konstellaatio on itsestään selvä, mutta Adornon ajatuksen kärki onkin suunnattu liiallista abstrahointia vastaan tietoteoriassa. - Näin Adornolle ei-identtinen oleva erityispiirteinen näyttäytyy historiallisena. Ja koska ei-identtinen toisaalta on nimenomaan hengelle vieras, ajatteluun nähden ei-identtinen, se näyttäytyy myös materiaalisena, kuten aiemmin todettiin. Ei siis ole yllättävää, että kun jonkin asian historiallisuus näkyy Adornolle sen toiseutena pelkkään ajatteluun nähden, historiallisuus samalla todistaa materialismin puolesta filosofiasa. Filosofisen toiminnan tapahtuminen historiassa muodostuu vastatodisteeksi idealismille. Ei ole toimintaa, Adorno kirjoittaakin, ilman toimijaa ja toiminnan kohdetta, näitä reaalisia aineellisia entiteettejä. Idealismin ajatukseen absoluuttisesta toiminnasta; epäilemättä Adorno viittaa tässä hengen toiminnan esitykseen Hegelin systeemissä, kätkeytyykin Adornon mukaan metafysiikaksi neutraloitu usko luojajumalaan. Mutta kun hengen toiminta on valistuksessa kerran todettu ihmisen toiminnaksi, ei sitä voi enää liittää kehenkään eikä mihinkään muuhun kuin eläviin. (ND, s. 201.)

Birzele ja Heinz selittävät molemmat samalla tavalla pohjimmaisen, eettisen syyn dialektiikan materialistisuuteen ja negatiivisuuteen Adornolla, siihen ettei Adorno hyväksy edes hypoteettisesti ideoita lopullisesta, täydellisestä vaiheesta sen paremmin ajattelussa kuin yhteiskuntakehityksessäkään. Adornon filosofiaa leimaa heidän mukaansa historian läpi tunkevan totaalisen kärsimyksen tulkitsemisen halu, jota kaikki sovitukset, synteetit ja kehitykselle kuvitellut päämäärät ainoastaan hämärtäisivät. Birzele toteaa Adornon pysäytetyn dialektiikan Hegelin ja Marxin kritiikiksi. Hegelin systeemissä ajattelun edistyminen viimeiseen positiivisuuteen tai absoluuttiseen viitoittaa edelleen historiallista kehitystä todellisuudessa; Marxilla taas kurjien ihmisten lopullinen voitto ja oikeudenmukaisen yhteiskunnan odotus sallivat negatiivisuuden kääntyä positiivisuudeksi ajattelussa. Adornolla sen sijaan, Birzele kirjoittaa, syvä kokemus kärsimyksen totalisuudesta murtaa tämän historiaan sidotun toivon, jolloin myös ajattelun liike ja dialektiikka murtuu. Ei ole enää lupaa edetä positiivisuuteen, joka ei olisi muuta kuin uusi sovinto kärsimyksen kanssa ja myöntymistä siihen, mikä on. Negatiivinen dialektiikka haluaa olla, Birzele jatkaa, todellisen kärsimyksen ja koetun negatiivisuuden teoreettis-filosofinen mise-en-scène. Adorno muistuttaa tähänastisten filosofisten konstruktioiden kärsimyksenunohtaneisuudesta - Birzele siirtää tässä heideggerilaisen sana-

hirviön Adornon tilille melkoisen tyylinvastaisesti. Tässä on Birzelen mukaan myös hänen dialektiikkansa antimyyttinen momentti. Negatiivinen dialektiikka pyrkii olemaan siinä määrin materialistista, fyysistä, ruumiillis-luonnollista ja melkein pä mimeettistä, että siinä totuus on sidoksissa yksinäisten, kurjistuneiden, kidutettujen ja liattujen tuskan ilmaisemiseen. Tätä tarkoitusta varten Adorno pysäyttää dialektiikan, keskittää huomion kaikkeen siihen ei-identtiseen, joka ei ole voinut saada ilmaisuaan positiivisuuteen päätyvässä identtisyysajattelussa, sen erilaisissa variaatioissa. (Birzele, mts. 219-223.) Ei-identtinen on siis paitsi käsitteetöntä, myös ajattelulta unohtunutta; syrjään sysättyä ajattelussa, kärsivää historiassa ja yhteiskunnassa.

Birzele myös arvostelee Adornon ”kärsimyksen systeemiä”. Siitä tulee uudelleen idealistinen ja myyttinen, kun kirous ikuistetaan ja laajennetaan kaikkiin aikoihin ja paikkoihin. Se menettää historiallisen erottelukykynsä ja konkreettisuutensa. (Mt., mp.)

Heinz taas, kirjoittaessaan Adornon kritiikistä identtisyysajattelua vastaan, mainitsee Adornon pitävän kiinni yhteiskunnan ja historian todellisista ristiriitaisuuksista, joita ei ole mahdollista minkään ylempiasteisen prinssiipin avulla pakottaa yhteen identtisyudeksi. (Heinz, mts. 162.) Heinzin muotoilu ei valitettavasti tässäkin tuo yhtään lisää valoa Adornon ylimalkaisuuteen. Tuntemani Adorno-komentaattorit eivät juurikaan vaivaudu pohtimaan negatiivisen dialektiikan olemusta esimerkkien avulla, mihin itse asiassa Adornon oma ohjelma heitäkin velvoittaisi. Tässä tapauksessa kaksi ristiriitaista etua voisivat olla esimerkiksi valtion etu ja yksilön etu. Valtion etu vaatii että sen rajoja puolustetaan. Yksilön etu vaatii että hän säilyy hengissä. Ylempiasteinen, negatiivisen dialektiikan perusajatuksen kannalta väärä, nämä edut identtisiksi saattava prinssiippi voisi olla vaikka väite että yksilön elämällä ei ole arvoa, jos hänen kotimaansa joutuu miehitetyksi. Tällä perusteella yksilön pitäisi oman henkensä uhalla puolustaa valtionsa rajoja. Voidaan nyt kysyä että eikö todella olisi arvoa. Onko parempi olla kuollut? Entä jos taistelu hävitään ja maa miehitetään taistelusta huolimatta? Tietenkin on jokaisen oma asia miten hän tärkeät asiansa painottaa, oman elämänsä ja mahdollisen vapautensa asteet ja ehdot. Tuoko Adornon väärrien yleistysten vastustus todella jotakin uutta näihin ikivanhoihin kysymyksiin? Hänen pelkkä periaatteensa, ristiriidat peittävien yleisten prinssiippien vastustaminen, ei tunnu kovin luovalta ilman ajankohtaisia poliittisia kysymyksiä, joihin sitä sovellettaisiin. Puolesta ja vastaan on argumentoitu tuhansia vuosia, kun on puhuttu yksilön ja valtion ristiriitaisista tarpeista. Kaikki tunnemme tarinan jossa ruumiin jäsenet nousevat kapinaan vatsaa vastaan.

Koska identtisyysajattelu ei tunnista antagonismeja antagonismeiksi, jatkaa Heinz, se ikuistaa ne. Vastakohdista abstrahoitava yhtenäisyyttä luova prinssiippi vain peittää ne. (Heinz, mp.)

Heinzin mukaan identtisyysajattelussa ilmenee hengen herruuden-tavoittelu todellisuuden yli. Henki yrittää redusoida itseensä myös sen osan todellisuutta, joka on siihen nähden heteronominen. Hengen herruus esittää sovitettuna senkin mikä ei vielä ole; korkeammassa yhteydessä, jonka korkeampi ja laajempi henkinen prinssiippi luo, ristiriidat näyttävät sovitetuilta. Tällainen yhtenevyys ei kuitenkaan perustu vastakohtien reaaliseen lähentymiseen, vaan se saavutetaan syrjäyttämällä ja tukahduttamalla vastakohtien ristiriitaisuutta. Heinz toteaa identtisyysajattelun näin tulevan osasylliseksi ihmisten kärsimyksiin, joissa ristiriidat joka tapauksessa nousevat esille. Mutta identtisyysajattelu stilisoi kärsimysetkin yleishistoriallisesti merkityksettömiksi ja kontingenteiksi. Heinzin johtopäätös on tämä: ”Ajattelu joka

uskoo voivansa hengessä sovittaa yhteiskunnallisen järjestelmän reaaliset ristiriidat, tukee niiden toistumista, koska se ei ole kiinnostunut niiden todellisesta hävittämisestä.” (Heinz, mts. 163-164.)

Joskin adornolainen moite todellisia ristiriitoja tukahduttavasta teleologisesta synteesisistä saattaa osua hegeliläiseen historianfilosofiaan, se ei päde suurimpaan osaan marxilaisuutta. Jonkinlaisessa vulgaari- tai propagandamarxilaisuudessa on voinut esiintyä puhetta valmiista oikeudenmukaisesta yhteiskunnasta tms., mutta esim. eri maissa ilmestyneet yliopistolliset marxilais-leniniläisen filosofian oppikirjat, joita voi kai pitää dialektisen materialismin viralisina julistuksina, kieltävät Marxin ja Engelsin kirjoituksiin tukeutuen historian päämäärän tai päämäärien olemassaolon. Berliinin Humboldt-yliopiston marxilais-leniniläisen filosofian sektorin julkaisemassa kokoelmassa Kehityksen filosofisia ongelmia kirjoittaa Gottfried Stiehler: ”Marxilaisuus ei tunnusta mitään päämäärää, johon historia pyrki. - - Siirtyminen matalammilta korkeammille kehitystasoille tapahtuu ensisijaisesti materiaalisen elämän tuotantotavoissa vallitsevien objektiivisten vastakohtaisuuksien vaikutuksen perustalla.” (Stiehler, *Philosophische Probleme der Entwicklung*, s. 51.) Stiehler toteaa vielä, että juuri tuotantovoimien kehitys saa sosiaalisen liikkeen muodostumaan nimenomaan edistykseksi. ”Edistys syntyy täten kehittyvän asian objektiivisesta dialektisesta struktuurista, vaan ei sen seikan teleologisesta vaikutuksesta, mihin kehitys johtaa.” (Mas. 52.) Vaikka näin ollen näyttää, että Adornon väite marxilaisen kehitysajattelun teleologisuudesta on ainakin osittain, vakavammalla filosofisella tasolla väärä, on tietenkin edelleen mahdollista syyttää marxilaista kehitysajattelua kärsimyksen sivuun työntämisestä.

Michael Theunissen, kirjoittaessaan negatiivisuudesta Adornolla, erottaa kaksi negatiivisuuden lajia tai aluetta, ei-olevan negatiivisuuden (*Negativität des Nichtseienden*) ja sen negatiivisuuden, minkä ei pidäkään olla (*das Nichtseinsollende*). Filosofisessa traditiossa ja erityisesti analyttisessä filosofiassa negatioteoria koskettelee yleensä ensimmäisen tyyppin negatiota, joka siis väittää että jotakin ei ole olemassa. Adornolla sen sijaan negatiivinen merkitsee Theunissenin mukaan ylipäättänsä sitä mikä on, mutta mihin ei pidä suostua. Adornolla negatiivisuus on siis pääasiassa tyyppiä kaksi; Adornon teema on huonon ontinen negatiivisuus, sen mikä ei saisi olla. Tällainen negatiivisuus ilmenee pakonomaisena herruutena, kuten Theunissen sanoo, jolla on Adornon ajattelussa kolme tärkeätä esiintymismuotoa: identtifoiva ajattelu eli identtisyysajattelu, käsite, ja lopulta itse oleva - jota ei-olevan yhteydessä kyllä voidaan nimittää myös positiiviseksi - oleva negaationa sen mittapuuta vasten, minkä pitäisi olla. Näitä siis tarkoittaa Adornolla ilmaisu negatiivinen. (Theunissen, *Adorno-Konferenz* 1983, s. 41-43.)

Toisaalta, jatkaa Theunissen, Adorno liittyy myös Hegelin teesiin ajattelun negatiivisuudesta. Ainoana mikä pystyy horjuttamaan näennäisesti horjumatonta ja positiivista olevan herruutta ja siihen liimautunutta identtisyysajattelua kriittinen ajattelu on sekin Adornolle nimenomaan negatiivista. Sitä vastoin ei-identtinen, Negatiivisen dialektiikan erityinen teema, kirjoittaa Theunissen, ei muodosta mitään uutta negatiivisuuden esiintymismuotoa. Vain identtisyysajattelun näkökannalta Adorno nimittää sitä negatiiviseksi; se pakenee käsitteitä ja on vastahakoinen identtifiointiin, joten identtisyysajattelu näkee sen negatiivisena. Ei-identtinen on siten epätotta vain ja ennen muuta epätodelle. Tästä Theunissen tulee johtopäätökseensä: Adornolle ei-identtinen on sitä mikä on totta (*das Wahre*). Siinä Adorno haluaa pelastaa kaikkien asioiden sanoin ilmaistavaksi mahdottoman tukahdutetun totuuden. Tämän

olemassaolon totuuden syvyys on siinä että se on kerta kaikkiaan sitä minkä pitää olla (das Seinsollende). Ei-identtinen ei kuitenkaan ole mitään yksinkertaisesti positiivista, vaan mitta-puu varsinaisesti negatiivisen kritiikille. (Theunissen, mas. 44-45.)

### 3. Käsitteen merkitys ajattelussa

”Adornolle kysymys teorian totuudesta väärän ja epätoden keskellä asettuu kysymykseksi sen suhteen totuudesta, joka vallitsee teorian tietovälineen käsitteen ja käsitteelle heterogeenisen välillä.” Näin kirjoittaa Joseph F. Schmucker. Hän lisää, että käsitteen tulisi antaa tiedon kohteelle sellainen ilmiasu, joka ei pakottaisi kohdetta pelkäksi käsitteen yleisyyden eksemplaariksi. Schmucker korostaa Adornon vaativan, että ajattelun on käännyttävä myös itseään vastaan. Jotta ajattelu ei peittäisi väkivaltaa, joka ajattelussa kohtaa ei-identtistä, väittämällä käsitettä ja asiaa identtisiksi, ajattelun on aina mitattava itseään juuri tuota äärimmäistä vasten joka pakenee käsitettä, ei-identtistä vasten. Mutta, kuten Adorno on kirjoittanut, identtisyyden harha kuuluu ajatteluun jo sen pelkän muodon perusteella. Ajattelu ei ole edes mahdollista muuten kuin identifioivana. Sen vuoksi, Schmucker toteaaakin, ajattelu voi ainoastaan itseensä sisältyvää identtisyyspakkoa vastaan kääntymällä rikkoa immanentin petoksensa. (Schmucker, Adorno - Logik des Zerfalls, s. 133-135.)

Schmucker viittaa edellisellä Negatiivisen dialektiikan loppusanoihin, joissa Adorno vaatii mikrologista katsetta. Se murskaisi subsumoivan yleiskäsitteen mittojen mukaan avuttomaksi eristetyn kohteen kuoret ja räjäyttäisi sen muka-identiteetin, harhan jonka mukaan kohde on pelkkä käsitteensä eksemplaari. Tällainen ajattelu olisi, kuten Adorno sanoo, solidaarista metafysiikalle sen sortumisen hetkellä. (ND, s. 400.) Adornon ajattelussahan metafysiikka nähdään sortuneeksi, koska henki ei enää pysty irtautumaan luonnosta ja luonnon hallinnasta, ja koska toisaalta luonto on joutunut niin täydellisesti hengen vallan alaiseksi, että olevan oma identiteetti on katoamassa. Mitään toista ja tuonpuoleista ei enää ole, kun henki ja luonto ovat tulossa yhdeksi. (Mitä suurenmoista liioittelua! EH) Käsitteen ja käsitteen kohteen identtisyydessä taas, kirjoittaa edelleen Schmucker, ei toteudu sovitus, vaan ei-identtinen likvidoituu ja muuttuu kerta kaikkiaan ei-miksikään. Auschwitzissa juutalaiset ja muut tuhotut olivat todella vain käsitteensä eksemplareja. (Schmucker, mts. 135-136.) Käsitteitä hylkivä mikrologinen katse olisi hengen viimeinen pelastus; antaisi liikkumatilaa niin ajattelulle kuin olevalle.

Adornolainen dialektinen ristiriita käsitteen ja käsitteen tarkoittaman yksittäisen kohteen välillä ei merkitse pelkästään sitä, kuten hän selvittää Negatiivisessa dialektiikassa, että johonkin luokkaan luetulla kohteella on muitakin ominaisuuksia kuin vain ne jotka sisältyvät tuon luokan määritelmään. Ei ainoastaan kohde ole enemmän kuin käsite, vaan myös käsite on enemmän kuin kohde. Adorno ottaa esimerkiksi arvostelman, jossa jonkun väitetään olevan vapaa mies. Arvostelma perustuu vapauden käsitteeseen, joka kuitenkin on enemmän kuin tuosta miehestä väitetään, samoin kuin mies on toisten määritelmiensä kautta enemmän kuin pelkkä vapautensa käsite. Olisi väärin ajatella vapauden käsitteen merkityksen rajoittuvan siihen, että se yhdistää kaikki vapaiksi määritellyt miehet yhdeksi luokaksi. Siihen sisältyy myös idea ihanteellisesta tilasta, jossa yksilöillä olisi ominaisuuksia, joita tässä ja nyt emme voi väittää kenelläkään olevan. Adorno kärjistääkin asenteensa sanomalla että empiirisesti käytettynä vapauden käsite joutuu ristiriitaan itsensä kanssa. Toisaalta se nostaa kohteistaan



- tulkitseen nyt Adornon tekstiä suhteellisen vapaasti - esille omaan alaansa kuuluvia ominaisuuksia, ja edustaa siten näitä kohteita. Mutta toisaalta sen täysi merkityssisältöjen sarja ei paljastu näissä kohteissa. Adornon sanoin se jää piiloon itsensä taakse. (ND, s. 153-154.)

Yksilö on siis toisaalta enemmän toisaalta vähemmän kuin yleinen määritelmä, jolle se voitaisiin alistaa; erityinen enemmän ja vähemmän kuin siihen sovellettu käsite. Tämä melko itsestään selvältä vaikuttava tulos ei kuitenkaan ole Adornolla tähtäimessä. Vain jos kuvattu ristiriita ratkeaisi, hän kirjoittaa; vasta kun saavutettaisiin vaadittu identtisyys erityisen ja sitä kuvaavan käsitteen välillä, määrittelyn kohde tulisi itsekseen (ND, s. 154). Yllättävää. Adorno on jatkuvasti vaatinut ei-identtisen oman identiteetin kunnioittamista käsitettä vastaan, mutta nyt hän sanoo erityisen vasta käsitteensä yhteydessä, siinä hypoteettisessa tapauksessa että erityisen ja sitä kuvaavan käsitteen identtisyys toteutuisi, tulevan omaksi itsekseen. ”Yksittäisen intressissä ei ole vain säilyttää itsellään mitä yleiskäsite siltä ryöstää, vaan myös tavoittaa käsitteeseen sisältyvä laajempi, voittaa oma puutteellisuutensa, jonka se kokee omalla negatiivisuutenaan.” (ND, mp.) Paradoksi ratkeaa, kun muistamme olevan ja käsitteettömän kaksoismerkityksen Adornon ajattelussa. Toisaalta se identifioivaan ajatteluun nähden ei-identtisenä merkitsee jonkinlaista totuuden aluetta, mutta toisaalta perin pohjin hallittuna ja myyteistä riisuttuna luontona instrumentaalisen järjen voimatonta kaksoiskappaletta, vain-olevaa, joka nimenomaan olisi kipeästi kriittisen ajattelun tarjoaman vapautuksen tarpeessa.

Braun toteaa Adornon kritiikin identtisyys-ajattelua vastaan ja hänen termiensä perustuvan olennaisesti Hegelin filosofian arvosteluun. Hegelillä, Braun kirjoittaa, käsite on Adornon tulkinnan mukaan tiedon maali. Adorno sen sijaan, kuten tunnettua, haluaa kääntää tiedon käsitteetöntä kohti. Kuitenkin Adorno tulkitsee Braunin mukaan Hegeliä virheellisesti kristallisoidessaan arvostelunsa tämän identiteetin ja ei-identiteetin identtisyiden ideaa vasten (Identität von Identität und Nichtidentität). Adorno näkee Hegelin ymmärtäneen väärin käsitteen itsensä ulkopuolelle viittaavan olemuksen. (Braun, mts. 31.)

Braun sanoo Adornon kritiikin lepäävän ilmeisen problemaattisen premissin varassa: Adorno redusoi Hegelin spekulatiivisen käsitteen abstraktiksi yleiskäsitteeksi. Spekulatiivinen käsite merkitsee Braunin mukaan Hegelillä käsitettä, joka pyrkii sulkemaan itseensä konkreettisesti yleisen, eli juuri saman yksittäisen ja erityisen, jonka Adorno käsitteettömänä asettaa käsitettä vastaan. Hegel erottaa spekulatiivisen käsitteen pelkistä abstraktioista, abstrakteista yleiskäsitteistä, jotka jättävät erityisyyden ja yksilöllisyyden huomiotta käsitteenmuodostuksessa ja ottavat mukaan vain yleisyyden momentin. Kaikkien käsitteiden laskeminen tällaisiksi abstrakteiksi yleiskäsitteiksi on Braunin mukaan Adornon ajattelun ratkaiseva virhe. Abstraktit yleiskäsitteet ovat tosin pelkkiä kaavioita ja varjoja, tässä Hegel ja Adorno ovat yhtä mieltä, mutta Adorno erehtyy jättäessään noudattamatta Hegelin varoitusta ja sekoittaessaan pelkkään yhteen lukemiseen perustuvat (bloss Gemeinschaftliche) abstraktiot ja spekulatiivisten käsitteiden toden yleisyyden. Vasta tämän karkeistuksen tehtyään Adorno voi, Braun todistelee, asettaa tiedon päämääräksi joko käsitteettömän, yksittäisen ja erityisen tai vaihtoehtona käsitteen. (Braun, mp.)

Tuntematta Hegelin ajattelua en voi arvioida Braunin esille tuoman eron merkitystä. Braunin analyysi vahvistaa joka tapauksessa Adornon lukijan saamaa vaikutelmaa tietystä tekstin jonglöörimäisyydestä, merkitysten huojunnasta ja tahallisuuden rajaa hipovasta ajattelun piiloutumisesta termien ja ilmaisujen moniselitteisyyden taakse. Adornon tyyli on yksinkertaisesti sanottuna hämärää. Suomalaiselle lukijalle hämäryys konkretisoituu mm. hankaluuksina

kääntää täsmällisesti Identität-sanaan perustuvia ilmauksia.

Todellakin: olevan ja käsitteen sovittamattoman eron tunnustamista, käsitteen ja sen kohteen välisen ei-identtisuuden tunnustamista vaativan Adornon omat käsitteet toteuttavat vaatimuksen ehkä liiankin perusteellisesti. Adornon pysäytetystä kärsimyksen dialektiikasta kirjoittaessaan Birzele katsoo Adornon käsitteiden menettävän spesifisesti tieteellisen ja filosofisen luonteensa ja muuttuvan kärsimyksen merkeiksi, symboleiksi, joiden laatu on silmiinpistävän erottamattomasti sidoksissa hänen filosofiaansa kokonaisuutena. Totuus, myös ja nimenomaan filosofinen totuus on Adornolla vain auttamassa kärsimystä saamaan ilmaisuensa. Historian kirous muodostuu kaikkea hallitsevaksi symboliksi ja muut käsitteet saavat merkityksensä sen kautta. Tämän menettelyn hinnaksi tulee lopulta käsitteiden myyttinen moniselitteisyys. Filosofia irtoaa analyysiluonteestaan ja muuttuu todellisuuden tulkinnaksi tai arvottamiseksi. (Birzele, mts. 226.)

Adornon dialektiikkakäsitystä ja Braunin esittämää vertailua sen ja Hegelin dialektiikan välillä on mielenkiintoista verrata edelleen jotakuinkin erilaista filosofista suuntausta edustavan Antti Hautamäen vuosikirja Ajatuksessa kehittämään näkemykseen dialektiikasta ja käsitteistä. Hautamäki pitää dialektiikkaa metodina tai metodologiana, jolle on keskeistä abstraktien käsitteiden konstruktio ja käyttö tiedon saavuttamiseksi. Hautamäki erottaa Engelsin ontologissävyytteisen tieteiden tiede -dialektiikan Hegelin ja Marxin metodi-dialektiikasta ja asettuu siis Hegelin ja Marxin kannalle, joille dialektiikka nimenomaan hänen mukaansa merkitsi teoreettisen ajattelun menetelmää, ts. abstraktien käsitteiden tai kategorioiden avulla ajattelemisen metodia. Dialektinen näkemys käsitteistä on, Hautamäki kirjoittaa, että ne ovat abstraktioita ja sellaisina valitsevat vain jonkin erillisen piirteen todellisuudesta ja jättävät muut pois. Tämän vuoksi abstraktio aina yksinkertaistaa todellisuutta ja on vain yksipuolinen näkökulma siihen. (Hautamäki, Ajatus 39, s. 218-220.) Tässä painotuksessaan Hautamäki on täsmälleen samoilla linjoilla Adornon kanssa.

Dialektiikan on Hautamäen mukaan siis ratkaistava pulma miten tutkia konkreettista todellisuutta abstraktien käsitteiden avulla. Hautamäki ottaa esimerkiksi Marxin dialektisesta metodista Pääoman analyysin tavarankaksoisluonteesta. Kuten tunnettua, tavaralla on Marxilla sekä käyttöarvo että abstrakti arvo. Tavarankäsite ei kuitenkaan ole ristiriitainen, Hautamäki huomauttaa, koska tavaralla on arvoa sinänsä toisessa ja käyttöarvoa toisessa suhteessa. Hautamäki kutsuu käyttöarvon ja arvon vastakohtaa komplementaariseksi vastakohtaisuudeksi ja määrittelee tämän käsitteensä seuraavasti: ”Komplementaarinen vastakohta muodostuu kahdesta kuvauksesta, käsitteestä tai teoriasta, jotka käsittelevät samaa ilmiötä ja jotka ovat toisistaan riippuvaisia ja täydentävät toisiaan, mutta ovat samaan aikaan toisensa poissulkevia ja yhteen sopimattomia.” Esimerkkeinä Hautamäki antaa mm. aalto-hiukkan dualismin kvanttimekaniikasta, geneettisen ja strukturaalisen lähestymistavan sosiologiasta ja diakronisen ja synkronisen yleisestä kielitieteestä. Komplementaarisesti vastakohtaiset käsitteet, kuvaukset tai teoriat tavoittavat kohteensa, kuten Hautamäki sanoo, eri näkökannoilta (in different respects). (Mas. 220-221.) Tässäkin on helppo nähdä samankaltaisuutta Hautamäen ja Adornon ajattelun välillä: Adorno katsoi todellisuutta lähestyttävän parhaiten luonnollisen kielen sinänsä puutteellisten käsitteiden keskinäissuhteiden eli konstellaatioiden kautta. Konstellaatio paljastaa yksittäisten käsitteiden liikaa yksinkertaistaman todellisuuden.

Sen sijaan Hautamäen perusteeksi, jonka mukaan komplementaariset vastakohtaisuudet juuri ovat dialektisia ristiriitoja, on jyrkästi eri filosofiaa kuin Adornon dialektiikkakäsitys.

Adornolle dialektiikka sisältyy yhtä hyvin aineelliseen tai vaikkapa yhteiskunnalliseen todellisuuteen, jo ilman ja ennen subjektin tulkintoja, kuin ajatteluunkin, ja käsitteiden ja niiden kohteiden välinen ristiriitaisuus on peräisin todellisuudesta enemmän kuin ajattelusta. Hautamäki johtaa kolme seurausta perusteestään: 1) dialektiset ristiriidat eivät ole loogisia ristiriitoja, 2) dialektiset ristiriidat on erotettava reaalista ristiriidoista ja antagonismeista kuten työn ja pääoman ristiriidasta, 3) dialektiset ristiriidat eivät ole ontologisia vaan epistemologisia. (Hautamäki, mas. 222.) Näin siis Hautamäki saa dialektiikan ikään kuin siistimmin sijoitetuksi omaan vaikutusalueeseensa, kun se Adornolla leviää aina aineeseen ja olemiseen asti ja heijastuu sieltä taas takaisin ajatteluun, ilman että alkua tai loppua näkyy missään.

Synteesi-kysymykseen Hautamäki vastaa vetoamalla Marxiin. Komplementaarisia vastakohtia on käsiteltävä oikein; niitä ei pidä ylittää uudella näkökulmalla, mikä oli keskeistä Hegelin metodissa. Marxille synteesi ei ole yhdistävä näkökulma, vaan jonkinlainen kaksoisnäkökulma, jokaisella tutkimuksen asteella jatkettua vastakkaisten käsitteiden ja näkökulmien mielessä pitämistä. (Hautamäki, mas. 224.) Tämä Marxin suhde dialektiikkaan olisi siis samantapainen kuin Adornon, jolla uskollisuus ei-identtiselle merkitsee sen ristiriitaisuuksien säilyttämistä ajattelussa ja näitä ristiriitoja tukahduttavien ajattelutempujen ja väljien tasoittavien johtopäätösten karttamista.

Näin siis havaitsemme, että formaalisen logiikankin avulla komplementaarisen vastakohtien käsitteitä tarkentava Hautamäki ja deduktiivista systeemiä, asianajotyylisiä ja loogisia apuoperaatioita vastustava Adorno tulevat merkittävin osin huomattavan lähelle toisiaan näkemyksessään dialektiikasta. Käsitteiden ja niiden kohteen suhde on olennaista dialektiikassa, käsitteet yksinkertaistavat kohdettaan, useiden käsitteellisten näkökulmien käyttäminen kohteen tutkimisessa on dialektinen edistysaskel, synteesi ei saa merkitä käsitteellisten ristiriitaisuuksien ylittämistä vaan niiden tarkkaa kirjaamista ja huomioon ottamista. Ainoastaan mitä tulee dialektisten ristiriitojen sijaintiin joko myös ulkomaailmassa tai vain ajattelussa, eroavat Adornon ja Hautamäen näkemykset toisistaan. Havaintomme heidän laajasta yksimielisyydestään tukee sitä aforismia, jonka mukaan ihmisten ajattelua leimaa enemmän aika jossa he elävät kuin poliittinen suuntaus, tai tässä tapauksessa filosofinen suuntaus, johon heidät luetaan.

Heinzen mukaan Adornon tavoitteena negatiivisessa dialektiikassa on käsitteiden paljastaminen vallan instrumenteiksi. Niiden palveluksena vallalle on olevien olojen legitimointi. Ne ontologisoivat historiallisesti muodostuneet seikat ikuisesti välttämättömiksi ja auttavat siten yhteiskunnallisen status quon säilyttämistä. Ajaton arvokkuus, jonka käsitteiden muoto voi lainata yhteiskunnan tosiasiallisesti ehdolliselle tilalle, kirjoittaa Heinz, helpottaa olevien olojen julistamista luonnollisiksi ja jumalan sallimiksi. Käsitteet ovat siten poliittisesti tarkoituksenmukaisia vallanpitäjille ja niiden systemaattisessa välttämättömässä järjestyksessä esiintyy sublimoituneena poliittinen hyöty ja edullisuus. (Heinz, mts. 110-111.)

Heinzen yhteenvetoa ei pidä ymmärtää liian yksiviivaisesti. Adornon arvostelu totaalisesti hallitun yhteiskunnan ideologioita kohtaan ulottuu varsinaisten vallanpitäjien lisäksi myös hallinnon periaatteellisiin vastustajiin. Minima Moraliassa Adorno kritikoit työväenliikkeen virallista optimismia, joka edelleen toistelee vanhoja nimiä, vanhoja käsitteitä, vaikka ratiionaaliset odotukset yhteiskunnallisesta käänteestä ovatkin vähitellen häviämässä, kun vastustaja hallitsee täydelleen työväenluokan tietoisuutta. Näitä vanhoja nimiä Adorno luettelee joukot, solidaarisuuden, puolueen ja luokkataistelun. Ne ovat teoriasta irtautuneita puheta-

poja, Adorno sanoo, jäykistyneitä käsitteitä, joiden kunnioitus paradoksaalisesti näyttää vain kasvavan kapitalistisen maailman rautaisen vakiintumisen myötä. Pienikin epäkunnioitus niitä kohtaan tulkitaan työväenliikkeessä taantumuksellisuudeksi. ”Luokkarajojen kaikin puolin julistetaan pannaan ajattelun negatiivinen elementti.” (MM, af. 73.)

#### 4. Subjekti ja objekti negatiivisessa dialektiikassa

Frankfurtissa vuosina -62 ja -63 pitämässään filosofiaan johdattelevissa luennoissa Adorno puhuu filosofisesta syvyydestä ja selittää kaksi virhettä, jotka ovat yleisiä sitä tavoiteltaessa. Monesti tehdään ero asioiden pinnan ja niiden kätkeytyneen olemuksen välillä, ja pidetään sitten syvällisyytenä tuon olemuksen esille saamista, esimerkiksi tutkittavaa ilmiötä hallitsevien lainmukaisuuksien paljastamista. Adornon kannalta kuitenkin silloin päädytään vain toiseen pinnallisuuteen ja latteuteen. Hänen mukaansa filosofinen syvyys ei ole olemassa asioissa, filosofian objekteissa, ikään kuin vain ylös kaivettavana, valmiina tosiseikkana. Se ei ole minkään salatun merkityksen paljastamista objekteista, eikä mikään filosofinen tulos sellaiseen voi olla syvälinen. Toinen virhe on kuvitella syvyyden piilevän filosofisessa subjektissa, itseensä vajoamisessa; tämä on Aasian suurten uskontojen ja niiden nk. mietiskelyn tavoite ja menetelmä. Subjektin pohjalta ei löydy muuta kuin tyhjyyttä ja sisällyksettömyyttä, sikäli kuin se erotetaan aktiviteeteistaan. (Adorno, *Philosophische Terminologie*, s. 138-139.)

Syvyys on Adornolle ajattelun liikkeessä; leppymättömästi, häikäilemättä ja kompromisseitta ajattelemisessa. Käsitteen työ ja ponnistelu, Adorno lainaa Hegelin ilmausta, saavat aikaan syvyyden ajatteluun. Syvyys muodostuu lopulta subjektin ja objektin keskinäisuuksissa, erillään kumpikin niistä on sitä vailla. (Adorno, mp.)

Objekti ei sinänsä sisällä syviä totuuksia tai syvällisyyttä, mutta syvyys ilmaantuu filosofian suhteesta objektiinsa, siitä miten syvästi ajatus antautuu objektinsa kuljetettavaksi, kuten Adorno sanoo. Tässäkin siis Adorno korostaa tavoittelemaansa ajattelun suunnanmuutosta kohti ei-identtistä. Objektin ensisijaisuus tässä dialektiikassa ja subjektin tyhjyys ja avoimuus eivät kuitenkaan merkitse subjektin passiivisuutta ja subjektin käsitteen ongelmattomuutta Adornolla. Filosofinen viisaus ja syvyys edellyttävät vielä, Adorno jatkaa, että subjekti on asettanut itsensä erilleen objektistaan ja reflektoinut omaa osuuttaan ja mennyt itseensä. (Adorno, mts. 142.)

Negatiivisessa dialektiikassa Adorno vakuuttaakin, että ”objektin ensisijaisuus on vain subjektiivisen harkinnan (Reflexion) saavutettavissa, vain subjektiä koskevan harkinnan ulottuvilla” (ND, s. 186). Samalla kuitenkin Adorno varoittaa vetämästä siitä seikasta, että mitään tietoa objektista ei olisi ilman tietävää subjektiä, sitä väärää johtopäätöstä että tietoisuudelle olisi annettava jonkinlaisia etuoikeuksia ontologiassa. Subjekti on mielen toiminnoissa havaittuna ja käsitteeksi tiivistettynä representaatio-momenttina myös välittynyt (vermittelt) ja välittyneisyytensä vuoksi ei siis radikaalisti erilaatuinen kuin objekti. Ainoastaan samansuokuisuutensa vuoksi, Adorno sanookin, subjekti ylipäätään voi edes jollain lailla käsittää todellisuutta. Adorno ei siis niinkään näe subjektiä maailmaa konstituivana, vaan enemmänkin barrikaadina todellisuuden edessä. (ND, mp.) Barrikaadilla Adorno tarkoittanee subjektin ylikorostusta, subjektivistisessä idealismissa tai mietiskelyssä. Ymmärrän Adornon ajatuskulun niin, että me rakennamme käsityksemme itsestämme subjektina samanlaisista aineksis-

ta kuin käsityksemme mistä tahansa ulkomaailman oliosta. Kun sitten pyrimme tarkempaan selvyyteen ulkomaailman olioiden luonteesta, meidän on niitä ja niiden suhdetta itseemme ymmärtääksemme tarkasteltava samalla myös itsestämme luomaamme kuvaa, tietomme hypoteettista subjektia. Sen tajuaminen ei kuitenkaan ole alkuperäinen päämäärämme, joten se voi muodostua kiusalliseksi esteeksi tiellämme todellisuuden tavoittamiseen. Se on tavallaan ylimääräinen objekti varsinaisten tiedon kohteiden joukossa. Jos tulkitsem Adornoa oikein, hän täten eroaa ainakin tiedonihanteessaan joskaan ei ehkä käsityksessään tiedon mahdollisuudesta jyrkästi erästä oppimestaristaan, nimittäin Nietzscheä, josta Esa Saarinen kirjoittaa: ”Nietzsche tahtoo osoittaa omalla jäljittelemättömällä tavallaan, että muu kuin tulkittu, väritetty, näennäinen maailma ei ole mielenkiintoinen.” (Saarinen, Länsimaisen filosofian historia huipulta huipulle Sokrateesta Marxiin, s. 363.) Nietzsche ja Adorno ovat samaa mieltä siitä, että subjektia ja subjektiivisuutta ei voi taikoa pois tiedosta. Nietzscheille se on hyvä juttu, Adorno taas liittyy filosofien enemmistöön, joka pitää tavoitteenaan niin objektiivista tietoa kuin suinkin.

Adorno tukee asennettaan vetoamalla Kantiin, joka hänen mukaansa ei suostunut luopumaan todellisuuden ensisijaisuuden momentista. Kantille oli selvää, Adorno kirjoittaa, ettei objektin käsitteeseen nähden ole suorastaan ristiriitaista objektin oleminen an sich; että objektin subjektiivinen välittyneisyys ei liity niinkään ideaan objektista, vaan objektin riittämättömyyteen. Subjekti ei tosin Kantillakaan ulotu itsensä ulkopuolelle, Adorno väittää, mutta silti Kant ei uhraa ajatusta toiseudesta (Andersheit), ei luovu siitä. Ilman sitä tiedosta tulisi tautologiaa, tiedetty olisikin vain tieto itse. (ND, s. 185.)

Vaikka ja koska Adornon dialektiikan peruspyrkimys rajoittuu sen ongelman selvittämiseen, missä määrin ja miten tiedon kohde, josta hän käyttää tässä yhteydessä mm. ilmausta ajattelulle vieras, on vedettävissä ajattelun ulottuville, Adorno ei silti hyväksy tietoteoreettisen subjektin ja objektin polariteetin asettamista ei-dialektiseksi struktuuriksi, jossa kaiken dialektiikan pitäisi tapahtua. Hän sanoo molempien käsitteiden olevan vain kauan kestäneessä teoretisoinnissa kehkeytyneitä ajattelua kuvaavia kategorioita; ne ”eivät ole mitään positiivista, eivät primäärisiä asiointiloja, vaan negatiivisia kerta kaikkiaan, ilmausta ei-identtisyydestä”. (ND, s. 176.) Tämä huomio tietoteorian peruskäsitteiden tietystä keinotekoisuudesta ei anna kuitenkaan Adornon mukaan oikeutta yrittää niiden periaatteellisen eron mitätöimistä, koska silloin jouduttaisiin vaaraan nähdä niiden taakse muka kätkeytyvän jonkinlaisen ykseyden. Tällöin oltaisiin taas totaalissa, monistisessa, puhtaassa ajattelussa, jossa ajatus vain ikään kuin täydentäisi itseään - kuten Adorno sanoo - kehittämänsä subjekti-objekti-dikotomian avulla, josta on faktisesti tullut ajattelun tärkeä apukeino ja jota ilman toisaalta ajattelua ei ehkä edes olisi. Mutta ajattelun ja ajattelun ero jäisi vain ajattelun muodoksi, ja seurauksena olisi subjektivismi eli tietoteorian vastakkaisista peruskäsitteistä subjekti asettautuisi välttämättä ensimmäiseksi. (ND, mp.)

Toisaalta Adorno siis vakuuttaa subjektin ja objektin olevan todellakin puhtaasti ajattelukategorioita, toisaalta hän varoittaa tämän seikan myöntämiseen sisältyvän vaaran, että tuo ajattelumme peruserottelu rupeaa näyttämään keinotekoiselta dualismilta, jolloin pian joudutaan ontologisen monismin ja sitä kautta subjektivismin tielle. Näin siis Adorno pitää subjektin ja objektin filosofista erottelua periaatteellisesti epäselvänä mutta silti välttämättömänä. Hänen mukaansa ”subjekti ei ole koskaan todellisuudessa kokonaan subjekti, objekti ei kokonaan objekti” (ND, s. 177). Mikä nyt enää jää ja tulee tietoteorian tehtäväksi? Adorno vastaa

näin: ”Mikään ei ole mahdollista paitsi määrätty yksittäismomenttien negaatio, jonka kautta subjekti ja objekti asetetaan absoluuttisesti vastakkaisiin aseisiin ja juuri siten identifoidaan toistensa avulla.” (ND, mp.) Jälleen Adorno jättää tarkemmin kertomatta, millä tavalla tuo yksittäismomenttien negaatio olisi ymmärrettävä, mutta selvää on, että hän ei hyväksy mitään yleistä ratkaisua subjektin ja objektin ongelmaan. Hän ilmeisesti katsoo, että tietoteorian olisi tutkittava subjektin ja objektin osuutta eri tiedonakteissa tapaus tapaukselta. Jos niiden suhde on vain yksittäisissä erityistapauksissa aina uudella tarkastelulla ratkaistavissa, se tietysti sopii Adornon systeeminvastaiseen asenteeseen. Adorno ei halua määritellä kantaansa, ei halua luoda filosofista teoriaa.

Kritiikki subjekti-objekti-erottelun subjektiivista alkuperää vastaan ei siis Adornolla merkitse erotettujen yhteen tuomista, edellä mainituista syistä. Kritiikin tarkoituksena on kyseisen erottelun paljastaminen inhimillisen hengen instrumentiksi luonnon hallinnassa.

Kun luonto erotetaan tietoisuudesta, objektivoidaan, sen hallinta tulee mahdolliseksi tai ainakin helpottuu verrattuna maagiseen ajatteluun, jossa henki ja luonto ovat pitkälle yhtä. Tätä päämäärää palvelee teoreettisessa ajattelussa objektin käsite. ”Erottelu joka tekee objektin vieraaksi ja hallittavaksi ja anastaa sen, on subjektiivinen, järjestävän varustautumisen tulos.” (ND, s. 177.) Negatiivisen dialektiikan käsitteellisen tiedon kritiikki ja Valistuksen dialektiikan sivilisaatiokritiikki tähtäävät siis lopulta samaan, pelkän luonnon hallinnan arvosteluun ja ylittämiseen inhimillisessä järjen käytössä. Tietoisuus on tullut luonnon hallitsijaksi vain tekemällä tiukan eron itsensä ja luonnon välille. Siten se on päässyt paremmin ymmärtämään mitä luonnossa itsessään, sellaisenaan tapahtuu. Tehty ero on osaksi näennäinen, mutta sitä ei pidä Adornon ajattelutavan mukaan sen vuoksi suinkaan väheksyä, vaan siitä on pidettävä kaikin keinoin kiinni. Ero uhkaa kadota kun järkeä käytetään vain teknisesti, luonnosta eronnutta tietoisuutta vain luonnon hallitsemiseen, jolloin hallinnan menetelmät valtaavat itselleen sijan järjen yleisenä olemuksena. - Puhutaan usein insinöörijärjestä, jonka leviäminen meillä Suomessa lienee laajamittaisempaa kuin monessa muussa kansassa. Räikein esimerkki on formula-autourheilun ihailu. Siinähan pääosassa ovat tekniset laitteet; niiden virittäminen, kestävyys, viat ja hallinta. Hallinta suuntautuu teknisiin hienouksiin, jotka jo sellaisinaan ovat ihmisjärjen tuotetta. Järki pyörii itsensä ympärillä naurettavan mitättömässä kehässä. - Tällaista järkeä vastaan Adorno suuntaa niin tietoteoriaansa kuin kulttuurikritiikkinsäkin.

Subjektin yksipuolisesta hallintatehtävästään vapauttamisen teemaa täydentää Adornolla vaatimus vapauttaa ajattelun kohteet subjektin muokkaavasta, tyypistävästä ja luokittelevasta tyranniasta. Epistemologiassa ja subjektin ja objektin dialektiikassa Adornon on siis vaadittava objektin ensisijaisuutta. Hänen vaatimuksiinsa sisältyy näin toisaalta väite, että luonto ja sen hallitseminen ovat liian keskeisellä sijalla ajattelussamme; toisaalta hänen mukaansa luonto sellaisenaan ei pääse siinä ollenkaan tarpeeksi esille - objekteille tulisi antaa suurempi sananvalta. Paradoksin opetus piilee tässä: luontoa hallitessaankin ja siihen samalla sopeutuessaan ihmismieli ottaa kuitenkin luonnosta käyttöönsä lähinnä sellaista, jolla on arvoa tietoisuuden oman itesäilytyksen kannalta. Valistuksen dialektiikan ei kovin omaperäisen keskeisajatuksen mukaan subjektin itesäilytyksen pakko on sen luonnonhallintapyrkimyksen perusvaihtelin. Tässä taistelussa kuitenkin meille välittömästi arvoton osa luontoa jää tietoisuudessamme mykäksi, ja juuri sen pelastaminen kokemuksellemme on objektin ensisijaisuuden vaatimuksen tarkoitus ja tehtävä Adornon tieto-opissa. Adorno ei selitä missään täsmällisesti vaatimansa ainakin jossakin mielessä uuden, lähinnä kai kontemplatiiviseksi luonnehdittavan

tiedon lajin sisältöä ja rakennetta, ja siksi hänen monet arvostelijansa syyttävät häntä mysti-  
koksi. Lienee myös suurta liioittelua Adornolta vihjata kaikkea tähänastista ajattelua ja tietoa  
olennaisesti luonnon hallintaan suuntautuvaksi, edes luonnon omassa adornolaisessa, laajassa  
merkityksessä.

Edellä referoitu yhteen kietoutuneiden subjektivismiin ja identtisyysajattelun kritiikki ei,  
vaikka subjekti ja objekti onkin siinä havaittu toisistaan johdetuiksi ja toisistaan riippuviksi  
ajatuskategorioiksi, anna Adornon mukaan aiheita pitää niitä samanpainoisina. Negatiivisessa  
dialektiikassa Adorno väittää ensiksikin subjektin pyrkivän aina kokonaisuudeksi, olemaan  
kaikkeus (das Ganze). Hän väittää edelleen, että jos subjekti ja objekti ymmärretään sillä ta-  
valla välittyneiksi kuin hän on esittänyt, subjekti menettää valtansa. Jo pienikin määrä jotakin  
subjektiin nähden ei-identtistä subjektin ja objektin dialektiikassa, jotakin subjektin ulkopuo-  
lelle jäävää, merkitsisi nimittäin ehdotonta filosofista uhkaa subjektille, sen luonnolliselle  
pyrkimykselle, hän todistelee. Ja jos ja kun subjekti jää häviölle, kuten negatiivisen dialek-  
tiikan tapaisessa ajattelussa, objekti tulee väistämättä painavammaksi. Subjektin ja objektin  
keskinäistä välittyneisyyttä korostavassa näkemyksessä subjekti liittyy Adornon sanoin ai-  
van toisin objektiin kuin tämä siihen. ”Objektia voidaan tosin ajatella vain subjektin kautta”,  
Adorno selventää, ”mutta se säilyy siihen nähden silti aina toisena; subjekti sen sijaan on  
oman laatunsa puolesta heti alun pitäen aina myös objekti. Subjektista ei objekti” (voisim-  
me tulkita Adornon ilmauksen tässä myös objektius tai jopa objektiivisuus) ”ole edes ideana  
ajateltavissa pois; objektista kylläkin subjekti. Subjektina olemisen merkitykseen kuuluu olla  
myös objekti, mutta ei objektina olemisen merkitykseen olla subjekti.” (ND, s. 184-185.) Tä-  
män perustelunsa objektin subjektia suuremmalle painolle dialektiikassaan Adorno tiivistää  
lopulta seuraavasti, todettuaan ensin subjektin koko olemisenkin objektien maailmasta laina-  
tuksi: ”Subjektiivisuuden alueelle objekti tulee vedetyksi vasta pohdittaessa mahdollisuutta  
sen määrittelyyn.” Vielä Adorno huomauttaa, että hänen tarkoituksensa ei ole unohtaa naiivin  
realismin kritiikkiä. Objektin etusija on vain dialektiikan momentti, ja sellaisena merkitsee  
jatkuvaa tietoista ja tarkoituksellista eron tekoa kaikesta siitä ajattelussa, mikä on itsessään  
aina jo välittyntä. (ND, mp.)

Kun Adorno on näin selittänyt missä mielessä ja missä määrin subjekti on osa maailmaa,  
hänen täytyy tietenkin myös perusteellisemmin tarkastella subjektin laatua objektina objek-  
tien joukossa. Hänelle subjekti ei ole tiedon lähtökohta, joten hän voi vapaasti tarkastella  
subjektin asemaa kuin ulkoa päin. Hän myös sulattaa empiirisen ja filosofisen - tai kuten hän  
sanoo transsendentaalisen - subjektin harkitusti yhteen. Carl Braun arvioikin hänen tietoi-  
suusteoriaansa Marxin ja Freudin kompilaatioksi. (Braun, mts. 247.)

Adorno kirjoittaa että itsenäistetty tietoisuus, tietosuorituksissa toimiva suorittaja, on irro-  
tettu ihmislajille ominaisesta libidoenergiasta. Tietoisuus on elävän subjektin toiminto, ja sen  
kuvan mukaiseksi on myös tietoisuuden käsite muodostettu. Tätä seikkaa ei Adornon mukaan  
voi sen merkityksestä millään erottaa. Mahdollinen vastalause, että siten subjektiivisuuden  
empiirinen momentti menisi sekaisin transsendentaalisen tai myös olemuksellisen momentin  
kanssa, on Adornon mukaan heikonlainen. Transsendentaalinen ilman mitään suhdetta johon-  
kin empiiriseen tietoisuuteen, elävän minän tietoisuuteen, jäisi olemattomaksi, hän toteaa. Ei  
olisi mitään puhtaasti henkistä, mitään transsendenssia. Ilman suhdetta persoonallisuuteen,  
elävään historialliseen henkilöön ja hänen spesifiin minäänsä, tähän fyysiseen välittömästi  
liittyvään objektiivisuuden momenttiin, subjekti olisi kirjaimellisesti ei mitään; tätä merkitsee

sen välittyneisyys. Samanlaiset mietelmät objektin alkuperästä sen sijaan olisivat arvottomia: objektin välittyneisyys tarkoittaa, että se on havaittavissa ja tunnettavissa vain subjettiin kietoutuneena. (ND, s. 186-187.) Lyhyesti sanoen Adornon teesi siis on, että subjekti tai subjektit ovat syntyneet objekteista ja ilman objekteja niitä ei olisi olemassa. Objektit sen sijaan ovat olemassa ilman subjektejakin. Me emme vain voi tuntea niitä muuten kuin subjettiin kietoutuneina, subjektin kautta.

Tämä epäkartesiaaninen subjektinäkemys on tietenkin omiaan herättämään filosofista inhoa ja vastarintaa. Jo muutama kertaan siteeraamani uskantilainen Carl Braun esimerkiksi torjuu Adornon ”naturalistista evolutionismia” yrittämällä osoittaa sen johtavan kehäpäätelmiin. Eräs toinen hänen argumenteistaan, monien Adornon käsitteiden epämääräisyyksiin kohdistuvien pienempien tarkistusvaatimusten lisäksi, liittyy hänen tosiasiaksi kutsumaansa tajunnan relationaalisuuteen. Se ei hänen mukaansa voi olla syntyisin mistään itsenäistyneestä viettienergiasta, jollaiseksi Adorno tietoisuutta väittää. Relationaalisuuden huomiotta jättäessään Adornon selitysmalli ei Braunin mukaan tuo esiin tietoisuuden olennaisia Aspekteja. (Braun, mts. 247.)

Braunin kritiikki subjektin luonnosta syntymisen teorialle etenee vapaasti referoituna seuraavaan tapaan. Objektin etusijalla on Adornon tieto-opissa vähintään kolme merkitystä: a) subjektiteoreettisen naturalismin perustana, joka siis nyt on kysymyksessä, ja b) nykyajattelun vääristyneenä objektivismina psykologis-sosiologisessa mielessä sekä c) kriittisesti korjaavana normina. Kohdassa a) on siis kysymys käsitedialektiikasta, kohdassa b) totaalissa nyky-yhteiskunnassa kaikkea vallitsevan näennäisesti objektiivisen vaihtoarvon kritiikistä sekä instrumentaalisen järjen kritiikistä, kohdassa c) ei-identtisen vapautuksesta. Braun toteaa että objektin etusija on merkityksessä a) Adornon filosofiassa välttämätön, merkityksessä b) todellinen ja merkityksessä c) mahdollinen. Braun osoittaa Adornon kirjoituksista kuinka objektin etusijan dialektista merkitystä koskevat muotoilut, systemaattisesta painostaan riippumatta, ovat niin vaihtelevia, että joihinkin olisi jopa yhdistettävissä transsendentaalinen idealismi. Kuitenkin Adorno Negatiivisessa dialektiikassa julistaa dialektiikkansa materialistiseksi. Siten, Braun kärjistää, objektin etusijalle tulee Adornon ajattelussa välttämättä kerta kaikkiaan metafysisen alkuperän arvo ja loukkaamaton asema. Adorno joutuu silloin vastakkaisista vakuutteluistaan huolimatta olettamaan myös jonkinlaisen subjekti-objektidialektiikan ylittävän kolmannen olemassaolon. Se on sokea aineellinen luonnontila, ja vasta jos Adorno pystyy tyydyttävästi todistamaan tietoisuuden kehittymisen siitä - tämä on Braunin keskeinen pointti - hän voi ottaa käyttöön jotain sellaista kuin subjektiivisuuden ja sitten subjektin ja objektin dialektiikan. Braunin vaatimuksen mukaan luonnontila olisi siis ensimmäinen objektiviteetti, jota Adorno ei voisi väittää mitenkään subjektiivisesti välittyneeksi eikä subjekti-objektidialektiikan piiriin kuuluvaksi. Adornon naturalistisen evolutionismin intressissä olisi Braunin mukaan siis ennen muuta selvittää, miten tietoisuus, järki, kaikki henkinen ja yksilöllisyys, subjektin ominaispiirteet, voivat kehittyä sokeasta aineellisesta luonnontilasta. (Braun, mts. 240, 245.) Hiukan vaikea on ymmärtää Braunin pedanttisuutta vuosisadalla jolloin darwinilainen evolutionismi on yleisesti hyväksytty. Tiedämme että apinat voivat oppia alkeellista kieltä, muutamia sanoja, ja että ne luonnontilassaan valmistavat ja ottavat käyttöön työkaluja ja aseita, esimerkiksi terävillä oksanpätkillä tappavat pienempiä apinoita syödäkseen. Tiedämme että valaat ja delfiinit kommunikoivat vedessä päästelemillään korkeilla äänillä. Mielikuvitusta vaatii pikemminkin sen mahdollisuuden kieltäminen,



että ihmiselle evoluution suunnattomien aikojen kuluessa on voinut kehittyä hänen nykyiset kykynsä, kuin tämän kehityksen olettaminen.

Vastauksena ainakin tämän kehityksen vaikuttavaa syytä koskevaan kysymykseen toimii Adornolla ajatus ihmislajille tyypillisestä itesesäilytyksen tarpeesta. Miten kehitys taas yksityiskohtaisesti on tapahtunut, vastaus siihen kysymykseen kuuluisi suunnattomassa monimutkaisuudessaan luonnontieteeseen, eikä Braun mitenkään järkevästi voi vaatia sitä kulttuurifilosofisessa yhteydessä. Ilmeisesti Braun ei lainkaan hyväksy laadullisen muutoksen mahdollisuutta, ajatusta että jokin substanssi voi muuttua toiseksi, tässä tapauksessa materiaasta syntyä tietoista toimintaa ja henkisyttä. Braun jatkaa Adornon konseptin arvostelua väittämällä siinä tarkasteltavan inhimillistä toimintaa jotenkin tietoisuus poissulkien, pelkän objektin asemassa. Silloin ei huomata, Braun sanoo, että itse tuo evolutionistinen tarkasteluakin myös on inhimillistä toimintaa, joka Adornon oletuksen mukaan tarkastelee objektiaan itesesäilytyksen näkökannalta, ja on siis taipuvainen näkemään siinä ennen kaikkea saman pyrkimyksen. (Braun, mts. 246.) Braunilta itseltään jää huomaamatta, että jos hän ei hyväksy oletettua itesesäilytyspyrkimystä kaiken inhimillisen toiminnan perussyöksi, ei hänen tätä vaikutinta tarvitse olettaa evolutionistiseen tarkasteluunkaan, joka siis silloin voisi hyvinkin olla vapaa vääristävästä linssistä pohtiessaan tietoisuuden synnyn mekanismeja.

Adornolla tietoisuus on siis ihmismielen toiminto, joka on syntynyt eriytymällä libidoenergiasta. Vaikuttavaksi välittömäksi syyksi eriytymiseen ja itsenäistymiseen voidaan ajatella, Braun myöntää, Freudin tapaan frustraatiota ja estymistä vietin toiminnassa. Mutta, Braun kysyy, kuka sitten estää jos ei jo tietoinen olento, olento jolla on jo tietoisuus ympäristöstään, ja joka suhtautuu ympäristöönsä sen mukaisesti. Tietoisuuden muodostuminen edellyttää tietoisuutta, väittää Braun. (Mts. 247.) Braunin väite on minusta huonosti harkittu. On kai selvää että vietin tyydytyksen estyminen voi johtua puhtaasti ulkoisista olosuhteistakin. Nälkä ei voi tyydyttyä, jos ruokaa ei ole saatavissa. Jos tästä sitten seuraa jokin tietoisuuden tason nousu, viettienergian osan eriytyminen ruuan hankintaa koskevaksi kuvitteluksi vaikkapa, ei tämän tapahtuman selittämiseksi tarvitse Braunin tapaan olettaa mitään erityistä mekanismia tai varsinkaan ennalta olevaa tietoisuutta, joka tapahtumaa ohjaisi.

Braun vertaa psykoanalyttista tietoisuusteoreettista reduktionismia Marxin sosiologiseen reduktionismiin ja sanoo molempien kulkevan samalla tavoin kehässä. Marxilla Braunin mukaan tietoisuus on yhteiskunnan tuote; toisaalta se on myös yhteiskunnallisuuden edellytys, seikka mikä tekee inhimillisen tuotannon mahdolliseksi ja erottaa ihmisten suhteet pelkästä eläimellisestä toimeliaisuudesta. Samaistavan vertailunsa kautta Braun tulee viimein johtopäätökseensä: valittiin sitten kumpi tietoisuusteoreettisen reduktionismin variantti hyvänsä, tai molempien kompilaatio, yhteiskunnallisesti määräytynyt libidoenergian eriytyminen ja itsenäistyminen, kuten Adornolla, epäonnistutaan kuitenkin. ”Tietoisuus”, Braun kirjoittaa, ”ei ole johdettavissa, vaan se täytyy edellyttää periaatteena.” (Mts. 247-248.) Johtopäätöksessään Braun luonnollisesti ennen kaikkea paljastaa kantilaisen asennoitumisensa.

Braunin toinen, tietoisuuden relationaalisuuteen perustuva vastalause Adornon tietoisuuden emergenssioppia vastaan on edellistä käsittämättömämpi. Braun yksinkertaisesti ottaa sen asenteen, että itselleen olevan (Fürsichsein) relationaalinen luonne tuskin voi syntyä eriytyneestä libidoenergiasta. Viettienergia pysyisi eriytyneenä ja itsenäistyneenäkin olemuksensa mukaan edelleen vain viettienergiana. Tällöin se muistuttaisi vain-olevaa, kiven tapaan, eikä olisi relationaalista, tietoisuutta jostakin. Tyylistään poiketen Braun ei perustele väitettään tä-

män enempää. (Mts. 247.) Ehkä Braun tarkoittaa, että jos tietoisuus Adornon tapaan johdetaan itsessään olevasta, aineesta, se on myös ymmärrettävä samanlaatuiseksi, objektiksi objektien joukossa - näinhän Adornolla kyllä muun muassa onkin, se lukutapa ei ole väärä. Tällöin tajunnan ei voisi katsoa pääsevän periaatteellisesti toisenlaiseen olemassaoloon, joka ulottuu itsensä ulkopuolelle. Mutta vaikka tietoisuus eli subjekti Adornolla saakin tietyissä yhteyksissä myös objektin piirteitä, nimenomaan subjekti-objekti-dialektiikan alkuperää haettaessa, tämä ei kai välttämättä estä subjektin ulottumista itsensä ulkopuolelle eli sen relationaalisuutta, sitä että se voi olla tietoisuutta jostakin. Braunin asenne vaikuttaa jäykän kategorisoivalta. Tosin kyllä viettienergia, josta Adorno siis tietoisuuden johtaa, ilmaisee ensi sijassa yksilön sisäistä tilaa, ja vasta toissijaisesti hakee tyydytyksen välineitä yksilön ulkopuolelta. Mutta samoin myös intentionaalisuuden käsite on kaksimerkityksinen. Psykoanalytikko Lauri Rauhala kirjoittaa: ”Intentionaalisuudesta puhuttaessa huomattava myös on, että fenomenologiassa intentionaalisuus edellytetään aina kaksitasoiseksi tai kaksisuuntaiseksi. Yhtäältä se on immanenttia eli tajunnan sisäistä. Tämä tarkoittaa sitä, että tajunta intendoi sitä kokemussisältöä, joka merkitystasolla edustaa ulkoista objektia. Toisaalta se on transsendenttia eli ulkoista.” Vielä Rauhala huomauttaa sellaisista tajunnan sisällöistä, jotka eivät tunnu periaatteessakaan viittaavan ulos, kuten esteettinen tunnelmointi ja jotkin uskonnollisävyiset kokemukset. (Rauhala, Ajatus 44, s. 132.) Näin siis viettienergian toiminta - toisaalta se saa alkunsa yksilön sisäisistä jännitystiloihin, toisaalta tavoittelee juuri niiden poistamiseksi ulkoisia kohteita - ja tietoisuuden eri intentionaalisuuden tasoilla kuvattava struktuuri ovat hyvinkin vertailtavissa. Adornon teoria tietoisuudesta ja subjektista libidoenergian itsenäistyneenä muotona ei ole niinkään kaukaa haettu. Henki ehkä voi syntyä luonnosta. Mutta paikalleen tuntuu osuvan myös Braunin havainto: jos oletetaankin järjen olevan eriytynyttä viettienergiaa, ei se silti ole mitenkään summittaisesti luonnolle vastakkaista, kuten Adorno sanoo, vaan ainoastaan eriytymisen jälkeen jääneelle jäännökselle. Adorno siis erehtyy siinä, missä hän julistaa järjen toiseksi luontoon nähden. Jos hän pitää kiinni lähtökohdastaan, puhdistettu lopputulos on, Braunin mukaan: ”Järki on luontoa ja pysyy sellaisena.” (Braun, mts. 249-250.)

Adorno todennäköisesti myöntäisi tämän; hänen filosofiaansa sopii ratkaisematon lopputulos. Negatiivisessa dialektiikassa hän kirjoittaa: ”Ei-oleva (siis luonnosta poikkeava) momentti hengessä on niin kietoutunut olemassaoloon, että sen siisti esiin kaivaminen olisi yhtä kuin sen esineellistäminen ja väärentäminen.” (ND, s. 202.)

# LÄHTEET

ADORNO, THEODOR W.

EF = Der Essay als Form. Gesammelte Schriften (GS), Band 11. Suhrkamp. Memmingen 1974.

JE = Jargon der Eigentlichkeit. GS, Bd 6. Suhrkamp. Konstanz am Fischmarkt 1973.

MM = Minima Moralia. Bibliothek Suhrkamp. Baden-Baden 1982.

ND = Negative Dialektik. Suhrkamp, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft -sarja, (stw). Baden-Baden 1982.

Philosophische Terminologie, Bd 1. Suhrkamp, (stw). Baden-Baden 1982.

Stichworte. GS, Bd 10/2. Suhrkamp. Kulmbach 1977.

Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. GS, Bd 5. Suhrkamp. Konstanz am Fischmarkt 1971.

ADORNO, THEODOR W. & HORKHEIMER, MAX

DA = Dialektik der Aufklärung. Adorno, GS, Bd 3. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1970.

BIRZELE, KARL-HEINRICH

Mythos und Aufklärung. Adornos Philosophie, gelesen als Mythos - Versuch einer kritischen Rekonstruktion. Würzburg 1977. Julkaisematon väitöskirja, Deutsche Bibliothek, Helsinki.

BRAUN, CARL

Kritische Theorie versus Kritizismus. Walter de Gruyter. Berlin 1983.

BUBNER, RÜDIGER

Adornos Negative Dialektik. Teoksessa Adorno-Konferenz 1983, toim. Ludwig von Friedeburg ja Jürgen Habermas. Suhrkamp, (stw). Nördlingen 1983.

CASPAR, NORBERT

Die Philosophie Adornos als Modellfall. Bremen 1980. Julkaisematon väitöskirja, Helsingin yliopiston kirjasto.

GEYER, CARL-FRIEDRICH

Kritische Theorie: Max Horkheimer und Theodor W. Adorno. Karl Alber. Augsburg 1982.

HAAPALA, ARTO

Taideteos tapahtumana. Martin Heideggerin taidekäsityksen peruslinjoja. Sarjajulkaisussa Synteesi (2-3/1986). Useita kustantajia. Helsinki 1986.

HAUTAMÄKI, ANTTI

Dialectics and Points of View. Vuosikirjassa Ajatus (39). Suomen Filosofinen Yhdistys. Vammala 1983.

HEINZ, HERMANN

Negative Dialektik und Versöhnung bei Theodor W. Adorno. Studien zur Aporie der kritischen Theorie. Freiburg 1975. Julkaisematon väitöskirja, Deutsche Bibliothek, Helsinki.

HELD, DAVID

Introduction to critical Theory. Hutchinson. Great Britain 1980.

JAY, MARTIN

The Dialectical Imagination. Little, Brown and Company. USA 1973.

KAILA, EINO

Inhimillinen tieto. Otava. Helsinki 1939.

KNAPP, GERHARD

Theodor W. Adorno. Colloquium Verlag. Berlin 1980.

LADMIRAL, JEAN-RENÉ

Dialectique négative de l'écriture aphoristique. Revue d'esthétique, nouvelle série n:o 8. Editions Edouard Privat. Toulouse 1985.

LENIN, V. I.

Materialismi ja empiriokritisismi. Ei tietoa suomentajasta. Kustannusliike Edistys. Moskova 1971.

MALININ, V. A. (toim.)

Systemaattisessa kokoelmassa Marxilais-leniniläisen filosofian perusteet. Useita kirjoittajia ja suomentajia. Kustannusliike Edistys, Moskova. Ei tietoa painovuodesta.

MÖRCHEN, HERMANN

Adorno und Heidegger. Klett-Cotta. Gerlingen 1981.

NARSKI, I. S.

Adornon negatiivinen filosofia. Kokoelmassa Frankfurtin koulun sosiaalifilosofia, kriittisiä esseitä, toim. V. I. Jefremenko, suom. Robert Kolomainen. Kustannusliike Progress. Moskova 1981.

RAUHALA, LAURI

Psyykkisesti häiriintyneen maailmankuvan konstituution analyysi. Vuosikirjassa Ajatus (44). Suomen Filosofinen Yhdistys. Vammala 1987.

ROSE, GILLIAN

The Melancholy Science. An Introduction to the thought of Theodor W. Adorno. Mac Millan Press. Hong Kong 1978.

SAARINEN, ESA

Länsimaisen filosofian historia huipulta huipulle Sokrateesta Marxiin. Werner Söderström. Juva 1985.

Sartrelainen ihmiskäsitys - taideteos vai teoria. Vuosikirjassa Ajatus (41). Suomen Filosofien Yhdistys. Vammala 1984.

SCHMUCKER, JOSEPH

Adorno - Logik des Zerfalls. Frommann-Holzboog. Augsburg 1977.

SCHURTZ, ROBERT

Ethik nach Adorno. Stroemfeld/Roter Stern. Frankfurt am Main 1985.

STIEHLER, GOTTFRIED

Grundlagen und Kriterien des historischen Fortschritts. Kokoelmassa Philosophische Probleme der Entwicklung, toim. Götz Redlow ja Gottfried Stiehler. Akademie-Verlag. Bad Langensalza 1977.

THEUNISSEN, MICHAEL

Negativität bei Adorno. Kokoelmassa Adorno-Konferenz 1983. Toim. Ludwig von Friedeburg ja Jürgen Habermas. Suhrkamp, (stw). Nördlingen 1983.

YOURKOVETS, I.

The Philosophy of Dialectical Materialism. Engl. käänt. Ludmila Lezhneva ja Andrei Zur. Progress Publishers. Moscow 1984.

# ARVIO GRADUSTA

**Helsingin yliopisto**  
**Filosofian laitos**

**Historiallis-kielitieteelliselle osastolle**

Fil. yo. Erkki Haapaniemi on pro gradu -työssään Adornon dialektiikkakäsitys (105 sivua) tarttunut haastavaan ja kompleksiseen, samalla kiinnostavaan ja ajankohtaiseen teemaan - Theodor. W. Adornon ajattelun epistemologian ja ontologian perusteisiin. Oman vuosisatamme ajattelussa Adorno on yksi keskeinen suunnannäyttävä, jonka nietzschemäisen kärkevä ja samalla heideggeriläisen hämärä filosofinen tyyli on usein kuitenkin koettu ylittämättömänä esteenä. Samasta syystä Adorno on vaikea kohde akateemiselle opinnäytteelle, jolle on asetettava selkeyden, järjestelmällisyyden ja loogisuuden erityisehtoja - akateemisia ehtoja joita kaunokirjallisemmin ja journalistisemmin orientoituneet klassikkofilosofit aina eivät sanottavasti kunnioita.

Fil. yo. Haapaniemen työn keskeisiä ansioita on se tervejärkinen ja selkeä tapa, jolla hän selvittää Adornon ”negatiivisen dialektiikan” perusteita ja ajatuskulkuja. Nojautuen pääasiassa Adornon viimeiseen suureen työhön Negative Dialektik (1966) Haapaniemi selvittää Adornon käsitystä subjekti-objekti-dialektiikasta, Adornon Heidegger-kritiikkiä ja ei-identtisen käsitettä. Haapaniemi piirtää terävän ja kirkkaan kuvan näistä Adornon ajattelun perusteista, kytkien samalla valaisevasti kehittelynsä kriittiseen kommentaarikirjallisuuteen. Yo. Haapaniemen työ on omaehtoista kriittistä harkintaa osoittava korkeatasoinen selvitystyö vaikeasta ja hankalasti rajattavasta aiheesta.

Joillakin paikoin lukija jää kaipaamaan perinpohjaisempaa ja syvempää käsittelyä.

Haapaniemi ei sanottavasti käsittele Adornon suhdetta Hegeliin, työnsä otsikosta huolimatta. Kun Hegel kuitenkin on Adornon tietoteoreettisen, ontologisen ja dialektisen ajattelun keskeisin kiinnekohta Heideggerin ohella, tätä teemaa olisi toivonut kehiteltävän nykyistä syvemmin. (Adornon dialektiikkakäsityksen suhde Hegelin dialektiikkaan on herättänyt myös Hegel-tutkijoiden huomiota: esimerkkinä Michael Rosenin äskettäinen Hegel’s Dialectic and Its Criticism.)

Toinen vähälle huomiolle jäävä ongelmakenttä, johon Haapaniemen toivoisi kiinnittävän mahdollisissa jatkotöissään huomiota, on Adornon dialektiikan suhde ns. totalisaation teemaan. Tämä problematiikka, jota ansiokkaasti on kehitelty ennen kaikkea Martin Jay -johtavia Frankfurtin koulun tutkijoita anglosaksisessa maailmassa - suurella työllään Marxism and Totality (1984), kytkeytyy suoraan Adornon ajattelun perusteisiin. Totaliteetti on Adornolle saavuttamaton, toisin kuin Hegelille ja Heideggerille: kuten Haapaniemi tähdentää Adornon Negative Dialektik on tämän systeeminvastaisen ajattelijan eräänlainen antisynteesi mutta antisystematiikan teemaa voisi kehitellä kiinnostavasti juuri suhteessa totaliteetin käsitteeseen ja oppositiona Hegeliin.

Nämä varaukset kuitenkin lähinnä osoittavat suuntaa mihin nyt esitettyä ansiokasta työtä voitaisiin edelleenkehittää (Adornon estetiikan ohella). Käsillä on rohkeaa ja selkeää, linjakas

työ. Ehdotamme sen hyväksymistä pro gradu -työnä arvosanalla *eximia cum laude approbatum*.

Helsingissä helmikuun 26. p:nä 1988

Ilkka Niiniluoto  
Esa Saarinen