

Tuhlatun silmänräpäyksen jälkeen

Adornon myöhäisfilosofian marxilaisuus

SAULI HAVU

Artikkelissa käsitellään Adornon myöhäistuotantoa, erityisesti *Negatiivista dialektiikkaa* sekä sen ympärille rakentuneita luentoja. Artikkelin osoittaa Marxin tärkeyden Adornon ymmärtämiseksi. Artikkelissa käsitellään Adornon kritiikkiä perinteistä filosofiaa ja etenkin Hegelin ajattelua kohtaan. Lisäksi artikkeli valottaa Adornon Marx-tulkintaa sekä Hegelin merkitystä tälle tulkinnalle. Artikkelissa osoitetaan, että uudenlaisen filosofian tehtävänä ei Adornon mukaan ole filosofisten systeemien rakentaminen, vaan interventiot kapitalistisen yhteiskunnan arkipäiväiseen todellisuuteen.

Theodor W. Adorno toteaa lyhyessä tekstissään ”Zur Spezifikation der kritischen Theorie” kriittisen teorian olevan ”marxismien itsereflektiota”, jossa rajukaan itsekritiikki ei johda marxismista luopumiseen (Adorno 1969a, 292). Hän siis ymmärtää kriittisen teorian olevan olemuksellisesti kytköksissä marxismiin. Adornoa ja varsinkin hänen myöhempää tuotantoaan luetaan kuitenkin harvemmin marxismien valossa. Tyypillisempää on tulkita sitä joko klassisen saksalaisen filosofian tai niin sanotun differenssifilosofian ja Nietzschen valossa. *Negatiiviselle dialektiikalle* omistetussa kirjallisuudessa Marxin rooli Adornon argumentaatiossa sivuutetaan usein käytännössä täysin (esim. Seel 2006; Honneth/Menke 2006; O’Connor 2004). Näin Adornon teoreettinen erityisyys jää huomaamatta.

Artikkelissani tarkastelen Adornoa nimenomaan marxilaisuuden näkökulmas-

ta. Keskityn erityisesti hänen filosofiseen pääteokseensa *Negatiiviseen dialektiikkaan* sekä siihen liittyviin, postuumisti julkaistuihin luentosarjoihin. Osoitan, että Adornon myöhäistuotanto on syytä nähdä osana marxilaista teoriaperinnettä ja että Adornolla on yhä annettavaa marxilaiselle teorialle (vrt. Demirovic 2016, 461–462). En kuitenkaan pyri kaikenkattavuuteen, vaan tarkoitukseni on yksinkertaisesti nostaa esiin muutamia hedelmällisenä tai vähintäänkin kiinnostavina pitämiäni piirteitä Adornon ajattelusta. Monet käsittelemistäni piirteistä eivät ole välittyneet hallitsevaan kuvaan Adornosta juuri sen vuoksi, että hänen filosofialleen konstitutiiviset marxilaiset motiivit on hävytetty. Näitä piirteitä ovat Adornon ymmärrys teorian ja käytännön suhteesta, hänen kritiikkinsä perinteisessä filosofiasa hallitsevia ajatusmuotoja kohtaan sekä hänen käsityksensä teoriasta interventiona hallitsevaan todellisuuteen. Käsittelem myös Adornon tulkintaa Marxin kapitalismiteoriasta.

Teorian ja käytännön dialektiikasta

Vuonna 1966 julkaistun *Negatiivisen dialektiikan* alkulause kuuluu seuraavasti: ”Filosofia, joka kerran jo näytti vanhentuneelta, säilyi hengissä, sillä sen todellistamisen silmänräpäys tuhlattiin” (Adorno 1966a, 15). Välitön vallankumous ei ollut sodanjälkeisen muuttuneen yhteiskunnallisen tilanteen myötä enää realistinen mahdollisuus. Viitatessaan filosofian todellistamiseen Adornon mielessä on Marxin kuuluisa yhdestoista teesi Feuerbachista. Sen mukaan ”filosofit ovat vain tulkinneet maailmaa eri tavoin; tehtävänä on sen muuttaminen” (Marx 1845, 7). Miten tätä teesiä pitää lukea tilanteessa, jossa maailman muuttaminen on epäonnistunut? Idässä vallankumous tuotti autoritäärisen järjestelmän, jolla vaikutti olevan vain vähän tekemistä emansipaation kanssa. Adornon mukaan yhdennessä teesin tulkinta vaatimuksena välittömästä vallankumouksesta johtaisi tällaisessa tilanteessa vain ”järjen tappiomielialaan” (1966a, 15). Toisaalta filosofia ei voi myöskään palata maailmalle vieraaseen kontemplaatioon ja yksinkertaisesti hylätä ajatusta käytännön merkityksestä (emt., 147). Resignaation sijaan filosofian täytyy harjoittaa ”armotonta itsekritiikkiä” (emt., 15).

Keskeinen osa tätä itsekritiikkiä on teorian ja käytännön suhteen asettaminen teoreettisen tarkastelun kohteeksi. Adornon mukaan tämä suhde ei pysy aina samana, vaan ”vaihtelee historiallisesti” (1966a, 147). Hänen mielestään on selvää, että Marxille ”teoria ja käytäntö eivät olleet yksinkertaisia vastakohtia” (Adorno 1966b, 74). Olisi virhe ajatella Marxin väheksyneen teoreettista työtä ja tulkita *Feuerbach-teesejä* ”puhtaana praktisismina” (emt.). Ilman pohdintaa siitä, millainen käytäntö sopii kulloiseenkin historialliseen tilanteeseen, syntyy huonoa käy-

täntöä. Jos teoria alistetaan välittömälle käytännölle, siitä tulee ”käsitteetöntä, pelkkää politiikkaa” (Adorno 1966a, 147). On siis virhe pitää teorian korostamista selän kääntämisenä käytännölle. Teorian suhteellinen itsenäisyys on ”käytännön itsensä etu” (emt.). Adornon mukaan keskeinen syy maailman muuttamisen epäonnistumisessa oli se, että ”maailmaa oli tulkittu liian vähän” (1966b, 89). Teorian väheksyminen tuhoaa lopulta myös käytännön.

Pyrkiessään käsitteellistämään teorian ja käytännön suhdetta Adorno tulee siihen tulokseen, että myös teoreettinen työ on käytännöllistä. Tätä painottamalla päästään eroon teorian väheksymisen ja käytännöstä irtautuvan kontemplaation abstraktista vastakkainasettelusta. Vain ”ajattelun puhtauden ideologia” kieltää, että teoria on ”käytännön muoto” (Adorno 1969b, 761). Tämän ideologian – joka siis ilmenee käänteisenä myös praktisismissa – juuret ovat henkisen ja ruumiillisen työn erkaantumisessa (emt., 762). Teorian ja käytännön absoluuttinen erottaminen on Adornon mukaan ”itsessään esineellistyneen tietoisuuden muoto” (1966b, 83). Eräs filosofian tehtävistä on osoittaa tämän erottelun ”jäykkyys” sekä ”dogmaattinen ja sovittamaton luonne” (emt.).

Adornon mukaan ajattelu on ”käytännöllinen teko” (1966b, 75) ja teoreettinen uusien yhteyksien luominen asioiden välille on jo osaltaan ”maailman muuttamista” (emt., 83). Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että teoria voisi pitää itseään itseriittoisena, sillä se olisi jälleen ”vajoamista kontemplaatioon” (emt., 82). Olenainen osa sitä, mitä muuttuneessa tilanteessa ”voi ylipäättään kutsua filosofiaksi”, on sen pohtiminen, miksi käytäntö on ajautunut vaikeuksiin (emt., 86). Keskeistä on pyrkiä luomaan ”uusi käsitys järjestä” (Adorno 1969a, 292), joka välttäisi ne porvarillisen järjen ongelmat, joita Adorno ja Horkheimer käsittelevät jo *Valistuksen dialektiikassa*. Marxisin tapauksessa tämä tarkoittaa sen pohtimista, missä määrin marxilainen teoria ja käytäntö on perustunut ongelmallisille, reflektoitomille premisseille.

Luennoilla negatiivisesta dialektiikasta Adorno käsittelee kahta marxismia vauvannutta ongelmaa esimerkkinä siitä, missä määrin marxismi on ollut ongelmallisten ajatusmuotojen vanki. Ensimmäinen ongelma on se, että marxilaiset ovat naiivisti hyväksyneet ajatuksen luonnon alistamisesta ihmisen herruuden alle. (Adorno 1966b, 89). Marx-tutkimuksen valossa voidaan todeta, että Marx itse tiedosti sokean luonnon alistamisen ongelmat aikalaiseseen poikkeuksellisen hyvin (esim. Saito 2017). Historiallisesti vaikuttavana voimana marxilaisuus kuitenkin pitkälti omaksui porvarillisen ymmärryksen kehityksestä lisääntyvänä luonnon alistamisena. Tätä vastoin Adorno korostaa, että ajatus yhteiskunnasta ”sisältää aina myös suhteen ihmisen ja luonnon välillä” ja tämän vuoksi aidosti vapaan yhteiskunnan kohdalla ”myös suhteen luonnonhallintaan tulee muuttua” (1966b,

89). Edistyksen käsite on otettava kriittiseen tarkasteluun. Todellinen edistys edellyttää myös ”edistyksen itsensä lumouksesta vapautumista” (Adorno 1962a, 625).

Myös toinen Adornon esiin nostama ongelma liittyy läheisesti luonnonhallinnan problematiikkaan. Adornon mukaan marxismissa on usein asetettu ”ekvivalenssi tuotantovoimien kehityksen ja ihmiskunnan vapautumisen välille” (1966b, 72). Näin tuotantovoimissa, jotka näissä tulkinnoissa on usein virheellisesti samaistettu koneisiin ja teknologiaan, on nähty historiallisen edistyksen takuu. Adorno kutsuu tämänkaltaista determinististä ajattelua ”tuotantovoimien metafysiikaksi” (emt., 142). Kuitenkaan myöhäiskapitalismissa ei ole enää mahdollista uskoa, että ”ihmiskunnan historia liikkuisi itsestään kohti asioiden oikeaa tilaa” ja että vain ”kulussien ravistelu riittäisi saamaan kaiken järjestykseen” (emt., 76). Kriitikin on tässä mielessä oltava radikaalimpaa. Siinä määrin kuin marxilaisuus on teoriassaan ja käytännössään uusintanut deterministisiä tai luontoa alistavia ajatusmuotoja, se on ollut porvarillisen ajattelun vanki. Toisaalta Adorno huomauttaa toisaalla, ettei marxilaisuus ole ollut täysin näiden ajatusmuotojen vanki. Marx tunnusti luonnon roolin yhteiskunnallisen varallisuuden syntyemisessä ja näin irtautui ainakin osittain porvarillisesta ”työn metafysiikasta” ja kapeasta ymmärryksestä kehityksestä (Adorno 1963a, 270).

Adorno ei niinkään tarjoa ratkaisua kysymykseen teorian ja käytännön suhteesta, vaan hän pyrkii osoittamaan, ettei kysymykseen ole yksiselitteistä, ajasta, paikasta ja yhteiskunnallisista voimasuhteista riippumatonta vastausta. Toisaalta teoria ja käytäntö ovat yhtä, toisaalta eivät. Ne ovat kummatkin omia käytäntöjään ja osa samaa yhteiskunnallista kokonaisuutta. Ne eivät kuitenkaan palaudu toisiinsa. Niinpä ”vaikka teoriaa ei voi pitää yhteiskunnallisen kokonaisprosessin ulkopuolisena, on sillä silti itsenäisyyttä tämän prosessin sisällä” (Adorno 1969b, 780). Adornon ratkaisu muistuttaa monin tavoin Louis Althusserin tapaa käsitteellistää ongelma. Myös Althusser (esim. 1965a, 165–174) piti teoriaa käytännön muotona – ”teoreettisena käytäntönä” – ja korosti, kuinka tärkeää teorian suhteellinen itsenäisyys on.

Adornoa pidetään usein käytännölle vihamielisenä ajattelijana tai vähintäänkin teoretikkona, jonka ajattelussa käytännöllä ei ole mitään roolia. Edustava esimerkki löytyy Adornon *Esteettisen teorian* suomennoksen johdannosta. Suomentaja Arto Kuorikosken mukaan Adorno vaipuu myöhäistuotannossaan ”melankoliseen yksinäisyyteen” (2006, 14). Kuorikosken mukaan ”käytännöllisellä toiminnalla ei ollut Adornon yhteiskuntakäsityksessä minkäänlaista roolia” (emt.). Edellä sanotun valossa tätä väitettä voi pitää yksinkertaisesti harhaanjohtavana. Adorno ei ylipäätään puhu käytännöstä ja teoriasta toistensa poissulkevinä ylihistoriallisina abstraktioina, vaan esittää enemmänkin kysymyksen siitä, millai-

nen käytäntö on edistyksellistä annetussa tilanteessa (Schweppenhauser 2016, 83). Kun Adorno esimerkiksi kritisoi taipumusta ”pseudokäytäntöön” ja aktivismiin ilman teoriaa (esim. Adorno 1966b, 83), ei tämä ole kannanotto käytäntöä yleensä vastaan, vaan nimenomaan kritiikkiä tietynlaista käytäntöä kohtaan. Adornon huomio siitä, että toiminta ilman teoriaa on vain maailmasta vieraantuneen kontemplaation peilikuva ja näin aivan yhtä kyvytön muuttamaan maailmaa edistykselliseen suuntaan, on yhä tänään tärkeä pitää mielessä (vrt. Demirovic 1999, 950–951). Mikäli tämä pohjimmiltaan historiallispoliittinen reflektio ymmärretään ylihistoriallisena, yleisenä kantana teorian ja käytännön suhteesta, kuten Kuorikoski yllä lainatussa kohdassa tekee, pakotetaan Adornon ajattelu sille vieraaseen, epähistorialliseen filosofiseen pakkopaitaan. Adornon irtiottoa tämän kaltaisista, perinteiselle filosofialle tyypillisistä ajatusmuodoista käsittelen tämän tekstin seuraavissa luvuissa.

Rajanvetoa Hegeliin

Teesini on, että Adornon ymmärtämisessä keskeistä on hänen kritiikkinsä varhaisemmalle filosofialle tyypillisiä ajatusmuotoja kohtaan. Nähdäkseni tätä kritiikkiä ei riittävän usein havaita kirjallisuudessa. Tämä johtuu laajemmin siitä, että Adornon radikaali filosofiakritiikki jää usein marxilaisessakin keskustelussa huomaamatta. Esimerkiksi Wolfgang Fritz Haug (1995, 671) ei sinänsä ansiokkaassa artikkelissaan dialektiikasta tavoita Adornon erityisyyttä kuvatessaan hänen lähestymistapaansa ”negatiiviseksi hegeliläisyydeksi”. Tämä ilmaus antaa olettaa, että Adornon ajattelun perusrakenne olisi sama kuin Hegelillä. Osoitan tässä luvussa varsinkin Adornon Hegel-kritiikin kautta, että hän pyrkii huomattavasti radikaalimpaan katkokseen suhteessa aikaisempiin käsityksiin filosofiasta.

Adornon mukaan Hegelin filosofia perustuu vain näennäisesti liikkeelle ja kehitykselle. Todellisuudessa se on kuitenkin vain itseriittoinen kehä, joka aina palaa alkupisteeseensä. Tämän vuoksi ”Hegelin loogisilla kategorioilla on omalaatuinen kaksoisluonne” (Adorno 1966a, 48). Näennäisestä kehityksestä huolimatta ne ovat ”muuttumattomia, a priorisia rakenteita” (emt.). Kokonaisuuden näkökulmasta kehitys näyttää ristiriidattomalta, sillä kehityksessä ilmenevien ristiriitojen ylitäminen on turvattu jo etukäteen. Niinpä näennäisestä kehityksestä huolimatta lopputulos on ”implisiittisesti jo suunniteltuna jokaisessa yksittäisessä määreessä” (emt., 38). Hegelin filosofia on paikallaan pysyvää liikettä. Adornon kritiikit ovat kiinnostavan samankaltaisia Louis Althusserin Hegeliä kohtaan esittämän kritiikin kanssa. Althusser (1978, 57) on verrannut hegeliläisyydelle perustuvaa historiankäsitystä kuntopyörään: vaikka kuinka polkee, mihinkään ei liikuta.

Hegelin filosofian paikallaanpysyvä luonne johtuu Adornon mukaan Hegelin ajattelun teleologisesta perusrakenteesta. Adornon toinen kritiikki keskittyykin erityisesti Hegelin ajatukseen negaation negaatiosta. Adornon mukaan oletus siitä, että negaation negaation tulos olisi positiivinen, siis siirtymä uudelle tasolle ja ristiriitojen kumoutuminen, pätee vain, jos ”positiivisuus on asetettu jo lähtökohdaksi” (1966a, 162). Näin unohtuu se, että todellinen kehitys ei ole ennalta-arvattavaa ja automaattista (1966b, 32). Tästä näkökulmasta Hegelin filosofia, jossa ristiriidat ylittävä spekulatiivinen järki asetetaan jo etukäteen ristiriitoihin päätyvää ”ymmärrystä” korkeammaksi tietämisen muodoksi, on ideologista. Hegelin mukaanhan ”puhdas tiede edellyttää vapautumista tietoisuuden ristiriidoista” (Hegel 1831, 43). Näin ”itseensä tulleen ja itsessään olevan ajattelun hiljaisissa huoneissa kansojen ja yksilöiden elämää liikuttavat intressit vaikenevat” (emt., 23). Hegel näkee ristiriitoihin jumiintumisen merkinä ajattelun epätäydellisyydestä. Näin hän Adornon sanoin jo lähtökohtaisesti omaksuu ”voittajien näkökulman” (1965a, 61).

Adornon mukaan materialistinen dialektiikka on ”laadullisesti erilaista” suhteessa hegeliläiseen idealistiseen dialektiikkaan (Adorno 1966a, 38) eikä se ole ”enää Hegelin kanssa yhteensopivaa” (emt., 148). Materialistisessa dialektiikassa Adornon tarkoittamassa mielessä luovutaan hegeliläisestä varmuuden illuusiosta, sillä ristiriitojen ei oleteta jo automaattisesti sisältävän oman ratkaisunsa. Materialistinen dialektiikka ei tunne ristiriitojen automaattista ylittämistä, teleologista ajattelua tai ikuisia lakeja (Demirovic 2019, 22). Siinä missä idealistinen dialektiikka on ”suljettua”, materialistinen on ”avointa” (Adorno 1958a, 36). On kiinnostavaa, että kritisoidessaan Hegelin ymmärrystä ”negaation negaatiosta” Adornon argumentaatio on jälleen samankaltaista kuin Althusserilla. Myös Althusser kyseenalaisti ”negaation negaation” idealistisena jäänteinä Marxin teoriassa (esim. Althusser 1965a, 202–203). Materialistisessa, ei-hegeliläisessä dialektiikassa ”pelkkä kysymysten esittäminen ei vielä johda niiden ratkaisuun” (Macherey 1979, 260).

Hegelin filosofia on siis tästä näkökulmasta suljettu, pseudodynaaminen systeemi. Adornon kolmas Hegel-kritiikki on läheisessä yhteydessä kahteen aikaisempaan. Sitä voidaan havainnollistaa tarkastelemalla tekstikohtia, joissa Hegel käsittelee osien ja kokonaisuuden suhdetta. Hegelin mukaan ”sisällöllä on oikeutuksensa vain kokonaisuuden momenttina” (1830, 60). Vaikka jokainen osa muodostaa itsessään ”kokonaisuuden, itseensä sulkeutuvan kehän”, muodostavat osat yhdessä ”kehien kehän” (emt., 61). Tämä kokonaisuus ”ilmenee jokaisessa yksittäisessä” (emt.). Niinpä ”kokonaisuus on kiertokulku, jossa ensimmäinen on myös viimeinen ja viimeinen myös ensimmäinen” (Hegel 1831, 70). Täten ”filosofian koko eteneminen” on ”vain sen asettamista, jonka käsite jo sisältää” (Hegel 1830, 188).

Hegel tunnetusti kritisoi ajatusta siitä, että olisi olemassa jonkinlainen välitön ensimmäinen periaate, josta filosofian voisi johtaa. Tämänkaltainen filosofia keskittyy vain ”perustaan”, uskoen kaiken muun sisältyvän siihen ”itumuodossa” ja kumpuavan siitä (Hegel 1831, 32). Tällaisen filosofian suosio johtuu Hegelin mukaan siitä, että se vaatii ”vain vähän työtä”, se on siis helpompaa kuin todellisuuden kehitysprosessin ja välittyneisyyden seuraaminen (emt.). Kuitenkin tämä olisi filosofian todellinen tehtävä. Hegelin kritiikki välittömyyttä kohtaan on Adornolle tärkeä, ja myös Adornon mukaan ajatus filosofian ensimmäisistä periaatteista on ”idealista silmänlumetta” (1966a, 50). Sama ongelma toistuu kuitenkin Adornon mukaan myös Hegelillä, joskin toisessa muodossa. Hegelin filosofiassa kokonaisuus toimii ”absoluuttisena viimeisenä”, josta ”kaikki muu seuraa” (Adorno 1958a, 148). Hegelin ”loppuunvietyssä totaliteetissa” (emt.) kaikki redusoituu lopulta ja viime kädessä kokonaisuuteen, vaikkakin ”välittyneesti” (Adorno 1965a, 63). Tämän vuoksi Hegelin tapa ymmärtää kokonaisuus tekee hänen filosofiastaan lopulta ”jättimäisen tautologian” (Adorno 1966b, 47). Adorno kritisoi sitä, mitä Althusser (1965b, 14–15) kutsuu ”ekspressiiviseksi totaliteetiksi”: Hegelillä jokainen osa on *viime kädessä* kokonaisuuden ilmaus.

Adornon mukaan Hegelin tautologisuus on kuitenkin vain oire suuremmasta ongelmasta, joka koskee filosofian perinnettä. Adornon mukaan filosofialla on taipumusta ”tehdä kohteestaan itsensä kaltainen” (1966a, 153). Se luulee tarkastelevansa itsensä ulkopuolista kohdetta, mutta ”tunnistaakin siinä vain itsensä” (emt.). Filosofia kääntää kaiken filosofian kielelle ja unohtaa näin oman ulkopuolensa ja oman olemassaolonsa ehdot. Suhteessa moneen muuhun filosofiaan Hegelin filosofia on toki siinä mielessä kehittynyttä, että hänellä henki ei tarkoita vain ”ajattelua”, vaan sisältää myös ”ihmiskunnan koko historiallispoliittisen ja taloudellisen elämän” (Adorno 1965a, 25). Vaikka Hegel tulkitsee näitä seikkoja vahvasti oman filosofisen käsiteapparaattinsa lävitse, on hänen filosofiassaan Adornon mukaan läsnä tärkeä teoreettisesti edistyksellinen tendenssi: ”siirtymä filosofiasta historiaan” (emt., 58). Hegelin teoria pysyy ”valtavista innovaatioistaan” huolimatta kuitenkin ”traditionaalisena, siis pohjimmiltaan platonisena teoriana” (emt., 66). Miten filosofian ulkopuolen samaistaminen filosofiaan Hegelillä tapahtuu, siitä Adorno antaa esimerkin *Luennoillaan negatiivisesta dialektiikasta* analysoimalla Hegelin *Logiikan tieteen* alkua (vrt. Pieniniemi 2020, 190–194).

Logiikan tiede tunnetusti alkaa ”olemisen” analyysillä. Hegelin mukaan kyseessä on kuitenkin vain ajatuksellinen abstraktio. Tätä abstraktiota ”määrittää se, että se on määrittämätön” [als unbestimmte bestimmt] (Hegel 1831, 103). Hegel jatkaa: ”Juuri tämä määrittämättömyys [Unbestimmtheit] muodostaa sen määrittyneisyyden” (emt., 104). Tässä tapahtuva huomaamaton siirtymä ilmauksesta ”mä-

rittämätön” ilmaukseen ”määrittämättömyys” sisältää Adornon mukaan ”filosofiselta merkitykseltään mittaamattoman ennako-oletuksen” (Adorno 1966b, 93). ”Määrittämätön” kuvaa nimittäin sekä käsitettä että sen kohdetta, kun taas ilmaus ”määrittämättömyys” on jo vahvemmin substantialisoitu, ja kuvaa selkeästi vain käsitteen ominaisuutta (emt., 94). Se, että on jotain, jota ajattelumme ei ole määrittänyt, siis jotain käsitteen ulkopuolista, transformoituu Hegelillä yhtäkkiä ja huomaamatta pelkäksi käsitteeksi. Käsitteen ulkopuolisuus tippuu pois. Nyt ”oleminen” onkin yhtäkkiä puhtaan käsitteellistä (emt.). Vasta tämä kaiken ei-käsitteellisen ulkoistaminen siten, että lähtökohta koskee vain olemisen käsitettä, pistää Adornon mukaan Hegelin logiikan liikkeelle (emt.). Samalla filosofian ulkopuoli, se mitä Marx *Feuerbach-teeseissään* kutsuu ”todelliseksi, aistimelliseksi toiminnaksi” (Marx 1845, 5), tulee mahdottomaksi havaita. Näin Hegel on jo etukäteen varmistanut ”käsitteen absoluuttisuuden” (Adorno 1966a, 49).

Sen tunnistaminen, että filosofisen ajattelun juuret ovat filosofian itsensä ulkopuolella, ei tietenkään saa johtaa takaisin jo Hegelin kritisoimaan käsitteellisen ajattelun hylkäämiseen. Tämä olisi hyppy irrationalismiin (Adorno 1966a, 20). Filosofian on kuitenkin pyrittävä sanomaan jotain maailmasta filosofian itsensä ulkopuolella (Adorno 1966b, 95). Tämä voi tapahtua vain käsitteellisen ajattelun avulla (Adorno 1966a, 21). Adornon ajatus on pohjimmiltaan hyvin yksinkertainen. Filosofian olisi käsitteellisen ajattelun avulla tavoitettava ”materiaalisen yhteiskunnallisen tuotannon” vaikutus teoreettisiin käsitteisiin (Adorno 1966a, 22). Kaiken käsitteellisen perusta on sen itsensä ulkopuolella, koska käsitteet ovat ”todellisuuden momentteja”, yhteiskunnallisen käytännön tulosta (emt., 23). Kun filosofia ymmärtää tämän, se pääsee yli ”käsitteen autarkiasta” (emt.) ja näin omasta tautologisesta luonteestaan. Käsite – ja näin filosofia – on todellisuudessa osa ”ei-käsitteellistä kokonaisuutta” (emt., 24). Juuri tätä suhdetta konstitutiiviseen ulkopuoleensa perinteinen filosofia ei analysoi. Se sulkeistaa oman olemassaolonsa ehdot tai ainakaan ei pidä niitä filosofisena kysymyksenä. Tämän hengen näennäisen itsenäistymisen juuret ovat Adornon mukaan hierarkkisessa työnjaossa (1965a, 24).

Tässä kritiikissä ei ole kyse hengen ensisijaisuuden ja materian ensisijaisuuden välisestä metafysisestä vastakkainasettelusta. Tämä kysymyksenasettelu on Adornon mukaan ”epädialektinen” (1966a, 202). Sen sijaan kyse on siitä, että ajattelun juuret ovat yhteiskunnassa (emt., 144). Filosofian ei Hegelin tapaan pidä lähtöä liikkeelle ”olemisen” kaltaisesta abstraktista kategoriasta, vaan sen pitää asettaa lähtökohdakseen ”ei-identtinen, oleva, faktinen” (emt., 140). Tämä ”filosofian siirtymä hengestä sen toiseen” paljastaa filosofian itsensä ”toimintana”, joka tapahtuu annetussa paikassa ja ajassa (emt., 201). Piilossa filosofian ajatusmuodoissa

on ”yhteiskunnallinen työ” (emt, 178). Kysymykset työnjaosta, herruussuhteista ja yhteiskunnallisesta luontosuhteesta osoittautuvat siis konstitutiivisiksi filosofialle. Filosofian täytyy ”osoittaa, kuinka sen oma olemassaolo [...] on luokkasuhteen saastuttamaa” (emt., 52). Tämä ei kuitenkaan tarkoita vulgaaria reduktionismia, sillä ”filosofisista kategorioista voi siirtyä yhteiskunnallisiin vain paljastamalla filosofisten kategorioiden totuussisällön” (emt., 198).

Kun filosofia abstrahoi näistä kysymyksistä ja muuntautuu erityistieteeksi, jolla on oma eksklusiivinen kohteensa, oli se sitten tieteenfilosofia, formaali logiikka tai pohdinta olemisesta ilman mitään varsinaista sisältöä, osoittaa se vain ”oman konkurssinsa suhteessa todellisiin yhteiskunnallisiin päämääriin” (Adorno 1962b, 462). Vain filosofia, joku luopuu moisesta ”naiiviudesta” on ”eteenpäinajattelun väärti” (Adorno 1966a, 16). Adornon filosofiakritiikin – joka nähdäkseni seuraa varsin uskollisesti Marxin filosofiakritiikkiä – seurauksia filosofiselle käytännölle ei nähdäkseni ole riittävästi havaittu Adornoa käsittelevässä kirjallisuudessa. Vakavasti otettuna se problematisoi ajatuksen siitä, että filosofialla olisi oma, erityinen kohteensa tai omat, erityiset kysymyksenasettelunsa (ns. filosofian peruskysymykset). Kritiikin jälkeen filosofisia kysymyksenasetteluita ei voi enää yksiselitteisesti erottaa historiasta tai yhteiskunnallisista kysymyksistä. Tätä kautta tulee problematisoitua myös filosofian ykseys oppialana. Siihen, millaista itseriittoisuudesta luopuva filosofia Adornon mukaan voisi olla, palaan viimeisessä luvussa. Seuraavassa luvussa tarkastelen Adornon tapaa ymmärtää kapitalismi. Tämä tarjoaa toisen näkökulman Hegelin merkityksestä Adornolle sekä avaa sitä, kuinka Adorno käsittää Hegelin ja Marxin suhteen. Lisäksi se valaisee Adornon Marx-tulkinnan keskeisiä piirteitä.

Kapitalismi ja systeemi

Olen korostanut, kuinka Adorno kohdistaa Hegeliin paikoin rajuakin kritiikkiä. Kritiikki kertoo toisaalta siitä, että kritiikin kohde otetaan vakavasti. Hegel on nimittäin keskeisessä roolissa siinä, miten Adorno ymmärtää kapitalistisen yhteiskunnan luonteen. Lähtökohdaksi on hyvä ottaa se, kuinka Hegel *Oikeusfilosofiasaan* kuvaa porvarillista yhteiskuntaa ja markkinoita. Porvarillisessa yhteiskunnassa ”jokainen on itsensä päämäärä, mikään muu ei merkitse hänelle mitään. Kuitenkin toteuttaakseen päämääränsä hän tarvitsee muita.” (Hegel 1821, 339.) Näin syntyy ”kaikinpuolisen riippuvuuden systeemi” (emt., 340). Yksilöt ovat ”täysin riippuvaisia ulkoisesta sattumanvaraisuudesta ja mielivaltaisuudesta” ja myös heidän välttämättömien tarpeidensa tyydytys on sattumanvaraista (emt., 341). He toimivat ”privaattipersonoina, jotka seuraavat omia intressejään” ja muodostavat näin

vain ”osan tätä yhteenliittymää”, porvarillista yhteiskuntaa, jolle he todellisuudessa ovat alisteisia (emt., 43).

Keskeinen Hegelin ansio on Adornon mukaan se, että hän ymmärsi porvarillisen yhteiskunnan ”systemisen luonteen” ja sen, kuinka ihmiset alistetaan heitä hallitsevalle markkinalogiikalle (1963b, 272). Jo Hegelille ”porvarillinen yhteiskunta on antagonistinen totaliteetti” (emt., 274). Toki Hegelin filosofiassa, jossa ristiriidat lopulta aina ratkeavat, valtion väliintulo rauhoittaa tämän systeemin (1963a, 258). Adornon velka Hegelille näkyy hänen tavassaan käyttää käsitettä ”yhteiskunta”. Adornolle sana yhteiskunta sen ”painokkaassa merkityksessä” tarkoittaa nimenomaan kapitalistista, porvarillista yhteiskuntaa (1968a, 54). Se pitää sisällään kaksi periaatetta: toisaalta kaikkien kansalaisten periaatteellisen tasa-arvon, ja toisaalta vahvan, yhtä logiikkaa noudattavan keskinäisriippuvuuden (emt., 56–57). Porvarillisessa yhteiskunnassa ”ensisijaista on taloudellinen voitto” (1965b, 13.) Se, joka ei noudata tätä periaatetta, tuhoutuu (emt., 14). Tällaiselle yhteiskunnalle on spesifiä se, että se alistaa yksilöt painonsa alle (emt., 10).

Hegelin tapa käsittää porvarillinen yhteiskunta vaikutti – osin Marxin välityksellä – huomattavasti Adornon kapitalismikäsitykseen. Näitä vaikutteita keskeisempää on kuitenkin se, että Adorno näkee tietyn analogian Hegelin filosofisen systeemin ja kehittyneen kapitalismin välillä. Adornon omaperäinen intuitio on, että kapitalismi omalla tavallaan toteuttaa metafysisisten filosofisten systeemien ideaalin. Vasta sataviisikymmentä vuotta Hegelin jälkeen on maailma todella osoittanut olevansa ”kirjaimellisesti systeemi” (Adorno 1963b, 273). Tuotannon ja vaihtosuhteen sulkema kapitalistinen maailma ”riippuu kaikissa momenteissaan tuotannon yhteiskunnallisista ehdoista ja näin toteuttaa käytännössä kokonaisuuden vallan osien yli” (emt., 274). Vaikka Hegelin systeemifilosofia oli tuomittu epäonnistumaan, ovat ”sen epäonnistumisen haavat [...] sen oman totuuden tuoksia” (emt., 294).

Adorno näkee Marxin hyödyntävän Hegeliä juuri kapitalismin systemisen luonteen havainnollistamiseksi (1963a, 257–258). Jos Hegelin filosofia osoittautui jättimäiseksi tautologiaksi, sellaista muistuttaa myös sokeasti voitontavoittelun logiikkaa seuraava kapitalismi. Näin hegeliläinen idealismi ironisesti sopisi kuvaamaan kapitalismia, sillä kapitalismi vaikuttaa itsenäistyvän ihmisten yläpuolelle aivan samoin kuin Hegelin systeemi (emt., 262). Erona idealismiin marxilainen teoria suhtautuu tähän itsenäistymiseen kriittisesti. Siksi kapitalismi on Adornon mukaan Marxille ”negatiivinen systeemi” (emt.). Näin tulkittuna Marxin teoria olisi eräänlaista negatiivista tai ironista hegeliläisyyttä. Kun Marxin teoria ymmärretään tällä tavalla, on se Adornonkin mukaan ”ainakin muodollisesti yhteensopi- va Hegelin kanssa” (emt., 259).

Vaikka tämä analogia onkin osaltaan valaiseva, se ei Adornon mukaan kuitenkaan ”vielä täysin ilmaise Marxin teorian spesifin materialistista momenttia” (1963b, 265). Siinä missä filosofisilla systeemeillä ei ole ulkopuolta, on Marxin materialismi ”periaatteellisesti suunnattu systeemiajattelua vastaan” eikä se hyväksy suljettuja systeemejä (emt., 267). Tässä mielessä systeemi tarkoittaa Marxille ”jotain aivan uutta” suhteessa aikaisempaan teoriaan (emt., 260). Selvästä painotuserosta huolimatta Marxilla kuitenkin säilyy taipumus pyrkiä ”ymmärtämään yhteiskunta itseensä suljettuna, deduktiivisena systeeminä” (Adorno 1964, 46). Tätä pyrkimystä ”yhteiskunnan objektiiviseen johtamiseen sen peruskäsitteistä” (emt., 47) Adorno pitää ongelmallisena. Kapitalistisen systeemin irrationaalisuus tekee moisen rationaalisen johtamisen mahdottomaksi (Adorno 1968b, 358). Kapitalismin tapauksessa ”systeemille vieras osoittautuu systeemille konstitutiiviseksi” (emt. 368). Koska kapitalismi edellyttää ulkopuolensa (mm. luonnon sekä ei-kapitalististen sektoreiden olemassaolon), ei se voi olla suljettu, deduktiivinen systeemi. Sen sijaan, että vertaus Hegelin filosofiseen systeemiin olisi avain Marxin ymmärrykseen, kuten ajatus Marxin teoriasta negatiivisena hegeliläisyytenä antaa ymmärtää, ei Marx siis Adornon mukaan aina ota riittävästi etäisyyttä idealistiseen tapaan ymmärtää systeemi.

Toisaalta Adorno korostaa myös Marxin itsensä huomanneen tämän ongelman. Ajatus kapitalismista kaikenkattavana systeeminä nimittäin tekisi myös sen vastustamisen mahdottomaksi. Huolimatta ”kaikista partikulaarisista ristiriidoista” kapitalismi muodostaisi ykseyden (Adorno 1964, 47). Kuten Adorno toisaalla toteaa, ”vaatimuksella ajatuksenkulun jatkuvuudesta” on taipumus teorian kohteen ymmärtämiseen ”harmonisena” (1958b, 24). Kapitalismin kohdalla tämä lähestymistapa on ristiriidassa kohteeseen kuuluvan ”antagonismin” kanssa (emt.). Oikeastaan Adorno (1963a, 264) katsoo myös Marxin ymmärtäneen tämän, onhan kapitalismi systeeminä Marxille ”rikkinäinen” ja ”ironinen”. Tämän vuoksi Marxin ymmärrys kapitalismista systeeminä on tietystä ambivalenssista huolimatta pohjimmiltaan ”antisystemaattinen” (emt., 269).

Systeemin rikkinäisen luonteen vuoksi Adorno korostaa käsitteen ”tendenssi” merkitystä marxilaisessa teoriassa (1964, 37–41). Kapitalismin tapauksessa yhteiskunnallisesta ”kokonaisuudesta voi puhua vain tendenssinä” (emt., 41). Kun teoria operoi tendenssin käsitteellä, ei se ole ”tautologinen”, vaan tunnistaa yhteiskuntaa eri suuntiin vetävät voimat (emt., 40). Tämän vuoksi tendenssin käsite sopii kuvaamaan ”konstitutiivisesti dynaamisia yhteiskuntia” (emt.). Teorian keskeinen pyrkimys on siis tavoittaa yhteiskunnalliset ristiriidat. Kapitalismissa samat prosessit, jotka uusintavat yhteiskuntaa, ”samaa aikaan repivät sitä rikki” (Adorno 1965b, 15). Tämän vuoksi kapitalismissa ”mikään ei toimi ilman säröjä” (Adorno

1969b, 772). Kapitalismi pyrkii tendenssinomaisesti muodostamaan suljetun systeemin, mutta se ei onnistu siinä. Kaiken saman logiikan alle alistava systeeminen väkivalta ”uusintaa sen ristiriidan, jonka se pyrkii poistamaan” (Adorno 1966a, 146). Kapitalismin integraatio ei voi onnistua. Adornon mukaan tässä on ”jotain sanoin kuvaamattoman toivoa antavaa” (1968a, 101).

Tämä näkökulma tarjoaa myös ajankohtaisen tavan käsitteellistää kapitalismia ja siihen liittyvää rationaliteettia. Keskeistä porvarilliselle yhteiskunnalle on, että se ei ratkaise ongelmiaan, vaan vain torjuu ne, kunnes ne palaavat uudessa muodossa (vrt. Demirovic 2005, 494). Eräs esimerkki tästä on se, että kapitalismin on jatkuvasti laajennuttava pysyäkseen samana (Adorno 1966a, 37). Toisaalta kapitalismi edellyttää oman ulkopuolensa – esimerkiksi ei-kapitalistisen tuotannon ja luonnon – olemassaoloa. Mikäli se kattaisi kaiken, sen olemassaolo olisi ”sen oman käsitteen mukaisesti” mahdotonta (emt.). Siksi kapitalismi ei voi koskaan olla ”valmis” (emt., 37–38). Vaikka kapitalismin uusintaminen ajaa sen ristiriitoihin, se ei voi reagoida niihin muuten kuin lisäämällä intensiteettiään. Esimerkiksi luonnonhallinnan tuottamiin ongelmiin voidaan reagoida vain lisäämällä luonnonhallintaa. Näin ”kehityksensä myötä luonnonhallinta muodostuu yhä enemmän siksi ongelmaksi, joka sen piti ratkaista” (emt., 75). Kapitalismi ”pyrkii luomaan järjestyttä”, mutta tämä järjestys voi olla vain ”järjenvastainen” – siis epäjärjestys (emt., 32). Kyseessä on ”porvarilliselle ajattelulle konstitutiivinen toimintatapa”, jossa se ”järjestyttä lisäämällä” pyrkii neutralisoimaan kaiken sitä vastustavan, ”jokaisen potentiaalisen askeleen kohti vapautta” (emt.). Kaiken alistaminen markkinamekanismin vallan alle ei kuitenkaan suinkaan luo järjestystä, vaan vaarantaa koko yhteiskunnan uusintamisen. Torjuttu palaa, muodossa tai toisessa.

Adornon kritiikkiä systeemiajattelua kohtaan on hedelmällistä verrata jälkistrukturalismiin, semminkin kun monet ovat nähneet Adornon ajattelussa yhtymäkohtia siihen (ks. Dews 1995). Samoin kuin jälkistrukturalismi myös Adorno hylkää pyrkimyksen kaikenkattavaan systeemiin sekä eettispoliittisin että filosofisin perustein. Jo virkaanastujaisluennollaan vuonna 1931 hän totesi, että on illuusio uskoa filosofian voivan ”ajatuksen voimalla tavoittaa maailma totaliteettina” (1931, 325). Dialektisen teorian täytyy ”yhä enemmän etäännyä systeemi muodosta” (Adorno 1969c, 308). Ajattelun ideaali ei saa enää olla suljettu systeemi, ja myös yhteiskunnallisena ideaalina Adorno pitää tätä ajattelutapaa haitallisena. Hänen mukaansa ”vapautunut yhteiskunta ei olisi enää totaliteetti” (emt., 292).

Keskeinen ero jälkistrukturalismiin löytyy kuitenkin siitä, että Adornolle filosofinen ajattelu on aina sidoksissa yhteiskunnan rakenteeseen. Vaikka Adorno jälkistrukturalismin tavoin suhtautuu kriittisesti systeemiin ajattelun ideaalina, hän pitää juuri tämän vuoksi tärkeänä, että teoria pyrkii ymmärtämään kapitalistisen

yhteiskunnan systeemisen luonteen, sen ”faktisiteetin koko pakkovallan” (1952, 493). Muuten maailman muuttamisesta tulee pelkkä ”sunnuntaifraasi” ja teoriasta pelkkä ”voimaton haave” (emt.). Adornon (1966a, 45) mukaan filosofiassa tapahtuu usein ”epistemologisten kategorioiden muuttuminen moraaliseksi”. Näin voisi katsoa käyneen jälkistrukturalismin kohdalla. Kuten Jan Rehmann (2004, 67–68) korostaa, kun teoria jälkistrukturalismin tavoin siirtyy korostamaan erilaisuutta, epäsystemaattisuutta ja jatkuvaa muutosta yhteiskunnassa, jossa pääoman logiikka on tendentiaalisesti hallitseva, irtautuu teoria helposti todellisuudesta. Pelkästään eettispoliittisesti motivoitunut systeemiajattelun kritiikki helposti kadottaa systeemin käsitteen epistemologisen merkityksen kapitalisminanalyysille. Adornon filosofiakritiikkiä soveltaen on mahdollista havaita, että jälkistrukturalistinen kritiikki jakaa saman filosofisen maaperän perinteisten metafyyssisten systeemien kanssa. Kumpikin heijastaa maailmaan oman ideaalinsa, oli se sitten systeemi tai systeeminvastaisuus. Sekä systeemifilosofia että sen metafyyssinen kritiikki siis heijastavat filosofiaa hallinnutta itseriittoisuuden harhaa (vrt. Adorno 1956, 27).

Adornon mukaan ajattelu ei saisi ajautua harhaan sen perusteella, miten se toivoisi asioiden olevan. Filosofian on hyväksyttävä ”objektin ensisijaisuus”, eli jo toisessa luvussa käsitelty filosofian ulkopuolen konstitutiivisuus suhteessa filosofiaan (Adorno 1966a, 184–186). Teorian mahdollinen systeemiluonne tai systeeminvastaisuus täytyy perustaa ”asioiden [ajatteluun] kohdistamaan pakkoon” eikä suinkaan ”subjektin vapaaseen toimintaan”, johon filosofia perinteisesti uskoo perustuvansa (Adorno 1966b, 64). Keskeiseksi ”filosofiseksi” kysymykseksi muodostuu täten kapitalismia halkovat ristiriitaiset tendenssit. Tällöin ajatus systeemistä tai totaliteetista ”ei ole enää affirmatiivinen, vaan kriittinen” (Adorno 1969c, 292). Materialistisen dialektiikan haaste on pitää kiinni ajatuksesta kapitalismin systemaattisuudesta, sillä ”ilman tätä ajatusta totaliteetista tieto ei ole mahdollista (Adorno 1958a, 212). Toisaalta sen on samaan aikaan ymmärrettävä, että tämä totaliteetti ”ei ole rikkumaton deduktiivinen tai looginen yhteenliittymä”, vaan ”itsessään katkonainen” (emt.).

Kriittisen teorian tehtävä on Adornon mukaan tarttua systeemin lävistäviin, sen katkonaisuuden aiheuttamiin vastatendensseihin. Niinpä ”dialektinen kritiikki haluaisi pelastaa tai auttaa luomaan sellaista, joka ei tottele totaliteettia, joka vastustaa sitä, tai joka ei vielä olemassa olevana yksilöllisyytenä on vasta rakentumassa” (Adorno 1969c, 292). Tämän kaltaisen teorian täytyy vastustaa systeemin ideaalia, kuitenkin ajautumatta mielivaltaisuuteen. Adorno pitää pyrkimystä tällaiseen ajatteluun päätavoitteenaan. (1963a, 267.) Tämänkaltaisen teoria olisi ”sekä systeemi että ei-systeemi” (Adorno 1964, 125) ja eroaisi rakenteellisesti traditionaalisesta tavasta ymmärtää teoria. Askelmerkkejä siihen, mitä tällaisesta

teoriakäsityksestä Adornon mukaan seuraa, pyrin antamaan seuraavassa, viimeisessä luvussa.

Kohti teoriaa ilman takuita

Keskeinen elementti Adornon teoriassa on, ettei filosofisia teemoja pidä nähdä erityistieteellisinä. Filosofiakritiikin myötä filosofia on menettänyt itsenäisyytensä. Se on yhteiskunnan lävistämää. Adorno toteaa keskeiseksi motiivikseen ylittää virallinen erottelu ”puhtaan filosofian” ja ”formaalitieteellisen välillä” (1966a, 10). Filosofia, jota Adorno kutsuu yhteiskunnallisen kokemuksen ”redusoimattomaksi käsitteelliseksi reflektioksi” (1966b, 122), säilyy erillisen filosofian lopun jälkeen ennemminkin elintärkeänä teorian aspektina kuin erillisenä oppialana. Filosofia yhteiskuntatieteen ”ei-tieteellisenä” momenttina on välttämätön yhteiskuntatieteen tieteellisyydelle (Adorno 1960, 11). Sosiologiaa ja filosofiaa yhdistää se, että ”niissä kummassakin on jotain, jota ei voi täysin transformoida tieteeksi” (Adorno 1969c, 317). Ajatus filosofian ja sosiologian erottelusta on itseasiassa varsin tuore, ja todellisuudessa sosiologia on aivan yhtä vanhaa kuin filosofia (Adorno 1960, 18). Niillä ei ole toisistaan eroavaa kohdetta eikä niitä voi erottaa toisistaan: ero on kummankin tappio. Sosiologian on tiedostettava sen sisältämä filosofinen momentti, jotta se ei muutu ”pelkäksi tekniikaksi” (emt., 11).

Konstitutiivista yhteiskunnan käsitteellistämiseksi on Adornon mukaan ”kokemus yhteiskunnallisen todellisuuden ristiriitaisesta luonteesta” (1969d, 564). Toisaalta yhteiskunnan käsitteellistäminen edellyttää myös ymmärrystä siitä, että yhteiskunta on ihmisten muutettavissa, sillä ”vain se, joka kykenee ajattelemaan yhteiskunnan erilaisena kuin se on, kokee yhteiskunnan [...] ongelmaksi” (emt.). Niinpä tiukka erottelu ”tieteellisen” ja ”esitieteellisen” tiedon välillä on yhteiskunnan tapauksessa mahdotonta (Adorno 1969c, 299–300). Yhteiskunta on nimittäin inhimillisen toiminnan tulos. Tämä ”kaksoisluonne muuttaa yhteiskuntatieteellisen tiedon suhdetta objektiinsa, ja tätä positivismi ei huomaa” (emt., 316). Teoria on osa samaa yhteiskunnallista kokonaisuutta kuin sen objekti ja väistämättä osapuoli myös yhteiskunnallisissa kiistoissa. Tämän praktisen luonteen takia myös yhteiskuntatieteen absoluuttinen arvovapaus on mahdotonta (emt, 348). Modernin yhteiskuntatieteen torjumat filosofiset teemat eivät suostu pysymään poissa pyrkimyksistä huolimatta.

Kuten jo todettua, kriittisen teorian lähtökohta on yhteiskunnalliset ristiriidat. Yhteiskunnallisen kärsimyksen tunnistaminen on Adornon mukaan ”kaiken totuuden ehto” (1966a, 29). Kärsimys on ”dialektisen ajattelun moottori” (emt,

202). On filosofialle häpeäksi, kuinka irrallaan se on historiallisesti ollut inhimillisestä kärsimyksestä (emt., 156). Adornon mukaan kärsimys on merkki siitä, että ”asioiden pitäisi olla toisin” (emt., 203). Tämän vuoksi ”jyrkkänä vastakohtana tavalliselle tieteen ideaalille dialektisen tietämisen objektiivisuus ei tarvitse vähemmän, vaan enemmän subjektiivisuutta” (emt., 50). Kriittisen teorian tavoitteena pitäisi olla yhteiskunnan järjestäminen niin, että syntyy mahdollisimman vähän kärsimystä (emt., 203). Materialistinen kritiikki ei tarvitse ideaalia siitä, millainen olisi ”absoluuttisen hyvä” maailma. Kritiikki ei tarvitse positiivista mittapuuta, negatiivinen riittää. (Adorno 1963c, 261.) Tämänkaltaisen kritiikki on ”spesifin materialistista” (Adorno 1966a, 203). Vaatimus kritiikin positiivisesta perustasta on tästä näkökulmasta lähinnä apologeettinen. Puheella abstrakteista arvoista kritiikin perustana ei ole mitään tekemistä ”todellisten elävien, [...] olemassa olevien ihmisten kanssa” (Adorno 1963c, 261).

Marxilaisen teorian ongelmana on Adornon mukaan usein ollut liian kapea ymmärrys yhteiskunnallisesta kärsimyksestä. Vaikka Adorno pitää kiinni siitä, että yhteiskuntamme vakavimpien ongelmien juuret ovat ”taloudellisissa antagonismeissa” (Adorno & Jaerisch 1968, 182), ei tästä vielä seuraa, että antagonismin seuraukset ilmenisivät suoraan talouden piirissä (emt., 187). Kuitenkaan se, että antagonismi ei enää näyntyä perinteisenä luokkataisteluna, ei tarkoita, että se olisi kadonnut (emt., 184). Se näkyy toisaalta apatiaa ja resignaationa, toisaalta kapinana yhteiskunnan reunoilla (emt., 188). Tavoittaakseen nämä antagonismin merkit kriittisen teorian on avoimin mielin tarkasteltava arkipäiväisiä ilmiöitä, ”elämissaailman kuonaa”, kuten Adorno ja Jaerisch asian Freudia lainaten ilmaisevat (emt.). Teorian tehtävä on osoittaa näiden ”pseudoyksityisten konfliktien” yhteys yhteiskuntarakenteeseen (emt., 190).

Adornon mukaan filosofian ”substanssi” on niissä asioissa, joita se on perinteisesti pitänyt toisarvoisena (1966b, 244). Filosofian on löydettävä sisältönsä kohteidensa moninaisuudesta (emt., 122). Tämän kaltainen, konkreettisesti materiaalista dynaamisuutensa saava filosofia olisi ”empirismin dialektinen pelastus” (emt.). Filosofian on ”filosoitava konkreettisesta käsin” (Adorno 1966a, 43). Merkittävä osa Adornon tuotannosta koostuu yksittäisten käsitteiden tai ilmiöiden analyysiin keskittyvistä esseistä. Esimerkiksi kokoelmissaan *Eingriffe* ja *Stichworte* hän analysoi kohteita kuten televisio, vapaa-aika, kehitys, taikausko, seksuaaliset tabut ja persoonallisuus.

Adorno kutsuu tätä lähestymistapaa mallianalyysiksi. Hänen mukaansa ”filosofinen ajattelu tarkoittaa malleissa ajattelua, negatiivinen dialektiikka on mallianalyysien kokonaisuus” (1966a, 40). Mallianalyysin tarkoitus on tunnistaa kohteen erityisyys, eikä ”kadottaa sitä yleiskäsitteen alle” (emt., 39). Adorno vertaa tätä lä-

hestymistapaa valistusfilosofiaan ja erityisesti ranskalaisen valistuksen kruununjalokiveen, Diderot'n ja kumppaneiden sanakirjaan (emt., 39–40). Siinä yhdistyi ”järkevä organisointi” sekä ”järjen itsekritiikki” ilman pyrkimystä systeemiin (emt., 40). Adornon mukaan vielä valistusfilosofiassa oli läsnä ”kokemus maailmasta” sekä ”silmä todellisuudelle” (emt.). Myöhemmin ne katosivat filosofias-
ta, kun se sulautui akateemiseen maailmaan ja eriytyi yhä enemmän käytännöstä (emt.). Eräs keskeinen motiivi Adornolle onkin palauttaa teoria lähemmäs inhimillistä käytäntöä ja pelastaa se ”pikkuporvarilliselta tieteellisyyden eetokselta”, josta esimerkki on akateeminen filosofia ”erikoistuneine argumentteineen”, jotka ovat niin kaukana ”hengen vapaudesta”, että ”jopa robotit voisivat oppia ja kopioida ne” (emt.).

Mallianalyysin tarkoitus on Adornon mukaan saada ”kohteessa odottava sisältö puhumaan” (Adorno 1966a, 39). Analyysin pyrkimys ”on pureutua speifeihin ilmiöihin niin, että ne valaisisivat kokonaisuutta” (1965a, 255). Toisaalta ”mallit” saavat merkityksensä vasta osana kokonaisuutta, vaikka ne eivät siihen palaudukaan (emt.). Ilmiöt ovat suhteessa toisiin ilmiöihin. Toisaalta ilmiöt ovat historiallisen prosessin tuloksia. Tätä yksittäisten seikkojen suhteuttamista muihin ilmiöihin sekä niiden historiallisen synnyn rekonstruktioita Adorno kutsuu ”konstellaatioksi”. Vastakohtana hegeliläiselle negaation negaatiolle, jossa yksittäisen kohteen erityisyys häviää, ajattelu konstellaatioissa pyrkii säilyttämään tämän erityisyyden (Adorno 1966a, 164). Vaikka kohteen voi ymmärtää vain konstellaatioissa, ei se liukene tähän. Ajattelu konstellaatioissa on Adornon vaihtoehto hegeliläiselle ”ekspressiiviselle totaliteetille”.

Kun kohde asetetaan konstellaatioon, se paljastaa oman historiallisuutensa. Täten selviää, mitä se ”väistämättä sulkee sisälleen” (Adorno 1966a, 165). Osoittamalla jokapäiväisiin käsitteisiimme sisältyvän ”sedimentoituneen historian” analyysi ”kyseenalaistaa tiedostamattomat ennakko-oletuksemme” (emt.). Tämä ”jo tiedetyn aktualisointi ja konkretisointi” saa meidät näkemään uusin silmin kohteen, jonka luulimme tuntevamme perin pohjin (emt.). Kohteen filosofinen tulkinta ”tarkoittaa asioihin kerääntyneen dynamismin paljastamista, niin että se, mikä näyttäytyy toisena luontona, osoittautuukin historiaksi” (Adorno 1965a, 190). Tieto kohteesta konstellaatioissa on tietoa ”siitä prosessista, jota se kantaa sisällään” (Adorno 1966a, 166). Konstellaatioanalyysi on ”marxilaisen kritiikin etenemistapa. [...] Marxilainen kritiikki koostuu sen osoittamisesta, että kaikki kuviteltavissa olevat luonnollisena näyttäytyvät taloudelliset ja yhteiskunnalliset tekijät ovat itse asiassa kehittyneet historiallisesti” (Adorno 1965a, 191). Todellisuuden prosessiluonteen ja historiallisuuden osoittaminen sekä tämän kommunikointi arkijärjen kanssa muodostaa siis Adornon mukaan marxilaisen teorian ytimen.

Sarjana erityisten kohteiden analyysejä teoria on ”sitovaa” ilman, että se muodostaa systeemin (Adorno 1966a, 39). Adorno ymmärtää nämä analyysit pyrkimyksenä vaikuttaa maailmaan. Mikäli ”teoria tavoittaa jotakin tärkeää, se aiheuttaa [...] käytännöllisen impulssin” (Adorno 1969b, 765). Kun käsite asetetaan konstellaatioon ja näin paljastetaan sen historia ja synty, teoria toimii ”kuin ratkaisuna tarkoin varjeltuun kassakoneeseen”, sillä sen avulla paljastuu arkisiin käytäntöihimme tiedostumattomasti sisältyvät herruutta ylläpitävät ajatusmuodot (Adorno 1966a, 166). Gramscilaisesti sanottuna teoria pyrkii järjestelemään arkiymmärrystä uudelleen, tehden siitä kriittisemmän. Pyrkien näin hälventämään hallitsevia ideologioita, teoria saa aikaan liikkeen kohti vastuullisuutta ja tietoisuutta yhteiskunnan tilasta (vrt. Adorno 1969b, 781). Tällainen teoria on ”tietoa alhaalta ylöspäin eikä ylhäältä alaspäin” (Adorno 1966b, 122). Ihmiset tiedostavat asioiden olevan huonosti, mutta eivät osaa jäsentää tätä, ”heilä puuttuu vapauttava sana” (Adorno 1962a, 617). Tässä tilanteessa teoria asettuu poleemisesti ”puolustamaan tendenssejä kohti aitoa humanismia” (Horkheimer & Adorno 1969, IX), pyrkimyksenään tehdä yhteiskunnallisesta ilmapiiiristä edes ”vähän vähemmän ideologinen” (1968e, 580). Näin teoria siis paljastuu käytännön muodoksi. Kuten Alex Demirovic (2004, 30) huomauttaa, tästä ymmärryksestä seuraa, että teoria on Adornolle ”prosessi, sarja interventioita”, ei kaiken selittävä, itsensä yhteiskunnan yläpuolelle asettava systeemi.

Teorialla ei kuitenkaan ole mitään takuita siitä, että nämä interventiot tuottavat tulosta. Adornon mukaan ”filosofialla ei ole absoluuttista varmuutta kohteestaan” (1966b, 127). Vain silloin ”todella ajatellaan filosofisesti”, kun myönnetään ”ajatelun epäonnistumisen mahdollisuus” (emt.). Itseriittoiselle filosofialle tyypillinen ”tarve varmuuteen” täytyy unohtaa (emt.). Teorian täytyy säilyä toimintakykyisenä, ”ilman, että sillä on aina tukenaan koordinaatisto tai niin sanottu varma positio” (emt., 122). Filosofian on luovuttava siitä lohduttavasta ajatuksesta, että ”toisuus ei voisi kadota” (1966a, 45).

Takuista luopumisen ei kuitenkaan tarvitse tarkoittaa toivon menettämistä. Jokaikainen hallitsevaa järjestelmää vastustava askel on ”olennainen sen mahdollisen lopun kannalta” (Adorno 1962a, 622). Jopa mitättömiltä vaikuttavilla reformeilla saattaa olla odottamattomia vaikutuksia (1962c, 458). Tätä vastoin ”pessimismi yleisenä teesinä” on Adornon mukaan taantumuksellinen (1965a, 15). Sillä on taipumus tukea vallitsevia olosuhteita, sillä sen implikaatio on, että ”pyrkimys kokonaisuuden muuttamiseen on turhaa” (emt., 16). Jo *Valistuksen dialektiikka* muistuttaa, että ”jokainen sivilisaation edistysaskel uusintaa paitsi herruuden, myös perspektiivin sen helpottamiseksi” (Horkheimer & Adorno 1944, 46). Keskustelussa Max Horkheimerin kanssa vuonna 1956 Adorno vastustaa Horkheimerin

pessimismiä toteamalla, että hän ”ei voi kuvitella maailman päätyvän hulluuteen” ilman, että se synnyttäisi ”objektiivisia vastavoimia” (Adorno & Horkheimer 1956, 47). Esimerkkinä tällaisesta potentiaalisesta vastavoimasta Adorno (esim. 1968b, 368) antaa muutamaankin otteeseen länsisaksalaisen opiskelijaliikkeen, siitä huolimatta, että hän ei tunnetusti suhtautunut siihen kritiikittömästi.

On toki selvää, ettei Adornon teoria ole ongelmaton. Kuten Alex Demirovic (1999, 954) huomauttaa, huolimatta aktiivisesta toiminnasta julkisena intellektuellina sekä ymmärryksestä teoriasta intervention välineenä Adornolla ei ollut eksplisiittistä teoriaa hegemoniakamppailuista. Mitä filosofian luonteeseen tulee, löytyy esimerkiksi Gramscilta huomattavasti konkreettisempia tarkasteluja. Adorno ei kuitenkaan voi pitää pessimistinä tai epäpoliittisena. Eräässä esitelmässään Adorno toteaa, että jos hän vaikuttaa korostavan negatiivista puolta liikaa, johtuu tämä siitä, että hänen tarkoituksensa on ”osoittaa arkipäivän kiiltävän julkisivun taakse piilotettu tendenssi”, jonka vielä ”toistaiseksi instituutionaaliset padot pitävät asioissa” (1959, 567). Suorapuheisuuden tavoite on herättää konformistinen arkiymmärrys unestaan tuomalla esiin nykyisen yhteiskuntamme tuhovoimaiset taipumukset. Adorno itse muistuttaa *Negatiivisessa dialektiikassa*, että ”valistuksen itereflektio ei ole valistuksen kieltämistä, vaikka tämänhetkisen *status quon* eduksi se tämmöiseksi turmellaankin” (1966a, 158). Tästä näkökulmasta Adornoon kohdistettu kritiikki pessimismistä osoittautuu potentiaalisesti ideologiseksi. Se saattaa kertoa enemmän kriitikon kyvyttömyydestä katsoa yhteiskuntamme ongelmia silmästä silmään kuin Adornon teoriasta. Kuitenkin lopulta resignaation voi välttää vain se, joka ”ajattelee kriittisesti ilman kompromisseja” (1969e, 798).

Teksti on käynyt läpi vertaisarvioinnin.

LÄHTEET

- ADORNO, THEODOR W. (1931/1973). Die Aktualität der Philosophie. Teoksessa Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften 1*. Toim. Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 325–344.
- ADORNO, THEODOR W. (1952/1972). Zur gegenwärtigen Stellung der empirischen Sozialforschung in Deutschland. Teoksessa Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften 8*. Toim. Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 478–493.
- ADORNO, THEODOR W. (1956/1970). Zur Metakritik der Erkenntnistheorie: Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien. Teoksessa Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften 5*. Toim. Rolf Tiedemann & Gretel Adorno. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 7–246.
- ADORNO, THEODOR W. (1958a/2010). *Einführung in die Dialektik*. Toim. Christoph Ziermann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- ADORNO, THEODOR W. (1958b/1974). Der Essay als Form. Teoksessa Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften* 11. Toim. Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 9–33.
- ADORNO, THEODOR W. (1959/1977). Was Bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit. Teoksessa Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften* 10.2. Toim. Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 555–572.
- ADORNO, THEODOR W. (1960/2011). *Philosophie und Soziologie*. Toim. Dirk Braunstein. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- ADORNO, THEODOR W. (1962a/1977). Fortschritt. Teoksessa Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften* 10.2. Toim. Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 617–638.
- ADORNO, THEODOR W. (1962b/1977). Wozu noch Philosophie. Teoksessa Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften* 10.2. Toim. Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 459–473.
- ADORNO, THEODOR W. (1962c/1977). Esipuhe teokseen *Eingriffe* [ei otsikko]. Teoksessa Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften* 10.2. Toim. Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 457–458.
- ADORNO, THEODOR W. (1963a/1974). *Philosophische Terminologie zur Einführung*. Zwei Bände. Toim. Rudolf von Lippe. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- ADORNO, THEODOR W. (1963b/1970). Drei Studien zu Hegel. Teoksessa Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften* 5. Toim. Rolf Tiedemann & Gretel Adorno. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 247–375.
- ADORNO, THEODOR W. (1963c/1997). *Probleme der Moralphilosophie*. Toim. Thomas Schöder. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- ADORNO, THEODOR W. (1964/2008). *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*. Toim. Tobias ten Brink & Marc Phillip Nogueira. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- ADORNO, THEODOR W. (1965a/2006). *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*. Toim. Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- ADORNO, THEODOR W. (1965b/1972). Gesellschaft. Teoksessa Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften* 8. Toim. Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 9–19.
- ADORNO, THEODOR W. (1966a/1980). *Negative Dialektik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- ADORNO, THEODOR W. (1966b/2003). *Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66*. Toim. Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- ADORNO, THEODOR W. (1968a/2003). *Einleitung in die Soziologie*. Toim. Christoph Gösde. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- ADORNO, THEODOR W. (1968b/1972). Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? Teoksessa Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften* 8. Toim. Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 354–372.
- ADORNO, THEODOR W. (1969a/2003). Zur Spezifikation der kritischen Theorie. Teoksessa T. W. Adorno Archiv (toim.) *Adorno. Eine Bildmonographie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 292.
- ADORNO, THEODOR W. (1969b/1977). Marginalien zu Theorie und Praxis. Teoksessa Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften* 10.2. Toim. Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 759–782.
- ADORNO, THEODOR W. (1969c/1972). Einleitung zum Positivismusstreit der deutschen Soziologie. Teoksessa Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften* 8. Toim. Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 280–353.
- ADORNO, THEODOR W. (1969d/1972). Zur Logik der Sozialwissenschaften. Teoksessa Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften* 8. Toim. Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 547–568.
- ADORNO, THEODOR W. (1969e/1977). Resignation. Teoksessa Theodor W. Adorno: *Gesammelte*

- Schriften 10.2*. Toim. Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 794–802.
- ADORNO, THEODOR W. (1969f/1977). Diskussionsbeitrag zu Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft. Teoksessa Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften 8*. Toim. Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 578–587.
- ADORNO, THEODOR W. & HORKHEIMER, MAX (1956/1996). Diskussion über Theorie und Praxis. Teoksessa Max Horkheimer: *Gesammelte Schriften 19*. Toim. Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt a. M.: Fischer, 37–71.
- ADORNO, THEODOR W. & JAERISCH, URSULA (1968/1972). Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute. Teoksessa Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften 8*. Toim. Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 177–195.
- ALTHUSSER, LOUIS (1965a/2005). *Pour Marx*. Paris: La Découverte.
- ALTHUSSER, LOUIS (1965b/1973). Du Capital à la philosophie de Marx. Teoksessa Louis Althusser & Étienne Balibar: *Lire le Capital. Tome I*. Paris: Maspero, 9–85.
- ALTHUSSER, LOUIS (1978/2018). *Que faire?* Toim. G. M. Goshgarian. Paris: Presses Universitaires de France.
- DEMIROVIC, ALEX (1999). *Der nonkonformistische Intellektuelle: Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- DEMIROVIC, ALEX (2004). Spirit that wants to fly: Adorno under a spell. *Trans/Form/Ação* 27 (1), 27–37.
- DEMIROVIC, ALEX (2005). Die Perspektive der vernünftigen Gesellschaft. *PROKLA. Zeitschrift für Kritische Sozialwissenschaft*, 35 (141), 479–496.
- DEMIROVIC, ALEX (2016). Die Selbstreflexion des Marxismus. Fünfzig Jahre Negative Dialektik. *PROKLA. Zeitschrift für Kritische Sozialwissenschaft*, 46 (184), 459–476.
- DEMIROVIC, ALEX (2019). Kritische Theorie als reflektierter Marxismus. Teoksessa Uwe Bittlingmayer, Alex Demirović & Tatjana Freytag (toim.) *Handbuch Kritische Theorie*. Wiesbaden: Springer VS, 89–161.
- DEWS, PETER (1995). Adorno, post-structuralism and the critique of identity. Teoksessa Peter Dewes: *The Limits of Disenchantment. Essays on Contemporary European Philosophy*. London: Verso, 19–38.
- HAUG, WOLFGANG FRITZ (1995). Dialektik. Teoksessa Wolfgang Fritz Haug (toim.) *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus II*. Hamburg: Argument Verlag, 657–693.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH (1821/1970). Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Teoksessa Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Werke in zwanzig Bänden. Band 7*. Toim. Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH (1830/1970). Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Teoksessa Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Werke in zwanzig Bänden. Band 8*. Toim. Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH (1831/1869). Wissenschaft der Logik I. Teoksessa Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Werke in zwanzig Bänden. Band 5*. Toim. Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- HONNETH, AXEL & MENKE, CHRISTOPH (toim.) (2006). *Negative Dialektik*. Berlin: Akademie Verlag.
- HORKHEIMER, MAX & ADORNO, THEODOR W. (1944/1969). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- HORKHEIMER, MAX & ADORNO, THEODOR W. (1969). Zur Neuausgabe. Teoksessa Max Hork-

- heimer & Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a. M.: Fischer, IX–X.
- KUORIKOSKI, ARTO (2006). Johdanto. Teoksessa Theodor W. Adorno: *Esteettinen teoria*. Suom. Arto Kuorikoski. Tampere: Vastapaino, 9–21.
- MACHEREY, PIERRE (1979/1990). *Hegel ou Spinoza?* Paris: La Découverte.
- MARX, KARL (1845/1969). Thesen über Feuerbach. Teoksessa Karl Marx & Friedrich Engels: *Marx-Engels Werke*. Band 3. Berlin (DDR): Dietz Verlag, 5–7.
- O'CONNOR BRIAN (2004). *Adorno's negative dialectic: philosophy and the possibility of critical rationality*. Cambridge: The MIT Press.
- PIENINIEMI SIMO (2020). *Kulttuuriteollisuus ja dialektiikka. Näkökulmia Theodor W. Adornon ajatteluun*. Tampere: Vastapaino.
- REHMANN, JAN (2004). *Postmoderner Links-Nietzscheanismus: Deleuze & Foucault. Eine Dekonstruktion*. Berlin: Argument Verlag.
- SAITO, KOHEI (2017). *Karl Marx's Ecosocialism: Capital, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy*. New York: Monthly Review Press.
- SEEL, MARTIN (2006). Negative Dialektik. Teoksessa Honneth, Axel/Institut für Sozialforschung (toim.): *Schlüsseltexzte der Kritischen Theorie*. Wiesbaden: Springer VS, 56–60.
- SCHWARZ, MICHAEL (2011). 'Er redet leicht, schreibt schwer'. Theodor W. Adorno am Mikrophon. *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History*, 8 (2011), H. 2, 286–294.
- SCHWEPPEHÄUSER, GERHARD (2016). *Ethik nach Auschwitz: Adornos negative Moralphilosophie*. Toinen, uudistettu painos. Wiesbaden: Springer VS.