

Ilkka Hirvi

MARXILAINEN FILOSOFIA PORVARILLISEN FILOSOFIAN ARVIOINTIKOHTENA SUOMESSA VUOSINA 1960–2005

Filosofian pro gradu -tutkielma

marraskuu 2007

Yhteiskuntatieteiden ja

filosofian laitos

Jyväskylän yliopisto

Tiivistelmä

Ilkka Hirvi

MARXILAINEN FILOSOFIA PORVARILLISEN FILOSOFIAN ARVIOINTI-KOHTEENA SUOMESSA VUOSINA 1960–2005

Filosofian pro gradu -tutkielma

marraskuu 2007

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos, Jyväskylän yliopisto

152 sivua

Pro gradu -tutkielman tarkoituksena on tarkastella ja analysoida porvarillisen filosofian marxilaiseen filosofiaan kohdistunutta arviointia ja arvottamista Suomessa vuosina 1960–2005. Etenkin reaalisosialismin hajoamiseen saakka marxilainen filosofia on suomalaisessa ideologisessa ympäristössä mielekästä samaistaa fundamentalistiseen marxismi-leninismiin eli neuvostomarxismiin. Siten revisionistinen marxilainen filosofia ymmärretään osaksi porvarillista filosofiaa. Filosofian suuntaukset käsitteellistetään paradigmoiksi.

Tutkimuksen perusmateriaalina ovat vuosina 1960–2005 Suomessa ilmestyneet tai suomalaisten kirjoittamat tai suomenkieliset kirjat ja aikakauslehtiartikkelit. Näistä valikoituivat marxilaisen filosofian arviointia sisältäviksi tutkimuskohteiksi 45 kirjaa ja 74 artikkelia. Jotkut arvioinneista kohdistuivat marxilaiseen filosofiaan kokonaisuutena, mutta monien kohteena oli jokin ja muutama filosofian osa-alue. Erityiskysymyksiä koskevien kirjojen ja artikkelien jaottelua varten marxilaisen filosofian sisältö on tutkielmassa tiivistetty 9:ään dialektista tai historiallista materialismia kuvaavaan teesiin. Erikseen on tarkasteltu merkittävien suomalaisfilosofien Oiva Ketosen, Sven Krohnin ja Georg Henrik von Wrightin arvioita sekä revisionististen suomalaisfilosofien ja ulkomailta tulleiden revisionististen vaikutteiden synnyttämää polemiikkaa.

Marxilaiseen filosofiaan kohdistuneet arvioinnit olivat yllättävänkin satunnaisia, ja arvioijan tiedot kohteestaan usein puutteellisia. Georg Henrik von Wrightia lukuun ottamatta merkittävät suomalaisfilosofit eivät olleet kiinnostuneita marxilaisuudesta. Näkyviä marxismi-leninismien arvioijia olivat sitä muuttamaan pyrkineet revisionistiset marxilaiset tutkijat. Tieteen ulkopuoliset tekijät vaikuttivat voimakkaasti diskurssiin. 1960-luvun yleiseurooppalainen radikalisoituminen lisäsi kiinnostusta marxilaista ajattelua kohtaan, mutta arviointia kahlitsivat suomettuneen Suomen varovainen suhtautuminen mahdollisesti Neuvostoliiton vastaisiksi leimautuviin ajatuksiin, 1970-luvun stalinistisen kulttuuripolitiikan hyökkäävä kukoistuskausi ja analyttisen filosofian jatkuva hegemonia-asema suomalaisessa yliopistofilosofiassa. 1980-luvun keskustelu typistyi pikemminkin marxilaisen filosofian sisäiseksi linjanetsinnäksi, kunnes reaalisosialismin romahdus avasi uudenlaiset lähtökohdat. Marxilaista filosofiaa alettiin sitten lähestyä kolmesta näkökulmasta. Arvioijissa oli vapautettuja, jotka suomettumisvuosina olivat ainakin jotenkin joutuneet vaikenemaan, katuvia entisiä stalinisteja ja niitä, jotka yrittivät löytää marxilaiselle ajattelulle tulevaakin käyttöä uusliberaalin kapitalismin hallitsemassa maailmassa. Arviointeja tutkiessa paljastuvat suomalaisen marxilaisen filosofian koko viime vuosikymmenien historia ja siinä olleet jännitteet.

Avainsanat: marxismi, filosofia, dialektinen materialismi, marxismi-leninismi, revisionismi, arviointi, kritiikki, Suomi

Kohdehenkilöt: Ahmavaara, Yrjö; Juntunen, Matti; Ketonen, Oiva; Krohn, Sven; Lindfors Pertti; Luoma, Matti; Mehtonen, Lauri; Mäki-Kulmala, Heikki; Wilenius, Reijo; Wright, Georg Henrik von

Sisällys

1. JOHDATUS MARXILAISEN FILOSOFIAN ARVIOINTIIN	1
1.1. Tutkimusongelman tarkentaminen	1
1.2. Filosofinen suuntaus paradigmana	2
1.3. Normaalifilosofia ja haastaja	3
2. MARXILAINEN FILOSOFIA ARVIOINTIKOHTEENA	5
2.1. Marxilaisen filosofian määrittely	5
2.2. Marxilainen filosofia keskustelukumppanina	7
2.2.1. Tarvitseeko marxilaisen filosofian keskustella?	7
2.2.2. Porvarillisen filosofian keskusteluintressit	9
3. MARXILAISEN FILOSOFIAN ELINYMPÄRISTÖ SUOMESSA V. 1960–2005	13
3.1. Aikakauden hahmottaminen	13
3.2. Marxilaisen filosofian uusi herääminen siirryttäessä 'epäluulojen ajasta' 'edistyksen aikaan'	13
3.3. Marxilaisen filosofian lukkiutuminen 'epävarmuuden aikana'	15
3.4. Marxilainen filosofia reaaliosialismin romahduksen jälkeen 'eurooppalaisuuden ajan' Suomessa	16
4. MARXILAISEN JA PORVARILLISEN FILOSOFIAN KOHTAAMISEN EDELLYTYKSIÄ	18
4.1. Relevantin aineiston valinta	18
4.2. Dokumenttien ryhmittely	19
4.3. Materiaalin analysointi	21
5. MERKITTÄVÄT SUOMALAISFILOSOFIT MARXILAISTA FILOSOFIAA ARVIOIMASSA	23
5.1. Oiva Ketonen	23
5.2. Sven Krohn	27
5.3. Georg Henrik von Wright	33
5.3.1. von Wright marxilaisen filosofian tarkastelijana	33
5.3.2. Vaikea Marx	35
5.3.3. von Wright ja marxilainen humanismi	40
6. KOKONAISARVIOITA MARXILAISESTA FILOSOFIASTA	44
6.1. Kokonaisarvioita marxilaisesta filosofiasta reaaliosialismin aikana	44
6.1.1. Matti Luoman kirjallisuuskritiikki	44
6.1.2. Paradigmat ylittävän dialogin yritys	46
6.1.3. Tuhon ennakkointia	49
6.1.3.1. Ekomarxismin haaste	49
6.1.3.2. Ajatuksia 100 vuotta Marxin jälkeen	51

6.1.4. Viime hetken keskustelua _____	54
6.2. Kokonaisarvioita marxilaisesta filosofiasta realisosialismin romahdettua _____	57
6.2.1. Vahingoniloa tai hämmennystä ja toivoa _____	57
6.2.2. Uutta etsimässä _____	63
6.2.3. Heikki Mäki-Kulmalan synteesi _____	68
7. MARXILAISEN FILOSOFIAN OSA-ALUEIDEN ARVIOINTIA _____	74
7.1. Pohdintaa materiasta, tajunnasta ja tiedostamisesta _____	74
7.2. Dialektiikan ongelma _____	80
7.3. Perustasta ja päällysrakenteesta _____	83
7.4. Mitä tehdä, kun historia ei toteuttanut historiallista materialismia? _____	92
7.5. Marxilainen antropologia _____	97
8. REVISIONISTISIA KORJAUSYRITYKSIÄ _____	106
8.1. Ulkomaisia kaikuja _____	106
8.2. Kotimaiset anomaliat _____	113
8.2.1. Toisinajattelua _____	113
8.2.2. Reijo Wileniuksen matka nuoren Marxin luo _____	113
8.2.3. Yrjö Ahmavaara matemaattisen marxilaisen ajattelun konstruoijana _____	115
8.2.4. Fenomenologinen marxismi _____	118
8.2.5. Salaperäinen pääomalogiikka _____	121
8.2.6. Pertti Lindfors marxilaisen filosofian hämmentäjänä _____	125
9. ARVIOINTIEN SUMMA _____	130
LYHENTEET JA LÄHDELUETTELO _____	132
Lyhenteet _____	132
Analysoidut dokumentit ja muut lähteet _____	132

1. JOHDATUS MARXILAISEN FILOSOFIAN ARVIOINTIIN

1.1. Tutkimusongelman tarkentaminen

”Marxin oppi on kaikkivoipa, koska se on oikea.” Tuo V. I. Leninin (1958, 3)¹ huudahdus voisi olla tämän tutkimuksen pikainen loppuvirke. Dialogi marxilaisen ja muun (’porvarillisen’, ’ei-marxilaisen’)² filosofian välillä olisi siis merkityksetöntä, koska marxilainen filosofia katsoo jo saavuttaneensa totaalisen täydellisyyden. Yleispiirteinenkin suomalaisen filosofian viime vuosikymmenien tarkastelu (esim. Niiniluoto 2000, 193, 205, 214, 218) paljastaa kuitenkin, että tuollaista dialogia on ollut ainakin empiirisenä, historiallisena tosiasiana olemassa.

Tämän tutkielman tarkoituksena on kuvata ja analysoida tuon vuoropuhelun toista puoliskoa marxismin nousu- ja laskukausina Suomessa vuosina 1960–2005. ’Marxin opin’ omahyväisyys väistämättä herätti jonkinlaisia ulkopuolisten reaktioita. Ei-marxilaiset, ’porvarilliset’ filosofit ja muutkin kriitikot arvioivat marxilaisen filosofian totuudellisuutta ja pätevyyttä ja pyrkivät myös falsifioimaan marxilaista ajattelua. Pysin löytämään tällaisia arviointeja sisältävät dokumentit, kuvaamaan ja analysoimaan kirjoittajien argumentaatiota ja kiistämisstrategioita sekä arvioimaan arviointeja ja asettamaan kritiikin myös yhteiskunnalliseen kontekstiin. Oletettavasti teksteistä löytyy sekä marxilaisen filosofian puutteellista tuntemusta että tarkkoja iskuja kohteen heikkouksiin ja aukkokohtiin. Varmasti joutuu myös pohtimaan, miksi joissakin dokumenteissa kriitikon ja kohteen tarkastelutavat ovat kokonaan yhteismitattomia.

’Marxilainen filosofia’ tai ’porvarillinen filosofia’ on käsitteenä ekstensioltaan ja intensioltaan liian epämääräinen. Näiden peruskäsitteiden ja niiden suhteiden kuvailu, aikakauden yhteiskunnallisen kontekstin perushahmotus sekä tekstien tulkinnallisten ongelmien selvittely ovat dokumenttien analysoinnin taustaedellytyksiä dokumenttien valintakriteereiden määrittämisen lisäksi.

¹ Marxilaisesta filosofisesta kirjallisuudesta käytän suomenkielisiä käännöksiä, koska marxilaista filosofiaa v. 1960–2005 arvioineetkin ovat todennäköisesti näin tehneet.

² Puolilainausmerkkejä (’---’) käytän – paitsi toisten lainausmerkkien sisällä (”---’---’---”) – myös osoittamaan jonkun tutkijan erityistä käsitettä (’paradigma’) ja tarkoitteensa suhteen epämääräisempään erityistä ilmausta (’porvarillinen filosofia’).

1.2. Filosofinen suuntaus paradigmana

'Paradigma' on "tieteessä jotain tutkimuksen aluetta hallitseva perusnäkemys, malli, esikuva tai viitekehys, jota sen puitteisiin sopeutuva tutkimus ei aseta kyseenalaiseksi" (Hetemäki (toim.) 1999, 155). Tieteenfilosofiassa paradigmaa yleisimmin käytetään Thomas S. Kuhnin teoksen *The structure of scientific revolutions* esittämässä merkityksessä (Kuhn 1970)¹. Vaikka Kuhn tarkastelee teoksessaan ensisijaisesti luonnontieteiden kehitystä, paradigma-käsitteen sisältö on tulkinnanvarainen ja väljä. Kuhnin teoriaa arvosteleva Margaret Masterman (1970, 61–65) väittääkin Kuhnin käyttävän paradigma-käsitettä peräti 21:ssä eri merkityksessä. Paradigman soveltamisalue laajenee:² esimerkiksi Simo Säätelä (ks. Säätelä 1988) on tutkinut taiteen vallankumouksia Kuhnin paradigma-teorian avulla.

Veli Verronen (1986, 57, ks. myös Säätelä 1988, 11) esittää käyttökelpoisen Kuhnin paradigman määritelmän:

We shall say any *paradigm* P is (at least) an ordered quadruple – – –
 $P = [(O, U, E, V)]$ in which O is an ontology, U a set of symbolic generalizations in a natural or symbolic language in a suitable formalism – – –, E a set of exemplars (i.e. "successful" research performances) and V a set of values (if for example a scientific community gives priority to quantitative over qualitative predictions, this value thus attributed belongs to the set V). The members O, U and E of the paradigm are conceptually interdependent.

Paradigma siis sisältää ontologisia olettamuksia, symbolisia yleistyksiä, menestyksekkäitä tutkimuskäytäntöjä ja arvoja. Filosofinen suuntaus tai koulukunta voi olla näin eritelty paradigma. Kun filosofista suuntausta tarkastellaan paradigmana, voidaan analysoida myös tuon filosofisen koulukunnan eri komponentteja ja niiden kehitysvaiheita. Joissakin filosofian historiaa käsittelevissä tutkimuksissa filosofian koulukunta onkin ymmärretty paradigmaksi. Ralf Helenius (1990, 294–297) tarkastelee kirjassaan *Förstå och bättre veta* Ruotsin 1800-luvun filosofisia suuntauksia paradigmoina. Myös Itävallan filosofian historiaa on kuvailtu paradigman muutoksina (ks. The State's line, 1989)³.

¹ Kuhnin teos ilmestyi alun perin v. 1962, mutta olen käyttänyt v. 1970 ilmestynyttä laajennettua painosta.

² On myös huomattava Kuhnin (1994, 218) kuvaus *The structure of scientific revolutions* -teoksen taustasta: "Kirja kuvaa tieteellisen kehityksen toisiaan seuraaviksi perinteisiin sitoutuneiksi kausiksi, joiden välissä on ei-kumulatiivisia katkoksia, joten sen teeseillä on epäilemättä laaja sovellusalue. Mutta niin kuuluu ollakin, koska teesit on lainattu muilta aloilta. Kirjallisuuden, musiikin, taiteiden, politiikan ja monien muiden inhimillisten toimintojen historioitsijat [HUOM!] ovat pitkään kuvanneet aiheitaan vastaavalla tavalla.

³ Kuhnin paradigma-teorian vaihtoehto filosofian suuntausten tarkastelussa voisi olla Imre Lakatoksen (esim. 1978, 1–138) 'tieteellisen tutkimusohjelman' ("scientific research programme") teoria. Sillä ei kuitenkaan ole mitään merkittäviä etuja Kuhnin teoriaan verraten, ja käsitteellisesti sitä on vaikeampi soveltaa kuin Kuhnin teoriaa (ks. myös Niiniluoto 1983, 197–199).

1.3. Normaalifilosofia ja haastaja

Thomas S. Kuhn (1970, 10) määrittelee 'normaalitieteen' siten, että "'normal science' means research firmly based upon one or more past scientific achievements, achievements that some particular scientific community acknowledges for a time as supplying the foundation for its further practice"¹. Georg Henrik von Wrightin, Jaakko Hintikan ja Ilkka Niiniluodon sekä heidän oppilaidensa tutkimusten myötä analyttinen filosofia on päässyt selvään hegemonia-asemaan suomalaisessa toisen maailmansodan jälkeisessä filosofiassa (Niiniluoto 2000, 190–206).² Helsingin yliopistosta tämä hegemonia-asema laajeni muihinkin yliopistoihin, koska etenkin von Wrightin ja Hintikan auktoriteettiasema oli niin vahva, että he muiden yliopistojen filosofian professorinvirkoja täytettäessä saattoivat asiantuntijoina helposti suosia omia oppilaitaan (vrt. mt. s. 192–194). Suomessa analyttisestä filosofiasta tuli normaalitieteen kaltainen 'normaalifilosofia'.

Kuhnin tiedeajattelun mukaan normaalitiedettä horjuttavat uudet faktat ja uudet teorit, 'anomaliat' (engl. 'anomaly'), jotka eivät sovi normaalitieteen paradigmojen synnyttämiin odotuksiin (Kuhn 1970, 52–53). "As in manufacture so in science-retooling is an extravagance to be reserved for the occasion that demands it. The significance of crises is the indication they provide that an occasion for retooling has arrived." (mt. 76.)³ Kriisi luo uusia tieteellisiä teorioita ja synnyttää tieteellisen vallankumouksen, joka rakentaa uudet paradigmat (mt. 78–154).

Astronomia siirtyi maakeskeisestä maailmankuvasta aurinkokeskeiseen, kun uusia havaintoja taivaankappaleista ei voinut ymmärtää Ptolemaioksen teorioiden pohjalta. Voisiko siis myös jokin analyttisen normaalifilosofian sisäinen jännite luhistaa sen paradigmat ja avata tietä muille lähestymistavoille? Kun filosofia "tutkii todellisuutta, tietoa ja

¹ " – – 'normaalitiede' tarkoittaa tiukasti yhteen tai useampaan aikaisempaan tieteelliseen saavutukseen perustuvaa tutkimusta, jonka saavutuksen tietty tiedeyhteisö katsoo jonkin aikaa olevan toimintansa jatkumisen perusta" (Kuhn 1994, 23; suom. Kimmo Pietiläinen).

² Ks. myös Hintikka (1967). Hintikka (mt. 145) myöntää, että "Suomen aktiivisesta filosofisesta tutkimuksesta on huomattava osa suuntautunut samoilta urille kuin nykyisen anglosaksisen filosofian pääosa eli siis ns. analyttiseen filosofiaan". Hintikka (mt. 146) pitää valitettavana tilannetta, jossa "vain pari tutkijaa on suunnannut kriittistä, [HUOM!] informoitua huomiota marxismiin tai sen historiaan", vaikka esimerkiksi tutkimushankkeita kartoittava kiertokyselykin toi esiin "mahdollisena tutkimuskohteena analyttisen ja marxilaisen ajattelun vertailevan tutkimuksen". Tämän kaiken Hintikka (mt. 147–148) unohtaa luettellessaan tutkimussuuntia, joita "olisi ilmeisesti syytä erityisesti tukea". Tukea kaipaavat ovat yllätyksettömästi lähellä Hintikan omia tutkimusintressejä. Viiden joukkoon ovat yleispiirteisten antiikin filosofian ja filosofisen etiikan lisäksi päässeet filosofinen logiikka, Ludwig Wittgensteinin filosofia ja "Induktion teoria ja todennäköisyyskäsitteen filosofiset ongelmat".

³ "Uusien työkalujen asentaminen on tuhlauksia sekä tieteessä että tuotannossa ja sitä vältetään niin kauan kuin voidaan. Kriisien merkitys on siinä, että ne osoittavat uusien työkalujen käyttöönoton ajan tulleen." (Kuhn 1994, 88; suom. Kimmo Pietiläinen.)

inhimillistä elämää koskevia yleisiä käsityksiä ja niiden perusteita” (Hetemäki (toim.) 1999, 59), sen sisältämille perusdikotomioille (esim. materialismi/idealismi, atomismi/holismi, individualismi/kollektivismi) on tietysti ollut mahdotonta löytää koko laajan tiedeyhteisön hyväksymää ratkaisua. ”Filosofia on tieteenalana keskustelevaa, diskursiivista ja argumentatiivista, jossa yksiselitteiset ratkaisut ovat harvinaisia. Onkin sanottu, että kun filosofinen kysymys voidaan muotoilla siten, että siihen on olemassa kiistaton ratkaisu, se lakkaa olemasta filosofiaa.” (Sintonen 2006, 18–19.) Toisaalta filosofia on esimerkiksi Timo Vuorion (2003, 298–317) tavoin hahmotettavissa myös edistyvänä tieteenä.

Marxilainen filosofia on sisällöllisesti tarkasteltavissa normaalitieteenä ja sosiologisissa maissa sillä luonnollisesti olikin tämä asema. Suomessa sen sisältö on ollut vain potentiaalista tuontitavaraa: marxilaiselta filosofialta on puuttunut tiedeyhteisö ja tieteen sosiaalinen status. Vaikka porvarillinen filosofia muodostuu keskenään ristiriitaisista koulukunnista, marxilaisesta näkökulmasta se muodostaa toiminnallisesti ja ideologiselta funktioltaan yhtenäisen paradigman P(P), joka ei tieteenkään ole olemassa minkäänlaisena yhtenäisenä tiedeyhteisönä. Jos marxilainen filosofia paradigmana P(M) haastaa porvarillisen filosofian paradigman P(P), sen tulisi kyetä muuttamaan etenkin porvarillisen kvadruppelin $P(P) = [(Op, Up, Ep, Vp)]$ komponentteja Op (ontologia) ja Vp (arvot). P(M):n näkökulmasta muutoksen lähtökohdat eivät kuitenkaan ole Op:n tai Vp:n sisäisissä anomaliaissa tai filosofian dikotomisten peruskäsitteiden painotuksissa vaan Op:n ja Vp:n yhteiskunnallisessa funktiossa.

Yhteiskunnan päällysrakenteeseen kuuluvat kaikki yhteiskunnalliset aatteet ja niitä vastaavat laitokset: valtio, oikeus, poliittiset puolueet, poliittiset aatteet, moraalit, taide, filosofia, uskonto, kirkko jne. Kaikille näille eri yhteiskunnallisille ilmiöille on yhteistä se, että ne kasvavat kyseisen yhteiskunnan taloudellisen järjestelmän perustalta, niiden olemassaolon ehtona on tämä järjestelmä, jonka tuotetta ne ovat ja jota ne heijastavat, – – –. (MFP¹ [1963], 477.)

Marxilaiselta näkökannalta filosofian muutos on siis voimakkaan eksternaalista, tieteen ulkopuolisista tekijöistä johtuvaa (vrt. Niiniluoto 1983, 200–201). Anomaliat ovat kapitalistisen yhteiskunnan jännitteitä, ja filosofian paradigman vaihdoksen ensisijainen edellytys on taloudellisen järjestelmän muutos. Eksternaalisten tekijöiden vaikutus filosofian paradigmojen asemaan on ilmeisesti paljon voimakkaampi kuin Kuhnin paradigmatieteen ulkoisille tekijöille myöntämä merkitys.²

¹ MFP = *Marxilaisen filosofian perusteet*

² Kuhn (1994, 12) myöntää, että ulkoisten tekijöiden huomioiminen ”epäilemättä lisäisi ensiarvoisen tärkeän analyttisen ulottuvuuden tieteellisen edistyksen ymmärtämiseen”, mutta se ei muuttaisi hänen keskeisiä väittämiään.

2. MARXILAINEN FILOSOFIA ARVIOINTIKOHTEENA

2.1. Marxilaisen filosofian määrittely

Filosofian sanakirja toteaa marxilaisen filosofian olevan ”marxilaisuuden yleiseen traditioon liittyvä filos[ofinen] suuntaus” (Hetemäki (toim.) 1999, 134). Ei-marxilaisen filosofian arviointikohteena se ehkä voitaisiinkin määrittellä näin suurpiirteisesti. Suomalaisessa kulttuuriympäristössä marxilaisen filosofian merkittävin ilmentymä oli reaalisosialismin hajoamiseen saakka neuvostoliittolainen marxismi (’neuvostomarxismi’) eli ’marxismi-leninismi’. Marxismi-leninismi ja dialektinen materialismi usein rinnastetaan. Täsmällisempää on kuitenkin ajatella, että dialektinen materialismi on marxismi-leninismin teoreettisen filosofian ja historiallinen materialismi käytännöllisen filosofian osa.¹

Filosofisen koulukunnan tai paradigman sisältö ja olemus ovat harvoin löydettävissä yhdestä tai muutamasta dokumentista. Marxismi-leninismin sisältö on kuitenkin riittävällä tarkkuudella ilmaistu Neuvostoliiton tiedeakatemian filosofian instituutin julkaisemassa, 1960-luvun alussa² suomeksi ilmestyneessä oppikirjassa *Marxilaisen filosofian perusteet* ja sen myöhemmissä laitoksissa³. Teoksen on kirjoittanut F. V. Konstantinovin johtama työryhmä, mutta sitä on pidettävä anonyyminä virallisjulkaisuna⁴. Virallisen, ortodoksisen ja fundamentalistisen marxismi-leninismin näkökulmasta muu eli revisionistinen marxilainen filosofia on ei-marxilaista eli porvarillista filosofiaa. Filosofisen diskurssin tarkastelun kannalta onkin ilmeisen mielekästä sellainen marxilaisen filosofian paradigman suppea määrittely, että $P(M) = \text{”oikeaoppinen”}$, fundamentalistinen $P(M_f)$. Revisionistinen $P(M_r)$ on osa porvarillisen filosofian paradigmaa $P(P)$ ja siten $\neg P(M_f) = P(P)$. Niinpä marxilaisen filosofian eri suuntausten välinen diskurssi on osa porvarillisen filosofian ja mar-

¹ Tällaista jaottelua voi kylläkin pitää liian pragmaattisena yksinkertaistamisena. Dialektisen ja historiallisen materialismin suhteesta sekä historiallisen materialismin olemuksesta ks. myös Mehtonen (1974) ja (1976).

² Teoksessa ei ole julkaisuvuotta. Kansallisbibliografia *Fennicassa* ilmestymisvuosi on merkitty arvioiden [1963].

³ Teoksen pohjalta on syntynyt 1970-luvun alussa oppikirja *Osnovy marksistsko-leninskoj filosofii*, joka v. 1972 ilmestyi suomeksi nimellä *Marxilais-leniniläisen filosofian perusteet*, (= *MLFP* 1972) ja oppikirjan 3. täydennetty p. v. 1980. (= *MLFP* 1980). Kolme filosofiateosta eivät oleellisesti eroa toisistaan (ks. *MLFP* 1972, 6).

⁴ Heikki Mäki-Kulmala (2004, 46) kertoo, että Matti Luoma kirjoitti *Luotain*-lehteen laajan arvostelun kirjasta (ks. Luoma 1964). Mäki-Kulmala jatkaa: ”Muut filosofian oppineet eivät olleet tästä naapurimme virallisen filosofian perusesityksestä kiinnostuneita.”

xismi-leninismien välistä diskurssia. Ongelmaksi saattaa kuitenkin muodostua sellaisen P(P):n lähtökohdista syntyvän arvioinnin hahmottaminen, joka kohdistuu sekä P(Mf):n että P(Mr):n sisältöön tai jopa ainoastaan P(Mr):n linjauksiin. Onko se P(P):n P(M):ään kohdistuvaa arviointia?

Vaikka täsmällisesti ei ole rajattavissa, mitkä ovat esimerkiksi P(M):n = [(Om,Um,Em,Vm)] komponenttien Om ja Vm välttämättömät ja riittävät ehdot (vrt. Niiniluoto 1983, 241), *Marxilaisen filosofian perusteista* on konstruoitavissa seuraavat teesit, joilla kuvaillaan P(Mf):n eksplikaatio, marxilaisen filosofian olennaisin sisältö¹:

Dialektisen materialismin alueelta:

[1] ”Materia on filosofian kategoria, ja sillä tarkoitetaan ihmisen aistimuksina kokemaa objektiivista todellisuutta, joka jäljentyy, valokuvautuu, heijastuu aistimuksissamme ja on olemassa näistä riippumatta” (*MLFP* 1980, 62).²

[2] Tajunta on korkeasti jäsentyneen materian ominaisuus ja se on aineellisen maailman heijastusta (*MFP* [1963], 132–158).

[3] Maailman kehitys tapahtuu materialistisen dialektiikan lakien mukaan, jotka määrittävät myös todellisuuden ilmiöiden välisen yhteyden (*MFP* [1963], 179–301).

[4] ”Tiedostaminen on objektiivisen maailman ja sen lakien aktiivista ja määrätietoista heijastumista ihmisen aivoissa” (Afanasjev 1976, 138). Objektiivinen tiedostaminen on dialektista. Käytäntö on totuuden kriteeri. (*MFP* [1963], 302–354.)

Historiallisen materialismin alueelta:

[5] Historiallinen materialismi määrittää yhteiskunnan yleisen kehityksen (*MFP* [1963], 357–398).

[6] ”Yhteiskunnallinen oleminen viime kädessä määrää yhteiskunnallisen tietoisuuden, ihmisten ja sosiaalisten luokkien aatteet, pyrkimykset ja tarkoitusperät” (*MLFP* 1980, 236).

Yhteiskunnallisen elämän perustana ovat ihmisten taloudelliset suhteet (*MFP* [1963], 361).

[7] Tuotantovälineiden yksityisomistukseen perustuva yhteiskunta jakautuu antagonistisiin luokkiin. Erilainen suhde tuotantovälineisiin on luokan olennainen tuntomerkki. Luokkataistelun kautta yhteiskuntamuodot muuttuvat toisiksi. (*MFP* [1963], 497–546.)

[8] Historian kehitys johtaa väistämättömästi sosialistiseen vallankumoukseen, proletariaatin diktatuuriin ja lopulta luokattomaan kommunistiseen yhteiskuntaan (*MFP* [1963], 547–607).

¹ Joissakin tapauksissa on esimerkiksi selkeämmän ilmaisun vuoksi käytetty uudempaa koostetta *MLFP* (1980). Teesejä on vertailtu muiden marxilaisen filosofian peruskirjojen linjauksiin: ks. Afanasjev (1976) ja Oizerman (1977).

² Tämä määrittely on suoraan lainattu V. I. Leniniltä. Ks. Lenin (1975a, 182).

[9] Kommunistinen puolue on johtava voima sosialismin ja kommunismin rakentamisessa (*MFP* [1963], 598–613).

On siis oletettavissa, että P(P):n P(M):ään kohdistuva arviointi suuntautuu, paitsi marxilaiseen filosofiaan kokonaisuudessaan, näihin P(M):n olennaisiin komponentteihin.

2.2. Marxilainen filosofia keskustelukumppanina

2.2.1. Tarvitseeko marxilaisen filosofian keskustella?

Paradigmojen välinen vuorovaikutus on keskeinen tieteenfilosofinen ongelma. Merkittävät tieteenfilosofit Paul K. Feyerabend ja Thomas S. Kuhn korostavat kilpailevien tieteellisten teorioiden yhteismitattomuutta (engl. 'incommensurability') (Niiniluoto 1983, 212). Feyerabend (1993, 211–213) painottaa, että termien merkitykset ovat teoriasidonnaisia, ja Kuhnin (1970, 210) mielestä "scientific knowledge, like language, is intrinsically the common property of a group or else nothing at all"¹. Toisaalta esimerkiksi Israel Scheffler (1967) ja Hilary Putnam (1981, 113–119) ovat tähdentäneet, että teoriat ovat vertailtavia, jos niillä on sama referenssi.² Ilkka Niiniluoto (1983, 219) luettelee erilaisia paradigmojen vertailtavuutta vahvistavia tarkastelukulmia: Merkitysten varioimisen ongelma ei välttämättä johda käsitejärjestelmän vangiksi joutumiseen. Teorioiden muutokset eivät väistämättä muuta teorian termien merkityksiä ja merkitysten muuttuessaakin termien referenssit säilyvät samoina. Sisällöllinen yhteismitattomuus mahdollistaa silti vertailemisen. Niiniluoto mainitsee vertailukriteereinä esimerkiksi teorioiden redusoitavuuden, ongelmanratkaisukyvyyn, selitysvoiman tai teorian käytännölliset sovellukset.

Jos filosofista keskustelua tarkastellaan vain filosofian sisäisestä näkökulmasta, internaalisesti, voidaan tieteenfilosofisin perustein paradigmarajat ylittävää keskustelua pitää oikeutettuna ja mielekkäänä. Marxilaisen filosofian P(M) asettaa kuitenkin keskustelun reunaehdot, joihin puolestaan vastapuoli P(P) reagoi: "Marxilainen filosofia on lainmukainen tulos koko sitä edeltäneestä ihmiskunnan edistyneimmän filosofisen ja tieteellisen ajattelun kehityksestä; se nojaa niiden saavutuksiin ja samalla se muodostaa laadullisesti uuden, korkeamman asteen filosofian kehityksessä" (*MFP* [1963], 7). "Vain historiallinen materialismi ja marxismi-leninismi kokonaisuudessaan antaa tieteellisen, oikean vastauksen nykyajan peruskysymyksiin" (mt. 787). P(Mf) asettaa itsensä historiallisen mate-

¹ "Tieteellinen tieto on kielen tapaan sisäiseltä olemukseltaan ryhmän yhteistä ominaisuutta ['property', po. omaisuutta]. Muussa tapauksessa se ei ole mitään." (Kuhn 1994, 219; suom. Kimmo Pietiläinen.)

² Yhteismitattomuuteen liittyvästä keskustelusta ks. esim. Feyerabend (1987) ja Sankey (1994).

rialismin konstruoimana välttämättömyytenä asemaan, jonka laadullisen ylivertauuden takaa dialektiikan lakien mukainen hyppy filosofian korkeammalle tasolle. P(Mf) ei siis tarvitse ulkoisia keskustelukumppaneita.

P(Mf) hyökkää monenlaista 'porvarillista filosofiaa' – idealismia, agnostisismia, eklektisismia ja revisionismia – vastaan. Idealistit ”ovat pitäneet ja pitävät ajattelua eli 'henkeä' kaiken alkuperusteena. He väittävät, että henki, [ja?] tajunta ovat olleet olemassa ennen luontoa ja siitä riippumatta.” (MFP [1963], 9–10.) Tämä on filosofisen leimautumisen perusratkaisu: ”Kysymys ajattelun suhteesta olemiseen on jokaisen filosofisen maailmankatsomuksen peruskysymys siksi, että sen ratkaisemisesta riippuu vastaus muihin kysymyksiin, joita filosofia käsittelee” (mt. 10). Lopullinen arvottamiskriteeri on yhteiskunnallinen käytäntö: ”[T]aantumukselliset luokat ovat tavallisesti puolustaneet erilaisia idealismin muotoja” (mt. 13). Agnostisismi menettää asemansa ja dialogimahdollisuutensa P(Mf):n kanssa samaistumalla dikotomisessa asettelussa passiivisesti pahaan, koska agnostisismi on pyrkimystä ”julistaa materian tai tajunnan ensisijaisuutta ja jopa objektiivisen maailman olemassaoloakin koskeva kysymys ratkaisemattomaksi. Vedotessaan jonkinlaiseen materialismin ja idealismin väliseen 'keskitiehen' agnostisismi itse asiassa yhtyy useimmissa tapauksissa idealismiin.” (mt. 16.)

Paradigmojen täydentäminen niiden ulkopuolisella aineksella, komplementaariisuus, on sinänsä tieteenfilosofinen perusongelma. P(Mf) näkee komplementarisuuden vaaran karkeasti jaoteltuna kahdenlaisena: eklektisisminä ja revisionisminä. Eklektisismi on P(Mf):n näkökulmasta ”mekaanista, periaatteetonta eriluontoisten katsomusten, ajatussuuntien ja virtausten yhdistämistä”, joka on uusin termein verhottua idealismia. (mt. 18.) Tähän sisällöltään epämääräiseen luokkaan kuuluvat porvarillisen filosofian pääsuuntaukset: positivismi, eksistentialismi ja uustomismi (mt 18–19). Myös niiden kanssa dialogiyhteys päättyy jo idealismiksi leimaamiseen.

Toisenlaisessa uhkatilanteessa P(M) on silloin, kun se kokee, että joitakin nimenomaan P(M):n komponenteista [(Om,Um,Em,Vm)] on liitetty porvarillisen filosofian paradigmaan ja siten on syntynyt esim. P(P):n muoto $P_1(P) = [(Op,Up,Ep,Vm)]$. Kun revisionistinen P(Mr) on P(Mf):n lähtökohdista osa porvarillisen filosofian paradigmaa, se on vastustajana erityisen uhkaava. *Marxilaisen filosofian perusteet* -kirjan tekijät ovat nimenomaan ”asettaneet tehtäväkseen käydä taistelua – – – revisionismia vastaan, joka on meidän aikamme päävaara kommunistisen ja työväenliikkeen sisällä”(mt. 4). Revisionistien vika on ennen kaikkea komplementaariisuus: ”Revisionistit ehdottavat, että dialektista ja historiallista materialismia täydennettäisiin nykyajan porvarillisen filosofian ja sosiologian

johtopäätöksillä. Mutta nykyinen porvarillinen idealistinen filosofia ja sosiologia ovat tieteenvastaisia ja martoja.” (mt. 4.) Nykyisessä revisionismissä ”toistuu se, mistä Bernstein, ja myöhemmin Bogdanov, Kautsky, Max Adler¹ ja muut revisionistit aloittivat marxilaisuuden pettämisen” (mt. 39). P(Mr):n ja P(Mf):n vuorovaikutuksen mahdottomuutta selittävät jo sosialistisen liikkeen vanhat perusrivistiriidat.

Ottamastaan ainutlaatuisesta auktoriteettiasemasta huolimatta P(Mf) yllättävästi, joskin jo marxilaisen dialektiikankin edellyttämänä, korostaa luovuuttaan ja tavallaan keskusteluhalukkuuttaan. ”Dogmaattisuus ja henkinen luutuneisuus ovat ristiriidassa marxilaisen dialektiikan ja sen omaksuman ikuisen ja keskeytymättömän liikunnan[!] periaatteen kanssa” (mt. 69). Siis ”marxilais-leniniläinen filosofia on elävä oppi, joka ei siedä jähmettyneitä dogmeja, sen pätevyys tarkistetaan, se täydentyy, rikastuu ja kehittyy edelleen joukkoliikkeen kokemuksen pohjalla” (mt. 784). Tästäkin kuvauksesta näkyy kuitenkin implisiittisesti P(Mf):n liikkuma-alan rajallisuus, koska ’joukkoliikkeen kokemuksen’ tulkki voi olla vain P(Mf):nkin viime kädessä määrittävä kommunistinen puolue. 1960-luvun Neuvostoliitossa filosofian luoviin kehittäjiin katsottiin kuuluvan N. S. Hruštšev (mt. 75) ja kansasta irtaantuneisiin dogmaatikoihin Malenkov, Molotov ja Kaganovitš² (mt. 785). *Marxilais-leniniläisen filosofian perusteet* vuodelta 1980 ei näitä luonnehdintoja enää sisällä. Kun siis P(Mf) konstruoi sisäiseksi viholliseksi dogmatismia, se ei ensisijaisesti kuvaa P(Mf):n internaalisesta argumentoinnista pudonneitten luutuneiden filosofien joukkoa vaan kommunistisen puolueen valtataistelussa pannaan julistettuja.

2.2.2. Porvarillisen filosofian keskusteluintressit

Heikki Mäki-Kulmala (1995, 24) muisteli 1990-luvulla: ”Neuvostomarxismi oli vielä muutama vuosi sitten maailman mahtavin filosofinen instituutio. Neuvostoliittolaisen tietosanakirjan mukaan maan korkeakouluissa oli vuonna 1976 13 745 filosofian opettajaa.” Kun sosialistinen valtio ”jätti työttömiksi opettajansa, tutkijansa (niitäkin oli!) ja popula-

¹ Eduard Bernstein (1850–1932) oli saksalainen sosialidemokraattinen poliitikko ja revisionistisen marxilaisuuden perustajia. Aleksander Bogdanov (1873–1928) oli venäläinen marxilainen filosofi ja kirjailija, joka joutui välirikoon suhteessaan Leniniin (ks. Service 2001, 224–233). Saksalainen sosialisti Karl Kautsky (1854–1938) ajautui harhaoppiseksi kiistellessään Leninin kanssa mm. ’proletariaatin diktatuurista’ (ks. mt. 350–352, 424, 444). Itävaltalainen sosialisti Max Adler (1873–1937) yritti yhdistää uskantilasta ja marxilaista filosofiaa.

² Nikita Hruštšev (1894–1971) oli Neuvostoliiton kommunistisen puolueen pääsihteeri v. 1953–1964 ja pääministeri v. 1958–1964. Hänet syrjäytettiin v. 1964. Georgi Malenkov (1902–1988) oli Neuvostoliiton pääministeri v. 1953–1955. Hänet syrjäytettiin v. 1955 ja erotettiin puolueesta v. 1961. Vjatšeslav Molotov (1890–1986) oli mm. Neuvostoliiton ulkoministeri. Hän hävisi v. 1956 valtataistelussa Hruštševille. Lazar Kaganovitš (1893–1991) oli mm. Neuvostoliiton liikenneministeri. Hän hävisi valtataistelussa Hruštševille ja erotettiin kommunistisesta puolueesta v. 1961.

risoijansa (niitä vasta olikin!), niin arveluni mukaan maailman filosofikunta lienee supistunut noin puolella”. Jo naapurimaan filosofiainstituution voima oli edellyttämässä jonkinlaista porvarillisen filosofian reagointia P(Mf):n haasteeseen myös Suomessa. Reagointia vuosina 1960–2005 ovat määrittäneet monet eksternaaliset tekijät, esimerkiksi marxismin ideologinen asema Suomen kulttuurikentässä, Suomen ja Neuvostoliiton/Venäjän poliittiset suhteet, suomalaisen itsesensuurin voima ja yksittäisten filosofien ja muiden tutkijoiden satunnaisetkin intressit.

Suomalaiset filosofit ovat korostaneet P(Mf):n uskonnollista olemusta. Pohtiesaan dialektisen materialismin sisältämiä ristiriitoja Oiva Ketonen (1961a, 143) toteaa, että ”sanallinen ristiriita ei yleensäkään merkitse juuri mitään sellaisessa uskossa, jonka suuret joukot ottavat omakseen”. Samansuuntaisesti Georg Henrik von Wright (1968b, 12) arvioi marxilaisen filosofian valtaa ja tavoittamattomuutta 1960-luvulla:

Maailmankatsomusta muovaavana tekijänä leniniläisen marxismin käytännöllinen merkitys on suurempi kuin minkään muun nykyajan aatevirtauksen. Puolella maapallon pintaa ja puolelle ihmiskuntaa se on tänä päivänä ainoa elävä filosofia. Jokaisen, joka haluaa ymmärtää maailmaa, jossa elämme, täytyy yrittää tunkeutua tähän filosofiaan [HUOM!]. Länsimaalaiselle ihmiselle se on vaikeata.

”Otteessaan sieluista” leniniläinen marxismi muistuttaa pikemmin uskontoa kuin filosofiaa. Samaan viittaa opin riippuvaisuus auktoriteeteista.

On tietysti hämmentävää, että uskonnoksi leimautuu P(Mf), jonka näkökulmasta uskonto ”korvaa tiedon sokealla uskolla, johtaa pois tiedostamisesta fantastiseen kuvitteeluun ja antaa nurinkurisen selityksen todellisuudesta” (MFP [1963], 12). Vaikka P(Mf) sosialistisen valtion virallisena ideologiana olikin omassa kontekstissään kahlittu, mikään ei varsinaisesti estänyt Ketosta ja von Wrightia Suomessa tarkastelemasta paradigman $P(Mf) = [(Om, Um, Em, Vm)]$ ja sen – esimerkiksi teesien [1]–[9] tapaan esitetyn – sisällön relevanssia tavallisin filosofisin menetelmin ilman mitään metafysisiä peruskomuksia. Kahlitsevia ennakkoluuloja näyttäisi löytyvän myös suomalaisten filosofien omasta traditiosta: ”Dialektinen materialismi asetetaan filosofian esityksissä usein syrjään”, koska ”se osoitetaan filosofiana heikoksi ja vähäarvoiseksi” (Ketonen 1961a, 143). Matti Luoma (1964, 25) joutuukin ihmettelemään:

Meillä Suomessa on filosofien taholta varsin vähän puututtu sekä marxismin haasteeseen yleensä että edes sen puhtaammin filosofian alaan kuuluvien osien tarkasteluun. Tämä on yllättävää, kun ottaa huomioon maamme geopoliittisen aseman ja kommunismin maassamme omaavan vankan kannatuksen. Syynä lienee kuitenkin vähemmän indifferenssi¹ kuin sellaiset seikat kuin filosofien vähälukuisuus, heidän voittopuolinen orientoitumisensa joko anglosaksilaisen analyttisen tai saksan-

¹ indifferenssi = välinpitämättömyys

laisen idealistisen filosofian suuntaan sekä nykyfilosofian yleinen maailmankatsomuskysymyksiä vierova asenne.

Matti Luoma (mt. 24–25) analysoi monipuolisesti suhtautumista marxilaiseen filosofiaan. Marxilaisen filosofian tarkastelu puhtaana teoreettisesti on psykologisesti vaikeaa. Hän luettelee viisi erilaista lähestymistapaa marxilaisen filosofian haasteeseen:

- 1) indifferenssi koko haastetta tai ylipäänsä maailmankatsomuksellisia asioita ja/tai filosofiaakin kohtaan,
- 2) rajoittuminen vain marxismin loogisten ja faktillisten heikkouksien etsintään ja kritiikkiin,
- 3) marxismin kritiikitön omaksuminen sellaisenaan, tähän liittyvine käytännöllisine seuraamuksineen,
- 4) marxismin kriittinen tarkastelu koko laajuudessaan jonkin toisen suljetun aatteen tai uskonnon premisseistä lähtien,
- 5) mahdollisimman avoin ja ennakkoluuloton perehtyminen marxismiin filosofiana ja historiallisena ilmiönä, tähän liittyvine käytännöllisine seuraamuksineen.

Luoma toteaa, että lähestymistapa kaksi on ollut tyypillinen länsieurooppalaisessa filosofiassa. Neljättä vaihtoehtoa Luoma pitää arveluttavana ja mainitsee siitä varoittavana esimerkkinä kristilliseen ajatteluun tukeutuvan, anti-marxistisen Urpo Harvan kirjan *Ihminen etsii itseään* (1957). Paras lähestymistapa olisikin viides. ”Rehellinen ja voimakas halu ymmärtää marxismia ennakkoluulottomasti ja kriittisesti koko laajuudessaan on kuitenkin huomattava askel eteenpäin, jos tähän pystytään.” (mt. 26).

P(P):n ja P(M):n dialogin vaikeudet näkyvät muidenkin filosofien kannanotoissa. Juha Teräväisen¹ (1982, 87–88) mielestä ”[k]eskustelua vaikeuttaa se, että marxistit käyttävät klassisia filosofian termejä (esim. idealismi, metafysiikka ja logiikka) tavalla, josta ei ole yleistä sopimusta. Toisaalta myös tietoteoreettinen keskustelu on ongelmallista, koska dialektisen materialismin tieto-oppi ei ole selvästi erillään metafysiikasta – – –.” Sven Krohn (1967a, 48) korostaa marxilaisen dogmatiikan vastapainona ei-marxilaisen filosofian avoimuutta: ”Filosofia aina sisältää teesejä ja kannanottoja, jotka ovat enemmän tai vähemmän todennäköisiä, jolloin yksilö joutuu tekemään ratkaisunsa tietäen selvästi, että hänen valintansa on väliaikainen ja että uudet kokemukset ja näkökohdat voivat muuttaa hänen käsityksiään.” P(P):n ja P(M):n dialogikuilua olennaisesti syventääkin erilaiset käsitykset filosofian tehtävästä. Eron voi tiivistää Karl Marxin ([1973b], 11) tunnettuun 11. Feuerbach-teesiin ”Filosofit ovat vain eri tavoin *selittäneet* maailmaa, mutta tehtävänä on sen *muuttaminen*” tai Friedrich Engelsin ([1973c], 146) luonnehdintaan Marxista: ”Marx keksi ihmiskunnan historian kehityslain: tosiasian, joka siihen asti oli ollut ideologisten

¹ Tunnetaan myös nimellä Juha Varto.

kerrostumien peitossa, nimittäin sen yksinkertaisen tosiasian, että ihmisten täytyy ennen kaikkea syödä, juoda, asua ja pukeutua, ennen kuin he voivat harrastaa politiikkaa, tiedettä, taidetta, uskontoa jne.; – – –.”

P(M) vaikuttaa aina tietyssä yhteiskunnallisessa kontekstissa. P(M):n ja P(P):n vuorovaikutusta kuormittavat kommunikaatiovaikeudet ja erilaiset käsitykset filosofian tehtävästä. Vuorovaikutuksen määrää ja laatua säätelevät tekijät löytyvät ensisijaisesti filosofian tiedeinstituution ulkopuolelta yhteiskunnallisesta kehityksestä ja yhteiskunnallista tajuntaa hallitsevista ideologioista.

3. MARXILAISEN FILOSOFIAN ELINYMPÄRISTÖ SUOMESSA V. 1960–2005

3.1. Aikakauden hahmottaminen

Tarkasteltaessa suomalaisen yhteiskunnan yleispoliittista ja ideologista kehittymistä vuodesta 1960 vuoteen 2005 ja marxilaisen filosofian elinkaarta Suomessa tuona aikana historia voidaan jaksottaa Timo Vihavaisen (2003, 833–915) *Suomen historian Pikkujättiläinen*-teoksessa esittämällä tavalla: ’epäluulojen aika’ (noin vuoteen 1965), ’edistyksen aika’ (noin v. 1965–1975), ’epävarmuuden aika’ (noin v. 1975–1990) ja ’eurooppalaisuuden aika’ (noin vuodesta 1990 alkaen).

3.2. Marxilaisen filosofian uusi herääminen siirryttäessä ’epäluulojen ajasta’ ’edistyksen aikaan’

Marxilainen ajattelu sai jalansijaa Suomessa jo työväenliikkeen radikalisoituessa vuosina 1905–1906. Perustettiin sosialidemokraattinen ylioppilasyhdistys ja v. 1906 alkoi säännöllisesti ilmestyä *Sosialistinen Aikakauslehti*, jonka toimittajina olivat myös marxilaiset tiedemiehet Edvard Gylling (1881–1938) ja Otto Wille Kuusinen (1881–1964). 1900-luvun alkuvuosina käännettiin Karl Marxin ja Friedrich Engelsin teoksia, mm. *Kommunistinen manifesti* (1905) ja 1910-luvulla Marxin *Pääoman* 1. osa. (Honkanen 2005b, 34–35; Eskola, A. ym. 1973, 194–197.)

Maailmansotien välisenä aikana marxilaista kulttuurikenttää hallitsivat v. 1925 perustettu Akateeminen Sosialistiseura ja sen vuodesta 1932 lähtien ilmestynyt lehti *Soih-tu*, joka 1930-luvun ideologisessa ilmapiirissä oli suurissa vaikeuksissa (Honkanen 2005b, 35). Toisen maailmansodan jälkeenkin 1960-luvulle saakka ”marxilaiselle perinteelle on Suomessa – – – ollut tyypillistä kaksi piirrettä: puoluekantaisuus ja ulkoakateemisuus” (Eskola, A. ym. 1973, 223). Marxilaisen filosofian vaikuttajia olivat lähinnä SKP:n ”viralliset” filosofit Tuure Lehén (1893–1977) ja Armas Äikiä (1904–1965), jotka arvostelivat porvarillisia yhteiskuntatieteitä ja filosofiaa (mt. 221). Tuure Lehénin kirja *Työväenluokan maailmankatsomus* (1950) tarjosi kansantajuuden ja poleemisen kokonaiskuvan dialektisesta materialismista ja sen suhteesta porvarilliseen filosofiaan.

Suomen ja Neuvostoliiton suhteiden jännitteet, vuonna 1958 Fagerholmin hallituksen myötä syntyneet yöpakkaset ja vuoden 1961 noottikriisi (ks. esim. Kallenautio 2005, 88–99, 126–143) vaikuttivat 1960-luvun alkaessa kulttuuri-ilmastoonkin. Vaikka peruskirjat *Marxilaisen filosofian perusteet* ja *Marxismin-leninismien perusteet* ilmestyivät 1960-luvun alussa suomeksi, vasta vuosikymmenen lopulla P(M) alkoi filosofiassa kohota P(P):n haastajaksi. Kansainvälinen kulttuuriradikalismi oli Suomessakin aluksi puoluepoliittisesti sitoutumatonta uusvasemmistolaisuutta (Vihavainen 2003, 872). Suomen kommunistisen puolueen jännitteet kärjistyivät ideologiseen jakautumiseen vuonna 1969.

Enemmistöläiset rinnastuivat niin sanottuihin eurokommunisteihin ja pitivät vilkkaasti yhteyttä erityisesti Ranskan kommunistiseen puolueeseen, joka korosti demokratiaa itseisarvona ja kritisoi diktatuurimenetelmiä sosialismissa, siis myös Neuvostoliitossa. Vähemmistöläiset puolestaan korostivat mahdollisimman selkeästi täydellistä uskollisuuttaan neuvostokommunismien periaatteille ja NKP:n johtavaa asemaa muihin kommunistisiin puolueisiin nähden. – – – Erikoislaatuinen ja nimenomaan suomalainen ilmiö oli, että puhtaasti moskovalaismielinen liike saavutti kulttuuripiireissä ja erityisesti opiskelevan nuorison parissa hyvin näkyvää kannatusta ja suorastaan hallitsi yliopistomaailmaa 1970-luvun alkupuolella. (mt. 864.)

On ilmeistä, että SKP:n vähemmistön, taistolaisten, filosofinen lähestymistapa oli dogmaattinen P(Mf) ja enemmistön P(M):n sisällä porvarilliseksi filosofiaksi luokitettava P(Mr). P(P) saattoi tuskin tässä tilanteessa sivuuttaa P(M):ää, joka ei siis enää ollut rajan takana Neuvostoliitossa vaan hyökkäävänä niin kaikenlaisessa julkisuudessa kuin yliopistojen filosofian laitoksillakin. Tieteen valtataistelu huipentui 1970-luvun alkaessa kamppailuksi yliopistojen hallinnonuudistuksesta, opiskelijavaltaan johtavan mies ja ääni-periaatteen toteuttamisesta. Sosialistisesta opiskelijaliitosta (SOL) tuli SKP:n vähemmistöläisten kontrolloima tehokkaasti johdettu taistelujärjestö, joka laajalti hallitsi opiskelijaliikettä. Hallintouudistusesitys, Lex Sundqvist, ajautui kuitenkin eduskunnassa umpikujaan. (Eskola, S. 2002, 292–312.)

Kapitalistisen Suomen koulutuspolitiikkaa analysoitaessa marxilaisista lähtökohdista käsin oli mahdollista löytää syvempi tietoisuus valtiomonopolistisen maan olemuksesta ja syitä yhteiskunnallisten tavoitteiden toteutumattomuudelle. Yrjö Engeströmin aikaansa hyvin sijoittuva teos *Koulutus luokkayhteiskunnassa* (1970, 152–172) kuvaa koulutusta hallitsevan luokan vallankäytön välineenä. Koulujärjestelmän tiedollisen muokkauksen keinoihin kuuluvat myytti arvovapaasta tieteestä, tietämättömänä pitäminen sekä näkemysten syöttäminen opiskelijoihin, indoktrinaatio. Siten myös P(M):n olisi voitettava indoktrinoiva P(P), muutettava filosofian opintojen ja tutkimuksen sisältöä ja hankittava

P(M):lle Suomessakin normaalitieteen asema.¹ Moskovalainen kustantamo Edistyksen/Progress tuki tätä pyrkimystä julkaisemalla suomen kielellä 1970-luvulla lähes 100 marxilaiseen filosofiaan liittyvää nimekettä.² Tämän P(Mf):n valloituspyrkimyksen olettaisiin näkyvän myös P(P):n reagoinnissa.

P(M):n ja P(P):n diskurssin aktiivisuutta oli kuitenkin 1970-luvulla hillitsemässä itsesensuuri, joka johtui suometumisesta, Suomen pyrkimyksestä välttää kaikkea Neuvostoliittoa loukkaavaa (ks. esim. Kallenautio 2005, 304–318). P(Mf):n virallinen asema Neuvostoliitossa ei voinut olla vaikuttamatta tapaan, jolla P(Mf):ää vastustettiin Suomessa. P(Mf):n kannattajat saattoivat leimata marxilaista filosofiaa koskevan debatin neuvostovastaisuudeksi ja näin vahvistaa asemiaan tiedeyhteisössä. (vrt. mt. 314–315). P(P):llä oli 1970-luvulla siis vahva tarve puolustautua, mutta sen keinot olivat ulkonaisista syistä johtuen rajoitetut.

3.3. Marxilaisen filosofian lukkiutuminen ’epävarmuuden aikana’

Vuonna 1973 syntynyt *Kulttuurivihkot*-lehti ja vuonna 1976 perustettu Tutkijaliitto ja sen lehti *Tiede ja edistys* loivat uusia foorumeja myös marxilaiselle filosofialle.¹ Marxilaiset tutkimushankkeet Tandem (Tasa-arvon ja demokratian tutkimus) ja Vamokap (Valtiomonopolistinen kapitalismi) olivat 1970-luvun nuoren vasemmistoälymystön suuria haasteita (ks. esim. Mäki-Kulmala 2006)³. 1980-luvusta muodostui kuitenkin monella tasolla edellisen vuosikymmenen antiteesi. Globaali talouspolitiikka alkoi suuntautua ’reaganismin’ ja ’thatcherismin’ myötä kohti uusliberaalia kapitalismia, ja sosialististen maiden yhteiskunnallinen kehitys jähmettyi. Suomessa SKP hajosi. (Honkonen 2005, 36.) Timo Vihavainen (2003, 893, 895) kuvaa tarkastelunäkökulman muutosta:

1980-luvun alussa [voitiin] selvästi todeta formaalisten metodien menettäneen hohtonsa ja tutkijoiden kääntyvän historiallisten metodien puoleen halutessaan saada aikaan vakavasti otettava[a] tutkimusta. Ilmiö oli maailmanlaajuinen. Historiallinen ajattelutapa tarkoitti myös sitä, että ainutkertaisille tapahtumille ja yksilöille annettiin arvo ja merkitys sinänsä. Siinä mielessä se edusti paluuta yhteiskunnallisesta ja joukkokuntaisesta ajattelusta yksityistävään, idiografiseen näkemykseen.

¹ 1970-luvun tunnetuin porvarillisen oppisisällön muutosyritys oli ns. ’Pirkkalan moniste’, peruskoulun viidennen luokan yhteiskunnallisten aineiden opetuskokeilua varten DDR:stä hankitun materiaalin pohjalta laadittu monistenippu (ks. Honkala (kokoaja) [1975]). Taistelusta historian ja tiedotusopin tutkimuksen ja yliopistokoulutuksen sisällöstä ks. Hentilä (2001) ja Salminen (2004).

² Kansallisbibliografia *Fennican* mukaan filosofian kirjoja Neuvostoliitossa julkaistiin suomen kielellä 1960-luvulla Leninin koottujen teosten ohella vain muutama nimeke ja 1980-luvulla vajaa 20 nimekettä.

³ Merkittävin projektien saavutus oli kokonaisuus *Suomalainen kapitalismi* (ks. Kosonen 1979).

Mitä tämä kehitys merkitsi P(M):n ja P(P):n dialogille, kun siihen uusina osallistujina olivat tulossa historian suuria kertomuksia tuhoava dekonstruktiivinen postmoderni filosofia ja vihreän liikkeen ekofilosofia? P(Mf):n hegemoniapyrkimykset varmasti heikkenivät. Tämä lienee tapahtunut, paitsi tiedeyhteisön valloituspyrkimysten hiipumisina, myös niiden P(Mf):n edustajien viitekehysten muuntumisena, jotka 1970-luvulla olivat päässeet filosofian tiedeyhteisöön. Toisaalta sellainen mahdollinen P(P):n ja P(M):n välinen jännite, joka oli 1970-luvulla jouduttu torjumaan näkyvistä, sai nyt vapaammat mahdollisuudet. Olisi johdonmukaista, että eurooppalaisten vaikutteiden ja vaihtoehtoliikkeidenkin inspiroima P(Mr) olisi päässyt P(Mf):n kontrollin heikentyessä uudella tavalla mukaan suomalaisen filosofian diskurssiin.

3.4. Marxilainen filosofia reaalisosialismin romahduksen jälkeen 'eurooppalaisuuden ajan' Suomessa

”Marxilaisen filosofian suuri tehtävä on antaa työväenluokalle ja kaikille imperialismia vastaan taisteleville edistyksellisille voimille aseeksi tieteellinen maailmankatsomus, yhteiskunnallisen kehityksen lakien, liikkeellepanevien voimien ja tulevaisuudennäköalojen tuntemus” (*MFP* [1963], 788). Reaalisosialismin romahtaminen 1980- ja 1990-luvun vaihteessa vei tuolta 'tieteelliseltä maailmankatsomukselta' ja P(Mf):ltä henkisen, ideologisen ja taloudellisen pohjan. P(M):ää vastaan voitiin siinä tilanteessa soveltaa hyvin populaaristi sen omaa mittaria, jonka mukaan nimenomaan ”käytäntö on tiedostuksen perustana ja totuuden kriteerinä” (mt. 347).

On kuitenkin ongelmallista, miten reaalisosialismin tappio falsifioi paradigman $P(M) = [(Om, Um, Em, Vm)]$ eri komponentteja tai mitkä dialektisen ja historiallisen materialismin teeseistä [1]-[9] eivät enää (?) olisi tosia. Joka tapauksessa dogmaattisen P(Mf):n romahdus avasi mahdollisuuden P(Mr):lle ottaa sen paikan. 1990-luvulta lähtien Suomessa onkin ajateltava, että entinen porvarillisenä pidetty P(Mr) sisältyy P(M):ään. Kun P(Mr) on olemukseltaan komplementaarinen, sen ja P(P):n diskurssi olisi uudessa tilanteessa luontevaa ja entistä helpompaa. P(Mr) on tuonut keskusteluun uusia vaikuttajiakin, esim. v. 1997 perustetun Marx-tutkimusta edistävän Karl Marx -seura ry:n. Dialogin tekee kuitenkin ongelmalliseksi se, että P(P):n suhde marxilaiseen ajatteluun on nyt voittoisan ylimielinen.¹

¹ Kuvaava on *Kanava*-lehdessä 2/2000 olleen Arto Siitosen artikkelin otsikko *Marxilais-leninistisen filosofian konkurssi*.

P(P):n hegemoniaa vahvistaa – myös P(M):ää luonnollisesti koskettava – entisten taistolaisten viime vuosina ilmestynyt synnintuntoinen katumuskirjallisuus.¹

Suomalaisen yhteiskunnan nopea muuttuminen suunnittelutaloudesta kilpailukyky-yhteiskunnaksi on johtanut eriarvoisuuden lisääntymiseen ja taloudellisen vallan keskittymiseen (ks. esim. Heiskala – Luhtakallio (toim.) 2006 ja Kautto (toim.) 2006). Olisi johdonmukaista, että tällainen polarisoituminen aktivoisi yhteiskunnan marxilaista tarkastelua ja myös marxilaista filosofiaa. P(M) voisi uudestaan kohota P(P):n keskustelukumppaniksi. 2000-luvun alkaessa P(M) kuitenkin näyttää jähmeästi sinnittelevän reaalisosialismin häviön tuoman taakan ja globaalisti hallitsevan uusliberaalin kapitalismin tuomien mahdollisuuksien ja haasteiden jännitteessä.

¹ Ks. esim. Hyvärinen (1994), Kylävaara (toim.) 2004 ja Mäki-Kulmala (2004)

4. MARXILAISEN JA PORVARILLISEN FILOSOFIAN KOHTAAMISEN EDELLYTYKSIÄ

4.1. Relevantin aineiston valinta

Marxilaisen filosofian arviointien täytyy olla julkisina teksteinä dokumentoituja. Perusmateriaalina ovat vuosina 1960–2005 Suomessa ilmestyneet tai suomalaisten kirjoittamat tai suomenkieliset kirjat ja aikakauslehtiartikkelit. Mukaan sopisivat siis vaikkapa saksalaisen filosofin Suomen Filosofisen Yhdistyksen *Ajatus*-vuosikirjassa mahdollisesti julkaisema saksankielinen artikkeli tai professori Jaakko Hintikan amerikkalaisessa englanninkielisessä filosofian aikakauslehdessä ollut kirjoitus. Vaikka suomalaiseen diskurssiin ei voidaakaan sisällyttää filosofien käyttämiä ulkomaalaisia monografioita, tieteellisiä sarjoja ja aikakauslehtiartikkeleita (elleivät siis niiden kirjoittajat ole suomalaisia), ulkomailla ilmestynyt suomenkielinen kirjallisuus (ns. ulkofennica) on syytä huomioida, koska myös suuri osa P(M):nkin peruskirjallisuudesta ilmestyi suomeksi Neuvostoliitossa.

Sanomalehtiartikkelit eivät pääsääntöisesti liene kovin käyttökelpoisia lähteitä. Vaikka sanomalehden yliökirjoitukset sisältäisivätkin populaareja versioita P(P):n ja P(M):n kiistelyistä, ne useimmiten ainoastaan toistavat muilla foorumeilla jo ilmaistua. Merkityksellisiä sanomalehtiartikkeleita on lisäksi menneiltä vuosikymmeniltä miltei mahdollon paikantaa. Viimeisen vuosikymmenen ajalta saattaa olla löydettävissä digitaalisessa muodossa internetistä sellaista P(P):n ja P(M):n diskurssia, joka ei ole vain jo esitetyn toisto sähköisessä formaatissa.

Kirjojen perushakemistona on kansallisbibliografia FENNICA. Lehtiartikkeleista löytyy viitteitä ALEKSI- ja ARTO-tietokannoista sekä vanhemmalta ajalta bibliografioista *Suomen aikakauslehti-indeksi* (1960–1981) ja *Suomalaisia aikakauslehtiartikkeleita* (1982–2001). ALEKSI-, ARTO- ja FENNICA-tietokantojen ongelmana on etenkin vanhempien tietueiden puutteellinen luettelointi: Varsinkin asiasanoitus, indeksointi, puuttuu, jolloin informaation löytäminen on nimekkeeseen kohdistuvan vapaasanahaun varassa. Uusissakaan tietueissa ei viitteiden indeksointi ole riittävän spesifiä filosofian tutkimustyön tarpeiden näkökulmasta. P(M):n arvioinnit saattavat myös olla yksittäisinä esseinä tai artikkeleina kokoomateoksissa. On epävarmaa, onko nämä dokumentin osakohteet kuvailtu ja indeksoitu erillisinä.

1960- ja 1970-luvun lehtiartikkelit löytyvät pääsääntöisesti vain aihealueittain ryhmitetyistä viitehakemistoista. On ilmeisen hyödyllistä etsiä aikakauslehti-indekseistä viitteitä myös ryhmän ”Filosofia” ulkopuolelta, esimerkiksi ryhmistä ”Yhteiskuntatieteet yleensä” ja ”Sosiologia”, koska P(M):n totalisuus laajentaa ja monipuolistaa sen yhteiskunnallista vaikutusta. Toisaalta ei ole mielekasta ottaa mukaan artikkeleita erityistieteiden marxilaisista tarkastelutavoista. Rajatapauksissa valintaa ohjaa esiymmärrys, joka kiinnittää huomiota myös kirjan tai lehtiartikkelin kirjoittajaan sekä dokumentin kustantajaan. Lähempää tarkastelua varten valikoitui 84 kirjaa¹ ja 170 lehtiartikkelia².

4.2. Dokumenttien ryhmittely

Dokumenttien ryhmittelyn perusratkaisut ovat kronologinen, teemapohjainen tai taustalähtöinen erilaisine variaatioineen. Kronologisesti vuosikymmenten mukaan vuodesta 1960 vuoteen 2005 edetessä aineisto olisi helppo suhteuttaa yhteiskunnalliseen taustaan. P(M):n eri komponenttien näkökulmasta käsittely saattaisi kuitenkin olla hajanainen ja kaoottinen. Teemapohjaisessa käsittelyssä tarkasteltaisiin P(M):n eri osa-alueita – esimerkiksi ontologiaa, dialektiikkaa, logiikkaa ja historianfilosofiaa – erikseen kokonaisuutena aikaperspektiivistä välittämättä. Ryhmittelyn hyödyt ja haitat ovat kronologiseen lähestymistapaan verrattuna käänteiset.

Taustalähtöinen tarkastelutapa asettaisi keskeiseksi lähtökohdaksi tekstin kirjoittajan ja hänen viitekehyksensä. Miten siis esimerkiksi fenomenologisen tai eksistentialistisen perinteen filosofit tai teologit suhtautuvat P(M):ään? Kronologisen ja teemapohjaisen lähestymistavan hyödyt olisivat taustalähtöiselle tarkastelulle haittoja. Hyötynä olisi epäilemättä kokonaisvaltaisuus, kirjoittajan X kaikkien, eri aikoina ja eri tarkoituksiin syntyneiden dokumenttien kautta syntyvä P(M):n arviointi. Tällaista laajaa kehityskaarta voi olla kuitenkin vaikea löytää, koska suomalaisessa filosofiassa dialogi P(M):n kanssa on ollut varsin satunnaista ja marginaalista.

Kun tutkimisen lähtökohta on filosofinen eikä aatehistoriallinen, teemapohjainen aineiston ryhmittely on toimivin, vaikka P(P):n ja P(M):n diskurssi onkin kehittynyt kunkin ajanjakson yhteiskunnallisessa kontekstissa eksternaalisesti. Kuitenkin suomalaisen tiedeyhteisön arvostetuimpien filosofien kannanottoja P(M):stä on mielekasta tarkastella

¹ Samaan kirjaan sisältyviä useita relevantteja esseitä ei ole tilastoitu erikseen.

² Lehtiartikkeleihin on rinnastettu verkkolehtien artikkeleiden ohella muukin artikkelimainen verkkoaineisto.

taustalähtöisesti. Erillisenä käsitellään myös P(Mr):n ja P(Mf):n välistä diskurssia ja P(Mr):n suomalaisten anomalioiden synnyttämää dialogia.

Lähiluvun jälkeen 84 kirjasta ja 170 artikkelista jäi jäljelle aihepiireittäin (kirjat + artikkelit):

Suuret filosofit	6+3
Kokonaisarviot reaalisosialismin aikana	4+21
Kokonaisarviot reaalisosialismin jälkeen	3+11
Teesi 1, 2 ja 4 ¹	2+2
Teesi 3	0+3
Teesi 6	2+8
Teesi 7, 8 ja 9	1+3
Marxilainen antropologia	0+5
Revisionistinen kritiikki	3+5
Anomaliat	24+13

Relevanttien joukkoon tutkimuskohteiksi jäi 45 kirjaa ja 74 artikkelia eli 53,6 % kirjoista ja 43,5 % lehtiartikkeleista.

Hylkäämisen syyt ovat moninaiset. Bibliografisten tietojen perusteella valittu kirja tai artikkeli ei tarkemmin tutkittaessa osoittautunutkaan, edes käsitteet väljästi ymmärtäen, porvarillisen filosofian tuottamaksi marxilaisen filosofian arvioinniksi. Dokumentti saattoi olla P(M):n sisäistä tarkastelua tai tarkastelutavaltaan niin kuvaileva, ettei siihen sisältynyt

¹Teesi [1] ”Materia on filosofian kategoria, ja sillä tarkoitetaan ihmisen aistimuksina kokemaa objektiivista (MLFP 1980, 62).

[2] Tajunta on korkeasti jäsenyneen materian ominaisuus ja se on aineellisen maailman heijastusta (MFP [1963], 132–158).

[3] Maailman kehitys tapahtuu materialistisen dialektiikan lakien mukaan, jotka määrittävät myös todellisuuden ilmiöiden välisen yhteyden (MFP [1963], 179–301).

[4] ”Tiedostaminen on objektiivisen maailman ja sen lakien aktiivista ja määrätietoista heijastumista ihmisen aivoissa” (Afanasjev 1976, 138). Objektiivinen tiedostaminen on dialektista. Käytäntö on totuuden kriteeri. (MFP [1963], 302–354.)

[6] ”Yhteiskunnallinen oleminen viime kädessä määrää yhteiskunnallisen tietoisuuden, ihmisten ja sosiaalisten luokkien aatteet, pyrkimykset ja tarkoitusperät” (MLFP 1980, 236). Yhteiskunnallisen elämän perustana ovat ihmisten taloudelliset suhteet (MFP [1963], 361).

[7] Tuotantovälineiden yksityisomistukseen perustuva yhteiskunta jakautuu antagonistisiin luokkiin. Erilainen suhde tuotantovälineisiin on luokan olennainen tuntomerkki. Luokkataistelun kautta yhteiskuntamuodot muuttuvat toisiksi. (MFP [1963], 497–546.)

[8] Historian kehitys johtaa väistämättömästi sosialistiseen vallankumoukseen, proletariaatin diktatuuriin ja lopulta luokattomaan kommunistiseen yhteiskuntaan (MFP [1963], 547–607).

[9] Kommunistinen puolue on johtava voima sosialismin ja kommunismin rakentamisessa (MFP [1963], 598–613).

minkäänlaista kyseenalaistamista. Vaikka P(Mf):n ja P(Mr):n erottelu suureksi osaksi perustui taustatietoihin kirjoittajasta ja julkaisufoorumista, joissakin tapauksissa lähiluku tarkensi tekstin näkökulmaa. Ongelmalliseksi osoittautui P(Mf):n arviointi P(Mr):n lähtökohdista. Aineiston määrää vähensi myös potentiaalisen materiaalin osoittautuminen yleiseksi kommunismin ja sosialismin kritiikiksi tai lähestymistavan kiinnittyminen liiaksi johonkin erityistieteeseen, esimerkiksi kansantaloustieteeseen tai historiaan.

4.3. Materiaalin analysointi

P(P):n ja P(M):n diskurssia ei voi tarkastella vain kuvailevasti ja luokittelevasti. Marxilaisista filosofiaa arvottavia tekstejä tarkasteleva joutuu itse lähestymään niitä hermeneuttista ymmärtämisen kehää kulkien. Tulkinnallisen lähtökohdan ja esiyymmärryksen luovat taustatiedot tekstin kirjoittajasta ja julkaisufoorumista. Jos siis Raimo Mäkelä kirjoittaa *Perusta*-lehteen artikkelin *Marxilaisen etiikan pääpiirteet*, esiyymmärryksellinen lähtökohta on ainakin se, että Raimo Mäkelä on uuspietistinen teologi, ei ensisijaisesti filosofi, ja *Perusta* on Suomen evankelis-luterilaisen ylioppilas- ja koululaislähetyksen lehti. Kuitenkin artikkeli saattaa olla filosofisestikin mielenkiintoinen. Martin Heidegger (1986, 150, ks. myös Kusch 1986, 90–91) kuvaa tulkitsijan ”esimielipidetä”, ”hermeneuttista tilannetta”, kolmella käsitteellä ’Vorhabe’, ’Vorsicht’ ja ’Vorgriff’:

Zuhandenes wird immer schon aus der Bewandnisganzheit¹ her verstanden. Diese braucht nicht durch eine thematische Auslegung explizit erfaßt zu sein. Selbst wenn sie durch eine solche Auslegung hindurchgegangen ist, tritt sie wieder in das unabgehobene Verständnis zurück. Und gerade in diesem Modus ist sie wesenhaftes Fundament der alltäglichen, umsichtigen Auslegung. Diese gründet jeweils in einer *Vorhabe*. Sie bewegt sich als Verständniszueignung im verstehenden Sein zu einer schon verstandenen Bewandnisganzheit. Die Zueignung des Verstandenen, aber noch Eingehüllten vollzieht die Enthüllung immer unter der Führung einer Hinsicht, die das fixiert, im Hinblick worauf das Verstandene ausgelegt werden soll. Die Auslegung gründet jeweils in einer *Vorsicht*, die das in Vorhabe Genommene auf eine bestimmte Auslegbarkeit hin “anschneidet”. Das in der Vorhabe gehaltene und “vorsichtig” anvisierte Verstandene wird durch die

¹ ”Bewandnis ist das Sein des innerweltlichen Seienden, darauf es je schon zunächst freigegeben ist. Mit ihm als Seiendem hat es je eine Bewandnis. — — Welche Bewandnis es mit einem Zuhandenen hat, das ist je aus der Bewandnisganzheit vorgezeichnet. Die Bewandnisganzheit, die zum Beispiel das in einer Werkstatt Zuhandene in seiner Zuhandenheit konstituiert, ist ‘früher’ als das einzelne Zeug, imgleichen die eines Hofes, mit all seinem Gerät und seinen Liegenschaften.” (Heidegger 1986, 84.) {”Mukautuvuus on maailmansisäisen olevan olemista, johon olemiseen oleva on aina jo ensin vapautettu. Oleva on aina jo mukautunut — — Se mikä mukautuvuus käsilläolevalla on, on aina luonnostettu etukäteen mukautuvuuskokonaisuudesta. Mukautuvuuskokonaisuus, joka esimerkiksi verstaassa konstituoii käsilläolevaa käsilläolevuudessaan, ’edeltää’ yksity[i]stä välinettä, samoin kuin maatila kaikkine tarvekaluineen ja ulkotiloineen.” (Heidegger 2000, 114–115; suom. Reijo Kupiainen.)}

Auslegung begreiflich. Die Auslegung kann die dem auszulegenden Seienden zugehörige Begrifflichkeit aus diesem selbst schöpfen oder aber in Begriffe zwingen, denen sich das Seiende gemäß seiner Seinsart widersetzt. Wie immer – die Auslegung hat sich je schon endgültig oder vorbehaltlich für eine bestimmte Begrifflichkeit entschieden; sie gründet in einem *Vorgriff*.¹

Relevantin tulkinnan löytäminen ei voi olla irtautumista ennakkolähtökodista vaan pareminkin täytyy ”tulla tietoiseksi omista Vorhabeista, Vorsichteista ja Vorgriffeista ja käyttää ja soveltaa niitä ’varovaisesti’, aina valmiina korjaukseen” (Kusch 1986, 91).

Vaikka tarkasteltavassa aineistossa on monenlaista asiaproosaa, suurin osa voidaan luokitella tieteellisiksi teksteiksi tai ainakin rinnastaa niihin. Tutkimuksessaan *Akateemista metadiskurssia* Minna-Riitta Luukka (1992, 88–155, ks. myös Luukka 1995) selvittää sisällöllisten asenteiden osoittamista tieteellisessä tekstissä. Niiden havainnoiminen myös P(M):ään kohdistuvissa arvioinneissa saattaisi olla mielekästä. Tyypillisiä ovat lauseen totuudellisuuden vahvistaminen tai lieventäminen modaalisuuden osoittimien tai adverbien avulla. Myös tekstin ilmaisemien affektiivisten ja vuorovaikutuksellisten asenteiden analysointi voi paljastaa siitä uusia merkityksiä. Periaatteessa filosofisen diskurssin ominaispiirteiden tunnistaminen saattaisi syventää tekstin merkitysten analysointia, mutta kohdetekstit lienevät tällaisen analyysin kannalta liian heterogeenisiä. Erityisominaisuuksien tarkastelujen ydin onkin usein enemmän tieteenalojen välisessä vertailussa (ks. esim. Hyland 2000).

¹ ”Käsiläoleva ymmärretään aina jo mukautuvuuskokonaisuudesta. Tämän kokonaisuuden ei tarvitse olla eksplisiittisesti käsitetty temaattisessa tulkittamisessa. Jopa silloin kun mukautuvuuskokonaisuus on käynyt tällaisen tulkittamisen läpi, se palaa takaisin esiinpiirtymättömään ymmärrykseen. Ja juuri tässä moduksessa se on jokapäiväisen, huomioivan tulkittamisen olemuksellinen perusta. Tulkittaminen perustuu kulloinkin siihen *mitä on jo hallussa – edeltä hallussa olevaan* [Vorhabe]. Ymmärtämisen omaksuva tulkittaminen liikkuu ymmärtävässä olemisessä kohti jo ymmärrettyä mukautuvuuskokonaisuutta. Jo ymmärretyn mutta vielä peitetyn paljastaminen tapahtuu aina johonkin nähden, joka lyö lukkoon sen mistä ymmärrettyä tulee tulkita. Tulkittaminen perustuu aina *siihen mitä on jo näkyvillä – ennakkonäkymään* [Vorsicht], joka ’aloittaa’ edeltä hallussa olevan tiettyä mahdollista tulkintaa silmälläpitäen. Ymmärretty on kiinnitetty edeltä hallussa olevaan ja otettu tähtäimeen ’ennakkonäkymässä’. Tällaisena se tulee käsitettäväksi tulkittamisessa. Tulkittaminen voi hankkia tavan käsittää tulkittava joko tästä olevasta itsestään tai pakottaa oleva käsityksiin, joita se olemistapansa mukaisesti vastustaa. Kumminkin tahansa, tulkittaminen on aina jo ratkaisut joko lopullisesti tai varauksella jonkin määrätyn käsittämistavan; tulkittaminen perustuu siihen, mihin *jo etukäteen tartutaan – esikäsitteeseen* [Vorgriff].” (Heidegger 2000, 193; suom. Reijo Kupiainen.) Ks. myös alaviitteen 157 käsitteanalyysia, mt. 194.

5. MERKITTÄVÄT SUOMALAISFILOSOFIT MARXILAISET FILOSOFIAA ARVIOIMASSA

5.1. Oiva Ketonen

Filosofian tohtori Oiva Ketonen (1913–2000) toimi Helsingin yliopiston teoreettisen filosofian professorina vuosina 1951–1977 ja sai akateemikon arvonimen vuonna 1980. Eino Kailan ja Rolf Nevanlinnan oppilaan Ketosen väitöskirja *Untersuchungen zum Prädikatenkalkül* (1944) käsitteli deduktiivista logiikkaa. Ketonen on tutkinut myös tieteen historiaa ja aatehistoriaa, ja hän oli merkittävä suomalaisen korkeakoulupolitiikan kehittäjä. (Niiniluoto 2000, 191–221).

P(M):n arvioijaksi Oiva Ketonen asettui pitäessään kevätlukukaudella 1961 Helsingin yliopistossa luentosarjan ”Eurooppalaisen ihmisen maailmankatsomus”, joka samana vuonna julkaistiin tuonnimisenä kirjana. Yhden luennon aihe oli ”Dialektinen materialismi” (Ketonen 1961a, 128–145). Koska dialektiseen materialismiin Ketosen mielestä (mt. 131) sisältyvät myös ”talousteoriat ja materialistinen historiankäsitys”, hän ilmeisesti samaistaa dialektisen materialismin ja marxilais-leniniläisen filosofian eikä pidä sitä ainoastaan marxismi-leninismien teoreettisen filosofian osana.

Vähäinen luento-aika on tietysti pakottanut Ketosta rajaamaan tarkastelunäköalumaansa. Tästä huolimatta Ketosen priorisointi on yllättävä: Hän aloittaa laajalla johdannolla, joka kuvailee historiallisesti Hegelin ajattelun kääntymistä vastakohtakseen. Sitten hän ei juuri ollenkaan käsittele Karl Marxin ja V. I. Leninin filosofiaa vaan konstruoi (mt. 132–143) dialektista materialismia lähes pelkästään yksityiskohtaisesti Friedrich Engelsin kiistakirjoituksen *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* (1878) eli *Anti-Dühringin* avulla. Ehkä Ketonen koki, että poliittisesti leimautuneempien Marxin ja Leninin sijaan on turvallisempaa puhua Engelsistä. Toisaalta logiikka oli Ketosen ominta tutkimusalueetta, ja hän saattoi pätevästi tarkastella klassillisen formaalisen ja dialektisen logiikan välistä jännitettä. Ketonen siis kiinnittää huomiota ennen kaikkea P(Mf):n teesiin [3]: ”Maailman kehitys tapahtuu materialistisen dialektiikan lakien mukaan, jotka määrittävät myös todellisuuden ilmiöiden välisen yhteyden.”

Dialektiikan lakien asema P(Mf):ssä on ongelmallinen jo siksi, että Marxin, Engelsin ja Leninin ajattelussa niiden asema on marginaalinen. Fragmentaarisessa, tekijän

kuoleman jälkeen vasta v. 1925 julkaistussa *Luonnon dialektiikka* -teoksessaan¹ Engels (1971b, 75) muuntaa Hegelin *Logiikan* dialektisen ajattelun lait luonnosta ja historiasta johdettaviksi:

Se on siis luonnon ja ihmisyyteiskunnan historia, josta dialektiikan lait abstrahoidaan. Ne eivät ole lainkaan mitään muuta kuin näiden molempien historiallisen kehityksen vaiheiden ja itse ajattelun yleisimpiä lakeja. Ja ne pelkistyvätkin pääasiassa kolmeksi laiksi:

- laki määrän muuttumisesta laaduksi ja päinvastoin;
- laki vastakohtien toistensa läpäisemisestä;
- laki kieltämisen kieltämisestä.

MFP on vaihtanut Engelsin toisen lain nimeksi ”vastakohtien ykseyden ja taistelun laki”. Tässä painotuksessa näkyy Leninin vaikutus: ”Lenin nimittää oppia ristiriidoista marxilaisen dialektiikan ’ytimeksi’.”² (*MFP* [1963], 245.) Heikki Mäki-Kulmala (2003, 173) korostaakin marxilaisen dialektiikan myöhäsyntyisyyttä pohtiessaan, kuinka ”omalaatuinen oppi dialektiikan periaatteista, laeista (*printsipy, zakony*) ja kategorioista” on ”[k]olmekymmenluvun puolivälissä filosofiseksi järjestelmäksi kehkeytyneen neuvostomarxismien ehdottomasti tärkein teoreettinen uutuus”. Siten Ketosen (1961a, 141) näkemys, jonka mukaan ”[m]aterialistisen dialektiikan periaatteet ovat dialektisen materialismin historian ajan pysyneet kaikessa olennaisessa muuttumattomina”, on liian yksinkertaistava.

Anti-Dühringissä Engels (1971a, 137–165) tarkastelee dialektiikan laeista ensisijaisesti määrän muuttumista laaduksi ja kieltämisen kieltämistä sekä dialektiikan kannalta keskeistä ristiriidan käsitettä. Ketonen suhtautuu varsin hyväksyvästi Engelsin esittämiin esimerkkeihin lakien ilmentymisestä. Luonnossa kaikkialla tapaamme ilmiöitä, joissa kvantiteetti muuttuu kvaliteetiksi: ”Jos kemialliseen yhdisteeseen lisätään uusia ja uusia samanlaisia atomiryhmiä, niin saadaan yhdisteitä, joilla on uusia ominaisuuksia.” Toisaalta ajalliset kehitysprosessit voidaan monissa tapauksissa tulkita negaation negaatioina. (Ketonen 1961a, 137–138.) Ketonen (mt. 141) ajattelee, että ”matematiikkaa tai fysiikkaa tai symbolista logiikkaa tms. käsittelevä julkaisu on muotonsa ja esitystapansa puolesta sama idässä ja lännessä”.³ Klassisen logiikan alueella siis $P(Mf)$ ja $P(P)$ kommunikoivat ongelmitta, mutta mihin voidaan käyttää dialektista logiikkaa? Ketonen muotoilee äärimmäisen varovaisesti: ”Näyttää siltä, että tulevaisuutta ei dialektiikan lakien mukaan voida, eikä

¹ *Luonnon dialektiikan* vaiheista ks. Kedrov (1978). Engelsin suhteesta Marxiin ja Schellingiin dialektiikan ja luonnonfilosofian kehittämisessä ks. Manninen (1971).

² Ks. Lenin [1963], 311.

³ Tämän myös jälkistalinistinen $P(Mf)$ myöntää: ”Nykyaikainen symbolinen muodollinen logiikka ei ole mikään ’huono’ tai ’alkeellinen’. Sillä on oma tutkimuskohteensa ja menetelmänsä samoin kuin muillakin tieteillä. – – – Oikein ymmärrettynä se on ajattelun rakenteen mahtavia tiedostamiskeinoja; sen kehittämää välineistöä käyttävät mitä erilaisimmat tieteet.” (Kopin 1975, 72.)

liene tarkoituskaan, ainakaan yksityiskohtaisesti ennustaa. – – – Dialektiikka olisi siis tulkintaa, ei ennustamisen perusteita. Mutta tarkoituksena kuitenkin lienee, että se sanoo jostain, joskin aivan yleistä, myös siitä, mitä tulee tapahtumaan.” (mt. 142–143.) Taitavasti Ketonen (mt. 140–141) tiivistää: ”Ilmeiseltä näyttää, että marxilaisen maailmankatsomuksen kokonaisuus vasta antaa lopullisen ja täsmällisen merkityksen materialistisen dialektiikan käsitteille ja niiden sovellutustavalle.”

Engelsin konstruoimien dialektiikan lakien voitaisiin tulkita olevan luonnonlakeja, joita Engels havaintoihinsa pohjautuvilla esimerkeillä yrittää ikään kuin induktiivisesti verifioida. Toisaalta ne olisivat ymmärrettävissä myös luonnon ja yhteiskunnan muutosta luonnehtivina, lakeja väljempinä riippuvuuksina ja yleisinä kehitystendensseinä. P(Mf):n kannalta tällainen hoiperteleva tulkinta on kuitenkin mahdotonta:

Dialektiikan lait ja yleiskäsitteet eivät ole keksittyjä, vaan ne on otettu itsestään luonnosta ja yhteiskuntaelämästä, ne heijastavat ihmisten tajunnasta riippumatta olemassaolevia objektiivisia lakeja. Juuri sen vuoksi marxilainen dialektiikka tekee meille mahdolliseksi saada selville ja ymmärtää syvällisemmin olemisen ja tiedostuksen mutkikkaita ja monisäikeisiä kehitysprosesseja.

– – – Yksi marxilaisuuden vastustajien taistelukeinoista on dialektiikan objektiivisen luonteen kieltäminen. Reformistit, pikkuporvarilliset sosialistit ja monet porvarillisen filosofian erilaisten suuntien edustajat yrittävät todistaa, että dialektiikka on vierasta objektiiviselle todellisuudelle ja että joidenkin sen periaatteiden vaikutus ilmenee parhaassa tapauksessa vain ajattelun alalla. (MFP [1963], 176–177.)

Virallisesta optimismista huolimatta myös P(Mf):n sisältä paljastuu dialektisen logiikan toimimattomuus. Evald Iljenkov (1984, 4) arvostelee: ”Niin kauan kuin dialektiikkaa (dialektista logiikkaa) pidetään pelkkänä apukeinona ennalta hyväksytyin teesin todistamiseksi – – – pysyy dialektiikka jonakin ’epäolennaisena’. – – – [S]e muuttuu sofistiseksi, joka ulkonaisesti on dialektiikan kaltainen, mutta sisäisesti ontto.” Vaikka marxilaiselle tieteelliselle tutkimusprosessille voidaan luoda malleja (ks. esim. Kopnin 1975, 203–278), on oikeutettua Ketosen arvioinnistakin luettavissa oleva epäily, että dialektinen logiikka on vain tutkimusprosessin kuorena.

Esitelmänsä loppuosassa Ketonen arvostelee materialismia. Hän liukuu merkittävästi dialektisesta materialismista 1800-luvun materialistis-mekanismiseen filosofiaan. Ketosen kritiikin kohteena olevat saksalaiset luonnontutkijat Ernst Haeckel ja Wilhelm Ostwald saavat kuitenkin myös Leniniltä (1975a, 514–520, 583) tuomion! On siis käsittämättömää, miksi Ketonen (1961a, 145) luentonsa dialektisesta materialismista päättää oppi-

isänsä Eino Kailan Haeckel-kritiikkiin, vaikka Haeckelin näkemyksiä ei voi rinnastaa P(Mf):n esimerkiksi teesissä [1]¹ muotoillun materiakäsityksen kanssa:

”Lause kuten Haeckelin: Koko maailmankaikkeus on kehittynyt ikuisten luonnolakiin mukaan häviämättömän substanssin energiamuodoista, saattaa kyllä olla selvä ja tyydyttävä alkeellisen ’terveen järjen’ mielestä, mutta jos se filosofisessa katsannossa on oleva meidän viimeinen sanamme, ei mistään vakavasta filosofias-ta enää voi olla kysymys.”

Kaila halusi kirjoittaessaan näin ”Ajassa” 1911 sanoa, että ”tätä tuhansin värein, valoin ja äänin väreilevää pohjatonta todellisuutta” ei niin yksinkertaisin keinoin voida aineen alkuosista milloinkaan rakentaa.

Ketosen mukaan (mt. 143) dialektinen materialismi usein ”katsotaan kumotuksi, koska siinä on ristiriitoja ja epäjohdonmukaisuuksia”. Miten tämä toteamus on Ketosen luennon kokonaissisällön näkökulmasta ymmärrettävissä? Ketosen esityshän oli osa studia generalia -tyyppistä luentosarjaa, jonka ”tarkoituksena on avata kaikkien tiedekuntien ylioppilaille näköaloja problemeihin, jotka ovat ajankohtaisia ja joihin he varsinaisten opintojensa yhteydessä yleensä eivät pääse syventymään. Samalla nämä luennot tietenkin ovat avoinna myös laajemmalle kuulijakunnalle.” (Linkomies 1961, V.) Kuulijat eivät siis olleet filosofian asiantuntijoita, jotka aktiivisesti olisivat seuranneet suomalaista saati kansainvälistä filosofista keskustelua. Kuulijan ja kirjan lukijan on varsin oikeutettua ihmetellä, miksi Ketonen ei tarkemmin kerro, ketkä ja miten ovat osoittaneet dialektisen materialismin kelvottomuuden ja millaisia ovat dialektisen materialismin ristiriidat ja epäjohdonmukaisuudet.

Aloittaessaan samalla luentosarjalla esityksensä eksistentialismista Ketonen (1961b, 165) avoimesti huomautti: ”Myötämielisen kuvan antaminen sellaisesta opista, joka olennaisesti poikkeaa omasta filosofisesta näkemyksestä, on tunnetusti vaikea tehtävä.” Varmaan loogisen empirismin ja analyttisen filosofian tarkastelukulmat omaksunut Ketonen vierasti samoin marxismi-leninismiäkin, dialektisen logiikan synnyttämiä ajatuksia lukuun ottamatta. Tuntuu myös siltä, että Ketonen ei yöpakkasten ja noottikriisin aikoina halunnut tuoda julki dialektisen materialismin vastaisia asenteita vaan pohti (1961a, 143) mitäänsanomattoman varovaisesti: ”Ilmeisenä voi kaikissa tapauksissa pitää, että dialektinen materialismi, oli sen teoreettis-filosofinen arviointi mikä hyvänsä, on niitä seikkoja, joiden huomioon ottaminen lisää aikamme ilmiöiden ymmärtämistä.” Tähän huomioon ottamiseen Ketonen osallistui – Helsingin yliopiston teoreettisen filosofian professorin

¹”Materia on filosofian kategoria, ja sillä tarkoitetaan ihmisen aistimuksina kokemaa objektiivista todellisuutta, joka jäljentyy, valokuvautuu, heijastuu aistimuksissamme ja on olemassa näistä riippumatta” (MLFP 1980, 62).

auktoriteettiasemasta huolimatta – 1960- ja 1970-luvulla varsin vaisusti. Kasvavaan P(Mf):n ekspansioon hän pyrki ilmeisesti vastaamaan pikemminkin korkeakoulupolitiikan välinein¹ kuin dialektisesta ja historiallisesta materialismista kiistelemällä.

Eurooppalaisen ihmisen maailmankatsomus oli monia vuosia yliopistojen kurssi- ja pääsykoekirjana.² Siten tiettyssä historiallisessa tilanteessa syntynyt tavallaan arvovaltainen – mutta kapea-alainen – tulkinta antoi pitkäksi aikaa materiaalia P(P):n käsityksille P(Mf):stä.

5.2. Sven Krohn

Filosofian tohtori Sven Krohn (1903–1999) toimi v. 1960–1970 Turun yliopiston filosofian (vuodesta 1968 teoreettisen filosofian) professorina. Krohnin tarkastelutapa oli fenomenologis-hermeneuttinen ja hänen suhteensa loogiseen empirismiin kriittinen. Parapsykologia ja teosofia olivat hänelle läheisiä. Erityisesti Krohn keskittyi filosofiseen antropologiaan ja ydinihmisen³ löytämiseen. (Salmela 1998, 365–418.) Krohnin filosofia on siis varsin etäällä P(M):stä. ”Krohnille on ominaista taipumus poleemiseen ja voimakkaan retoriseen kielenkäyttöön. Tämä ilmenee sekä vastakkaisten näkemysten kritiikissä että omien näkemysten esittelyssä.” (mt. 370–371.) ’Vorhaben’ kuuluu nyt ihmettely, miten ylipäänsä Krohnin ja P(Mf):n kohtaaminen voisi onnistua.

Krohnin essee *Dialektisen materialismin tieto-oppi*⁴ hänen filosofisten esseittensä kokoelmassa *Totuus, arvo ja ihminen* (1967) on selkeää filosofista argumentaatiota ja kiistelyä. Hänen arviointinsa kohteena ovat sekä dialektisen materialismin ontologia että gno-seologia. Krohn arvostelee materialismin peruslähtökohtia. Teesin [1] ilmaisemasta materiakäsityksestä⁵ seuraa, että ”ulkokohtainen todellisuus ei vaikuta tajuntaamme eikä voi olla perustana tiedollemme muulla tavoin kuin aistiemme välityksellä”. Krohnin mielestä tämä ”ei ole ainoastaan todistamaton, vaan perustellun käsitykseni mukaan jopa virheellinen väite”. (Krohn 1967a, 51.) Krohn ei kerro tässä käsityksensä perusteista, mutta kirjan esseessä *Sfinksin arvoitus* (Krohn 1967b, 31) hän arvioi materialismin virheellisyyden tul-

¹ Ketonen julkaisi mm teokset *Valkolakista väitöskirjaan* (1964), *Yliopistopolitiikkaa tutkimassa* (1967) ja *Yliopiston tie* (1971).

² Kirjasta otettiin 4. p. v. 1989.

³ Ks. Krohn (1981) ja (1989).

⁴ Erkki Rautee arvioi artikkelissaan *Eräitä tieto-opin ongelmia* (ks. Rautee 1967) joitakin Krohnin esittämiä näkemyksiä.

⁵ ”Materia on filosofian kategoria, ja sillä tarkoitetaan ihmisen aistimuksina kokemaa objektiivista todellisuutta, joka jäljentyy, valokuvautuu, heijastuu aistimuksissamme ja on olemassa näistä riippumatta” (*MLFP* 1980, 62).

leen ”empiirisesti todetuksi, jos esim. otetaan huomioon ns. parapsykologian paljastama epäaistillinen havainto, jonka mm. hyperkriittinen prof. Eysenck¹ pitää täysin toteennäytettynä”. Tämä Krohnin argumentointi on siis varsin ongelmallinen, koska se on vahvasti sidoksissa hänen kiistanalaisiin premisseihinsä.

Krohnin mielestä ”on myös se dialektisen materialismin käsitys, että tieto-opillinen realismi välttämättä implikoi idealismin, virheellinen” (Krohn 1967a, 51). *Filosofian sanakirjan* (Hetemäki (toim.) 1999, 171) määrittämänä realismi on ”(tieto-opillinen) katsomus, jonka mukaan on olemassa tietoisuudesta riippumaton ulkomaailma. Tämä ulkomaailma voi olla aineellinen tai henkinen.” Tässä mielessä sekä dialektinen materialismi että objektiivinen idealismi ovat tieto-opillisesti realistisia näkemyksiä. P(Mf) ei kuitenkaan koskaan luokittele filosofiaa tällä tavoin, vaan ensisijaisesti niputtaa subjektiivisen ja objektiivisen idealismin vastakohdakseen (vrt. *MFP* [1963], 10–11). Krohnin ajatuksen kärki osuu jotenkin harhaan.

Krohn (1967a, 53) arvostelee teesien [2] ja [4] väitteitä². ’Heijastus’ ”materian ontologisena määreenä, joka muka selittää, miten tietomme aistimus pohjaisena syntyy, on – – – pelkkä epäkäsitys vailla sisältöä. – – – Tajunnan alkuperä jää siten dialektisen materialismin opissa selittämättä eikä ’hyppäyksestä’ puhuminen ole muuta kuin tietämättömyyden ja umpikujaan joutumisen peittämistä.” Krohn ei hyväksy P(Mf):n reduktionistista selitystä, joka palauttaa aistimisen ja tiedostamisen ilmiöt materian kehittyneiksi ominaisuuksiksi: ”Tajuntaa ei voi erottaa ajattelevasta materiasta, ihmisaivoista, jonka ominaisuus se on.” (Afanasjev 1976, 50–51, ks. myös mt. 55–60.) Krohnin kritiikki perustuu hänen ihmiskäsitykseensä. Tajunta ei voi olla materian kehityksen tuote. Aivot ovat tajunnan välttämätön ehto, mutta ovatko ne myös riittävä ehto? Materialistinen todellisuuskäsite on Krohnista liian kapea. ”Krohn kuuluu vuosisatoja vanhaan henkisen ihmiskäsityksen perinteeseen, jossa ihmisen ajatteleva, tietoinen minä käsitetään olemukseltaan ja olemassaololtaan erilaiseksi kuin hänen kehonsa ja muu mielensä, kuten aistimukset tai unet” (Salmela 1998, 379). Krohn ei ole selkeästi dualisti³, vaikka ”tietyissä tapauksissa olisi edellytettävä ’mind before matter’ -periaatetta eli ’sielu’ spontaanisesti vaikuttavana tekijänä ennen kehollisia prosesseja. Tämä siinä muodossa, että jossakin aistimaailmaamme ulottuvassa ta-

¹ Hans J. Eysenck (1916–1997) oli englantilainen, saksalaissyntyinen psykologian professori, joka on tunnettu erityisesti persoonallisuusteoriastaan.

²[2] Tajunta on korkeasti jäsentyneen materian ominaisuus ja se on aineellisen maailman heijastusta (*MFP* [1963], 132–158).

[4] ”Tiedostaminen on objektiivisen maailman ja sen lakien aktiivista ja määrätietoista heijastumista ihmisen aivoissa” (Afanasjev 1976, 138). Objektiivinen tiedostaminen on dialektista. Käytäntö on totuuden kriteeri. (*MFP* [1963], 302–354.)

³ Krohnin ihmiskäsityksestä ks. myös Krohn (1990, iii–iv).

pahtumasarjassa eräänä varsinaisesti primäärisenä ehtona on henkisiä arvoja tiedostava tajunnantila ja niiden aktivoima psyyke.” (Krohn 1989, 83.)

Juha Kostiainen (1996, 55) tiivistää:

Krohnin todellisuuskäsityksen mukaan kaiken perustana on siis määrittämätön perussubstanssi, epäpohja tai jumaluus. Siitä ei voida sanoa muuta kuin, että se on *advaita*, ei-kaksi. Lisäksi todellisuuteen kuuluu tietty universaali järjellisuuden periaate, *Logos*, joka ei ole itse epäpohjan määre. Epäpohjalla voi olla useita aspekteja, joita ovat ainakin henki ja materia, jotka puolestaan ovat rinnakkaisia tahtumasarjoja.

On tietysti ongelmallista, missä yleisesti hyväksytyssä mielessä myöskään Krohnin käsitteet olisivat muuta kuin hänen dialektisessa materialismissa arvostelemaan ’epäkäsitteitä’ tai hänen antropologiansa muuta kuin ”tietämättömyyden ja umpikujaan joutumisen peittämistä”.

Krohnin mielestä (1967a, 52–53) dialektisessa materialismissa ”’materia’ ei ole materiaa tavanomaisessa merkityksessä, vaan jo käsitte pohjaisesti henkistettyä materiaa”. Myös heijastuksessa on ”kysymyksessä materian aito spiritualisoiminen”. Sinänsä Leninin mukaan (1975a, 383) ”materian *ainoa* ’ominaisuus’, jonka tunnustamiseen filosofinen materialismi on sidottu, on ominaisuus *olla objektiivinen realiteetti*, olla olemassa tajuntamme ulkopuolella”. ”[H]enki ’sellaisenaan’, ’absoluuttinen idea’ yms., – – – ovat samoja ihmisen aistimuksia, hänen ajatustaan, tajuntaansa, jotka vain on irrotettu ihmisestä ja muutettu mielikuvitukselliseksi abstraktioksi” (MFP [1963], 84). Krohnin ja dialektisen materialismin diskurssi törmää jatkuvasti siihen perusongelmaan, millaisia kvaliteetteja materia (laajasti määriteltynä) voi synnyttää ja onko todellisuudessa ilmiöitä, joiden olemassaolon välttämätön edellytys on jokin materiasta riippumaton substanssi.

Krohnista (1967a, 55) on selvää, ”että mikään kvantiteetin muuttuminen kvaliteetiksi ei voi muuttaa aistimuksia ajatteluksi”. Onko ajattelu palautettavissa mielteisiin? Hieman arvoituksellisesti Krohn (mt. 56) painottaa näytetyn toteen, miten ”ulkokohtainen todellisuus ilmenee tiedossamme muullakin tavoin kuin aistihavaintona eikä siten voi olla pelkkää ainetta”. Käsittääkö Krohn tässä aineen laajassa leniniläisessä mielessä vai mekaniisemmin atomirakenteena? Tässäkään hän ei kuitenkaan konstruoi mitään ”täydentävää” sielullista substanssia. Krohnin mielestä ”dialektinen materialismi käsittäessään sielullisen prosessiluonteiseksi ei ainoastaan joudu vaikeuksiin sen johdosta, että tällöin olisi pakko ajatella jonkin prosessin tiedostavan itsensä prosessiksi, vaan myös sen tähden, että tässä prosessissa tiedostetaan absoluuttisia ja muuttumattomia totuuksia”. Tähän Krohnin

ajatukseen sisältyy kaiketi päättely, että kvalifioitunutkaan materia ei voi tulla tietoiseksi itsestään, mutta ilmeisesti jokin muu substanssi – sielu, henki – voi.

Krohn (mt. 53) problematisoi P(Mf):n määrittämän praksiksen aseman tiedon totuuden kriteerinä. Jos tajunnan ilmiöt ovat vain aineellisen todellisuuden jäljennöstä, mistä tiedämme jäljennösten olevan oikeita? Krohnin mielestä ajaudutaan kehäpäätelmään.

Kehä perustuu siis siihen, että käytännön tulosten tiedostaminen jo edellyttää kuvastuvuusoletusta eikä siten voi sitä vahvistaa. Tämä oletus on siten a priori uskottava, ei empiirisesti todistettavissa. Tosin on selvä, että käytäntö, niin laajasti kuin dialektinen materialismi tämän termin ymmärtää, todella muodostaa kaikessa tutkimuksessa tärkeän kriteerin. Mutta tämä on mahdollista ainoastaan, koska tämän ohella on käytettävissä ns. empiirisestä kokemuksesta riippumattomia tiedon perusteita, erikoisesti logiikan peruslait, riittävän perusteen laki ja induktioperiaatte. Koska dialektisissa materialismissa ei periaatteessa hyväksytäkään apriorista tietoa, muodostuu sen vastaus sen itsensä asettamaan kysymykseen kestäväksi.

”Marxilaisessa filosofiassa käytäntö esiintyy sekä tiedostusprosessin lähtökohtana, perustana että tietojen paikkansapitävyyden, oikeellisuuden kriteerinä” (Afanasjev 1976, 139). Krohnin kritiikki palautuu empirismin ja rationalismin jännitteeseen: voidaanko tietoa saada ilman mitään apriorisia perusteita. Jos dialektisen tiedostamis- ja tutkimusprosessin lopputulos verifioituu praksistasolla eli siis esimerkiksi lentokone pysyy ilmassa, silloin koko tiedostamisprosessi hypoteesimaisine praksisoletuksineenkin osoittautuu relevantiksi. Todellisuuden jäljennökset ovat oikeita siinä ihmisen maailmassa, jossa elämme.

Sven Krohn (1967a, 54–55) arvostelee myös historiallista materialismia, etenkin teesien[6] ja [8]¹ päätelmiä. Vaikka dialektinen materialismi korostaa totuuden absoluuttisuutta, ”jokainen muu filosofia tai maailmankatsomus kuin dialektinen materialismi on taloudellisen kehityksen aikaansaaman luokkatietoisuuden tulos, jonka tarkoituksena on riistävien luokkien etujen ajaminen ja siten, ei ainoastaan todellisuuden puutteellinen jäljennös, vaan harhaa ja petosta radikaalisessa merkityksessä”. Krohnin mielestä tälle väitteelle ei löydy ”mitään sitovia tai edes aitoja perusteita”, ja sitä falsifioi esimerkiksi se, että Marx, Engels ja Lenin olivat ”lähtöisin ’riistävästä luokasta’ ts. porvarillista syntyperää”.

Krohn oikaisee melkoisesti marxilaista käsitystä yhteiskunnallisen perustan ja päällysrakenteen dynaamisesta ja monimutkaisesta suhteesta. Päällysrakenne ei ole min-

¹ [6] ”Yhteiskunnallinen oleminen viime kädessä määrää yhteiskunnallisen tietoisuuden, ihmisten ja sosiaalisten luokkien aatteet, pyrkimykset ja tarkoitukset” (MLFP 1980, 236). Yhteiskunnallisen elämän perustana ovat ihmisten taloudelliset suhteet (MFP [1963], 361).

[8] Historian kehitys johtaa väistämättömästi sosialistiseen vallankumoukseen, proletariaatin diktatuuriin ja lopulta luokattomaan kommunistiseen yhteiskuntaan (MFP [1963], 547–607).

kään luokkatietoisuuden tulos. Päälysrakenteeseen kuuluvat yhteiskunnalliset aatteet ja niitä vastaavat laitokset ”kasvavat kyseisen yhteiskunnan taloudellisen järjestelmän perustalta, niiden olemassaolon ehtona on tämä järjestelmä, jonka tuotetta ne ovat ja jota ne heijastavat. – – – Samalla kuitenkin jokaisella näistä päälysrakenteen ilmiöistä on omat erikoiset kehityksensä lainmukaisuudet ja suhteellinen itsenäisyys sen riippuvaisuuden puitteissa, missä ne ovat perustaan nähden.” (MFP [1963], 477.) Kukin päälysrakenne on josakin historiallisessa tilanteessa relevantti, mutta ”[t]alousjärjestelmän kehitys johtaa päälysrakenteen eri osien väliseen ristiriitaan, päälysrakenteen ja perustan vastaavuuden rikkoutumiseen” (mt. 484). Voiko päälysrakenteen ja perustan suhdetta perustella vain muistaen sen ”yksinkertaisen tosiasian, että ihmisten täytyy ennen kaikkea syödä, juoda, asua ja pukeutua, ennen kuin he voivat harrastaa politiikkaa, tiedettä, taidetta, uskontoa jne.” (Engels [1973c], 146)? Yksittäisiä päälysrakenteen ilmiöitä voi selittää perustassa tapahtuneista tuotantovoimien ja -suhteiden muutoksista johtuvina: tällä hetkellä esimerkiksi porvariston perusarvo isänmaallisuus on menettämässä ideologisen roolinsa, kun taloudessa on siirrytty kansallisesta kapitalismista globaaliin uusliberaaliin kapitalismiin. Tuskin kuitenkaan mitenkään induktiivisesti havaintoja riippuvuuksista keräämällä perustan ja päälysrakenteen suhteelle on löydettävissä Krohnin edellyttämiä ”sitovia tai edes aitoja perusteita”. Tekstiilitehtailija-kapitalistin pojan Friedrich Engelsin toiminta marxilaisena filosofina voidaan toki psykologisesti tulkita vaikkapa isäkapinaksi. ”Yhteiskunnallisten ristiriitojen kärjistymisen aikana hallitsevan luokan jäsenten eräs osa, sen sivistyneistön paras osa, luopuu siitä ja siirtyy vallankumouksellisen luokan kannalle” (MFP [1963], 676). Mikään deterministinen pakko ei kahlinnut Engelsiä oman luokkansa yhteiskunnallisten etujen toteuttamiseen, kun hän tiedosti kapitalistisen yhteiskunnan ristiriidat.

Krohn näkee dialektisen materialismin edellyttävän tiukan determinististä historiankulkua sekä yksilön mikrohistoriassa että yhteiskunnan kokonaiskehityksessä. Kuitenkaan ”[m]aterialistinen dialektiikka, joka seuraa johdonmukaisesti determinismiiä, ei silti sulje pois ihmisen tarkoituksia ja toiminnan vapautta. Itse asiassa vain deterministinen katsumus tekee mahdolliseksi arvioida täsmällisesti ja oikein, mitä merkitystä on ihmisten toiminnan määrätietoisuudella ja tarkoituksella.” (MFP [1963], 201.) P(Mf):n ja P(Mr):n jännite paljastuu Krohnin (1967a, 49) pohtiessa marxilaisen filosofian suhdetta historian kulkuun:

Tämä vaikutus ei kuitenkaan aina ole ollut täysin Marxin ja Engelsin alkuperäisen opin mukainen. Niinpä väite, että työtä tekevän luokan olojen jatkuva kurjistuminen johtaa välttämättä vallankumoukseen niissä maissa, joissa teollistuminen on saavuttanut korkean asteen, näyttää jääneen tapahtumatta suureksi osaksi sen täh-

den, että juuri näissä maissa alettiin toteuttaa reformeja, joissa Marxin ja Engelsin olevia oloja koskevat analyysit otettiin huomioon.

P(Mr):n klassikko Eduard Bernsteinkin (1982, 23) perustelee suorastaan Marx-sitaateilla¹ yhteiskunnallisen muutosprosessin dynaamisuutta, Krohninkin havaitsemaa predestinoidun historian muuntumista. P(Mr):n liikkumavara on pieni, kun sen on asetettava historia historiallisen materialismin tarjoamaan malliin: ”Sosialistisen vallankumouksen ja sosialismin kehittymisen lait ovat yhtäläisiä kaikille kansoille samalla tavoin, kuin kaikissa maissa ovat yhtäläisiä myös kapitalismin kehityksen peruslait” (*MFP* [1963], 616).

Sven Krohn (1967a, 48) arvioi P(Mf):ää suomalaisen filosofian perinteen mukaisesti: dialektisen materialismin historiassa tehdyt autoritaariset ratkaisut pakottavat pitämään sitä ”eräänlaatuisena uskontona”. Krohn kertoo edeltäjältään professori J. E. Salomalta kuullun muistelman vierailusta Moskovassa:

[Salomaa] tapasi siellä erään kollegan, joka kysyi häneltä, edustaako hän filosofiaa Marxin, Leninin vai Stalinin sille antamassa muodossa. Kun Salomaa kysyessään, eikö ole muita vaihtoehtoja, sai kieltävän vastauksen, hän ilmoitti: ”Minä ainakin edustan ainoastaan J. E. Salomaan filosofiaa, vaikka opetan muitakin filosofioita.” Mielestäni tässä on todella vastakkain toisaalta uskovaisen, toisaalta filosofin asenne.

Krohnin päätelmä on kuitenkin väärä. Diskurssihan oli täysin riippuvainen eksternaalisista ehdoista. Neuvostoliittolainen filosofi kaiketi puhui tavalla, jolla KGB:n kontrolloimana hänen ulkomaalaisen kanssa totalitaarisessa valtiossa täytyi tehdä. Krohn sen sijaan voisi täysin filosofian välinein – eikä uskonnollisiin kokemuksiin tukeutuen – kyseenalaistaa esimerkiksi dialektisen materialismin materiakäsityksen, tieto-opin, filosofisen antropologian ja historianfilosofian.

Krohn törmää paradigmojen vahvaan yhteismitattomuuteen, kun hän suhteuttaa P(Mf):ää omaan ajatteluunsa. Varsinkaan ontologiset komponentit Om ja Op eivät kohtaa toisiaan. Hän on kuitenkin valmis hienostuneeseen ja vastapuolta kunnioittavaan filosofiseen keskusteluun. Ehkä Krohnin reagoitumattomuus heijastuu – paitsi hänen persoonansa – myös hänen tutkijahistoriansa: syrjittynä toisinajattelijana ja loogisen empirismin ja analyttisen filosofian arvostelijana toimiminen (ks. Salmela 1998, 383–390).

¹ Nykyisten käännösten mukaisesti: ”Vaikkapa yhteiskunta olisikin päässyt liikkeensä luonnonlain jäljille – se ei voi hypätä luonnollisten kehityskausiensa yli eikä tehdä niitä olemattomiksi. Mutta se voi [HUOM!] lyhentää ja lievittää niiden synnytystuskia.” (Marx 1974, 17.) ”[N]ykyinen yhteiskunta [ei] olekaan mikään kiinteä kide, vaan muutoskykyinen ja alati muutosprosessissa oleva elimistö” (mt. 18).

5.3. Georg Henrik von Wright

5.3.1. von Wright marxilaisen filosofian tarkastelijana

Akateemikko Georg Henrik von Wrightia (1916–2003) voidaan pitää 1900-luvun merkittävimpänä suomalaisena filosofina.¹ Hän toimi mm. Helsingin yliopiston filosofian professorina v. 1946–1961, Cambridgen yliopiston filosofian professorina v. 1948–1951 ja Suomen akatemian jäsenenä v. 1961–1986. Mikko Salmela (1998, 435) kuvailee jo iäkästä tutkijaa: ”Hän on kansainvälisesti tunnustettu tieteenharjoittaja, joka tunnetaan ennen muuta Ludwig Wittgensteinin seuraajana Cambridgen yliopistossa sekä urauurtavista logiikan ja tieteenfilosofian tutkimuksistaan. Kotimaassaan ja Pohjoismaissa hänet tunnetaan myös tyyllitajuisena esseistinä, joka on luodannut länsimaisen kulttuurin historiaa, nykyisyyttä ja tulevaisuutta syvällisesti ja hienovireisesti. von Wright laski perustan suomalaiselle loogis-filosofiselle tutkimusperinteelle sekä suomalaisen filosofian korkealle kansainväliselle arvostukselle.”

von Wright tarkastelee P(M):ää kahdesta näkökulmasta. Marxilainen filosofia on luonnollisesti osana hänen nykyfilosofian tilannekatsauksissaan (1968b, 11–15; 1970 [1966], 9–29; 1979, 12; von Wright ym.1973, 1–12²). Toinen von Wrightin lähestymistapa on P(M):n suhteuttaminen hänen edustamaansa porvarilliseen humanismiin. Tällöin von Wright (1973, 18–21; 1976, 453–461; 1981b, 137–147) yrittää oikeuttaa P(Mr):n asemaa ja tuoda revisionistisen marxilaisen filosofian aiempaa selkeämmin suomalaiseen diskursiin.

Tilannekatsaukset ovat filosofisen diskurssin kannalta tietysti varsin yleisluonteisia ja kuvailevia. Jotkut yksityiskohdat kuitenkin nousevat esiin ikään kuin odottamaan tarkentamista tulevaisuudessa: kun von Wright (1970 [1966], 13) esimerkiksi toteaa, että ”Marxin käsitys aineesta on kuitenkin yhtä epämääräinen ja omituinen kuin Hegelin ’henki’”, lukijalle ei selviä, mitä von Wright tarkoittaa. 1960-luvulla P(Mr):n uusien ilmiöiden asema ja tulevaisuus olivat ymmärrettävästi avoimia. On merkittävää, että von Wright si-

¹ Maineikkaalla, käytännöllisen filosofian professorinakin toimineella Jaakko Hintikalla ei näytä olevan mitään sanottavaa 1900-luvun ajattelun keskiössä olevasta marxilaisesta filosofiasta, vaikka häntä ”luonnehditaan analyttisen filosofian teknisen välineistön loisteliaasti hallitsevaksi virtuoosiksi, jolla on myös herkkä loogisten vivahteiden taju sekä perinpohjainen filosofian ja sen historian tuntemus” (Haavikko 1972, 24).

² Helsingin yliopiston filosofian laitoksen julkaisua Wright, Georg Henrik von ym. (1973) *Keskustelu filosofian edellytyksistä ja tavoitteista Suomessa* tarkastellaan lähemmin luvussa 5.2.2. von Wrightin ohella Suomen filosofian, erityisesti filosofisen tutkimuksen, tilaa on pohtinut Jaakko Hintikka (ks. Hintikka 1967). Populaarin kokonaiskuvan etenkin tieteenfilosofian suuntauksista maailmalla luo esimerkiksi Willy Hochkeppelin artikkeli *Uusia suuntauksia nykyisessä filosofiassa* (ks. Hochkeppel 1976).

joittaa ne filosofian kokonaiskenttään suomalaisessakin tietoisuudessa. Puolalaisfilosofi Leszek Kolakowskilla on von Wrightin näkökulmasta ideaalinen komplementaarinen paradigmojen rajoja ylittävä lähestymistapa. von Wright toteaa analyttisen filosofian ja logiikan elävän Puolassa edelleen marxilaisen filosofian ja valtakoneiston paineista huolimatta. ”Kolakowski osoittaa myös viehtymystä fenomenologiaan ja eksistentialismiin.” von Wright joutuu kuitenkin jatkamaan: ”Emme vielä tiedä, tuleeko Kolakowskista marxilaisen filosofian uuden suunnan uranuurtaja – vai tukahdutetaanko hänen edustamansa ajatukset samoin kuin monet aikaisemmat revisionistiset kerettiläissuunnat.” (mt. 28.) Erittäin kiinnostava on lähestymistapa, jolla von Wright (mt. 26–27) yrittää konstruoida filosofista integraatiota:

On aatehistorian kannalta kiinnostavaa havaita, että materialismi, jota sen 1800-luvulla tapahtuneen elpymisen jälkeen kauan on pidetty kuolleena oppina, on sen jälkeen nostanut päätään. Katsantokantaa, jonka mukaan tietoisuuden toiminnat kirjaimellisesti samastuvat aivojen (hermoston) tiloihin, pidettiin vielä vähän aikaa sitten käsitteiden sekaannuksena, mutta nyt sillä on tieteenteoriaa harrastavien uusien analyttikkojen joukossa puoltajia, joihin on suhtauduttava vakavasti.

— — — On epäiltävää, onko tällä uudella materialismilla muuta kuin nimi yhteistä sen materialismin kanssa, jonka kannattajaksi marxilaisuus tunnustautuu. Sen sijaan on myönnettävä, että samoin kuin analyttisen filosofian ”lingvistisellä” suunnalla on kosketuskohtia fenomenologiaan, siten myös tieteenteoriaan orientoituneella loogisella analyysillä on sen luonteeseen kuuluvia edellytyksiä päästä yhteisymmärrykseen nykyaikaistetun ja puhdasoppisuudesta tinkineen marxismin kanssa.

Yhteisymmärrystä on vaikeuttanut marxismin liittosuhde maallisiin mah-teihin – ensin sosialistiseen työväenliikkeeseen ja sitten kommunistiseen valtioon. Liitto on muuttanut marxilaisuuden filosofiasta ideologiaksi. Tällainen muutos johtaa väistämättömästi filosofisen ajattelun pysähdystilaan – olipa ideologia hengeltään miten dynaaminen, edistyksellinen tai vallankumouksellinen tahansa. Tätä johtuu, että marxilainen filosofia on meidän päivinämmme ollut selvästi jäykimmin konservatiivinen kaikista filosofian suunnista.

Tuoreisiin havaintoihinkin vedoten von Wright avaa etenkin P(Mr):lle uudelleen ovea eurooppalaiseen filosofian traditioon. Hän selkeästi ilmaisee myös ne – sinänsä yleisesti tunnetut – eksternaaliset tekijät, jotka vaikuttavat P(M):n sisältöön, ja ikään kuin erottaa ne P(M):n varsinaisista ”internaalisista” ominaisuuksista.

Vuoden 1979 tilannekatsauksessa von Wright (1979, 12) näkee oivaltavasti: ”On kiistämätöntä, että marxilainen filosofia potee sisäistä kriisiä. — — — Voisi myös sanoa, että sosialismin idea (käsite) kokee kriisiä.” von Wright paikallistaa yhden kriisin olennaisen syyn: marxilainen ajattelu ei ota huomioon tuotantovoimien ja tuotantotedellytysten – luon-

nonvarojen ja biofyysisen ympäristön – dialektista suhdetta. von Wrightin ennuste, jälkeenpäin 1980-lukua tarkastellen, oli todella visionäärinen ja paljastava:

On arvioitava uudelleen ihmisen suhdetta luontoon. Tällainen uudelleenarviointi tietäisi myös marxilaisuuden yhteiskuntien kehitystä selittävän dialektisen skeeman edelleenkehittämistä ja täydentämistä. Marxilainen filosofia uhkaa menettää elinvoimansa, ellei tällainen kehitys tapahdu sen sisällä. Suuntaus on joutunut erään haasteen eteen, jonka vastaanottamisesta ja menestyksellisestä täyttämisestä sen tulevaisuus nähdäkseni ratkaisevasti riippuu.

5.3.2. Vaikea Marx

von Wrightin teokseen *Humanismi elämänasenteena* sisältyy marxismia ja marxilaista filosofiaa käsittävä esseetrilogia (1981b, 121–147)¹, joka koostuu osista ”Vaikeasti tulkitettava ajattelija”, ”Repeytymätön maailmankatsomus” ja ”Marxismi humanismina”. Teoksen alkusanoissa tekijä (1981c, 11) kertoo esseiden alkumuotona olleen jo v. 1972 – siis ideologisen valtataistelun riehussa Suomessa kuumimmillaan – Ruotsissa *Dagens nyheter* -lehdessä ilmestynyt artikkeli *Marxismi humanistisena oppina*. Trilogian ensimmäinen osa ”Vaikeasti tulkitettava ajattelija” (1981b, 123–127) tiivistää marxilaisen filosofian porvarillisen tarkastelun lähtökohdat. von Wrightin entrée (mt. 123) on jylhän upea:

Marxista on uhkarohkeata kirjoittaa. Niissä maailman osissa, joissa hänen opistaan on tullut dogmi, saattaa kirjoittajan henkilökohtainen turvallisuus joutua vaaraan. Tämä vaara ei uhkaa minua. Enintään minua voidaan arvostella tietämättömäksi tai leimata minut porvarillis-kapitalistisen yhteiskunnan piintyneiden ennakkoluulojen avuttomaksi uhriksi. Näihin vaaroihin olen valmis heittäytymään. En tosin ole marxologi, mutta en myöskään puhu näistä asioista ilman tietoa.

von Wright on filosofian tilannekatsauksiinsa verrattuna päässyt – ja ehkä ajankohdan kulttuurillisissa jännitteissä myös joutunutkin – yhä syvemmin ja monipuolisemmin erittelemään suhdettaan marxilaiseen filosofiaan. P(Mf):ää von Wright (mt. 127) kutsumi ’marxismi-leninismiksi’ ja P(Mr):ää ’humanistiseksi marxismiksi’. Niiden jännite on hänen tarkastelunsa perusjuonne. von Wright näkee perustellun lähtökohdan Marxin ajattelun uudelleen arvioinnille: oikeastaan Marxin teosten hitaasta julkaisemisesta ja editoinnista johtuen on hänen ajattelunsa ”täydelliseen kriittiseen tuntemukseen ollut edellytyksiä vasta neljännesvuosisadan ajan” (mt. 124). von Wright ei täysin yhdy mainitsemaansa Louis Althusserin² 1960-luvun näkemykseen nuoren Marxin ja Marxin myöhäiskauden

¹ Ruotsinkielinen alkuteos *Humanismen som livshållning* ilmestyi jo v. 1978.

² Ks myös Althusser 1984.

filosofisista eroavaisuuksista¹. Kuitenkin nuoren Marxin ”humanistisempi” lähestymistapa on von Wrightin ajatuksissa perusta, johon revisionistinen marxilainen filosofia voi tukeutua. (mt. 125–127.) Tuntuu luontevalta, että linjauksillaan von Wright pyrki myös vahvistamaan P(Mf):n paineessa moniulotteisemman P(Mr):n asemaa Suomen 1970-luvun ideologisessa kamppailussa.

von Wrightille ovat yritykset ymmärtää ortodoksista marxismi-leninismiä ”todella olleet retkeilyjä vieraaseen maailmaan” (mt. 128). Erityisesti trilogian toinen osa ”Repeytymätön maailmankatsomus” (mt. 128–136) on tätä retkeilyä. Marxismi-leninismiä tarkastellessaan von Wright joutuu uudestaan pohtimaan tuon filosofian uskonnollista luonnetta. Hän jotenkin väistää yksiselitteisen leimaamisen ennustamalla, ehkä kaukokatseisestikin, marxismi-leninismin tulevaisuuden vertaamalla sitä skolastiikkaan: ”Skolastista filosofiaa halveksittiin kauan pelkkänä ’teologian palkkapiikana’ (*ancilla theologiae*). Nykyisin, jolloin kirkko ei enää polta kerettiläisiä roviolla, kykenemme arvostamaan ajatustyötä, jota tämä palvelus merkitsi. Jotakin samantapaista kenties tapahtuu marxismi-leninismin tulevassa arvioinnissa filosofiana.” (mt. 128.)

Marxismi-leninismiä von Wright arvioi ja arvosteleekin P(Mf):n teesien 1, 3, 4, 5 ja 6 näkökulmasta.² Marxilaista kehitys- ja edistysajattelua – teesiä [5] – von Wright selittää pikemminkin 1800-luvun aatehistorian kuin dialektiikan ja historiallisen materialismin lakien ilmentymänä: ”Aatehistoriallisesti siinä [marxismissa] yhtyvät Saksan idealismin vapausopit ja järkioptimismi 1800-luvun jälkipuoliskon biologis-naturalistiseen uskoon, että kehitys – jatkuvasti tai hyppäyksittäin – kulkee kohti ’korkeampaa’, järjen vaatimukseen paremmin sopeutettuja yksilö- ja yhteiskuntaelämän muotoja” (mt. 130). Historiallisen materialismin kannalta tällainen selitys on mahdoton, koska yhteiskunnallinen tajunta ja sen kehityssuunnat ymmärretään yhteiskunnallisen olemisen määrittäminä eli historiallinen

¹ Suomessa 1960-luvulla nuorta Marxia tutki etenkin Reijo Wilenius (ks. Wilenius 1966).

² [1] ”Materia on filosofian kategoria, ja sillä tarkoitetaan ihmisen aistimuksina kokemaa objektiivista todellisuutta, joka jäljentyy, valokuvautuu, heijastuu aistimuksissamme ja on olemassa näistä riippumatta” (*MLFP* 1980, 62).

[3] Maailman kehitys tapahtuu materialistisen dialektiikan lakien mukaan, jotka määrittävät myös todellisuuden ilmiöiden välisen yhteyden (*MFP* [1963], 179–301).

[4] ”Tiedostaminen on objektiivisen maailman ja sen lakien aktiivista ja määrätietoista heijastumista ihmisen aivoissa” (Afanasjev 1976, 138). Objektiivinen tiedostaminen on dialektista. Käytäntö on totuuden kriteeri. (*MFP* [1963], 302–354.)

[5] Historiallinen materialismi määrittää yhteiskunnan yleisen kehityksen (*MFP* [1963], 357–398).

[6] ”Yhteiskunnallinen oleminen viime kädessä määrää yhteiskunnallisen tietoisuuden, ihmisten ja sosiaalisten luokkien aatteet, pyrkimykset ja tarkoitusperät” (*MLFP* 1980, 236). Yhteiskunnallisen elämän perustana ovat ihmisten taloudelliset suhteet (*MFP* [1963], 361).

materialismi ”näyttää, kuinka yhteiskunnallisen elämän yhdestä muodosta kehittyi tuotantovoimien kasvun seurauksena, toinen korkeampi muoto – – –” (*MFP* [1963], 370).

von Wrightin mielestä (1981b, 131) marxismi-leninismi on ”’kumifilosofiaa’, joka ostaa keskeisten ajatustensa kumoamattomuuden epämääräisyydellä”. Tällainen venyvyys tuntuu paradoksaaliselta: onhan marxismi-leninismi erityisesti leimattu jäykäksi ja dogmaattiseksi. P(Mf):n sisältö – esimerkiksi teesien [1]–[9] kuvaamat väittämät – ovat kyllä stabiileja, mutta teesien sisältämien käsitteiden – esimerkiksi ’materia’, ’dialektiikan laki’ – intensio ja ekstensio ovat von Wrightin näkemyksen mukaisesti venyviä. Marxismi-leninismin materia-käsite on tyypillinen ’venyvä käsite’. von Wright (mt. 131) kuvaa materia-käsitteen historiaa ja käyttää Engelsin määrittelyä ”Kaikki oleva on liikkuvaa materiaa”¹, ei siis teesissä [1]:kin ilmaistua, P(Mf):n yleensä soveltamaa leniniläistä määrittelyä. Mitään varsinaista ongelmallisuutta ei von Wright marxilaisesta materia-käsitteestä paljasta. Siitä huolimatta hänen kuvauksensa dialektisesta ja historiallisesta materialismista jää epämääräisen vihjaavaksi:

Marxismi nimittää itseään materialistiseksi filosofiaksi. Todellisuudessa siihen sisältyy kahdenlaista materialismia: dialektista, jonka piiriin kuuluu koko maailmankaikkeus, ja historiallista, joka liittyy ihmisyhteisöihin ja niiden kehitykseen. Kumpaankin sopii ”materialismin” nimitys. Tämän termin sisältö ei kuitenkaan ole selviö.

Viimeinen lause viittaa materialismi-käsitteen (tai materia-käsitteenkin) venyvyyteen. von Wright ei palaa kuitenkaan materialismi-käsitteen sisältöön. Hän ilmeisesti jotenkin implisiittisesti hyväksyy dialektisen ja historiallisen materialismin konstruoinnin Engelsin materia-käsitteen pohjalta.

Dialektiikan lakeja (teesi [3]) tutkiessaan von Wrightkin (mt. 132–133) on niiden olemusta koskevan ongelman äärellä. P(Mf):n näkökulmasta (*MFP* [1963], 176) dialektiikan lait ”heijastavat ihmisten tajunnasta riippumatta olemassaolevia objektiivisia lakeja. – – – Yksi marxilaisuuden vastustajien taistelukeinoista on dialektiikan objektiivisen luonteen kieltäminen.” von Wrightkin on sellainen, joka yrittää ”todistaa, että dialektiikka on vierasta objektiiviselle todellisuudelle ja että joidenkin sen periaatteiden vaikutus ilmenee parhaassa tapauksessa vain ajattelun alalla” (mt. 177). Muiden johtavien suomalaisfilosofien tapaan von Wright kuvaa yksittäisiä prosesseja, joissa muutos voidaan ymmärtää dialektiikan lakien mukaisena. Tässäkin hän sijoittaa marxilaisen ajattelun 1800-luvun aate- ja oppihistorian traditioon.

¹ Ks. Engels (1971a, 68–69).

Dialektiikan lain määrän muuttumisesta laaduksi von Wright pyrkii asettamaan historialliseen kontekstiinsa rinnastamalla sitä 1800-luvun oppiin ”emergenteistä kvaliteeteista”¹. Toisaalta hän ottaa esiin (1981b, 132) marxilaisen käsitteiden venyvyyttä osoittavana esimerkkinä Marxin (ks. 1974, 282) kuvauksen käsityömestarin muuttumista kapitalistiksi silloin, kun hänen tuotantoon sijoittamansa summa on riittävän suuri. Marx päättää: ”Tässä, samoin kuin luonnontieteessä, osoittautuu oikeaksi Hegelin ’Logiikassaan’ keksimä laki, että pelkät määrälliset muutokset muuttuvat tietystä kohdassa laadullisiksi erotuksiksi.” Alaviitteenä on lisäksi rinnastus: ”Uudenaikaisessa kemiassa käytetty Laurentin ja Gerhardtin ensiksi tieteellisesti kehittelemä molekyyeliteoria perustuu juuri tähän lakiin.” von Wright (1981b, 133) ei hyväksy tällaista dialektiikan soveltamista: ”Onko tämä hyvä vai huono rinnastus? Jättämällä vastaamatta tähän kysymykseen voimme sanoa, että mainittu analogia on tavattoman *vaarallinen*. Vaarana on yhteiskunnan prosessien epäoikeutettu rinnastaminen luonnon prosesseihin²: tutkija ehkä näkee joitakin yhtäläisyyksiä, mutta kenties unohtaa erilaisuudet.” Dialektisen logiikan kannalta tällainen kehityksen lain soveltaminen maailman ykseyteen on tietysti ongelmaton: ”[M]aailma on yhtenäinen kokonaisuus, jossa yksityiset osat, ilmiöt ja prosessit ovat erottamattomasti toisiinsa sidottuja. Materian liikunnan erilaiset muodot muuttuvat toisikseen.” (MFP [1963], 179–180.) Dialektiikan lakien soveltamisalue on väistämättä universaali:

Dialektiikan lait vaikuttavat kaikilla aloilla: epäorgaanisessa ja orgaanisessa luonnossa; orgaanisessa luonnossa ne vaikuttavat sekä kasvi- että eläinkunnassa; ne vaikuttavat yhteiskunnassakin jokaisella historian kaudella, ne ovat myös ajattelun lakeja jokaisella tiedostuksen alalla: matematiikassa, fysiikassa, kemiassa, biologiasassa, kansantaloustieteessä, estetiikassa jne. Selvää on, että kun dialektiikan lait ovat yhteisiä näin erilaisten ilmiöiden ja prosessien kehitykselle, ne ilmenevät niissä eri tavoin, kunkin erikoisesta luonteesta riippuen. (mt. 177–178.)

von Wright olisikin voinut konstruoida esseeseen jonkin esimerkin dialektiikan lakien vaarallisesta soveltamisesta.

Vaikka von Wrightin mielestä ”dialektiset ristiriidan ja kiellon käsitteet ovat varsin epämääräisiä ja venyviä”³, hän (1981b, 133–134) suhtautuu hämmästyttävän optimistisesti dialektisen logiikan soveltamismahdollisuuksiin: ”Omasta puolestani toivoisin, että formaalisen logiikan staattisia ja dialektisen logiikan dynaamisia käsittekaavoja verrattaisiin

¹ Emergentti materialismi on ontologinen näkemys, jossa tietoisuus, mieli ja metafysiikka pyritään palauttamaan luonnon fysiologisiksi ominaisuuksiksi.

² Vrt. biologismi eli ”filos[ofinen] näkemys, joka korostaa biol[ogiaa] ja siten myös perinnöllisyyteen liittyviä välttämättömiä tekijöitä ihmisen ja yhteiskunnan selittämisessä” (Hetemäki (toim.) 1999, 31).

³ Ilkka Niiniluoto (1980, 105–106) pohtii samaa ongelmaa dialektisen ja formaalisen logiikan suhteen kannalta.

tosiinsa tähänastista intensiivisemmin. Kuvittelen, että tällainen vertailu voisi olla hyödyksi mm. kielitieteen ja psykologian teorianmuodostukselle.”

von Wright rinnastaa – yllättävänkin voimakkaasti – teesien [4 ja 6] kuvaamat heijastustapahtumat: objektiivisen todellisuuden heijastumisen yksilön tajunnassa ja yhteiskunnallisen olemisen heijastumisen yhteiskunnallisessa tajunnassa. P(Mf):n systemaattisessa esittämisessä tämä analogisuus hämärtyy, koska tieto-oppiin kuuluva heijastusteoria on osa dialektista materialismia (esim. *MFP* [1963], 141–158) ja yhteiskunnallista tajuntaa käsitellään osana yhteiskunnan kehitystä kuvaavaa historiallista materialismia (esim. mt. 637–700). Teesin [6] kuvaama teoria taloudellisen perustan ja päällysrakenteen suhteesta on von Wrightin mielestä (1981b, 135) ”kieltämättä nerokas ja antoisa”. Hän suhtautuu siihen samalla tavalla kuin marxilaisen dialektiikan lainalaisuuteen: mielenkiintoinen ajatusmalli, mutta riippuvuus ei voi olla deterministinen automaatti. Sen avulla voidaan esimerkiksi ymmärtää, ettei esimerkiksi fysiikan lakeihin pohjautuvaa konetekniikkaa vielä syntynyt antiikin aikana, koska tuotantotapa ei sitä edellyttänyt.

von Wright (mt. 136) päättelyn mukaisesti ”äärimmilleen kärjistettynä pitäisi marxilaisen heijastusteekin merkitä, että ’porvarillinen’ tiede on jotakin muuta kuin ’sosialistinen’”. Tässä von Wright koskettaa yhtä P(Mf):n kipupistettä. Klassisen Engelsin (1971a, 30–31) määrittelyn mukaan ”vallitsevan yhteiskunnan taloudellinen rakenne muodostaa tosiasiallisen pohjan, josta lähtien on loppujen lopuksi selitettävissä kunakin historian kautena syntynyt, oikeudellisista ja poliittisista laitoksista samoin kuin uskonnollisista, filosofisista ja muista käsityksistä muodostunut ylärakennelma”. Sisältönsä epämääräisyyden vuoksi päällysrakenne on eksternaalisen vallankäytön helposti perusteltavissa oleva kohde.¹

Oikeastaan aika profeetallisesti von Wright (1981b, 136) ennustaa tieteen – ja kaiketi myös siihen liittyvän – tietotyön kehittyvän uudeksi uhkaksi niin kapitalistiselle kuin sosialistiselle yhteiskunnalle. Reaalisosialismin romahtamiseen epäilemättä liittyi jäykän rakenteen kyvyttömyys hyödyntää informaatioteknologiaa (ks. esim. Susiluoto 2006). 2000-luvun alussa voi myös kysyä, onko uusliberaalissa kapitalismissa tietotyötään kansainvälisille yrityksille myyvä työntekijä olennaisesti erilaisessa asemassa kuin liukuhihnatyöntekijä 1900-luvun savupiipputeollisuudessa.

¹ Tyypiesimerkki on von Wrightinkin (1981b, 129) mainitsema Lysenko-riita. Trofim Lysenko (1898–1976) oli neuvostoliittolainen biologi, joka 1930-luvulta aina 1960-luvulle saakka kehitti biologisessa ja agronomiassa genetiikan vastaista, mutta ideologisesti hyväksyttyä näennäistiedettä.

5.3.3. von Wright ja marxilainen humanismi

von Wrightin esseetrilogian kolmannesta osasta (1981b, 137–147) ”Marxismi humanismina” on jo syntynyt väistämättä voimakas ennakkokäsitys, ’Vorhabe’. von Wright yrittää humanismin näkökulmasta etsiä oikeutusta revisionistiselle marxilaiselle ajattelulle. Humanismi on von Wrightille (1976, 453) intellektuaalinen, taisteleva asenne¹, joka ”korostaa ihmistä, ihmisen arvoa tai arvokkuutta”, ja 1970-luvun ”marxilainen humanismi puolestaan heijastaa ihmisen itsetutkiskelua myöhäiskapitalistisen ja sosialistisen yhteiskuntamuodon taitteessa”. P(Mf) tuskin kelpaisi von Wrightille marxilaisen humanismin malliesimerkiksi.

Vaikka marxilaista humanismia käsittelevän esseen alkuversio julkaistiin v. 1972 Ruotsissa, se on kannanotto suomalaiseseen ideologiseen kamppailuun yliopistotieteen sisälöstä ja myös taistolaisuuden vastainen linjaus. Sama revisionismia tukeva tendenssi on myös von Wrightin (1973, 18–21) seuraavana vuonna *Suomen kuvalehdessä* julkaistussa artikkelissa *Marxilaisuuden uudet tuulet ja uusstalinistien vastaisku*. Tekstejä ei voi lukea irrallaan von Wrightin omasta 1960-luvun ideologisesta kehityksestä. Hyvin angloamerikkalaisesti suuntautuneesta filosofista tuli Vietnamin sodan vastustaja, jolta löytyi ymmärtämystä myös sosialistiselle yhteiskunnalle:

Omasta puolestani uskon, että vapaa talousjärjestelmä on hyvin paljon tehokkaampi ja käytännöllisempi kuin sosialistinen, jos pidetään silmällä yhteiskunnan elintasoja ja aineellista hyvinvointia. Sitä vastoin sosialistisella järjestelmällä on suuremmat mahdollisuudet luoda ja pitää yllä yhteiskunnallista oikeudenmukaisuutta ja estää se, että yhteiskunnan vähemmistö riistää enemmistöä pyrkiessään (taloudellisiin) tarkoituksiinsa. Yhteiskunnalle, jossa on suuret luokkaerot ja turmeltunut hallitus ja jossa monet ovat riippuvaisia harvoista, sosialistisen järjestelmän täytyy olla parempi vaihtoehto. (von Wright 1968a, 69–70.)

von Wright kyseenalaistaa teesien [8 ja 9]² määrittämän historiallisen välttämättömyyden. Toisaalta revisionistinen marxilaisuus yleensä hylkää (vrt. von Wright 1981b, 137) koko dialektisen materialismin³ eli teesit [1–4]. von Wright (mt. 138) kokee tavallaan helpotuksena yhteiskunnan kehitysprosessin irrottautumisen dialektiikan lakien sääntelys-

¹ von Wrightin humanismikäsitystä ovat arvostelleet Urpo Harva (ks. Harva 1976) ja Osmo Jussila (ks. Jussila 1976).

² [8] Historian kehitys johtaa väistämättömästi sosialistiseen vallankumoukseen, proletariaatin diktatuuriin ja lopulta luokattomaan kommunistiseen yhteiskuntaan (MFP [1963], 547–607).

[9] Kommunistinen puolue on johtava voima sosialismin ja kommunismin rakentamisessa (MFP [1963], 598–613).

³ P(Mf):n näkökulmasta ”[h]istoriallisella materialismilla on oma erityinen tutkimuskohteensa, ihmisyhteiskunnan kehityksen kaikkein yleisimmät lait ja liikevoimat. Sen vuoksi se on suhteellisen itsenäinen yleis-sosiologinen teoria ja kommunismin tieteellis-historiallinen perusta. Historiallinen materialismi on samanlaisesti marxilais-leniniläisen filosofian erottamaton osa. (MLFP 1980, 226.) Dialektisen ja historiallisen materialismin suhde on ongelmallinen (ks. Mehtonen 1974), mutta historiallisen materialismin irrottaminen dialektisestä on P(Mf):n kannalta mahdottomuus.

tä: ”Deterministinen näkemys yhteiskuntien kehityksestä, jota historiallinen materialismi julistaa, on jotakin muuta kuin luonnon tapahtumien kausaalinen säännönmukaisuus. Tämä voidaan myöntää silti kieltämättä, että *myös* tässä on samankaltaisuuksia, joita saattaa olla hyödyllistä tarkastella ’dialektisten’ lakien valossa.”

Irrottautuminen dialektisesta materialismista korostaa painopistettä, jota von Wright pitää ”Marxin opin ytimenä: ihmisen ja hänen historiallisen tilanteensa ’dialektista’ suhdetta”. Tätä lähestymistapaa von Wright kutsuu ’humaanidialektiikaksi’ ja katsoo sen edustajiksi Frankfurtin koulukunnan¹, jugoslavalaisen Praxis-ryhmän² ja filosofit Ernst Blochin³ ja Lucien Goldmannin⁴. (mt. 138–139.) Nämä linjaukset herättävät pohdiskelemaan, millainen täsmällisemmin on von Wrightin humanismikäsitys, johon verraten hän marxilaista humanismia suhteuttaa. Esseessään *Humanismi elämänasenteena* von Wright (1981a, 149–175) tarkastelee humanismin käsitettä historiallisesti. von Wrightin humanismikäsitteen voinee tiivistää kuvailuun (mt. 170): ”Jos humanistista elämänasennetta myönteisesti luonnehditaan ihmisen parhaan puolustukseksi, sitä voitaisiin kielteisesti kuvata taisteluksi poliittisen ja sosiaalisen vallan väärää laillistusta vastaan.” On selvä, että P(Mf):n teesit [8 ja 9] ovat jännitteessä tällaisen vallan kyseenalaistamisen ja kontrollipyrimyksen kanssa. P(Mf):n käsitys ’ihmisen parhaasta’ on toisenlainen kuin von Wrightin:

Kommunismi on humanismin korkein olennoituma. Se pelastaa ihmisen ainiaaksi älylliseltä ja moraaliselta runtelulta, joka kuuluu erottamattomasti riistojärjestelmään. Sosialistiset maat kehittävät tuotantovoimia jokaisen ihmisen persoonallisuuden kaikinpuolisen kehittämisen nimessä, jokaisen ihmisen onnen nimessä, pyrkien helpottamaan työtä, tekemään ihmisestä sanan täydessä mielessä luonnon valtiaan sekä tyydyttämään hänen kasvavat aineelliset ja sivistykselliset tarpeensa. (MFP [1963], 788.)

von Wright korostaa (1981b, 140–141) nuoren Marxin vieraantumisen ja esineellistymisen käsitteitä humanistisen marxismin lähtökohtina. Nuorella Marxilla vieraantumisen liittyi enemmän yksilön vapautumisen, kun taas vuonna 1857 kirjoitettu *Pääoman* esi-versio *Grundrisse* painottaa vieraantumista jo enemmän yhteiskunnallisena ja tuotannollisena tavarafetisisminä. (Israel 1974, 12). Varhaistuotantoa sisältävässä kokoomateoksessa

¹ Frankfurtin koulukunta oli Max Horkheimerin ja Theodor W. Adornon ympärille 1930-luvun alusta lähtien muodostunut lähinnä saksalaisten filosofien ja sosiologien ryhmä. Koulukunnan edustama ns. kriittinen teoria on saanut virikkeitä mm Hegeliltä, Marxilta ja Freudilta. (Hetemäki (toim.) 1999, 61; ks. myös Kolakowski 1981b, 341–395.)

² Ks. Wright (1973).

³ Ernst Bloch (1885–1977) oli saksalainen, juutalaistaustainen filosofi, joka ajattelussaan loi synteisiä marxismista, idealismista ja juutalaisesta Messias-uskosta (ks. Kolakowski 1981b, 421–449).

⁴ Lucien Goldmann (1913–1970) oli ranskalainen, romanialaissyntyinen kirjallisuudentutkija ja sosiologi. Hän edusti strukturalismin ns. geneettistä suuntaa. Hänen näkemyksensä mukaan rakenteet kirjallisuudessa heijastavat yhteiskunnan rakenteita. (ks. Kolakowski 1981b, 324–340.)

Taloudellis-filosofiset käsikirjoitukset 1844 Marx ([1972], etenkin 63–81) tarkastelee vieraantumista uskonnollisena, poliittisena ja taloudellisena ilmiönä. Vaikka nuoren Marxin esittämä työstä vieraantuminen on kiinnostava hänen teoriankehittelynsä kannalta, von Wright (1981b, 141–145) ja myös humanistinen marxismi käyttävät ennen kaikkea Marxin ajatuksia poliittisesta vieraantumista hänen arvostellessa Hegelin valtio- ja oikeusfilosofiaa. On mielenkiintoista, että nuoren Marxin näkemyksiä ihmisen oman olemuksen kieltämisestä voi soveltaa poliittisen vieraantumisen kuvauksena vanhemman Marxin filosofiaan tukeutuvaan sosialistiseen totalitaariseen valtioon ja kyseenalaistaa sen olemassaolo 'humanismin korkeimpana olennoitumana'. Konkreettisenä esimerkkinä tästä von Wright (mt. 144–145; 1973, 20–21) ottaa esiin jugoslaavialaisen Praxis-ryhmän, jonka merkittävimmät filosofit olivat Mihailo Marković¹, Gajo Petrović ja Svetozar Stojanović.

Vieraantunutta myöhäisindustrialistista yhteiskuntaa on nimitetty *etatistiseksi*. Teollisuusvaltiosta on tullut suuri hirviö – vielä pelottavampi kuin Hobbesin ”Leviathan”. Etatismi uhkaa riistää sosialistiselta yhteiskunnalta sen ”ihmiskasvot”. Jugoslavialainen marxistinen filosofi Stojanović puhuu ”socialismin etatistisesta myytistä” tarkoittaen sillä Marxin opin väärinkäyttöä etatismiin ideologisena perustana. Tämän myytin tuhoamista hän pitää *kehittyneen* marxismin tärkeimpänä tehtävänä. (von Wright 1981b, 144.)

Epäilemättä von Wright yhtyi Stojanovićin ajatuksiin. von Wrightin toimintataktiikka oli erittäin taitava aikana, jolloin suomettuneessa Suomessa ei sosialistista yhteiskuntaa, varsinkaan Neuvostoliittoa, voinut arvostella.² Hän kirjoittaakin siis sosialistisen blokin ongelmallisesta ulkojäsenestä Jugoslaviasta ja argumentoi ja arvostelee sitä Marxiin viitaten. von Wright muistuttaa (1981b 145; 1973, 18) myös jugoslavialaisfilosofien mieliteidensä vuoksi kokemista vainoista. Kun von Wrightin humanismiin kuuluu olennaisesti taistelu väärää poliittista ja sosiaalista valtaa vastaan, etatistinen valtio ei voi humanistinen. Hän uskoo kuitenkin, että P(Mr) kykenisi olemaan ratkaisemassa sortavan totalitaarisen valtion ongelmaa. Jugoslavian kollektiiviyksiköiden itsehallintomallikokeilua ja paikallista keskustelua ongelmasta, miten ”demokratia on yhdistettävissä korkealla teknis-tieteellisellä tasolla toteutettuun yhdyntymiseen”, von Wright (1973, 21) pitää koko teollis-

¹ P(Mf):n näkökulmasta esimerkiksi Marković on ”marxilainen” filosofi, joka hyväksyy ”porvarillisen filosofian kannan tiedon objektiivisuudesta. Tästä syystä hän joutuu tulkitsemaan myös yhteiskunnan objektiiviset lainalaisuudet porvarillisen filosofian mukaisesti.” (Korte 1972, 110–111.)

² Totalitaarisesta yhteiskunnasta Suomessa saattoi 1960- ja 1970-luvulla lukea ensisijaisesti käännetystä, usein allegorisesta kaunokirjallisuudesta (ks. esim. Mrozek 1964, Orwell 1967 ja 1969 Persson 1973, Solženitsyn 1974, Vaculik 1977). Solženitsynin *Vankileirien saariston* osa 1–2 ilmestyi suomeksi ruotsalaisen Wahlström & Widstrandin kustantamana, koska sitä ei Suomessa uskallettu julkaista. – On kuitenkin huomattava, että suomeksi käännettiin esim. Popper (1974) ja Talmon (1973).

tunutta maailmaa koskevana. Mahdollisuuksien ja uhkien dialektiikka Jugoslaviassa tuntuu traagiselta, kun sitä tarkastelee mielessä maan myöhempi historia:

Emme vielä tiedä, merkitsikö Jugoslaviassa vuonna 1948 tapahtunut ”vallankumous” uuden vaiheen alkua teollisuusyhteiskuntien kehityksessä vai osoittautuuko se ohimeneväksi ilmiöksi, joka tuomitaan utopistiseksi hairahdukseksi. Maa, joka on puristunut kahden teollisuusmaailman suuren liittokunnan, EEC:n ja SEV:n väliin, on tuskallisesti joutunut kokemaan elämänmuotonsa vaikeudet. (von Wright 1981b, 145.)

von Wright arvioi – hänen filosofiset lähtökohtansa muistaen – P(Mr):n tarjoaman yhteiskuntafilosofisen tarkastelumallin yllättävän relevantiksi. *Suomen kuvalehdessä* julkaistun artikkelin lopussa hän (1973, 21) viittaa maailmanlaajuisiin ongelmiin väestön kasvuun ja ympäristön saastumiseen. Sitten hän kirjoittaa hämmästyttävän vahvasti:

Mutta on turhaa luulla, että ne voitaisiin ratkaista vain suorittamalla tiettyjä toiminnallisia korjauksia nykyisissä yhteiskuntarakenteissa. Rakenteetkin on muutettava. Sitä taas ei voida tehdä, jos ei tunneta yhteiskuntamuutosten periaatteita. Ja niistä taas on elävällä Marxilla meille enemmän opetettavaa kuin kenelläkään muulla, joka on pohtinut ihmisten yhteiselämän pulmia maailmanlaajuisesta perspektiivistä.

Onko tämä vain ylipolitisoituneen 1970-luvun alun jargonia? von Wrightin ajatuksia voisi rohkeammin myös tulkita niin, että hänen humanistinen maailmankatsomuksensa olisi muualla kuin suomettuneessa Suomessa saattanut ohjata hänen filosofiaansa revisionistisen marxilaisen ja analyttisen filosofian kombinaation suuntaan. Ehkä von Wrightin P(P):n = [(Op, Up, Ep, Vp)] ja P(M):n = [(Om, Um, Em, Vm)] synteessin $P_w(\text{Mr})$:n perusasetelma olisi $P_w(\text{Mr}) = [(Op, Up, Ep, Vm)]$, koska nimenomaan von Wrightin humanistinen arvo-maailma löysi kosketuskohtia P(Mr):ään. Kun $P_w(\text{Mr})$:n arvokomponentti, marxilainen Vm, ei voi elää autonomisesti metafyyisistä lähtökohdasta Op:stä riippumattomana, saattaisi myös Op kehittyä Om:n suuntaan. Kun Om, Um ja Em ovat kiinteässä suhteessa toisiinsa (vrt. Verronen 1986, 57), syntyisi paineita $P_w(\text{Mr})$:n kehittymiselle P(M):n ja jopa P(Mf):n suuntaan. Valitettavasti jää spekulatioksi, olisiko von Wright kuitenkin kyennyt muodostamaan omaperäisen filosofisen synteessin, jos sen tarve olisi ollut vääjäämätön ja polttava.

6. KOKONAISARVIOITA MARXILAISESTA FILOSOFI- ASTA

6.1. Kokonaisarvioita marxilaisesta filosofiasta realisosialismin aikana

6.1.1. Matti Luoman kirjallisuuskritiikki

Matti Luoman ”kirjallisuusarvostelu” (1964, 19–26) oppikirjasta *Marxilaisen filosofian perusteet* [1963] on otollinen kokonaisarvio, koska kirjakin käsittää sekä dialektisen että historiallisen materialismin. Luoma (mt. 20) pelkistää marxilaisen filosofian kolmeen omaan teesiinsä:

- 1) marxismi on filosofiana maailmankatsomus, ts. ’luontoa, yhteiskuntaa, ihmistä koskevien yleisten katsomusten järjestelmä’ (em. oppikirja, s. 8),
- 2) on vain yksi ainoa oikea maailmankatsomus: marxismi,
- 3) marxismin asiallinen sisältö on: vallankumous.

Teesi 3) täytynee ymmärtää niin, että marxilaisen filosofian ja koko P(Mf):n tähtäyspiste on vallankumous, jonka teoreettista perustelemista varten filosofia on konstruoitu. Luoma korostaakin (mt. 21) marxilaisen filosofian sekundaarisuutta: ”Jos teoria ja käytäntö joutuvat ristiriitaan keskenään, jos jokin oppi osoittautuu mahdottomaksi – ainakin sananmukaisesti – muuttaa todellisuudeksi, teoria väistyköön: tulkittakoon uudelleen.”

Marxilaisen ja porvarillisen filosofian dialogin mahdollisena pitäminen ja hyväksyminen ovat olennainen lähtökohta Luoman tarkastelussa: ”[M]onien ei-marxilaisten on mahdoton kieltää sitä, että marxismissa on paljon sekä aksiologisesti hyväksyttävää että loogisesti ja faktillisesti paikkansapitämätöntä. Molemmat on lisäksi helppo pukea sellaiseen muotoon, että marxilaisen filosofian edustajan on mahdollista ainakin selvästi tajuta, millaisista hyväksymisistä ja ristiriidoista on kysymys.” Aika uhmakkaasti Luoma lupaa: ”Mitä taas tulee loogiseen johdonmukaisuuteen ja faktilliseen paikkansapitävyyteen on nähdäkseni varsin helppo osoittaa lukuisia marxismiin sisältyviä heikkouksia.” (mt. 22.)

Luoma luettelee ensin joitakin pieniä yksityiskohtia virheinä. Jotkut hänen väitteistään tuntuvat oudoilta. *MFP* ([1963], 3) toteaa: ”Maailmanhistorian koko kulku on näiden sadan vuoden aikana todistanut kumoamattomasti marxismin-leninismen periaatteet ja sen löytämät lait totuuksiksi.” Käsiteltyään jo laajalti ja kriittisestikin (Luoma 1964, 21) tätä marxilaista ideaa käytännöstä teorian kriteerinä Luoma (mt. 23) yllättävästi ja perustelematta julistaa: ”Pitäisi olla marxilaisen logiikankin mukaan ilmeistä, ettei ’historian kul-

ku' sellaisenaan ole mikään minkään teoreettisen totuuden osoittaja." Tuskin sentään "räikeä esimerkki tosiasioiden vääristelystä" on Albert Camus'n nimittäminen *MFP*:ssä eksistentiaalistiseksi filosofiksi eikä edes Karl Jaspersin filosofian lyhyen kuvailun tukeutuminen hänen varhaisteokseensa. "Kaiken länsimaisen filosofian leimaaminen 'idealismiksi'" ei sentään *MFP*:ssä toteudu, vaikka monenlaista porvarillista filosofiaa näin leimataankin. (mt. 23.)

"Merkittävät filosofiset heikkoudet" löytyvät dialektisen materialismin teesien [1], [2] ja [3]¹ sisällöstä. Luoman mielestä (mt. 23) *MFP*:n mukaan "länsimainen 'porvarillinen' filosofia muka kokonaisuudessaan kieltää aineen olemassaolon". Tässä on Luomalle tyypillistä liioittelua: kyllä *MFP* ([1963], 21) mainitsee myös esimerkiksi vulgäärin ja mekanistisen materialismin dialektisen materialismin ohella. Materian käsitettä Luoma kritisoi liian yleiseksi ja toisaalta – liian kapeaksi! Hän katsoo, että siihen (esimerkiksi materia määriteltynä tajunnan ulkopuoliseksi objektiiviseksi realiteetiksi) mahtuisivat Platonin ideatkin. Jos kuitenkin käytetään esimerkiksi teesi [1]:n määrittelyä, aistimaailman ulkopuolella olevat ideat tuskin mukaan sopivat. Luoma arvostelee: "[K]oska viime kädessä universaali empirinen luonnontiede on marxisteillekin se, joka antaa luotettavaa tietoa aineellisesta todellisuudesta, lepää marxismin 'ainoa oikea' todistelu varsin heikolla perustalla." (Luoma 1964, 23.) Mitä tämä tarkoittaa? Sitäkö, että jos materia-käsite sidotaan esimerkiksi atomifyysiikan jonkin ajan käsityksiin alkeishiukkasista, se saattaa vanheta nopeasti? Teesi [1]:n materiakäsitys sen sijaan ei ole aikasidonnainen.

Tajunnan käsitettä tarkastellessaan Luoma (mt. 23) on taas kahden määritelmän dialektiikan äärellä. *MFP*:n ([1963], 136) luonnehtimana tajunta on "korkeasti järjestyneen materian tuote"² mutta toisaalta "on väärin pitää ajatusta, tajuntaa materiana". Luoma näkee näissä näkökulmissa ristiriidan. *MFP* ([1963], 136–137) luonnehtii tajuntaa materian sisäiseksi olotilaksi. "Tajuntaa ei siis millään tavoin saa erottaa ajattelevasta materiasta." Vaikka P(Mf) ei yksinkertaisesti kuvailekaan, miten tajunta on materian ominaisuus, marxilainen tietoteoria pakottaa korostamaan materian ja tajunnan vastakkainasettelua (mt. 136–137). Luoman (1964, 23–24) vihjaus, että marxilaisessa filosofiassa tajunnan suhteen

¹ [1] "Materia on filosofian kategoria, ja sillä tarkoitetaan ihmisen aistimuksina kokemaa objektiivista todellisuutta, joka jäljentyy, valokuvautuu, heijastuu aistimuksissamme ja on olemassa näistä riippumatta" (*MLFP* 1980, 62).¹

[2] Tajunta on korkeasti jäsentyneen materian ominaisuus ja se on aineellisen maailman heijastusta (*MFP* [1963], 132–158).

[3] Maailman kehitys tapahtuu materialistisen dialektiikan lakien mukaan, jotka määrittävät myös todellisuuden ilmiöiden välisen yhteyden (*MFP* [1963], 179–301).

² Vrt. Lenin 1975a, 83.

”todistelut ovat heikkoja erityisesti uudemman (länsimaisen) psykologian saavutusten laininlyömisestä”, jää kuitenkin epäselväksi.

Luoma (mt. 24) korostaa marxismia oppina vallankumouksesta. ”Siksi filosofinen problematiikka sanan perinnäisessä länsimaisessa merkityksessä on sille sekundääristä, vain väline tehokkaan vallankumousohjelman laatimiseksi ja läpiviemiseksi.” Luoman ajatusten mukaisesti dialektinen ja historiallinen materialismi ovat vain lumetta, siis teesit [1–7] ovat keinotekoisia konstruktioita teesejä [8–9]¹ varten. Marxilaisen filosofian ja sosialismin teorian kehityshistorian näkökulmasta (ks. esim. Engels [1973d], 104–136; Vygotski 1976) Luoman ajatus on varsin yksinkertaistava huitaisu.

Matti Luoman artikkelin ansio on sen monipuolisuus marxilaisen filosofian ja myös sen arvottamisen tarkastelussa. Vaikka arvioinnin olemassaoloa voi selittää sen ”sosiaalisella tarpeella” – olihan se reaktio julkaistuun kirjaan – on huomattava, että Luoman tekstin kaltaista kokonaisnäkemyä P(Mf):stä ei oikeastaan Suomessa esitetty reaaliosialismin aikana. Ilmaisun ja tyylin epämääräisyyttä arvioitaessa on muistettava, että teksti on kirjallisuusarvostelu eikä filosofinen essee.

6.1.2. Paradigmat ylittävän dialogin yritys

Helsingin yliopiston filosofian laitoksen vuonna 1973 ilmestynyt ulkonaisesti vaatimaton julkaisu *Keskustelu filosofian edellytyksistä ja tavoitteista Suomessa* (Wright ym. 1973) on mielenkiintoinen P(M):n ja P(P):n kohtaamispaikka. Julkaisun nimekkeen kertomasta aiheesta alustivat Suomen filosofisen yhdistyksen tammikuussa 1973 järjestämässä tilaisuudessa akateemikko Georg Henrik von Wright ja FT Lauri Routila. Alustuksia kommentoitiin ”kolmessa etukäteen valmistellussa puheenvuorossa”, joita käyttivät FL Matti Juntunen, FL Ilkka Niiniluoto ja valt. yo. Jyrki Uusitalo. (mt. I.) ’Vorhabe’ on varsin selkeä: von Wright ja Niiniluoto edustavat analyttistä filosofiaa, Routila fenomenologista filosofiaa ja Juntusen viitekehys on P(Mf) tai P(Mr) (vrt. Niiniluoto 2000, 190–194, 212). Vaikka opiskelija Uusitalon filosofinen tarkastelutapa onkin ennakoita tuntematon, ei voi olla aavistelematta, että vuonna 1973 opiskelijoiden edustajan lähtökohta oli samanlainen kuin Juntusen.

¹ [8] Historian kehitys johtaa väistämättömästi sosialistiseen vallankumoukseen, proletariaatin diktatuuriin ja lopulta luokattomaan kommunistiseen yhteiskuntaan (*MFP* [1963], 547–607).

[9] Kommunistinen puolue on johtava voima sosialismin ja kommunismin rakentamisessa (*MFP* [1963], 598–613).

Georg Henrik von Wright laati 1960- ja 1970-luvulla useita filosofian tilaa käsitteleviä tilannekatsauksia (ks. esim. 1968b, 11–15; 1970 [1966], 9–29)¹. Tämän keskustelujulkaisun katsauksessa (Wright ym. 1973, 1–12)² hän erityisesti kiinnittää huomiota – varmaan opiskelijamaailman ajankohtaisten jännitteiden vuoksi – marxilaisen filosofian asemaan. von Wrightin mielestä (mt. 4) ”[v]oi puhua eräänlaisesta Marxin ajattelijahahmon ’ylösousemisesta’”. On mielenkiintoista, että von Wright etsii tämän Marx-renessanssin syitä Marxin kirjallisen tuotannon myöhäisestä julkaisemisesta ja filosofin ajattelun epäsoinnaisesta luonteesta eikä niinkään yhteiskunnallisesta kehityksestä. Tuttuun tapaansa von Wright antaa tukensa P(Mr):lle eli Frankfurtin koululle ja jugoslavalaiselle Praxisryhmälle. P(Mf) saa varovaisen näpöytyksen: ”Se uuden pyhän allianssin henki, joka ennen kaikkea tähtää olemassaolevien rakenteiden vakiinnuttamiseen ja vastakkaiden valtapyrkimysten tasapainottamiseen, ei missään tapauksessa voi suosia tällaista ’dynaamista’³ marxilaisuutta.” (mt. 5.)

Tarkastellessaan marxilaisen filosofian asemaa Suomessa von Wright (mt. 10) toteaa, miten ”tällä filosofian lohkolla maassamme tapahtuva tutkimus on ollut kaikkein heikoimmin niveltynyt kansainvälisellä tasolla käytyyn keskusteluun”. Hänen mielestään (mt. 10–11) marxilaista ajatustraditiota voi lähestyä filosofianhistoriallisesti, emansipatoris-kriittisesti ja eksaktis-tieteellisesti. Koska Suomessa analyttisen filosofian piirissä on saatu kansainvälistä mainetta filosofisen ja matemaattisen logiikan ja siihen liittyvän tieteenfilosofian piirissä, suomalaisten tulisi etsiä kontakteja erityisesti tämän filosofian alueen marxilaiseen tutkimukseen sosialistisissa maissa. Vaikka von Wrightin priorisointia voikin perustella suomalaisen filosofian aiemmalla menestyksellä, siinä näkyy selvästi pyrkimystä asettaa sulkua 1970-luvun alussa voimistuneelle marxilaisen (ja nimenomaan tavallaan emansipatorisen!) tutkimuksen kasvulle. Askaroiminen logiikan alueella oli ideologisesti vaaratonta eikä uhannut analyttisen filosofian hegemonia-asemaa.

Lauri Routilan alustuksessa filosofian kenttä on von Wrightin maantieteellisen jaottelun sijaan jaettu formalistisiin ja informalistisiin koulukuntiin. Formalistista on analyttinen filosofia, ja informalistisen eli sisällyksellinen filosofian aspekteja ovat ”transkendentiaalinen, fenomenologinen, marxilainen ja hermeneuttinen näkökulma”. (mt. 16–17.) Rou-

¹ Tilannekatsauksia on käsitelty luvussa 5.1.3.

² Kirjan lyhyitä keskustelupuheenvuoroja ei ole ymmärretty erillisinä esseinä, vaan lähdeviittaukset kohdistetaan teoskokonaisuuteen.

³ Siis revisionistista.

tila paikantaa siis marxilaisen filosofian vain yhdeksi aspektiksi analyttisen filosofian hegemoniaa vastustavassa kamppailussa.¹

Näkykö Matti Juntunen ja Jyrki Uusitalo kommenttipuheenvuoroista jotain sel- laista, joka ennakoisi tilaisuuden lisäävän ainakin jonkin filosofian paradigman itseymmär- rystä tai muiden koulukuntien ymmärtämistä? P(Mf):n näkökulmasta tällainen sopuili P(P):n kanssa on tietysti periaatteellisesti mahdotonta. Juntunen (mt. 29–30) torjuukin yk- siselitteisesti von Wrightin myötämielisyyden:

[v]on Wrightin esityksessä on omistettu paljon tilaa marxilaisen filosofian ”elpy- miselle”, joskin näyttää siltä, että tällä ilmiöllä ymmärretään alustuksessa lähinnä Marxin vaikutusta ei-marxilaiseen filosofiaan. Riippumatta siitä, miten arvos- tamme Marcusen ja Habermasin panosta aikamme filosofisina yhteiskuntakriitik- koina, minusta on vain kohtuullista ja asianmukaista myöntää, ettei heistä kumpi- kaan ole marxilainen. – – –.

Käsitykseni mukaan nykyisen dynaamisen marxilaisen tutkimuksen kes- kukset eivät sijaitse Frankfurtissa eivätkä edes Jugoslaviassa, vaan pikemmin Neuvostoliitossa, Saksan demokraattisessa tasavallassa, Tsekkoslovakiassa ja Un- karissa. Tätä huomautusta ei saa ymmärtää retoriseksi. Tosin aina on niitä, joiden on mahdotonta nähdä filosofisesti elävää tutkimusta siellä, missä suhtautuminen sosialismin rakentamiseen marxismi-leninismien periaatteiden pohjalta on optimis- tista – – –.

Jyrki Uusitalo (mt. 46–47) säestää samaan sävyyn:

Historiallinen siirtyminen uuteen yhteiskuntamuotoon toteutuu ensi kerran ihmis- ten tietoisien toiminnan myötä, ei luonnonvaraisesti ja pakonomaisesti. Tämä siir- tymä on siirtyminen kapitalismista sosialismiin. Eikä filosofian tällaisessa kehi- tyksessä ole mitenkään tarvis ”tyrehtyä”, eikä ole syytä puhua sen ”alistamisesta palvelemaan vallitsevia yhteiskuntavoimia”. Tämän päivän olemassaolevan sosia- lismien maissa marxilais-leniniläinen filosofia ei ole ”alistettua”, vaan kiinteä osa työväenluokan työtä uuden yhteiskunnan rakentamiseksi. ”Alistamisesta” voidaan tietenkin puhua valtiomonopolistisen kapitalismin maissa, joissa yksin yhteiskun- nallisen todellisuuden käsitteellinen hahmottuminen, yhteiskuntatieteellis- filosofinen perustutkimus pyritään tukahduttamaan tai alistamaan tieteellis- teknisen kehityksen objektiivisia tendenssejä jarruttaville monopolien voittomo- tiiveille ja liiketaloudellisille näkökohdille.

Keskustelun aiheestakin johtuen puheenvuorojen päämotiivit olivat siis varsin eksternaalisia, vaikka P(M):n sisältöä P(P):n näkökulmastakin tulkittiin jossain määrin. von Wright pyrki (Niiniluodon tukemana) puolustamaan analyttisen filosofian hegemo-

¹ Vuonna 1973 Lauri Routilan näkemysten dikotomisuuteen epäilemättä vaikutti elämänvaihe, jota Ilkka Niiniluoto (2000, 194) kuvaa: ”Analyttisen filosofian hegemoniasta taisteltiin 1972 Turun yliopistossa, kun Sven Krohnilta vapautunutta virkaa hakivat kilpaa Krohnin oppilas, Aristoteleen metafysiikasta väitellyt ja fenomenologiasta kiinnostunut Lauri Routila (s. 1934) ja Hintikan oppilas, induktiologiikasta väitellyt Risto Hilpinen. Kun – Hilpinen voiton myötä – analyttinen filosofia ’valtasi’ Turun yliopiston, Routilan kannatta- jat nostivat hänen kahdeksi vuodeksi Suomen Filosofisen Yhdistyksen puheenjohtajaksi 1973–74 von Wri- ghtin luovuttua tehtävästä 12 vuoden toimikauden jälkeen.”

nia-asemaa Suomessa kokiessaan marxilaisen filosofian uhkan lisääntyvän. Routila arvosteli – ilmeisesti omien kokemustensa innoittamana – tätä hegemonia-asemaa. Juntunen ja Uusitalo taas argumentoivat fundamentalistisen marxilaisen filosofian monopolistatukseen puolesta sosialistisissa maissa. 1970-luvun alussa P(Mf):n asema Suomessa oli vahvistumassa. Keskusteluyritykset sen kanssa ajautuivat lähes väistämättä umpikujaan.

6.1.3. Tuhon ennakkointia

6.1.3.1. Ekomarxisin haaste

Hannu Hartikaisen artikkeli *Sivilisaatiokritiikki ja marxilaisen kritiikin kriisi* vuodelta 1983 aavistelee hyvin marxilaisen filosofian 1980-luvulla kohtaamia ongelmia¹. Vaikka artikkeli ensisijaisesti pohtii marxilaisen teknologiakritiikin mahdollisuuksia, se alkaa osuvan pontevasti: ”Marxilainen kritiikki on nykyisin problemaattisessa tilanteessa, jota voi kutsua kriisiksi. Taustatekijöitä ovat mm. yhteiskunnan ja luonnon suhteiden kriisi sekä uusien yhteiskunnallisten liikkeiden ja niiden edustamien kriittisten positioiden esiintulo.” (Hartikainen, H.1983, 50.)

Ekologisen sukupolven nousu antoi myös uutta ulottuvuutta P(Mr):n ja P(Mf):n väliselle jännitteelle. Revisionistinen marxilainen filosofia sai ekofilosofiasta toimintautottuvuuden, johon P(Mf) ei kyennyt liturgisella varmuudella vastaamaan. Oireellisesti *Sosialismi ja ekologia* -kirjassa Jukka Pakkala (1980, 10–11,16–17) tukeutuu kyllä sitaatteihin Engelsin *Luonnon dialektiikasta*, mutta toisaalta hän (mt. 23) ekososialismia korostaen uskaltaa nähdä, miten ”[m]onet niin sanotun ’olemassaolevan sosialismin’ maat ovat tempautuneet mukaan samaan kulutus- ja kasvukilpailuun kuin markkinatalousmaat”. Niilo Jääskinen ja Juhana Vartiainen esittelevät *Sosialismi ja ekologia* -teoksen artikkelissaan (1980, 107–134) ekomarxisti Hartvig Sætran. Sætran mielestä ”ei riitä tuotantosuhteiden muuttaminen sosialistiseksi, vaan myös tuotantovoimia on muutettava siten, että ne eivät ole ristiriidassa tuotantoedellytysten kanssa, toisin sanoen, että ne soveltuvat ekologisesti tasapainoiseen yhteiskuntaan”(mt. 113). Jääskinen ja Vartiainen (mt. 116) ovat toisaalta pian selittämässä, miten kapitalismissa ristiriita on tuotantovoimien ja tuotantosuhteiden välillä, mutta ristiriita tuotantoedellytysten ja tuotantovoimien välillä ”ei mielestämme kuitenkaan tunnu marxilaiselta kannalta mielekkäältä”. Uudet avaukset turhentuvat, kun Jääskisen ja Vartiaisen arvioimana (mt. 133) Sætran käsitys ekologisesti tasapainoisen sosialistisen yhteiskunnan luonteesta on ”epärealistinen ja perustuu virheelliselle analyysille”.

¹ Varovaisia koodeja filosofian painopisteiden muuttumisesta ilmaantui suomalaiseen keskusteluun jo 1970-luvulla, ks. esim. Ranskan ”uusfilosofit”... (1977).

P(M):n ei kyennyt kohtaamaan Hartikaisen näkemiä kriittisiä positioita. *Sosialismi ja ekologia* -teos oli teesi, jota voi verrata jonkinlaiseen antiteesiinsä, P(Mf):n lähtökoh-
tia ilmentävään Jukka Heiskasen ja Vesa Oittisen vuonna 1987 ilmestyneeseen kirjaan
Ideologia, subjekti, humanismi.¹ Se asettaa ekologisen liikkeen – tai jo täsmällisemmin
kohdennettuna vihreän liikkeen – osaksi kapitalistisen yhteiskunnan päällysrakennetta.

Konkreettisissa poliittisissa kannanotoissaan vihreät olivat useimmiten edistykse-
llisiä, osallistuvat rauhanliikkeeseen, puolustavat naisen aseman parantamista ja
esittävät monopolien varpaille astuvia vaatimuksia.

Sen sijaan ideologisesti vihreiden aatemaailmaan sisältyy hyvinkin taan-
tumuksellisia aineksia: sitä leimaa ”elämänfilosofinen” irrationalismi ja teknolo-
giakritiikki, edistyksen käsitteen hylkääminen – – – sekä taaksepäin katsova uto-
pia esi- tai varhaiskapitalistiseen pientuotantoon paluusta. (Heiskanen – Oittinen
1987, 98.)

Teesin ja antiteesin synteesiä täytyy etsiä vasta reaalisosialismin jälkeiseltä ajalta.
Marx ja ekologia -teos (2001) onkin artikkelikokoelma, jonka kirjoittajat pyrkivät konstru-
oimaan Marxin monipuolisesti ympäristökysymyksiin perehtyneenä ajattelijana ja profeet-
tana. Tällaisen ajattelun vaarana on jälkikäteen keinotekoisesti ekologisoida Marx,² koska
maailman kysymyksenasettelut tällä hetkellä sitä edellyttävät. On kuitenkin muistettava,
että esimerkiksi vielä 1980-luvulla *MLFP* (1980, 248–261) esittää luvussa ”Yhteiskunta ja
luonto, niiden vuorovaikutus” ihmisen ja luonnon suhteen ihmisen kasvavana hallintaval-
tana, joka optimaalisesti toteutuu sosialistisessa yhteiskunnassa. *Marx ja ekologia* -kirjan
artikkelissaan Ville Lähde (2001b, 57) John P. Clarkin esseeseen viitaten toteaa, että on
mielekäästä ”rohkeasti tunnustaa Marxin sidoksisuus edistys- ja teknologiauskoisiin ajatte-
luperinteisiin, mutta samalla korostaa hänen ajattelunsa muitakin piirteitä”. Lähteen mie-
lestä ”hedelmällisin tapa lähestyä Marxia ympäristöfilosofisesti” on ajatus ”ihmisyhteisö-
jen ja luonnon kehittymisestä historiassa, joka on niiden molempien yhteistä historiaa”.

MFP:n mukaan ([1963], 195) ”[d]ogmaatikko kiinnittää huomionsa vain eri ilmi-
öissä olevaan yleiseen vaieten yksityisestä ja erikoisesta. Tämä johtaa siihen, että hän yrit-
tää sopeuttaa kaikki ilmiöt yhteen kaavaan ja jättää vaille huomiota ilmiöiden kehityksen
ehdot, konkreettisen tilanteen ja luonteenomaiset erikoisuudet kussakin maassa kunakin
ajankohtana.” Syyllistyikö P(Mf) dogmatismiin ollessaan kyvytön integroimaan itseensä

¹ Jo 1970-luvulla ilmestyi suomeksi J. K. Fedosovin kirja *Yhteiskunnan ja luonnon vuorovaikutus* (ks. Fe-
dosov 1974). Sen sanoman voi tiivistää: ”[L]ähimmän sadan vuoden aikana ihmisen on tehtävä seuraava ja
erittäin vastuullinen askel tällä jättiläisen tiellä: ihmisen tulee ryhtyä järjestämään elämää koko planeettamme
laajuudessa. Se voidaan toteuttaa – – – vain järjestyneen sosialistisen yhteiskunnan muodossa, joka yksin
kykenee säätelemään kehitystään ja vuorovaikutustaan luonnon kanssa.” (mt. 142.)

² Samaan tapaan esimerkiksi kristityt ovat jälkiviisaasti ekologisten liikkeiden nousun myötä alkaneet koros-
taa kristinuskon ekologista humanismia aiemmin hallinneen ihmiskuvan sijaan, joka luomiskäsitykseen vedo-
ten painotti ihmisen asemaa luomakunnan herrana ja hallitsijana. (ks. esim. Veikkola 1997.)

sitä ympäristöfilosofista ajattelua ja diskurssia, joka Suomessa 1980-luvulla heräsi ja joka arvioi myös P(M):ää? Joka tapauksessa P(Mf) ei kyennyt reagoimaan nopeaan yhteiskunnallisen tajunnan ja tietoisuuden muutokseen.

6.1.3.2. Ajatuksia 100 vuotta Marxin jälkeen

Vuonna 1983 tuli kuluneeksi 100 vuotta Karl Marxin kuolemasta. Tapahtuma herätti juhla- ja kirjallisuutta, joista – ainakin jälkeenkäin – on havaittavissa myös marxilaisen ajattelun väsymistä, kuolemaa. Sopivia tutkimuskohteita ovat *Ajatus*-vuosikirjan dialektiikkaan ja marxilaiseen teoriaan keskittynyt juhlanumero 39: *Dialectics and Marxist Theory* sekä toisaalta *Sosiologia*-lehdessä ollut marxilaista yhteiskuntateoriaa käsittelevä kirjoitusarja *100 vuotta Marxin kuolemasta*. Ne ovat hämmästyttävän erisävyisiä.

Ajatuksen artikkeleista on arvioitava, ovatko ne P(Mf):n sisäistä diskurssia vai paljastuuko niistä jonkinlaista ulkopuolista näkökulmaa. Kohtuullisella lähiluvulla tarkasteltaessa selkeää ulkoista jännitettä on vaikea löytää: tosin Matti Juntusen muistokirjoituksena oleva luku (Juntunen 1983) hänen ja Lauri Mehtosen *Ihmistieteiden filosofiset perusteet* -kirjasta tuo positiivisia virikkeitä marxilaisen filosofian ja fenomenologian vuorovaiikutukselle. Hans Siggaard Jensenin artikkeli *A Marxist Theory of Science* (Jensen 1983) on tasapainoinen esitys marxilaisen tieteen teorian käsitteistä. On vain ironista, että se analysoi myös kriisin käsitettä (mt. 154–155) aavistamatta mitenkään kohdettaan pian odottavaa kriisiä. Varsinaista löysää marxilaista retoriikkaa vuosikirjassa edustaa B. S. Ukraintsevin ja A. D. Ursulin teksti *Cybernetics and Materialist Dialectics* (Ukraintsev – Ursul, 1983), jonka lukija ei kybernetiikasta juurikaan viisastu. Olennaisinta on kuitenkin, ettei vuosikirja mitenkään synnytä keskustelua marxilaisen filosofian tilasta saati näe marxilaisen ideologian tuhon ennusmerkkejä.

Monissa yhdeksän *Sosiologia*-lehden pienen artikkelin painotuksissa näkyy P(Mr):n ja P(Mf):n välinen jännite. On mielenkiintoista, että sosiologinen diskurssi tulkitsee paljon filosofista julkisuutta oivaltavammin myös marxilaisen filosofian yleistä tilaa. Yksi artikkelin kirjoittaja, Arto Noro (1983, 53), kertoo kärjistetysti syynkin:

Akateeminen Marx-renessanssi oli mahdollinen aloilla, joilla oli liikkumavaraa erityistieteiden kurinpidon ja työnjaon suhteen. Tällaisia aloja olivat kansainvälisesti katsoen filosofia ja sosiologia. Suomen erikoisuus oli vain se, että loistava analyttinen filosofiamme ei suonut mitään 'liikkumavaraa' ja että pallo jäi kokonaan sosiologeille.

Yhteisenä vireenä artikkelit enemmän tai vähemmän selvästi viestittävät pettymystä: suurista toiveista huolimatta P(Mf) ei sellaisenaan muodostunut relevantiksi maailmankatsomukselliseksi malliksi. Jotkut kirjoittajat kokevat tilanteen uhmakkaan haastavana, jotkut etsivät syytä epäonnistumiselle, muutamat tarkastelevat ongelmaa ironisesti tai nostalgisesti. Raimo Blom (1983, 44–45) näkee marxilaisen ajattelun kulminaatiopisteenä sen falsifioitumisen vuosien 1975 ja 1976 talouskriisissä, joka ”ei johtanut (tutkimusten ja käytännön kokemuksen valossa) reformismin murtumiseen ja luokkatietoisuuden laadulliseen kohoamiseen”. Kuitenkin Blom (mt. 45) edelleen kaipaa toisarvoisen marxilaisen tutkimuksen sijaan kokonaisvaltaista tutkimusta suomalaisesta kapitalismista ja vulgaaritieteen ideologiakritiikkiä. Ironisuus näkyy Pertti Hemánuksen (1983, 47–49) 1970-luvun marxilaisuuden historiaa kuvaavassa artikkelissa *Lähemmäksikö taivaanrantaa?* Marxilainen keskustelu oli kyennyt tarjoamaan ”edes jonkinasteisesti eheää kokonaisnäkemystä ihmisestä, yhteiskunnasta ja ihmisen suhteesta yhteiskuntaan”. Kuitenkin TANDEM- ja VAMOKAP-hankkeiden¹ jälkeen ja pääomaloogikoiden ja praksistien kiistellessä marxilaisen ajattelun sisällöstä Hemánus voi 1980-luvun alkaessa huokaista: ”Mikä sitten tämän verbaaliakrobatian keskellä enää on marxilaista, on tänään epäselvempää kuin kymmenen vuotta sitten.” (mt. 48.) Hemánus (mt. 49) päättää arvoituksellisesti: ”Taivaanrantaa ei edes näy. Ei ainakaan nyt. Mutta ehkäpä tämä on vasta alkua.”

Tappion mahdollisuus myönnetään avoimesti niin kuin Antti Kasvion (1983, 50) aavistelussa: ”Onko siis viime vuosikymmenen Marx-renessanssi samalla merkinnyt Marxin aikakauden päättymistä yhteiskuntateoreettisessa ajattelussa nyt ja tietoista siirtymistä jälkimarxilaiseen aikakauteen?” Kasvio (mt. 49) selittää tätä muutosta yllättävän epämarxilaisella tavalla: Jälkiteollisessa yhteiskunnassa ”teollisuusproletariaatti kattaa enää vain viidenneksen koko ammatissa toimivasta väestöstä” ja ”informaation käsittely ja muokkaaminen näyttävät muodostuvan tärkeämmiksi kuin itse aineellisten hyödykkeiden tuotanto”. Näin yhteiskuntaluokka erotetaan tuotantovälineiden omistuksesta (vrt. MFP [1963], 497–502). Myös Arto Noro (1983, 52) joutuu toteamaan: ”Kun Marxin kuolemasta tänä vuonna tulee kuluneeksi sata vuotta, tuntuu kuin renessanssijuhlat olisivat ohi ja Marx todella kuollut.” Myös Noron kuolemansyytutkimus on varsin epämarxilainen: ”[K]uluttimme Marxin kerta kaikkiaan loppuun.” Siten P(M) on vain satunnainen muoti-ilmiö, irrallaan yhteiskunnallisesta todellisuudesta. Marxin kritiikki ei pure uusiin yhteiskunnan

¹ Tandem (Tasa-arvon ja demokratian tutkimus) ja Vamokap (Valtiomonopolistinen kapitalismi) olivat marxilaisia tutkimushankkeita 1970-luvun Suomessa (ks. Mäki-Kulmala 2006).

ongelmiin: ympäristönsuojeluun, työmarkkinoiden mullistukseen ja arvojen muutokseen (mt. 53).

Toiveikkaimpia ovat ne, joiden mielestä perusajatuksena P(M):n toimimattomuuteen on väärä tulkinta. Jukka Gronowin *Yhdeksän teesiä kriittistä yhteiskuntatiedettä varten* (1983, 45–47) näkee pääomalogiikan linjauksissa marxilaisen ajattelun tulevaisuuden. J. P. Roosin (1983, 57) ongelma jää kuitenkin elämään:

Se mikä minua on loppujen lopuksi eniten vaivannut – niin omassa itsessäni kuin muissakin – on se, ettei ole pystytty esittämään todella uusia ja yllättäviä havain-
toja yhteiskunnasta, tulkintoja sen rakenteesta ja toiminnasta tai ihmisten elämästä. Jos meillä on – niin kuin on väitetty – apparaatti, jolla rakenteita pitäisi pystyä
selvittämään, niin missä on syy tulosten puuttumiseen?

Roosista Marxia on tutkimuksessa käytetty helppona oikotienä onneen. Roos (mt. 56) analysoi myös erilaisia marxilaisia tutkijoita. Avainasemassa olisivat ”ne Marxin tutkijat, jotka todella aidosti kykenevät käyttämään marxilaista apparaattia nykyongelmien analysointiin. Viimeksi mainittuja tutkijoita arvostan eniten – heitähän on ylen vähän, jos ollenkaan.”

Kirjoitussarjaan ”ulkojäsenenä” voisi liittää Risto Heiskalan *Tiede ja edistys* -lehdessä julkaistun artikkelin *Marxismen rajalle* (Heiskala 1986b). Heiskala esittää Marxin ajattelun yhteiskuntateoreettisia ja -filosofisia ongelmakohtia. Näistä Heiskala luettelee ideologian, kommunismin ja vallan käsitteen sekä työn ja tarpeen, historianfilosofian ja intellektuellin roolin Marxin ajattelussa. Marxin laajan tuotannon eri priorisointien tulkinta saa mielenkiintoista monimerkityksisyyttä. Heiskala (mt. 25–26) arvostelee Marxin pyrkimystä ”alistaa kaikki inhimilliset elämänilmaukset työn ja tarpeen käsitteille”, vaikka ”[i]hmisyhteiskunnat eivät voi elää ilman kommunikaatiota, seksuaaliteettia, aurinkoa, ilmaa, vettä, aistitoimintoja...”. Olennaista on kuitenkin, millaista tuo ensisijaisuus on ja millaisessa tarkastelussa sitä käsitteellisesti hyödynnetään. Vastineessaan Heiskalalle Olli Perheentupa (1986, 231; jatkokeskustelusta ks. myös Heiskala 1986c) painottaakin Marxin *Pääomaa* rajallisena projektina: ”Poliittisen taloustieteen kritiikissä koodataan ’tuotantoa’ eikä koko yhteiskunnallista todellisuutta.” Samantyyppiseen hahmotusongelmaan joudutaan, kun Heiskala (1986b, 26) näkee Marxin kuvaukset erilaisista yhteiskuntamuodoista valistusajalle tyypillisinä historianfilosofisina malleina. Vai olisivatko ne (vrt. Perheentupa 1986, 231) empiirisen historiallisen prosessin käsitteellistymiä? Ongelmallinen on myös esimerkiksi Heiskalan (1986b, 27) kuva intellektuellista subjektina:

Teorian totuuden ja materialistisuuden takeena on se, ettei se ole intellektuellin sa-
tunnaista puhetta vaan kohteen oma reflektio liikunnastaan, jonka intellektuelli
vain eräänlaisena kättilönä tai synnyttäjänä päästää vapaaksi.

Tämä materialistinen tapa käsittää teorian luonne antaa teoreetikolle näennäisesti erittäin vaatimattoman aseman. Jos häntä ei olisi ollut, olisi tullut joku muu, joka olisi tehnyt vastaavan tyyppisen teorian. Kohde *itse* synnyttää teorian itsestään.

Heiskala siis kirjoittaa siitä dialektisesta jännitteestä, joka P(Mf):ssä aina on tajunnassa heijastuvan todellisuuden ja todellisuutta jäsentävän tajunnan välillä. Silti on liioiteltua ajatella kohteen synnyttävän teorian itsestään. Tiedostava kättilö ei kuitenkaan voi luoda objektiivisesta todellisuudesta tietystä yhteiskunnallisessa kontekstissa mitä hyvänsä relevanttia teoriaa.

Sociologia-lehden kirjoitussarja ”ulkojäsenineen” on ehkä vivahteikkainta Marx-keskustelua Suomessa. Se uskaltautui itseanalyysiin ja metatarkasteluun. Erityistieteen foorumista huolimatta se keskeisesti etsii P(Mr):n ja P(Mf):nkin olemassaolon oikeutusta ideologisen ilmaston muuttuessa ja reaalisosialismin kulkiessa tuhoa kohden. Voi tietysti kysyä, miksi tällaista keskustelua ei käyty, vaikka P(M):n ongelmaa edes ulkopuolisemmin tarkastellen, suomalaisen filosofian tiedeyhteisössä. Ehkä Arto Noro edellä vastasi tähän kysymykseen.

6.1.4. Viime hetken keskustelua

1980-luvun puolivälissä suomalaiseenkin diskurssiin tulee merkkejä P(Mr):n yrityksestä pelastaa marxilaista ajattelua hyökkäämällä P(Mf):n ilmausten ytimeen eli reaalisosialismin todellisuuteen ja sen teoreettiseen pohjaan. Toinen heräävä lähestymistapa näyttää olevan postmodernismin innoittama dekonstruktiivinen suhtautuminen P(M):n kaltaiseen ’suureen kertomukseen’.

Keskustelua käytiin tuoreilla foorumeilla. Merkittävä kanava yllätyksellisesti oli *Uudistuva ihmiskunta* -lehti¹. Kaksi olennaista teemaa lehdessä olivat ”lajinsa viimeisen” marxilaisen, saksalaisen Paul Mattickin (1904–1981) teorioiden esittely ja Luciano Pelliganin totalitaarista reaalisosialismia arvostelevien kirjoitusten synnyttämä polemiikki. Mattickin omat tekstit (ks. Mattick 1988a ja 1988b) ovat kuitenkin enimmäkseen työväenliikkeen historian kuvailua sen teoreettista traditiota vasten. Vaikka Mattick toimi 1970-luvulla jopa vierailevana professorina Roskilden yliopistossa Tanskassa, hän oli kuitenkin taustaltaan itseoppinut (Marjomäki 1988, 26, 30). Heikki Marjomäki (mt. 27) luonnehtii

¹ *Uudistuva ihmiskunta* oli ”marxilainen keskustelulehti”, jota Osuuskunta Ihmiskunta julkaisi vuosina 1979–1988.

Mattickin näkemyksiä 'ekonomistiseksi marxismiksi' ja 'antiautoritaariseksi marxismiksi'. Niistä on kuitenkin vaikea löytää välineitä P(Mf):n haastamiseen.

Luciano Pellicani sen sijaan on perestroikan aikakauteen ehtineen Neuvostoliiton ja myös P(Mf):n selkeä kriitikko. Pellicanin kohde on hyvin konkreettinen: historiallisen materialismin teesin [8]¹ kyseenalaistaminen. Pellicani tiivistää laajojen artikkeliansa *Marxista Staliniin* (1987a) ja *Suunnitelmatalous ja totalitarismi* (1987b) ydinajatuksen: ”Jos tuotantovälineiden yksityisomistus lakkautetaan kokonaan, toteutuu valtion toimeenpanema kansalaisyhteiskunnan pakkoluovutus, ja siis ihmisten orjuuttaminen byrokratian tahoon ja intresseihin” (Pellicani 1987a, 15–16). Pellicani (mt. 5) painottaa Marxin johdonmukaisesti korostaneen, että ”vieraantumisen eliminoimiseksi ja alkuperäisen yhtenäisyyden palauttamiseksi on ehdottomasti pakko repiä markkinat maan tasalle, tukahduttaa vaihto ja siis itse arvot, joka voi toimia vain siinä mitassa kuin on olemassa kysyntää ja tarjontaa”. Markkinoiden tuhoaminen on kohtalokasta. Marxista on suora tie Stalinin vankileireille.

Vaikka Pellicanin kritiikki toisaalta kohdistuu suoraan P(Mf):ään, se antaa teoreettista ja systemaattista taustaa kaikelle poliittisessa debatissa ja arkikeskustelussakin tapahtuvalle sosialismin arvioimiselle, joka suomettumisen helpottuessa 1980-luvulla muotoutuikin entistä avoimemmaksi. Toisaalta Pellicanin ajatuskulut ovat yksiulotteisia ja joidenkin peruskäsitteittensä (esimerkiksi 'tasa-arvoisuus', 'vapaus') suhteen epämääräisiä. Myös Pellicanin arvostelijat (ks. Bongiovanni 1987, Brus 1987, Fehèr 1987 ja Suominen 1987) joutuvat pohtimaan, onko totalitaarinen sosialistinen yhteiskunta väistämättä tuhoisa vai voisiko se toteuttaa absoluuttisen valtaedun tuomaa vanhurskautta.

Hiipuva P(M) joutuu kohtaamaan myös nousevan postmodernismin uhkan. Se ei enää kohdistunut P(Mf):n teesien [1]–[9] totuudellisuuteen. Vasemmistolaisen ajattelun ja yhteiskunnallisen muutoksen kohtaamista kuvaavassa *Chant*-lehden artikkelissa Stuart Hall (1988, 8) luonnehtii:

”Uusi aika” on pannut viralta muutoksen ”objektiivisten” ja subjektiivisten ulottuvuuksien välisen rajan. Yksityisestä subjektista on tullut tärkeämpi.

— — — Tämä ”subjektiivisen paluu” lähtee siitä olettamuksesta, että emme voi käyttää sellaista kieltä, joka kuvaa ”uutta aikaa” pitämällä kiinni vanhasta muutoksen objektiivisten ja subjektiivisten ulottuvuuksien välisestä erosta. Mutta sellainen käsitteellinen muutos on vasemmistolle ongelmallinen. Vasemmiston konventionaalinen kulttuuri, joka painottaa ”objektiivisiä ristiriitoja”, ”persoonattomia rakenteita” ja prosesseja, jotka toimivat ”miesten selän takana” — — — , on

¹ [8] Historian kehitys johtaa väistämättömästi sosialistiseen vallankumoukseen, proletariaatin diktatuuriin ja lopulta luokattomaan kommunistiseen yhteiskuntaan (*MFP* [1963], 547–607).

tehnyt meistä kyvyttömiä vastustamaan johdonmukaisesti subjektiivisuutta politiikassa.

Teoreettisena seurauksena subjektiivisuuden noususta Hall näkee ”taloudellisen perustan” ja ”poliittisen ylärakenteen” murtumisen: ”Tämä ’poliittisen’ ja ’taloudellisen’ vastaavuus on juuri täsmälleen se asia, joka on juuri nyt hajautettu alkuosiinsa – käytännöllisesti ja teoreettisesti” (mt. 8–9). Hall tarkastelee postmodernia ”uutta aikaa” yllättävän predestinoituneena ilmiönä, vaikka hän toisaalta konstruoi sen osaksi konservatiivisen thatcherismin ideologiaa. Kapitalismin kehittyessä 1980-luvulla vapautuvien markkinoiden myötä yhä globaalimmaksi dekonstruktivinen solidaarisuuden ja ryhmäidentiteetin murtaminen sopi hyvin ideologiseksi sisällöksi aivan marxilaisessa päällysrakenteen funktiossa.

Suomalaisesta näkökulmasta samaa muutosta kuvaa Tuomas Nevanlinnan Jyväskylän talven kulttuuriseminaarin puheenvuoro *Vasemmiston kurjuus* (Nevanlinna 1989). Nevanlinna lähestyy P(M):ää ja sen poliittisia ilmentymiä jonkinlaisina valistuksen ja romantiikan diskurssin inkarnaatioina, jotka leijuvat omassa maailmassaan taloudellisesta reaalihaasiksesta ja sen suhteista riippumatta:

Valistuksen idiosynkrasia kehottaa meitä tieteellisyyteen, realistisuuteen, reformistisuuteen, käytännöllisyyteen. Romantiikan idiosynkrasia yllyttää meitä poikkeavuuteen, neitseelliseen kriittisyyteen ja radikaaliuteen, todellisuuden ”ylittämiseen”.

Marxismi-leninismi yhdisti taiten näiden idiosynkrasioiden kaksoisvaatimuksen. (mt. 17–18.)

Nevanlinna ikään kuin unohtaa sen Marxin keksimän ihmiskunnan kehityslain, että ”ihmisten täytyy ennen kaikkea syödä, juoda, asua ja pukeutua, ennen kuin he voivat harrastaa politiikkaa, tiedettä, taidetta, uskontoa jne.; – – – ” (Engels [1973c], 146). Tyypillisesti Nevanlinna (1989, 17) jäljittelee työtä marxilaisena käsitteenä etsiessään syitä Marxin kyvyttömyydelle selittää kommunistiutopian toteutumisehtoja:

Sen syvemmin asiaan uppoutumatta, että yksi perusta tälle puutteelle on Marxin hegeliläistä perua oleva toiminnan käsite. Se perustuu henkisen [–] ajatusten tai käsitteiden [–] objektivoimiseen. Tämän ajattelutavan seurauksena työ kohoaa kaiken inhimillisen toiminnan malliksi ja viime kädessä kaikkea ihmisten välistä kanssakäymistä joudutaan tarkastelemaan välttämättä vieraantuneena.

Nevanlinna siis irrottautuu täysin tuosta syömisen ja juomisen maailmasta. Hän voi mielekkäästikin etsiä marxilaisen työ-käsitteen hegeliläisiä juuria, mutta samalla hän irrottaa vieraannuttavan työn täysin siitä praksiksesta, yhteiskunnallisesta todellisuudesta, jossa tuota vieraannuttavaa työtä tehdään. Nevanlinnan lähestymistavassa näkyy sellainen post-

moderni diskurssi, jossa todellisuutta kuvaava teoria pyritään dekonstruoimaan vain kollektiivisten suurten kertomusten variaationa. Siten ei olisi edes mielekäästä yrittää arvottaa P(Mf):ää objektiivisen todellisuuden kuvauksena.

6.2. Kokonaisarvioita marxilaisesta filosofiasta realisosialismin romahdettua

6.2.1. Vahingoniloa tai hämmennystä ja toivoa

1990-luvun alun yhteiskunnalliset muutokset sosialistisissa maissa veivät P(Mf):n institutionaalisen aseman ja myös sen yhteisön, jossa toteutuneen käytännön kautta se pyrki verifioutumaan. Useat kommentit arvioivat enemmänkin sosialistisen yhteiskunnan epäonnistumista yleensä, jolloin kohteena on P(Mf) vain, jos sen sisältämä historiallisen materialismin teoria ymmärretään väljästi (ks. esim. Björkbacka 1993, Suomela 1998).

Varsin nopeasti syntyi myös artikkeleita, joissa realisosialismin häviötä selkeämmin yhdistettiin marxilaisen filosofian falsifioitumiseen. Tällainen näkökulma on jo Pekka Suvannon kirjoituksessa *Onko Marx todella 'kuollut'* (Suvanto 1990). David Horowitzin artikkelin *Sosialismi – syyllinen kaikkeen mistä syytetty on* (Horowitz 1991) nimikin on houkuttelevan puhutteleva. Eero Silvastin *Kun taivas putoaa* (Silvasti 1992) on väljän monitasoisesti myös filosofinen. On ehkä yllättävääkin, että P(P):n piiristä nousee filosofeja, jotka eivät aiemmin ainakaan merkittävästi olleet osallistuneet dialogiin P(Mf):n tai edes P(Mr):n kanssa, mutta nyt ovat todistamassa marxilaisen filosofian mahdottomuutta. Arkkityyppinen esimerkki tästä on Arto Siitosen artikkeli *Marxilais-leninistisen filosofian konkurssi* (Siitonen 2000).

Pekka Suvanto ehti pohtia Marxin kuolemaa jo ennen kuin Neuvostoliitto oli hajonnut ja Berliinin muuri kaadettu. Mihin kriitikoiden katse kohdistui P(Mf):ssä realisosialismin romahtaessa? He eivät arvostelleet esimerkiksi dialektisen materialismin ontologiaa tai gnoseologiaa vaan ennen kaikkea historiallisen materialismin teesin [8]¹ kuvaaman historiankulun totuudellisuutta. Implisiittisesti kritiikki kuitenkin antaa ymmärtää P(Mf):n ja P(M):nkin olevan epätosi, koska sosialistinen valtio, eli yksi tietynmallinen ja tietyssä historiallisessa tilanteessa toteutunut P(M):n sovellusyritys, epäonnistui. Suvanto (1990, 438) esittää epäonnistumisen keskeisen syyn: ”Yksityisen omistamisen ja yrittäjyyden täy-

¹ [8] Historian kehitys johtaa väistämättömästi sosialistiseen vallankumoukseen, proletariaatin diktatuuriin ja lopulta luokattomaan kommunistiseen yhteiskuntaan (*MFP* [1963], 547–607).

dellinen kieltäminen sosialistisissa maissa on ollut inhimillinen tragedia, jonka mittavuudessaan vain maailmansotien suuret koettelemukset ylittävät.” Väite lienee paremminkin porvarillisten sympatioiden ilmaus kuin kausaalinen selitysyritys.¹ Toisaalta Suvanto yrittää päätellä: ”Varhaisissa kirjoituksissaan Marx yritti johtaa yksityisomistuksen työn vieraantumiskäsitteellä, mutta ei pystynyt selittämään vieraantuneen työn alkuperää. Miksi ja miten yksityisomistus on yleensä syntynyt, näyttää jäävän Marxille avoimeksi ongelmaksi.” Päätelmä on varsin kummallinen. Marxhan ([1972], 63–81) päinvastoin selittää vieraantuneen työn tuotantovälineiden yksityisomistuksen seuraukseksi. Yksityisomistuksen syntyä on marxilaisessa traditiossa analysoinut etenkin Friedrich Engels (ks. Engels [1973b]).

Toinen Marxin virhe Suvannon (mt. 439) mielestä oli, että hän ”edisti vallankumousteoriallaan totalitarismin syntyä”. Sen vuoksi ”[v]allankumouksen jälkeen diktatuurista on tullut pysyvä ilmiö. Valta ei ollutkaan proletariaatin vaan harvalukuisen eliitin käsissä.” Suvannon kuvailussa totalitarismin olennainen osa on yksilön häviäminen historiallisen materialismin määrittämään predestinoituun kohtaloon. Se vapaus, jota Suvanto kaipaa, on aina vapautta jostakin, ei koskaan vapautta johonkin. Yksityisomaisuuden ja yrittäjän vapauskin on kuitenkin vapautta vain omistajille ja yrittäjille ja sellaisenakin kapitalistisen talouden lainalaisuuksien määrittämää. Vapaa Suvannon mielestä (vrt. Pietarinen 1970, 93)² ei ole ilmeisesti kuitenkaan teko, jonka on viime kädessä aiheuttanut jokin yksilön ulkopuolella oleva voima, esimerkiksi tuotantosuhteiden kehitys.

Suvannon kritiikin relevantti kärki kohdentuu oikeastaan *Kommunistisen puolueen manifestin* tulevaisuusvision muutamaaan virkkeeseen:

Kun proletariaatti taistelussa porvaristoa vastaan väistämättä yhtyy luokaksi, kun se vallankumouksen kautta tekee itsensä hallitsevaksi luokaksi ja poistaa hallitsevana luokkana väkivaltaisesti vanhat tuotantosuhteet, niin näiden tuotantosuhteiden mukana se poistaa luokkavastakohtaisuuden olemassaolon edellytykset, luokat yleensä ja samalla oman valtansa luokkavaltana.

Vanhan porvarillisen yhteiskunnan ja sen luokkien ja luokkavastakohtien tilalle tulee yhteisö, jossa kunkin yksilön vapaa kehitys on kaikkien vapaan kehityksen edellytyksenä. (Marx – Engels [1973], 111.)

¹ Oikeistolainen lehtimies Pentti Poukka (1990, 552–553) kiistää Suvannon päättelyn. Poukan mielestä ”[y]ksityisomaisuuden kieltäminen ei sellaisenaan vielä riittäisi Marxin ’kuolinsyyksi’”. Poukasta sosialistisessa yhteiskunnassa pahin virhe oli markkinavoimien eli kysynnän ja tarjonnan vaikutuksen puuttuminen. ”Yritysten omistusnäkökohdat ovat talousjärjestelmän kannalta toissijaisia.” Ks. myös täydentävä kommentti Suvanto (1991, 57).

² Juhani Pietarisen analyysia marxilaisesta vapaus-käsitteestä on tarkasteltu luvussa 7.5.

Varsin yksimielisesti on todettavissa, ettei luokkavalta kadonnut. Vaikeampaa on päätellä, mitä tämä havainto vaikuttaa – kuitenkin erityisesti kapitalismin arvostelijana toimineen – Marxin kirjoittaman kritiikin ja yhteiskuntafilosofian arvottamiseen.¹

David Horowitzin *Sosialismi – syyllinen kaikkeen mistä syytetty* on ensisijaisesti kirjoittajan mielestä harhaksi osoittautuneen marxilaisuuden harhaan ajautuneiden kannattajien käyttäytymisen analysointia. Horowitz on konservatiiviksi kääntynyt entinen marxilainen ja New Left -liikkeen jäsen (ks. David Horowitz 2007). Filosofisestikin on mielenkiintoinen hänen antimarxilaisuutensa ja arvon kieltämisenä totaalisuus. Filosofi Leszek Kolakowskiin ja historian tutkija E. P. Thompsoniin tukeutuen Horowitz (1991, 266) päätelee:

Kun pysyimme marxilaisen vasemmiston riveissä, tämä ei johtunut siitä, ettemme muka havainneet marxilaisten luomia kovia tosiasioita, vaan siitä, ettemme halunneet pettää näkyä, joka yhdisti meidät näiden tosiasioiden luojiin.

Ja näin ollen kysymys, joka lopulta on erottanut meidät peruuttamattomasti, ei koske sitä, ovatko marxilaiset tehneet tämän vallankumouksellisen rikoksen tai onko tuo vallankumouksellinen ratkaisu suistunut raiteiltaan, vaan kysymys on siitä, voidaanko marxilaisuutta ideana pitää syyllisenä niihin kauhutekoihin, joita sen nimessä on tehty.

— — — Sosialismin aatetta ei voida puhdistaa sen käytännössä tapahtuneen soveltamisen tuottamista tahroista ja elvyttää sillä tavoin uudelleen, kuten Thompson ja uusvasemmisto esittävät, koska juuri aatehan oli synnyttänyt hirmuvallan.

Horowitz siis ajattelee, että reaaliosialismin käytäntö on väistämätön seuraus P(Mf):n ja jopa P(Mr):n sisällöstä. Stalinismi on hänestä ”Marxin opin tulkinnoista juuri se, jota useimmat ihmiset ovat kauimmin kannattaneet” (mt. 267). Epäilemättä stalinistisen hallinnon välttämättömänä, mutta ei riittävänä, ehtona ovat P(Mf):n teesit [8] ja [9]². Tuskin kukaan konstruoi P(M):ää tietoisesti hirmuvaltaa varten ja on kuitenkin muistettava, että esimerkiksi kristinuskosta on syntynyt ristiretkien ja inkvisition ohella myös vaikkapa diakoniaa ja monenlaista kulttuuria. Aate ei ole tulkinnaltaan eikä seurauksiltaan predesti-

¹ Samoihin aikoihin kuin Suvannon artikkeli julkaistiin *Talouselämässä* taloustieteilijä Jukka Pekkarisen artikkeli *Marxin paikka on kaapin päällä* (Pekkarinen 1990). Pekkarisen (mt. 19) peruslähtökohta on toinen kuin Suvannolla: ”Vaikka Marx muutamalla rivillä kuvailikin kommunismin ihanuutta, hän ei ole suoraan vastuussa ajatustensa myöhempien soveltajien virheistä. Marx oli näet kapitalismin, ei sosialismin teoreetikko. Hän ei esittänyt minkäänlaisia sosialismin piirustuksia. Näistä lähtökohdista häntä on myös arvioitava.” Pekkarinen (mt. 19, 21) tarkastelee Marxia ensisijaisesti taloustieteilijänä. Marx aliarvioi kapitalismin uusiumiskykyä. Kuitenkin yhteiskunnalliset perusjännitteet säilyvät: ”Kapitalismi voi kukoistaa ja reaaliosialismi sortua, mutta taloudellisten ja yhteiskunnallisten voimien synnyttämä konflikti jatkuu historian pohjavirtana.”

² [8] Historian kehitys johtaa väistämättömästi sosialistiseen vallankumoukseen, proletariaatin diktatuuriin ja lopulta luokattomaan kommunistiseen yhteiskuntaan (*MFP* [1963], 547–607).

[9] Kommunistinen puolue on johtava voima sosialismin ja kommunismin rakentamisessa (*MFP* [1963], 598–613).

noitu vaan se kytkeytyy monimutkaisesti erilaisiin historiallisiin konteksteihin. On sentään ilmeistä, että bernsteinilainen sosialidemokratia on se Marxin opin tulkinta, ”jota useimmat ihmiset ovat kauimmin kannattaneet”. Käännynnäisen on pakko kieltää menneisyytensä.

Menneisyyden trauma vääristää Horowitzin ajatuksia.

Eero Silvasti (1992, 8) tiivistää omassa raportissaan tapahtuneen:

Reaalisosialismin romahtaminen on katastrofi, joka ei löydä vertaistaan aiemmassa historiassa: vuosisadan unelma, ylivertaisen yhteiskuntakokeilun luomus, mahdava imperiumi katoaa silmiemme edestä lopultakin muutamassa kuukaudessa – näyttäytyttyään hamaan lopun alkuun asti aineellisesti elinvoimaisena ja ideologisesti ekspansiivisena.

Mahtavasta retorisesta vyörystä huolimatta Silvastin tekstin filosofinen anti (mt. 8) jää vaatimattomaksi. Filosofit (?) Aimo Minkkinen¹ luettelee siinä Leninin virheitä, mutta hän ei ota esille mitään ontologisia tai gnoseologisia linjauksia vaan Leninin täysin pragmaattisia ratkaisuja. Venäläinen filosofi Aleksandr Tsipko esittää epämääräisesti: ”Marxin teoria on kyllä kaunis ja voimakas, mutta lopultakin *epätieteellinen*. Tästä seuraa, että ’sosialismi’ ja ’kapitalismi’ ovat epätieteellisiä käsitteitä.” Mitä tarkoittaa, että jokin käsite on epätieteellinen ja millä edellytyksin jokin yhteiskuntateoria on epätieteellinen? Kun Tsipko painottaa yksityisen omistuksen olevan vapauden perusta ja ”yhteiskunnallistamalla kaikki tuotantovälineet bolshevikit riistivät ihmisiltä vapauden reaaliperustan”, hän ilmeisesti ymmärtää ihmisiksi vain tuotantovälineiden omistajat. Tsipkosta marxismi oli (?) vaarallinen, koska ”se omassa luokkateoriassaan oli syvästi *antihumanistinen*”. Marxilaisen filosofian antihumanismi tulee usein tuon filosofian arvioinneissa esiin. Jos Georg Henrik von Wrightin tapaan (1976, 458) määrittelemme humanismin ihmisen hyvän vaalimiseksi, Tsipkon mielestä on ilmeisesti ihmisen hyvän vastaista jaotella ihmiset kahteen antagonistiseen luokkaan tuotantovälineiden omistamisen perusteella. Marxin jaotteluun tuskin sisältyy kuitenkaan mitään humanistista tai antihumanistista arvottamista, vaan se on suora seuraus *Pääomassa* esitetystä kapitalistisen tuotannon kokonaisprosessista. Näyttää siis siltä, etteivät entiset marxilaiset filosofit ainakaan vielä vuonna 1992 olleet kovin johdonmukaisia ja analyttisiä pohdiskellessaan reaalisosialismin romahduksen syitä.

Mitä Arto Siitonen tarkoittaa konkurssilla artikkelissaan *Marxilais-leninistisen filosofian konkurssi?* Siitonen (2000, 107) täsmentää: ”Se oppijärjestelmä, jota nimitetään marxilaiseksi ja joskus myös marxilais-leniniläiseksi filosofiaksi, on kokenut moraalisen, poliittisen ja taloudellisen konkurssin. On hämmästyttävää, että sen edustajien retoriikka

¹ Aimo Minkkinen on toiminut vuodesta 1986 Lenin-museon johtajana Tampereella.

vetosi myös lännen intellektuelleihin, jotka olivat valmiita yhä uudelleen ymmärtämään epäonnistuvaa yhteiskunnallista kokeilua ja puolustamaan tämän oikeuttamiseksi laadittuja oppeja.”

Tuskin filosofinen järjestelmä sentään voi kokea ”moraalisen, poliittisen ja taloudellisen konkurssin”. Filosofinen näkemys voi olla korkeintaan tosi tai epätosi. Koska marxilaiseen filosofiaan tukeutunut tietynlainen sosialistinen yhteiskunta hävisi tietyssä historiallisessa tilanteessa taloudellisessa ja valtapoliittisessa kilpailussa kapitalistisille maille, P(M) ja erityisesti P(Mf) ainakin jossakin mielessä falsifioitui. On melkoinen paradoksi, että falsifioituessaan P(Mf) verifioituu ainakin osittain. Siitonenhan käyttää teesin [4]¹ totuuskriteeriä – ja pitää sitä siis oikeana – pyrkiessään osoittamaan muun muassa juuri teesin [4] joutuneen konkurssiin. Tuskin Siitonen kuitenkaan väittäisi esimerkiksi analyttisen filosofian paradigmaattisten sisältöjen olevan tosia angloamerikkalaisen kapitalismin kukoistaessa tai niiden kärsiessä haaksirikon, kun Yhdysvaltojen menestys Irakin sodassa ei ole ollut toivottu. Jos realisosialismin tuhon perusteella haluaa tehdä päätelmiä teesien [1]–[9] relevanssista, voidaan johdonmukaisesti korkeintaan päätellä, ettei historiallisen materialismin teesien [8 ja 9]² kuvaamaa yhteiskuntakehitystä pidä toteuttaa samalla tavalla kuin realisosialismissa tehtiin.

Siitosen (mt. 105) mielestä ”[y]hteisomistukseen perustuva yhteiskunta ei sellaisenaan edellyttäisi mitään tiettyä metafysiikkaa sen toimintaa oikeuttavaksi filosofiaksi”. Kuitenkin hän siis väittää nurinkurisesti (mt. 107) että marxilainen filosofia on sosialistisen yhteiskunnan puolustamiseksi laadittu oppi. Johdonmukaisemmin P(M) on Marxin ja Engelsin kapitalistisen yhteiskunnan rakenteen analysoimiseksi ja niiden muuttamiseksi konstruoima teoria, joka Leninin täydentämänäkin oli päälinoiltaan olemassa ennen minikäänlaisen sosialistisen valtion syntyä, vaikka P(Mf) epäilemättä sai Neuvostoliitossa poliittisesti tarkoituksenmukaisia painotuksia (ks. Mäki-Kulmala 2003). Siitonen ihmettelee myös, miksi länsimainen älymystö sokeasti antoi realisosialismin maille anteeksi niiden

¹ [4] ”Tiedostaminen on objektiivisen maailman ja sen lakien aktiivista ja määrätietoista heijastumista ihmisen aivoissa” (Afanasjev 1976, 138). Objektiivinen tiedostaminen on dialektista. Käytäntö on totuuden kriteeri. (*MFP* [1963], 302–354.)

² [8] Historian kehitys johtaa väistämättömästi sosialistiseen vallankumoukseen, proletariaatin diktatuuriin ja lopulta luokattomaan kommunistiseen yhteiskuntaan (*MFP* [1963], 547–607).

[9] Kommunistinen puolue on johtava voima sosialismin ja kommunismin rakentamisessa (*MFP* [1963], 598–613).

puutteita. Vaikka ongelma on paljon monisyysempi, Siitosen tekstistä paljastuu yksi selitys. Hän ottaa (mt. 106) annettuna eikä näe mitään indoktrinoivaa aspektia tai ongelmaa sellaisissa kapitalistista yhteiskuntaa ja sen olemusta luonnehtivissa käsitteissä kuin 'riippumattomuus', 'itsenäinen ajattelu', 'vapaa keskustelu', 'omaisuuden tavoittelu', 'yksityinen yritteliäisyys', 'puolueeton oikeudenkäynti', 'yleispätevät moraaliperusteet', ja 'eturistiriitojen sovittelu'. Ehkä Siitosen mainitseman sokean länsimaisen älymystön ongelma oli siinä, ettei se ollut riittävän sokea.

Varsinaisesti dialektisen materialismin sisältöön Siitonen (mt. 105–106) tarttuu ohuesti. Hän ei näytä tunnevan P(Mf):n materia-käsitettä¹ väittäessään, että ”materian luonne on kuitenkin tullut ongelmalliseksi uuden fysiikan valossa”. Kun ”tieto on materian heijastumista ihmisen keskushermostossa”, Siitosen mielestä ”ei oteta huomioon ihmisyksilön ja tutkijayhteisön spontaania panosta tiedon muodostumisessa”. Tämä on heijastusteorian väärinymmärtämistä. Sen mukaan tajunnan ja ulkomaailman suhde on dialektinen:

Ajatus ei yksinkertaisesti kopioi ja kiinnitä olevaista, se ei yksinkertaisesti reprodusoi todellisuuden ilmiöitä. Jos asia olisi siten, niin ihminen toistaisi vain käytännössään olemassaolevien ideain perusteella esineitä, jotka ovat luonnossa. Tiedämme hyvin, että asia on toisin; käytännön välityksellä ihminen luo sellaista, mitä luonnossa ei aikaisemmin ole ollut. – – – Tämä on mahdollista siksi, että ajattelu heijastaa todellisuutta luovasti. (Kopnin 1975, 314.)

Siitosen analyysia häiritsee hänen tunteenomaisen perusnegatiivinen suhtautuminen kohteeseensa. Tämä johtaa epäloogisiin ylilyönteihin. Historiallisesta materialismista hän kirjoittaa (mt. 106): ”Mutta väite, jonka mukaan edistynyt työväenluokka ja viime kädessä sen tiedostavin osa, Puolue, tietää historian lain, ilmaisee varmaankin yhden ylimielisimmistä ajatuksista, joita ikinä on esitetty.” P(Mf):n kommunistiselle puolueelle antaman, teesin [9]:n² kuvaaman aseman kohtalokkaat seuraukset ovat epäilemättä kiistattomat, ja lähes kaikki Siitosen esiin tuomat filosofiset ja tiedepoliittiset ongelmat johtuvat pikemminkin siitä kuin P(Mf):n muusta sisällöstä. P(Mf):n näkökulmasta ”historian lait” ovat olleet olemassa ennen minkäänlaisten puolueiden perustamista eivätkä ole mitään sisäistä salatiedettä: ”Historiallisen materialismin tutkimuskohteena on yhteiskunta ja sen kehityslait. Nämä lait ovat yhtä *objektiiviset*, ts. ihmisten tajunnasta riippumattomat kuin

¹ [1] ”Materia on filosofian kategoria, ja sillä tarkoitetaan ihmisen aistimuksina kokemaa objektiivista todellisuutta, joka jäljentyy, valokuvautuu, heijastuu aistimuksissamme ja on olemassa näistä riippumatta” (MLFP 1980, 62).

² [9] Kommunistinen puolue on johtava voima sosialismin ja kommunismin rakentamisessa (MFP [1963], 598–613).

luonnon kehityslait. Ne voidaan *tiedostaa* yhtä hyvin kuin luonnonlait ja niitä voidaan käyttää hyväksi ihmisen käytännöllisessä toiminnassa.” (Afanasjev 1976, 172.)

Yhteenvedona Siitonen (2000, 107) päätelee paljastavasti: ”Se poliittinen liike, joka syntyi Marxin teorioiden innoittamana, on kuitenkin sammumassa. Sen maailmankuvaa, historianfilosofiaa ja ihmiskäsitystä voidaan nykyisin arvioida pelkäämättä minkäänlaista painostusta.” Implisiittisesti voidaan siis lukea, että aiemmin, suomettumisaikaan, kriitikko, ehkä Siitonenkin, joutui painostuksen kohteeksi. Ongelmallista on kuitenkin, jos P(Mf):ää arvioidaan lähtökohtana tämä painostus eikä P(Mf):n relevanssi.

6.2.2. Uutta etsimässä

Reaalisosialismin tappion jälkeen P(Mf) luonnollisesti jäi menneisyyden haamuksi, jota vihdoin sai avoimesti arvostella ja omaa tai muiden sitoutumista siihen kummeksua. Koska P(Mf):n sisäinen tarkastelu kuivui marginaaliseksi, lähes kaikki P(M):n tarkastelu oli porvarillista arviointia, siis P(P):n ja etenkin P(Mr):n lähtökohdista nousevaa. Toisaalta P(M) ja P(Mr) alkoivat väistämättömästi samaistua, kun P(M):lle piti löytää sellainen tulkinta, joka on uskottava myös uudessa poliittisessä ja ideologisessa tilanteessa. Kun P(Mf):n kahlitseva valta oli hävinnyt ja yhteiskunnallinen kehitys Suomessa johti taloudellisen vallan keskittymiseen sekä yhteiskunnalliseen polarisoitumiseen, P(Mr):llä olisi 1990-luvun alun jälkeen ollut ilmeinen sosiaalinen tilaisuus rakentaa nykyhetken yhteiskuntafilosofinen tulkinta. Suurta tulkintaa se ei kuitenkaan (ainakaan vielä) kykene rakentamaan. Jonkinlaisia uudelleenarviointeja ovat Mikko Lahtisen artikkeli *Marxin puolesta* (2002), Ulf Modinin *Marxismen ymmärtämisestä* (Modin 2002) ja *Kulttuurivihkojen* Karl Marx -erikoisnumeron artikkelit Vesa Oittisen *Marx tänään* (Oittinen 2005a) ja *Mikä Marxissa on vanhentunutta, mikä ei?* (Oittinen 2005b) sekä Pertti Honkasen Wolfgang Fritz Haugin haastattelu *Burn-outista uuden marxismen syntyyn* (Honkanen 2005a).

Mikko Lahtisen *Niin & näin* -lehden pääkirjoitus *Marxin puolesta* (2002, 1–4) on oivaltava tiivistelmä koko marxilaisen ajattelun ja myös P(M):n nykytilasta. Se ei tarkastele P(M):n totuudellisuutta esimerkiksi teesien [1]–[9] totuudellisuutta arvioiden vaan etsii niitä eksternaalisia syitä, miksi ”[s]uomalaisessa yliopisto- ja kulttuurielämässä on tapahtunut kollektiivinen muistinmenetys: Marx ja marxilaisuus ovat miltei täydellisesti unohtuneet”. Makrotasolla ”on kysymys kapitalismin voittokulusta, jonka nimissä muuhun kuin taloudellis-poliittis-sotilaalliseen voimaan tai yksilökeskeiseen suoriutumiseen tähtäävät pyrkimykset nihiloidaan”. Yksilötasolla ”kapitalistisen markkinatalouden yhä itsestäänsel-

vemmäksi käyvän yli- ja mielivallan sekä poliittisen konformismin ja kulttuurisen kyynisyyden leimaamassa maassa ei kannata olla sosialisti ei edes Marx-tutkija, mikäli aikoo ammentaa niistä lähteistä, joista raha ja arvostus pulppuavat”. (mt. 1.) Selittäessään marxilaisen ajattelun syrjäytyntä asemaa Lahtinen käyttää Antonio Gramscin¹ (ks. esim. Gramsci 1979, 46–47) hegemonia-käsitettä. ”[K]ehittyneessä kapitalistisessa yhteiskunnassa hallitsevan luokan valta ei niinkään perustu poliittisen yhteiskunnan eli valtiokoneiston harjoittamaan repressioon, vaan hallitsevan luokan kykyyn hankkia muiden yhteiskuntaryhmien *suostunta* toiminnalleen” (Lahtinen 1989, 193). Verrattuna teesin [6]² kuvaamaan jäykkään taloudellisen perustan ja yhteiskunnallisen tajunnan suhteeseen Gramscin – jo vuosikymmeniä sitten kehittämä – hivuttavan indoktrinaation malli näyttäisi sopivan erityisen hyvin kuvaamaan globaalin mediayhteiskunnan harjoittamaa indoktrinaatiota. Siten ”[e]simerkiksi työelämän ahdistavuus saatta[a] johtaa uupuvan työntekijän kohdalla tuhoisiin itsesyttöksiin sen sijaan että ahdistus purkautuisi toiminnaksi, joka olisi osaltaan organisoimassa poliittista liikettä, joka todella asettaisi kyseenalaiseksi ahdistusta aiheuttavat työelämän rakenteet ja käytännöt tai jopa niiden taustalla vaikuttavat taloudelliset ja poliittiset mahdit” (Lahtinen 2002, 3).

P(M) falsifioituu tai ainakin kyseenalaistuu tällä hetkellä – ei esimerkiksi teesien [1]–[9] pätemättömyyteen – vaan käytännön kohtaamattomuuteen. Praksis on ollut keskeinen marxilainen kriteeri³. Mutta ”[n]ykytutkijoiden kohdalla teoreettinen tutkimustyö onkin yleensä käytännöllistä hyvin rajoittuneella ja konservatiivisella tavalla”, koska ”[t]utkimusta ei tehdä esimerkiksi jonkin emansipatorisen päämäärän takia, vaan oman uran ja perheen hyvinvoinnin edistämiseksi” (mt. 4). Maailma muuttuu edelleen kollektiivisen toiminnan avulla. Sen teoreettisen pohjan luominen vaatii Lahtisen mielestä (mt. 4) kuitenkin porvarillisen hegemonian ja mukautumisen voittavaa tahtoa:

Miten tällainen muutosvoima voidaan tuottaa yhteistahdoksi ja muutosliikkeeksi, siihenkin Marxiin ja marxilaisuuteen perehtyminen saattaa avata varteenotettavia näkökulmia.

¹ Antonio Gramsci (1891–1937) oli italialainen poliitikko ja marxilainen filosofi. Ks. Gramsci (1979) ja (1982).

² ”Yhteiskunnallinen oleminen viime kädessä määrää yhteiskunnallisen tietoisuuden, ihmisten ja sosiaalisten luokkien aatteet, pyrkimykset ja tarkoitusperät” (MLFP 1980, 236). Yhteiskunnallisen elämän perustana ovat ihmisten taloudelliset suhteet (MFP [1963], 361).

³ Vrt. teesi [4] ”Tiedostaminen on objektiivisen maailman ja sen lakien aktiivista ja määrätietoista heijastumista ihmisen aivoissa” (Afanasjev 1976, 138). Objektiivinen tiedostaminen on dialektista. Käytäntö on totuuden kriteeri. (MFP [1963], 302–354.)

Kysymyshän lienee loppujen lopuksi siitä, miten ja keiden ehdoilla elämme jokapäiväistä elämäämme, tai miten ja keiden kanssa tahdomme ja voimme vaikuttaa elämämme edellytyksiin, olimmepa sitten tutkijoita tai yhteiskunnan jäseniä aivan muissa tehtävissä.

Mielenkiintoinen Lahtisen artikkelin ”rinnakkaisteksti” on *Kulttuurivihkoissa* samoihin aikoihin julkaistu Ulf Modinin (2002, 46–47) pohdinta *Marxin ymmärtämisestä*. Vaikka artikkeli ei ole filosofinen analyysi vaan pikemminkin satiirinen pakina, eikä sen julistusta (mt. 46), kuinka ”[m]arxismin ymmärtäminen vaatii siis erityislaatuista sivistystä ja älyllisiä lahjoja” tarvitse ottaa kovin kirjaimellisesti, Modinillekin marxilaisen ajattelun ymmärtämättömyys on ennen kaikkea sosiaalinen ja institutionaalinen ongelma. P(M) falsifioituu jälleen eksternaalisista syistä: lähes kaikille poliittisille ja ideologisille ryhmille löytyy ulkoinen syy olla sitä ymmärtämättä. Kujeilevankin optimistisesti Modin näkee marxismin ymmärtämisen kasvavan, ”koska kapitalistien ja teollisuustyöläisten määrä vähenee ja älyllisissä ammateissa työskentelevien määrä kasvaa”. Liekö Modinin toteamus ”[ä]lyllinen rasitus, joka vaaditaan marxilaiseen filosofiaan sisään pääsemiseksi, on valtava” todempi kuin hän ajattelikaan? (mt. 47.)

Kulttuurivihkojen Karl Marx -teemanumero 3/2005 kokosi linjauksia, joista voi päätellä, mikä suomalaisessa tietoisuudessa on P(Mf):n varjo ja P(Mr):n mahdollisuus 2000-luvun alettua. Vesa Oittisen (2005a, 26–27) Marx-numeron saatesanat tiivistävät marxilaisen filosofian kohtalontien. Vielä 1970-luvulla marxilainen ajattelu oli ”keskeisessä asemassa eurooppalaisessa yhteiskunnallisessa ja poliittisessä keskustelussa”. Oittinen jatkaa muutosta kuvaten:

Tämä rikas ja monipuolinen marxilainen kulttuuri välittyi Suomeen vain osittain. Mutta myös Suomessa luettiin jatkuvasti Marxin ja (Engelsin) teoksia ja tutkittiin ahkerasti suomalaista kapitalismia. 1970-luvun lopulla ja 1980-luvun alussa tapahtui kuitenkin käänne. Intellektuellit alkoivat yhä enemmän kiinnostua postmodernismista. — — —

Voi sanoa, että juuri postmodernismi oli se virtaus, joka sai länsimaisen sivistyneistön kääntymään pois marxismista jo ennen reaaliosialismin romahdusta. Postmodernismi oli olennaisesti ”pettyneen intellektuellin” filosofiaa: se kiisti suurten yhteiskunnallisten päämäärien tavoittelun, tuomitsi ne vaarallisiksi ja utopistisiksi, korosti elämistä tässä ja nyt ja totuuden suhteellisuutta. Postmodernismin taustalla vaikuttivat Nietzsche ja Heidegger, mutta postmodernistit eivät kuitenkaan mieltäneet itseään oikeistolaisiksi tai konservatiiveiksi. Kiistatonta kuitenkin on, että postmodernismin nousu sattui ajallisesti yhteen Reaganin ja Thatcherin nimiin liitetyn oikeistolaisen vyörytyksen ja hyvinvointiyhteiskunnan purkamisen kanssa. (mt. 26.)

Oittisen kuvaamaan kohtalokkaan kehityksen riippuvuussuhteet ovat P(M):n näkökulmasta ongelmallisia. Voidaanko tämä historiallinen käänne tulkita historiallisen ma-

terialismin teesien [5] ja [6]¹ selittämänä? 1970-luvulla ei joukkojen yhteiskunnallinen tietoisuus kehittynyt P(Mf):n ennakoimalla tavalla, ja kansainvälisen kapitalismin nopea voimistuminen 1980-luvun alussa (ks. esim. Heiskala 2006, 22–23) vei pohjan P(M):nkin ekspansiolta. Postmodernin individualismin syyt näyttävät toisaalta olevan varsin triviaalin psykologisia: uusi sukupolvi irrottautui edeltäjästään ja sen kollektiivisista arvoista.

Oittinen ennustaa marxilaisen ajattelun paluuta ja tavallaan myös P(M):n uutta verifioitumista tämän hetken kokemuksen vahvistaman käytännön kautta:

Kiinnostus Marxia kohtaan kasvaa epäilemättä siksi, että ihmiset ovat saaneet kunnolla maistaa kapitalismin ja yksityistämisen todellisuutta. Ehkä Marxin kapitalismikritiikissä onkin jotakin perää? Kun menestyvät firmat antavat potkut työntekijöilleen vain parantaakseen pörssiarvoaan, tai kun Sammon ja Fortumin johtajat käärivät mielettömiä optiovoittoja, yksi jos toinenkin kansalainen alkaa epäillä talousjärjestelmän oikeudenmukaisuutta. Optiovoitot eivät selvästikään voi olla vain korvausta johtajien omasta työpanoksesta – niissä lienee melkoisesti maksamatonta lisätyötä mukana – eli kuinka se Marxin lisäarvoteoria nyt menikään? (Oittinen 2005a, 27.)

Seuraisiko tästä, että uudelleen yhteiskunnallisen kehityksen myötä P(M) ja jopa P(Mf) esimerkiksi teesien [1]–[9] kuvaamassa muodossa verifioituisi. Marx-teemanumeron artikkelissa *Mikä Marxissa on vanhentunutta, mikä ei?* Vesa Oittinen (2005b, 38–41) vastaa artikkelin nimen kysymykseen: ”Jos silmällänsä viimeaikaista Marxia koskevaa kirjallisuutta, joka on syntynyt pääosin reaaliosialismin romahduksen jälkeen ja jossa siis 1980- ja 1990-lukujen karvaat, erilaiset utooppiset kuvitelmat paljastaneet kokemukset on otettu huomioon, parhaiten historian testin on kestänyt *poliittisen taloustieteen kritiikki*” (mt. 39). Tällainen arvio merkitsisi koko P(Mf):n ja ehkä myös P(Mr):n loppupistettä: marxilainen ajattelu saattaisi tyypistyä vain kansantaloustieteen oppisuunnaksi. P(Mf):n sisältö haudataan silloin täysin eksternaalisin perustein. Otetaan vaikkapa teesi [2]: Tajunta on korkeasti jäsentyneen materian ominaisuus ja se on aineellisen maailman heijastusta (*MFP* [1963], 132–158). Tuskin voidaan väittää, että tämä teesi on 2000-luvulla vanhentunut, mutta että se oli esimerkiksi 1960-luvulla ajankohtainen! Tällainen ontologinen väite on yhtä tosi tai epätosi, relevantti tai epärelevantti riippumatta siitä, mikä puolue Venäjällä hallitsee. Ennen hautaamista P(Mf):n merkitys pitäisi tutkia – ja ennen kaikkea myös muiden kuin entisten fundamentalististen marxistien tutkia – internaalisesti.

¹ [5] Historiallinen materialismi määrittää yhteiskunnan yleisen kehityksen (*MFP* [1963], 357–398).

[6] ”Yhteiskunnallinen oleminen viime kädessä määrää yhteiskunnallisen tietoisuuden, ihmisten ja sosiaalisten luokkien aatteet, pyrkimykset ja tarkoitusperät” (*MLFP* 1980, 236). Yhteiskunnallisen elämän perustana ovat ihmisten taloudelliset suhteet (*MFP* [1963], 361).

Samassa *Kulttuurivihkot*-lehdessä Pertti Honkanen (2005a, 28–32) haastattelee tunnettua marxilaista filosofia, saksalaista Wolfgang Fritz Haugia toiveikkaalla otsikolla *Burn-outista uuden marxismin syntyyn*. Haug ottaa lähtökohdaksi Marxin ja Engelsin ([1973], 111) ajatuksen ”[K]unkin yksilön vapaa kehitys on kaikkien vapaan kehityksen edellytyksenä”. Haug (Honkanen 2005a, 30) jatkaa: ”Aina siellä, missä nämä impulssit yhdistyvät nykyaikana vallitsevan yhteiskuntamuodostuman, kapitalismin, edistyneimpään teoriaan – ja sitähän Marxin poliittisen taloustieteen kritiikki on – syntyy marxilainen ajattelu uudestaan. Kun tähän ajatteluun tarttuvat yhteiskunnalliset liikkeet työelämän kysymyksistä lähtien tai pyrkien käsittämään sen avulla yhteiskunnalliset kriisit ja konfliktit, ovat uuden marxismin muodostumisen elementit käsillä.” Tällaisenaikin marxilainen ajattelu supistuu jonkinlaiseksi yhteiskuntatieteiden ja kansantaloustieteen tutkimusmenetelmäksi. Vaikka Honkanen ja Haug (mt. 30–31) yrittävät hahmottaa ’postfordistista marxismia’ ja ’postmodernistista marxismia’, ne eivät saa juuri mitään konkretisaatiota. Minkäänlaista P(Mf):n kaltaista filosofista maailmankatsomusta ei voisi enää olla olemassa. Haug kerookin Marxin arvostaneen Epikurosta:

”On rajattoman paljon maailmoja, opettaa Epikuros”, ”toiset muistuttavat meidän maailmaamme, toiset eivät”. ”Postfordilainen” marxilainen ajattelu voisi saada siitä inspiraatiota. Koska meillä historiallisina materialisteina ei pitäisi olla mitään ”monarkistista” ontologiaa ja metafysiikkaa kuten Aristoteleella, täytyisi meidän kokea siirtyminen sellaiseen epäkeskiseen ”filosofiseen kielioppiin” jopa vapautuksena. (mt. 31.)

Haugin kuvauksesta ei selviä, liittyykö historiallisten materialistien ajatteluun ontologisia tai metafysisiä premissejä. Joka tapauksessa Haugin visioiden pohjalta ei syntyne P(Mf):n, eikä P(Mr):nkään, renessanssia.

Postmoderni diskurssi luo väistämättömiä reunaehtoja tavalle, jolla P(M):ää tai ainakin Marxin ajattelua 2000-luvun alkaessa voitiin lähestyä. Slovenialaisen Slavoj Žižekin *Ideologian ylevä objekti* (Žižek 2005) arvioi lacanilaisittain¹ myös Marxia. Jokin *MFP* ei helposti kohtaa Ernesto Laclaun (2005, 10) kuvaamaa Žižekin kirjan tarkastelutapaa: ”Kirjan perusteeksi – että ’subjektin’ kategoriaa ei voi redusoida ’subjektipositioihin’, sillä ennen subjektivaatiota subjekti on puutteen subjekti – muotoillaan ensimmäisessä luvussa. Jokainen tätä seuraavista luvuista toistaa tämän teesin uudessa diskursiivisessa kontekstissa, joka valottaa asiaa eri näkökulmasta. Koska tämä kehittäelyprosessi ei kuiten-

¹ Jacques Lacan (1901–1981) oli ranskalainen psykoanalyytikko ja kirjallisuudentutkija. ”Lacan pyrki tulkitsemaan Freudin teorioita uudelleen korostaen kielellisten järjestelmien ensisijaisuutta psyykkisessä kehityksessä.” (Hetemäki 1999 (toim.), 118.)

kaan ole seurausta välttämättömästä etenemisestä, tekstistä tulee keskeytys pikemminkin kuin johtopäätös. Niin se kutsuu lukijaa jatkamaan itsekseen sitä diskursiivista lisääntymistä, johon kirjoittaja on sitoutunut.” Näin *MFP* tuskin kutsuu.

Voidaanko esimerkiksi ilmaisultaan varsin maltillista Terry Eagletonin kirjaa *Marx ja vapaus* (Eagleton 2000) tarkastella perinnettä vaalivana vuosituhanten vaihteen P(M):n ja jopa P(Mf):n arviointina? 63-sivuinen kirjanen on luonnollisesti suppea, rakenteeltaan jäsentymätön kokonaisuus Marxin ajattelusta. Sen aikahistoriallinen kontekstuaalisuus on pikimminkin värittömyydessä ja poleemisuuden puutteessa. Teksti ja aika toki kohtaavat jossain: ”(Post)moderni ajattelu ei etsi varmuutta. Se epäilee olemassaolon objektiivista perustaa oman mielikuvituksemme tuotteeksi. Marx puolestaan on perinteisempi ajattelija, jolle olemassaolomme perusta on ’lajiolomukseksi’ kutsuttu yhteinen aineellinen luontemme.” (mt. 23.) Toisaalta sosialismin koettu käytäntö näkyy linjauksissa: ”Sosialismi, joka joutuu kehittämään tuotantovoimat alusta asti, ilman asiasta jo huolehtineiden kapitalistien apua, on taipuvainen muuttumaan stalinismin kaltaiseksi autoritaariseksi valtiollaksi. Ja sosialismi, joka ei saa keskiluokan perintönä laajoja vapauksia ja yhteisöllisiä instituutioita, vain vahvistaa tuota itsevaltaisuutta.” (mt. 49.) Selitysten kausaalisuhteet ovat ainakin hämmästyttävän epämarxilaisia. Marxilaisen filosofian arviointi postmarxilaisena aikana etsii vielä välineitään.

6.2.3. Heikki Mäki-Kulmalan synteesi

Heikki Mäki-Kulmalan vuonna 2003 ilmestynyttä väitöskirjaa *Vastakohtat vai kaksoset* lähestyy poikkeuksellisen ristiriitaisen ’Vorhaben’ virittämänä. Millainen kokonaissynteesi teos voi lopulta olla? Sen alanimeke on *Tutkimus neuvostomarxismista suhteesta moderniin länsimaiseen rationaalisuuteen*. Toisaalta Mäki-Kulmala (2003, 21–22) rajaa ja täsmentää tutkimustehtävänsä olennaisesti kysymykseksi siitä, ”mikä on neuvostomarxismien mukaisen dialektisen materialismin dialektiikan tai dialektisen metodin suhde moderniin länsimaiseen rationaalisuuteen”. Tarkastelutavan täsmennys paljastaa, että Mäki-Kulmala selittää P(Mf):n olemusta hyvin eksternaalisesti:

Tutkimuksen lukijaa saattaa oudoksuttaa se, että suuri osa tekstistä näyttää käsittelevän aivan muita asioita kuin filosofiaa. Ratkaisu on ollut kuitenkin tietoinen ja tarkoituksellinen. Käsitykseni mukaan Neuvostoliiton ja neuvostomarxismien ”salaisuutta” on aivan liian suuressa määrin yritetty etsiä Marxin, Engelsin tai jopa Hegelin teosten sivuilta. — — —

Neuvostomarxismien historian tutkija ei voi siis pitää tuon opin mitään piirrettä tai käsitystä selitettynä vielä siinä vaiheessa, kun hän löytää vastaavan ajatuksen Marxin, Engelsin tai Leninin teoksista. Koska niissä on aineksia niin

sanotusti moneen lähtöön, on yritettävä löytää vastaus sille, miksi rakentajat ovat valinneet kulmakiveksi juuri tämän tai tuon tekstinkohdan ja unohtaneet jonkun muun. Selityksiä näille valinnoille tulee etsiä Venäjän ja Neuvostoliiton historiasta, bolševikkien (sitemmin stalinistien) erityisestä mentaliteetista ja siitä suuresta projektista[, jonka he] itselleen omaksuivat. (mt. 22–23.)

Siten *MFP*:n kaltaista P(M):n eksplikaatiota ei pitäisi arvioida esimerkiksi sen relevanssia ja totuudenmukaisuutta tarkastellen, koska *MFP*:kin oli osa sosialistisen ja lopulta kommunistisen yhteiskunnan projektia, jonka mallina oli ”huipputeknologian mukainen teollisuuslaitos. Tuollaisessa tehtaassa sekä inhimillinen, elollinen ja eloton materia oli saatettu kokonaisvaltaisen ja järkipärisen kontrollin alaiseksi tavalla, jo[n]ka tuloksena oli valtaisan tehokas tuotanto. Neuvostoliiton johtavan eliitin tavoitteena ei siis ollut vain maan täyttäminen tehtailla vaan koko maasta oli tehtävä jättiläismäinen tehdas.” (mt. 23.)

Voidaan päätellä, että Mäki-Kulmalan näkökulmasta tarkastellen P(Mf):n teesien [1]–[9] sisältö, merkitys ja totuusarvo ovat vaihdelleet niiden pragmaattisen tehtävän mukaisesti Neuvostoliiton historian eri vaiheissa. Miten siis Mäki-Kulmala analysoi esimerkiksi teesin [1]¹ määrittämää marxilaista materiakäsitystä? 1920-luvulla neuvostofilosofiassa esiintyivät 1700-luvun mekanistista materialismia jäljittelevä mekanistien ja marxilaisen tradition omaperäisyyttä enemmän korostavien dialektikkojen koulukunnat (mt. 121–122). Abram Deborinin johtamat dialektikot pääsivät vuonna 1929 voitolle. Voitto ei perustunut ensisijaisesti filosofisten argumenttien etevyydelle: ”Mekanistinen ajattelutapa vastasi hyvin bolševikkien optimistisia visioita pian toteutuvasta kommunistisesta yhteiskunnasta ja sen ’läpitieteellistetyistä’ tai ’läpirationalisoidusta’ elämästä. Kun nämä unelmat eivät toteutuneetkaan ja kun vaatimattomatkin tavoitteet tuntuivat kariutuvan, Deborinin ajatukset jostain erityisestä dialektisesta metodista alkoivat saada yhä enemmän vastakaikua.” (mt. 132.) 1930-luvun alussa, dialektisen materialismin systematisoinnin edetessä, Deborin puolestaan leimautui antimarxilaiseksi ja antileninistiksi (mt. 143–146). 1930-luvulla neuvostomarxismien materiakäsitys määrittyi teesin [1] ja sen varianttien mukaiseksi. Mäki-Kulmala (mt. 168–169) näkee materiakäsityksen taustan kuitenkin eklektisenä eikä ainoastaan Leninin *Materialismi ja empiriokritisismi* -teokseen pitäytyvänä:

Neuvostomarxismien kuva materiaista ja materialismista on siis kolmoisvaloitettu: Ensimmäinen kerros koostuu Marxin historiallisesta (praktisesta, antropologishistoriallisesta) materialismista. Toinen voisi muodostua jostakin sellaisesta materialismista, jossa ”ensisijaiseksi” (lähtökohdaksi) on otettu aristotelinen materia

¹ [1] ”Materia on filosofian kategoria, ja sillä tarkoitetaan ihmisen aistimuksina kokemaa objektiivista todellisuutta, joka jäljentyy, valokuvautuu, heijastuu aistimuksissamme ja on olemassa näistä riippumatta” (*MLFP* 1980, 62).

(*hyle*) tai luonto ”Toisena”, ihmisen toimia ja hallintapyrkimyksiä vastustavana elementtinä. Kolmas käsitys materiasta ja materialismista tulee taas hyvin lähelle luonnontieteellistä tai mekanistista maailmankuvaa, jonka mukaan todellisuus koostuu jostakin, jonka ominaisuudet voidaan tyhjentävästi selittää ja jopa ennustaa esimerkiksi fysiikan nojalla. Vuosien myötä toinen ja varsinkin kolmas momentti tai valotus alkoi tulla yhä vain hallitsevammaksi.

Mäki-Kulmala ei siis arvota neuvostomarxismiin materialismia sen ontologisen relevanssin pohjalta, vaan teorian arvo ainakin implisiittisesti mitätöityy, koska teoria riippuu eksternaalisesta kontekstistaan: teoria on osa poliittisesti tarkoituksenmukaista ideologista teatteria. Käsitteellisesti Mäki-Kulmala (mt. 169) hahmottaa materialismia niukasti vain yhdellä lauseella samaistuessaan usein toistuvaan kriitikoiden epäilyyn, ettei dialektinen materialismi ole filosofista materialismia vaan ensisijaisesti tietoteoreettista realismia.

Arvioidessaan marxilaista tietoteoriaa (eli teesiä [4]¹) Mäki-Kulmala (mt. 170–173) kiinnittää huomiota sekä teorian sisällöllisiin heikkouksiin että sen yhteiskunnallisiin seuraamuksiin. Hän arvostelee (mt. 171) Leninin pyrkimyksiä kumota *Materialismi ja empiriokritisismi* -teoksessa Ernst Machin ja ”machilaisten” fenomenalistinen tietoteoria. ”Mitään vakavasti otettavia argumentteja Lenin ei kuitenkaan esitä: Mach ja machilaiset ovat hänen käsityksensä mukaan väärässä jo sen perusteella, että heidän käsityksensä muistuttavat kovasti sitä, mitä ’piispa Berkeley’ jo 170[0]-luvulla oli kirjoittanut ja koska ne olivat ristiriidassa sen kanssa mitä Engels tai Plehanov ovat kirjoittaneet.” Leninin argumentaatio machilaisia idealisteja vastaan perustuu konkreettisiin esimerkkeihin pohjautuvaan common sense -päätelyyn. Mach ei kaikeksi ollut väärässä sen vuoksi, että hän oli samaa mieltä kuin Berkeley, vaan siksi, että Berkeley ja Mach olivat molemmat subjektiivisia idealisteja, jotka Leninin, Engelsin ja Plehanovin mielestä kuvaavat todellisuutta nurinkurisesti. Leninin kirjoittamisen raisun poleeminen aggressiivisuus pohjautui myös siihen dikotomiseen kuvaan filosofiasta, jonka jo Engels (ks. [1973a], 312) oli konstruoinut materialismin ja idealismin taisteluksi. Oivaltavasti Mäki-Kulmala (2003, 171–173) tuo julki, miten tämä jyrkkä vastakohtaisuus ja sen myötä vapaan filosofisen ihmettelyn ja pohdinnan kieltäminen olivat tuhoisia stalinistisessa Neuvostoliitossa. Saman valtakoneiston alle ajauduttiin, kun marxilaisen tietoteorian mukaisesti asetettiin käytäntö totuuden kriteeriksi. Totalitaarisessa yhteiskunnassa tämä käytäntö ei ollut yksittäisten ihmisten vaan kommunistisen puolueen määrittämä.

¹ [4] ”Tiedostaminen on objektiivisen maailman ja sen lakien aktiivista ja määrätietoista heijastumista ihmisen aivoissa” (Afanasjev 1976, 138). Objektiivinen tiedostaminen on dialektista. Käytäntö on totuuden kriteeri. (MFP [1963], 302–354.)

Mäki-Kulmala näkee siis laaja-alaisesti tietoteorian historialliset seuraukset. Kuitenkin hän on liikaakin historiallisen kontekstin vanki:

Itse asiassa on kartettava kaikkia tietoteoreettisia kysymyksiä, koska niiden lähtökohtana on aina jonkinlainen epäily siitä, ettei ”ulkoisen maailman ärsytys” aivan ongelmattomasti muutu todellisuuden adekvaateiksi kuviksi, heijastuksiksi. Näin neuvostomarxismien ”tietoteoria” tai ”leniniläinen heijastusteoria” ovat itse asiassa pseudoteorioita tai pseudokäsitteitä. Mitään vakavasti otettavaa tietoteoriaa ei sen piirissä itse asiassa ollut.

Materialismi ja empiriokritisismi -teoksessa ontologinen ja tietoteoreettinen motiivi yhdistyvät tai pikemminkin sekoittuvat omalaatuisella tavalla: Leninin mukaan ”jokaiselle materialistille” on selvää, että aistimus on tajunnan ”välitöntä yhteyttä ulkomaailmaan”. Lenin on tuossa teoksessaan kuta kuinkin jokaisella aukeamalla yksikäsitteisesti sitä mieltä, että vähäinkin myönnytys sellaiselle filosofialle, jonka mukaan ihminen ainakin jossain mielessä aktiivisesti loisi omaa käsitystään todellisuudesta, olisi aina askel idealismin suuntaan. (mt. 172.)

Leninin teoksen jokaiselta aukeamalta löytyy pikemminkin ontologinen sanoma: ensisijaisista on objektiivinen todellisuus, joka on olemassa tajuntamme ulkopuolella ja siitä riippumatta. P(Mf) vahvasti korostaa tiedostamisen dialektisuutta: se on aistimisen, ajattelun ja tiedostamisprosessin tulosta testaavan käytännön vuorovaikutusta. ”Marxilaisuuden arvostelijat väittävät, ettei tiedostaminen voi olla heijastamista, sillä tiedostamiseen sisältyy ehdottomasti inhimillisen tajunnan syntetisoiva toiminta, mikä ei ole muka sovitettavissa yhteen heijastamisen kanssa. Mutta *tiedostaminen ei ole objektin orjallista jäljentämistä, vaan sen luovaa heijastamista.*” (Kopnin 1975, 105.) Marxilainen tietoteoria tuskin siis edellyttää ärsykkeen ongelmattomasti muuttuvan adekvaatiksi kuvaksi. Väitteet pseudoteorioista, pseudokäsitteistä ja marxilaisen tietoteorian olemattomuudesta jäävät perusteettomiksi sutkautuksiksi.

Mäki-Kulmalan väitöskirjan keskeinen näkökulma on dialektisen logiikan¹ historian kuvailu neuvostomarxismissa.² Mäki-Kulmalan (1995, 25) peruskäsitys marxilaisesta dialektiikasta on suoraviivainen:

Materialistisen dialektiikan ytimenä olivat ns. dialektiikan peruslainalaisuudet, joita pidettiin ”liikkeen yleisimpinä lainalaisuuksina” tai ”yleisimpinä kehityslakeina”. Ne olivat luonnontieteen lakien kaltaisia lauseskeemoja, joiden avulla oli helppoa selittää tai perustella mitä hyvänsä. Niiden omaksuminen ei myöskään kysynyt suuria ponnisteluja ei esim. korkeampaa matematiikkaa tai monimutkaisia käsitekehittelyitä. Ne tekivät lukijansa pikavauhdilla Einsteinia ja ketä hyvänsä muuta tieteen merkkihenkilöä etevämmäksi. Einstein-parkahan puuhasteli *vain fy-*

¹ Teesin [3] mukaisesti: Maailman kehitys tapahtuu materialistisen dialektiikan lakien mukaan, jotka määrittävät myös todellisuuden ilmiöiden välisen yhteyden (MFP [1963], 179–301).

² Aihetta Mäki-Kulmala on käsitellyt myös *Niin & näin* -lehden artikkelissa (ks. Mäki-Kulmala 1995).

siikan ja fyysikaalisten liikemuotojen parissa, mutta dialektikkopa tunki *kaikkea* liikettä hallitsevat yleiset lait.

Tällainen kokonaisvaltainen, aukoton ja samalla äärimmäisen venyvä ja monitulkintainen oppi (joka, paradoksaalista kyllä, *vaikutt*i äärimmäisen selkeältä!) vastasi totalitaarisen valtion tarpeita ja se olikin valtion korkeimman johdon tilaustyö. Mutta toisaalta sillä oli monissa väestöpiireissä myös spontaania kannatusta, koska se lupasi jonkinlaisen oikotien tiedon ja viisauden korkeimmille huipuille.

Mäki-Kulmalan satiirinen kuvaus on mielenkiintoisen ristiriitainen. Vaikka hän luonnehtii dialektiikan sääntöjä hyvin laaja-alaisiksi kehitysvisioniksi, niistä yhtäkkiä tulee kin luonnontieteen eksakteja lakeja – ilmeisesti tyyliin $s = vt$ – jopa suhteellisuusteorian hallitsemiseen saakka. Perustuuko ajatus, että oppimattomat kokivat dialektiikan lakien avulla muuttuneensa huipputiedemiehiksi, todella johonkin empiiriseen tietoon? Ehkä Mäki-Kulmala muistaa tässä kuvaamansa (vrt. 2003, 105) neuvostovallan pyrkimyksen luoda vanhan porvarillisen sivistyneistön rinnalle vallankumouksellinen intelligentsija. Dialektiikan lakien ilmeisin ongelma lienee kuitenkin niiden monitulkintainen abstraktius.

”Omalaatuinen oppi dialektiikan periaatteista, laeista (*printsipy, zakony*) ja kategorioista” syntyi siis 1930-luvulla neuvostomarxismiin. Marxin, Engelsin ja Leninin tuotannosta dialektiikasta löytyy vain fragmentteja. ”Uuden teoreettisen rakennelman peruskieliksi valittiin jotain sellaista, jota vanhemmat rakentajat eivät joko lainkaan tunteneet tai eivät ainakaan katsoneet tarpeelliseksi julkaista.” (mt. 173.) Engelsin vasta v. 1925 julkaistu keskeneräisen *Luonnon dialektiikan* keskeneräinen muutaman sivun ”Dialektiikka”-luku (1971b, 75–83) esitti dialektiikan lait (mt. 75):

laki määrän muuttumisesta laaduksi ja päinvastoin;
 laki vastakohtien toistensa läpäisemisestä;
 laki kieltämisen kieltämisestä.

Aineiston niukkuudesta huolimatta on pantava merkille, miten Engels (mt. 76–83) konkretisoi laajalti ensimmäistä lakia ja *Anti-Dühringissä* (1971a, 137–165) ensimmäistä ja kolmatta. Näiden sekä Leninin *Filosofian vihkojen* ”Dialektiikasta”-katkelman aineksista sekä Marxin *Pääoman* logiikkaa tutkimalla voisi ajatella internaalisestikin syntyvän opin marxilaisista dialektiikasta. Mäki-Kulmala (1995, 24) kuitenkin samaistuu vahvasti Leszek Kolkovskin ajatukseen neuvostomarxismista tyhjänä instituutiona: ”Instituution sisällä oli vain tyhjä paperi, avoin valtakirja, johon valtapiramidin huippu kirjoitti näkymättömällä kädellään mitä kulloinkin katsoi tarpeelliseksi. (Tai mitä sattui.)”

Dialektiikan laeille täytyy konstruoida jokin tärkeä eksternaalinen funktio, jos haluaa pitää ne neuvostomarxismien keskiössä. Intuitiivisesti voisi arvella dialektiikan olleen

yleispiirteisyydessään erityistieteiden kannalta hyödyttöä mutta harmitonta. Neuvostomarxismiin ja laajemminkin P(M):n holistisuus pakottaa jotenkin rakentamaan systeemiin myös triviaaleja ”liitoskohtia”. Tällaista ajatusta Mäki-Kulmala (2003, 189) ilmeisesti karsastaa: ”Eikö nyt jokainen tervejärkinen ihminen tiennyt ilman dialektisen materialismin opintojakin, että ilmiöt ja oliot vaikuttavat toinen toisiinsa, että olioissa ja tapahtumissa on vastakkaisia puolia tai voimia.” Tähän uskaltaa vastata: Ei välttämättä tiennyt, ainakaan siten, että se olisi vaikuttanut hänen päättelyynsä ja hahmotukseensa.

Mäki-Kulmala (mt. 204–205) tiivistää 1930-luvulla syntyneen neuvostomarxismin opin dialektiikasta olleen ideologiaa, ”joka yritti ’kutsua’ tuon maan asukkaita”:

Tällainen stahanovismi saattoi kaikesta mielettömydestäänkin huolimatta joskus toimia niin, että ihmiset vastasivat sankoin joukoin sen kutsuun. Se innosti vallanakin nuoria ainakin hetkeksi paneutumaan työhönsä entistä vakavammin, tulemaan sen sankareiksi. Ei ole myöskään mitään syytä arvioida sen vaikutusta täysin olemattomaksi myöskään tiedemiesten, insinöörien tai agronomien piirissä. Kolmekymmenluvun puolivälin aikoihin heitä alkoi valmistua voimakkaasti laajentuneesta oppilaitosten verkostosta hyvin suurin joukoin. Heidän pätevyytensä taso ei ollut kovin korkea – ei ainakaan suhteutettuna siihen, mitä kaikkea heiltä odotettiin. Heidän oli ehkä jo oman mielensä tasapainonkin tähden [hyvä] uskoa tuohon ideologiaan ja kuvitteelliseen metodologiaan.

Kieltämättä näin voisi spekuloida, mutta tämän psykologisoinnin relevanssi vaatisi enemmän tutkijan ’tajunnan ulkopuolelta’ tulevaa informaatiota. Dialektiikan ’kuvitteellista metodologiaa’ arvioitaessa on sentään muistettava dialektiikan olevan jatkuvasti myös legitimiin tiedeyhteisön tutkimuksen kohteena (ks. esim. Manninen 1987a).

Heikki Mäki-Kulmalan neuvostomarxismin kuvan voima ja taakka on tekijän taitolaismenneisyys (ks. Mäki-Kulmala 2004). Kokemuspohjainen tarkastelu tuo syvyyttä neuvostomarxismin synnyn historialliseen ymmärtämiseen, mutta filosofisen argumentoinnin kannalta se näyttää johtavan myös yksisilmäisiin ylilyönteihin. $P(M_f) = [(Om, Um, Em, Vm)]$ on komponentteineen relevantti vain neuvostovaltaa tukevan funktiona näkökulmasta eikä sitä ilmeisesti Mäki-Kulmalan mielestä pitäisikään ensisijaisesti ymmärtää ja arvioida minään todellisuuden kuvaamisen perusmallina. Mäki-Kulmalan väitöskirja on ainakin totalitaarisen valtion eksternaalisen tiedepolitiikan todistuskappale. Epäilemättä eksternaalinen tiedepolitiikka ainakin verifioi $P(M_f)$:n teesin [6] ytimen: ”Yhteiskunnallinen oleminen viime kädessä määrää yhteiskunnallisen tietoisuuden, ihmisten ja sosiaalisten luokkien aatteet, pyrkimykset ja tarkoitusperät” (*MLFP* 1980, 236).

7. MARXILAISEN FILOSOFIAN OSA-ALUEIDEN ARVIOINTIA

7.1. Pohdintaa materiasta, tajunnasta ja tiedostamisesta

P(M):n ontologisia ja tietoteoreettisia lähtökohtia, siis etenkin komponenttia Om, koskeva pohdinta on yllättävän niukkaa suomalaisessa keskustelussa. Materialismin erilaisia suuntauksia saatetaan luettelomaisesti kuvata (ks. esim. Saari 1990), mutta niiden olemuksen ja ongelmallisuuteen ei juurikaan puututa¹. Löytyy kuitenkin joitakin artikkeleita ja esseitä, joissa P(Mf):n materia-käsitettä ja ylipäänsä P(Mf):n ontologisia ja gnoseologisia, eli ennen kaikkea teesien [1,2 ja 4]² lähtökohtia, problematisoimaan: S. Albert Kivisen artikkeli *Psyko fyysisen materialismin uudet tuulet – ja vanhat* (Kivinen 1974), ruotsalaislähtöisen *Marxilaisuuden filosofia* -kirjan (1982) muutamat kirjoitukset ja Uskali Mäen *Tieteellinen realismi ja marxismi* (Mäki, U. 2002) *Nykyajan filosofia* -teoksessa³ (ks. myös esim. Koste 1973 yleistarkasteluna P(Mf):n näkökulmasta).

Parnassossa julkaistussa artikkelissaan Kivinen (1974, 42–48) tarkastelee James W. Cornmanin kirjaan *Metaphysics, Reference and Language* tukeutuen erilaisten materialististen teorioiden suhtautumista ihmisen psyko fyysisyyden ongelmaan. Dialektisesta materialismista Kivinen (mt. 46) toteaa:

Itse asiassa on kuitenkin kyseenalaista, voiko dialektista materialismia pitää esim. Cornmanin mie[lestä?] materialismina lainkaan. Sitä voidaan pikemminkin luonnehtia *epifenomenalismiksi*. Kirjassaan 'Materialismi ja empiriokritisismi' Lenin siteeraa Dietzgeniä: "Henki ei poikkea pöydästä, valosta ja äänestä yhtään enemmänä kuin nämä poikkeavat toisistaan." Lenin huomauttaa: "Tämä on ilmeisesti väärin. Se, että niin ajattelu kuin ainekin ovat 'todellisia', so. olevaisia, on totta. Mutta ajattelun nimittäminen aineelliseksi merkitsee harha-askeleen ottamista materialismin ja idealismin toistensa sekoittamisen suuntaan." Oppikirjassa 'Marxi-

¹ Suomessa ei ole julkaistu sellaista kirjallisuutta, joka tarkastelisi syvemmin eri näkökulmista P(M):n ja P(Mf):n sisältöä, ks. esim. Scanlan (1985).

² [1] "Materia on filosofian kategoria, ja sillä tarkoitetaan ihmisen aistimuksina kokemaa objektiivista todellisuutta, joka jäljentyy, valokuvautuu, heijastuu aistimuksissamme ja on olemassa näistä riippumatta" (*MLFP* 1980, 62).

[2] Tajunta on korkeasti jäsentyneen materian ominaisuus ja se on aineellisen maailman heijastusta (*MFP* [1963], 132–158).

[4] "Tiedostaminen on objektiivisen maailman ja sen lakien aktiivista ja määrätietoista heijastumista ihmisen aivoissa" (Afanasjev 1976, 138). Objektiivinen tiedostaminen on dialektista. Käytäntö on totuuden kriteeri. (*MFP* [1963], 302–354.)

³ Artikkelit on julkaistu lähes samansisältöisenä Ilkka Niiniluodon ja Esa Saarisen toimittamassa *Vuosisitamme filosofia* -kirjassa (1986, s. 74–110.)

lais-leniniläisen filosofian perusteet' lisätään varmemmaksi vakuudeksi, että tajunnan ja materian samastaminen on paha virhe.

Vaikka Kivinen (mt. 46–47) linkittää 'epifenomenalismiin' neljään viitteeseen, ei selviä, mitä hän oikeastaan tarkoittaa tällä käsitteellä. Epifenomenalismiin voidaan määritellä olevan "ontologinen näkemys mielenfilosofiassa, jonka mukaan on olemassa mentaalisia tiloja, mutta niillä ei kuitenkaan ole mitään kausaalista vaikutusta aineellis[e]n maailman tapahtumiin". Siten "[e]pifenomenalismi ei edellytä, että ruumis ja mieli olisivat erillisiä substansseja. Materialistisen epifenomenalismiin mukaan mentaaliset tapahtumat ovat aivojen toimintaa, mutta niillä on kuitenkin epifenomenaalisia ominaisuuksia – nimittäin niiden qualia-sisältö¹". (Lappi 2001, 'epifenomenalismi'.) Jos epifenomenalismi ymmärretään tällaisena mielenfilosofisena näkemyksenä, jonka yksi alalaji on materialistinen epifenomenalismi, sitä on mahdotonta asettaa yhden ontologisen lähestymistavan, materialismin, vastakohtaksi.

Kun tajuntaa ja materiaa ei saa samastaa, tulisiko dialektinen materialismi ymmärtää dualistisena suuntauksena, jossa materian ohella olisi jokin sielullinen substanssi? Uskottavampi tarkastelutapa on hahmottaa dialektista materialismia emergenttinä materialismina Antti Hautamäen (1994, 19) tavoin: "Tietoisuus on aivojen tai kehon toiminnan tuottama uusi, emergentti ominaisuus, prosessi. Se ei ole itsessään mikään olio tai ainetta eikä sen piirteitä tavata yksinäisistä hermosoluista." *MFP*:n ([1963], 136) mukaan "tajunta on aivojen tuote, korkeasti järjestyneen materian tuote" ja – Leniniä (1975a, 117) mukaillen – "materian sisäinen olotila". *P(Mf)*:n ontologian ja tieto-opin keskinäinen suhde luo väistämättä jännitettä:

Materian ja tajunnan vastakkain asettelu tieto-opin puitteissa on absoluuttinen siinä mielessä, että se on ehdotonta ensisijaisen ja toissijaisen vastakkain asettelua, ikuisesti olevan ja vasta luonnon kehityksen määrättyssä vaiheessa syntyvän vastakkain asettelua. Mutta materian ja tajunnan vastakkain asettelu on suhteellista siinä mielessä, että tajuntaa ei voida mitenkään erottaa ajattelevasta materiasta ja asettaa sen vastakohtaksi jonain erikoisena ja itsenäisenä. (*MFP* [1963], 137.)

Epifenomenalismi edellyttäisi, että mieleen, tajuntaan, vaikuttaa materiaallinen kausaatio mutta ei päinvastoin. Ensimmäinen edellytys on *P(Mf)*:ssä selviö mutta toinen on *P(Mf)*:n dialektisen olemuksen vastainen: "Itse asiassa dialektinen materialismi ei lainkaan vähättele tajunnan merkitystä materian, olevaisen kehityksessä. Ollen materian tuote ja

¹ Qualiat ovat "[t]ietoisesten tajunnantilojen subjektiiviset, fenomenaaliset ja affektiiviset sisällöt; ne 'laadulliset vaikutelmat' joita mielestämme syntyy, kun havaitsemme aistiemme avulla maailmaa" (Lappi 2001, 'qualiat').

heijastaen materiaa tajunta ei jää passiiviseksi, vaan *vaikuttaa aktiivisesti* maailmaan.”

(Afanasjev 1976, 63.) Kivinen olisikin voinut valita myös Lenin-sitaatin ([1963], 173):

”Ihmisen tajunta ei ainoastaan heijasta objektiivista maailmaa, vaan luokin sitä.”

Kansan Sivistystyön Liitto julkaisi vuonna 1982 ruotsalaisten marxilaisuuden tutkijoiden konferenssiesitelmiin perustuvan kokoomateoksen *Marxilaisuuden filosofia*. Takakannessa kerrotaan teoksen tehtävästä oireellisesti:

Marxilaisuudesta on suomalaisen vasemmiston keskuudessa puhuttu viime vuosina paljon. Paljon on tarjolla myös painettua sanaa, enemmän tai vähemmän virallista tekstiä.

Lukija saattaa kysyä, miksi jälleen kerran uusi kirja marxilaisuudesta, ja vielä sen filosofiasta.

Tämän kirjan tekijät, kaikki ruotsalaisia tutkijoita, ovat lähteneet siitä, että marxilaisuuden tila ei suinkaan ole staattinen ja ongelmaton. Se kaipaa tuuletusta ja uudelleenarvioita. Toisaalta korostuu myös ajatus, että marxilaisuuden eräät perinteiset ja ilmeisen vanhentuneet näkökohdat on mahdollista ylittää klassikoiden avulla, eräällä tavalla ylittää Marx Marxin kautta kulkien.

Suorasanaisemmin tämä tarkoittaa, että kirjan viitekehys on P(Mr) (ks. myös Nordin 1982a). 1970-luvulla suomennettiin valtaisesti marxismin klassikoita ja niiden usein neuvostoliittolaislähtöisiä, lähinnä dogmaattisista P(Mf):n lähtökohdista selittäviä kommentaareja, ’virallista tekstiä’. Ruotsalaiskirja siis toteaa suhteensa marxilaisuuteen olevan riippumattomampi ja dynaamisempi.

Marxilaista ontologiaa ja tietoteoriaa kirjassa käsittelee Svante Nordin artikkelissaan *Tiedon ongelma marxilaisessa filosofiassa* (Nordin 1982b) ja näitä aiheita sivuaa Sven-Eric Liedman kirjoituksessaan *Marxilaisuus ja tieteiden hierarkia* (Liedman 1982). Nordinin ajattelun peruslinjaukset on hyvinkin määriteltävissä myös P(Mf):n käsittein, esimerkiksi: ”Totuuden olemus on objektiivisuudessa, tieto on ainoastaan silloin totuudellista, kun se heijastaa oikein sen, mikä on olemassa heijastavasta tajunnasta riippumatta” (MFP [1963], 310). Tai Nordininkin ajatuksia holismista voidaan kuvata: ”[M]aailma on yhtenäinen kokonaisuus, jossa yksityiset osat, ilmiöt ja prosessit ovat erottamattomasti toisiinsa sidottuja” (mt. 179–180). Kuitenkin Nordin tuo ilmi (1982b, 84–85) marxilaisen gnoseologian sekä dogmaattisen että revisionistisen tradition. Hän ei lähde tarkastelemaan tietoteorian ongelmia P(Mf):n noudattaman kaavan mukaisesti vaan suhtautuu fragmentaariseen positivismiin ja subjektivismiin ennakkoluulottomammin. Siitä huolimatta Nordin (mt. 90–91) arvostelee tietoteoreettista subjektivismia. Hänen lähtökohtansa on marxilainen praksiksen aspekti: ”Voimme parhaiten ymmärtää tietomme ja todellisuuden välisen suhteen tarkastelemalla itseämme olentona, joka elää tässä todellisuudessa ei vain mielipi-

teitä lausuen ja teorioita valmistellen vaan myös syöden, nukkuen, työtä tehden, muuttaen...” Sitten Nordin yrittää käyttää eräänlaista *reductio ad absurdum* -menetelmää, mutta käsitteiden viittaussuhteet hämärtävät ajatusta:

Tiedon nk.subjectiriippuvuus on itse asiassa täysin kulunut suhde ja ankarasti ottaen tuskin sanoo enempää kuin, että se, jolla on tieto on se, jolla se on. Tieto on käsitteenä jotakin, joka jollakin tai joillakin on jostakin. Kieltämättä jompikumpi osa tästä suhteesta [?] toimii niin, että tietokäsite tehdään itsensä vastaiseksi.

Ajatuskulkuni johtaa myös siihen, että ajatellun todellisuuden ja todellisuuden itsensä erottamista on ylläpidettävä, tämä Kantin mutta ei Hegelin hengessä. Tietoa jostakin ei voida redusoida tähän johonkin itseensä tai päinvastoin. Myös tämä johtopäätös on subjektivisminvastainen. (mt. 91–92.)

Onko Nordinin mielestä siis tieto-käsitteen intensio sellainen, että sen ekstensioon ei kuulu subjektiivinen tieto? Päättely on ongelmallinen, koska tieto-käsitteen intensio ei ole mikään vakio, vaan subjektivistiseen tietoteoriaan varmaan liitetään siihen sopiva tietokäsite.

Nordin (mt. 92) näkee positivismin ”eräänlaisena päävihollisena filosofisella alueella myös marxilaisten keskuudessa. Ruotsissa marxilaisilla on tapana hylätä positivismi sanoissa, mutta hyväksyä se teoissa. Positivistinen tutkijakoulutus on juurtunut liian syväälle, jotta siitä ilman muuta voisi vapautua”¹. Nordin arvostelee – marxilaista holismia korostaen – positivismin käsitystä teorian ja todellisuuden suorasta vertailtavuudesta:

Itse asiassa positivistien ei ole koskaan onnistunut antaa ainoatakaan esimerkkiä asiayhteydestä, joka olisi loogisesti ja käsitteellisesti riippumaton kaikista muista. On yritetty viitata yksinkertaisesti fyysisiin faktoihin: ’Pöytä painaa 20 kg’. Mutta on ilmeistä, että tällainen väite ei ole loogisesti riippumaton sellaisista asiayhteyksistä kuin että on olemassa vetovoima, koska vetovoimailmiö määrää mitä tarkoitetaan painolla, tai että maapallo on olemassa, koska paino pitää sisällään vedon maata kohti. (mt. 86.)

Nordininkin linjaukset ylisummaan osoittavat, että Ruotsin 1970-luvun ideologiassa ilmapiirissä marxilaista filosofiaa saattoi tarkastella hyvin monimuotoisesti. Ilmeisesti *Marxilaisuuden filosofia* -kirjan suomentamisen taustalla oli virikkeiden saaminen vapaampaan keskusteluun myös Suomessa.

Artikkelinsa *Tieteellinen realismi ja marxismi* otsikossa Uskali Mäki rinnastaa kaksi lähestymistapaa, joiden voi olettaakin olevan lähellä toisiaan. Kun realismi on ”(tieto-opillinen) katsomus, jonka mukaan on olemassa tietoisuudesta riippumaton ulkomaailma” (Hetemäki (toim.) 1999, 171), miksi marxilainen filosofia ei voisi olla ontologisesti

¹ Ilmeisesti suomalaisessa tutkimuksessa antipositivismi oli 1970-luvulla huomattavasti voimakkaampaa (ks. esim. Niiniluoto 2002, 621–622).

materialistista ja tieto-opillisesti realistista? P(Mf):n kielteinen suhtautuminen realismi-käsitteeseen johtunee viime kädessä Leninin kiukustuneista ärähtelyistä. Selostaessaan kirjoitusta Avenariuksen filosofiasta Lenin (1975a, 78) toteaa: ”Huomautamme, että realismi-termiä käytetään tässä idealismin vastakohtaa tarkoittaen. Engelsin esimerkkiä seuraten minä käytän tässä merkityksessä *ainoastaan* materialismi-sanaa ja pidän tätä terminologiaa ainoana oikeana, varsinkin sen vuoksi, että ’realismi’-sanan ovat kaapanneet positivistit ja muut sekapääät, jotka horjuvat materialismin ja idealismin välillä.”

Voisiko tieteellistä ja marxilaista realismia verrata tietoteorioina? Tieteellinen realismi ”korostaa tieteen erityistä roolia todellisuutta parhaiten vastaavan tiedon tavoittajana” (Hetemäki (toim.) 1999, 171). P(Mf):n näkökulmasta ”[t]ieteellisen tiedon kehitysprosessissa tapahtuu alituisesti arvostelmien täsmentämistä, niiden totuudellisuuden yhä uusien ehtojen huomioon ottamista. Sillä tavoin tiede askel askeleelta lähenee täydellistä, kaikinpuolista, absoluuttista tietoa”. (MFP [1963], 313.) Nämä määrittelyt ovat siis varsin analogisia. Arvioidessaan marxismin ja tieteellisen realismin suhdetta Uskali Mäki (2002, 179–180) katsoo, että Leninin *Materialismi ja empiriokritisismi* -teoksessa esittämät materialistisen näkemyksensä määrittelyt¹ tekevät hänestä ”oikeaoppisen arkirealistin”. Toisaalta Mäen mielestä Lenin torjuu tieteellisen realismin esimerkiksi todetessaan (1975a, 163): ”Fideismi todellakin väittää, että ’aistimaailman ulkopuolella’ on olemassa jotain. Materialistit – – – torjuvat tämän jyrkästi.” Nämä Mäen linjaukset vaikuttavat kummallisilta. Hän ilmeisesti ymmärtää Leninin määrittelyissä olevat aistimukset suoraan jollakin aistimella saaduksi informaatioksi. MFP ([1963], 87) kuvaa tätä ongelmaa:

Voi kuitenkin herätä kysymys: vaikka jokainen elektroni ja fotoni on olemassa tajuntamme ulkopuolella ja siitä riippumatta, ei ainoakaan niistä erikseen ole aistinelintemme havaittavissa; voidaanko niitä sen vuoksi pitää ”aistimuksessa esiintyvinä” ja voidaanko niihin näin ollen ulottaa Leninin muotoilema materia-käsite? Kyllä, ehdottomasti voidaan ja niin pitääkin tehdä. Asian olemus on seuraava. Tämä [materia] määritelmä ei ole mitenkään sidottu siihen, *millä tavalla* nimenomaan tuon tai tämän aineellisen objektin välittämä täytyy vaikuttaa aistinelimme herättääkseen meissä vastaavan aistimuksen. Tämä vaikutus voi olla sekä välitön että joidenkin muiden aineellisten objektien välittämä, jotka muuntavat sellaisten materialajien vaikutuksen niihin muotoihin, jotka ovat välittömästi havaittavissa aistinelimillämme.

¹ Mäki viittaa sitaatteihin ”materia-käsite ei ilmaise mitään muuta kuin aistimuksessa meille esiintyvää objektivista todellisuutta” (vrt. Lenin 1975a, 182) ja [materialismin filosofia] ”opettaa, että on olemassa vain aistimellinen oleminen, ... että kaikille tuttu ulkomaailma, fyysinen, on ainoa objektiivinen realiteetti” (vrt. mt., 184).

Mäki (2002, 180) joutuu lieventämään formulointejaan Leninin todellisuuskäsitteestä: Siinä ei ”reaalimaailmaa palauteta havaintomaailmaan”. Lenin olisikin ”minimaalinen tieteellinen realisti, kenties jonkinlaisen todellisuuden tasonäkemyksen kannattaja”. Mäen (mt. 181) mielestä myös ”[k]apitalismin teoriassaan Marx – – – tulee asettuneeksi minimaalisen tieteellisen realismin kannalle”. Sekä Marxin kuvaama yhteiskunnan empirinen pinta että yhteiskunnan – teorian konstruoima – olemus ovat reaalisesti olemassa olevia ja keskenään kausaalisessa suhteessa.

Onko nimeäminen minimaaliseksi tieteelliseksi realismiksi marxilaisen ajattelun rajaavaa latistamista, jossa P(Mf):n dialektinen dynamiikka ja materialistisen praksiksen voima katoavat? Mäki kuitenkin selkeästi myöntää tieteellisen realismin ja marxilaisen filosofian erilaiset peruslähtökohdat:

Tieteellinen realismi nykyisessä muodossaan, ryhmänä jälkipositivistisia virtauksia, on marxismia korostetummin *akateemista* filosofiaa, jonka suhteet yhteiskunnalliseen käytäntöön ovat yleensä satunnaiset tai epäsystemaattiset. Se on onnistunut tuottamaan suuren joukon filosofisia palapelipulmia, jotka työllistävät suuren joukon ammattifilosofoja ympäri maailman. Marxismi sen sijaan on systemaattisemmin, joskaan ei yksinomaan, suuntautunut *yhteiskunnalliseen käytäntöön* ja yhteiskuntakritiikkiin omintakeisen ihmisen emansipaatio-ohjelman näkökulmasta: tästä se ammentaa ainakin osan elinvoimastaan ja tälle rakentuu ainakin osittain sen identiteetti filosofisen traditiona. (mt. 171.)

Marxilaisen filosofian praktiseen ulottuvuuteen Mäki törmää sijoittaessaan marxismia metafyyssisen (= ulkoisen) ja sisäisen realismin ulottuvuudelle. Nämä käsitteet Mäki (mt. 187–188) konstruoi Hilary Putnamia mukaillen. Metafyyssisen realismin näkökulmasta ”totuus on tiedosta riippumaton suhde kielen ja reaalimaailman välillä”, ja sisäinen realismi ”näkee totuuden semanttisen relaation episteemisenä, tiedosta riippuvaisena ja teoriarelatiivisena asiana”. Mäen laaja pohdinta (mt. 192–196) marxilaisen filosofian mukautumisesta näihin käsitteisiin on oiva esimerkki muodostetun käsiteaparaatin ja tietyn filosofisen tradition kohtaamisesta. Mäki joutuu havaitsemaan, miten vahva marxilaisessa ajattelussa on ”materiaalisen käytännöllisen toiminnan, praksiksen, keskeinen rooli tietoteorian ja ontologian kysymyksissä”. Siten ”se, mikä marxilaisessa näkemyksessä on omintakeista, saattaa epäilyksenalaiseksi koko Putnamin kahtiajaon”. (mt. 196.) Verrattuna analyyttiseen filosofiaan Mäki korostaa myös marxilaisen ajattelun – ja muunkin tieteellisen realismin – synteettisyyttä. ”Synteesin pohjamateriaali ymmärretään lisäksi hyvin laajasti. Yleensä dialektisen materialismin esityksissä filosofia esitetään synteesinä yhteiskunnallisesta tietoisuudesta, joka kattaa tieteen ohella mm. taiteen, etiikan ja ihmisten jokapäiväiset elämäkokemukset.” (mt. 207–208.)

Uskali Mäen lähestymistapa on suomalaisessa diskurssissa uudenlainen, koska se, erityisesti poleemisesti arvottamatta, ontologisesti ja gnoseologisesti yrittää etsien ja pohtien sijoittaa marxilaista lähestymistapaa ja P(M):n komponenttia Om filosofian käsitteistöön. Siten P(M) olisi vielä 1900-luvun loppuvuosikymmeninä, reaaliosialismin romahdettuaakin, tärkeä ja myös uusiutuva osa filosofista traditiota.

7.2. Dialektiikan ongelma

Teesin [3]¹ kuvaama käsitys dialektiikan lakien asemasta on P(Mf):n kiistanalaisimpia osia. Koska marxilaisen dialektiikan lähtökohtana on Hegelin filosofia, Hegelin dialektiikkaa kuvaavat artikkelit tuovat usein esille myös Hegelin vaikutuksen Marxiin. Ne saattavat kuulua ainakin marginaalisesti P(Mf):ään liittyvään diskurssiin. Artikkelit (ks. esim. Tenku 1971, Terray 1990) eivät juuri aseta kyseenalaiseksi P(Mf):n tulkintaa dialektiikasta.²

Marxilaisesta dialektiikasta on Suomessa ahkerimmin julkaissut professori Juha Manninen (ks. 1975a ja b, 1987a ja b). Hänen kirjoitustensa sijoittaminen keskusteluketään on vaikeaa: ovatko ne P(Mf):n sisäistä diskurssia vai onko niissä P(Mr):n P(Mf):ään kohdistamaa polemiikkaa. Aate- ja oppihistoriallinen näkökulma tekee Mannisen tekstit olemukseltaan historiallisesti kuvaileviksi. Vaikka niissä implisiittisesti olisikin P(Mr):n ja P(Mf):n välistä argumentaatiota, se on niin näkymätöntä³, ettei se kuitenkaan ole voinut avautua lukijoille selkeinä kannanottoina. Myöskään dialektisen selitystavan tarkasteleminen yleisenä tutkimusmetodina (ks. esim. Koskelainen 1970) ei vie näkökulmaa marxilaisen dialektiikan sisäpuolelle.

Selkeä marxilaisen dialektiikan revisioyritys on Ingvar Johanssonin artikkeli *Kriittisiä näkökohtia klassisesta dialektisesta materialismista* (Johansson 1982)⁴. Johanssonin (mt. 69–71) mielestä dialektinen materialismi – etenkin sen dialektiikka – liioittelee

¹ [3] Maailman kehitys tapahtuu materialistisen dialektiikan lakien mukaan, jotka määrittävät myös todellisuuden ilmiöiden välisen yhteyden (*MFP* [1963], 179–301).

² Joitain vähäisiä linjauksia saattaa löytyä. Esimerkiksi Terray (1990, 39) arvostelee Engelsin ja toisen ja kolmannen internationaalien teoreetikkojen pyrkimystä välttämättömyyden aseman korostamiseen vapauden sijasta marxilaisessa ajattelussa.

³ Kuitenkin esimerkiksi Sakari Hännisen väitöskirjaa *Aika, paikka, politiikka* (1981) arvostelevassa Mannisen artikkelissa *Realismi ja dialektiikka* (1987b) näkyy selvästi (mt. 194, 207) Mannisen antipatiat marxilaista pääomalogiikka-suuntausta vastaan.

⁴ Johanssonin artikkelin ohella *Marxilaisuuden filosofia* -kirjassa on myös Lars Herlitzin kirjoitus *Historiallinen materialismi ja dialektiikka* (Herlitz 1982). Siinä Herlitz tarkastelee Oskar Langen käsityksiä historiallisesta materialismista. Revisionäkökulman kannalta lienee merkittävintä Herlitzin kokonaisarvio (mt. 65): ”On ilman muuta selvää, että Langen kaavio oleellisilta osiltaan pitää kiinni Marxin olennaisista ja pysyvistä käsityksistä.”

filosofian merkitystä. Hän esittää dialektiikan lait Ruotsissa sovelletussa muodossa:

- (1) Mitään ei voida tarkastella eristettynä yhteyksistään.
- (2) Todellisuus muuttuu jatkuvasti.
- (3) Muutokset johtuvat siitä, että jokaiseen asiaan tai ilmiöön sisältyy sisäisiä ristiriitoja ja ristiriitaisia voimia.
- (4) Kehitys ei tapah[d]u tasaisena kasvuprosessina vaan hitaiden ja hyppäyksellisten muutosten vaihteluna.

Kohdat kolme ja neljä ovat uudelleenmuotoiltuja kahdesta Engelsin kolmesta nk. dialektiikan laista. Kohta kolme on laki vastakohtien ykseydestä ja taistelusta ja kohta neljä on laki määrällisten muutosten vaihtumisesta laadulliseksi. Laki kieltämisen kieltämisestä on hävinnyt. Engels on selvästi ilmaissut kohdat yksi ja kaksi, vaikka hän ei kohota niitä lakien arvoon. (mt. 71.)

Johansson ymmärtää nämä lait ”todellisuuden järjestelemisen metodina”, jota voidaan soveltaa sekä historiaan että luontoon. Perusongelmana on niiden soveltaminen: ovatko ne voimassa aina vai ainoastaan ”normaalisti”? ”Klassisen dialektisen materialismin esitykset liikkuvat yleensä näiden tulkintojen välissä, mutta kummassakin tapauksessa liioitellaan filosofian merkitystä.” (mt. 71.) Vaikka Johansson tuo esille dialektiikan soveltamisen keskeisen ongelman, hänen esimerkkinsä eivät ole kovin onnistuneita. Johansson lainaa Stalinin päätelmiä siitä, miten määrälliset muutokset johtavat aina laadullisiin, ja jatkaa: ”Stalinin menettelytavalla olisi esim. väitettävä, että kommunismikin tuhoutuu val-lankumouksessa tai kommunistisen tuotantotavan hallitsemassa yhteiskuntamuodossa ei ole mitään muutosta.” Johansson siis päätelee: koska kommunistisessa yhteiskunnassakin epäilemättä täytyy olla jotain muutosta, kommunistinen yhteiskunta tuhoutuu tämän määrällisen muutoksen muuttuessa laadulliseksi. Tämä päättely on P(Mf):n näkökulmasta väärä. Varmasti P(Mf):nkin tunnustaa kommunistisessa yhteiskunnassa olevan kohdan (2) määrittämää muutosta, kohden (3) ristiriitoja ja sinänsä myös kohdan (4) kvantiteetin muuttumista kvaliteetiksi. Olennaista kuitenkin on se, että ristiriidat kommunistisessa yhteiskunnassa eivät ole antagonistisia eivätkä määrän muuttuminen laaduksi ole tuotantosuhteiden muutosta, koska tällaiselle muutokselle ei ole yhteiskunnallista syytä. (ks. esim. *MFP* [1963], 598–608.)

Johanssonin mielestä (1982, 73–74) väite ”todellisuus jatkuvasti muuttuu” on ”kestämätön”, koska se on ristiriidassa universumin energian määrän säilyvyyttä todistavan fysiikan periaatteen kanssa. Johansson kumoo kuitenkin oman väitteensä: ”Kokonaisenergia on ikuinen ja kerran annettu kaikille. Se voi kyllä omaksua eri muotoja ja on siinä suhteessa muuttuvaa [!], mutta syvemmillä tasolla se on kuitenkin muuttumatonta.” Kohdan (2) kuvaama todellisuuden muutos on kaikin materiaalin liikettä ja sen energiamuotojen

muutosta eikä välttämättä mitään kokonaisenergian muutosta maailmankaikkeudessa. Todellisuuden muutoksesta Johanssonin käsityksen mukaan (mt. 74) myös seuraa, ”että mitään ylihistoriallisia totuuksia yhteiskunnasta ei ole olemassa”, joka on hänestä kestävä näkemys. Päätelmä on väärä: vaikka todellisuus, yhteiskuntakin, muuttuu, muutosta selittäviä ylihistoriallisiakin lainalaisuuksia kaiketi voi olla olemassa. P(Mf) erottelee objektiivisen, suhteellisen ja absoluuttisen totuuden. ”Objektiivisen totuuden tunnustaminen merkitsee, että maailma ja sen lainmukaisuus ovat tiedostettavissa sellaisina kuin ne itse asiassa ovat olemassa, riippumatta ihmisten tajunnasta.” Objektiivisen totuuden lopullinen muoto on absoluuttinen totuus, vaikka usein joudumme tyytymään suhteelliseen totuuteen, ”joka pääpiirteissään heijastaa todellisuutta oikein”. (MFP [1963], 309–312.)

Kohdan (1) mukaan siis ”Mitään ei voida tarkastella eristettynä yhteyksistään”. Johansson (1982, 78) päätelee kohdan (1) ilmaisevan implisiittisesti, ”että empiiriset yleistyksiset voivat olla ainoastaan osittaisia totuuksia” ja siten myös kohdat (2–4) ovat yhteyksistään riippuvaisia. Johanssonin päätelmää voi pitää oikeanakin mutta ei päättelyä. Empiirinen tieto kantaa toki mukanaan induktiivisen päättelyn luotettavuusongelmaa. Kuitenkin kohdan (1) väite on niin yleinen viittaus esimerkiksi marxilaiseen praksisnäkökulmaan, ettei sille voi antaa minkäänlaista ohjaavaa sisältöä. Tuskin mitään kohdetta voi koskaan tarkastella täysin irrallaan yhteyksistään.

Johansson yrittää vielä konstruoida relevantimmat dialektiikan lait (mt. 75):

- (2) On olemassa muutoksia.
- (3) Tietyt muutokset aiheutuvat sisäisistä ristiriidoista ja ristiriitaisista voimista.
- (4) Joskus tapahtuu laadullisia muutoksia.

Vaikka dialektiikan lakien asemaan luonnonlakeina voi perustellustikin suhtautua kriittisesti, Johansson menee tietysti pelkistyksessään varsin hedelmättömään ääripisteeseen. Artikkelissaan Johansson etsii jatkuvasti muotoa marxilaisen dialektiikan ongelmallisuuteen, mutta hänen yleistyksensä eivät ole kovin uskottavia:

Mutta kun klassinen dialektinen materialismi sanoo, että mitään ei voida tarkastella yhteyksistään irrallaan, ei anneta mitään vastaavia viitteitä siitä, kuinka saadaan tietoa konkreettisista tilanteista ja kuinka tämä tieto suhtautuu yleisempään ja abstraktimpaan tietoon. Siksi haluan toistaa erään aiemmista huomautuksistani: Klassinen dialektinen materialismi ei ole ratkaissut marxilaisuuden filosofista dialektiikkaongelmaa. (mt. 78.)

Jälleen voi ajatella, että Johanssonin päätelmä on oikea mutta itse päättely liian epämääräinen. Koko marxilainen ajattelu on oikeastaan vastausta Johanssonin kuvaamaan tieto-ongelmaan. Johanssonilla (mt. 79) on kuitenkin selkeämpi ja uskottavampikin määrit-

tely: ”En myöskään kiellä, etteikö Lenin ei-filosofisissa kirjoituksissaan noudattaisi erityistä dialektiikan käsitystä. Kiellän ainoastaan sen, että klassisessa dialektisessa materialismissa olisi annettu siitä kestävä filosofinen rekonstruktio.”

Tarkasteltuaan dialektiikan lakien ohella myös osan ja kokonaisuuden jännitettä marxilaisessa ajattelussa Johansson (mt. 80) päätelee, että ”edes modifioitu, muunneltu dialektinen materialismi ei voi muodostaa marxilaisuuden sielua” ja ”[d]ialektisesta materialismista ei voida johtaa suoraan poliittisia strategioita eikä tieteellisiä teorioita”. Väitteet ovat liian epämääräisiä arvioitaviksi.

Ingvar Johanssonin harvinainen analyysiyritys käsittelee poikkeuksellisen mielenkiintoisesti ja kriittisesti marxilaisen dialektiikan ongelmia. Siksi se ansaitsee laajahkon tarkastelun, vaikka Johanssonin päättely onkin liian häilyvää ja lennokasta, jotta se kykenisi uudella tavalla määrittämään ongelman ytimen. Näistä ruotsalaisista virikkeistäkään huolimatta ei suomalaisessa keskustelussa systemaattisesti pohdita, onko dialektinen metodi $P(M):n = [(Om, Um, Em, Vm)]$ aktiivisesti tutkimuskäytäntöä ohjaava komponentti Em vai $P(M):ään$ keinotekoisesti luotu kuorutus. Välineet tähän keskusteluun jäivät löytymättä.

7.3. Perustasta ja päällysrakenteesta

Teesin[6]¹ määrittämä yhteiskunnallisen perustan ja päällysrakenteen suhde² antaa $P(Mf):n$ päällysrakenteeseen kuuluville aatteille ja ideologioille sellaisen luokkapohjaisen välinearvon, jota porvarilliset aatteet ja ideologiat eivät luonnollisestikaan helposti hyväksy. Eri-tyistieteiden keskusteluissa on tietysti syntynyt vertailuja länsimaisen ja marxilaisen tieteen välillä.³ Yleisimmin $P(Mf):n$ olemukseen ja perustan ja päällysrakenteen luomaan selitysmalliin tarttuvat kristinuskon ja marxilaisuuden kohtaamisesta syntynyt uskonnonfilosofi-

¹ [6] ”Yhteiskunnallinen oleminen viime kädessä määrää yhteiskunnallisen tietoisuuden, ihmisten ja sosiaalisten luokkien aatteet, pyrkimykset ja tarkoitusperät” (*MLFP* 1980, 236). Yhteiskunnallisen elämän perustana ovat ihmisten taloudelliset suhteet (*MFP* [1963], 361)

² Teesin lähtökohdista ks. Manninen (1970).

³ Hyvä esimerkki on Antti Eskolan (ks. Eskola, A. 1970) artikkeli *Länsimainen ja marxilainen sosiologia*. Vaikka Eskola (mt. 215) ei ”ole näissä muutamissa vertailuissa halunnut ottaa mitään jyrkkää kantaa siihen, kumpi on oikeampaa tai hedelmällisempää, länsimainen vai marxilainen sosiologia”, hänestä tuntuu, ”että marxilainen teoria on usein arvostelukykyisempää ja tervejärkisempää kuin länsimaisen sosiologian teorit”. Toisaalta Eskola havaitsee, miten ”siirryttäessä erittelemään kommunistista yhteiskuntaa marxilaisen sosiologian dynaamisuus vähenee ja kuva muuttuu väriltömämmäksi”.

nen keskustelu ja marxilaisen etiikan ongelmallisuutta pohtiva diskurssi. Matti Pyhälän *Jumala vai ihminen* (Pyhälä 1967) ja T. I. Palon *Marxilaisuuden ja kristinuskon kohtaamisesta* (Palo 1967) muodostavat mielenkiintoisen Helmut Gollwitzerin kirjan *Marxilainen uskonnonkriittikki ja kristillinen usko* (Gollwitzer 1966) ”kaksoisarvostelun”. Uskonnonfilosofiseen tarkasteluun kuuluvat Heinz Pepperlen artikkeli *Uskonnon ongelma marxilaisessa ajattelussa* (Pepperle 1967) ja Urpo Harvan teos *Marxismi ja perimmäiset kysymykset* (Harva 1970). Historiallisesti marxilaisen uskontopolitiikan soveltamista kuvaavat Kimmo Kääriäisen artikkeli *Tieteellinen ateismi Neuvostoliitossa* (Kääriäinen 1990) ja Arto Luukkanen *Neuvostovaltion uskonto/kirkkopoliittikka leninistisen tradition valossa* (Luukkanen 1991). Marxilaisesta etiikasta keskustelevat Guy Bessen artikkeli *Marxilainen käsitys etiikasta ja vastuusta* (Besse 1967) ja Raimo Mäkelän kirjoitus *Marxilaisen etiikan pääpiirteet* (Mäkelä 1974). Teoreettisena lähtökohtana voisi olla Veikko Pietilän käsitteanalyttinen artikkeli *Ideologiateoriat ja Saksalainen ideologia* (Pietilä, V. 1986)

Veikko Pietilän artikkeli on useasta näkökulmasta mielenkiintoinen. ’Ideologia’ on marxilaisessa diskurssissakin löysästi käytetty käsite. Pietilä pyrkii osoittamaan, että Marxin ideologiakäsitys on monimerkityksinen ja vaikeasti tulkittava. Se ei tukeudu vain Marxin ja Engelsin (1978a, 78) tunnetuimpaan ideologialuonnehdintaan:

Kun ihmiset ja heidän suhteensa näyttävät koko ideologiassa päällään seisovilta kuten camera obscura’ssa, niin tämä johtuu heidän elämisensä historiallisesta prosessista, kuten esineiden ylösalainen kuva silmän verkkokalvossa johtuu heidän elämisensä välittömästä fyysisestä prosessista.

Ideologia voidaan hahmottaa aatejärjestelmänä (Pietilä, V. 1986, 302–304) ja ’vääränä tietoisuutena’ (mt. 304–306) tai tukeutua rakenteelliseen ideologiakäsitykseen (mt. 306–308). P(Mf):n määrittämänä ideologia on ”luokkayhteiskunnassa tietyn luokan asemaa ja etuja ilmaisevien yhteiskunnallisten (poliittisten, filosofisten, uskonnollisten ym.) katsomusten kokonaisuus” (MFP [1963], 643). Laajan analyysinsa jälkeen Veikko Pietilä (1986, 308–309) pääättelee: ”Rakenteellinen ideologianäkemyks pystyy nähdäkseen ratkaisemaan ainakin joitain niistä ongelmista, jotka osoittautuivat tietoisuusdiskursiivisten ideologianäkemyksien kompastuskiviksi.” Rakenteellisen näkemyksen mukaan ideologia tuottaa tietoisuutta. ”Ideologia olisi siis jotain sitä konstituovaa, mitä tietoisuusdiskurssin piirissä pidetään ideologiana.” (mt. 302.)

Pietilän artikkeli on marxilaisen diskurssin kannalta esimerkillinen, koska 1) kirjoittaja on marxilaiseen traditioon monipuolisesti perehtynyt, 2) kirjoittaja myöntää tuon tradition monimerkityksisyyden ja sen sisäiset jännitteet ja 3) kirjoittaja tajuaa omien pää-

telmiensä rajallisuuden: ”Millaisia ongelmia rakenteellisen ideologianäkemyksen tieltä löytyy, jääköön tulevien tutkimusten selvitettäväksi” (mt. 309).

1960-luvun aatteellinen ilmapiiri herätti myös kristinuskon ja marxilaisen ajattelun dialogia. Tämän ilmentymää on Helmut Gollwitzerin kirjan *Marxilainen uskonnonkriittikki ja kristillinen usko* julkaiseminen. Vaikka kirja korostaakin kristinuskon ja marxismin dialogia, sen oma lähtökohta on antimarxilainen ja kristinuskon kannalta apologeettinen. (ks. esim. Gollwitzer 1966, 112–114).

Kirjaa kommentoivan Kirkon yhteiskunnallisen toimikunnan sihteerin T. I. Palon tarkastelutapa (Palo 1967) on huomiota herättävä. Hän ei analysoi Gollwitzerin käyttämää argumentaatiota vaan lähes koko teksti on pohdintaa kristinuskon ja marxilaisuuden dialogin edellytyksistä.¹ Dialogin sosiaalisten esteiden ohella Palo (mt. 12–13) korostaa osapuolten käyttämien käsitteiden kohtaamattomuutta. Kuitenkin vain yhdessä virkkeessä Palo (mt. 14) paljastaa, miksi Gollwitzerin ja marxilaisen ajattelun käsitemaailmat ovat erityisen yhteismitattomia: ”Vaikka hän [Gollwitzer] toisaalta varoittaa idealistisesta metafysiikasta ja tähdentää uskon verifiointin tärkeyttä, hän toisaalta bartilaisen teologian perusnäkemystä noudattaen torjuu kaikki inhimilliset liittymäkohdat uskon syntymisessä.” Karl Barthin dialektisen teologian² myötä Gollwitzer (1966, 112) ajautuu omalaatuiseen, ontologista jumalatodistusta muistuttavaan päättelyketjuun:

Väite ”Jumalaa ei ole” on mieletön, koska se on maailmansisäisen, siis kiellettävissä olevan olemassaolon kieltämistä. Tällä tavalla voidaan kieltää jumalia. Mutta jos tätä lausetta sovelletaan kristillisen uskon Jumalaan, se ilmaisee, että sen lausuja ei käsitä, mistä puhuu, tai hän sekoittaa asiat, tai – mistä syystä se sitten tapahtuukin – tahtoo käsitteiden sekaantuvan. Jos hän tietäisi, mistä puhuu, silloin hän myös tietäisi, että hän voi kylläkin olla epä tietoinen siitä, merkitseekö Jumalan kohtaaminen hänelle elämää vai kuolemaa, ja epäillä hänen armoaan, mutta hänen olemassa olemistaan hän ei voi epäillä, sillä jos hän tietää, kenestä puhuu, silloin hän puhuu sellaisena, joka juuri seisoo hänen edessään: ”Sinä olet saartanut minut edestä ja takaa ja laskenut kätesi minun päälleni” (Ps. 139: 5).

Sellaisen, jota ei voi käsittää, täytyy siis Gollwitzerin päättelyn mukaan olla välttämättä olemassa, koska olemassaolon kieltävän väitteen esittäjä puhuu asiasta, jota hän ei käsitä.

¹ Marxilaisen uskonnon määrittelyn Vesa Oittinen (1979, 83) tiivistää: ”[U]skonto on luokkayhteiskunnan ja -valtion oloille ominainen todellisuuden henkisen haltuunoton nurinkurinen muoto, joka illusorisesti ja maagisesti (rituaalein) pyrkii palauttamaan ihmisyyteen alkuperäistä ykseyttä, rakentamaan siltia eriytyneiden etujen synnyttämien antagonismien yli, löytämään ’yleisemmän ykseyden’ eli ihmisen universaalisen olemuksen toteutumisen tuonpuoleisesta, koska se ei ole mahdollista tämänpuoleisessa.” Ks. myös *MFP* [1963], 664–669.

² Karl Barthin teologiasta ks. esim. Benktson (1965).

Tällainen looginen ja ontologinen kannanotto vie epäilemättä pohjan kaikelta dialogilta P(M):n kanssa.

Palon artikkelissa ei päästä marxilaisen uskontokritiikin ongelmiin, koska se ei riittävän selkeästi paljasta Gollwitzerin reunaehtoja. Marxilaisista lähtökohdista kirjaa arvioiva Matti Pyhälä (1967, 5) osuu kärjistäessäänkin yhteen kipupisteeseen: [Kirjassa] ”yleinen antikommunismi täyttää jonkinlaisen solvausten tehtävän ja esiintyy silloin, kun Gollwitzer ei tarkastelun tasoa vaihtamatta pääse häntä miellyttäviin tuloksiin”. Pyhälä (mt. 6–8) voi kuitenkin analysoida myös esimerkiksi Gollwitzerin marxilaisen tieto-opin kritiikkiä ja hänen käsitystään marxilaisuudesta uskontona. Pyhälä (mt. 9–10) ei liene aivan väärässä korostaessaan, että Gollwitzerin tarkoitus ”on vetää toisille raiteille marxilaisen ja kristittyjen kesken jo alkanut dialogi” eli konservatiivisena teologina ”hän on hätäännytynyt kehityksen kulusta”. Tärkeästä aiheesta huolimatta *Marxilainen uskontokritiikki ja kristillinen usko* on liian mustavalkoinen, jotta se olisi kyennyt syventämään kristinuskon ja marxilaisuuden keskustelua Suomessa.

Samoihin aikoihin Gollwitzerin teoksen ilmestymisen kanssa julkaistiin porvarillisessa *Suomalainen Suomi* -aikakauslehdessä Heinz Pepperlen artikkeli *Uskonnon ongelma marxilaisessa ajattelussa* (Pepperle 1967). Artikkelin on viileäsävyinen erittely Ludwig Feuerbachin ja Karl Marxin uskontokäsityksistä ja niiden kehittelystä marxilaisessa filosofiassa¹. Pepperle (mt. 354) katsoo – esimerkiksi Gollwitzerista poiketen – että ”marxilaisuuteen kuuluu ilman muuta ateismi” Marxilainen uskontokäsitys on kiinteässä yhteydessä materialistiseen historiankäsitykseen. Pepperlen (mt. 354–355) käsityksen mukaan Engels piti varsinaista taistelua uskontoa vastaan vahingollisena. Leninistäkin ”miehellään väitteään, että hän olisi vaatinut sotaisaa suhtautumista uskontoon”. Pepperlestä tämä ei pidä paikkansa, koska Leninistä ”välien selvittely uskonnon kanssa on toisarvoinen asia verrattuna köyhälistön luokkataistelun yleisiin etuihin” eikä ”maailmankatsomuksellisia vastakohtia nimenomaan uskonnon suhteen saa koskaan kohottaa etualalle siinä määrin, että ne estävät yhteistyötä uskovaisten ja uskottomien välillä”. Pepperlen tarkastelutapaa voi pitää maltillisena P(Mr):n uskontokäsityksen apologiana, jossa näkyy jännitettä P(Mf):n hyökäävän uskontopolitiikan suuntaan.

Urpo Harvan *Marxismi ja perimmäiset kysymykset* -kirjan (Harva 1970) väitetään sen takakannessa olevan teos, joka on ”toistaiseksi ainoa laatuaan kotimaisessa ja länsimai-

¹ Kirjoittajan asenne ja julkaisukanava asettavat hänet P(Mf):n ulkopuolelle. P(Mr):ään hänet sijoittaa hänen oma määrittelynsä: ”Me emme marxilaisina voi tietenkään vaieta, kun, niin kuin jo vuosikymmeniä on ollut asian laita, esimerkiksi katolisen yhteiskuntakäsityksen ja kirkon edustajat ylipäänsäkin ovat käyneet häikäilemätöntä taistelua sosialismia vastaan, – –” (Pepperle 1967, 355).

sessakin kirjallisuudessa”. Teoksen tarkastelutapa on sikäli ikään kuin marxilainen, että se praksistasolla dialektisesti pohtii, mitä marxilaisesta – ja osaltaan myös kristillisestä – maailmankuvasta käytännössä seuraa. Siten Harvan teos on varsin kommunikoiva. Se ei ontologisesti tarkastele perustan ja päällysrakenteen suhdetta vaan esimerkiksi arvioi, ovatko taloudelliset suhteet ja yhteiskunnallinen oleminen riittäviä ehtoja erilaisille ideologisille ilmiöille. Uskontoa on epäilemättä käytetty porvarillisen ideologian välineenä, mutta väisämättä on kysyttävä, miten ”[t]raditionaaliset viimeiset kysymykset ovat vain tietynlaisen sosiaalisen ympäristön, porvarillisen yhteiskunnan tuotteita”. Kun sosialistisen maan ihmiset pohtivat kuolemaa, kärsimystä ja elämän tarkoitusta, johtuuko se vain siitä, että ylimenokautena porvarillista tajuntaa on vielä jäljellä vai siitä, että ihmisen olemukseen kaikissa olosuhteissa kuuluu noiden kysymysten kohtaaminen? (mt. 17–18.) Harva tukeutuu varsovalaisen professorin Adam Schaffin revisionistisiin ajatuksiin ihmisen eksistenssistä ja yksilön ja yhteisön suhteesta:

Schaffin mukaan virallinen marxismi on työntänyt taka-alalle yksittäishämisen probleemat yleensä, ja tästä johtuen se on torjunut myös perimmäiset kysymykset, jopa se tästä syystä on vieroksunut itse Marxiakin. Schaffin mukaan näet nuoren Marxin ajattelun polttopisteessä oli juuri yksilöllinen ihminen varsinkin ns. pariisilaisissa käsikirjoituksissa vuodelta 1844¹. Kantaisänsä varhaistuotantoon virallinen marxismi ei ole suhtautunut suopeasti pitäen sitä epämarxilaisena. (mt. 20)

Tarkastellessaan yksilön ja yhteisön suhdetta, vieraantumista, vapautta, vastuuta, syyllisyyttä ja pahuutta tai kärsimystä ja kuolemaa Harva testaa konkreettisen tilanteen kautta, miten perustan ja päällysrakenteen välinen kausaliteetti toimii. Kuinka totaaliseksi ja jäykäksi kausaalinen suhde kokemuksen testaamana voidaan ymmärtää ja miten vastavuoroisen dialektinen on perustan ja päällysrakenteen suhde? Harva (mt. 80) pääsee kehittämään riippuvuuksia:

Marxismi näyttää selittävän, että kuolemattomuuden toive syntyy kausaalisella välttämättömyydellä elämän vajavuudesta. Tämä teoria on altis kritiikille. Kaikkina aikoina ja siis riippumatta yhteiskunnan rakenteesta näyttää olleen ihmisiä, jotka eivät ole uskoneet kuolemattomuuteen. Ihmisen ajatusmaailma ei siis ole pelkästään heijastusta yhteiskunnasta. Kuolemattomuuden kieltäjät ovat joko olleet elämäänsä tyytyväisiä niin että kuolemattomuuden toiveen synnylle ei ole ollut kausaalista syytä tahi elämän kurjuudesta ei synnykään välttämättömästi usko tuonpuoleiseen elämään. Marx itse eli kapitalistisessa yhteiskunnassa, ja hän oli omien sanojensa mukaan joutunut henkilökohtaisesti paljon kärsimään, mutta silti hänessä ei syntynyt kuolemattomuuden toivetta.

¹ Ks. Marx [1972].

Vaikka teesi [6] vain joskus eksplikoituu Harvan tekstissä, suuri osa Harvan problematiikasta redusoituu siihen. Harvan konkreettisia tilanteita ongelmallistava tarkastelutapa on varsin hedelmällinen P(Mf):n arvioinnissa ja erilaisten paradigmojen kohtaamistilanteissa, vaikka se usein synnyttää enemmän kysymyksiä kuin tarjoaa vastauksia.

Jo Pepperlen eksplikoima Leninin uskontokäsityksen problemaattisuus avautuu suomalaiseseen keskusteluun vasta reaaliosialismin hajoamisvaiheessa¹. Arto Luukkanen (1991, 213) arvostelee ennen kaikkea ajatusta, jonka mukaan valtiolla ja puolueella olisi Neuvostoliitossa voinut olla erilainen uskontopolitiikka. Luukkanenkin huomioi uskontopolitiikan toisarvoisuuden Leninin poliittisessa taktiikassa mutta hän päättelee sen johtavan ennen kaikkea opportunistiin:

Leninille se, että uskonto olisi yksityisasiasia, aiheutti vaaran siitä, että uskonto mieltäisiin yksityisasiaksi myös yhteiskunnallisessa elämässä. Tunnustaessaan tämän asian epäsuorasti lainsäädännössään Lenin antoi samalla myös mallin uskonnon tulevalle roolille proletariaatin diktatuurin valtiossa: kirkolla ei ollut oikeutta puuttua valtion asioihin mutta valtiolla oli kaikki oikeudet puuttua kirkon asioihin, sikäli kun se valtion kannalta oli tarkoituksenmukaista.

Kaiken kaikkiaan Leninin toteuttama uskontopolitiikka oli aina osa hänen kehrittelemäänsä luokkataisteludoktriinia. Sen ”totaliteetti” edellytti sitä, että kaikki toisarvoinen oli uhrattava vallankumouksen päämäärien puolesta. Käytännössä tämä mahdollisti ja oikeutti Leninin uskontopolitiikan taktisen joustavuuden. (mt. 216–217.)

Luukkanen näkee Leninin uskontopolitiikan tulkintavaikkeudet Leninin lausuntojen irrottamisessa alkuperäisestä käyttöyhteydestä. Leninin taktiikka oli erilainen tsaarin Venäjällä kuin sosialistisessa valtiossa. ”[P]uutteelliset tulkinnat Leninin uskontopoliittisesta toiminnasta ovat luonnollisia, jos tutkija turvautuu systemaattiseen ’sitaattitieteilyyn’ tai on poliittisesti jollain lailla orientoitunut ja pyrkii etsimään haluamaansa ’leninististä’ politiikkaa” (mt. 217). Luukkanen analyysi auttaa myös pragmaattisella tasolla paremmin ymmärtämään uskonnon asemaa P(Mf):n päällysrakenteessa.

Myös Kimmo Kääriäisen väitöskirja *Discussion on Scientific Atheism as a Soviet Science 1960–1985*² (1989) analysoi Pepperlen hyljeksimää hyökkävää leniniläistä uskon-

¹ On kuitenkin huomattava, että populaarimmassa suomalaisessa diskurssissa näkyi suomettumisaikana selkeä kaksijakoisuus. Virallinen kirkollinen linjaus korosti marxilaisen ateismin ja kristittyjen rauhanomaista, joskin jännitteistä, rinnakkaiseloja sosialistisissa maissa. (ks. esim. Beeson 1977 ja Solberg 1964). Herätysliikkeitä ja vapaita suuntia lähellä olevat kustantajat julkaisivat antikommunistiseksi leimautunutta, kristittyjen vainoista Itä-Euroopassa kertovaa kirjallisuutta. (ks. esim. Popoff 1966 ja Wurmbrand 1969 ja 1970)

² Kääriäisen väitöskirjasta on moskvalainen professori D. M. Ugrinovitš kirjoittanut arvostelun (ks. Ugrinovitš 1990). Siinä heijastuu myös P(M):n tulkinta perestroikan vuosina. Silloin Neuvostoliitossa otettiin ”tärkeä askel kirkon ja valtion suhteiden täydeksi normalisoimiseksi. On kritisoitu kaikkia mahdollisia poikkeamia leniniläisestä periaatteesta suhtautua kirkkoon ja uskovaisiin. Valmisteilla on parhaillaan uusi laki uskonnonvapaudesta.” (mt. 61.) Nämä linjaukset eivät siis ennättäneet enää toteutua.

topolitiikkaa. Väitöskirjan sisältöä kuvaavassa artikkelissaan Kääriäinen (1990, 41–42) tuo selkeästi ilmi uskonnollisuuden ja marxilaisen filosofian ehdottoman vastakohtaisuuden Neuvostoliiton sisäisessä ideologisessa taistelussa. Uskonnon status määräytyy myös suhteessa P(Mf):ään: ”Uskonnon virheellisyys ilmenee jo filosofian peruskysymyksen väärsä ratkaisemisessa, koska uskonnossa yleensä pidetään henkistä ensisijaisena materiaaliin nähden eikä päinvastoin. Tämän pohjalta koko uskonnollinen maailmankuva on pahasti virheellinen.” (mt. 42.) Sen kaksijakoisuuden, joka näkyy marxilaisen käytännön suhteessa yhteiskunnan päällysrakenteen osana olevaan uskontoon, Kääriäinen (mt. 43) oivaltaa selvästi: ”Vielä 1980-luvun alkupuolella ateistisissa julkaisuissa oli havaittavissa kaksi eri linjaa: se kuva, joka annettiin maan sisällä, ateistisessa kirjallisuudessa, ja se kuva, joka annettiin länteen. Neuvostoliitossa ateismin tavoitteeksi määriteltiin yksiselitteisesti uskonnon hävittäminen ja tieteellisen maailmankatsomuksen kasvattaminen. – – – Samanaikaisesti länsimaihin annettiin kuva täydellisestä uskonnon- ja omantunnonvapaudesta.”

Marxilaista etiikkaa tarkasteltiin suomalaisessa diskurssissa mielenkiintoisessa kaksoisvalaistuksessa, kun siitä kirjoitti vuonna 1967 *Suomalaisessa Suomessa* porvarillisen filosofian lähtökohdista Jussi Tenkku ja P(M):n näkökulmasta Guy Besse. Tenkku vertailee Kantin ja Marxin moraalikäsitteitä ja hänen perusajatuksensa (1967a, 286) on osoittaa, että ”eräs Marxin moraalinen perusideaali on ollut jokseenkin sama kuin Kantin praktinen imperatiivi¹”. Tenkku (mt. 286) etsii yhtymäkohtia etenkin Marxin varhaisista kirjoituksista. Käsitteelliset analogiat eivät varsinkaan Marxin ajattelun kypsyysvaiheessa ole tietenkään mikään yllätys. Tenkku (mt. 285) selittää: ”Eräs mahdollisuus olisi se, että Marx olisi omaksunut käsitteensä suoraan Kantin kirjoituksista. Toinen mahdollisuus on se, että Kantin moraalikäsitteet ovat olleet yleisesti hyväksytyä yhteistä henkistä omaisuutta siinä ympäristössä, josta Marx on saanut vaikutteensa.” Marx joka tapauksessa rakensi ajatteluaan saksalaisen filosofian traditioon pohjautuen.

Tenkun havainnot auttavat etenkin Marxin tekstien tulkitsemista niiden omassa kontekstissa: ”Lukuisat yksityiskohdat Marxin kirjoituksissa olisivat käsittämättömiä tai ainakin ne voidaan helposti ymmärtää väärin, ellei niitä tarkastella praktisen imperatiivin valossa” (mt. 288). Tenkku (mt. 291) pääsee jopa irvailemaan:

Marx on usein sanonut, että porvarillinen moraalinen on pelkästään porvarillisia ennakkoluuloja. Jos tämä on totta ja jos Kantin moraalista voidaan pitää porvarillista, silloin Marx itse on ollut porvarillisten ennakkoluulojen vallassa, koska hän on ottanut todesta Kantin praktisen imperatiivin.

¹ Tenkku (1967a, 286) muotoilee Kantin praktisen imperatiivin: ”Toimi niin, että käytät ihmisyyttä sekä omassa että jokaisen muun persoonassa aina samalla tarkoituksena eikä koskaan pelkkänä välineenä.”

Tenkku ajattelee siis praktisen imperatiivin olevan jonkinlainen kovinkin spesifi ”porvarillinen ohjeisto”. Imperatiivin sisältämä välineellistämisen kieltäminen on kuitenkin epämääräinen ja yleisluonteinen normi, jota voidaan soveltaa monenlaisiin yhteiskunnallisiin tilanteisiin.

Marxilaista etiikkaa P(M):n näkökulmasta dialogissa tarkasteleva Guy Besse¹ (1967, 293) lähtee myös liikkeelle – mielenkiintoista kyllä – Kantista: ”Marx oli tuntuvasa määrin saksalaisen filosofian (Kant, Fichte, Hegel, Feuerbach) vaikutuksen alainen. Hän ei kuitenkaan ollut nojatuolifilosofi; hyvin pian hän aseistautui poliittiseen taisteluun.” Besse viittaa Itävallan ja Saksan uskantilaisiin sosiaalidemokraatteihin ja liberaaleihin, joiden – niin kuin Tenkunkin – mielestä marxilainen sosialismi ”ei siis olisi historiallisen välttämättömyyden tuotetta, vaan ilmausta omantunnon kategorisesta ja universaalista käskystä”. Besse tarkastelee Marxin eettisten käsitysten kehitystä hänen teoksissaan *Taloudelliset-filosofiset käsikirjoitukset 1844*, *Pyhä perhe*² ja *Saksalainen ideologia*³ ja samalla myös irtautumista praktisen imperatiivinkin ilmaisemasta yksilöetiikasta kohti luokkaetiikkaa. (mt. 293.) Etiikka on yhteiskunnan taloudellisesta perustasta riippuvaa, ylärakenteeseen kuuluvaa ideologiaa. ”Etiikkaa ei voi ymmärtää tulkitsemalla sitä kirjaimellisesti; se täytyy asettaa yhteyksiinsä ja nähdä osana liikettä, joka suuntautuu ulkoisesta sisäiseen, tuotantosuhteista yhteiskunnallisiin, poliittisiin, oikeudellisiin ja sivistyksellisiin suhteisiin, tuotantosuhteista ideologioihin.” (mt. 295.)

Tenkku ei oikeastaan näe ollenkaan tällaista kehitystä, vaan ”’Pääomasta’ löytyy kuitenkin runsaasti kohtia, joista ilmenee, että Marxilla on ollut sitä kirjoittaessaan samat moraalikäsitteet kuin aikaisemmin” (Tenkku 1967a, 289). Tenkku (mt. 289–290) viittaa Marxin (ks. 1974, 158–167) kuvaukseen työvoiman ostosta ja myynnistä *Pääoman* 4. luvussa. P(M):n näkökulmasta luku kuvaa historiallisen materialismin tarkastelutavalla kapitalistisen yhteiskunnan objektiivisia, luonnonlain kaltaisia talousprosesseja, mutta Tenkun mielestä Marxin moraalikäsitteet, esimerkiksi vieraan työvoiman riiston paheksuminen, muovaavat hänen kansantaloustieteen kritiikkiään ja historiakäsitystään. Samanlaista autonomisempaa moraaliala Tenkku näkee *MFP:n* ([1963], 652–664) kuvauksessa kommunistisesta moraalista, jota hän ei tulkitse luokkasidonnaisena, vaan hänestä (1967a, 286) mar-

¹ Bessen artikkelin (1967, 292) esipuheena julkaisija – paljastavasti – arvioi artikkelia: ”Toivomme, että jälkimmäinen esitys [= tämä artikkeli] voisi sitä paikoitellen rasittavasta dogmaattisuudesta ja välimatkan puuttumisesta huolimatta valaista lukijoillemme peruskatsomusta, mikä on erittäin monien tämän hetken etiikkaa koskevassa keskustelussa esitettyjen mielipiteitten lähtökohtana.”

² Saksankielinen alkuteos julkaistiin v. 1845.

³ Teoksen etiikan näkökulmasta tärkeä ensimmäinen osa on kirjoitettu v. 1845–1846.

xilaisen eettisen relativismin vastaisesti *MFP*:ssä ”esitetään absoluuttisina monia sellaisia normeja, jotka esimerkiksi puritaanisesti asennoituneet kristityt ovat miltei kaikkina aikoina pitäneet ideaaleinaan”.

Oleg Drobnitski (1980, 8) määrittelee moraalin historiallis-materialistisen olemuksen: ”[M]oraali on spesifisti *yhteiskunnallinen* ilmiö, joka kehittyy *historian* myötä ja jota määrää yhteiskuntaelämän *objektiivisten* edellytysten kokonaisuus, nimittäin sosiaaliset, lähinnä ihmisten (ennen kaikkea *luokkien*) väliset *tuotantosuhteet*, yhteiskunnallisen kulttuurin aiemmat edistysaskeleet ja ao. ajalla vallitseva yhteiskuntajärjestelmä.” Tenkun perusajatus on oikeastaan tämän marxilaisen määrittelyn riittämättömyyden osoitus: marxilainen etiikka on sekä käsitteellisesti ja sisällöllisesti riippuvaisempi ’porvarillisen etiikan’ traditiosta kuin etiikan asema yhteiskunnallisessa päällysrakenteessa antaisi olettaa.

Marxilaisen etiikan kritiikki luontevasti kohdistuuakin historiallis-materialistisen moraalikäsitteiden ja etiikan riittämättömyyden ihmisen koko eksistenssiin liittyvien ongelmien kohtaamisessa. Raimo Mäkelän artikkeli *Marxilaisen etiikan pääpiirteet* tarkastelee marxilaista etiikkaa kristillisestä etiikasta eli totaalista heteronomistisesta eettisestä normistosta käsin. Mäkelä arvostelee Marxin käsityksiä ennen kaikkea etiikan ja antropologian avoimiksi jäävien ongelmien vuoksi. Mäkelä (1974, 40) esittää avoimista kysymyksistä puolen sivun luettelon:

Mihin olioiden erillisyys perustuu? Mistä nimenomaan ihminen saa ihmisyytensä? Mikä saa ihmisen olemaan erilainen kuin eläin? Miten luonnonosa-ihminen voi olla vapaa muun luonnon ollessa determinoitua ja vaistonvaraista? – – – Mikä on ihmisen vieraantumisen syy ja aiheuttaja? Mistä voidaan määrittää oikea ja väärä, hyvä ja paha, jos ihminen itse sisältää sekä vieraantumisen että ei-vieraantumisen ja kukin tapahtuvan historian tilanne luo itse omat arvonsa ja norminsa? Edelleen: *miksi* vieraantuminen pitäisi voittaa? Mikä arvo on ihmisen kärsimyksellä ja ei-kärsimyksellä, pitkällä eliniällä, ei-orjuudella, vapaudella jne.? – – –

Vaikka P(M):n näkökulmasta joihinkin ongelmiin (esimerkiksi ihmisen vieraantuminen syyhyn¹) voidaan konstruoida vastaus, monet kysymykset ovat käsitteellisesti ja viittaussuhteiltaan liian epämääräisiä. Kysymysten luonne selkiytyy Mäkelän (mt. 40) loppuyhteenvetossa: ”Nämä kysymykset – ja monia muita – on pakko esittää sen, joka ei ole monisti, sen paremmin materialistinen kuin spiritualistinenkaan monisti, ja nimenomaan kristityn, joka uskoo kolmiyhteiseen Jumalaan.” Mäkelän mielestä ilmeisesti dualistinen ontologia (ruumis/sielu, ihminen/Jumala) tuo relevantin vastauksen hänen kysymyksiinsä. Toisaalta teleologissävyyisten vastausten löytyminen vahvistaa kristillistä maailmankuvaa:

¹ Jussi Tenkku (1967b, 306) tiivistää vieraantumisen Marxilla merkitsevän ”primaaristi sitä, että jonkun omaa on tosiasiallisesti joutunut toiselle siten, että tuo toinen on saanut saamansa voiton avulla hallita häntä”.

Koska vain Jumala voi määrittää, mikä on oikein ja väärin, Jumalan on oltava olemassa. Siten myös P(M):n kyvyttömyys yksittäisen ihmisen eksistenssin kannalta relevanttien ongelmien äärellä falsifioi marxilaista etiikkaa. Mäkelä kuvaa marxilaista ajattelua – joitakin liian yksiulotteisia linjauksia lukuun ottamatta – varsin selkeästi ja jopa piirroksella selventää taloudellisen perustan ja päällysrakenteen suhdetta. Siitä huolimatta Mäkelältä ei luonnollisestikaan löydy ymmärrystä marxilaisen filosofian olemassaolon oikeutukselle.

Perustan ja päällysrakenteen suhde ei ole vain paradigman $P(M) = [(Om, Um, Em, Vm)]$ arvokomponentin Vm ilmentymä vaan historiallisen materialismin ja siis koko P(M):n keskeisintä olemusta. Kritiikille perustan ja päällysrakenteen riippuvuus on altis etenkin silloin, kun se ymmärretään yksisuuntaisesti ja mekaanisesti. Periaatteessa tuota suhdetta voitaisiin verifioida tarkastelemalla sen empiirisiä ilmentymiä historiassa. Suomalainen diskurssi on kuitenkin liian hajanaista luodakseen mitään oivaltavia systemaattisia havaintoja. P(P):n lähtökohdasta tapahtuva tuon suhteen tarkastelu on jo lähtökohtaisesti torjuvaa: jäsentäähän P(M) P(P):n automaattisesti vääräksi tietoisuudeksi eikä P(P) voi hyväksyä tällaista sitä kuristavaa hirttoköyttä.

7.4. Mitä tehdä, kun historia ei toteuttanut historiallista materialismia?

Teesien [7], [8] ja [9]¹ pätevyys näyttäisi olevan paljon helpommin arvioitavissa kuin P(Mf):n ontologiset tai epistemologiset linjaukset. Voidaanko siis päätellä, että reaaliosialismin romahtaminen falsifioi historiallisen materialismin ytimen?

Näiden teesien teemoista käytävässä diskurssista hyppy 1960-luvulta 2000-luvulle on poikkeuksellisen mullistava. 1960-luvulla ainakin marxilaisuuden sisäinen historiallisen materialismin tarkastelu saattoi olla ongelmattoman oikeaoppinen (ks. esim. Björkbacka 1965² ja Peltonen 1965). Teesien falsifioitumisen ajalta on P(M):n yleisen tyrmäyksen joukosta löydettävissä myös tarkastelutapoja, jotka lähestyvät moniulotteisemmin historialli-

¹ [7] Tuotantovälineiden yksityisomistukseen perustuva yhteiskunta jakautuu antagonistisiin luokkiin. Erilainen suhde tuotantovälineisiin on luokan olennainen tuntomerkki. Luokkataistelun kautta yhteiskuntamuodot muuttuvat toisiksi. (MFP [1963], 497–546.)

[8] Historian kehitys johtaa väistämättömästi sosialistiseen vallankumoukseen, proletariaatin diktatuuriin ja lopulta luokattomaan kommunistiseen yhteiskuntaan (MFP [1963], 547–607).

[9] Kommunistinen puolue on johtava voima sosialismin ja kommunismin rakentamisessa (MFP [1963], 598–613).

² Oiva Björkbacka tarkastelee porvarillisia yhteiskuntaluokan teorioita. Raja marxilaiseen luokkakäsitteeseen pysyvänä. Niinpä historiallisen materialismin teoriankehittelyssään tukeutuva Touko Markkanenkaan Björkbackan (1965, 126) mielestä ”jättäessään historiallisen materialismin ’tärkeitä kohtia’ pois ei pääse asiallisesti katsoen yhtään pitemmälle kuin muutkaan ei-marxilaiset sosiologit, vaikka onkin myönnettävä, että hänen suorittamansa porvarillisen sosiologian esittämien yhteiskuntaluokan teorioiden kritiikki on suurelta osaltaan oikeaan osunutta ja varsin mielenkiintoista”.

sen materialismin merkitystä. Tällaisia arvioita ovat Risto Heiskalan kirja *Vapauden ja välttämättömyyden valtakunnat* (Heiskala 1985) ja sen tiivistelmänä artikkeli *Marx, moderni maailma ja yhteiskunnallisen hallinnan ongelma* (Heiskala 1986a), sekä artikkelit Janne Vainon *Messianismin aavekuvat* (Vainio 1994) ja Mikko Lahtisen *Kommunistinen manifesti kontekstissaan* (Lahtinen 2000).

Risto Heiskalan perestroikan alkuhetkillä julkaistun artikkelin lähtökohtana (1986a, 126) on ajatus, että Marxin teorian eräät ”käsitteelliset perussitoumukset estivät kuitenkin häntä esittämästä kommunismista muuta kuin esteettisesti kuvailevan vision”.

Tämän kuvailun ääripisteitä on Marxin ([1973a], 14) visio *Gothan ohjelman arvostelussa*:

Kommunistisen yhteiskunnan korkeammassa vaiheessa, sen jälkeen, kun on tehty loppu yksilön orjuuttavasta alistamisesta työnjakoon ja samalla myös henkisen ja ruumiillisen työn vastakohtaisuudesta; kun työ ei ole enää vain toimeentulokeino, vaan siitä on tullut ensimmäinen elämäntarve; sen jälkeen kun rinnan yksilöiden kaikinpuolisen kehityksen kanssa ovat kasvaneet myös tuotantovoimat ja kun yhteiskunnallisen rikkauden kaikki lähteet pulppuavat täydellä voimallaan, vasta silloin voidaan astua lopullisesti ahtaan porvarillisen oikeuspiirin ulkopuolelle ja yhteiskunta voi kirjoittaa lippuunsa: Jokainen kykynsä mukaan, jokaiselle tarpeittensa mukaan.

Heiskalan mielestä (1986a, 130) ”[o]ngelmaksi jää nyt vain se *kuinka* työ voisi muuttua ensimmäiseksi elämäntarpeeksi ja *miten* tarpeiden rikkaudessa rajoittamaton moderni maailma voisi taata kaikkien tarpeiden tyydyttymisen”. Ernst Michael Langen tutkimukseen viitaten Heiskala arvelee Marxin ymmärtäneen työn olevan lajiolemuksen (koko-naistyöläisen) työtä ja tarpeiden lajiolemuksen tarpeita. Ihmisen tarpeita saattaisi olla mielekästä lähestyä Heiskalaa arkipäiväisemmin: Vaikka ei määritelläkään, mitä on ’ensimmäinen elämäntarve’, on varsin johdonmukaista päätellä, että työntekijä jäsentää työnsä merkityksen toisella tavalla, jos sen tarkoitus on kaikkien ihmisten palveleminen ja yhteiskunnallisen hyvän luominen eikä kapitalistien rikastuttaminen. Modernin maailman rajattomat tarpeet ovat toisaalta kapitalismin tuotannon kiihdyttämiseksi luomia tarpeita, joiden tyydyttämisellä ei välttämättä ole mitään eudaimonistista funktiota.¹

”Marx saattaa kapitalismikritiikillään vakuuttaa meidät siitä, että kapitalistinen moderni ei ole modernin yhteiskunnan paras muoto, mutta hän ei kehittelyllään anna vastausta siihen millaisella modernin yhteiskunnan muodolla kapitalismi tulisi korvata.” Tätä Heiskalan (mt. 131) tiivistelmää voi pitää oikeutettuna. Kun *MFP* ([1963], 464) kuvailee: ”Kommunismissa tulee olemaan tuotannon korkeampi kehitystaso, joka tekee mahdolliseksi taata aineellisten ja henkisten hyödykkeiden runsauden ja kaikkien ihmisten tarpeiden

¹ Tarpeiden tyydyttämisen ja kuluttamisen suhteesta onneen ks. Hirvonen – Mangeloja (2006).

täydellisen tyydyttämisen”, ollaan kaukana konkreettisuudesta. Tuskin on edes P(Mf):n näkökulmasta kyseenalaista etsiä Heiskalan tavoin (1986a, 131–134) niitä ehtoja, miten kommunismissa suoritetaan ’yhteiskunnallisesti välttämätön työ’¹.

Ratkaistakseen tarpeiden prioriteettiongelman kommunistisessa yhteiskunnassa Heiskala (mt. 135) konstruoi Agnes Helleriin ja Jürgen Habermasiin tukeutuen ’demokraattisen tarvekeskustelun’. ”Tällainen tapa nähdä suunnittelun toimintaperiaate ei-kapitalistisessa yhteiskunnassa merkitsee luopumista Marxin kommunismivision eräistä piirteistä. Demokraattinen tarvekeskustelu on institutionalisoitava ja tämä merkitsee valtion säilymistä. Myös markkinat säilyisivät suunnittelulle alistetussa muodossa.” ’Demokraattinen tarvekeskustelu’ ottaisi dialogisena lajisubjektina kapitalismin monologisen lajisubjektin, pääoman, paikan. ”Kaikille yhteisen välttämättömyyden valtakunnan tuolla puolen alkaisi vapauden valtakunta, jonka luonne jäisi yksilöiden ja ryhmien itse määriteltäväksi.” (mt. 136.)

Risto Heiskalan esittämä ratkaisu modernin ei-kapitalistisen yhteiskunnan hallinnan ongelmaan täyttää kiistatonta aukkoa. ”[S]e on parasta mitä pystyn keksimään. Olen ilahtunut, jos joku esittää paremman vaihtoehdon.” (mt. 136.)² Marxilaisen filosofian klassikot ovat hyvin yleisluonteisesti kuvanneet kommunistisen yhteiskunnan olemusta. Ajautuiko Heiskalan pohdinta 1980-luvulla kuitenkin syrjään laskukierteeseen joutuneen marxilaisen ajattelun mukana? Odottamaan historiallisen materialismin uutta nousua?

Janne Vainion (1994, 19) lähtökohtana on nähdä historiallisen materialismin konstruoima historia osana myyttirakennetta, joka toistuu messiaanisenä vapahduskertomuksena. Hänelle historiallinen materialismi tuskin ”selittää yhteiskunnallisen kehityksen yleisimmät lait ja osoittaa siten tien, keinon yhteiskunnallisten ilmiöiden tiedostamiseen – – –” (*MFP* [1963], 366). Erityisesti Vainio (1994, 20) arvostelee marxilaista työn mystifiointia, työn pitämistä itseisarvona: ”Marxilainen työfetismin näkeminen perustana työväenluokan luokkaeduille johtaa loogisesti kansallissosialistiseen työideologiaan: *Arbeit macht frei*.” Marxilaisen ajattelun lähtökohtana on kuitenkin työn objektiivinen asema erityisesti kapitalistisessa tuotantoprosessissa:

Ihmisen toiminta työvälineen avulla synnyttää siis työprosessissa edeltäpäin tarkoitetun muutoksen työn esineessä. Prosessi päättyy tuotteeseen. Työprosessin tuote on käyttöarvo, muodonmuutoksen kautta ihmisen tarpeisiin sovellettu luon-

¹ Välttämätön työ on se työmäärä, jonka tehdessään työntekijä tuottaa työvoimansa korvausarvon (Marx 1974, 213).

² Jan Otto Andersson on artikkelissaan *Marx ja tulevaisuudennäkymät Pohjoismaissa* (Andersson 1983) visioinut, miten kommunistisessa yhteiskunnassa työ jaetaan välttämättömän ja vapaan sektorin kesken.

nonaine. Työ on yhtynyt esineeseensä. Työ on esineellistetty ja esine on työllä muutettu. (Marx 1974, 171.)

Vainion suhde marxilaiseen käsitteistöön on varsin häilyvä, toisaalta uusia näkökulmia luova, mutta myös vääristävä:

Olemme sidoksissa valtiokapitalismiin nimenomaan kuluttajina, ja ilman tätä suhdetta olisimme täydellisen vapaita kaikista riiston muodoista. Jollei paternalistinen valtiovalta estäisi meitä hankkimasta elantoamme muulla tavoin (esim. kaatopaikoilta – tai suoraan tehtaalta, ohi kaupallisten välikäsien...), missä silloin olisi klassisia markkinoita vääristävä kapitalistinen riistosuhde? Käyttö- ja vaihtoarvon välinen ristiriita ei merkitse työn ja pääoman, vaan kulutuksen ja tuotannon intressien välistä ristiriitaa. (Vainio 1994, 21.)

Se, ettemme hae ruokaamme kaatopaikalta, johtuu kenties jostain muustakin syystä kuin valtion holhouksesta... Vainion tekstin tekevät vaikeaksi kvasimarxilaiset piirteet: esimerkiksi 'riiston' merkitys on epämääräinen.¹ Jos toimeentulo kirjataan jokaisen kansalaisoikeudeksi, Vainion (mt. 22) mukaan "marxilaiset voisivat lopettaa puheet työväenluokan riistetyistä asemasta, koska eräs Marxin esittämistä riistosuhteen perusedellytyksistä olisi poistettu". Koska Vainion kehitelmä ei mitenkään poistaisi kapitalistisia tuotantosuhdetta, lukija joutuu pohtimaan, mikä tuollaisten väärin päätelmien merkitys tekstissä on.

Vainio – mukaillen Max Stirnerin antikollektivistista periaatetta – asettaa yksilöluokan poliittisesti kaikkien luokkamääreiden edelle. Vainio siis tarkastelee erilaisia joukkoja jotenkin indoktrinoivina käsitteinä. Taloudellisesti riistetään yksilöä, ei työväenluokkaa, ja objektiiviset luokkasuhteetkin sisältävät usein monimutkaisia rajapintoja. Vainio (mt. 24) esittää jonkinlaisena vastapoolina totalisoivien luokkasubjektien maailmoille Stirnerin konstruoimaa 'egoistien liittoa':

Juuri tätä Stirnerin esittämää mallia voitaisiin pitää libertaarisen praksiksen peruskaavana: yksilöt määriteltävät keskinäisten sopimusten kautta ne päämäärät, joiden toteuttamiseksi heidän on liityttävä yhteen – ja emansipoituminen koskevat vain sitä etujoukkoa, joka vapaaehtoisesti liittyy yhteen.

Missä historiallisessa tilanteessa ja prosessissa jokin joukko käyttäytyy näin? Uskonnollisen ryhmittymän pyhitettyjen joukko voi astella tällä tavalla muodostuneena kohti pelastusta, mutta historian praksiksessa toimivan yhteisön täytynee aina olla jotenkin käsitteellisesti ulkopuoleltakin määritelty ja hahmotettu.

¹ Marxin (1974, 203) määrittelyn mukaan "[l]isäarvon suhdeluku ilmaisee – – – täsmälleen sen riistoasteen, jossa pääoma riistää työvoimaa eli kapitalisti työmiestä". Lisäarvon suhdeluku on lisäarvon ja vaihtelevan pääoman eli lisätyön ja välttämättömän työn suhde.

Vainion ajatukset ovat kamppailua luokittamista, totalisoivaa kollektiivisuutta, valtiollista holhousta ja suurten kertomusten myyttejä vastaan. On kuitenkin kyseenalaista, kykeneekö hän dekonstruoimaan mitään sellaista, jota voisi hyödyntää historiallisen materialismin dekonstruktioon.

Artikkelissaan *Kommunistinen manifesti kontekstissaan* Mikko Lahtinen tarkastelee historiallisen materialismin ja sen piirtämien tulevaisuusvisioiden falsifioitumista toteutuneeseen historiaan vertailtaessa. Lahtisen arvioitavana on Eric Hobsbawmin johdanto Marxin ja Engelsin *Kommunistisen puolueen manifestin* juhluvuoden 1998 painoksessa. Siinä Hobsbawm (1998, 20) toteaa:

[E]i Manifestin uskolle kapitalismin kukistumishetken lähestymisestä ollut kerrassaan mitään päteviä perusteita – – –. Asia oli aivan päinvastoin. Kuten nyt tiedämme, kapitalismi oli ensimmäisen maailmanlaajuisen voittokulkunsa kynnyksellä.

Mikko Lahtinen (2000, 98–108) pyrkii laajasti osoittamaan kapitalismin voittokulun olleen 1840-luvun näkökulmasta vain yksi realistinen ja aito mahdollisuus:

Manifestin prognoosit ovat virheellisiä, jos niitä arvioidaan yleisenä teoriana kapitalismin kehityksestä. Jos taas Manifestissa kiinnitetään huomiota sen *manifestiluonteeseen*, niin se avautuu tekstinä, joka esittää ennemminkin realistisen kuin epärealistisen tilanneanalyysin *aikansa* tendensseistä ja myös kehottaa *tekoihin ja toimintaan*, mikäli näihin tendensseihin halutaan puuttua. (mt. 98.)

Prognoosia muutti 1800-luvulla työväenliikkeen taistelun ohella myös porvariston muuttunut toimintamalli: ”[O]n huomattava, ettei myöhempi porvariston aseman lujittumisen perustunut ensisijaisesti sen repressiivisen voiman lisääntymiselle, vaan porvariston aiempaa voimakkaammalle pyrkimykselle hankkia myös työväenluokan *suostunta* toimilleen” (mt. 105). Teot muuttivat ennustetta.

Vaikka Lahtinen ensisijaisesti analysoikin Marxin ja Engelsin visioita vuodelta 1848, varsinainen yhteiskunnallisen prognoosin kipupiste on Venäjän vallankumouksen seurauksissa. Hobsbawm (1998, 32) on tuomiossaan tyyli: ”Myönnettäköön, että kahdenkymmenennen vuosisadan neuvostokokemukset ovat opettaneet meille, että voisi olla parempi jättää tekemättä ’mitä on tehtävä’,¹ jos historialliset edellytykset näyttävät tekevän menestyksen jokseenkin mahdottomaksi.”

Lahtisen (2000, 110) mielestä Hobsbawmin lähestymistavat ’mitä historia meille osoittaa’ ja ’mitä on tehtävä’ ajautuvat sovittamattomaan ristiriitaan: ”Eikö vasta neuvostovallan *tuleva historia* osoittanut vuoden 1917 sosialististen odotusten muuttuneen irviku-

¹ Tämä viittaa V. I. Leninin teokseen *Mitä on tehtävä*, joka ilmestyi venäjäksi v. 1902.

vakseen? Voiko yhden tapauksen perusteella edes päätellä, että myös jossakin toisessa historiallisessa tilanteessa tulisi jättää tekemättä 'mitä on tehtävä', vaikka tilaisuus toimintaan olisikin olemassa?" Analogisesti voisi kysyä, kaatuuko historiallisen materialismin teesi [8]¹ tähän yhteen epäonnistumiseen. Mitä tuo epäonnistuminen merkitsi paradigman $P(M) = [(Om, Um, Em, Vm)]$ eri komponenttien totuudellisuudelle? Tämän ongelman tarkastelu on suomalaisessa keskustelussa liian pinnallista. Se on kuitenkin koko historiallisen materialismin verifioimisen ja falsifioimisen avainongelma, jonka ratkaisuyrityksillä on tietysti dramaattisia poliittisia ja yhteiskunnallisia seurauksia ja historiaa ohjaavia funktioita.

7.5. Marxilainen antropologia

Olen ennakoanut, että $P(Mf)$:n porvarillinen tarkastelu ja kritiikki tapahtuvat, ainakin laajasti ymmärtäen, teesien [1]–[9] määrittämässä sisällöissä. Teksteistä nousee kuitenkin esiin yksi aihealue, joka ”poikkiteieteellisyytensä” vuoksi koskettaa koko dialektisen ja historiallisen materialismin kenttää: marxilainen ihmiskuva.

MFP ei kovinkaan näyttävästi tuo esille marxilaista ihmiskuvaa. *MFP* ([1963], 399–400) toki kuvaa ihmisten kehitystä työtätekeväksi, yhteiskunnallista tuotantoa synnyttäväksi olennoksi ja toisaalta (mt. 710–725) yksilön ja hänen vapaan tahtonsa osuutta historian luomisessa aina Stalinin henkilökulttia myöten. Ilmeisenä 'Vorhabena' voi olettaa, että $P(Mf)$:n kannalta marxilainen antropologia on ongelmallista: Siihen liittyvä problematiikka tulee selkeimmin esiin Marxin varhaistuotannossa, joka on $P(Mf)$:n näkökulmasta sekundaarista. Jonkinlainen pinnallisuus näkyy $P(Mf)$:n sisäisessä ihmiskuvatarkastelussa. Esimerkiksi Erkki Rauteen artikkelin *Marxin ihmiskäsitys ja tämän päivän työväenliike* antropologinen linjaus on varsin vaisu, vaikka on myönnettävä, että julkaisu ympäristö, *Kansanopisto*-lehti, on varmasti vaikuttanut lähestymistapaan. Rauteen (1983, 12) marxilaisen ihmiskuvan voi tiivistää työtätekeväksi ihmiseksi:

Marx ja Engels olivat sitä mieltä, että ihminen erosi eläinkunnasta ja kohosi sosiaaliseksi, yhteiskunnalliseksi olennoksi asettaessaan itsensä ja luonnon väliin työvälineet. Siitä pitäen työvälineet ja niiden kehitys näyttelivät ihmisen muotoutumisessa ratkaisevampaa osaa kuin luonto.

¹ [8] Historian kehitys johtaa väistämättömästi sosialistiseen vallankumoukseen, proletariaatin diktatuuriin ja lopulta luokattomaan kommunistiseen yhteiskuntaan (*MFP* [1963], 547–607).

Rautee (mt. 12–13) konstruoi marxilaista ihmiskuvaa neuvostoliittolaisten psykologien A. N. Leontjevin ja L. S. Vygotskin tutkimusten kautta¹, jotka luonnollisesti painottavat sosiaalisen ympäristön merkitystä ihmisen kehityksessä. Odotetusti Rautee ei löydä marxilaisesta antropologiasta mitään jännitteistä.

Suomalaisessa diskurssissa marxilaista ihmiskuvaa on tarkasteltu yllättävän monipuolisesti. Adriaan van Biemenin artikkelin *Marxin ihmiskuva* (Biemen 1973) vertailukohde on kristillinen antropologia. Urpo Harvan *Onko marxismi humanismia?* (Harva 1977) suhteuttaa nimensä mukaisesti myös marxilaista ihmiskäsitystä länsimaisen humanismin traditioon ja Jukka Paastelan artikkeli *Sosiobiologia ja marxismi* (Paastela 1985) biologiseen determinismiin. Markku Mäen *Marxilainen ihmiskäsitys* (Mäki, M. 1988) etsii marxilaista ihmiskuvaa kypsän Marxin tuotannosta. Juhani Pietarisen *Yksilön valinnan vapaus ja marxilainen yhteiskuntafilosofia* (Pietarinen 1970) pohtii marxilaisen tahdonvapauden ongelmaa.

Rinnastaessaan kristillistä ja marxilaista ihmiskuvaa van Biemen etsii luontevasti kristinuskon langenneen ja syyllisen ihmisen tunnusmerkkejä marxilaisesta ajattelusta. Siten sovelias lähtökohta on Marxin kokoelmassa *Taloudellis-filosofiset käsikirjoitukset 1844* piirtämä ihmiskuva. Joachim Israel (1974, 90–94) luettelee Marxin näkökulmiksi: 1) ”Ihminen on *luonnonolento*.” 2) ”Ihminen ei voi olla olemassa ilman yhteiskunnallisia suhteita.” 3) ”[A]ineellisessa tuotannossa tehtävä työ eli käytäntö on ihmisen itsensäluomisen väline.” ja 4) Ihminen on kokonaisuus. ”Ihminen edustaa kaikkia inhimillisen toiminnan mahdollisia ilmenemismuotoja yhteiskunnassa.” Langennut ja syyllinen ihminen on Marxin ([1972], 70–71) kuvaama työntekijä, joka ”on suhteessa omaan toimintaansa vieraana, hänelle kuulumattomana, toimintaan kärsimyksenä, voimaan voimattomuutena, siittämiseen kuohimisena, *omaan* työntekijän ruumiilliseen ja henkiseen energiaansa, henkilökohtaiseen elämäänsä – – – häntä itseään vastaan kääntyneenä, hänestä riippumattomana, hänelle kuulumattomana toimintana”. Suhteessa uskontoon Marx (mt. 66) näkee saman vieraantumisprosessin: ”Uskonnossa on vastaava tilanne. Mitä enemmän ihminen sijoittaa jumalaan, sitä vähemmän hän säilyttää omassa itsessään.”

van Biemen yhdistää onnistuneesti työn ja uskonnon ihmistä vieraannuttavan funktion marxilaisessa ajattelussa. Yllättävää on kuitenkin, ettei hän mitenkään kehittele ajatusta, miten ”[i]hmiskäsityksessä kulkevat toistensa alueilla raamatulliset ja marxistiset näkemykset ja vakaumukset” (Biemen 1973, 222), vaikka tämän dialogin syventämiseen ja

¹ On huomattava, että 1970- ja 1980-luvulla oli suomeksi käännetty useita neuvostopsykologian teoksia esim. Leontjev (1979), Petrovski (toim.) (1973) ja Vygotski (1982)

myös sen ongelmien tarkastelemiseen löytyisi helposti näkökulmia. Jännitettä P(Mf):n suuntaan van Biemen luo oikeastaan vain todetessaan (mt. 227): ”Marx ei usko, niinkuin marxismin leninistinen muoto, vallan luovaan voimaan, ei myöskään ajatukseen että poliittinen valta sinänsä voisi luoda uuden yhteiskunnallisen järjestyksen.” Tämä siis viittaa Marxin ajattelun ja teesin [9]¹ väliseen kuiluun. Marxin ja Leninin ajatusten ero ei ole kuitenkaan niin ilmeinen kuin van Biemen väittää, vaikka Lenin tietysti vaikutti ja kirjoitti erilaisessa kapitalismin vaiheessa kuin Marx. Kun Lenin *Valtio ja vallankumous* -teoksessa (1975b, 143–144) kuvaa vallankäyttöä siirryttäessä kapitalismista kommunismiin, hän vahvasti tukeutuu Marxin *Gothan ohjelman arvostelussa* ([1973a], 21) esittämään visioon:

Kapitalistisen ja kommunistisen yhteiskunnan välillä on siirtymäkausi, jolloin edellinen muutetaan vallankumouksen kautta jälkimmäiseksi. Vastaavasti tulee olemaan myös poliittinen siirtymäkausi, jolloin valtio ei voi olla mitään muuta kuin *proletariaatin vallankumouksellista diktatuuria*.

On yllättävää, ettei van Biemen mitenkään tuo esiin sellaisia yksilön eksistenssiin sekä lähimmäis- ja jumalasuhteeseen liittyviä ihmisyysongelmia, joiden kautta kristinusko voisi pyrkiä osoittamaan marxilaisen ihmiskuvan riittämättömyyden.

Onko marxismi humanismia? -artikkelin kirjoittaja Urpo Harva tarkasteli jo 1950-luvulla teoksessaan *Ihminen etsii itseään* (Harva 1957) marxilaista ihmiskuvaa. Tuo Harvan varhaisempi pohdinta on erityisen mielenkiintoinen, koska se sisältää (mt. 79–92) sellaisen marxismin kritiikin olemassaolon oikeutuksen arvioinnin, joka on suomalaisessa diskurssissa poikkeuksellisen relevantti ja joka vaikutti mahdollisesti tuleviinkin arviointeihin. Onko ylipäänsä mahdollista arvostella marxismia? Harva (mt. 80–81) korostaa marxilaiseen filosofiaan kohdistuvan immanentin kritiikin olevan vaikeaa, koska marxismin omaksuma dialektinen lähestymistapa ei näe järjestelmän sisäisiä ristiriitoja loogisina umpikujina. Harvan (mt. 83–92) pääongelmat ovat marxismin asema tieteenä tai sen leimaaminen uskonnoksi. Harva ei hyväksy tiedon verifiointin sitomista praksikseen. ”Totuus on totuus riippumatta kokonaan siitä, soveltuuko se käytäntöön vai ei. Tosi on vain sellainen oppi, joka esittää todellisuuden sellaisena kuin se on.” (mt. 83.) Tällainen korrespondenssiteorian mukainen tarkastelu saa puolestaan taakakseen korrespondenssiteorian tautologisuuteen kohdistuvan arvostelun.

Harva kiistää marxilaisuuden tieteellisyyden, ”koska tämä kysymys edellyttäisi yleispitävän totuuden olemassaolon, mikä juuri tulee kielletyksi pidettäessä tiedettä pelk-

¹ [9] Kommunistinen puolue on johtava voima sosialismin ja kommunismin rakentamisessa (*MFP* [1963], 598–613).

känä ideologiana” (mt.83). P(Mf):n käsitys yhteiskunnan perustan ja päällysrakenteen suhteesta on kuitenkin moni-ilmeisempi: tiede ei ole pelkkää ideologiaa. Vaikka päällysrakente onkin riippuvainen perustasta, sillä on myös itsenäinen ja aktiivinen rooli (*MFP* [1963], 492–496). *MFP*:n (mt. 310) ei ole vaikea tunnustaa objektiivista totuutta: ”Totuuden olemus on objektiivisuudessa, tieto on ainoastaan silloin totuudellista, kun se heijastaa oikein sen, mikä on olemassa heijastavasta tajunnasta riippumatta.”¹

Harva (1957, 85) pitää ongelmallisena Marxin ihmiskuvan epätieteellisyyttä:

Vieraantuminen Marxin filosofiassa merkitsee, että ihminen kadottaa sisäisen olemuksensa, että hän ei ole ”inhimillinen”, ”totaalinen” ihminen. ”Inhimillinen, totaalinen ihminen” ei kuitenkaan ole mikään objektiivisesti todettavissa oleva fakta, vaan tämän käsitteen pohjana on Marxin ideaalinen näkemys ihmisestä. Inhimillinen ihminen on semmoinen, jollaisen ihmisen Marxin mielestä *pitäisi* olla, mutta jollainen hän empiirisessä todellisuudessa ei ole. Vastaavasti ”vieraantunut työ” ei ole mikään ”kansantaloudellinen tosiasia”, vaan arvoitus, jonka perustana on Marxin ihmisideaali.

Filosofisen antropologian ihmiskuva tuskin koskaan voi olla premisseistä riippumattoman tieteellinen. Toisaalta voidaan pohtia, onko ’vieraantunut työ’ mahdollisimman objektiivinen kuvaus sellaisesta työprosessista ja tuotantosuhteista, joita Marx kuvaa esimerkiksi *Pääoman* ensimmäisessä osassa.²

Marxilaista ihmiskuvaa Urpo Harva etsii myös artikkelissaan *Onko marxismi humanismia?* (Harva 1977). *Kanava*-lehdessä julkaistun artikkelin johdannossa kerrotaan sen olevan reaktiota Georg Henrik von Wrightin samassa lehdessä julkaistuun humanismiar-tikkeliin (ks. Wright 1976) jossa – varsin suppeasti – viitattiin (mt. 457) myös marxilaiseen humanismiin.³ Harvan vastaus (1977, 34) otsikkokysymykseensä on selkeä:

Marxismin valtavirta ei ole paljossakaan uushumanismin jatkoa eikä se yleensä liity klassiseen humanismiin. Tämän ja marxilaisen humanismin välillä on osoitettavissa ristiriitoja. Mutta marxismin valtavirran ohessa on havaittavissa liike, joka nojautuu selvästi humanismin suureen traditioon ja jota sen takia voisi nimittää *humanistiseksi marxismiksi* – mikäli se tunnustetaan marxismiksi

P(Mf) ei siis Harvasta ole humanismia mutta ainakin osa P(Mr):stä on. Jos von Wrightin tapaan (1976, 458) määrittelee humanismin ihmisen hyvän vaalimiseksi, Harvan

¹ Tässä määrittelyssä hämmästyttää sen korrespondenssiteoriaa muistuttavat kriteerit ilman mitään prak-sisulottuvuutta. Irvokas on kuitenkin *MFP*:n ([1963], 309) esittämä esimerkki objektiivisesta totuudesta: ”Esimerkiksi toteamuksemme, että sosialismi on Neuvostoliitossa voittanut täydellisesti ja lopullisesti, on objektiivinen totuus, sillä tämän toteamuksen sisältönä on se, mikä on objektiivisesti olemassa riippumatta siitä, haluaako sitä joku tai ei.”

² Kansantaloudelliset käsitteet ovat usein ideologisia (’lisäarvo’, ’riistoaste’) tai ainakin indoktrinoivia (’kil-pailukyky’, ’tuottavuus’).

³ Georg Henrik von Wright on aihetta käsitellyt laajemminkin: ks. luku 5.1.3.

näkemyks on jännitteessä P(Mf):n itseymmärryksen kanssa, jonka mukaan ”kommunismi on humanismin korkein olennoituma. Se pelastaa ihmisen ainiaaksi älylliseltä ja moraaliselta runtelulta, joka kuuluu erottamattomasti riistojärjestelmään.” (MFP [1963], 788.)

Miksi marxismi ei Harvasta ole ’humanismin korkein olennoituma’? Nuoren Marxin vieraantuneen ihmisen vapauttamispyrkimykset, jota Harva – Marxia lainaten – kutsuu reaalisiksi humanismiksi¹, sopivat hyvin länsimaisen humanismin traditioon (Harva 1977, 31–32). P(Mf):n epähumanistiseksi piirteiksi Harva (mt. 32–33) näkee ensisijaisesti luokkataistelun vihan ja väkivallan sekä yhteiskunnan prioriteetin suhteessa yksilöön, jotka P(Mf):n näkökulmasta ovat keinoja luokattoman yhteiskunnan saavuttamiseksi. Harvan mielestä klassinen humanismi uskoo ”sentään sanan herättävään voimaankin”. Humanismi ymmärtää Harvan käsityksen mukaan moraalien omassatunnossa syntyneeksi yksilöllisen tajunnan muodoksi. (mt. 32–33). Tällaiset rajaukset ovat vaarassa tehdä humanismista epähistoriallista naiivia humanismia.

Samoin kuin Georg Henrik von Wright² Urpo Harvakin näkee revisionistisen, ’kriittisen marxismin’ toteuttavan länsimaisen humanismin traditiota. P(Mr):n edustajina Harva (mt. 33–34) mainitsee Robert Havemannin,³ G. D. Bandzeladzen⁴ ja J. A. Milner-Irinin⁵. Yhteinen piirre näiden filosofien marxilaisuudessa on yksilön autonomisen aseman korostaminen. Bandzeladzen ja Milner-Irininin ajattelu kytkeytyy uskantilaisen marxilaisen filosofian traditioon (ks. Kolakowski 1981a, 243–254). Kun marxilaiseen filosofiaan yhdistetään sellainen idealistinen objektiivinen moraalitietoisuus ja ihmisarvo, jota Kantin kategorinen imperatiivi ilmentää, ja moraalien ajatellaan tukeutuvan käytännöllisen järjen postulaatteihin, Kantin deontologinen etiikka tekee revisionistisesta marxilaisesta ajattelusta humanismille kelvollista. Siten näiden varsin tuntemattomien filosofien ajattelun avulla Harva (1977, 34) konstruoi marxilaista filosofiaa, ”joka nojautuu selvästi humanismin suureen traditioon ja jota sen takia voisi nimittää *humanistiseksi marxismiksi*”.

Jukka Paastelan artikkeli *Sosiobiologia ja marxismi* (1985) tarjoaa varsin poikkeavan haastajan P(M):lle. ’Vorhabena’ olisi arvioitavissa, että sosiobiologia⁶ pyrkii re-

¹ Ks. Marx – Engels (1978b, 349).

² Ks. luku 5.1.3.

³ Leszek Kolakowski (1981b, 470) luonnehtii itäsaksalaista fysikaalisen kemian professoria Robert Havemannia perinteiseen marxilaisuuteen pitäytyjäksi. Kuitenkin Havemann myös arvosteli puolueen asemaa tieteen ja moraalien määrittäjänä ja vastusti mekanistista materialismia sekä vallitsevia dialektiikan tulkintoja. Suomeksi on käännetty DDR:n sosialismia kuvaava Havemannin kirja *Kysymyksiä tulevaisuudelle* (ks. Havemann 1971).

⁴ Gruusialainen filosofi Gela Bandzeladze (1927–) on toiminut mm ateismin professorina Tbilisin yliopistossa ja rehtorina Puškinille nimetyssä Tbilisin valtion instituutissa.

⁵ Venäjänjuutalainen filosofi Jakov Abramovitš Milner-Irinin eli v. 1911–1989.

⁶ Sosiobiologia tutkii eläinten ja ihmisten sosiaalisen käyttäytymisen evoluutiobiologian perustaa.

dusoimaan ihmisen olemisen hänen geneettiseen koodiinsa eikä näkisi marxilaisen ajattelun tapaan ihmistä yhteiskunnallisena olentona. Paastela (1985, 48) tarkastelee sosiobiologian ja marxilaisen ajattelun jännitettä, paitsi perityn ja opitun välisen kiistan kannalta, myös suhteessa materialismiin ja ihmisluontoon.

Sosiobiologian materialismikritiikki ei ole niinkään ontologista kuin sen havaitsemista, että marxilaisessa filosofiassa ”kysymystä ihmisen biologisesta konstituutiosta ei ole riittävässä määrin nostettu esiin”(mt. 49). P(Mf):n näkökulmasta tähän passiivisuuteen saattaisivat vaikuttaa esimerkiksi Lysenko-riidan Neuvostoliitossa jättämät traumat ja myös ohjeellisen Engelsin *Luonnon dialektiikan* rajoittuneisuus nykyajan luonnontieteen perspektiivistä. Paastela (mt. 49) näkee kuitenkin P(Mr):n lähestymistavoissa – esimerkiksi G. A. Cohenin¹ ja Sebastiano Timpanaron² ajattelussa – ihmisen biologisen perimän ja siitä johtuvan käyttäytymisen kytkemistä marxilaiseen materialismiin.

Sosiobiologia ei kykene määrittämään, mitkä ihmisen käyttäytymispiirteet ovat perittyjä ja mitkä opittuja. Siten sosiobiologiaa ei ole helppo soveltaa esimerkiksi Engelsin teoksessa *Perheen, yksityisomaisuuden ja valtion alkuperä* (ks. Engels [1973b]) esitettyjen riippuvuussuhteiden testaamiseen.³ Paastela (1985, 50–51) suhtautuu torjuen Pjotr Fedosevin ajatukseen, jonka mukaan sosiaaliseen ja biologiseen interaktioon perustuva yksilön käyttäytyminen ja yhteiskunnallisten lainalaisuuksien determinoima luokkien käyttäytyminen tulisi erottaa toisistaan. Vaikka Paastelasta ”tällainen dikotomia on kuitenkin aivan mielivaltainen”, mikro- ja makrokausaaion suhde on todellinen yhteiskuntatieteellinen ongelma.

P(M):n futurologia on jännitteessä sosiobiologian ihmiskuvan kanssa. Marx lupaa *Gothan ohjelman arvostelussa* ([1973a], 14), että tulevassa yhteiskunnassa toteutetaan periaatetta ”Jokainen kykynsä mukaan, jokaiselle tarpeittensa mukaan” ja *Filosofian kurjuudessa* Marx (1971, 187–188) ennustaa työväenluokan pystyttävän luokattoman yhteiskunnan, jossa ei käytetä enää minkäänlaista poliittista valtaa. Voiko sosiobiologia falsifioida tällaiset visiot, jotka arkiajattelu ihmisen perimmäisen itsekkyyden vuoksi usein tuomitsee mahdottomiksi utopioiksi? Paastelan (1985, 52) käsityksen mukaan ihmisen itsekkyyden ja altruismin suhteessa sosiobiologian keinoin ”ei näytetä päästävän sen kummempaan tulok-

¹ Gerald Allan Cohen (1941–) on kanadalaisyntyinen analyyttistä marxilaisuutta edustava filosofi, joka on tunnettu myös John Rawlsin kriitikkona.

² Sebastiano Timpanaro (1923–2000) oli italialainen filologi, joka tutki myös erityisesti marxilaista materialismia.

³ On kuitenkin muistettava, että Engelsin teos pohjautuu amerikkalaisen kansatieteilijän ja antropologin Lewis Henry Morganin (1818–1881) tutkimuksiin ja on myös siten aikaansa sidottu.

seen kuin että 'me olemme itsekkäitä altruisteja'". Sinänsä sosiobiologinen tarkastelutapa on kuitenkin mielenkiintoinen mahdollisuus P(M):n lähtökohtien arvioinnissa.

Marxilainen antropologian usein katsotaan ilmentyvän ensisijaisesti Marxin varhaistuotannossa. Markku Mäen *Marxilainen ihmiskäsitys* (Mäki, M. 1988) painottuu toisin: ”Marxilainen’ tarkoittaa tässä kirjoituksessa ns. kypsää ’Pääomaa’ kirjoittavaa Marxia.” Marxin ihmiskäsitystä Mäki alustavasti luonnehtii ”normatiiviseksi, historialliseksi, toimintakeskeiseksi ja sosiaaliseksi”. (mt. 207.) Kaikki marxilaisen antropologian tutkijat myöntävät Marxin tarkastelevan ihmistä nimenomaan kapitalistisen yhteiskunnan historiallisessa kontekstissa toimivana. Kapitalistisessa yhteiskunnassa ihmisen esineellinen riippuvuus on universaalista ja kyltymätöntä pääoman rationaalisuutta. Marxin *Grundrisseen* tukeutuen Mäki (mt. 209) tiivistää ihmisen sosiaalisen riippuvuuden:

Yksilöt ylläpitävät tekojensa kautta sosiaalisia suhteita, jopa luovat ne. Esineellinen riippuvuus eli vieraantuminen tarkoittaa sitä, että sosiaaliset suhteet muodostuvat *pääoman*, ”itse itsensä varassa toimivan suhteen pohjalta” (Marx 1986, 111)¹, yksilöstä riippumattomiksi *luonnonehdoiksi* (”talouden rautaiset lait”). Pääoma on kuin ”subjekti”, joka jakaa välineellistämilleen yksilöille, ”objekteilleen”, heidän keskeiset sosiaaliset roolinsa, ”luonnenaamiot” (mt. 165, 185, 406).

Miten Mäen *Grundrisseen* ja *Pääoman* pohjalta konstruoima marxilainen ihmiskuva eroaa Marxin varhaistuotantoon perustuvasta? Epäilemättä *Taloudellis-filosofisissa käsikirjoituksissa* (Marx [1972], 63–81) yksittäinen ihminen vieraantuu työnsä tuloksesta, toimintaprosessistaan ja jopa lajiolemuksestaan. *Grundrisseen* ja *Pääoman* lähestymistapa on kollektiivisempi ja sosiologisempi. Se syventää Marxin ihmisolemuksen käsitteen sosiaalisuutta ja historiallisuutta: Ihmisten välistä solidaarisuutta estävä itsekkyyks on yhteiskuntasidonnaista, ja marxilainen ihmisolemus myös historiallisesti määrittelee sen subjektin, joka toteuttaa emansipatorisen kommunistisen projektin (Mäki, M.1988, 211).

Varhaistuotannon kohoaminen Marxin ihmiskuvan lähdeaineistoksi johtunee kuitenkin myös siitä, että siellä Marx on käsitellyt antropologiaa omana kokonaisuutenaan², ei pelkästään muun teoriankehittelynsä osana. P(Mr) on saattanut myös tietoisesti syventää Marx-kuvaansa nimenomaan muista kuin kanonisoituun ytimeen kuuluvista teksteistä. Halusiko Markku Mäki tuohon ytimeen sitoutuessaan myös arvostella P(Mr):n tällaista pyrkimystä?

Vapauden ja determinismin jännite on keskeinen marxilaisessa ihmiskuvassa. Engelsin (1971a, 131) klassinen Hegeliin tukeutuva määrittely ei sellaisenaan selkeästi avau-

¹ Lainauksen viitemerkinnät on muutettu tähän tutkielmaan sopiviksi.

² Hyvä esimerkki on juuri em. *Taloudellis-filosofisten käsikirjoitusten* luku ”Vierautunut työ”

du: ”Hegel oli ensimmäinen, joka esitti oikealla tavalla vapauden ja välttämättömyyden suhteen. Vapaus merkitsee hänelle välttämättömyyden tajuamista. ’Välttämättömyys on sokea vain sikäli kuin sitä ei ole ymmärretty.’” Juhani Pietarisen artikkeli *Yksilön valinnan vapaus ja marxilainen yhteiskuntafilosofia* (Pietarinen 1970) on harvinaisen selkeä esimerkki tekstistä, jossa ’Vorhabe’, ’Vorsicht’ ja ’Vorgriff’ johdattavat hermeneuttista kehää pitkin lukijaa syvempään ymmärrykseen. Tekstin ilme on analysoiva, etäännyttävä, apologetinen mutta ei propagandistinen. Pietarinen (mt. 90) valitsee lähtökohdaksi kolme teesiä:

- (A) Niin kuin Marx esittää, ihmisten toiminta on yhteiskunnallisten, ennen kaikkea taloudellisten olosuhteiden determinoima, ja yhteiskunnan kehitystä ohjaavat tietyt yleiset lait väistämättömään lopputulokseen.
- (B) Marxin determinististä seuraa, ettei yksilön ole mahdollista tehdä omaan harkintaan perustuvia ratkaisuja eikä hän kykene vaikuttamaan yhteiskunnallisiin tapahtumiin.
- (C) Ihmiset tekevät vapaita valintoja ja osallistumisellaan muuttavat yhteisöelämän piirteitä.

Pietarinen (mt. 91) väittää keskenään ristiriitaisista teeseistä (B):n olevan epätosi.

”Marxilainen filosofia antaa siten selvän vastauksen yhteiskunnallisen determinismin ja valinnan vapauden ongelmaan. Determinismi, sosiaalisten käyttäytymismuotojen ankara lainalaisuus, ei ole päätösten vapauden este vaan niiden edellytys.” (mt. 92.)

Pietarinen (mt. 93) näkee kuitenkin myös vapauden jännitteen toisen puolen: ongelman, ”voiko toiminta, jonka on saanut aikaan jokin yksilöstä riippumaton ’voima’, olla vapaa”. Pietarinen (mt. 94–95) pyrkii osoittamaan, etteivät vapaus ja valinnan kausaalinen determinoituminen ole ristiriidassa. ”Ratkaisut ovat vapaita vaikka niillä on syynsä.” Väijäämättömästi seuraava vallankumous ei ole kuitenkaan predestinoitu: ”[O]n jälleen muistettava, etteivät suunnitelmallinen toiminta ja sosiaaliset välttämättömyydet ole ristiriidassa keskenään, vaan yleisten objektiivisten lakien olemassaolo on kaiken tuloksellisen suunnittelun edellytys” Vallankumoustakaan ei tapahdu, jos kukaan ei sitä tavoittele. (mt. 99–100.)

”Olen halunnut valottaa Marxin yleistä ajattelutapaa enkä löydä hänen yleisestä filosofiastaan sijaa moitteelle, joita siihen on kohdistettu – – –.” Miten tätä Juhani Pietarisen arviota (mt. 100) uskaltaisi arvioida... Artikkelin on mainio johdanto marxilaisen vapauskäsitteiden ongelmiin, mutta onko se tulevan käytännöllisen filosofian professorin v. 1970 ajan henkeen sopiva, indoktrinoiva Marxin ylistys?

Marxilainen antropologia on suomalaisessa diakurssissa herättänyt siis paljon mielenkiintoa. Tämä on ymmärrettävää. Ihmiskuva on meille jokapäiväinen arvoitus ja myös poikkitieteellinen ongelma. Se sitoo paradigman $P(M) = [(Om, Um, Em, Vm)]$ komponentteja Om ja Vm vahvasti toisiinsa. Ihmiskuvan pohtiminen on konkreettisempaa ja epätasemmalla kuin materian määrittely ontologisena substanssina tai paneutuminen marxilaisen dialektiikan salaisuuksiin. Tämä käytännönläheisyys stimuloi antropologiaa koskevaa diskurssia, vaikka sekään ei pysty loihittamaan systemaattisia tarkastelutapoja saati tarjoamaan yleisesti hyväksyttäviä vastauksia.

8. REVISIONISTISIA KORJAUSYRITYKSIÄ

8.1. Ulkomaisia kaikuja

P(Mf):n näkökulmasta P(Mr) on porvarillista filosofiaa. 'Vorhabena' olisi oletettavissa, että nouseva 1960-luvun yleisvasemmistolainen radikalismi toi suomalaiseen keskusteluun revisionistista marxilaista yhteiskuntafilosofiaa ja myös länsieurooppalaisten marxilaisten filosofien tuotantoa käännettiin aiempaa enemmän suomeksi. Taistolaisen kulttuuripolitiikan huippuvuosina 1970-luvun alkupuolella neuvostofilosofian voimakas ekspansio peitti ilmeisesti revisionistista marxismia alleen. 1980-luvun alkaessa marxilaisen ajattelun aseman hiipuessa jäi taas toisaalta tilaa originellisimmille – mahdollisesti punavihreille – ajatuksille. Reaalisosialismin romahduksen jälkeen P(Mr):n asema oli ongelmallinen. Se saattoi jatkaa historiallisväritteistä jälkipuintia suhteessa P(Mf):ään, mutta ei-marxilaisen P(P):n kritiikin kohteena sen voi aavistaa usein samaistuneen kadonneen P(Mf):n kanssa yhdeksi, aallonpohjassa eleleväksi P(M):ksi.

Revisionistisia marxilaisia, joiden tuotantoa suomennettiin ja jotka muutenkin kuin kirjallisuuskritiikin kautta mahdollisesti vaikuttivat suomalaiseen marxilaiseen diskurssiin, olivat ainakin Louis Althusser, Walter Benjamin, Ernst Bloch, Roger Garaudy, Lucien Goldman, Antonio Gramsci, Leszek Kolakowski, Karl Korsch, György Lukács, Herbert Marcuse, Mao Tse-tung ja Frankfurtin koulun Theodor Adorno, Erich Fromm, Jürgen Habermas ja Max Horkheimer.¹ Rajapintaan sijoittuu esimerkiksi laajasti suomennettu ja kommentoitu marxilainen eksistentiaalisti Jean-Paul Sartre. Tietysti filosofin vaikuttaminen ajatteluun tiedeyhteisössä tai kulttuurissa ei edellytä hänen teostensa suomentamista. Näiden revisionististen filosofien varsinaista tuotantoakaan ei tässä analysoida vaan kiinnitetään huomiota heidän näkemystensä kautta syntyneeseen P(Mf):n arviointiin.

¹ Keskustelua mahdollisesti luovia, kirjoittajien nimenomaan yleisfilosofiseen tuotantoon kuuluvia suomen-noksia ovat Althusser: *Ideologiset valtakoneistot* (1984), Benjamin: *Messiaanisen sirpaleita* (1989), Ernst Bloch: *utopia, luonto ja uskonto* (1985), Garaudy: *20. vuosisadan marxilaisuus* (1968), *Sosialismin suuri käänne* (1971) ja *Ihmisen ääni* (1976), Gramsci: *Työväenluokan yhtenäisyys* (1976, on huomattava, että tämän kirjan on kustantanut moskovalainen Edistys) sekä *Vankilavihkot: Osa [1]* (1979) ja *Osa 2* (1982) Kolakowski: *Ihminen ilman vaihtoehtoa* (1966), Lukács: *Lenin: tutkimus hänen ajatustensa yhtenäisyydestä* (1972), Marcuse: *Yksiulotteinen ihminen* (1969), *Ihmisen vapautuksesta* (1971) ja *Vastavallankumous ja kapina* [1981] Mao: *Neljä filosofista teosta* (1972) Trotski: *Jatkuva vallankumous* (1970), Adorno – Horkheimer – Habermas: *Järjen kritiikki* (1991), Fromm: *Vaarallinen vapaus* (1962), *Ihmisen osa* (1965), *Hyvän ja pahan välillä* (1967), *Toivon vallankumous* (1969), *Terve yhteiskunta* (1971) ja Habermas: *Järki ja kommunikaatio* (1988/1994). On kiinnostavaa, ettei P(Mf):n voimakkaan ekspansioaikana 1970-luvulla ei revisionististen marxilaisten ajattelijoiden tuotantoa merkittävästi suomennettu.

Revisionistisen marxilaisen filosofian suomentaminen näyttää keskittyvän yleisradikaaliin 60-lukuun, jolloin kiinnostuksen kohteena olivat etenkin eurooppalaisen radikaalisen muotifilosofit ja toisaalta postmarxilaiseen aikaan, jolloin Neuvostoliiton hajottua voitiin vihdoinkin jälkijättöisesti tutustua laajemmin esimerkiksi Frankfurtin koulun filosofiaan. Olisi kuviteltavissa, että suomennettujen (tai muutenkin kiinnostuksen kohteena olevien) revisionististen marxilaisfilosofien tuotannon tai sen herättämän diskurssin myötä syntyi uudenlaista keskustelua P(Mf):stä ja sen arviointia. Lehtiartikkelit ja revisionistien tuotantoa kommentoivat monografiat eivät kuitenkaan vahvista tätä ounastelua. Filosofien tuotantoa tarkastellaan yleensä autonomisemmin, ei niinkään suhteessa P(Mf):ään (ks. esim. artikkeli Ernst Blochista: Sironen 1985). Tietysti P(Mr):n taustalla on aina jonkinlainen irtaantuminen P(Mf):stä, mutta se ei systemaattisena prosessina juurikaan paljastu. Esimerkiksi Olli-Pekka Moisio toimittama *Kritiikin lupaus: Näkökulmia Frankfurtin koulun kriittiseen teoriaan* (Moisio (toim.) 1999) esittää hyvin näkökulmia Frankfurtin koulun kriittiseen teoriaan, mutta siitä ei juuri löydy aineksia P(Mf):n arviointiin. Tähän on kaksi selkeää syytä: Julkaisu ilmestyi 25 vuotta ”liian myöhään” ja toisaalta Frankfurtin koulukunta oli liian irrallaan käytännöstä: ”Frankfurtin koulukunta ei ole tuottanut juuri lainkaan varsinaista yhteiskuntatutkimusta.” Siten ”ei sillä myöskään ole suhdetta poliittiseen taisteluun, jollei opiskelijaradikalismia pidetä yrityksenä siihen suuntaan”. (Viikari 1970, 303.)

Sama irrallinen suhde P(Mf):ään on niissä muutamissa suomalaisissa väitöskirjoissa, joissa erilaisista näkökulmista käsitellään revisionistista marxilaisuutta. Mikko Lah-tisen *Niccolò Machiavelli ja aleatorinen materialismi* (Lahtinen 1997) tarkastelee Louis Althusserin ajattelua ja Jukka Nykyrin *Gegen den Strom* (Nykyri 1992) etenkin Karl Korschin ja Herbert Marcusen filosofiaa. Kiinnittyminen 1800-luvun historialliseen kontekstiin rajaa P(Mf):n tarkastelun ulkopuolelle myös Pekka Suvannon historiallis-kvalitatiivisella metodilla tehdyn, Marxin ja Engelsin konfliktikäsitteitä kuvaavan väitöskirjan *Marx und Engels zum Problem des gewaltsamen Konflikts* (Suvanto 1985). Tavallaan problemaattinen suhde P(Mf):ään kuitenkin näkyy: Teoksen esipuheessa tekijä (mt. 12) korostaa, ettei hän ole marxilainen tutkija eikä hänen tutkimusmetodinsa ole marxilainen.¹

Diskurssissa, joka sentään jollakin tavalla haastaa myös P(Mf):n, P(Mr):n edustajista ovat arviointikohteina olleet erityisesti Roger Garaudy, Jürgen Habermas ja Herbert Marcuse. Roger Garaudyn teoksen *20. vuosisadan marxilaisuus* (1968) voisi kuvitella olleen P(Mf):n revision avauksena ilmestyessään houkutteleva, kun marxilainen ajattelu Pra-

¹ Marxilaisuuden ja ei-marxilaisuuden jännitteen luoma kiinnostus ilmenee kenties myös teoksen monissa arvosteluissa (ks. Böök 1987, Paastela 1986 ja Paavolainen 1987).

han kevään ja Tšekkoslovakian miehityksen aikaan joutui etsimään linjojaan. Vaikka Garaudyn lähestymistapa kirjassa on varsin populaari, hän kuitenkin, vaikkakin usein kevyesti, problematisoi lähes koko P(Mf):n sisältöä. Ranskalaisen eurokommunismin näkökulmasta on ymmärrettävää, että marxilaisen filosofian dogmatismi ja teesien [6] ja [9]¹ kuvaamat taloudellisen perustan ja päällysrakenteen suhde ja kommunistisen puolueen asema ovat Garaudyn (mt. 32–181) keskeisiä ongelmapiisteitä. Kun Garaudy tarkastelee marxilaisuuden suhdetta moraaliin, taiteeseen ja uskontoon, hän samalla asettaa kyseenalaiseksi marxilaisen ihmiskuvan etsien maailmassa olevan ihmisen statusta myös eksistentialismin ja strukturalismin tarkastelutavoista. Siten hän selkeästi avaa marxilaisuuden eklektisille komponenteille.

Matti Viikarin (1969, 124–125) kirjallisuusarvostelu *Parnassossa* oli Garaudyn näkemysten harvoja teoreettisia arviointeja Suomessa. Viikari (mt. 125) määrittää oman tarkastelukulmansa, joka on ensisijaisesti vastusten etsimistä kriitikon omiin kysymyksiin, poikkeavasti: ”Garaudyn lähtökohta on marxilaisen tradition sisäinen, tämän jutun taas tradition ulkopuolinen.” Viikarin entrée (mt. 124) kertoo irvaillen, miten loogisen empirismin ja analyttisen filosofian hegemonian vallitessa Suomessa Garaudyyn pitäisi suhtautua:

Kun meikälainen filosofisesti orientoitunut lukija tarttuu Garaudyn teokseen ’20. vuosisadan marxilaisuus’, hän uskollisena Suomessa vallitsevalle, loogisesta empirismistä lähteneelle traditiolle katsoo sen kertovan asioista, joista ei voida mitään sanoa. ’Positiivistisen’ empiirisen tieteen tuloksia Garaudy nimittäin esittelee äärimmäisen vähän, ja koska hän ei puhu tietoteoriasta mainitun tradition hengessä, ei kirjaa voida pitää filosofisena teoksena missään sanan ’järkevässä’ mielessä. Se on siis nonsensea. Kuitenkin Garaudy samoin kuin monet muut Euroopan mannermaan koulukuntien ajattelijat ovat lähinnä osoituksena siitä, kuinka typerän ahtaasti loogis-empiristinen traditio on mielekkään puheen rajat vetänyt.

Viikarin ’omat kysymykset’ näyttäisivät olevan 1960-luvun radikalismien yleispätevämpiäkin kysymyksiä muutosta etsittäessä: ”Garaudy korostaa vallankumouksen luonnetta tekona, ei sen vuoksi, että hän uskoisi sen jokahetkiseen mahdollisuuteen, vaan sen vuoksi, että marxilaista filosofiaa ei saa tulkita taloudellisdeterministiseksi” (mt. 124). Taloudellisdeterministinen korostus synnyttää dogmatismia, koska silloin koko yhteiskunnan dynaaminen päällysrakenne on määritelty. Toisaalta ”revisionismi on dogmaattisuuden

¹ [6] ”Yhteiskunnallinen oleminen viime kädessä määrää yhteiskunnallisen tietoisuuden, ihmisten ja sosiaalisten luokkien aatteet, pyrkimykset ja tarkoitusperät” (*MLFP* 1980, 236). Yhteiskunnallisen elämän perustana ovat ihmisten taloudelliset suhteet (*MFP* [1963], 361).

[9] Kommunistinen puolue on johtava voima sosialismin ja kommunismin rakentamisessa (*MFP* [1963], 598–613).

seuraus”. Tätä Viikarin ajatusta (mt. 124) seuraten voisi päätellä P(Mr):n olevan vain P(Mf):n seuraus. Jos ei olisi P(Mf):ää, olisi vain dynaaminen ja moni-ilmeinen P(M).

Viikari lukee Garaudyta nähden vastapoolina P(Mf):n ohella yllättävän vahvasti loogisen empirismin: ”Garaudyn sanat arvoista ja utopioista eivät koske kuitenkaan vain marxilaista dogmaattisuutta. Niistä voi yhtä lailla ottaa oppia loogis-empiristinen filosofinen traditio, joka ei pidä puhetta arvoista ja utopioista rationaalisena ja jättää niiden käsittelyn poliittiselle propagandalle.” (mt. 125.) Sama näkökulman siirtymä tapahtuu Viikarin tarkastellessa Garaudyn ajatuksia pragmaattisesta totuuskäsityksestä. Garaudy arvostelee kyllä Stalinin aikaista väärää pragmaattisuutta, mutta pian Viikari (mt. 125) jälleen löytää loogisen empirismin:

Tiedon levittäminen on yhteiskunnallista toimintaa, teko. On selvää, että totuutta ei voida vaihtaa mihinkään muuhun arvoon, mutta tiedettä tehtäessä ja tietoa levittäessä on otettava huomioon muutakin kuin tutkimuksen totuus. Loogis-empiristinen traditio on jättänyt tämän seikan kokonaan vaille huomiota ja niinpä länsimaiset humanistit haikailevatkin tosien tutkimustensa tarpeettomuutta.

Viikarin laaja kritiikki näyttäisi kertovan, että vielä vuonna 1969 Garaudyn revisionistista marxilaisuutta ei Suomessa välttämättä koettu vain P(Mf):n haastajana vaan ennemminkin yleismarxilaisena apologiana hallitsevaa porvarillista filosofiaa kohtaan. Roger Garaudyn tuotantoa eri kustantajat julkaisivat Suomessa yllättävän laajasti. Garaudy kirjoittaa kiistastaan Ranskan kommunistisen puolueen kanssa (Garaudy 1971a), vaihtoehtoisesta sosialismista (Garaudy 1971b) ja jopa marxilaisuuden ja kristinuskon eräänlaisesta synteisistä (Garaudy 1976). ’Vorhabena’ olisi olettanut, että 1970-luvulla nämä näkökulmat olisivat herättäneet teoreettistakin tarkastelua. Näin ei kuitenkaan tapahtunut. Silti Garaudy ei kadonnut. Esimerkiksi vuonna 1994, kun hän oli Suomessa Kiila ry:n vieraana, *Suomen kuvalehti* julkaisi (ks. Keisalo 1994) hänen haastattelunsa, jossa hän analysoi Neuvostoliiton romahtamisen syitä. Kuitenkin Garaudy ”on silti edelleen kommunisti, tai oikeammin marxisti, sillä hänelle Karl Marx edustaa edelleen oikeata oppia” (mt. 12). Tämän filosofian relevanttia tulkintaa Garaudy yrittää kuvalla artikkelin ilmeisen penseälle lukijakunnalle.

Saksalaisamerikkalainen Herbert Marcuse (1898–1979) pääsi suomalaiseen keskusteluun tunnetuimman teoksensa *One-Dimensional Man* suomentamisen myötä (*Yksiuulotteinen ihminen*, ks. Marcuse 1969). Kirjan synkän toivottomuuden voisi suomentamisaikoihin liittää yleisvasemmistolaisen radikalismien vuonna 1968 kokemiin pettymyksiin. Siten Marcuse ei Suomeen tullut niinkään P(Mf):n haastajana vaan paremminkin tien-

raivaajana marxilaiselle ajattelulle. Artikkelissaan *Valvojassa* Maurice Cranston (1969, 211) määrittelee Marcusen poliittisen filosofian anarkomarxilaisuudeksi, jossa ”sekoitetaan marxilaisuuteen aineksia, joita sen perustaja piti omiensa vastaisina”¹. Cranston (mt. 209) arvostelee Marcusen anarkistista halua kumouksellisen väkivallan käyttöön ja aggressiivista suvaitsemattomuuden asennetta. Keskeinen Cranstonin havainto on Marcusen ajattelun epäjohdonmukaisuus ja kaaoksellisuus. Siten Cranstonin mielestä (mt. 210–211) Marcuse ymmärtää fasismin liberalismiin muunnoksena ja hänestä ”marxilaisuus on omaksunut liberalismiin hylkäämät periaatteet, ennen kaikkea vapauden ja individualismin”.

Yhteiskunnan tulevaisuuden Marcuse (1969, 262) näkee *Yksiulotteisessa ihmisessä* pessimistisenä: ”Mikään ei viittaa siihen että loppu olisi hyvä.” Vaikka Marcuse nuorta Marxia ainakin jotenkin jäljitellen tarkastelee ihmisen vieraantuneisuutta ja konstruoi tuon vapautensa vankina nyky-yhteiskunnassa olevan yksidimensioisen ihmisen, ”hän ei kertaakaan yritä tunkeutua todellisuuden maailman työläisten ajatuksiin” (Cranston 1969, 220). Havainnot Marcusen henkilöstä ja ajattelusta vahvistavat sitä ’Vorhabea’, ettei Marcusen kautta voinut Suomessa syntyä varsinaista P(Mf):n kritiikkiä. Marcusen ajattelun kehitystä kuvaavassa artikkelissa *Herbert Marcuse: Yhteiskuntakritiikin perustaa etsimässä* Ville Lähde (2001a, 49; ks. myös Lähde 1998) tiivistää Marcusen ajattelun jännitteitä ja umpikujaa, niitä lähtökohtia, jotka olisivat saattaneet haastaakin P(Mf):n.

Jos Marcusen elämäntyötä tarkastellaan hänen pitkän etsintäretkensä valossa, se oli kunnianhimoinen mutta epäonnistunut yritys. Epäonnistuminen ei ole kovin yllättävää, ottaen huomioon hänen filosofiaansa liittyvät monet ongelmat. Hän halusi sitkeästi löytää jonkin selkeän kriteerin, jonka avulla ajan yhteiskuntia, jopa ”läntistä” sivilisaatiota, voisi kritisoida. Pyrkimyksenä ei kuitenkaan ollut vain etäinen filosofinen kritiikki, vaan myös käytännön poliittisen toiminnan evästyminen. Tämä päämäärä vaati kritiikin perustan operationalisointia.

Marcuse oli filosofiassaan kuitenkin taipuvainen suuriin yleistyksiin ja käsitteellisiin rakennelmiin, jotka kattoivat alleen yhteiskunnallisen todellisuuden (usein jopa vuosisatojen aatehistoriallisen kehityksen). Kritiikin kohteena oleva *kulttuuri* tai *sivilisaatio* olivat siksi luonteeltaan niin totaalisia, että niiden voima tuntui ulottuvan kaikkialle. Sivilisaation logiikkaa olisi melkein mahdoton paeta. Jo tähän liittyy Marcusen keskeinen ongelma. Luopuessaan Instituuttikauden² hienostuneemmasta ideologikritiikistä hän myös tuntui menettävän kosketuksen siihen, missä tuo logiikka voisi ”asua”.

Voiko edes Jürgen Habermasin tai Antonio Gramscin ajattelun avulla paljastua välineitä P(Mf):n arvioimiseen Suomessa? Eikö edes Frankfurtin koulun suurella perillisel-

¹ Anarkomarxismien taustahahmo on Marxin kiistakumppani Mihail Aleksandrovitš Bakunin (1814–1876).

² Lähde viittaa Marcusen toimintaan Frankfurtin Yhteiskuntatutkimuksen instituutissa (Institut für Sozialforschung) 1930-luvulla (ks. Lähde 2001a, 41).

lä Habermasilla, joka sentään on kehittänyt holistista teoriaa ihmisen rationaalisen kommunikaation luonteesta, ole mitään tarjottavaa, onhan Habermasin ajattelun taustalla vahvasti myös P(Mr) (vrt. Habermas 1987, 8–9)? Ongelma lienee samanlainen kuin Frankfurtin koulun muidenkin filosofien vaikutuksella: väärä esitystapa ja väärä ajoitus. Vaikka filosofiseen diskurssiin voidaan helposti siepata jokin Habermasin ajatus emansipoivasta tiedonintressistä, hän on liian moniulotteinen tarjotakseen helppoja välineitä P(Mf):ää vastaan. Toisaalta on hämmästyttävää, miten vähän Habermasia on suomennettu (ks. Kotkavirta 1987, 5). Artikkelikokoelma *Järki ja kommunikaatio* ilmestyi vasta vuonna 1987.

Paradoksaalisesti oikeastaan vain P(Mf):ään myötämielisesti suhtautuva Matti Viikari (1970 ja 1971) käsittelee laajemmin Habermasin Marx-revisiota¹. Habermas tarkastelee Marxin ajattelua jaottelemansa teknisen, hermeneuttisen ja emansipatorisen tiedonintressin näkökulmasta. Viikari kuvaa Habermasin arviota Marxin yhteiskuntateoriasta:

Marxin käsitys omasta tieteellisestä työstään – – oli virheellinen; Marx näki oman yhteiskuntateoriansa luonnontieteiden teorioiden kaltaiseksi.

Habermasin mukaan tämä johtui siitä, että Marxin analyysissä työ on perustava kategoria, kieli (kommunikaatio) ja yhteiskunnallinen kontrolli sen seurannaisia. Marx toisin sanoen uskoi, että ihmisen sekä tiedollista että muutakin toimintaa ohjaa tekninen intressi. (Viikari 1970, 304.)

Vaikka aistisikin Viikarin kytkentöjä P(Mf):ään, on myönnettävä, että hänen arviotensa (mt. 305) Habermasista on johdonmukainen:

Habermasin sinällään tervetullut puhe kommunikaatiosta ja yhteiskunnallisesta kontrollista nojaa nähdäkseni virheelliseen yhteiskuntateoriaan. Ei voi olla niin, että tiedonantropologisista pohdinnoista on vedettävissä syvälle yhteiskuntaa selittäviä johtopäätöksiä. Päälysrakenteen avulla ei voida selittää alarakennetta. Päälysrakenteen 'vapaat' ratkaisut on nähtävä alarakenteen 'välttämättömyyksien' muodostamaa taustaa vasten. Tuotantovoimien ja tuotantosuhteiden välistä dialektiikkaa ei voida korvata työn ja yhteiskunnallisen kontrollin välisellä dialektiikalla.

Viikarin näkemystä perustan ja päälysrakenteen suhteesta voi pitää liian jäykkänä. Habermasin ajattelussa kuitenkin näkyy Frankfurtin koulukunnalle tyypillinen irtautuminen praksiksesta. Se vie mahdollisuutta toimia P(Mf):n kyseenalaistajana. Revisionistiset marxilaiset filosofit ovat osoittautuneet vain fragmentaaristen uusien näkökulmien esittäjiksi. Jokin yksittäinen näkökulma tai käsite, kuten esimerkiksi Antonio Gramscin hegemonia-käsite (Gramsci 1979, 46–47), on saattanut kyllä kohota yleismarxilaiseksi välineeksi. Martti Siisiäisen (1992, 39–61) artikkeli *Gramscin tulo Suomeen* on mielenkiin-

¹ Risto Kankaan teoksessa *Jürgen Habermasin kommunikaatiivisen toiminnan teoria* (ks. Kangas 1987) Marxin ja Habermasin kohtaaminen on lähinnä teorioiden analogisuuden vertaamista (mt. 95–99).

toinen kuvaus revisionistisen marxilaisen ajattelun leviämisen mahdollisuuksista ja vaikeuksista Suomessa. Vaikka gramscismi vaikutti vasemmistolaiseen teoreettiseen keskusteluun ja syntyi siihen pohjautuvaa tutkimusta (mt. 43–47), se ei näkynyt P(Mf):n ja P(Mr):n jännitteenä, koska ”marximien klassikoiden ja Gramscin vastakkaisuutta todistelevia kirjoituksia ei juuri Suomessa ilmestynyt” (mt. 47–48).

Voisi myös spekuloida, että jotkin julkisuuteen tuodut lähestymistavat toisenlaisissa olosuhteissa olisivat kenties synnyttäneet P(Mr):n ja P(Mf):n välistä diskurssia. Esimerkiksi Raimo Mäkelä artikkelissaan *Leszek Kolakowski – puolalainen ilman Jumalaa ja Marxia* (Mäkelä 1981) etsii runsaasti Kolakowskia lainaten kristinuskon ja sosialismin yhteyttä (ks. myös esim. Kolakowski 1966). Toisaalta selvästi eklektinen marxismin analyttinen suuntaus Erik Olin Wrightin artikkelissa *Mitä on analyttinen marxismi?* (Olin Wright 1990) ”tarjoaa lupaavimman yleisen strategian marxismin rekonstruoimiseksi” (mt. 25). Olin Wrightin mukaan (mt. 26) analyttista marxismia luonnehtii kolme erityistä sitoumusta: ”[s]itoutuminen konventionaalisiin tieteellisiin normeihin”, ”[s]ystemaattisen käsitteellistämisen korostaminen” ja ”[p]yrkimys käsitteitä toisiinsa yhdistävän teoreettisen argumentaation askelten mahdollisimman tarkkaan täsmentämiseen”. Tarvitaanko tällaista revisiota vuonna 1990, kun P(Mf) on jo henkitoreissaan? Olin Wright (mt. 32) luonnehtii marxilaisen filosofian elvyttämisen tarvetta:

On käsittääkseni kaksi perussyötä uskoa, että marxismi on yhä radikaalin analyysin perustava teoreettinen kehys: (1) marxismin ytimessä olevat kysymykset ovat edelleen keskeisiä kaikille uskottaville, radikaaliin yhteiskunnalliseen muutokseen tähtäävälle poliittisille projekteille; (2) se käsitekehys, jolla näihin kysymyksiin käydään käsiksi, tuottaa edelleen uusia ja syvälleluotaavia vastauksia.

Yleisen yhteiskunnallisen tietoisuuden reaktio tuohon uskomukseen ei ollut kovin suopea vuonna 1990 – eikä sen jälkeenkään.

Miksi suomalaisen diskurssiin tullut P(Mr) ei ollut merkittävä P(Mf):n haastaja? Haastamisen olettamus lähtee siitä, että P(Mr) olisi joidenkin anomalioiden tai muiden, mahdollisesti myös eksternaalisten, konfliktien kautta eronnut P(Mf):stä ja siten tarjoaisi tuntemansa valmiit aseet P(Mf):ää vastaan. Ilmeisesti tämä alkuolettamuskin on useissa tapauksissa väärä. Voidaan tietysti nähdä joku Leszek Kolakowski kommunistisesta puolueesta erotettuna ja maanpakoon Puolasta lähteneenä filosofina, mutta yleensä länsimaiset revisionistiset marxilaisfilosofit ovat jo lähtöisin revisionistisesta marxilaisesta traditiosta. He eivät ole kohdanneet holistisen P(Mf):n painoa eikä heillä ole ollut tarvetta vastata P(Mf):lle, vaan he ovat voineet heterogeenisessä aatteellisessa ympäristössä marxilaisiin tarkastelutapoihin pohjautuen etsiä selityksiä ja ratkaisuja länsimaisen ihmisen ja yhteis-

kunnan nykyongelmiin. P(Mf):n aseman Suomessa turvasi fundamentalistisen marxilaisuuden kaikkinaisen ylivalta marxilaisessa valtakamppailussa 1970-luvun aatteellisena kukoistuskautena, mutta filosofiassa tämän hegemonian tae oli myös P(Mr):n heikkous ja fragmentaarius.

8.2. Kotimaiset anomaliat

8.2.1. Toisinajattelua

Voisiko suomalaisessa P(Mf):n läheisyydessä tai ainakin P(Mr):n piirissä syntyä anomalioidia, jotka ulkomaista tuontiajattelua selvemmin asettaisivat haasteita P(Mf):lle? Käsitteellisesti toisinajattelu saattaisi olla jännitettä P(Mf):n painopisteistä ja tulkinnoista, eklektisten komponenttien yhdistämistä P(Mf):ään ja jopa P(P):n lähtökohdista tapahtuvaa P(Mf):n revisiota. Ilmeisesti se olisi etenkin paradigman $P(M) = [(Om,Um,Em,Vm)]$ komponenttien Om ja Vm kyseenalaistamista ja ainakin jonkinlaisten mikrokomponenttien Op_1 ja Vp_1 ujuttamista paradigmaan. Erilaisista revisiotyypeistä näyttää suomalaisessa viime vuosikymmenien filosofiassa olevan merkkejä. Porvarillisen filosofian lähtökohdista toimi Reijo Wilenius monipuolistaessaan kuvaa filosofi Marxista. Eklektisiä pyrkimyksiä ovat olleet Yrjö Ahmavaaran kyberneettisen marxismin kehittänyt, Matti Juntusen ja Lauri Mehtosen yritykset marxilaisen ja fenomenologisen filosofian synteetin luomiseksi ja Pertti Lindforsin tavoittelema marxilaisen filosofian ja loogisen empirismin kombinaatio. Pääomalogiikan koulukunta 1970- ja 1980-luvulla on ehkä selvimmin nähtävissä P(Mf):n sisäisenä ilmiönä. Fundamentalistisesti tarkastellen nämä kaikki voidaan ymmärtää erilaisista P(P):n tai P(Mr):n lähtökohdista tapahtuvina P(Mf):n revisioyrityksinä, joiden ilmeisenä lähtökohtana on ollut jonkinlainen arvio P(Mf):stä ja anomalian, puutteen, havaitseminen siinä.

8.2.2. Reijo Wileniuksen matka nuoren Marxin luo

Valtiotieteen tohtori, sittemmin professori Reijo Wileniuksen (1930–) tutkimus *Marx ennen Marxia* (Wilenius 1966) on osa sitä globaalia prosessia (ks. mt. 163–166: Kirjallisuusluettelo), jossa *Pääoman* kirjoittajana tunnetun Marxin ajattelun kehitystä on analysoitu sen jälkeen, kun Marxin varhaistuotantoa alettiin D. Rjazanovin johdolla vuonna 1927 julkaista Marxin ja Engelsin kootuissa teoksissa (Wilenius 1966, 7). Usein lainattu, varsinkin Marxin ihmiskäsitystä valottava varhaisteos, on *Taloudellis-filosofiset käsikirjoitukset 1844* (ks. Marx [1972]), mutta Wilenius tutkii Marxin vielä varhaisempaa, vuoden 1843

ajattelua. Vaikka P(Mf):kin tunnustaa marxilaisen ajattelun historialliset yhteydet etenkin saksalaiseen idealismiin, mekaaniseen materialismiin, utopistiseen sosialismiin ja englantilaiseen kansantaloustieteeseen (ks. esim *MFP* [1963], 44–53), P(Mf) – sen verifioitumisenkin takia – esitetään homogeenisena, säröttömänä synteesinä. Sama siloisuus on aistittavissa myös kehityshistoriallisesti *Pääoman* syntyä kuvaavasta V. S. Vygodskin kirjasta *Miten Marx teki suuren keksintönsä* (ks. Vygodski 1976).

Wilenius etsii Marxin ajattelun juuria, sovinnaisestikin, Hegelin filosofiasta ja sen kumoamisesta. Wilenius (1966, 84–104, 129–142) ottaa esiin Marxin keskeisiä teemakonaisuuksia: Millainen on ’todellinen demokratia’, mikä on ’ihmisen tosi olemus’ tai mitä on ’ihmisen vapautuminen’? Toisaalta hän (mt. 105–128) tarkastelee nuoren Marxin ajatuksia yhteiskunnan ja yksilön suhteesta, ihmisoikeuksista ja sellaisesta kategoriasta kuin yksityisomistusoikeudesta. Ne koskettivat hyvin ajan ilmiöitä. Nehän ovat teemoja, joita kirjan julkaisuaikaan syntymässä ollut 1960-luvun yhteiskunnallinen radikalismi toi ideologiseen taisteluun. 1990-luvun näkökulmasta Hans-Jørgen Schanz (1996, 110) saattoi sitten jo mitätöidä nuoren Marxin merkitystä: ”Mutta filosofisesti – mikä koskee samalla esitetyn asian pätevyyttä – kyse ei ole mistään muusta kuin romanttisen hämärästä puheesta ihmisen lajiolemuksesta, josta sanotaan hämmästyttävän vähän, lähinnä esitetään ohjelma. Ei ole epäilystäkään siitä, että näiden kirjoitusten vetovoima oli niiden radikaalisessa päätöksessä suhteessa porvarilliseen itsetyytyväisyyteen ja puoluekommunismiin näköalattomaan harmauteen.”

On tietysti vaikea jäljittää Wileniuksen teoksen synnyttämää mahdollista aatteellista inspiraatiota¹, vaikka sen yhdensuuntaisuus ajan yleisten tendenssien kanssa on näin selvä. Pyrkimys sitoa Marx filosofiseen traditioon jatkui Wileniuksen teoksessa *Filosofia ja politiikka* (Wilenius 1967), jossa Wilenius (mt. 92–122) tutkii Aristoteleen filosofian vaikutusta erityisesti Marxin tiedon ja toiminnan käsitteissä. Nuoren Marxin ajatukset tarjosivat aatteellista yhteyttä ja näkökulmaa myös Wileniuksen kirjaan *Nuorison kapina ja aikamme suunnanmuutos* (Wilenius 1969), joka – nimensä mukaisesti – oli vahvasti aikakautensa tulkki. Wileniuksen tutkimusten suuri merkitys on kuitenkin ennen kaikkea P(Mf):n monoliittisuuden kyseenalaistamisessa. Suomalaisessakin ajatusmaailmassa saattoi viimeistään Wileniuksen teoksia tutkimalla havaita, ettei Marxin ajattelu ollut särmätön

¹ Pertti Karkama (1970, 21) näki *Marx ennen Marxia* -teoksen ”oireena marxilaisuuden uudelleenarvioinnista”. Siten ”Wileniuksen teos oli omiaan suuntaamaan monen humanismin kriisin havainneen ja vasemmisto-radikalismien abstraktiutta vieroksuvan, jo aikaisemmin marxilaisuutta kohti kallistuneen lukeneiston edustajan sekä sittemmin myös useiden radikaalien itsensä huomion Marxin nuoruuden tuotantoon”.

yhtäkkiä pompahtanut johdonmukainen kokonaisuus vaan filosofin oman kehitysprosessin tulos, jota myöhempi traditio valikoivasti käytti.

8.2.3. Yrjö Ahmavaara matemaattisen marxilaisen ajattelun konstruoi- jana

Professori Yrjö Ahmavaaran (1929–, vuodesta 1979 Aulin-Ahmavaara) tiedemiesura on monipuolinen. Hän on ollut matemaatikko, fyysikko, psykologi ja yhteiskuntatieteen metodologian asiantuntija. (Mäki-Kulmala 1998, 7.) Hänen tutkijankuvaansa luonnehtivat – paitsi toimiminen eri tieteiden alueilla – voimakas usko matemaattisten tutkimusmenetelmien relevanssiin ja vahvat, eri elämänvaiheissa muuttuneet ideologiset sitoutumiset (Lehtinen 2001, 11–14).

P(Mf):n lähtökohta on maailman hahmottaminen yhtenä kokonaisuutena materian liikkeen kautta:

Tiede on osoittanut, että maailma on yhtenäinen kokonaisuus, jossa yksityiset osat, ilmiöt ja prosessit ovat erottamattomasti toisiinsa sidottuja. Materian liikunnan erilaiset muodot muuttuvat toisikseen. Elollinen luonto on sidottu elottomaan ja siitä syntynyt. Ihmisten elämä on mahdotonta ilman luonnon kanssa tapahtuvaa vuorovaikutusta. Ihmisyhteiskunta ei ole luonnon ulkopuolella, vaan on sen erikoinen osa, materian liikunnan erityinen muoto, jossa eivät vallitse ainoastaan yleiset, vaan myös erityiset, vain yhteiskunnalle ominaiset lait. Yhteiskunnallisen elämän eri puolet ovat yhteydessä toisiinsa. (MFP [1963], 179–180.)

Ahmavaaran käsitys maailman ykseydestä perustuu maailman matemaattiseen käsitteellistämiseen: ”On ilmeistä, että kaikki singulaariset oliot – sellaiset kuin tietty pöytä tai tuoli, kissani Kalle, osoitteeni ja puhelinnumeroni – ovat matemaattisessa mielessä eksakteja käsitteitä.” (Ahmavaara 1976, 20). Koostuuko siis maailma matemaattisista olioista? Voimakkaasti Ahmavaaran ajattelua arvostelevassa teoksessa *Anti-Ahmavaara* Heikki Mäki-Kulmala (1998, 96–97) epäilee tällaista tarkastelutapaa: ”On selvää, että jos maailma koostuu tällaisista olioista ja jos niiden suhteet (’yhdistymismahdollisuudet’) ovat annettuja, maailma voidaan esittää yksikäsitteisesti jonkin matemaattisen teorian avulla – ja myös maailma itse on matemaattinen. Jos nyt joku väittää maailmaa matemaattiseksi, hänen olisi – – – kuvailtava tyhjentävästi nuo perusoliot ja esitettävä niiden käyttäytymissäännöt.” Mäki-Kulmala katsoo Ahmavaaran syyllistyvän melkoiseen hybridiksi: ”Jos joku nyt sanoo Ahmavaaran tavoin maailmaa *matemaattiseksi*, hän väittää samalla myös tuntevansa ja käsittävänsä sen läpikotaisin.”

Laajaa kritiikkiä herättäneessä *Yhteiskuntatieteen kyberneettinen metodologia ja metodologisen positivismin kritiikki* -teoksessa¹ (1969, 2. laaj. p.1970)² Ahmavaara (1970c, 12–14, 167–194) todistaa Humen giljotiinin antipositivistisen kieltämisen avulla P(Mf):n historiallisen materialismin determinististä välttämättömyyttä ja myös tulevan sosialistisen yhteiskunnan vääjäämättömyyttä. Ahmavaara (mt. 240) siis torjuu ”hedelmättömänä ja yhteiskuntatieteelle tuhoisana” Humen väitteen, ”jonka mukaan todellisuuden asiantiloista ei voida missään oloissa päätellä, miten asioiden pitäisi olla”. ”Kun Ahmavaara – – – tietoisesti hylkäsi arvovapauden vaatimuksen *yhteiskuntatieteiden osalta*, teki se hänen mukaansa mahdolliseksi ulottaa eksaktin tieteen ihanteet *koko todellisuuteen*, koko inhimilliseen käyttäytymiseen mukaan lukien arvot ja normit”(Mäki-Kulmala 1998, 114). Ahmavaara tarkastelee yhteiskuntaa kyberneettisenä³ järjestelmänä. Siinä keskeinen käsite on ergodisuus, itseohjautuvuus (Ahmavaara 1970c, 79–80). Suurempi ergodisuus merkitsee suurempaa vapautta, ja se on parempi kuin vähäisempi vapaus. Ergodisuuden lisääminen on objektiivisesti arvokasta. Ahmavaara (1976, 149) määrittelee objektiivisen arvon käsitteen:

Ihmisten elämän helpottaminen ja inhimillistäminen, sen vapauttaminen alituisen toimeentulokamppailun pakosta kohti kaikinpuolista älyllistä ja henkistä kehitystä kehittämällä toimeentulon fyysisiä ja yhteiskunnallisia välineitä, asettaa ihmisten toimille objektiivisia arvopäämääriä, joita voidaan tieteellisesti selvittää tutkimalla tämän vapautumisen objektiivisia tunnusmerkkejä.

P(Mf):n deterministinen eteneminen kohti kommunistista yhteiskuntaa ilmentyy Ahmavaaralla (1976, 214) ’kyberneettisenä kehityspeeriaatteena’:⁴

Yhteiskunnan käytettävissä olevien tuotantovoimien säätelykyvyn kasvu ei vain varmista yhteisön säilymistä ja sen jäsenten fyysistä ja taloudellista turvallisuutta, vaan myös vähentää historiallisesti välttämättömän yhteiskuntahierarkian kokonaismäärää. Tämä merkitsee mahdollisuutta demokratisointiin, mukaanlukien luokkahierarkian purkaminen, ja informaatioprosessin vapauttamiseen eli yhteiskunnan jäsenten toiminnan luovuuden lisäämiseen, kuitenkin siten että jäljelle jäävän hierarkian kokonaismäärä ei alita historiallisesti välttämättömän hierarkian kokonaismäärää, jonka tuotantovoimien säätelykyky määrää.

¹ *Yhteiskuntatieteen kyberneettinen metodologia ja metodologisen positivismin kritiikki* -kirjan arvioinneista ja niiden synnyttämästä keskustelusta ks. myös Ahmavaara (1970a) ja (1970b) sekä (1971), Hintikka (1969) ja (1970), Niiniluoto (1971) ja Pietarinen – Manninen (1969).

² 1. p. ilmestyi v. 1969 nimellä *Yhteiskuntatieteen kyberneettinen metodologia: Positivismin kritiikki*. Olen käyttänyt teoksesta vuonna 1970 nimellä *Yhteiskuntatieteen kyberneettinen metodologia ja metodologisen positivismin kritiikki* ilmestynyttä laajennettua painosta, jossa on mukana myös teoksen herättämää polemiikkaa.

³ Ahmavaara (1970c, 43) määrittelee: ”Kybernetiikka on avointen systeemien tutkimista siten, että niiden vuorovaikutusta ympäristönsä tai toistensa kanssa kuvataan toisistaan erottuvien (siis numeroitavissa olevien) vaikutuskanavien avulla.”

⁴ Olen jättänyt pois tekstissä olevan matemaattisen kuvauksen.

Tämän kehitysperiaatteen avulla, tuotantovoimien säätelykyvyn huomioon ottaen, Ahmavaara (mt. 220) konstruoi yhteiskuntakehitystä, jonka päämääränä – ainakin implisiittisesti – on jonkinlainen maltillinen sosialismi (mt. 149).

Kykeneekö Ahmavaara todella luomaan P(Mf):n tai ainakin P(Mr):n matemaattisen verifiointin? Matemaattisen hybriksen lisäksi Ahmavaara suhtautuu liioitellen Heikki Mäki-Kulmalan (1998, 125–126) mielestä myös Humen giljotiiniin väittäessään sen johtavan äärimmäiseen arvosubjektivismiin. ”Humen laki toteaa kuitenkin vain sen, ettei arvoja voida loogisesti johtaa tosiasioista. Tai täsmällisemmin: tosiasialauseitten ja arvolauseiden välinen suhde ei voi olla premissien ja loogisen johtopäätöksen suhde. Tämä ei suinkaan tarkoita, etteikö arvojen ja tosiasioiden välillä voisi olla monia muunlaisia sidoksia, jotka puolestaan tekevät mahdolliseksi myös tosiasioihin nojaavan rationaalisen arvokeskustelun.”

Arvioidessaan Ahmavaaran *Yhteiskuntakyybernetiikka*-teosta (Ahmavaara 1976) Kauko Pietilä (1977, 89) torjuu suoraviivaisesti ’kyberneettisen kehitysperiaatteen’ ja historiallisen materialismin yhteyden: ’Kyberneettisen periaatteen’ ”esittämä historiallinen välttämättömyys on korkeintaan empiirisen olettamuksen täydentämää, vain kapealta osalta pitävästi todistettua välttämättömyyttä”. Pietilä toteaa Ahmavaaran kehitysvision poikkeavan Engelsin esittämästä adekvaatista yhteiskuntakehityksen kuvauksesta (ks. Engels 1973d, 241–242, 297). Samaan ongelmaan törmää Ahmavaaran matemaattinen kuvailu. Esimerkiksi Ahmavaaran (1976, 209; ks. myös Pietilä, K. 1977, 87) mukaan ”yhteiskunnan kokonaisprosessin itseohjausalueella¹ D_t on historian kussakin vaiheessa ylärajanaan” ultrastabiilisuusalue D_{max} , joka on yhteiskunnan tuotantovoimien säätelykyvyn funktio² eli $D_{max} = f(s/l)$. Pietilä (1977, 89) kiistää tämän riippuvuuden: D:n komponenttien muodostumiseen ei sisälly historiallista välttämättömyyttä. Siten, jos lause $D_{max} = f(s/l)$ ei pidä paikkansa, ”silloin ei koko kyberneettinen kehitysteoriakaan voi pitää”. Tämän esimerkin kaltaisissa argumentoinneissa (ks. myös Tammilehto 1977) ajaudutaan pian matemaattisen pätevyuden ohella siihen keskeiseen ongelmaan, miten paljon Ahmavaaran matemaattinen formulointi tuomitaan suoraan P(Mf):n premissien vastaisena ja toisaalta siihen haasteeseen, voitaisiinko sitä todella käyttää jossain muodossa ainakin P(Mr):n relevanssin vahvistamiseen.

¹ Itseohjausalueen D_t ”laajuus lausuu *ihimillisen vapautumisen* määrän, joka on saavutettu yhteiskunnassa S sen historian hetkellä t” (Ahmavaara 1976, 183).

² s/l = lisäarvon suhde yhteiskunnan välttämättömien hyödykkeiden määrään (Ahmavaara 1976, 205).

Historiallisessa kontekstissaan Ahmavaaran innovaatiot törmäsivät kahteen seiniin. *Yhteiskuntatieteen kyberneettinen metodologia* -kirja sopeutui vielä hyvin 1960- ja 1970-luvun yleisvasemmistolaiseen ilmapiiriin. *Yhteiskuntakybernetiikka*-teoksessa Ahmavaara (1976, 216–229) näki sosialismin kehityksen ja olemuksen P(Mf):stä poiketen. ”Kritiikki taistolaisuutta vastaan *Yhteiskuntakybernetiikka* ilmestyi 1976, kun taistolaisuus oli mahtinsa huipulla. Se aiheutti pienessä piirissä raivonpuuskan.” (Lehtinen 2001, 15.) Toisaalta Ahmavaaran suhteet myös Helsingin yliopiston filosofian eliittiin olivat ongelmalliset (Mäki-Kulmala 1998, 117–118). Näistä jännitteistä kehittyi sitten ideologisesti konservatiivinen Ahmavaara (ks. esim. Ahmavaara 1987 ja 1992).

Heikki Mäki-Kulmalan *Anti-Ahmavaara* on paitsi kohteensa ajattelun kritiikkiä, myös tekijänsä viime vuosien tuotannolle tyypillistä oman menneisyyden revisiota, irtautumista aiemmin ihailemastaan Ahmavaarasta (vrt. Mäki-Kulmala 1998, 8–9). Eksternaaliset tekijät näyttävät siis koko ajan voimakkaasti vaikuttaneen Ahmavaaran ajattelun arviointiin. Ahmavaaran metodologisesti mielenkiintoinen P(Mr):n tulkinta olisi syytä vielä, ideologisesti neutraalimmassa ympäristössä, nostaa tutkittavaksi. Olisi selvitettävä, mikä on Ahmavaaran ajattelun suhde $P(M):n = [(Om,Um,Em,Vm)]$ eri komponentteihin. 2000-luvun P(Mr):ää voisi kiinnostaa metodologisesti, voisiko Ahmavaaran kyberneettistä lähestymistapaa käyttää P(M):n uusien revisioiden verifioimiseen.

8.2.4. Fenomenologinen marxismi

P(Mf) edellyttää tiukasti, että $P(M) = [(Om,Um,Em,Vm)]$ eikä se ole yhteismitallinen minäkään muun filosofisen paradigman kanssa. P(Mr) näkee P(Mf):ssä ainakin jonkin korjattavan ja toisin, P(Mf):n kannalta porvarillisella tavalla, muotoiltavan komponentin eli $P(Mr) =$ esimerkiksi $[(Op,Um,Em,Vm)]$. Lievemmilläänkin paradigman sisälle ujuttautuu jokin porvarillinen mikrokomponentti X_p eli $P(Mr) = [(Om,Um,Em,Vm\dots X_p)]$. Tällainen synteesi edellyttää ainakin jonkinlaista paradigmojen välisen komplementaarisuuden hyväksymistä.

Matti Juntunen (1943–1979) ja Lauri Mehtonen (1945–) törmäsivät komplementaarisuuden ongelmaan teoksessaan *Ihmistieteiden filosofiset perusteet* (1977, 2. tark. p. 1982). Jo kirjan sisällysluetteloa selaillessa voi havaita tekijöiden pyrkivän antipositivistisesta lähtökohdasta luomaan jonkinlaista marxilaisen ja fenomenologisen filosofian synteesiä tai ainakin vuoropuhelua. Juntusen ja Mehtosen filosofinen lähtöpiste on fenomeno-

loginen ”Turun koulu”, jonka primus motor oli Sven Krohn avustajinaan Lauri Rauhala ja Lauri Routila. Toivo Salonen (1986, 11) kuvaa:

Tuolloin usean vuoden ajan 1960-luvun lopulta alkaen vallitsi intensiivinen, innostunut ja uutta rakentava keskustelu. Ongelmat koettiin yhteisiksi, mutta asenteet sen sijaan olivat usein vastakkaisia. Esimerkiksi hedelmällinen jännite Sven Krohnin ja Lauri Routilan välillä oli omiaan kasvattamaan kaikkia fenomenologiassa seurassa mukana olleita itsenäiseen asioiden hahmottamiseen.

Ihmistieteiden tieteenfilosofia edellyttää jonkinlaisen ihmiskäsityksen määrittämistä. Kuten luvusta 7.5. ilmenee, marxilaisen antropologian konstruoima ihmiskuva on varsin monisäikeinen ja jännitteinenkin, jos asetetaan vastakkain nuoren ja kypsän Marxin ajatukset. ’Vorhabena’ on oletettavissa, että Juntunen ja Mehtonen pyrkisivät fenomenologiasta nousevin näkökulmin painottamaan subjektin osuutta tiedostavassa ja myös historiaa luovassa prosessissa eli jotenkin kyseenalaistamaan P(Mf):n tulkinnat etenkin teeseistä [2] ja [6]¹(ks. myös Juntunen 1976 ilmauksena tekijän suhteesta P(Mf):ään). Subjektin redusoimattomuus kuului keskeisenä teesinä Matti Juntusen ajatteluun (Mehtonen 1982, 14, ks. myös Juntunen – Mehtonen, 1977, 146–147).

Etsiessään tukea marxilaisen ja fenomenologisen ajattelun dialogille Juntunen ja Mehtonen joutuvat yllättävänkin ahtaalle. Ainoa auktoriteetti, jonka he (mt. 148) mainitsevat edelläkävijänään, on ilmeisen tuntematon vietnamilainen Tran-Duc-Thao. Esikuvien puute voi tietysti kertoa ajattelun luovuudesta, mutta marxilaisen ja fenomenologisen filosofian kohtaamisessa se viestii myös ontologisen ja gnoseologisen kuilun leveydestä. Juntunen ja Mehtonen (mt. 149–154) etsivät yhteisiä kosketuskohtia merkityksen käsitteestä ja tieteen arvosidonnaisuuden ongelmasta. Fenomenologian merkitys-käsitteen (ks. Juntunen 1986, 48–57; ks. myös Husserl 1995) Juntunen ja Mehtonen (1977, 151–152) yrittävät integroida jotenkin marxilaiseen totaliteetti-käsitteeseen. Liitto tuntuu keinotekoiselta. Ensisijaisesti on kysymys siitä jännitteestä, millaisena P(Mf):n määrittämä tajunta kuvataan: passiivisena heijastajana vai aktiivisena todellisuutta tulkitsevana merkitysten antajana.

Juntunen ja Mehtonen (mt. 131) kutsuvat marxilaista ajattelua ’praktiseksi materialismiksi’². Heidän praksis-keskeinen ajattelunsa johtaa praksiksen hybrismäiseen korostamiseen:

¹ [2] Tajunta on korkeasti jäsenyteen materiaalin ominaisuus ja se on aineellisen maailman heijastusta (MFP [1963], 132–158).

[6] ”Yhteiskunnallinen oleminen viime kädessä määrää yhteiskunnallisen tietoisuuden, ihmisten ja sosiaalisten luokkien aatteet, pyrkimykset ja tarkoitusperät” (MLFP 1980, 236). Yhteiskunnallisen elämän perustana ovat ihmisten taloudelliset suhteet (MFP [1963], 361).

² Praktisesta materialismista ks. myös Mehtonen (1977).

Praksiksen käsite on teoreettisesti eliminoimaton. Se on yhteiskunnallisen todellisuuden käsittämisen avainkäsite. Mutta se ei ole vain sitä. Se on myös tieteellisen ajattelun ymmärtämisen avainkäsite. Siksi yritykset määritellä tämä käsite luonnontieteellisten termien avulla tai pyrkimykset palauttaa ihmisen sosiaalista toimintaa koskevat selitykset käsitteellisesti luonnontieteellisten termien avulla tai pyrkimykset palauttaa ihmisen sosiaalista toimintaa koskevat selitykset käsitteellisesti luonnontieteelle ominaisiin selityksiin menettävät kohtalokkaalla tavalla otteensa praktisen materialismin avaamaan uuteen tieteenteoreettiseen perspektiiviin. (mt. 132.)

Vaikka P(Mf) tunnustaa yhteiskunnallisen elämän omalakisyyden, se esittää Juntusta ja Mehtosta painokkaammin todellisuuden ykseyden: ”Ihmiskunta ei ole luonnon ulkopuolella, vaan on sen erikoinen osa, materian liikunnan erityinen muoto, jossa eivät vallitse ainoastaan yleiset, vaan myös erityiset, vain yhteiskunnalle ominaiset lait” (MFP [1963], 180).

Ihmisen käytännöllinen suhde todellisuuteen on väistämättä riippuvainen historiallisesta kontekstista. Kun Juntunen ja Mehtonen (1977, 18) etsivät Marxin ja Husserlin tarkastelutavoista analogista historiallisuuden lähtökohtaa, he joutuvat pian (mt. 152–153, ks. myös Juntunen 1986, 70–73) toteamaan, miten positivistisen objektivismin harhaisuutta kritisoinut Husserl löytää fenomenologisessa reduktiossa objektiivisen, intressittömän – ja myös epähistoriallisen – todellisuuden tarkastelutavan. Ulkoinen todellisuus on transkondenssia, jonka Husserl (esim. 1995, 68) sulkeistaa reduktiosta. Tässä törmäämme Juntusen ja Mehtosen keskeiseen ongelmaan. Jos he pyrkivät käymään relevanttia dialogia P(Mf):n kanssa, heidän olisi pakko ottaa kantaa P(Mf):n avainteeseihin materiasta tajunnan ulkopuolella olevana objektiivisena todellisuutena ja materian heijastumisesta tajunnassa. P(Mf):n kategorisoinnissa Juntusen ja Mehtosen ajattelu on helposti luokitettavissa subjektiiviseksi idealismiksi. Jukka Heiskanen ja Vesa Oittinen (1987, 262) arvostelevatkin synteesiyritystä:

Subjekti-objekti-dialektiikan kannalta on tärkeää havaita, että sosiaalisen todellisuuden leikkaaminen autonomiseksi ja omalakisiksi, luonnon todellisuudesta irralliseksi alueekseen tekee mahdottomaksi tematisoida luonnon ja ihmisyhteiskunnan vuorovaikutusta teoreettisella tasolla. Jos filosofinen perusratkaisu jää tekemättä, heijastuu se jatkuvasti epäjohdonmukaisuuksina kaikkien konkreettisten tieteiden alueella.

Pertti Hemánus ja Ilkka Tervonen (1986, 126) näkevät perusratkaisuongelman myös – paradoksaalisesti – praksiksen abstraktiutena:

Meistä taas jo ihmistieteiden teoreettisia perusteitakin pohdittaessa olisi tultava julistuksellisesta, abstraktista praksismista lähemmäksi niin yhteiskunnallisen todellisuuden kuin tieteellisen ajattelun (metodologian ja metodiikan) konkretiaa. Tarvitsemmeko praksista/käytäntöä varten tietoa jo olemassa olevasta, ihmisten te-

kemästä yhteiskunnallisesta todellisuudesta? Onko siitä mahdollista saada suhteellisen luotettavaa tietoa? Jos on, miten? Tässä vain esimerkkejä Juntusen ja Mehtosen laiminlyömistä kysymyksistä.

”Tuntuu siltä, että vain harva rohkenisi ryhtyä niin epäkiitolliseen yritykseen kuin fenomenologian ja marxilaisen materialismin yhdistämiseen” (Heiskanen – Oittinen 1987, 257). Kuitenkin Juntusen ja Mehtosen tarkoitusperiä voisi kuvitella tavallaan johdonmukaisiksikin. Ideologisen vastakkainasettelun voimistuessa marxilaisen ajattelun piirissä 1970-luvulla taistolaisuus poiki monenlaista mekanistista vulgaarimarxilaisuutta, jossa tajunta passiivisena heijasti ulkomaailmaa ja päällysrakenne oli yksiulotteisesti taloudellisen perustan determinoima. Marxilaisesti suuntautuneet ja fenomenologisen taustan omanneet Juntunen ja Mehtonen pyrkivät synteisillään ilmeisesti vastaamaan myös tuontyyppiseen marxilaisen filosofian degeneraatioon – ja myös vaikuttamaan korkeakoulupolitiikan linjauksiin (ks. Mehtonen 1982, 13).

Juntusen ja Mehtosen ajattelun elintila dogmaattisen P(Mf):n ja hegemoniasemassa olevan analyttisen filosofian puristuksissa oli kapea. Selkeästi ei ole nähtävissä, raukesiko fenomenologinen marxismi sisäisiin jännitteisiinsä, mikrohistorialliseen kohtaloon (Matti Juntusen varhainen kuolema) vai marxilaisen filosofian universaaliin laskukautteen. Vaikea on joka tapauksessa kuvitella sellaisia taloudellisessa perustassa ja ideologisessa kentässä olevia edellytyksiä, jotka olisivat mahdollistaneet fenomenologisen marxismin kukoistuskautensa Suomessa 1970-luvulla.

8.2.5. Salaperäinen pääomalogiikka

Arto Noro (1996, 17–18) kirjoittaa surumielisesti vuonna 1996 Hans-Jørgen Schanzin teoksen *Karl Marxin teoria muurin murtumisen jälkeen* esipuheessa: ”Pääomalogiikka intellektuaalisena virtauksena ja siihen liittyvänä Marxin elävänä tulkintatraditiona on siis kuollut. Nyt suomeksi julkaistavat Schanzin vuoden 1994 luennot ovat muistutus tuosta traditioista ja siitä, mitä sen Marx-tulkinta sisälsi. Itse olen vakuuttunut, että tuo tulkinta on edelleen järkevin Marxista tehty täysin riippumatta Marxin teorian oikeellisuudesta sinänsä.” Schanzin pääomalogiikaksi kutsumaa ajattelua Noro ([1982], 38) kuvaa: ”1960-luvun lopussa alkanut uusi traditio on alun perin korostanut, että *Pääoma*¹ ei ole metodiltaan palautettavissa filosofiseksi diskursioksi eikä erityistieteelliseksi (kansantalous, sosiologia, jne.) vastaavaksi. Se on korostanut *Pääomaa* poliittisen taloustieteen kritiikkinä, erityisenä yhteiskunnallisen reflektion muotona: enemmänkin tietyn yhteiskunnan ristiriitaisen liikkeen

¹ Kursiivoinnit on lisätty tähän lainaukseen.

rekonstruktiona (esityksenä) kuin teoriana tai tieteenä positiivisessa mielessä.” Pääomalogiikka on nimenomaan ”halunnut tehd[ä] demarkaation traditionaalisen marxismin käsitteeseen ’dialektiikka’ ja erityisesti siitä 1920–1930-lukujen vaihteessa luotuihin konstruktioihin”¹ (mt. 38). Schanz (1996, 30–31) kuvaa Marx-renessanssin syntyä:

Se, että uudella kiinnostuksella Marxia kohtaan oli juurensa vuoden 1968 ilmiöissä, on tosiasia – – –. Se on tosiseikka, jota harvat asettavat kyseenalaiseksi. Itse en kuitenkaan halua korostaa tämän kiinnostuksen juuria nuoriso- ja opiskelijaliikkeen itseymmärryksessä, vaan sitä, että tuolloin ensi kertaa Marxin tekstejä oli olemassa siinä määrin, että häneen voitiin suhtautua jonain muunakin kuin pelkkänä poliittisena ideologina. Korostan tätä mielelläni, sillä myös tämä tosiseikka näyttää unohtuvan tämän päivän ennakkoluuloisessa suhtautumisessa Marxiin.

Arto Noro (1983, 53) pohtii, miksi juuri saksalaisvaikutteinen (inspiroijina etenkin Hans-Jürgen Krahl ja Helmut Reichelt) pääomakriittinen traditio ”iski Suomeen, tosin alusta alkaen suomettuneena perinteisen marxismin ’realismilla’. Ehkä selitys ei ole missään maamme hengen historiassa, vaan siinä pienessä dokumentoimattomassa välivaiheessa, jossa tutustuimme saksalaiseen positivismikritiikkiin (Habermas).” Noro (1996, 17) etsii myös itsekriittisen katuvaisena syitä marxilaiseen ajatteluun ja sen pääomalogiikan traditioon sitoutumiseen:

Romanttinen kaipuomme ’aivan toisenlaiseen’ syntyi ylijäämästä, eräänlaisesta eron ylijäämästä, kun autoritaarinen kulttuuri 60-luvulla murtui. Tällaisessa eron luoman energian tilanteessa tartuimme vanhentuneeseen teoriaan, emmekä silloin nähneet, että moderni kulttuuri oli jo muuttumassa asuttavaksi. – – –

Yhteiskuntarakenteellisiin muutoksiin liittyvä kulttuurinen muutos (yksilöllistyminen, valintojen kasvu, estetisoituminen ja kultturisoituminen) alkoi jo 60-luvulla, mutta se peittyi vielä vanhojen hierarkioiden (porvari – työläinen, taantumuksellinen – kumouksellinen, hippit – pikkuporvari, provokaattori – provosoitu jne.) alle. Schanzin teemaan palatakseni: kulttuurisessa murroksessa kiihkeästi viimeisiä hetkiään elävät vanhat hierarkiat saivat meidät valitsemaan Marxin lisäarvoteorian kapitalismikritiikin ja vielä latenttina oleva uusi kulttuuri johti meidät valitsemaan Marxin huikeat kaksoisemansipaatioon – – – liittyvät kommunismivisiot.

Noron selitysmallissa ei ole jälkeäkään siitä taloudellisesta reaali- ja abstraktisesta, jossa tutkimus ja aatteet P(Mf):n mukaan toimivat. Pääoman määräävänä subjektina näkevästä pääomalogiikasta Noro on kehittynyt subjektiivisissa ideoiden maailmoissa vaeltavaksi kulttuurihistorioitsijaksi. Olisi kaikeksi kuitenkin muistettava, että etenkin Suomen oloissa pääomalogiikan tarkastelun merkittävä lähtökohta oli irtautuminen P(Mf):n konstruoidusta dialektisesta ja historiallisesta materialismista (ks. esim. Rahkonen [1979], 16–18),

¹ Konstruktioista ks. Mäki-Kulmala (2003).

joka 1970-luvun taistolaisessa kontekstissa sai varsin mekanistisia ja vulgaareja ilmaismuotoja.¹ Pääomalogiikka tukeutuu perinteiseen marxilaiseen paradigmarakenteeseen $P(M) = [(Om, Um, Em, Vm)]$, mutta se pyrkii antamaan paradigman komponenteille uuden, aiempaa suppeamman sisällön. Pääomalogiikan tarkastelun ydinkysymys lienee siinä, loiko se puhdistessaan marxilaista ajattelua sen tradition synnyttämästä fundamentalismista omaa äärifundamentalismia².

Arto Noron (1947–) ohella Jukka Gronow (1945–) ja Sakari Hänninen (1948–) ovat Suomessa merkittävästi soveltaneet pääomalogiikkaa. Gronow (1987, 34)³ tiivistää kategorisesti lähtökohtansa⁴: ”Marxismi kiinnittyi paremminkin sellaisiin Marxin ajattelun vaiheisiin (*Saksalaisen ideologian* materialistinen historiankäsitelmä ja Marxin 1840- ja 50-lukujen vaihteen kapitalismiteoria, jossa Marx kaikkein kriittikimmimmän Ricardon oppilas), joista Marx myöhemmin irtisanoutui ja joita hän enemmän tai vähemmän suoraan itse kritisoi. – – – Traditionaalinen marxismi eittämättä perustui Marxin ajattelun väärinymmärtämiseen tai ainakin Marxin varsin selektiiviseen luentaan.” Pääomalogiikka näkee Marxin lähestymistavan immanenttina metodina, kapitalismiin kohdistuvana ja sen synnyttämänä. Silloin kaikki ontologiset sitoumukset olisivat metodin soveltamisen kannalta irrelevantteja. Gronow (mt. 34–43) luettelee marxismin tai Marxin ajattelun väärintulkintoja, jotka koskevat esimerkiksi omistusoikeutta luonnonoikeutena, Marxin työkieltyä tai Marxin kapitalismiteorian normatiivisuutta. $P(M_f)$:n ja pääomalogiikan suhteen kannalta olennaisinta kuitenkin on pääomalogiikan irtaantuminen dialektisesta ja historiallisesta materialismista. Pääomalogiikka ei siis pyri falsifioimaan $P(M_f)$:ää vaan kieltämään sen aseman aitona Marx-tulkintana. Aitouden epääminen ei sinänsä välttämättä ole $P(M_f)$:n statuksen kyseenalaistamista, koska $P(M_f)$ eksplikoii nimenomaan historialliseen traditioon perustuvaa marxilaista, ei Marxin filosofiaa.

Pääomalogiikan ja $P(M_f)$:n suhde kärjistyy sellaiseen pääomalogiikan linjaukseen, jossa sen ekonomiakritiikki ei ole vain kapitalismiin kohdistuva taloustieteellinen ja sosiologinen tutkimusmenetelmä vaan ”johtotiede” tai ”perustiede, joka lyö lukkoon kaikki yhteiskuntaa ja ihmistä koskevat problematisoinnit” (Hongisto – Oittinen 1983, 29–30). $P(M_f)$:n näkökulmasta pääomalogiikkaa tarkastelevat Markku Hongisto ja Vesa Oittinen

¹ Pertti Hemánus (1983, 48) kuvaa osuvasti: ”En liene ollut ainoa taloustieteellistä koulutusta vailla oleva yhteiskuntatieteilijä, joka huolestuneena luki esim. TANDEM- ja VAMOKAP-loppuraportteja, luki ja oli jonkin verran ymmällä siitä mikä lopulta oli olennaista niiden ristiriidassa.

² Pääomalogiikan synnyttämästä diskurssista ks. Schanz (1979) ja Noro (1981).

³ Gronowin yhteiskuntafilosofiasta ks. myös Gronow (1984).

⁴ Jukka Gronow on Marxin ekonomiakritiikkiä käsitellyt laajemmin väitöskirjassaan *On the formation of marxism* (ks. Gronow 1986). Väitöskirjan arvioinnista ks. Hänninen (1988).

(mt. 30) perustelevat filosofisen kontekstin välttämättömyyttä: ”Filosofian luonne tulee – – – varsin täsmällisesti ilmaistuksi filosofian peruskysymyksessä: kumpi on ensisijaista, ajattelu vai oleminen? Erillistieteelliset kysymyksenasettelut saavat filosofisen luonteen, kun ne alkavat sivuta olemisen ja tajunnan välisen suhteen peruskysymystä – – – . Juuri tämä selittää myös, miksi yhteiskuntatieteet tarvitsevat *filosofisen perustelunsa* historiallisessa materialismissa.” Pohjimmiltaan ongelma on siinä, missä määrin P(Mf):n dialektisen ja historiallisen materialismin konstruktioit ovat ainakin implisiittisesti Marxin ajatteluun kuuluvia ja sen välttämättömiä ehtoja.

Jukka Heiskanen ja Vesa Oittinen (1987, 266) näkevät pääomalogiikan keskeisenä virheenä pääoman ymmärtämisen varsinaiseksi subjektiksi, jolloin ”[i]nhimillinen subjekti puolestaan redusoitui – parhaassa tapauksessa – taloudellisten ’luonnenaamioiden’ kantajaksi”. Pääomalogiikan käyttämä ajatusmuoto-käsite johtaa siihen, että ”[a]jattelua määräävät tekijät palautetaan täysin deterministisesti ’taloudelliseen’ perustaansa” (mt. 271). Heiskanen ja Oittinen (mt. 279) mielestä ”[s]uomalaisessa akateemisessa maailmassa lyhyen kukoistuksen kokenut pääomalogiikka suuntaus raukesi siis omiin subjektin ’tematisoinnin’ yrityksiinsä”. Näin vahvassa päättelyssä näkyy subjektin ja objektin suhteen keskeisyys P(Mf):ssä. Pääomalogiikan raukeaminen liittyi kuitenkin olennaisesti marxilaisen tutkimuksen kaikkinaiseen hiipumiseen 1980-luvun Suomessa.

Pääomalogiikkaan kriittisesti suhtautuvat Hongisto ja Oittinen (1983, 31) joutuvat myöntämään tuon tarkastelutavan innovatiivisuuden. Esimerkiksi Sakari Hännisen väitöskirja *Aika, paikka, politiikka* (ks. Hänninen 1981) on ”monessa suhteessa virikkeitä antava ja keskusteluun haastava”. ”Hännisen merkittävänä ansiona on, että hän kiinnittää huomionsa siihen metodiseen katkokseen, joka Marxilla esiintyy *Grundrissen* ja *Pääoman* välillä ja osoittaa, että *Pääomassa* Marx luopui varhemman vaiheensa kapitalismiesityksen tietystä ’ideamystiikasta’.” Myös Hans-Jørgen Schanzin teos *Karl Marxin teoria muurin murtumisen jälkeen* (Schanz 1996) kykenee mielenkiintoisesti, joskin tietysti problemaattisesti, konstruoimaan Marxin ajattelun kehitystä, vaikka se kuuluu realisosialismin hajoamisen jälkeiseen alakulokirjallisuuteen ja Schanz suhtautuu varsin kyynisesti marxilaiseen ajatteluun. Aivan ilmeisesti pääomalogiikka kykeni asettamaan kyseenalaiseksi P(Mf):n monoliittisuutta ja painottamaan sekä eroja Marxin laajan tuotannon eri teosten ilmaisemissa linjauksissa että jännitteitä Marxin ja postmarxilaisen tradition välillä

Pääomalogiikkaa ei voi pitää paradigman $P(M) = [(Om, Um, Em, Vm)]$ varsinaisena revisioyrityksenä vaan pyrkimyksenä rajata toimimattoman P(M):n – ja etenkin toimimattoman P(Mf):n – funktiota osittain komponenttien Um ja Em määrittämäksi metodisek-

si välineeksi. Kun P(M) aina hengittää praksiksen avulla, pääomalogiikka väistämättä kuo-
leentui tiedeyhteisön sisäiseksi näpertelyksi aikana, jolloin marxilainen ajattelu muutenkin
syrjäytyi yhteiskunnallisesta keskiöstä. Kuitenkin myös 2000-luvun alkaessa voi perustel-
lusti kysyä, kuka on subjekti, joka kansainvälisten sijoitusrahastojen omistamista, runsaasti
voittoa tuottavista yrityksistä irtisanoo työntekijöitä. Olisiko subjekti sittenkin tuo pääoma?

8.2.6. Pertti Lindfors marxilaisen filosofian hämmentäjänä

Filosofian tohtori, dosentti Pertti ”Lande” Lindfors (1927–2007) oli ajattelijana, jonka radi-
kaalit näkemykset ja originelli elämäntapa olivat kiinteässä yhteydessä toisiinsa.¹ Muistel-
missaan Lindfors (2007a, 174–175) kertoo kulmikkaalla tyylillään pyrkimyksistään loogi-
sen empirismin ja marxismin synteisiin:

Jo vuodesta 1945 lähtien, tutustuttuani Eino Kailan ja marxilaisten perusteoksiin,
olin pitänyt Kailaa noin sata kertaa etevämpänä filosofina kuin V. I. Leniniä. Il-
man muuta katsoin, että looginen empirismi oli dialektista materialismia edis-
tyneempi filosofia. Kuitenkin annoin – ja annan yhä – Leninille tunnustuksen hän-
nen siirtomaaimperialismia ja sosiaalidemokratiaa koskevasta analyysistään.

Esitin itse sekä Kailalle että Tuure Lehénille synteessin Kailan dynaami-
sista psykologiasta ja materialistisesta historiankäsityksestä, synteessin, joka sit-
temmin on luettavissa mm. teoksestani *Marxilaisuus ja tiede*. Mielestäni olen sii-
nä käsittänyt ja tuonut esiin *historia luonnontieteenä* -idean pätevämmiin kuin Karl
Marx itse. Loogis-empiristisellä metodilla perusteltuun materialistiseen historian-
käsitykseen tiivistyy se edustamani *historia luonnontieteenä* -ajatustapa, jota on
sekä vastustajieni että kannattajieni parissa nimetty skientistiseksi marxilaisuus-
deksi.

Lindforsin synteesipyrkimyksellä on selkeä biografinen tausta: nuorena opiskeli-
jana hän ideologisesti suuntautui marxilaiseen ajatteluun (Lindfors 2003, 130–133, 206–
211) ja toisaalta loogiseen empirismiin opiskellessaan Eino Kailan johdolla filosofiaa
(mt.128–130, 133–136, 187, 221–225). Lindforsin looginen empirismi näyttää lähinnä Kai-
lan ajatteluun (ks. etenkin Kaila 1939) pohjautuvalta, myös kybernetiikasta (ks. Lindfors
1962 ja 1963, ks. myös Pykälä 1963) vaikutteita saaneelta, ongelmattomalta lähestymistä-
valta tietoon ja tieteeseen (vrt. loogisen empirismin monimuotoisuudesta esim. Sintonen
2002, 79–84). Analyyttinen filosofia on Lindforsista (1972, 354) ”pelkästään järkevä asia”,
kun se ”tarkoittaa tieteellisten teorioiden esittämistä kielenä ja tieteellisen kielen lause-,
kieli- ja merkitysoppina”.

¹ Lindforsin värikkäistä vaiheista ks. Lindfors (2003) ja (2007a) sekä Hartikainen, E. ym. (toim.) (2005).

Lindfors (1997, 247) määrittelee skientismiään:

Kyberneettis-skientistinen tieteenteoria luonnehditaan tässä (ja muissa todistusvoimaisissa teksteissäni) ajatustavaksi, jonka mukaan tiede, sen historia ja metodologia käsitetään sen *kohdetta* (maailmankaikkeuden kokonaisuus, osat ja tapahtumat) ja *itseään* tarkkailevaksi, *itseään korjaavaksi* prosessiksi, jossa kohdetta koskeva informaatio systematisoidaan mahdollisimman korkeitten rekisteröityjen ja pääteltyjen invarianssien – – – avulla.

Invarianssi on määritelmäni mukaan jossakin järjestelmässä samana toistuva (elementtien) suhde. Se on systeemiteorian, tieteenteorian, geometrian, algebran, fysiikan, biologian, havaintopsykologian, yhteiskuntatieteen ja semanttisen informaatioteorian käsite ja kaikkien niiden yleistys.

Miten loogisen empirismin tieteenteoriaa voidaan soveltaa P(Mf):n jonkinlaiseen revisioon? Lähtökohta ei ole houkutteleva. Looginen empirismikin saa *MFP*:n ([1963], 31) positivismille osoitetun tuomion:

Positivistit väittävät, että tiede ei tarvitse mitään filosofiaa; ”tiede on oma filosofiansa” on heidän tunnuksenaan.

Positivistit hylkäävät filosofian kuitenkin vain sanoissa ja kehottavat tiedemiehiä pitämään kiinni myönteisestä, kokemusperäisestä tiedosta. Todellisudessa hekin saarnaavat filosofiaa, mutta epätieteellistä, joka rajoittaa kokemuksen aistihavaintojen summaksi, ja kieltäytyvät ottamasta selvää siitä, mikä nämä aistihavainnot synnyttää. Sen seurauksena positivistit päätyvät kieltämään objektiivisen maailman tiedostamismahdollisuuden, päätyvät agnostisismiin ja idealismiin.

Lindforsin onkin jaettava P(Mf):n traditio loogisen empirismin ja positivismin hyväksyvään ajatteluun ja sitä vastustavaan dogmatismiin. Lindforsin esikuvana oli itäsalainen filosofi Georg Klaus (1912–1974), joka nimenomaan korosti formaalisen logiikan asemaa ja suhtautui kriittisesti dialektiseen logiikkaan (Lindfors 2002, 203–204; ks. myös Klaus 1958, jossa Klaus argumentoi marxilaista dialektikkaa Béla Fogarasia vastaan). Dialektisessa logiikassa Lindfors arvosteli ennen kaikkea Engelsin *Luonnon dialektiikassa* (1971b, 75) esittämää lakia ”vastakohtien toistensa läpäisemisestä”.¹ ”Yksi logiikan perustotuus, joka näyttää olleen Hegelille, Marxille ja Engelsille tuntematon, on se, että *ristiriitaisesta lauseesta seuraa* mikä tahansa samaa kielimuotoa oleva lause – – –” (Lindfors

¹ Lindforsin suhde Engelsin *Luonnon dialektiikkaan* on poikkeuksellisen kompleksinen. Lindfors (2007a, 101–102) ilmeisesti käänsi teoksen suomeksi, mutta moskovalainen Kustannusliike Edistys julkaisi (ks. Engels 1971b) sen merkitsemällä suomentajiksi Tuure Lehénin ja Timo Kosten, jotka tarkistivat käännöksen, eikä Lindforsia mainittu suomennoksessa ollenkaan. Käännöstyö ei Lindforsia (2007a, 100) miellyttänyt: ”SKP:n kulttuuri- ja tiedepolitrukeille huomautin äkäisesti, että Engelsin *Luonnon dialektiikan* suomentaminen ja julkittaminen vahvistaisi sitä harmittavan oikeaperäistä käsitystä, että O. W. Kuusisen vastikään uudelleen linjoittama marxismi-leninismi nojasi noin 100–150 vuotta vanhaan luonnontieteeseen ja luonnontieteiden filosofiaan. Myös hegeliläis-engelsiläinen ristiriidan dialektiikka oli todistettu matemaattisesti perustavaksi [HUOM!].” von Wrightin näkemys kaikkien marxilaisuuden klassikkojen kääntämisen tarpeellisuudesta oli Lindforsista perverssi. Lindfors tarkasteli siis *Luonnon dialektiikkaa* sen sisältämän luonnontieteellisen tiedon totuudellisuuden näkökulmasta piittaamatta teoksen historiallisesta merkityksestä.

1972, 351–352). Tämä Lindforsin usein (ks. myös esim. Lindfors 2002, 205–208) toistama ajatus nousee hänen ajattelussaan yllättävästi keskiöön. P(Mf):n konstruoiman ristiriitakäsitteen marxilainen traditio on löytänyt, ei pelkästään Engelsin kirjoitelmasirpaleista, vaan pienistä muidenkin klassikoiden fragmenteista (ks. etenkin Lenin [1963], 311). *MFP* ([1963], 257) määrittelee: ”Vastakohtien ykseys ja taistelu on laki, jonka vaikutuksesta olioille, ilmiöille ja prosesseille ovat ominaisia taistelutilassa olevat sisäisesti ristiriitaiset puolet ja tendenssit; vastakohtien taistelu antaa kehitykselle sisäisen virikkeen ja kartuttaa ristiriitoja, jotka ratkeavat tietyssä vaiheessa vanhan kadotessa ja uuden ilmaantuessa.¹” Nämä ristiriidat ovat dialektisia. Lindfors (2002, 207–208) väittää marxilaisuuden sekoittavan loogisen ja dialektisen ristiriidan, mutta tämä ajatus, jota Lindfors (1978a, 90–105) Klausiiin tukeutuen käsittelee myös väitöskirjassaan *Der dialektische Materialismus und der logische Empirismus*, ei selkeästi konkretisoidu.

Lindfors pyrkii osoittamaan, että on olemassa luonnontieteiden uudet tulokset omaksunutta modernia marxilaisuutta ja jopa modernia neuvostofilosofiaa. P(Mf):n aseman 1970-luvun Suomessa turvaakin Lindforsin (1978b, 524) mielestä suomettunut tutkimuspolitiikka ja SKP:n julkaisupolitiikka: Valtion humanistinen toimikunta ei anna rahaa modernin marxilaisen filosofian tutkimusprojekteihin eikä esimerkiksi neuvostoliittolaisen uuden matemaattis-luonnontieteellisen tutkimuksen synteesikirjaa *Struktura i formi materii* (1967) ole suomennettu. Lindfors (1979, 298) löytää Neuvostoliitosta sellaista ”tieteellistä filosofiaa, joka on melkein marxilaisuutta ilman Marxia ja Leniniä”. Välähdys siitä tuli Suomeenkin Anatoli Rakitovin teoksen *Tieteellisen tiedon rakenne* (ks. Rakitov 1978) myötä, jonka vastakohtaksi Lindfors asettaa dogmaattisemman neuvostoliittolaisfilosofin G. A. Kursanovin toimittaman oppikirjan *Geschichte der marxistischen Dialektik* (1976, venäjäksi 1973). Lindfors (1979, 298) ylistää: ”[Rakitovin teos] määrittelee alaotsakkeessaan aihepiiriin yleistajuuden johdatuksen tieteen logiikkaan, metodologiaan ja filosofiaan. En ole koskaan nähnyt 260 sivuun mahdutettuna yhtä hyvää ko. aihepiiriin käsittelyä.” Miksi Lindfors kirjoittaa näin teoksesta, joka on esitystavaltaan varsin väljä ja populaari-kin? Varmaankin siksi, että kirjassa positivistinen tieteenfilosofia ja historiallinen materialismi yhdistetään Lindforsin markkinoiman ’tieteellisen marxilaisen filosofian’ hyväksymällä tavalla, joka ilmenee hieman huvittavinakin negatiivisina koodeina: ”Teoksessa ei esiinny termejä dialektiikka, dialektinen ristiriita, eikä positivismi, ei erisnimiä Marx, En-

¹ Kursivointi tästä lainauksesta on poistettu.

gels eikä Hegel. Sanayhdistelmä dialektinen materialismi ja marxismi-leninismi esiintyvät kumpikin vain kerran, nimi Lenin neljä kertaa.” (mt. 299.)

Kun Lindfors (esim. 1972, 355–356 ja 2003, 136–137) arvostelee dialektisen materialismin ontologiaa ja tietoteoriaa ja etenkin niiden dogmaattisuutta, olisi ounasteltavissa, että hänen filosofinen synteesisä muodostuisi positivistisen tieteenfilosofian ja historiallisen materialismin varaan. Ehkä se olisi muotoa $P_L(\text{Mr}) = [(\text{Om}, \text{Up}, \text{Ep}, \text{Vm})]$. Lindfors olisi synteesiä luodessaan samojen perusongelmien äärellä, jotka olivat kuviteltavissa von Wrightin paradigman muotoiluun.¹ Lindforsin populaarijulkaisu *Marxilaisuus ja tiede* (ks. Lindfors 1967) on ”tutkielma tieteellisestä sosialismista”. Kari Salonen (1969, 180) näkee tuossa marxilaiseen kaapuun puetussa eri tieteiden ja aatteiden koosteessa myös vaaran:

Yritys marxilaisuuden ja tieteen synteesiin on kunnioitettava. Syntetisointi tapahtuu kuitenkin aina niin, että marxilaisuuden ja tieteen tulosten tai menetelmien joutuessa ristiriitaan Lindfors luopuu marxilaisesta teesistä ja pysyy lojaalina ’tieteelle’. Hän ei varmaan ole dogmaattinen marxisti, mutta onko parempi olla dogmaattinen empiristi? Lähellä on Lindforsin itsensäkin ounastelema ja Kolakowskin kohtalokkaana pitämä vaara, että ’marxilaisuus’ on lopulta pelkkä tieteellisen menetelmän salanimi.

Väitöskirjassaan Lindfors (1978a, 319–331) etenee kuitenkin pitemmälle. Sen luku ”Wissenschaftliche Interpretation des dialektischen Materialismus“ kuvaa 18 väittämän avulla Lindforsin synteessin. Väittämät 1–7, 11, 14, 17 ja 18² kattavat pääpiirteissään $P(\text{Mf})$:n sisällön ja väittämät 8–10, 12, 13, 15 ja 16³ loogisen empirismin tieteenfilosofian ytimen, vaikka joissakin väittämissä on piirteitä molemmista. ’Tieteellinen marxilainen filosofia’ muodostuu $P(\text{Mf})$:n, formaalisen logiikan ja positivistisen tieteenfilosofian synteeksi. Lindfors (vrt. 1979, 298) ei koe ilmeisesti tällaista komplementaarisuutta mitenkään ongelmallisena vaan paremminkin marxismi-leninismen uudistumisena. Toisaalta Lindfors (2007a, 264) tuomitsee sairaaksi ideaksi Jaakko Hintikan pyrkimykset rakentaa siltoja filosofisten koulukuntien välille ja katastrofiksi Hintikan ja Lauri Routilan yrityksen yhteyden luomiseksi analyttisestä filosofiasta hermeneutiikkaan. Hyvin kriittisesti Lindfors (2007b, 283) suhtautui 1970-luvulla myös Matti Juntusen ja Lauri Mehtosen tavoitteisiin, joiden

¹ Ks. luku 5.3.3.

² Esimerkiksi 4. These: Das Bewusstsein ist materiell, aber nicht Materie. 18. These: Wenn die Theorie des wissenschaftlichen Sozialismus wahr ist, dann ist auch die sozialistische Ethik realistisch. (Lindfors 1978a, 322, 331.)

³ Esimerkiksi 8. These: Der Name ist immer verschieden von dem entsprechenden Objekt, d.h. die Namenrelation ist irreflexiv. 13. These: Die empiristische Auffassung in der Theorie der Messung in der indiesem Manuskript formulierten Fassung. Hier formulieren wir die empiristische Theorie der Messung wie folgt. Wenn die Wahl der Masseinheiten irgendeine Wirkung auf die relative Einfachheit der Theorien hat, dann ist das System der Masszahlen richtig, das dem System die grösste relative Einfachheit gibt. (Lindfors 1978a, 323, 327.)

seurauksena ”on tapahtunut kahden teoreettisesti kyseenalaisen ainesosan ristiriitainen synteesi, tuloksena eksistentiaalinen marxilaisuus, ja se on nyky-Suomen valtafilosofia [!]”.

Pertti Lindforsin ’tieteellinen marxilainen filosofia’ kytkeytyy siis selkeästi eurooppalaiseen P(Mf):n revisioon, etenkin Georg Klausin ja tanskalaisen Jørgen Jørgensenin¹ ajatteluun. 1950-luvulta 1990-luvulle saakka Lindfors opiskeli, toimi tutkijana ja luennoi monissa eurooppalaisissa yliopistoissa. Hän tunsi suuren joukon merkittäviä tiedemiehiä. (ks. esim. Kiiskinen 2005, 6–16.) Näistä lähtökodista Lindforsista olisi voinut tulla kansainvälisesti tunnettu marxilainen filosofi ja hänen ympärilleen olisi Suomeenkin saatanut syntyä vahva marxilaisen filosofian tutkimusperinne. Tieteen eksternaaliset tekijät saivat ylivallan Lindforsin tutkimustavoitteista. ”Opiskelu- ja työura jakaantui etenkin 1960- ja 1970-luvuilla vuosia kestäneisiin työskentely- ja ryypäysjaksoihin, jotka häiritsivät sekä opintojen edistymistä että virkojen saamista” (mt. 4). Särmikkään ja käyttäytymisessään ja ilmaisussaan impulsiivisen tutkijan tilanne ei helpottunut raitistumisen jälkeenkään:

Tohtorinväitös ei kuitenkaan avannut uraa Suomessa, vaikka merkittävät saksalaiset filosofit väitöskirjaa kiittivätkin. Ylistävimmän lausunnon siitä kirjoitti kuitenkin amerikkalainen Robert S. Cohen. ”Nähtyään Cohenin kiitoskirjeen G. H. von Wright sanoi minulle: ’Pertti-hyvä, nyt minä voin onnitella Sinua. Tämä paperi avaa Sinulle kaikki ovet.’ Ei se Suomessa avannut mitään ovia, koska olin sopimaton. En käyttänyt muotivaatteita, en ollut hermeneutikko enkä owkuusislaisen marxismin edustaja”. (mt. 12.)

Pienetkin onnistumiset olisivat kenties olleet luomassa vaihtoehtoista Suomen filosofian historiaa. Jos Kustannusosakeyhtiö Tammi olisikin 1970-luvun alussa julkaissut Lindforsin alkuaan yli 500-sivuisen käsikirjoituksen ”Moderni marxilainen filosofia” (mt. 10), tuo teos olisi saattanut vaikuttaa kaikkeen suomalaiseen P(Mf):n arviointiin vuosien ajan. $P_L(Mr) = [(Om, Up, Ep, Vm)]$ olisi voinut kehittyä komplementaarisen marxilaisen paradigmanmuutoksen prototyyppiksi. Tällainen mikrohistorian projisioiminen makrohistoriaan on kuitenkin varsin idealistista. P(M):n näkökulmasta onkin pääteltävä, että 1970-luvun suomalaisen yhteiskunnan taloudellisen perustassa olevat jännitteet eivät kyenneet luomaan P(Mf):ää revisioivaa tulkintaa, eikä selitysperstaksi ole mielekästä ottaa Tammen kustannuspolitiikkaa tai Lindforsin persoonallisuuden piirteitä.

¹ Jørgen Jørgensen (1894–1969) oli Wienin piiriin kuulunut tanskalainen filosofi.

9. ARVIOINTIEN SUMMA

Marxilaiseen filosofiaan kohdistuva porvarillisen filosofian arviointi on jo lähtökohtaisesti ongelmallista. Tieteellinen tutkimus ja vähemmänkin eksakti maailman hahmottaminen tapahtuvat pääsääntöisesti paradigman – tai maailmankuvan – sisäpuolella. Marxilaisen filosofian ulkopuolinen arvioija ei syvästi tunne sen käsitteistöä ja tarkastelutapaa. Kun P(Mf):n suhde porvarilliseen ajatteluun on jyrkän dikotominen, dialogin edellytykset eivät ole hyvät.

Marxilaiseen filosofiaan kohdistuneet arvioinnit Suomessa vuosina 1960–2005 olivat yllättävänkin hajanaisia ja satunnaisia. Eksternaaliset tekijät vaikuttivat vahvasti diskurssiin. 1960-luvun yleiseurooppalainen radikalisoituminen lisäsi kiinnostusta marxilaista ajattelua kohtaan, mutta sen arviointia kahlitsivat suomettuneen Suomen varovainen suhtautuminen mahdollisesti Neuvostoliiton vastaisiksi leimautuviin ajatuksiin, 1970-luvun stalinistisen kulttuuripolitiikan hyökkäävä kukoistuskausi ja analyyttisen filosofian jatkuva hegemonia-asema suomalaisessa yliopistofilosofiassa. 1980-luvun diskurssi tyyntyi pikemminkin P(M):n sisäiseksi linjanetsinnäksi, kunnes reaaliosialismin romahdus avasi uudenlaiset lähtökohdat. Marxilaista filosofiaa alettiin sitten arvioida oikeastaan kolmesta näkökulmasta. Arvioijissa oli vapautettuja, jotka suomettumisvuosina olivat ainakin jotenkin joutuneet vaikenemaan, katuvia entisiä stalinisteja ja niitä, jotka yrittivät löytää marxilaiselle ajattelulle myös tulevaa käyttöä.

Marxilainen filosofia on globaalista asemastaan huolimatta ollut myös merkittäville suomalaisfilosoifeille marginaalinen kiinnostuksen kohde, vaikka Georg Henrik von Wright pyrki esseeissään ja kannanotoissaan selkeästi tukemaan revisionistista marxilaista ajattelua. Arvioijien ja keskustelijoiden heterogeenisestä joukosta nousevat esiin yhteiskuntafilosofian ja sosiologian rajapinnassa toimineet tutkijat ja P(Mf):n jonkinlaiseen revisioon pyrkinneet filosofit. Etenkin 1970-luvulla syntyi osaltaan reaktiona P(Mf):n kasvaneelle vaikutukselle omaperäistä, usein komplementaarista marxilaista ajattelua. Korostetusti eksternaaliset – henkilökohtaiset, institutionaaliset ja ideologiset – syyt estivät kuitenkin esimerkiksi Yrjö Ahmavaaran, Matti Juntusen, Lauri Mehtosen ja Pertti Lindforsin löytämästä sijaa suomalaisen filosofian keskiöstä.

Varsinaisia marxilaisen filosofian suomalaisia kokonaisarvioita ei syntynyt ollenkaan: sellaisiksi eivät laajene edes tieteellisimmät kokonaisesitykset Pertti Lindforsin ja

Heikki Mäki-Kulmalan väitöskirjat¹. P(Mf):n teoreettisempaan osaan, dialektiseen materialismiin, kohdistunut kritiikki jää pinnalliseksi ja kapeaksi. Historiallisen materialismin soveltavat osat, esimerkiksi marxilainen etiikka ja antropologia, antoivat paremmin edellytyksiä pohdinnoille, joissa marxilaisia käsityksiä testattiin käytännössä.² Tärkeimpiä P(Mf):n arviointeja olivat kuitenkin ne ortodoksisen marxilaisen filosofian revisioyritykset, joilla suomalaiset filosofit yrittivät löytää ratkaisuja joihinkin P(Mf):n anomalioihin.

Eksternaalisten tekijöiden voimakas vaikutus tekisi houkuttelevaksi verrata suomalaista keskustelua muiden maiden debattiin. Toisaalta marxilaisen filosofian arviointi on myös osa vielä systemaattisesti dokumentoimatonta suomalaisen marxilaisen filosofian historiaa. Tällaisten tutkimuskohteiden suunnittelua uhkaa tosin marxilaisen filosofian statuksen ja legitimitetin heikkous. Eilen, 17.7.2007, tuttavani kysyi: ”Vieläkö marxilaisesta filosofiasta puhutaan?” Ehkä hyvä vastaus olisi merkittävän marxilaisen nykyfilosofin Wolfgang Fritz Haugin visio: ”Niin kauan kuin kapitalismi vallitsee, marxilainen ajattelu nousee yhä uudelleen” (Honkanen 2005a, 30). Koska 2000-luvun alkaessa kapitalismin mahti on maailmanlaajuinen, ei siis marxilaisen ajattelun kuolemaakaan ole syytä odottaa.

¹ Lindfors, Pertti: *Der dialektische Materialismus und der logische Empirismus: eine kritische und vergleichende Untersuchung* (1978) ja Mäki-Kulmala, Heikki: *Vastakohdat vai kaksoset: Tutkimus neuvostomarksismin suhteesta moderniin länsimaiseen rationaalisuuteen* (2003).

² Esimerkkeinä toimivista ja onnistuneista pohdinnoista ks. Harva (1970) ja Pietarinen (1970).

LYHENTEET JA LÄHDELUETTELO

Lyhenteet

MFP = oppikirja *Marxilaisen filosofian perusteet*

MLFP = oppikirja *Marxilais-leniniläisen filosofian perusteet*

P(M) = marxilaisen filosofian paradigma, joka sisältää komponentit [(Om,Um,Em,Vm)]

P(Mf) = ortodoksisen, fundamentalistisen marxilaisen filosofian paradigma

P(Mr) = revisionistisen marxilaisen filosofian paradigma

P(P) = porvarillisen filosofian paradigma, joka sisältää komponentit [(Op,Up,Ep,Vp)]

Analysoidut dokumentit ja muut lähteet¹

AFANASJEV, Viktor (1976) *Filosofian alkeet*. Suomentaneet Robert Kolomainen, Raija-Liisa Pöllä ja Viola Zakrevskaja. Moskova: Edistys.

AHMAVAARA, Yrjö (1970a) *Filosofian kritiikki*. Ylioppilaslehti 6, 8–9.

AHMAVAARA, Yrjö (1970b) *Lukemista niille, jotka vielä viitsivät*. Sosiologia 5, 285–287.

*AHMAVAARA, Yrjö (1970c) *Yhteiskuntatieteen kyberneettinen metodologia ja metodologisen positivismin kritiikki*. 2. lis. p. Helsinki: Tammi. (1. p. ilmestyi v.1969 nimellä *Yhteiskuntatieteen kyberneettinen metodologia: Positivismin kritiikki*.)

AHMAVAARA, Yrjö (1971) *Dialektinen materialismi ja porvarillinen filosofia: katsaus suomalaiseen kybernetiikka-keskusteluun*. Kommunisti 4, 220–233.

*AHMAVAARA, Yrjö (1976) *Yhteiskuntakybernetiikka*. Helsinki: Weilin+Göös.

AHMAVAARA, Yrjö (1987) *Esseitä tästä ajasta*. Porvoo: WSOY.

AHMAVAARA, Yrjö (1992) *Länsimainen kulttuuri ja suomalaisen sivistyneistön tila*. Teoksessa Anttila, Päivi – Pukkila, Tarmo (toim.): *Suomi suosta: Kansallisen strategian aineksia*. Tampere: Tampereen yliopisto. Acta Universitatis Tamperensis ser. B vol. 39, s. 96–105. Artikkelin on julkaistu tekijänimellä A. Y. Aulin–Ahmavaara.

ALTHUSSER, Louis (1984) *Ideologiset valtiokoneistot*. Suomentaneet Leevi Lehto ja Hannu Sivenius. [Helsinki]: Kansankulttuuri, Vastapaino.

ANDERSSON, Jan Otto (1983) *Marx ja tulevaisuudennäkymät Pohjoismaissa*. Tiede ja edistys 1, s. 4–13.

¹ Asteriskilla (*) merkityt dokumentit on analysoitu marxilaisen filosofian arviointeina.

AULIN-AHMAVAARA, A. Y. ks. AHMAVAARA, Yrjö

BEESON, Trevor (1977) Vastarintaa vai mukautumista: Raportti Neuvostoliiton ja muiden Itä-Euroopan maiden uskonnollisesta tilanteesta. Suomentanut Eeva Tavaila. [Helsinki]: SLEY-kirjat.

BENKTSON, Benkt-Erik (1965) Karl Barth. Suomentaneet Lennart Pinomaa ja Lauri Hirvensalo. Teoksessa Pinomaa, Lennart (toim.): Teologia etsii suuntaa: Yhdentoista aikamme teologin elämäntyö. Porvoo: WSOY, s. 56–90.

BERNSTEIN, Eduard (1982) Sosialidemokratian revisionismi. Suomentanut Timo Korpi-maa. Helsinki: Tammi. (Näköispainos v. 1910 ja 1913 julkaistuista teoksista)

*BESSE, Guy (1967) Marxilainen käsitys etiikasta ja vastuusta. Suomentanut Taisto Nieminen. Suomalainen Suomi 6, s. 292–303.

*BIEMEN, Adrian van (1973) Marxin ihmiskuva. Vartija, s. 222–228.

BJÖRKBACKA, Oiva (1965) Yhteiskuntaluokan teoria ja marxilaisuuden vääristely. Kommunisti, s. 124–130.

*BJÖRKBACKA, Oiva (1993) Mikä meni pieleen sosialismin kokeilussa? Kanava 4, s. 215–218.

*BONGIOVANNI, Bruno (1987) Sosialismi, marxismi, totalitarismi: historian ja sanaston välissä. Uudistuva ihmiskunta 3, s. 30–58.

BRUS, Wlodziemierz (1987) Sosialismi ja markkinat Marxista Staliniin. Uudistuva ihmiskunta 3, 21–29.

BÖÖK, Mikael (1987) Marx ja Engels väkivaltaisista selkkauksista. Tiede ja edistys 2, s. 145–148.

David Horowitz (2007). Wikipedia, the free encyclopedia. URL :

[http://en.wikipedia.org/wiki/David_Horowitz_\(conservative_writer\)](http://en.wikipedia.org/wiki/David_Horowitz_(conservative_writer)) [viitattu 23.1.2007]

DROBNITSKI, Oleg (1980) Moraalikäsité marxilaisen analyysinvalossa. Suomentaneet Antti Juntunen ja Kerttu Kyhälä-Juntunen. Moskova: Progress.

*EAGLETON, Terry (2000) Marx ja vapaus. Suomenos Pentti Määttänen. Helsinki: Ota-va.

ENGELS, Friedrich (1971a) Anti-Dühring: Herra Eugen Dühring tieteen mullistajana. Suomentaneet Akateemisen Sosialistiseuran jäsenet. 2. tark. p. Helsinki: Kansankulttuuri. (Alkuteos on julkaistu v. 1878.)

ENGELS, Friedrich (1971b) Luonnon dialektiikka. Suomentaneet Tuure Lehén ja Timo Koste. Moskova: Edistys. (Alkuteos on julkaistu v. 1925.)

- ENGELS, Friedrich [1973a] Ludwig Feuerbach ja klassisen saksalaisen filosofian loppu. Teoksessa Marx, Karl – Engels, Friedrich: Valitut teokset kolmessa osassa. 3. osa. Moskova: Edistys, s. 302–338. (Alkuperäinen teksti on julkaistu lehtiartikkeleina v. 1886.)
- ENGELS, Friedrich [1973b] Perheen, yksityisomaisuuden ja valtion alkuperä. Teoksessa Marx, Karl – Engels, Friedrich: Valitut teokset kolmessa osassa. 3. osa. Moskova: Edistys, s. 173–301. (Alkuteos on julkaistu v. 1884.)
- ENGELS, Friedrich [1973c] Puhe Karl Marxin haudalla. Teoksessa Marx, Karl – Engels, Friedrich: Valitut teokset kolmessa osassa. 3. osa. Moskova: Edistys, s. 146–147. (Alkuperäinen teksti on julkaistu v. 1883.)
- ENGELS, Friedrich [1973d] Sosialismin kehitys utopiasta tieteeksi. Teoksessa Marx, Karl – Engels, Friedrich: Valitut teokset kolmessa osassa. 3. osa. Moskova: Edistys, s. 84–136. (Alkuperäinen teksti on julkaistu v.1880.)
- ENGESTRÖM, Yrjö (1970) Koulutus luokkayhteiskunnassa. Jyväskylä: Gummerus.
- ESKOLA, Antti (1970) Länsimainen ja marxilainen sosiologia. *Sociologia*, s. 211–216.
- ESKOLA, Antti ym. (1973) Marxilainen tutkimus. Teoksessa Alapuro, Risto – Alestalo, Matti – Haavio-Mannila, Elina (toim.): Suomalaisen sosiologian juuret. Porvoo: WSOY, s. 194–225.
- ESKOLA, Seikko (2002) Tiedepolitiikka ja korkeakoulut. Teoksessa Tommila, Päiviö (päätoimittaja): Suomen tieteen historia 4: Tieteen ja tutkimuksen yleinen historia 1880-luvulta lähtien. Helsinki: WSOY, s. 220–391.
- FEDOSOV, J. L. (1974) Yhteiskunnan ja luonnon vuorovaikutus. Suomentanut Mirja Ruonaniemi. Helsinki: Kansankulttuuri.
- FEHÈR, Ferenc ja Heller, Agnes (1987) Marx, Gulag ja markkinat. *Uudistuva ihmiskunta* 4, 2–8.
- FEYERABEND, Paul K. (1987) Putnam on incommensurability: comments on reason, truth and history. *British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 38 (March 1987), s. 75–81.
- FEYERABEND, Paul K. (1993) *Against method*. 3rd ed. London: Verso. (1. p. vuodelta 1975.)
- *GARAUDY, Roger (1968) 20. vuosisadan marxilaisuus. Suomentanut Margaretha Romberg. Helsinki : Kansankulttuuri.
- GARAUDY, Roger (1971a) Koko totuus: kiistani kommunistisen puolueen kanssa. Suomentanut Lauri K. Markkula. Helsinki: Otava

- GARAUDY, Roger (1971b) *Sosialismin suuri käänne*. Suomentanut Pauli Leiwo. Helsinki: Kirjayhtymä.
- GARAUDY, Roger (1976) *Ihmisen ääni*. Suomentanut Taisto Nieminen. Porvoo: WSOY.
- *GOLLWITZER, Helmut (1966) *Marxilainen uskonnonkriittikki ja kristillinen usko*. Suomentanut Esko Rintala. [Helsinki]: Suomen Lähetysseura. Missio-sarja, 4.
- *GRAMSCI, Antonio (1979) *Vankilavihkot*. Toimittanut ja johdannon kirjoittanut Mikael Böök. Suomentaneet Martti Berger, Mikael Böök ja Leena Talvio. Helsinki: Kansankulttuuri.
- *GRAMSCI, Antonio (1982) *Vankilavihkot: valikoima 2: Mennyttä ja nykyistä, Tämän päivän Ruhtinas, Valtio, Amerikanismi ja fordismi*. Toimittanut Mikael Böök. Suomentaneet Martti Berger, Mikael Böök ja Leena Talvio. Helsinki: Kansankulttuuri.
- *GRONOW, Jukka (1983) *Yhdeksän teesiä kriittistä yhteiskuntatiedettä varten*. *Sosiologia* 1, s. 45–47.
- GRONOW, Jukka (1984) *Yhteiskuntateoria ja emansipaatio: Tekstejä vuosilta 1975–1983*. Helsinki: [Tutkijaliitto]. Tutkijaliiton julkaisusarja 26.
- *GRONOW, Jukka (1986) *On the formation of marxism: Karl Kautsky's theory of capitalism, the marxism of the Second International and Karl Marx's critique of political economy*. Helsinki: Finnish Society of Sciences and Letters. *Commentationes Scientiarum Socialium* 33/1986.
- *GRONOW, Jukka (1987) *Marxin ja marxismin kapitalismikriittikki*. *Tiede ja edistys* 1, s. 34–44.
- HAAVIKKO, Ritva (1972) *Professori Jaakko Hintikka on olemassa: hän ajattelee ammatikseen*. *Suomen kuvalehti* 1, s. 22–25, 49.
- HABERMAS, Jürgen (1987) *Haastattelu New Left Review'n kanssa*. Teoksessa Habermas, Jürgen: *Järki ja kommunikaatio: Tekstejä 1981–1985*. Valinnut ja suomentanut Jussi Kotkavirta. Helsinki: Gaudeamus, s. 7–49.
- *HALL, Stuart (1988) *Uusi uljas maailma*. Suomentanut Timo Ylönen. *Chant [Kantti]* 6, s. 4–13.
- HARTIKAINEN, Erkki ym. (toim.) (2005) *Suomalaisen filosofian 'enfant terrible': Kriittinen ajattelija ja tiedepoliittinen keskustelija*. Juhlakirja tohtori Pertti Lindforsin 75-vuotispäivänä: *Monitieteinen antologia*. [Helsinki]: Luonnonfilosofian seura.
- *HARTIKAINEN, Hannu (1983) *Sivilisaatiokriittikki ja marxilaisen kriittikin kriisi*. *Tiede ja edistys* 1, s. 50–52.

- HARVA, Urpo (1957) Ihminen etsii itseään: Ihmisen ongelma marxismissa, eksistentia-
lismissa ja personalismissa. Helsinki: Otava.
- *HARVA, Urpo (1970) Marxismi ja perimmäiset kysymykset. [Tampere]: Alea-Kirja.
- *HARVA, Urpo (1977) Onko marxismi humanismia? Kanava 1, s. 31–34.
- HAUTAMÄKI, Antti (1994) Tietoisuus – ainetta vai henkeä. Vapaa ajattelija 3, s. 16–21.
- HAVEMANN, Robert (1971) Kysymyksiä tulevaisuudelle. Suomentanut Keijo Kylävaara.
Helsinki: Kirjayhtymä.
- HEIDEGGER, Martin (1986) Sein und Zeit. 16. Aufl. Tübingen: Niemeyer. (1. p. vuodelta
1927.)
- HEIDEGGER, Martin (2000) Oleminen ja aika. Suomentanut Reijo Kupiainen. Tampere:
Vastapaino.
- *HEISKALA, Risto (1985) Vapauden ja välttämättömyyden valtakunnat: Emansipaatio ja
ekonomiakritiikki. Helsinki: [Tutkijaliitto]. Tutkijaliiton julkaisusarja 33.
- *HEISKALA, Risto (1986a) Marx, moderni maailma ja yhteiskunnallisen hallinnan on-
gelma. Poliitikka 2, s. 126–139.
- *HEISKALA, Risto (1986b) Marxisin rajalle! Tiede ja edistys 1, 25–34.
- HEISKALA, Risto (1986c) Pari rajausta – kommentti Olli Perheentuvalle. Tiede ja edistys
4, 316–317.
- HEISKALA, Risto (2006) Kansainvälisen toimintaympäristön muutos ja Suomen yhteis-
kunnallinen murros. Teoksessa Heiskala, Risto & Luhtakallio, Eeva (toim.): Uusi jako:
miten Suomesta tuli kilpailukyky-yhteiskunta. Helsinki: Gaudemaus, s. 14–42.
- HEISKALA, Risto & Luhtakallio, Eeva (toim.) (2006) Uusi jako: miten Suomesta tuli kil-
pailukyky-yhteiskunta. Helsinki: Gaudemaus.
- HEISKANEN, Jukka – Oittinen, Vesa (1987) Ideologia, subjekti, humanismi: Marxilainen
ajattelu ja porvarillinen ihmiskuva. [Helsinki]: Demokraattinen Sivistysliitto.
- HELENIUS, Ralf (1990) Förstå och bättre veta: Om hermeneutiken i samhälls-
vetenskaperna. Stockholm : Carlssons.
- *HEMÁNUS, Pertti (1983) Lähemmäksikö taivaanrantaa? Sosiologia 1, s. 47–49.
- HEMÁNUS, Pertti – Tervonen, Ilkka (1986) Totuuksista utopioihin: Journalismin, muun
todellisuuden ja yleisön suhteista. Helsinki: Otava.
- HENTILÄ, Seppo (2001) Kun historiankirjoitus kohtaa suomettumisen. Teoksessa Bäck-
man, Johan (toim.): Entäs kun tulee se yhdestoista? Suomettumisen uusi historia. Helsinki:
WSOY, s. 57–70.

- *HERLITZ, Lars (1982) Historiallinen materialismi ja dialektiikka. Teoksessa Marxilaisuuden filosofia. Kirjoittajat: Sven Nordin ym. Käännös: Kai Vaara. [Helsinki]: Kansan Sivistystyön Liitto, s. 59–68.
- HETEMÄKI, Ilari (toim.) (1999) Filosofian sanakirja. Asiantuntija: Eero Ojanen. Porvoo: WSOY
- *HINTIKKA, Jaakko (1967) Suomen filosofisen tutkimuksen tila ja tavoitteet. Ajatus 29, s. 140–155.
- HINTIKKA, Jaakko (1969) Kybernetiikka ja yhteiskuntatieteiden metodologia. Sosiologia 4, 217–225.
- HINTIKKA, Jaakko (1970) Lisää Ahmavaaran ”kybernetiikasta”. Sosiologia 1, 35–37.
- HINTIKKA, Jaakko (1971) Epäonnistunut takaisinkytkentä. Parnasso 1, 38–45.
- HIRVONEN, Tatu – Mangeloja, Esa (2006) Miksi kolmas hampurilainen ei tee onnelliseksi? Jyväskylä: Atena.
- *HOBSBAWM, Eric (1998) Johdanto. Teoksessa Marx, Karl – Engels, Friedrich: Kommunismine manifesti. Suomentaneet Juha Koivisto, Markku Mäki ja Timo Uusitupa. Tampere: Vastapaino, s. 7–33.
- HOCHKEPPEL, Willy (1976) Uusia suuntauksia nykyisessä filosofiassa. Kanava 4, s. 99–104.
- HONGISTO, Markku & Oittinen, Vesa (1983) Suomalaisen marxismikeskustelun ongelmia. Soihtu 1, s. 28–36.
- HONKALA, Niilo (kokoaja) [1975]: Pirkkalan opetuskokeilu: opetusmoniste, eduskuntakysely, arvostelut, sanomalehtikirjoitukset. [Helsinki]: [N. Honkala]
- *HONKANEN, Pertti (2005a) Burn-outista uuden marxismin syntyyn: Haastattelussa Wolfgang Fritz Haug. Kulttuurivihkot 3, s. 28–32.
- HONKANEN, Pertti (2005b) Suomalaisen marxilaisuuden lyhyt historia. Kulttuurivihkot 3, s. 34–36.
- *HOROWITZ, David (1991) Sosialismi – syyllinen kaikkeen mistä syytetty on. Suomentanut Heikki Eskelinen. Kanava 5, s. 262–272
- HUSSERL, Edmund (1995) Fenomenologian idea: viisi luentoa. Suomennos Juha Himanka, Janita Hämäläinen ja Hannu Sivenius. Helsinki: Loki-Kirjat.
- HYLAND, Ken (2000) Disciplinary discourses: social interactions in academic writing. Harlow: Pearson Education.
- HYVÄRINEN, Matti (1994) Viimeiset taistot. Tampere: Vastapaino. Yhteiskuntatieteiden tutkimuslaitos. Julkaisu nro 6/1994.

- *HÄNNINEN, Sakari (1981) Aika, paikka, politiikka: Marxilaisen valtioteorian konstituutiosta ja metodista. [Helsinki]: Tutkijaliitto. Tutkijaliiton julkaisusarja 17.
- HÄNNINEN, Sakari (1988) Marxin avulla marxismin yli... ja minne? *Sosiologia* 2, 130–131.
- ILJENKOV, Evald (1984) Dialektinen logiikka: Esseitä historian ja teorian alalta. Suomentanut Robert Kolomainen. Moskova: Progress.
- ISRAEL, Joachim (1974) Vieraantumisen: Marxista nykysosiologiaan: Makrososiologinen tutkielma. Suomentanut Tuomas Takala. Helsinki: Tammi.
- JENSEN, Hans Siggaard (1983) A marxist theory of science. *Ajatus* 39, s. 124–163.
- *JOHANSSON, Ingvar (1982) Kriittisiä näkökohtia klassisesta dialektisesta materialismista. Teoksessa *Marxilaisuuden filosofia*. Kirjoittajat: Sven Nordin ym. Käännös: Kai Vaara. [Helsinki]: Kansan Sivistystyön Liitto, s. 69–83.
- *JUNTUNEN, Matti (1976) Heijastumisen ja praksiksen periaatteet marxilaisessa tietoteoriassa. Teoksessa Lassila, Helena (toim.): *Todellisuuden taiteellisesta hahmottamisesta: Juoni ry:n seminaari 16.10.1976*. Oulu: [Juoni ry], s. 6–16.
- *JUNTUNEN, Matti (1983) Über die philosophischen Grundlagen der Humanwissenschaften. Übertragen von Arnold Bruns. Teoksessa *Ajatus* 39. [Helsinki]: The Philosophical Society of Finland, s. 167–205.
- *JUNTUNEN, Matti (1986) Edmund Husserlin filosofia: Fenomenologia ja apodiktisen tieteen idea. Toimituskunta: Lauri Mehtonen ym. Helsinki: Gaudeamus
- *JUNTUNEN, Matti – Mehtonen, Lauri (1977) Ihmistieteiden filosofiset perusteet. Jyväskylä: Gummerus. Kirjan 2. tark. p. ilmestyi v. 1982.
- JUSSILA, Osmo (1976) Akateemikko Georg Henrik von Wrightille. *Kanava*, s. 559–560.
- *JÄÄSKINEN, Niilo ja Vartiainen, Juhana (1980) Kääntyykö Marx haudassaan? Hartvig Sætran ”ekososialismi” kriittisen tarkastelun kohteena. Teoksessa Pakkala, Jukka (toim.): *Sosialismi ja ekologia*. Helsinki: Tammi, s. 107–134.
- KAILA, Eino (1939) *Inhimillinen tieto: mitä se on ja mitä se ei ole*. Helsinki: Otava
- KALLENAUTIO, Jorma (2005) *Suomi kylmän rauhan maailmassa: Suomen ulkopoliittika Porkkalan palautuksesta 1955 Euroopan unionin jäsenyyteen 1995*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1042.
- *KANGAS, Risto (1987) Jürgen Habermasin kommunikatiivisen toiminnan teoria. [Helsinki]: Tutkijaliitto. Tutkijaliiton julkaisusarja 45.
- KARKAMA, Pertti (1970) Uusvasemmisto – uusmarxilaisuus – leninismi. *Pohjoinen* 18, s. 20–21.

- *KASVIO, Antti (1983) Marx – väistyvän työyhteiskunnan teoreetikko? *Sosiologia* 1, s. 49–50.
- KAUTTO, Mikko (toim.) (2006) *Suomalaisten hyvinvointi 2006*. Helsinki: Stakes.
- KEDROV, Bonifati (1978) Engelsin Luonnon dialektiikasta. Suomentanut Kerttu Kyhälä-Juntunen. Moskova: Edistys
- *KEISALO, Paavo (1994) Oikea marxismi elää. *Suomen kuvalehti* 24, s. 12–13.
- *KETONEN, Oiva (1961a) Dialektinen materialismi. Teoksessa Ketonen, Oiva: Eurooppalaisen ihmisen maailmankatsomus. [Porvoo]: WSOY, s. 128–145.
- KETONEN, Oiva (1961b) Eksistentiaalismi. Teoksessa Ketonen, Oiva: Eurooppalaisen ihmisen maailmankatsomus. [Porvoo]: WSOY, s. 165–183.
- KIISKINEN, Kyösti (2005) Pertti Lindfors 75 vuotta: Curriculum vitae. Teoksessa Hartikainen, Erkki ym. (toim.): Suomalaisen filosofian 'enfant terrible': Kriittinen ajattelija ja tiedepoliittinen keskustelija. Juhlakirja tohtori Pertti Lindforsin 75-vuotispäivänä: Monitieteinen antologia. [Helsinki]: Luonnonfilosofian seura, s. 1–16.
- *KIVINEN, S. Albert (1974) Psykofyysisen materialismin uudet tuulet – ja vanhat. *Parnasso*, s. 42–48.
- KLAUS, Georg (1958) *Einführung in die formale Logik*. Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften.
- KOLAKOWSKI, Leszek (1966) *Ihminen ilman vaihtoehtoa*. Suomentanut Taisto Veikko. Helsinki: Kirjayhtymä.
- KOLAKOWSKI, Leszek (1981a) *Main currents of marxism: its origins, growth and dissolution. 2 : the golden age*. Translated from Polish by P. S. Falla. Oxford: Oxford University Press.
- KOLAKOWSKI, Leszek (1981b) *Main currents of marxism: its origins, growth and dissolution. 3 : the breakdown*. Translated from Polish by P. S. Falla. Oxford: Oxford University Press.
- KOPNIN, Pavel (1975) *Dialektiikka, logiikka, tiede: Loogis-gnoseologinen tutkimus*. Kääntänyt Kerttu Kyhälä-Juntunen. Moskova: Edistys
- KORTE, Irma (1972) Hermeneutiikka ja dialektinen materialismi. *Kommunisti*, s. 104–111.
- *KOSKELAINEN, Osmo (1970) Dialektisen selitystavan sovellutuksista suomalaisissa tutkimuksissa. *Sosiologia*, s. 176–182.
- KOSONEN, Pekka (vastaava kirjoittaja) (1979) *Suomalainen kapitalismi: tutkimus yhteiskunnallisesta kehityksestä ja sen ristiriidoista sodanjälkeisessä Suomessa*. Helsinki: Love.

- KOSTE, Timo (1973) Positivismi ja heijastus. *Kommunisti*, s. 614–616
- KOSTIAINEN, Juha (1996) Sven Krohn henkisen ihmiskäsityksen perinteessä. Pro gradu –tutkielma. [Tampere]: Tampereen yliopisto.
- KOTKAVIRTA, Jussi (1987) Esipuhe. Teoksessa Habermas, Jürgen: Järki ja kommunikaatio: Tekstejä 1981–1985. Valinnut ja suomentanut Jussi Kotkavirta. Helsinki: Gaudeamus, s. 5–6.
- *KROHN, Sven (1967a) Dialektisen materialismin tieto-oppi. Teoksessa Krohn, Sven: Totuus, arvo ja ihminen: Filosofisia esseitä. Porvoo : WSOY, s. 47–57.
(Essee on julkaistu myös Turun yliopiston pohjalaisen osakunnan *Topos*-lehdessä 1/1966.)
- KROHN, Sven (1967b) Sfinksin arvoitus. Teoksessa Krohn, Sven: Totuus, arvo ja ihminen: Filosofisia esseitä. Porvoo : WSOY, s. 7–46.
- KROHN, Sven (1981) Ihminen, luonto ja logos. Jyväskylä: Gummerus.
- KROHN, Sven (1989) Ydinihminen: Ihmisen mitta ja tulevaisuus. Avaus filosofiseen ihmistutkimukseen. Toimittaja: Toivo Salonen. [Helsinki]: Arator.
- KROHN, Sven (1990) Totuus, arvo ja ihminen: filosofisia esseitä. 2. esipuheella täyd. p. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto. (1. p. ilmestynyt v. 1967.)
- KUHN, Thomas S. (1970) *The structure of scientific revolutions*. 2. enl. ed. Chicago: The University of Chicago Press.
- KUHN, Thomas S. (1994) Tieteellisten vallankumousten rakenne. Suomentanut Kimmo Pietiläinen. [Helsinki]: Art House.
- KUSCH, Martin (1986) Ymmärtämisen haaste. Oulu: Pohjoinen.
- KYLÄVAARA, Ilkka (toim.) (2004) Taistolaisuuden musta kirja: muistoja. Helsinki: Tammi.
- *KÄÄRIÄINEN, Kimmo (1990) Tieteellinen ateismi Neuvostoliitossa. Teologinen aikakauskirja 1, s. 40–43.
- *LACLAU, Ernesto (2005) Esipuhe. Teoksessa Žižek, Slavoj: Ideologian ylevä objekti. Suomentaneet Heikki Kujansivu ja Janne Kurki. Vantaa: Apeiron, s. 6–14.
- *LAHTINEN, Mikko (1989) Mitä on tehtävä, Antonio Gramsci? *Politiikka* 3, 192–200.
- *LAHTINEN, Mikko (1997) Niccolò Machiavelli ja aleatorinen materialismi: Louis Althusser ja Machiavellin konjunktuurit. Tampere: Tampereen yliopisto. *Acta Universitatis Tamperensis* 572.
- *LAHTINEN, Mikko (2000) Kommunistinen manifesti kontekstissaan: Marx ja kapitalismin voittokulun epätodennäköinen historia. *Politiikka* 2, s. 97–115.
- *LAHTINEN, Mikko (2002) Marxin puolesta. *Niin & näin* 1, 1–4.

- LAKATOS, Imre (1978) The methodology of scientific research programmes. Edited by John Worrall and Gregory Currie. Cambridge: Cambridge University press. Philosophical papers. Volume 1.
- LAPPI, Otto (2001) Filosofian sanasto. Saatavilla [www-muodossa](http://www.muodossa):
URL: <http://home.edu.helsinki.fi/~olappi/lukionfilosofia/sanasto> [viitattu 3.7.2007]
- LEHTINEN, Lasse (2001) Vanha vihainen mies: Yrjö Ahmavaara. Teoksessa Lehtinen, Lasse: Luonnekuvia. Helsinki: WSOY, s. 9–15.
- LENIN, V. I. (1958) Marxilaisuuden kolme lähdettä ja kolme perusosaa. Teoksessa Lenin, V. I.: Teokset. 19. osa. Petroskoi: Karjalan ASNT:n valtion kustannusliike, s. 3–8. (Alkuperäinen teksti on vuodelta 1913.)
- LENIN, V. I. [1963] Teokset. Osa 38: Filosofian vihkot. Suomentanut V. Bergman. Moskova: Edistys.
- LENIN, V. I. (1975a) Materialismi ja empiriokritisismi. Moskova: Edistys. (Alkuperäinen teksti on vuodelta 1909.)
- LENIN, V. I. (1975b) Valtio ja vallankumous: Marxilaisuuden oppi valtiosta ja proletariaatin tehtävät vallankumouksessa. Moskova: Edistys. (Alkuteos on julkaistu v. 1918.)
- LEONTJEV, A. A. (1979) Kieli ja ajattelu. Suomentanut Klaus Helkama. Helsinki: Kansankulttuuri.
- LIEDMAN, Sven-Eric (1982) Marxilaisuus ja tieteiden hierarkia. Teoksessa Marxilaisuuden filosofia. Kirjoittajat: Sven Nordin ym. Käännös: Kai Vaara. [Helsinki]: Kansan Sivistystyön liitto, s. 94–105.
- *LINDFORS, Pertti (1962) Filosofia, logiikka ja kybernetiikka. Kommunisti, s. 407–408.
- *LINDFORS, Pertti (1963) Filosofia, logiikka ja kybernetiikka. Kommunisti, s. 163–166.
- *LINDFORS, Pertti (1967) Marxilaisuus ja tiede: tutkielma tieteellisestä sosialismista. [S.l.]: Kirjamaailma.
- *LINDFORS, Pertti (1972) Marxilaisuus ja hysteerinen antipositivismi. Parnasso, s. 350–357.
- *LINDFORS, Pertti (1978a) Der dialektische Materialismus und der logische Empirismus: eine kritische und vergleichende Untersuchung. Jyväskylä: Universität Jyväskylä.
- *LINDFORS, Pertti (1978b) Uutispimennys modernin marxilaisuuden ympärillä. Parnasso 8, s. 522–525.
- *LINDFORS, Pertti (1979) Kahdenlaista neuvostofilosofiaa. Kanava 5, s. 298–301.

*LINDFORS, Pertti (1997) Skientistinen tieteenteoria ja rationaalinen tiedepolitiikka. Teoksessa. Niiniluoto, Ilkka ja Halonen, Ilpo (toim.): Järki. Helsinki: Yliopistopaino, s. 247–261.

*LINDFORS, Pertti (2002) Georg Klaus – tieteellis-teknillisen vallankumouksen filosofi. Teoksessa Niiniluoto, Ilkka ja Koskinen, Heikki J. (toim.): Wienin piiri. Helsinki: Gaudeamus, s. 203–212. Saatavana myös www-muodossa: URL:

<http://www.helsinki.fi/filosofia/filo/henk/Lindfors/Klaus.htm> [viitattu 5.6.2007]

*LINDFORS, Pertti Lande (2003) Seikkailuni tieteen, viinan, naisten ja politiikan parissa. Toimittanut Veli-Pekka Leppänen. Helsinki: Tammi.

*LINDFORS, Pertti Lande (2007a) Eurooppalaiset seikkailuni. Toimittanut Veli-Pekka Leppänen. Helsinki: Tammi.

*LINDFORS, Pertti (2007b) Luopuminen Eino Kailan perinnöstä: Saksalaisen metafysiikan nousu Suomessa. Teoksessa Lindfors, Pertti Lande: Eurooppalaiset seikkailuni. Toimittanut Veli-Pekka Leppänen. Helsinki: Tammi, s. 282–286.

(Artikkeli on alun perin julkaistu *Parnassossa* 6/1979.)

LINKOMIES, Edwin (1961) Alkulause. Teoksessa Ketonen, Oiva: Eurooppalaisen ihmisen maailmankatsomus. [Porvoo]: WSOY, s. V.

*LUOMA, Matti (1964) Marxilaisesta filosofiasta. Luotain 3, s.19–26.

LUUKKA, Minna-Riitta (1992) Akateemista metadiskurssia: Tieteellisten tekstien tekstuaalisia, interpersonaaalisia ja kontekstuaalisia piirteitä. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto, Korkeakoulujen kielikeskus. Korkeakoulujen kielikeskuksen julkaisuja n:o 46.

LUUKKA, Minna-Riitta (1995) Puhuttua ja kirjoitettua tiedettä: Funktionaalinen ja yhteisöllinen näkökulma tieteen kielen interpersonaalisiin piirteisiin. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto. Jyväskylä studies in communication 4.

*LUUKKANEN, Arto (1991) Neuvostovaltion uskonto/kirkkopolitiikka leninistisen tradition valossa. Teologinen aikakauskirja 3, s. 212–218.

*LÄHDE, Ville (1998) Herbert Marcuse kapinaguru vai hiljainen taustahahmo, Niin & näin 4, s. 56–58.

Saatavana www-muodossa: [URL:http://www.netn.fi/498/netn_498_marc.html](http://www.netn.fi/498/netn_498_marc.html) [viitattu 5.6.2007]

*LÄHDE, Ville (2001a) Herbert Marcuse: Yhteiskuntakritiikin perustaa etsimässä. Niin & näin 3, s. 41–51.

- *LÄHDE, Ville (2001b) Marx ja ympäristöfilosofia: Petikaverit vai tappelupukarit? Heiskanen, Jukka (toim.) Marx ja ekologia. [Helsinki]: TA-Tieto ja Demokraattinen Sivistysliitto. Marxilainen foorumi -julkaisusarja 26, s. 48–59.
- MANNINEN, Juha (1970) Yhteiskunnallinen oleminen ja tajunta 1. *Psykologia*, s. 102–111.
- MANNINEN, Juha (1971) Fr. Engels – käytännön dialektiikkaa vai luonnonfilosofiaa? *Sosiologia*, s. 308–321.
- MANNINEN, Juha (1975a) Dialektinen metodi ja sen 'järkevä ydin' I. *Sosiologia*, 23–31, 52.
- MANNINEN, Juha (1975b) Dialektinen metodi ja sen 'järkevä ydin' II. *Sosiologia*, 72–90, 108.
- MANNINEN, Juha (1987a) Dialektiikan ydin. Oulu: Pohjoinen.
- MANNINEN, Juha (1987b) Realismi ja dialektiikka. Teoksessa Manninen, Juha: Dialektiikan ydin. Oulu: Pohjoinen, s. 179–212.
- *MARCUSE, Herbert (1969) Yksiulotteinen ihminen: Teollisen yhteiskunnan tarkastelua. Suomentanut Markku Lahtela. Helsinki: Weilin+Göös.
- *MARJOMÄKI, Heikki (1988) Lajinsa viimeinen – Paul Mattick-merkintöjä. *Uudistuva ihmiskunta* 2, s. 23–33.
- MARX, Karl (1971) Filosofian kurjuus. Suomentajat: Matti Viikari ym. Moskova: Edistys. (Ranskankielinen alkuteos on julkaistu v. 1847.)
- MARX, Karl [1972] Taloudelliset filosofiset käsikirjoitukset 1844. Suomentanut Antero Tiisanen. Moskova: Edistys.
- MARX, Karl [1973a] Gothan ohjelman arvostelua. Teoksessa Marx, Karl – Engels, Friedrich: Valitut teokset kolmessa osassa 3. osa. Moskova: Edistys, s. 5–24. (Alkuperäinen teksti on julkaistu lyhennelmänä v. 1890–1891.)
- MARX, Karl [1973b] Teesejä Feuerbachista. Teoksessa Marx, Karl – Engels, Friedrich: Valitut teokset kolmessa osassa. 1. osa. Moskova: Edistys, s. 7–9. (Alkuperäinen teksti on julkaistu v. 1888.)
- MARX, Karl (1974) Pääoma: Kansantaloustieteen arvostelua. 1. osa. Pääoman tuotantoprosessi. Suomentanut O. V. Louhivuori, suomennoksen tarkistanut Tuure Léhen ja Mauri Ryömä. [Moskova]: Progress. (Alkuteos on julkaistu v. 1867.)
- MARX, Karl (1986) Vuosien 1857–1858 taloudelliset käsikirjoitukset ("Grundrisse"). Osa 1. Suomentanut Antero Tiisanen. Moskova: Progress. (Alkuteos on julkaistu v. 1939–1940.)

MARX, Karl – Engels, Friedrich [1973] Kommunistisen puolueen manifesti. Teoksessa Marx, Karl – Engels, Friedrich: Valitut teokset kolmessa osassa. 1. osa. Moskova: Edistys, s. 85–120. (Alkuteos on julkaistu v. 1848.)

MARX, Karl – Engels, Friedrich (1978a) Feuerbach. Materialistisen ja idealistisen katsantokannan vastakkaisuus: (Saksalaisen ideologian I luku). Teoksessa Marx, Karl – Engels, Friedrich: Valitut teokset: 6 osaa. Osa 2. Moskova: Edistys, s. 67–147. (Alkuteos on kirjoitettu v. 1845–1846 ja julkaistu ensi kerran venäjän kielellä v. 1924.)

MARX, Karl – Engels, Friedrich (1978b) Pyhä perhe eli kriittisen kritiikin kritiikkiä Bruno Baueria ja kumppaneita vastaan. Suomentaneet Jyrki Uusitalo ja Vesa Oittinen. Teoksessa Marx, Karl – Engels, Friedrich: Valitut teokset: 6 osaa. Osa 1. Moskova: Edistys, s. 347–595. (Alkuteos on julkaistu v. 1845.)

Marxilaisen filosofian perusteet [1963]: oppikirja. [Julkaissut] Neuvostoliiton tiedeakatemia, filosofian instituutti. Tekijäkunta: F. V. Konstantinov ym. Moskova: Vieraskielisen kirjallisuuden kustannusliike

Marxilais-leniniläisen filosofian perusteet (1972).[1.–?]2. p. [Julkaissut] Neuvostoliiton tiedeakatemia, filosofian instituutti. Tekijäkunta: F. V. Konstantinov ym. Suomentaneet: K. Juntunen ym. Moskova: Edistys.

Marxilais-leniniläisen filosofian perusteet (1980). Tekijäkunta: F. V. Konstantinov ym. 3. täyd. p. Moskova: Progress.

Marxilaisuuden filosofia (1982) Kirjoittajat: Sven Nordin ym. Käännös: Kai Vaara. [Helsinki]: Kansan Sivistystyön liitto.

MASTERMAN, Margaret (1970) The nature of a paradigm. Teoksessa Lakatos, Imre – Musgrave, Alan (ed.): Criticism and the growth of knowledge. Cambridge: Cambridge University Press. s. 59–89.

*MATTICK, Paul (1988a) Karl Kautsky – Marxista Hitleriin. Uudistuva ihmiskunta 2, 34–48.

*MATTICK, Paul (1988b) Marxismi – eilen, tänään, huomenna. Uudistuva ihmiskunta 2, 64–80

*MEHTONEN, Lauri (1974) Historiallisen materialismin suhteesta dialektiseen materialismiin. [Turku]: [Turun yliopisto]. Turun yliopiston filosofian laitoksen julkaisuja 1974 n:o 8

*MEHTONEN, Lauri (1976) Historiallisen materialismin kaksoisluonne ja marxilaisen sosiologian mahdollisuus. Sosiologia, s. 159–166, 186.

- *MEHTONEN, Lauri (1977) Puhtaan järjen kritiikistä arkimaailman kritiikkiin, I Feuerbach-teesin tarkastelua. *Sociologia* 6, s. 246–253, 293.
- MEHTONEN, Lauri (1982) *Matin tie*. Teoksessa Itkonen, Esa ym. (toim.): *Ajatuksen ja toiminnan tiet: Matti Juntusen muistokirja*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto. *Jyväskylä studies in education, psychology and social research* 45, s. 13–14.
- *MODIN, Ulf (2002) *Marxismin ymmärtämisestä*. Käännös: Elias Krohn. *Kulttuurivihkot* 1, s. 46–47.
- *MOISIO, Olli-Pekka (toim.) (1999) *Kritiikin lupaus: näkökulmia Frankfurtin koulun kriittiseen teoriaan*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto. *SopHi* [29].
- MROZEK, Slawomir (1964) *Elefantti: satiireja*. Suomentanut Kristiina Kivivuori. Helsinki: Weilin + Göös.
- *MÄKELÄ, Raimo (1974) *Marxilaisen etiikan pääpiirteet*. *Perusta* 5/6, s. 35–40.
- *MÄKELÄ, Raimo (1981) *Leszek Kolakowski – puolalainen ilman Jumalaa ja Marxia*. *Perusta* 5, s. 14–15.
- *MÄKI, Markku (1988) *Marxilainen ihmiskäsitys*. *Sosiaalilääketieteellinen aikakauslehti* 3, s. 207–212.
- *MÄKI, Uskali (2002) *Tieteellinen realismi ja marxismi*. Niiniluoto, Ilkka ja Saarinen, Esa (toim.) *Nykyajan filosofia*. Helsinki: WSOY, s. 165–214.
(Artikkeli on julkaistu lähes samansisältöisenä Ilkka Niiniluodon ja Esa Saarisen toimittamassa *Vuosisatamme filosofia -kirjassa* (1986). Porvoo: WSOY, s. 74–110.)
- *MÄKI-KULMALA, Heikki (1995) *Neuvostomarxismi ja dialektiikka*. *Niin & näin* 1, s. 24–29.
Saatavana www-muodossa: [URL:http://www.netn.fi/195/netn_195_makik.html](http://www.netn.fi/195/netn_195_makik.html) [viitattu 5.6.2007]
- MÄKI-KULMALA, Heikki (1998) *Anti-Ahmavaara: Yrjö Ahmavaara yhteiskuntatieteen mullistajana*. Tampere: Tampere University Press.
- *MÄKI-KULMALA, Heikki (2003) *Vastakohtat vai kaksoset: Tutkimus neuvostomarxismin suhteesta moderniin länsimaiseen rationaalisuuteen*. Tampere: Tampereen yliopisto. *Acta Universitatis Tamperensis* 950.
- MÄKI-KULMALA, Heikki (2004) *Taistolaisuuden harmaa kirja*. [S.l.]: Pilot-kustannus.
- MÄKI-KULMALA, Heikki (2006) *Vamokap*. Saatavana www-muodossa: [URL:http://www.tyovaenperinne.fi/tyovaentutkimus/tt2006/a_vamokap.htm](http://www.tyovaenperinne.fi/tyovaentutkimus/tt2006/a_vamokap.htm) [viitattu 20.6.2007]
- *NEVANLINNA, Tuomas (1989) *Vasemmiston kurjuus*. *Kulttuurivihkot* 1, s. 15–23.

NIINILUOTO, Ilkka (1980) Johdatus tieteenfilosofiaan: Käsitteen- ja teorianmuodostus. Helsinki: Otava.

NIINILUOTO, Ilkka (1983) Tieteellinen päättely ja selittäminen. Helsinki: Otava.

NIINILUOTO, Ilkka (2000) Filosofia. Teoksessa Tommila, Päiviö (päätoimittaja): Suomen tieteen historia 2: Humanistiset ja yhteiskuntatieteet. Porvoo: WSOY, s. 176–223.

NIINILUOTO, Ilkka (2002) Suomalaisen tutkimuksen suunnat. Teoksessa Tommila, Päiviö (päätoimittaja): Suomen tieteen historia 4: Tieteen ja tutkimuksen yleinen historia 1880-luvulta lähtien. Helsinki: WSOY, s. 603–637.

*NORDIN, Svante (1982a) Marxilaisuuden filosofia – historiallinen katsaus. Teoksessa Marxilaisuuden filosofia. Kirjoittajat: Sven Nordin ym. Käännös: Kai Vaara. [Helsinki]: Kansan Sivistystyön liitto, s. 5–58.

*NORDIN, Svante (1982b) Tiedon ongelma marxilaisessa filosofiassa. Teoksessa Marxilaisuuden filosofia. Kirjoittajat: Sven Nordin ym. Käännös: Kai Vaara. [Helsinki]: Kansan Sivistystyön liitto, s. 84–93.

*NORO, Arto (1981) Pääomalogiikasta sivilisaatiokritiikkiin? Hans-J[ø]rgen Schanzin haastattelu. Tiede ja edistys 3, 39–48.

*NORO, Arto [1982] Freie Franzenia: tekstejä vuosilta 1977–1982. Helsinki: [Tutkijaliitto]. Tutkijaliiton julkaisusarja 20.

*NORO, Arto (1983) Marx kävi täällä. Sosiologia 1, s. 52–53.

*NORO, Arto (1996) Muistelmia pääomalogiikasta. Teoksessa Schanz, Hans-Jørgen: Karl Marxin teoria muurin murtumisen jälkeen. Suomentanut Tapani Hietaniemi. Helsinki: Tutkijaliitto. Tutkijaliiton julkaisusarja 81, s. 7–20.

*NYKYRI, Jukka (1992) Gegen den Strom: Zur Ideengeschichte oppositioneller Intellektueller in einer Welt ohne Alternativen. Oulu: Oulun yliopisto. Veröffentlichungen des Historischen Instituts der Universität Oulu, Ideen- und Wissenschaftsgeschichte Jg. 1992, Band 2.

OITTINEN, Vesa (1979) Marxilainen uskontokritiikki: Tieteellisen ateismin lähtökohtia. Helsinki: Kansankulttuuri.

*OITTINEN, Vesa (2005a) Marx tänään: Marx-numeron saatteeksi. Kulttuurivihkot 3, s. 26–27.

*OITTINEN, Vesa (2005b) Mikä Marxissa on vanhentunutta, mikä ei? Kulttuurivihkot 3, s. 38–43

OIZERMAN, Teodor (1977) Filosofian pääsuuntaukset. Historiallis-filosofisen prosessin teoreettinen analyysi. Suomentanut Vesa Oittinen. Moskova: Edistys.

- *OLIN WRIGHT, Erik (1990) Mitä on analyttinen marxismi? *Tiede ja edistys* 1, 25–37, 81.
- ORWELL, George (1967) *Vuonna 1984: romaani*. Suomentanut Oiva Talvitie. 2. p. Porvoo: WSOY.
- ORWELL, George (1969) *Eläinten vallankumous*. Suomentanut Panu Pekkanen. Porvoo: WSOY.
- *PAASTELA, Jukka (1985) *Sosiobiologia ja marxismi: Yritys perusongelmien hahmottamiseksi*. *Politiikka* 1, s. 47–54.
- PAASTELA, Jukka (1986) *Ansiokas suomalainen Marx-tutkimus*. Historiallinen aikakauskirja, s. 237–239.
- PAAVOLAINEN, Jaakko (1987) *Profeetat ihmishahmossa*. *Kanava* 1, 59–60.
- *PAKKALA, Jukka (1980) *Johdanto*. Teoksessa Pakkala, Jukka (toim.): *Sosialismi ja ekologia*. Helsinki: Tammi, s. 9–23.
- *PALO, T. I. (1967) *Marxilaisuuden ja kristinuskon kohtaamisesta*. *Vartija* 3, s. 11–14.
- *PEKKARINEN, Jukka (1990) *Marxin paikka on kaapin päällä*. *Talouselämä* 15, s. 19, 21.
- *PELLICANI, Luciano (1987a) *Marxista Staliniin*. *Uudistuva ihmiskunta* 3, 4–20.
- *PELLICANI, Luciano (1987b) *Suunnitelmatalous ja totalitarismi*. *Uudistuva ihmiskunta* 4, 9–32.
- PELTONEN, Matti (1965) *Moderni kurjistumisteoria – vai kumottu dogmi?* *Kommunisti*, s. 204–209.
- *PEPPERLE, Heinz (1967) *Uskonnon ongelma marxilaisessa ajattelussa*. *Suomalainen Suomi*, s. 349–356.
- PERHEENTUPA, Olli (1986) *Rajat ”marxismille”: kommentteja Risto Heiskalalle*. *Tiede ja edistys* 3, s. 231–233.
- PERSSON, Christer (1973) *Sisäinen vihollinen*. Suomentanut Ulf Erik Qvickström. Jyväskylä: Gummerus.
- PETROVSKI, A.V. (toim.) (1973) *Yleinen psykologia kasvatusopillisia instituutteja varten*. Suomentaneet Uolevi Mattila ja Mirja Ruonaniemi. Helsinki: Kansankulttuuri.
- *PIETARINEN, Juhani (1970) *Yksilön valinnan vapaus ja marxilainen yhteiskuntafilosofia*. *Psykologia*, s. 90–101.
- PIETARINEN, Juhani – Manninen, Juha (1969) *Kyberneettinen metodologia ja tietenteoreettinen erittely*. *Psykologia* 3, 161–172.
- PIETILÄ, Kauko (1977) *Historiallinen välttämättömyys ”Yhteiskuntakybernetiikassa”*. *Sosiologia* 2, s. 87–93, 112.

- *PIETILÄ, Veikko (1986) Ideologiateoriat ja Saksalainen ideologia. *Tiede ja edistys* 4, s. 302–309.
- POPOFF, Haralan (1966) Olin kommunistien vankina: 13 vuotta vankilassa Stalinin aikaan. Suomentanut Eva Berger. [Helsinki]: Uusi tie.
- POPPER, Karl R. (1974) Avoin yhteiskunta ja sen viholliset. Suomentanut Paavo Löppönen. Helsinki: Otava.
- POUKKA, Pentti (1990) Vielä Marxin ”kuolemasta”. *Kanava* 8, s. 552–553.
- PUTNAM, Hillary (1981) Reason, truth and history. Cambridge: Cambridge University Press.
- *PYHÄLÄ, Matti (1967) Jumala vai ihminen. *Vartija* 3, s. 5–10.
- *PYKÄLÄ, Matti (1963) Filosofia, logiikka ja kybernetiikka: Reunahuomautuksia Pertti Lindforsin kirjoitukseen. *Kommunisti*, s. 118–119.
- RAHKONEN, Keijo [1979] Poliittisen taloustieteen kritiikin ja historiallisen materialismin suhteesta – Hans-Jørgen Schanzin lähtökohtien esittelyä. Teoksessa Takala, Tuomas (toim.): Keskustelua ”pääomalogiikasta” ja kapitalismin tutkimisesta. Tampere: Tampereen yliopisto, Yhteiskuntatieteiden tutkimuslaitos. Tampereen yliopisto. Yhteiskuntatieteiden tutkimuslaitos Sarja B:27, s. 13–27.
- RAKITOV, Anatoli (1978) Tieteellisen tiedon rakenne: (Yleistajuinen johdatus tieteen logiikkaan, metodologiaan ja filosofiaan). Suomentanut Robert Kolomainen. Moskova: Edistys.
- *Ranskan ”Uusfilosofit” julistavat Marx on kuollut (1977): Eksistentiaalisma? Nihilismiä? Vai jotakin uutta? *Suomen kuvalehti* 38, 60–66.
- RAUTEE, Erkki (1967) Eräitä tieto-opin ongelmia. *Kommunisti*, s. 204–208. Artikkelin on julkaistu myös otsikolla *Vielä kerran marxilaisesta filosofiasta* Turun yliopiston pohjalaisen osakunnan *Topos*-lehdessä 2–3/1966.
- RAUTEE, Erkki (1983) Marxin ihmiskäsitys ja tämän päivän työväenliike. *Kansanopisto* 4, s. 12–15.
- *ROOS, J. P. (1983) Oikotietä ei ole. *Sosiologia* 1, s. 56–57.
- SAARI, Kari (1990) Moderni materialismi. *Vapaa ajattelija* 1, s. 16–18.
- SALMELA, Mikko (1998) Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata. Helsinki: Otava.
- SALMINEN, Esko (2004) Viestinnällä vallankumoukseen: ”Demokraattisen toimittajakoulutuksen” aika 1960-luvulta 1980-luvulle. Helsinki: Edita.
- SALONEN, Kari (1969) Marx eli Carnap? *Parnasso*, s. 178–180.

- SALONEN, Toivo (1986) Matti Juntunen – filosofi. Teoksessa Juntunen, Matti: Edmund Husserlin filosofia: Fenomenologia ja apodiktisen tieteen idea. Toimituskunta : Lauri Mehtonen ym. Helsinki: Gaudeamus, s. 11–17.
- SANKEY, Howard (1994) The incommensurability thesis. Aldershot: Avebury.
- SCANLAN, James P. (1985) Marxism in the USSR: A critical survey of current Soviet thought. Ithaca: Cornell University Press.
- *SCHANZ, Hans-Jørgen (1979) Antikritiikki – pääomalogiikan kritiikin tarkastelua. Suomenos: Heikki Lehtonen ym. Tampere: Tampereen yliopisto, Yhteiskuntatieteiden tutkimuslaitos.
- *SCHANZ, Hans-Jørgen (1996) Karl Marxin teoria muurin murtumisen jälkeen. Suomentanut Tapani Hietaniemi. Helsinki: Tutkijaliitto. Tutkijaliiton julkaisusarja 81.
- SCHEFFLER, Israel (1967) Science and subjectivity. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- SERVICE, Robert (2001) Lenin. Suomentanut Arto Häilä. Helsinki: WSOY.
- *SIISIÄINEN, Martti (1992) Gramscin tulo Suomeen. Teoksessa Koivisto, Juha – Lahtinen, Mikko – Mäntylä Jorma (toim.): Antonio Gramsci tänään. Tampere: Tampereen yliopisto, Tiedotusopin laitos. Tampereen yliopiston tiedotusopin laitoksen julkaisuja Sarja C 17/1992, s. 39–61.
- *SIITONEN, Arto (2000) Marxilais-leninistisen filosofian konkurssi. Kanava 2, s. 104–107.
- *SILVASTI, Eero (1992) Kun taivas putoaa: mitä kommunismin jälkeen? Kanava 1, s. 7–10.
- SINTONEN, Matti (2002) Empirismi ja positivismi. Teoksessa Niiniluoto, Ilkka – Saari-
nen, Esa (toim.): Nykyajan filosofia. Helsinki: WSOY, s. 45–109.
- SINTONEN, Matti (2006) Filosofia – kaikkien tieteiden äiti ja hampaaton isoäiti. Tieteessä tapahtuu 2, s. 16–21. Saatavana www-muodossa:
<URL: <http://www.tieteessatapahtuu.fi/0206/sintonen.pdf>>
- SIRONEN, Esa (1985) Kappale saksalaista ajatteluproosaa. Parnasso 7, s. 416–420.
- SOLBERG, Richard W. (1964) Ahdistettu kirkko: Kirkko ja kommunismi kohtaavat Itä-Saksassa. Suomentanut Kai Selinheimo. [Helsinki]: Suomen kirkon sisälähetysseura.
- SOLŽENITSYN, Aleksander (1974) Vankileirien saaristo: (Arhipelag Gulag) 1918–1956: taiteellisen tutkimuksen kokeilu. 1–2: Vankeusteollisuus, Ikuinen liike. Suomentanut Esa Adrian. Tukholma: Wahlström & Widstrand.
- The State's line (1989): On the change of paradigm of Austrian philosophy within Maria-Theresian reform-catholicism. Topoi Volume 8, Number 2, s. 75–96.

- SUOMELA, Kalevi (1998) Koittaako kolmannen vasemmiston aika? *Ydin* 2, s. 36–39.
- SUOMINEN, Vesa (1987) Teesit, fraasit ja tulkinnat – pari kommenttia Pellicanin teoksesta. *Uudistuva ihmiskunta* 4, s. 33–36.
- SUSILUOTO, Ilmari (2006) *Suuruuden laskuoppi: Venäläisen tietoyhteiskunnan synty ja kehitys*. Helsinki: WSOY.
- *SUVANTO, Pekka (1985) *Marx und Engels zum Problem des gewaltsamen Konflikts*. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura. *Studia Historica* 18.
- *SUVANTO, Pekka (1990) Onko Marx todella 'kuollut'? *Kanava* 7, s. 437–441.
- SUVANTO, Pekka (1991) Sananen Karl Marxin ”kuolemasta” ja Adam Smithin ”ylösnousemuksesta”. *Kanava* 1, s. 57.
- SÄÄTELÄ, Simo (1988) *Taiteen vallankumoukset Kuhnin paradigma-teorian valossa*. Helsinki: Helsingin yliopisto, Yleisen kirjallisuustieteen, teatteritieteen ja estetiikan laitos. Helsingin yliopiston yleisen kirjallisuustieteen, teatteritieteen ja estetiikan laitoksen monistesarja n:o 16.
- TALMON, J. L. (1973) *Totalitaarinen demokratia. Alkuperä ja synty*. Suomentanut Jaakko Lavanne. Helsinki: Otava
- TAMMILEHTO, Olli (1977) *Yhteiskunta luonnon ulkopuolella*. *Sosiologia* 2, s. 93–96.
- *TENKKU, Jussi (1967a) Kantilainen Marx. *Suomalainen Suomi*, s. 285–292.
- *TENKKU, Jussi (1967b) Vieraantumisen käsite Marxilla. *Valvoja*, s. 299–308.
- TENKKU, Jussi (1971) Hegelin dialektiikasta. *Teologinen aikakauskirja*, s. 141–150.
- *TERRAY, Emmanuel (1990) Hegelistä Marxiin: dialektiikan tarina. *Unesco-kuriiri* 5, s. 37–39.
- TERÄVÄINEN, Juha (1982) *Johdatus filosofiaan*. [Helsinki]: Kirjapaja.
- UGRINOVITŠ, D. M. (1990) *Kimmo Kääriäinen, Discussion on Scientific Atheism as a Soviet Science 1960–1985* [kirjallisuusarvostelu]. Käännös: Veronica Shensin. *Teologinen aikakauskirja* 1, 60–61.
- *UKRAINTSEV, B. S. – URSUL, A. D. (1983) *Cybernetics and materialist dialectics*. *Ajatus* 39, s. 232–247.
- VACULIK, Ludvik (1977) *Marsut*. Suomentanut Kirsti Siraste. Helsinki: Tammi.
- *VAINIO, Janne (1994) *Messianismin aavekuvat: emansipaation varjoisa puoli*. *Suomi* 4, s. 19–27.
- VEIKKOLA, Juhani (1997) *Ekologinen tietoisuus haasteena kristilliselle ihmiskäsitykselle*. Teoksessa Heinonen, Jarmo ja Kuusi, Osmo (toim.): *Ekologinen humanismi*. Helsinki: Otava, s. 180–203.

VERRONEN, Veli (1986) *The growth of knowledge: An inquiry into the Kuhnian theory.* Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto, Filosofian laitos. Jyväskylän yliopiston filosofian laitoksen julkaisuja n:o 35.

VIHAVAINEN, Timo (2003) *Hyvinvointi-Suomi.* Teoksessa Zetterberg, Seppo (päätoimittaja): *Suomen historian Pikkujättiläinen.* [2. uud. laitos]. Helsinki: WSOY, s. 833–915.

*VIIKARI, Matti (1969) *Marxilaisuutta meille.* Parnasso, s. 124–125

*VIIKARI, Matti (1970) *Frankfurtin koulukunta ja Jürgen Habermas I.* Parnasso, s. 301–306.

*VIIKARI, Matti (1971) *Jürgen Habermas ja Frankfurtin koulukunta II.* Parnasso, s. 154–164.

VUORIO, Timo (2003) *Miten filosofia edistyy?* Teoksessa Räsänen, Petri – Tuohimaa, Marika (toim.): *Filosofinen tieto ja filosofin taito.* Tampere: Tampere University Press. *Acta Philosophica Tamperensia*, vol. 2, s. 298–317.

VYGODSKI, V. S. (1976) *Miten Marx teki suuren keksintönsä: ”Pääoman” syntyhistoria.* Suomentanut Timo Koste. Helsinki: Kansankulttuuri.

VYGOTSKI, Lev Semjonovitš (1982) *Ajattelu ja kieli.* Suomentaneet Klaus Helkama ja Anja Koski-Jännes. Helsinki: Weilin+Göös.

*WILENIUS, Reijo (1966) *Marx ennen Marxia: Marxin ajattelun ensimmäinen vaihe.* Helsinki: Weilin+Göös.

*WILENIUS, Reijo (1967) *Filosofia ja politiikka: Poliittisen ja sosiaalisen ajattelun perusteiden kehityksestä.* Helsinki: Tammi.

WILENIUS, Reijo (1969) *Nuorison kapina ja aikamme suunnanmuutos.* Helsinki: Weilin+Göös.

WRIGHT, Georg Henrik von (1968a) *Sota Vietnamia vastaan.* Teoksessa Okker, Jaakko (toim.): *Praha 21.8.1968.* Helsinki: Tammi, s. 68–80.

*WRIGHT, Georg Henrik von (1968b) *Tilanne filosofiassa.* Teoksessa Wright, Georg Henrik von: *Logiikka, filosofia ja kieli: Ajattelijoita ja ajatussuuntia nykyajan filosofiassa.* 2., uus. p. Suomentaneet Jaakko Hintikka ja Tauno Nyberg. Helsinki: Otava, s. 10–26. (1. p. ilmestyi v. 1958.)

*WRIGHT, Georg Henrik von (1970 [1966]) *Tilanne filosofiassa.* Teoksessa Hintikka, Jaakko ja Routila, Lauri (toim.): *Filosofian tila ja tulevaisuus.* Helsinki: Weilin+Göös, s. 9–29. (Suomen Tiedeseuran puheenjohtajan virkaanastujaisesitelmä 29.4.1966. - Suomentanut Kai Kaila.)

- *WRIGHT, Georg Henrik von (1973) Marxilaisuuden uudet tuulet ja uusstalinistien vastaisuus. Suomen kuvalehti 3, s. 18–21.
- WRIGHT, Georg Henrik von (1976) Humanismi – taisteleva elämänsäntee. Kanava, s. 453–461.
- *WRIGHT, Georg Henrik von (1979) Filosofian tilasta ja tehtävästä. Filosofinen kulttuuri-lehti Genesis, s. 11–13.
- WRIGHT, Georg Henrik von (1981a) Humanismi elämänsänteenä. Teoksessa Wright, Georg Henrik von: Humanismi elämänsänteenä. Suomentanut Kai Kaila. Helsinki: Otava, s. 149–175.
- *WRIGHT, Georg Henrik von (1981b) Marxista ja marxismista. Teoksessa Wright, Georg Henrik von: Humanismi elämänsänteenä. Suomentanut Kai Kaila. Helsinki: Otava, s.121–147.
- WRIGHT, Georg Henrik von (1981c) Omaelämäkerralliset alkusanat. Teoksessa Wright, Georg Henrik von: Humanismi elämänsänteenä. Suomentanut Kai Kaila. Helsinki: Otava, s. 9–12.
- *WRIGHT, Georg Henrik von ym. (1973) Keskustelu filosofian edellytyksistä ja tavoitteista Suomessa. [Helsinki]: [Helsingin yliopisto, Filosofian laitos]. Helsingin yliopiston filosofian laitoksen julkaisuja No1 1973.
- WURMBRAND, Richard (1969) Kristus rautaesiripun takana: Kuvaus maanalaisen seurakunnan toiminnasta. [Helsinki]: Uusi tie.
- WURMBRAND, Richard (1970) Kirkkautta kidutuskammiossa. Helsinki: Uusi tie.
- *ŽIŽEK, Slavoj (2005) Ideologian ylevä objekti. Suomentaneet Heikki Kujansivu ja Janne Kurki. Vantaa: Apeiron.