

Todelliset utopiat.
Utopioiden poliittinen relevanssi.

Keijo Lakkala
Pro gradu-tutkielma
Filosofia
Yhteiskuntatieteiden
ja filosofian laitos
Jyväskylän yliopisto
kevät 2012

TIIVISTELMÄ

TODELLISET UTOPIAT

Utopioiden poliittinen relevanssi.

Keijo Lakkala
Filosofia
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos
Jyväskylän yliopisto
Ohjaaja: Olli-Pekka Moisio
Kevät 2012
113 sivua

Tämä pro gradu-työ käsittelee utopian kykyä tulla edelleen poliittisesti uskottavaksi kategoriaksi. Työ jakautuu neljään pääluokkaan. Ensimmäisessä luvussa tarkastelen utopioiden historiaa kiinnittäen erityisesti huomiota utopioiden luonteen muuttumiseen tilallisista ajallisiksi utopioiksi. Klassisten utopistien (Platon, More, Campanella, jne.) utopiat keskittyivät lähinnä tilan järjestämiseen. Luonteeltaan nämä utopiat olivatkin hyvin staattisia. Sen sijaan valistusaikana kehittyneet ajalliset utopiat keskittyivät todellisiin historiallisiin mahdollisuuksiin ja sijoittivat utopiat järjestetyn tilan sijasta kaukaiseen tulevaisuuteen.

Ajallisuuteen kiinnitetty utopian käsite ilmentää myös modernia kokemusta yhteiskunnallisista kriiseistä. Marxin ja Engelsin *Kommunistisen manifestin* kuvaus kapitalismin kaikenmullistavasta voimasta osoittaa kriisien strategisen merkityksen: ne mahdollistavat muutoksen ja paremman maailman rakentamisen kyseenalaistaessaan nykyisen yhteiskunnan. Työni toinen luku käsittelee tätä modernin yhteiskunnan kriisiherkkyyttä Richard Gunnin muotoileman apokalypsin käsitteen avulla rinnastaen sen klassisen utopismin utopian käsitteeseen.

Kolmannessa siirryn käsittelemään ja kehittämään sellaista utopian käsitettä joka olisi poliittisen toiminnan kannalta edelleen relevantti. Tässä teoretisointiani auttaa Ernst Blochin jaottelu abstraktiin ja konkreettiin utopiaan joka perustuu olennaisesti historiallisesti mahdollisiin utopioihin. Ajallisuus ja historiallisuus on Blochille kaiken muun modernin utopia-ajattelun tapaan olennainen näkökulma utopiaan. Konkreetit utopiat perustuvat Blochille yhteiskunnallisten tendenssien tutkimukselle ja ovat siten tutkitusti mahdollisia utopioita. Utopiat ovat Blochille historiallisesta tilanteesta avautuvia horisontteja. Neljännessä luvussa käsitelen tämän hetken kannalta nähdäkseni tärkeintä konkreettia utopiaa: sosialistisesti perusteltua perustulojärjestelmää. Perustulo mahdollistaa työväenluokan autonomiaa ja vastustaa potentiaalisesti palkkatyöjärjestelmää, minkä vuoksi sitä voidaan helposti tarkastella sosialistisesta näkökulmasta. Tukeudun tässä kohdin ajatteluani marxilaisen sosiologin Erik Olin Wrightin muotoilemaan sosialismin käsitteeseen. Tällä tavoin pyrin osoittamaan utopian käsitteen käyttökelpoisuuden nykyisissä yhteiskunnallisissa kamppailuissa.

Avainsanat: poliittinen filosofia, utopia, Ernst Bloch, sosialismi, marxilaisuus, perustulo

SISÄLLYSLUETTELO

JOHDANTO	1
Tutkielman aihe ja pyrkimys.....	3
1. UTOPIOIDEN HISTORIA.....	5
1.1. Utooppisen ajattelun juuret.....	5
1.2. Klassiset utopiat renessanssissa ja varhaisella uudella ajalla	9
1.2.1. Thomas Moren <i>Utopia</i>	9
1.2.2. Francis Baconin <i>Uusi Atlantis</i>	13
1.2.3. Tommaso Campanella	17
1.2.4. Renessanssi ja modernin läpimurto	20
1.3. Revoluutio – valistuksen ajalliset utopiat.....	23
1.3.1. David Hume ja täydellisen valtion idea	26
1.3.2. Valistus, vallankumous ja sosialismi.....	28
2. UTOPIA JA APOKALYPSI.....	36
3. ABSTRAKTIT JA KONKREETIT UTOPIAT	42
3.1. Utopiatutkimuksen metodologiasta.....	42
3.2. Toiveet, halut ja tarpeet Ernst Blochin filosofiassa	47
3.3. Yö- ja valveunet.....	51
3.4. Abstraktista konkreettiseen utopiaan	55
3.5. Mahdollisuuden käsite	62
3.5.1. Mahdollisen kerrostumia.....	65
3.6. <i>Praxis</i>. Blochin tulkinta Marxin Feuerbach-teeseistä	67
4. SOSIALISMIN KONKREETTISUUS	77
4.1. Sosialismi, emansipatorinen yhteiskuntatiede ja reaaliset utopiat.....	77
4.2. Sosialismi ja perustulo	98
5. PÄÄTÄNTÖ	101
LÄHTEET	103

JOHDANTO

1990-luvun alussa, Neuvostoliiton romahdettua, koettiin historian tulleen loppuunsa. Francis Fukuyaman (1992) kuuluisaksi tekemä hegeliläinen teesi ”historian lopusta” osoittautui pian koko uutta aikakautta leimaavaksi sloganiksi. Sosialismin ja liberalismien välinen ideologinen kamppailu oli päättynyt liberalismien hyväksi ja ihmiskunta oli yhtenäistynyt. Mitään uutta ei ollut enää mahdollista kuvitella. Liberaali kapitalismi oli tullut jäädäkseen. Elettiin, kuten Jürgen Habermas (1987) sanoi, ”uuden yleiskatsauksettomuuden” aikaa. Utopiat menettivät suurina kertomuksina mahdollisuuden suunnata ihmistä kohti uutta todellisuutta. Perinteisen liberaalin utopiakritiikin (ks. Berlin 2001, Popper 1963, 355-363 & Talmon 1973) rinnalle samaan kuoroon kaikkien radikaalien, yhteiskuntaa juuriaan myöten uudistavien totaalistien muutosten kritiikkiin yhtyi myös postmoderni vasemmisto (ks. esim. Pulkkinen 1996), joka syytti utopioita väkivallasta ja yhden totuuden julistamisesta¹. Identiteettipoliittikkaan juuttuneella poliittisella teoriolla ei ollut enää kykyä hahmottaa kokonaisvaltaisia ja totaalisia vaihtoehtoja vallitsevalle järjestelmälle. Eikä se oikeastaan ollut sen tarkoituksenaan. Identiteettipoliittikka kuitenkin pahimmillaan jätti kunnollisen kapitalismikritiikin kesannolle ja tuli identiteettien moneuden korostamisellaan edistäneeksi liberalistista agenda.

Esimerkiksi Naomi Kleinin (2001, 164-165) mukaan ”melko monet niistä vakinaista virkaa hoitavista radikaaleista, joiden kaiketi olisi paraikaa pitänyt turmella nuorisoa sosialistisilla aatteillaan, arkartelivatkin sen postmodernin havaintonsa parissa, jonka mukaan totuus on vain yksi ajatusrakennelma muiden joukossa. Tämän havainnon vuoksi usea heistä piti älyllisesti kyseenalaisen osallistua sellaiseen poliittiseen kiistaan, joka olisi korottanut yhden (siis julkisen) koulutusmallin toisen (yritysvetoisen) mallin yläpuolelle”. Myös David Harveyn mukaan uusliberalistinen ideologia sai kasvualustaa moneutta korostavasta 1960-luvun opiskelijaliikkeestä alkunsa saaneen, ja myöhemmin postmoderniksi ”suurten tarinoiden” epäilemiseksi kasvaneen asenteen vaikutuksesta (Harvey 2008, 72-73). Kaikesta hyvästä huolimatta, pelkkään identiteettipoliittikkaan keskittyminen on jo pitkään tehnyt vasemmiston sokeaksi yhteiskuntarakenteen kokonaisjärjestystä koskeville

¹ Fredric Jameson (1995, 335-336) on puhuu tällaisen asenteen yhteydessä ”utopia-ahdistuksesta” (”anxiety about utopia”).

kysymyksille. Jos historia on ohi, miksi pohtia vaihtoehtoja liberaalille kapitalismille? Tämän fukuyamalaisen hengen vallitessa on täysin mahdotonta edes kuvitella puhuttavan sosialismista – saati sitten marxismista.

Fukuyaman tärkein oppi-isä hänen hegeliläisyydessään oli Alexandre Kojève. Kojèven mukaan historia on pohjimmiltaan ”universaalin tunnustuksen ja puhtaan arvovallan vuoksi käytyjen veristen taistelujen historiaa” (Kojève 2007a, 42). Kaikki sodat ja vallankumoukset ovat vain kamppailuja tunnustuksen puolesta. Fukuyamalle reaalisosialismin romahtaminen lakkautti mahdollisuuden transgressioon, rajojen ylittämiseen ja ristiriitaan. Historia on loppunut ainakin siinä merkityksessä että mikään ei enää muutu toiseksi, mitään uutta ei ilmaannu. Tämä on täydellisessä ristiriidassa oman tutkielmani päähenkilön Ernst Blochin kanssa, jolle historia on jatkuvasti uuden (*Novum*) ilmaantumista, mutta Kojèvelle ja Fukuyamalle ajatus on itsestään selvää. Erityisen hyvin uuden kuihtuminen näkyy taiteen kentällä. Kuten Guy Debord teoksessaan *Spektaakkelin yhteiskunta* (2005, 162) hienosti tiivistä: avantgarde ei enää taiteessa ole mahdollista, ”[s]en avantgardea on sen oma katoaminen” (ks. myös Pyhtilä 2001, 61). Kojève (2007b, 78) kirjoittaa:

Vilkaiskaapa ympärillenne. Kaikki, myös maailman kouristukset, osoittaa, että historia on ohi. Nykyään Berliini on täsmälleen samanlainen kuin nuoruuteni latinalaiskortteli. Poliittisesti ajatellen kuljemme kohti universaalivaltiota, jonka Marx oli ennustanut, mutta hän oli ammentanut ajatuksen Napoleonin aikakaudelta. Mutta kun homogeeninen universaalivaltio on pystytetty – on selvää, että kuljemme sitä kohti – voidaanko se ylittää? Voiko mennä pidemmälle kuin sanoa, että ihminen on jumala? Totta kai on taide, mutta miten konkreettisen musiikin ja abstraktin maalaustaiteen jälkeen voi vielä sanoa uuden lauseen?

Kaikki mitä nykyisin tehdään, on Kojèvelle vain vanhan toistoa. Mitään radikaalisti uutta ei voi ilmaantua. Historia on loppu. Tämä analyysin fukuyamalainen muoto osuu sikäli oikeaan, että radikaalilta vasemmistolta puuttuu edelleen kyky hahmottaa vaihtoehto kapitalismille. Slavoj Žižekin mukaan historian julistaminen loppuneeksi oli kuitenkin ennen aikaista. Liberaali kapitalismi on kuollut jo kaksi kertaa: ensin vuoden 2001 terrori-

iskuissa, toisen kerran vuonna 2008 alkaneessa talouskriisissä (Žižek 2009, 20). Historia osoittaa edelleen liikettä, jopa aiempaa myrkyisämpää liikettä. Kapitalismin kriisiytyminen osoittaa välttämättömyyden yhteiskunnallisille vaihtoehdoille. Meillä on oltava kapitalismin ylittävä ohjelma, jonka avulla voimme suuntautua kohti parempaa. Tämän ohjelman muotoilemiseen tarvitsemme kuitenkin kunnollisia käsitteitä. Eräs näistä käsitteistä on mielestäni edelleen niinkin epämuodikas käsite kuin ”utopia”.

Tutkielman aihe ja pyrkimys

Tutkimukseni aiheena ovat yhteiskunnalliset utopiat, niiden historia sekä utopioiden sellaiset tulkinnat, jotka saattaisivat edelleen olla relevantteja poliittisessa filosofiassa. Työni voidaan jakaa karkeasti kahteen jaksoon. Ensimmäisessä selostan hyvinkin yleiselle tasolla utopioiden syntyä sekä niiden luonteen muuttumista modernina aikana. Moderni aikakokemus on erityisen tärkeä seikka utopioiden hahmottamisessa. Siinä missä renessanssiajan klassiset utopiat (More, Campanella) käsittivät utopiat abstrakteiksi ideaalimalleiksi, jotka olivat kaikin puolin rationaalisesti organisoituja, ja joissa jokaisella ihmisellä oli selkeästi määrätty paikkansa, saivat modernit utopiat eskatologisemman, ajallisemman ulottuvuuden. Tätä historiallista eroa klassisten ja modernien utopioiden voidaan kutsua spatiaalisten ja temporaalisten utopioiden eroksi. Itse käytän näiden termien synonyymeina Richard Gunnin (1985) käsitteitä utopia ja apokalypsi. Termit tullaan määrittelemään tarkemmin myöhemmin, mutta olen valinnut Gunnin tulkintani lähtökohdaksi lähinnä sen vuoksi, että mielestäni termi apokalypsi, merkitessään vanhan maailman tuhoa ja uuden, paremman maailman syntyä, tavoittaa erittäin valaisevasti modernin maailman jatkuvasti kriisiytyvän luonteen². Tämä mahdollistaa utooppisen ajattelun sijoittamisen nimenomaan kriisiytyvän yhteiskunnan keskiöön, jolloin sille voidaan löytää myös poliittista relevanssia.

Apokalypsista siirryn työni jälkipuoliskolla käymään lävitse Ernst Blochin abstraktin ja konkreetin utopian välistä käsitteellistä erottelua mahdollisuuden käsitteen ja marxilaisen *praxis*-käsitteen avulla. Tämä erottelu toivoakseni mahdollistaa utopioiden yhä läheisemmän kytkemisen tähänhetkisiin yhteiskunnallisiin kamppailuihin, joita pyrin

² Olen käsitellyt utopian ja apokalypsin teemoja alustavasti eräässä artikkelissani (Lakkala 2010). Tämä tutkielma pyrkii laajentamaan ja syventämään kyseisen artikkelin ideoita ja argumentaatiota.

lähestymään esimerkinomaisesti sosialistisesti tulkitun perustulon kautta. Tutkielmani pyrkimyksenä on tarjota käsitteellisiä välineitä yhteiskunnallisten vaihtoehtojen hahmottamiselle nykyisissä poliittisissa kamppailuissa. Joka etsii työstäni valmista pohjapiirrosta tulevalle yhteiskunnalle, voi siirtää huomionsa suosiolla muualle. Olennaisempaa kuin abstraktit yhteiskuntamallit, on kyky löytää historiallisia mahdollisuuksia inhimillisemmän todellisuuden rakentamiselle.

1. UTOPIOIDEN HISTORIA

Tässä luvussa utopioiden historiallista kehitystä aina varhaisesta antiikista renessanssiajan klassisten utopioiden kautta moderneihin apokalyptisiin utopioihin. Kaikkein yleisempänä utopian määritelmänä voidaan pitää termin etymologista ymmärtämistä paitsi *outopoksena* (ei-paikkana), niin myös *eu-topoksena* (onnellisena paikkana). Termillä on siis fantasioivan fiktion ohella myös eettinen (ja siten poliittinen) merkitys. Utopia viittaa kaikkein yleisimmällä tasollaan johonkin parempaan, johonkin mitä vasten maailman nykytilaa voidaan kontrastoida. Tämä hyvin ylimalkainen määritelmä riittää tämän luvun tarpeisiin. Tarkempaa käsitteellistä erittelyä on luvassa tuonnempana.

1.1. Utooppisen ajattelun juuret

Utooppisen, kuten minkä tahansa länsimaisen ajattelun juuret ulottuvat toisaalta antiikin Kreikkaan ja toisaalta juutalais-kristilliseen perinteeseen. Antiikin Kreikassa vanhat mytologiset kertomukset myyttisestä kultaisesta alkuajasta viittasivat jo utooppiseen mielenlaatuun. Utooppisen ajattelun esimerkkejä voidaankin havaita Hesiodoksen runoelmassa *Työt ja päivät*, jossa Hesiodos esittää viisivaiheisen myytin ihmiskunnan rappeutumisesta paratiisinkaltaisesta alkuajasta kultaisen, hopeisen ja heerosten aikakauden kautta rautaiseen rappion aikakauteen, jossa elämä on kurjaa ja lyhyttä. Myöhemmin Ovidius esitti *Muodonmuutoksissaan* rappeutumisen syiden selittyvän ihmisten kieroudella, väkivallalla ja ahneudella. Mikko Lahtinen (2002, 175) vertaa Ovidiusta Rousseau'hon, joka selitti yhteiskunnallisen eriarvoisuuden syntymistä yksityisomistuksen syntymisellä. Rakenteellisesti tällainen asetelma muistuttaa paitsi juutalais-kristillistä myyttiä Edenin puutarhasta, niin myös myöhempien sosialistien visioita alkukommunismista.

Historian ensimmäisenä merkittävänä utopiana voidaan pitää Platonin *Valtiossa* (2007) kuvattua ihanneyhteiskuntaa. Teoksessaan Platon, kuten tunnettua, pyrkii kuvaamaan valtiota, jonka johdossa olisivat hyvän ideaa pohtivat ja sen viimekädessä saavuttavat filosofikuninkaat. Platonin valtioutopian taustalla oli pitkäksi venähtänyt peloponnesolaissota, jonka seurauksena kreikkalaisten kaupunkivaltioiden poliittisessa

elämässä vallitsi kaaosmainen tila (Tenkku 2007, 388-389). Kreikan tuolloinen tila jakoi ihmiset vanhaan, väistyvään sukupolveen (jota *Valtiossa* edustaa Kefalos) sekä nuoreen, radikaaliin ja skeptiseen sukupolveen, jonka paras esimerkki Platonin teoksessa on kyyninen Thrasymakhos. Tämän kaoottisen tilan korjaamiseksi Platon halusi oman utopiansa kehittää. Kun mikään vallitsevista yhteiskuntajärjestyksistä ei ollut Platonin mieleen, tarvitsi hän aivan uudenlaisen yhteiskunnallisen mallin, joka toteuttaisi hyvän idean (Platon 2007, 497b).

Platonin utopia toisaalta heijastaa ja toisaalta kritisoi oman aikansa olemassa olevia, todellisia yhteiskuntia, kuten esimerkiksi Egyptiä (Asmus 1978, 107). Sen voidaan nähdä myös pyrkivän ylittämään oman aikansa kreikkalaisen orjanomistusyhteiskunnan rajoitteita. Onpa Platonia verrattu myöhempisiin sosialistisiin utopioihin - ja jopa Karl Marxin ajatteluun. Valentin Asmuksen mukaan tällainen tulkinta on kuitenkin virheellinen. Se on virheellistä siitä yksinkertaisesta syystä, että se on epähistoriallista (Asmus 1978, 124). Se unohtaa sosialismin olevan olennaisesti kapitalismista nouseva ideologia, ja olisikin siksi virheellistä nimittää Platonin valtioutopiaa sosialismiksi. Sosialismilla ja siten kommunismilla on Asmuksen mukaan reaalin perustansa kapitalistisessa yhteiskunnassa. Platonin ns. ”kommunismikin” on Asmuksen mukaan vain ”*kulutuskommunismia*”, ei tuotantovälineiden kommunismia. ”[Y]lemmät luokat – soturit ja vartijat – elävät yhteiselämää, aterioivat yhdessä jne., mutta *eivät tuota mitään*. He vain kuluttavat sen, mitä työläisluokan ihmiset tuottavat [...]” (Asmus 1978, 125).

Antiikin filosofian ja kirjallisuuden ohella toinen keskeinen lähde utooppiselle ajattelulle on juutalais-kristillinen perintömme, ja varsinkin sen kuvaukset kadotetusta paratiisista ovat olleet mitä käyttökelpoisinta ainesta utooppiselle traditiolle. Jo Raamatun alkusivuilla ihminen karkotetaan onnen tyyssijasta, paratiisista ja pakotetaan raatamaan maata josta hänet on tehty. Tässä syntiinlankeemuksessa ihminen saa osakseen hyvän ja pahan. Siitä asti ihminen on odottanut paluuta paratiisiin. *Milleniumin* (tuhatvuotisen valtakunnan), uuden Jerusalemin, ylösnousemuksen ja Messiaan tulemisen (messianismi; kristityille Jeesuksen toinen tuleminen) kuvaukset viittaavat kaikki tulevaan onnen aikaan (Lahtinen 2002, 177). Sen saavuttaminen ei kuitenkaan ole ihmisen käsissä, koska ihminen kantaa

sisällään Aatamilta ja Eevalta perittyä perisyntiä. Tulevaisuus on kaitselmuksen käsissä: ”Katso, Jumalan asuinsija ihmisten keskellä! Hän asuu heidän luonaan, ja hän pyyhkii heidän silmistään joka ainoan kyyneleen. Kuolemaa ei enää ole, ei murhetta, ei valitusta eikä vaivaa, sillä kaikki entinen on kadonnut” (Ilm. 21:1-4).

Raamatun vaikutus utooppiseen ajatteluun onkin ollut valtaisa. Juutalais-kristillisestä traditiosta lähtenyt eskatologinen traditio sisältää tärkeän lisäyksen utooppiselle ajattelulle: *apokalypsin* käsitteen. Juutalais-kristillisessä kulttuurissamme itse historia osoittautuu utooppiseksi. Kulttuurimme on syvästi apokalyptinen, eskatologinen. Apokalyptisella tarkoitetaan tässä ilmoitusta, verhojen avaamista ja paljastamista. Eskatologia käsitteenä on hyvin samankaltainen, mutta painottaa enemmän ”oppia” (*logos*) viimeisistä ajoista (Dunderfelt & Mäkisalo 1999, 13). Juutalais-kristillinen maailmankuva olettaa historialle mielen ja merkityksen, joka paljastuu maailmanhistorian lopussa. Historialla on mieli ja tarkoitus; historian suunta on kohti täydellistymistä. Itseasiassa jo käsite *apokalypsis* ilmaisee jo tämän mielen ja tarkoituksen: se voidaan ymmärtää maailmanhistorian mielen paljastumiseksi; vanhan, epätäydellisen maailman tuhoksi sekä uuden täydellisen maailman synnyksi. Tätä täydellistä maailmaa voidaan kuvata utopian käsitteellä.

Raamatun ohella tärkeimpiä kristillisiä lähteitä utooppiselle ajattelulle on kirkkoisä Augustinuksen teos *Jumalan Valtio* (2003). Kirjan keskeisenä ajatuksena on jako kahteen valtioon: maallisen vallan ja Jumalan valtioon. Augustinukselle nämä valtiot ovat koko historian oleva erillisiä. Hänelle ihminen ei voi koskaan päästä omin apuinensa Jumalan valtakuntaan, vaan on Jumalan armoa päästä ihminen osalliseksi Jumalan valtakunnasta. ”Jumalan valtio” viittaa käsitteenä tietysti myös Platonin kuuluisaan *Valtio* -dialogiin, mutta ero Platoniin on siinä, ettei Augustinuksen tarkoituksena ole kuvailla ihanneyhteiskuntaa, saati toteuttaa sitä. Jumalan valtio on olla olemassa rinnakkain maallisen vallan kanssa. Jumalan valtio on kristittyjen jakama henkinen yhteisö. Kysymys on pikemminkin maailmanhistoriaa jäsentävästä mallista. (Koskenniemi 2003, 20.)

Augustinukselle maallinen hallinto oli syntiinlankeemuksesta seurannut välttämätön paha, jonka pystyy vain Jumala poistamaan aikojen lopussa. Augustinus kirjoittikin teoksensa yhteiskunnallisesti sekasortoisessa tilanteessa, kansainvaelluksien aikana, eikä siten olekaan ihme, että Platonin kaltaiset järjestykseen keskittyvät utopiat eivät vaikuttaneet uskottavilta (Lahtinen 2002, 178). Utooppiseksi Augustinuksen teoksen tekee nähdäkseni kuitenkin se, että hänellä Jumalan pyhittämä parempi valtio tai yhteisö on kuitenkin olemassa, vaikka sinne ei ihminen syntisenä voikaan muuten kuin Jumalan armosta päästä. Ihminen tarvitsee pelastuakseen välittäjän, joka ylittää Jumalan ja ihmisen välisen kuilun – Jeesuksen. Augustinus kysyy: ”Millä keinoin voisi kuolevainen, onneton ja kauas kuolemattomista ja autuaista etäännytynyt ihmisparka yhdistää itsensä kuolemattomuuteen ja autuuteen?” (Augustinus 2003, 526). Augustinuksen kysymys on tietysti retorinen: ihminen ei tietenkään yksin voi saavuttaa autuuttaan, vaan siihen tarvitaan Kristusta. Tässä mielessä Augustinuksen pelastuskäsitys ei eroa Vanhan ja Uuden testamentin tulevaisuudennäyistä. Raamatun paratiisivisiot eivät ole ihmisen aktiivisuudesta kumpuavia maallisia utopioita vaan pelkästään Jumalan armosta ja kaitselmuksen voimasta toteutuvia taivaallisia paratiiseja (Lahtinen 2002, 178).

Myöhäiskeskiajalla toinen kristillinen utopisti Gioacchino da Fiore esitti profetian luostarikommunismista, joka kattaisi koko ihmiskunnan. Fiorelainen tulkitsi maailman historian kattavan kolme aikakautta: ensimmäisenä aikakautena palveltiin lihaa (vanhan testamentin Isän aika), sitten sekä lihaa että henkeä (uuden testamentin Pojan aika) ja viimeisenä aikakautena palvelemaan ainoastaan henkeä (Pyhän hengen aika). Fiorelainen odotti Pyhän hengen aikakautta saapuvan jo omana elinaikanaan – vuonna 1260. Kristillisen kommunismiutopian varhaisena edustajana Fiorelainen vaikutti paitsi voimakkaasti monien utopistien ajatteluun. Voimakkaimmin Fiorelaisen ajatuksista vaikutteita saivat paitsi renessanssiajan suuret utopistit kuten Thomas More ja Tommaso Campanella, niin myös sellaiset myöhempien aikojen marxilaiset utopistit kuten Karl Kautsky, Karl Vorländer sekä tämänkin tutkimuksen kannalta tärkeä Ernst Bloch. (Lahtinen 2002, 179.)

Uudella ajalla kristillisen utopiakirjallisuuden luonne muuttui. Kuten muissakin tuon ajan utopioissa, myös kristillisissä utopioissa inhimillinen aktiivisuus sai vahvemman roolin. Taivaaseen sijoitetun paratiisin ohella kristittyjä alkoivat yhä enemmän kiehtoa myös maalliset utopiat. Reformaatioaika synnytti useita protestanttis pohjaisia utopioita ja yhteisökokeiluja mm. Pohjois-Amerikassa. Englannissa varsinkin puritaanit lahkot esittivät yhteiskuntakriittisiä vaihtoehtoja sisällissodan aikana. Reformaation ajan Englannin kristittyjen radikaali henki olikin hyvin vaikutusvaltaista. Mm. sellaiset nimekkäät kirjailijat kuten John Milton ja John Bunyan saivat siitä vaikutteita. Ranterien lahko oli tämän radikaalin hengen kärjekkäimpiä ilmaisuja, vaikka myös kveekarien, levellerien ja diggerien utopioissa ihannoitiin ihmisten välistä tasavertaisuutta ja yksinkertaista elämää. Yksi merkittävimmistä kristillisistä utopisteista oli saksalainen Thomas Münzer (1490-1525). Hän saarnasi Kristuksen toisesta tulemisesta ja osallistui Saksan talonpoikaiskapinoihin (1524-1525) perustaen Mühlhauseniin (Thüringeniin) teokraattisen valtion, jossa yksityisomistus oli kielletty. Saksalaiset ruhtinaat kuitenkin nopeasti surmasivat Münzerin, jonka kunniaksi perustettiin vuonna 1534 Münsteriin oma valtio, ”Uusi Jerusalem”. Utopistinen yritys kuitenkin tukahdutettiin nopeasti. Karl Kautsky on sanonut Münsterin valtion olleen tärkeä historiallinen käännekohta utooppisen ajattelun realisoitumisessa konkreettiseksi vallankumoukselliseksi toiminnaksi. Katolisista utopioista olennaisin on puolestaan Thomas Moren *Utopia* (1516), johon koko utopioiden esihistorian voidaan katsoa päättyvän ja varsinaisen historian alkavan. (Lahtinen 2002, 180-181.)

1.2. Klassiset utopiat renessanssissa ja varhaisella uudella ajalla

1.2.1. Thomas Moren *Utopia*

Kuten More ilmoittaa teoksensa alaotsikossa, *Utopian* kuvauksen kohteena on *optimus status reipublicae*, täydellinen tasavalta. Utopian saarella elävä yhteisö elää harmoniassa keskenään kontrastina sotaakäyväälle kristilliselle Euroopalle. Se elää myös täydellisen vapauden tilassa, vapaana sekä sisäisen tyrannian että ulkoisen valloituksen uhasta, minkä seurauksena yhteisöä johdetaan sen koko väestön hyväksi. More (1998, 37) kirjoittaa oman

aikansa yhteiskunnasta: ”Maassa on suuri joukko aatelisia, jotka elävät toimettona niin kuin kuhnurit toisten työstä, nimittäin vuokratilajelijöidensä, joita he nylkevät lisäämällä näiden maksuja”. Karl Kautsky onkin teoksessaan *Thomas More und seine Utopia* (1887) esittänyt, että Moren kaavailema järjestelmä ennakoii tulevaisuuden sosialistisia yhteiskuntia. Kautskylle More oli työväenluokan puolestapuhuja ja vallankumouksen esitaistelija. Sosialistisen tulkinnan mukaan Moren tarkoituksena oli korjata keskiaikaisen feodaalisyhteiskunnan ongelmat. Katolilaisessa traditiossa More on puolestaan nähty aivan päinvastoin keskiaikaisen maailman puolustajana: Utopian saarella monet yhteisölliset ratkaisut olivat tuttuja keskiaikaisten munkkiluostareiden ihanteista (Itkonen-Kaila 1998, 18-19). Vastakohtana oman aikansa valtioille, joissa More (1998, 165) näkee vain pelkän ”rikkaiden salaliiton, jonka avulla he hoitelevat omia etujaan käyttäen valtiota nimikkeenä”. Sen sijaan Utopiassa, ”jossa kaikki on yhteistä, kaikki todella toimivat toden teolla yhteiseksi parhaaksi” (More 1998, 162). Utopian saarella ihmisiä kannustetaan olemaan hyveellisiä ja hyveellisenä oleminen myös palkitsee ihmistä (Skinner 2009, 448). Utopian saarella ihmiset nauttivat todellisesta nautinnosta, hyvydestä, eivätkä yhdentekevästä ja pinnallisista aistinautunnoista (More 1998, 108-114). He oppivat saamaan nautintoa pelkästä hyveen harjoittamisesta. Utopian saarella asiat on niin hyvin järjestetty että pelkällä hyveen harjoittamisella on nautintoa tuottava vaikutus (Skinner 2009, 448).

Moren ajatus perustuu spesifiin käsitykseen kansalaisesta, joka eroaa kahdesta aiemmin kehitellystä kansalaista koskevasta teoriasta. Ensimmäinen teoria kansalaisesta juontaa juurensa Aristoteleeseen ja hänen skolastisiin seuraajiinsa. Skolastinen teoria hyvästä kansalaisesta koskee kansalaisen ominaisuuksia, joita tarvitaan hänen onnistuneeseen julkiseen toimintaansa. Sekä Aristoteles että hänen seuraajansa olivat argumentoineet, että politiikan korkeimpia päämääriä voidaan saavuttaa vain jos yhteisössä on tarpeeksi vapaita, hyvinvoivia kansalaisia, jotka voivat omistaa kaiken vapaa-aikansa näiden päämäärien toteuttamiseen. Tähän More kohdistaaakin kritiikkinsä. Hänen mukaansa on mahdollista osallistua hyveelliseen yhteiskuntaelämään, vain mikäli on sattunut syntymään tarpeeksi rikkaaseen sukuun. Moren aikojen ihmisillä ei olosuhteet huomioon ottaen ollut minkäänlaista mahdollisuutta tulla hyveelliseksi kansalaiseksi. Moren ajan englannissa ihmisistä ensin tehdään rikollisia, minkä jälkeen heitä rangaistaan rikoksistaan (ks. More 1998, 43). Skolastinen näkemys kansalaisesta kruunaa vapaaherrakansalaisen ylpeydellä,

joka on erittäin tuhoisa yhteisöelämän kannalta. Toinen Moren kritisoima kansalaisuuden teoria on 1400-luvun platonistien kehittämä, jotka ajattelivat, että vaikka onkin tärkeää asettaa yksilön kyvyt yhteisön palvelukseen, ei tämä vielä riitä realisoimaan korkeimpia inhimillisiä pyrkimyksiä. Kansalaisuuteen liitetyt arvot tuli asettaa palvelemaan kontemplatiivista pyrkimystä tavoittaa filosofis-uskonnollinen totuus maailmasta. *Vita contemplativa* tuli asettaa *vita activan* edelle. (Skinner 2009, 448-449.)

Pohjois-Euroopan humanisteille oli tyypillistä antaa teksteissään platonistisen näkökannan tulla esitetyksi ja puolustetuksi. Näin on myös Moren *Utopiassa* (1998, 66), jossa Raphael korostaa Platonin ajatusta siitä miksi viisaat pysyttelevät erossa politiikasta. Heti tämän perään kuitenkin yleensä asetettiin klassisen republikanismin julkista elämää korostavat arvot jalon elämän korkeimmiksi päämääriksi. More haluaa kuitenkin tutkia tämän asenteen implikaatioita pidemmälle kuin kukaan hänen aikalaisistaan. Republikanismin ongelmat nousevat kuitenkin esille heti kun kysymme, mistä voimme olla varmoja että hyveiden mukaiset teot tulevat myös palkituiksi kunnialla, jotta yhteiskunnan hyvä tila voidaan saavuttaa. Tyypillinen humanistin vastaus olisi kuulunut, että kunhan johtajat ja johtavat luokat on varustettu oikeanlaisella *studia humanitatiksella*, voidaan myös toivottu yhteiskunnallinen tila tavoittaa. Tätä on kuitenkin helppo pitää filosofisesti pinnallisena ratkaisuna. Kuten jo totesin, Moren aikana kansalaishyveitä kykenivät harjoittamaan vain varakkaisiin sukuihin kuuluneet henkilöt, muilla ei siihen ollut materiaalista mahdollisuutta. Jotta kaikki voisivat harjoittaa kansalaishyveitä, tuli yksityisomistuksen instituutio hävittää, ja mahdollistaa siten kaikille samat mahdollisuudet hyveelliseen elämään. Morelle ”omaisuuden tasajako on ainoa tie yhteiseen hyvään” (More 1998, 68). (Skinner 2009, 450-451.)

Karl Vorländer korostaakin *Sosialististen aatteiden historiassaan* (1965, 56-57) sitä, että Moren teoksen suurin ansio on siinä, että se ensimmäisenä esittelee kaikki kansalaiset kattavan sosialismin ja tarkasti ajatellun organisaatiosuunnitelman, joka ei koske ainoastaan taloutta, vaan myös sivistystä ja taloutta. Siinä missä Platonin utopia oli ollut lähinnä kulutuskommunismia, esitteli Moren teos ensimmäisenä tuotantovälineiden yhteisomistuksen sekä taloudellisten hyödykkeiden yhteisen tuottamisen.

Kulutuskommunismi on Moren teoksessa toissijaista. Esimerkiksi yhteisateriat kansalaisten kesken on sääntönä vain kaupunkiväestön keskuudessa. Tämäkään sääntö ei kuitenkaan ole ehdottoman velvoittava. Vorländerin mukaan Moren teos muodostaakin modernin sosialismin lähtökohdan, kuitenkin vielä epätäydellisessä muodossa. Moresta on nimittäin Vorländerin mielestä hyvä muistaa se, että monien muiden oppineiden tavoin More ei kannattanut vallankumouksellisia kansanliikkeitä. Hän haluaa pikemminkin vedota oman aikansa sivistyneistöön. Vorländer (1965, 57) kirjoittaa: ”Koska hän haluaa voittaa puolelleen mahdollisimman monta sivistynyttä, hän tehostaa jyrkällä tavalla olevien olojen epäkohtia ja kuvailee yksityiskohtaisesti tulevaisuuden valtion ihannoituksia”.

Moren utopia ilmestyi italiaksi vuonna 1548, jolloin se jo saavutti mainetta manner-Euroopan lukeneiston keskuudessa. Italiassa teoksen vastaanottoon vaikutti Anton Francesco Donin kirjoittamien valtioutopioiden saavuttama suosio. Moren teos kilpaili suosiosta myös jesuiitta Antonio de Guevaran antimachiavellistisen ruhtinaille suunnatun opaskirjan (1529) kanssa. Machiavellia vastustaneiden opaskirjojen määrä olikin tuona aikana suuri, Machiavellin oma *Ruhtinas* (1532) oli vain näiden opaskirjojen jäävuoren huippu. Machiavellinkin teosta voidaan pitää ”utopistisena” siinä mielessä, että siinä kuvataan ihanteellisen hallitsijan piirteitä ja ominaisuuksia. Toki nämä ominaisuudet erosivat huomattavasti muiden vastaavien teosten arvoista (Castiglionen täydellinen *cortegiano*, de Guevaran antimachiavellistiset ihanteet tai vaikkapa Erasmus Rotterdamilaisen kristilliselle hallitsijalle laatimat ohjeet), mutta ihanteellisen hallitsijan teema lukeuttaa Machiavellin pääteoksen myös utopistisen kirjallisuuden traditioon. Myös muissa utopiakuvauksissa oli usein keskeisenä täydellisen hallitsijan kuvaus. Tämä Platonilta periytyvä tematiikka esiintyi jo Moren *Utopiassa*, ja jatkoa se sai mm. Francesco Patrizi da Cherson ja Ludovico Agostinon teoksissa. Myös Tommaso Campanellan (jonka ajatteluun palaan myöhemmin havainnollistaessani utopian ja apokalypsin välistä eroa) utopiassa olennaista oli ihanteellisen viisaan hallitsijan ajatus. Campanellan teokraattisessa Aurinkokaupungissa ylintä valtaa piti *Sol* (Aurinko), ylipappi, jonka valta nojasi tieteelliseen tietoon ja tieteiden hierarkiaan. Tyylipuhtain esimerkki tiedon hallintaan perustuvasta utopiasta oli kuitenkin iskulauseen ”Tieto on valtaa!” takana olleen Francis Baconin käsiälää. (Lahtinen 2002, 182-183.)

1.2.2. Francis Baconin *Uusi Atlantis*

Baconin utopia, *Uusi Atlantis* (2002), on sijoitettu varsin köykäisen kehyskertomuksen yhteyteen. Teos kertoo Perusta Etelämeren kautta Japaniin ja Kiinaan purjehtivista matkustajista. Voimakas tuuli puhaltaa matkustajat kuitenkin kohti pohjoista ja laiva eksyy muulle maailmalle tuntemattomalle Bensalemin saarelle. Saaren asukkaat, jotka paljastuvat kristityiksi, ottavat ystävällisesti matkajat hoiviinsa, majoittavat ja ruokkivat nämä. Saari tuntuu matkajista paratiisilta, heistä tuntuu kuin olisivat saaneet esimakua taivaan armosta. Vietettyään aikaa saarella jonkin aikaa heidät kutsutaan saaren johtajan luokse, joka kertoo matkajille tarinan saaren historiasta. Saarta on hallinnut 1900 vuotta sitten Saloma niminen kuningas, jonka muistoa Jumalan välikappaleena saaren asukkaat kunnioittavat ylitse kaiken muun. Kuningas oli halunnut yhdistää saaren yhteisössä harjoitettavaan politiikkaan inhimillisyyden. Hän oli päästänyt halukkaat lähtemään pois kertomaan saaresta, mutta ne jotka jäivät, saivat valtiolta elatuksen ja elivät mukavan elämän. Kuninkaan kaikkein tärkein saavutus saaren johtajan mielestä on kuitenkin Salomonin huoneeksi kutsumansa veljeskunnan perustaminen. Johtaja kutsuu veljeskuntaa ylhäisimmäksi maanpäälliseksi yhteisöksi, ja se on ”omistautunut Jumalan töiden ja olentojen tutkimukselle” (Bacon 2002, 114). Salomonin huone etsii maailman kaikista kolkista ”tiedon kirkasta valoa” (Bacon 2002, 115). (Bacon 2002, 95-115.)

Salomonin huoneen veljeskunnan, joka kuvitelmana ennakoi modernia tutkimusyliopistoa, tarkoituksena on saaren johtajan mukaan ”hankkia tietoa asioiden syistä ja niiden salatuista liikkeistä”, sen tarkoituksena on ”ihmisen valtapiirin laajentaminen ja tiedon soveltaminen kaikkeen mahdolliseen” (Bacon 2002, 126). Olennaista on luonnontieteellisten kokeiden rooli. Kokeita suoritetaan kukkuloiden ja vuorten sisälle louhituissa luolissa (Bacon 2002, 127): ”Näitä luolia me kutsumme alemmaksi maailmaksi. Me käytämme niitä tehdessämme kokeita kappaleiden tihentymisestä, kovettamisesta, jäädyttämisestä ja säilömisestä. Ne toimivat myös luonnollisten kaivosten malleina, ja me valmistamme uusia keinotekoisia metalleja aineista ja ainesosista, joita me säilömmе siellä pitkään.” Saarelle on myös rakennettu korkeita torneja, joita käytetään tutkittaessa ”auringon vaikutusta,

jäähtymistä ja säilömistä eri korkeuksissa. Niistä tarkkaillaan myös erilaisia tuulia ja taivaalta satavia kappaleita: vettä, lunta, rakeita ja myös tulisia meteoreita” (Bacon 2002, 127). Bensalemissa on myös järviä, joissa tutkitaan lintuja ja kaloja, altaita, jotka muuttavat suolaisen veden makeaksi ja makean suolaiseksi, rajuja virtauksia, joiden avulla annetaan koneille käyttövoimaa, ja niin edelleen (Bacon 2002, 127-128). Näiden teknologisten koneiden lisäksi saarella pidetään eläintarhoja, joissa eläimiä leikellään koetarkoituksessa. Eläimillä kokeillaan erilaisia myrkkyyjä ja lääkkeitä, ja niille tehdään kirurgisia kokeita. ”Sillä tavalla saamme selville monia asioita ihmisen ruumiista. Olemme havainneet niiden avulla monia outoja asioita, kuten sen, että vaikka jotkut elintärkeitä pidetyt osat on leikattu, irti, voimme silti pitää ne hengissä. Olemme myös onnistuneet herättämään henkiin kuolleelta vaikuttaneita eläimiä” (Bacon 2002, 129). Lääkekaupat ja apteekit ovat Bensalemissa huippuluokkaa. Läkkeitä löytyy vaivaan kuin vaivaan. Läkkeiden valmistusta varten saaren asukkailla on hienot tislau- ja suodattamismenetelmät. Bensalemilaisilla ”on tarkka tieto niiden koostumuksesta, joten ne ovat kuin luonnollisia aineita” (Bacon 2002, 131). Tieto materian koostumuksesta ja sen liikkeiden lainalaisuuksista mahdollistaa aineen tarkan manipuloinnin.

Ihanteellisen hallitsijan roolin saa Baconin utopiassa siis tiedeyhteisö, Salomonin huoneen veljeskunta. Yhteisö, joka on omistautunut tieteellisen tiedon hankkimiseen, on Baconin tekstin keskeinen teema. Tuukka Tomperin (2002, 79) mukaan Baconin utopian keskeiset yhteiskunnalliset elementit ovatkin perhekeskeinen patriarkaatti, asiantuntija- ja virkamiesvaltaisuus, kristillisyys sekä pitkälle kehittynyt tiede. Myös arvoasemia ja seremonioita Bacon kuvaa tarkasti ja arvokkaasti. Arvoasemiin kohdistunut symboliikka toimii maallisen ja hengellisen vallan lujittajana. Empiiriset, kokeelliset tieteet ovat yleisestikin Baconin filosofiassa tärkeässä asemassa ja, kuten olemme huomanneet, sitä ne ovat myös hänen utopiassaan. Baconin filosofisena unelmana oli ennen muuta inhimillisen ja yhteiskunnallisen edistyksen saavuttaminen luonnonhallinnan avulla. Tätä tarkoitusta varten Bacon kehitteli tunnetuksi tullutta, induktiota korostavaa tiedeoppiaan. Tieteiden avulla oli hänen mukaansa mahdollista tehdä ihmisestä luonnon herra. Ihminen kykenisi tieteen ja tekniikan avulla muokkaamaan luonnon kodikseen. Ihmisen oli mahdollista täydellistyä luontoa muokkaamalla. Tämä onnistui vain tieteellisen tiedonhankinnan menetelmiä kehittämällä. Tieteen tarkoituksena ei ollut enää tiedon säilyttäminen vaan

ennen muuta sen hankkiminen ja tuottaminen. (Tomperi 2002, 79-82.)

Tieteellisen tiedon edistyminen vaati myös sen selvittämistä, mitkä seikat estävät tieteellisen tiedon hankintaa. Tähän liittyen Bacon kehitti oman idolioppinsa, jonka mukaan on olemassa neljänlaisia idoleita tai harhauttajia (*idola mentis*), joihin järki voi sortua (Tomperi 2002, 83). Ensimmäiset idolit ovat nk. ”heimon idoleita”, eli sellaisia virhepäätelmiä, joiden taustalla on oletus todellisuuden liiallisesta tai ylikorostetusta järjestyksestä (Mikkeli 2003, 178-179). ”Luolan idoleilla” Bacon puolestaan tarkoitti sellaisia virhepäätelmiä, jotka perustuvat psykologisille mieltymyksille ja torjumisille (Mikkeli 2003, 178-179). Kolmanteen idolikategoriaan kuuluivat ns. ”torin idolit”, jotka perustuivat kielelliseen epäselvyyteen ja kommunikation epävarmuuteen (Mikkeli 2003, 178-179). Viimeinen idolijoukko koski ”teatterin idoleita”, jotka syntyvät silloin kun pidetään kiinni vanhoista auktoriteeteista eikä riittävästi luoteta omaan järkeen (Mikkeli 2003, 178-179). Tiedonhankintaa estävien ajatustottumusten kritiikin jälkeen oli kehitettävä empirisiä, kokeellisia menetelmiä, jotka auttaisivat saamaan oikeaa tietoa luonnosta (Tomperi 2002, 83). Erityisen tärkeää Baconin filosofiassa olikin induktiivisen menetelmän korostaminen (Tomperi 2002, 83). *Uuden Atlantiksen* tarkoituksena onkin kuvata sellaista yhteiskuntaa, jossa tieteelle on annettu oma autonominen alueensa. Tiedeyhteisöä ei ole Bensalemissa alistettu hallintovallalle, jolloin siitä muodostuu itsenäinen valtainsstituutio valtion sisälle (Tomperi 2002, 85-86).

Tiedeinstituutiolla on siis valtioon nähden oma autonomisuutensa, mutta toisinpäin autonomisuus ei päde: valtio on nimittäin monella tavalla riippuvainen Salomonin huoneen veljeskunnan muodostamasta tiedeinstituutiosta. Vaikka valtiolla onkin johtava rooli, on se käytännössä riippuvainen tieteen kehityksestä. Tätä korostaa sekin, että Baconille tiedolla on ennen muuta käytännöllinen rooli. Tieto on merkittävää vain jos sitä voidaan soveltaa käytäntöön, tiedon on oltava hyödyllistä ihmisen ja valtion kannalta. Haitallinen tieto puolestaan tulee pitää tiedeyhteisön sisäisenä salaisuutena. Tieteellisen valtion merkityksen ja tekniikan tehokkuuden vuoksi tiedon tuli olla vain asiantuntijaeliitin hallussa. Tässä Baconin käsitys tieteellisen tiedon julkisuudesta poikkeaa nykyaikaisen tieteenfilosofian ihanteista. Sen sijaan modernia on Baconin ajatus tieteestä

asiantuntijoiden ammattikuntana. (Tomperi 2002, 85-86.)

Baconin utopia on siis eräs merkittävimmistä tiedon ja tieteen rooliin pohjautuvista utopioista. Se myös sisältää modernille aikakaudelle tyypillisen edistystä ja ihmistä koskevan optimismin. Bacon allekirjoitti renessanssihumanismi teesin ihmisen mahdollisuuksista. Ero kuitenkin Baconin ja esimerkiksi Pico della Mirandolan humanismien välillä oli se, että Mirandola korosti ihmisen sisäisiä potentiaaleja, kun Bacon puolestaan korosti ihmisen ulkoisia, luontoon ja sen hallintaan suuntautuvia potentiaaleja (Tomperi 2002, 82). Baconin utopia on ihmisen lähes rajattomia tieteellisteknisiä mahdollisuuksia korostavaa optimismia, jonka kyseenalaisia piirteitä on havaittavissa myös myöhemmässä utopiakirjallisuudessa. Rärkeimpiä esimerkkejä tästä on varmaankin behavioristipsykologi B. F. Skinnerin (anti-)utopia, jossa Skinner pyrkii ratkaisemaan väestöräjähdyksen kaltaiset ongelmat ”käyttämisen teknologiaksi” kutsumallaan uudella tieteen haaralla, joka perustuu behavioristisen psykologian tutkimustuloksiin. Skinner kirjoittaa teoksessaan *Mikä ihmistä ohjaa* (1974, 8-9): ”Tarvitsemme käyttäytymisen teknologiaa. Voimme ratkaista ongelmamme nopeastikin jos pystymme säätämään maailman väkiluvun lisäystä yhtä täsmällisesti kuin avaruusaluksen reittiä [...] Meiltä puuttuu kuitenkin käyttäytymisen teknologia, joka voimansa ja täsmällisyytensä puolesta olisi verrattavissa fysiikan ja biologian teknologiaan”. Skinnerin utopian tarkoituksena on järjestää yhteiskunta niin että yksittäisten ihmisten käyttäytyminen ei enää tuottaisi haittaa ympäristölleen.

Tekniikan rooli näkyi erityisen hyvin jo renessanssiajan Italiassa, jonka teki utopioiden synnylle suotuisaksi ympäristöksi sen optimistinen henki, jossa uuden etsimiseen ja luomiseen suhtauduttiin myönteisesti, ja jossa huumorille annettiin arvoa. Mm. löytöretkien, kaupunkivaltioiden kansalais- ja talouselämän vilkastumisen, aktiivista elämää korostaneen kansalaishumanismin, mekaanisten kojeiden ja keksintöjen sekä taiteiden kehityksen ansiosta renessanssiajasta tuli nuorekas ja dynaaminen aikakausi, joka inspiroi kuvittelemaan ja kehittämään vaihtoehtoisia todellisuuksia (Lahtinen 2002, 184). Italialaisiin utopioihin tiivistyykin nähdäkseni nähdäkseni aikakauden optimismi ja suuntautuminen tulevaisuuteen. Taloudellinen menestys Firenzessä mahdollisti myös

konkreettisesti laajamittaisten kulttuuristen ja yhteiskunnallisten projektien toteuttamisen (Lahtinen 2002, 184). Tämä näkyi myös siinä optimismissa, jolla utopioita ainakin Italiassa kehiteltiin. Italian kaupunkiutopioiden voimana olikin, päinvastoin kuin Moren utopiassa, ympäröivän todellisuuden inspiroiva dynaamisuus. Moren *Utopiassa* vallitseva todellisuus asetettiin kyseenalaiseksi ja tilalle tarjottiin kriittisen kontrastivaikutuksen kautta vaihtoehtoinen todellisuus. Toisin kuin italialaiset utopiat, jotka vain korostivat aikakauden optimismia tuottavia aineksia (Lahtinen 2002, 185), oli Moren utopialla ennen muuta kriittinen suhtautuminen todellisuuteen.

Italialaiset renessanssiutopiat olivat siis tietyssä mielessä vain aikakautensa suoria heijastuksia ilman kriittistä, kieltävää asennetta todellisuuteen. Niinpä esimerkiksi 1400-luvun loppupuolella, kun yhteiskunnalliset olosuhteet huonontuivat, alkoi myös aikakauden ajattelussa näkyä todellisuudesta vetäytymisen merkkejä. Vuosina 1370-1444 elänyt Firenzen kaupungin johdossa toiminut Leonardo Bruni oli ylistänyt kaupungin tasavaltalaista perinnettä, mutta 1400-luvun lopulla poliittiset kriisit, erityisesti poliittisen järjestelmän heilahtelut yksinvaltan ja tasavaltalaisuuden välillä, vauhdittivat optimistisen kansalaishumanismin rappiota ja nostivat poliittisesti vaatimattomamman kontemplatiivisen asennoitumisen yleiseksi ajattelutavaksi. Ajattelu otti etäisyyttä todellisuuteen ja muuttui katolisen eliitin kansalle kauppaamaksi, tuonpuoleiseen suuntautuneeksi askeettiseksi utopistiseksi ideologiaksi. 1400-luvun loppua Italiassa leimaakin optimistisen utopiasuunnittelun sijaan platonistinen askeesi ja filosofinen systeeminrakentaminen. Ideaalisten kaupunkien konkreettiset suunnitelmat sekä tasavaltalaiset utopiat saivat oppineiden kirjoituksissa abstraktimman ja heikommin todellisuuteen viittaavan luonteen. Tällainen kehitys näkyy mm. Tommaso Campanellan ajattelussa, jonka kuvaus Aurinkokaupungista edustaa hänen tuotantonsa abstrakteinta, teoreettisinta ja kaikkein eniten historiasta irrallista valtiollista ajattelua (Mänttari 2002, 17). (Lahtinen 2002, 185-186.)

1.2.3. Tommaso Campanella

Tommaso Campanella syntyi vuonna 1568 Stilossa Kalibriassa. Hänen isänsä oli köyhä

suutari, joka ei edes osannut lukea. Tommasolla kuitenkin oli itsellään mahdollisuus saada opetusta lapsesta saakka ja ryhtyi uskonnollisen vakaumuksen sekä opintomahdollisuuksien vuoksi dominikaaniveljeksi. Aluksi Campanella opiskeli Aristoteleen logiikkaa, fysiikkaa ja metafysiikkaa, mutta siirtyi myöhemmin luostarikoulutuksen virallisten auktoriteettien vieroksuman uusplatonistisen filosofian pariin. Campanellan tärkeimmäksi innoittajaksi muodostui Bernardino Telesion luonnonfilosofia. Karattuaan luostarista Napoliin hän tutustui uusplatonistisiin piireihin ja astrologiaan, johon oli siihen mennessä suhtautunut nuivasti. Nyt hän kuitenkin vakuuttui sen pätevyydestä. Vuonna 1592 Campanella joutui puolustamaan Telesiolta omaksumaansa oppia dominikaanijärjestölle. Luostariin hän ei kuitenkaan palannut, vaan lähti opiskelemaan Padovan yliopistoon Rooman, Firenzen ja Bolognan kautta. Bolognassa hänen käsikirjoituksensa joutuivat inkvisition käsiin vain päätyäkseen kiellettyjen kirjojen listaan. Pari vuotta myöhemmin, vuonna 1594 inkvisitio vangitsi Campanellan, ja jo seuraavana vuonna hänelle langetettiin tuomio: hänen filosofiansa oli niin lähellä harhaoppia, että hänen tuli julkisesti sanoutua siitä irti. Roomalaisessa luostarissa, minne hänet määrättiin kotiarestiin, Campanella kirjoitti protestantteja vastustavan kirjoituksen, jonka avulla hän toivoi pääsevänsä vapaaksi. Vuonna 1597, lyhyen vapausjakson jälkeen, Campanella joutui uudelleen vankilaan harhaopista syytettynä. Hänet kuitenkin vapautettiin jo saman vuoden lopulla, minkä jälkeen hänet lähetettiin takaisin Kalibriaan, jossa vallitsi turkkilaisten ja pohjoisafrikkalaisten merirosvojen aiheuttamaa turvattomuutta, ja jossa paikalliset mahtimiehet pyrkivät saamaan maasta irti kaiken minkä pystyivät. Kalibrian suuri tyytymättömyys sai Campanellan saarnaamaan maailman mullistumista ja julistamaan messiaanisesti uutta maailmanjärjestystä. Kaikissa hänen poliittisissa kirjoituksissaan motiivina onkin vakaa usko siihen, että nykyinen maailma on päättymässä ja että kristittyjen tulisi päästä yhteisöllisessä elämässä sellaiseen tilaan, joka olisi otollinen Messiaan saapumiselle. Campanellan poliittista filosofiaa onkin vaikea ymmärtää ilman hänen teologisia näkemyksiään. (Mänttari 2002, 11-15.)

Campanellan positiivinen poliittinen teologia ihmisyhteisöjen ja valtioiden luonteesta perustuu kahdelle teoreettiselle näkemykselle ihmiskunnan tilasta. Ensimmäinen näkemys korostaa ihmiskunnan nykytilaa korostaen sen rappeutuneisuutta ja korruptoituneisuutta. Toinen teoreettinen hahmotelma ihmiskunnan tilasta koskee ihmiskunnan hypoteettista

viattomuuden ja puhtaan luonnon tilaa. Viattomuuden tilaa ei ole aktuaalisesti milloinkaan ollut olemassa, mutta juuri *Aurinkokaupungissa* kuvattu yhteiskunta vastasi sitä. Campanellan mukaan viattomuuden tilaan voitaisiin vielä palata, mutta se vaatisi vahvaa poliittista auktoriteettia, joka pakottaisi ihmiset kohti yhteistä hyvää. Campanellan teokset painottavat eri tavoin näitä kahta poliittisen teologian suuntausta. Mikäli ihmiskunta mieli takaisin viattomuuden tilaan, oli sen taivuttava paavin vallan alle. Näin siksi että paavin miekan valta kattoi sekä maallisen että hengellisen vallan. Poliittiset realiteetit huomioon ottaen Campanella alkoi miettiä, mikä olemassaolevista suurvalloista saattaisi olla paaville paras maallinen ”luja käsi”. Poliittisen toimintansa alkuvaiheessa 1620-luvulla Campanella päätyi antamaan Espanjalle roolin parhaana paavin liittolaisena. Sillä oli hänen silmissään tarpeeksi voimaa pystyttääkseen paavin johtaman maailmanvallan. Se, että Espanja ei enää tuolloin ollut niin merkittävä maailmanvalta kuin aiemmin, ja se, että Campanella siitä huolimatta antoi Espanjalle niin suuren roolin poliittisena voimana, selittyy sillä, että vietettyään paljon aikaa vankilassa 1620-luvun aikana, oli Campanellalta jäänyt huomaamatta vuosikymmenen suurvaltapoliittiset heilahtelut. Olennaista tässä kuitenkin on se, että tässä vaiheessa Campanellalle myös sota harhaoppisia, kerettiläisiä vastaan oli tärkeää. Kristus edusti järkeä, ja kaikki jotka poikkesivat kristinuskosta (katolilaisuudesta) olivat irrationaalisia ja kapinoivat järkeä vastaan. Espanjan kuninkaan oli taivuttava paavin ohjaukseen ja otettava haltuunsa Pyhä roomalainen keisarikunta. Campanella myös asetti Espanjalle messiaanisen-profeettallisen roolin Etelä-Amerikassa. (Mänttari 2002, 16-17.)

Ernst Bloch jaotteli omassa filosofiassaan utopiat järjestysutopioihin ja vapausutopioihin (Rahkonen 1996, 38). Ensimmäisiin Bloch laski esimerkiksi Platonin, jonka *Valtio*-dialogissa esitetyssä yhteiskuntajärjestyksessä olennaista oli nimenomaan valtion harmoninen kokonaisuus sekä yksilöiden oikea paikka tässä kokonaisuudessa. Platonin utopiassa olennaista ei ollut vapauden vaan järjestyksen (järjen) puute. Vapausutopiat ovat puolestaan ajallisuuteen keskittyviä. Niiden juuret ovat renessanssihumanismin ohella uskonnollisissa käsityksissä tuhatvuotisesta valtakunnasta (Rahkonen 1996, 38). Campanellan utopia on olennaisesti järjestysutopia, jonka tarkoituksena on tehdä rappeutuvasta maailmasta ankaran, hierarkisen järjestyksen alainen. Campanellan *Aurinkokaupungissa* ”kuvataan ihmiskuntaa luonnontilassa, jossa järki vallitsee. Siksi siinä

kuvatusta yhteisöstä on vain pieni askel kristilliseen ihanneyhteiskuntaan” (Mänttari 2002, 18). Palaan Campanellaan teoreettisemmin vielä myöhemmin Richard Gunnin yhteydessä, mutta jo tässä vaiheessa on hyvä todeta, että Campanellan utopia on erinomainen esimerkki platonistisesta järjestysutopiasta. Aurinkokaupunki on klassista utopia-ajattelua parhaimmillaan - tai pahimmillaan.

Campanellan utopia siis kuvastaa 1400-luvun lopulta alkaneen ajattelun abstraktisoitumiskehitystä. Campanellan utopia on aiempaan italialaiseen renessanssiajatteluun nähden paljon fantastisempi ja irrallisempi konkretiasta. Tuon ajan Italian suurten kriisien keskellä oli helpompi sijoittaa utopiat kaukaisille saarille kuin keskelle oman ajan synkkiä, ristiriitojen täyttämiä tapahtumia. Toisaalta tällainen ratkaisu toteutti kontrastivaikutuksen kautta utopioiden kriittistä funktiota (sekä Campanellalla että Morella), mutta usein se oli kuitenkin silkkaa eskapismia. Taitavat hallitsijat osasivatkin hyödyntää tätä aikakauden eskapistista tendenssiä järjestämällä vaihtoehtoisia valtioita käsitteleviä kirjoituskilpailuja. Tällä tavoin kumoukselliset energiat kyettiin kanavoimaan vaarattomasti. (Lahtinen 2002, 186.)

1.2.4. Renessanssi ja modernin läpimurto

Kuten ”renessanssi” -sanana etymologiasta tiedetään, sanan alkuperäinen merkitys viittasi ”uudestisyntymään”. Renessanssi pyrki herättämään uuteen eloon Kreikan ja Rooman ihanteet. Luostareissa pölyttyneet antiikin filosofien teokset nousivat päivänvaloon ja kansankielisen kirjallisuuden arvostus nousi. Antiikin Kreikan ja Rooman jäljittelemiseen lukeutui myös suuri joukko kirjallisuutta, jotka nostivat ihanteeksi kreikkalaisen *poliksen*, roomalaisen *res publican* sekä niihin liittyneet kansalaishyveet (*virtù civile*). Hieman paradoksaalista on kuitenkin renessanssihengessä se, että vaikka toisaalta luotiin jatkuvasti jotain uutta ja ennennäkemätöntä, perustuivat nämä uutuudet hyvin pitkälti vain vanhan jäljittelyyn. Tämä paradoksi kuitenkin raukeaa sillä huomiolla, että jäljittely (*imitazione*) ei merkinnyt antiikin kulttuurisaavutusten mekaanista toistamista (*ripetizione*) vaan pyrkimystä käyttää niitä kokonaan uusiin pyrkimyksiin. Tärkeää jäljittelyn osalta on myös huomata se, ettei renessanssi ollut vielä omaksunut modernille kulttuurille ominaista

lineaarista aikakäsitystä. Mikko Lahtisen (2002, 187) mukaan jäljittelyn ”ja uuden luomisen mielenkiintoinen yhdistelmä johtui myös siitä, ettei moderni, lineaarinen aikakäsitys siihen sisältyvine ideoineen maailmanhistoriallisesta edistymisestä ollut vielä renessanssissa syrjäyttänyt ajan ja historian kehämäisestä kulusta”. Renessanssissa saatettiin aivan hyvin voida haaveilla jostain täysin uudesta ja samalla haikailla paluusta antiikin ihanteisiin. Renessanssi onkin ennen muuta antiikin ja modernin välinen leikkauspiste, joka aikakäsitystä myöten ennakoi modernia, muttei vielä ole sitä. (Lahtinen 2002, 186-187.)

Renessanssi alkoi murtua kaupunkivaltioiden rappeutumisen myötä. Apenniinien niemimaa joutui ranskalaisten ja espanjalaisten valloittamaksi, jonka keskeiseksi symboliseksi tapahtumaksi tiivistyi Rooman hävitys (*sacco di Roma*). Myös katolisen kirkon vastauskonpuhdistuksen alkaminen vaikutti negatiivisesti renessanssihumanismiin. Siviili- ja luonnonfilosofia vainottiin ja väärin ajattelevien teoksille laadittiin kiellettyjen kirjojen luettelo (*Index Librorum Prohibitorum*). Vastauskonpuhdistus vaati paluuta katolilaisuuteen ja kielsi kaiken vallankumouksellisenä pidetyn toiminnan. Katolinen kirkko myös vahvisti dogmejaan kaappamalla koulutus- ja kasvatusinstituutiot itselleen. Kuten Althusserilta (1984) olemme oppineet, koululaitos on eräs merkittävimmistä ideologisista koneistoista, joiden hallitseminen on merkityksellistä ideologisen kamppailun tasolla. Tässä kamppailussa katolinen vastauskonpuhdistus voitti ja kykeni kasvattamaan intellektuaalista vastavoimaa protestanttisia ja kerettiläisiä oppeja vastaan. Hyvänä esimerkkinä katolisen kirkon menestyksellisestä ideologisesta voimasta voidaan pitää Ignatius Loyolan perustamaa jesuiittaveljeskuntaa. Italiassa renessanssihumanismi ei kyennyt, kuten Lahtinen (2002, 188) Antonio Gramsciin vedoten toteaa, tulemaan todelliseksi kansalliseksi ja kansaan vetoavaksi populaariksi uudistukseksi. Siitä ei tullut sellaista tarvittavaa ”reformaatiota”, joka olisi yhdistänyt Italian mentaalisesti ja poliittisesti. Se ei myöskään kyennyt luomaan eliitin ja kansan välille organisoitua ja kiinteää vuorovaikutusta. Renessanssihumanismin hedelmiä poimittiinkin Italian sijaan pohjoisessa, Saksan reformaatioissa, Englannin 1600-luvun vallankumouksessa sekä 1700-luvun valistuksessa. Italialaisen renessanssin viimeinen merkittävä nimi utooppisen ajattelun alueella olikin Campanella. (Lahtinen 2002, 187-188.)

1600- ja 1700-lukujen Euroopassa oli yhä selvempää ettei kaupunkivaltiot voineet toimia laajenevan ja yhä suurempia toiminnan piirejä vaativan kapitalistisen talouden puitteiksi (Lahtinen 2002, 189). 1600-luvulla Englannissa ja 1700-luvulla Ranskassa toteutettiin Machiavellin *Ruhtinaassa* esittämä profetallinen visio keskitetystä hallitusvallasta ja sen alaisuudessa elävistä ihmisistä (Lahtinen 2002, 189-190). Moderneissa yhteiskuntateorioissa asetettiin sellaiset valtio-opilliset periaatteet, jotka todella saattoivat realisoitua tulevaisuudessa (Lahtinen 2002, 190).

Utopioita ei nyt sijoitettu kaukaisille saarille, kuten vaikkapa Baconin ja Moren utopioissa, vaan nyt utopiat saivat olennaisemmin ajallisen luonteen. Kapitalistisen talouden ja tieteellis-teknologisen kehityksen myötä todellisuus oli jatkuvassa muutoksessa, todellisuuden historiallisuus ja hetkien ainutlaatuisuus oli modernille ihmiselle yhä ilmeisempää. Kuten Marx ja Engels kirjoittivat *Kommunistisessa Manifestissa*, valtaan noussut porvarisluokka oli tuhonnut ja häväissyt kaikkia vanhoja feodaalisia ja patriarkaalisia, idyllisiä suhteita. Porvaristo oli hävittänyt keskiajan feodaaliset, mystiikalla perustellut hierarkiset suhteet, ja tuoneet tilalle ”alastoman, tunteettoman ’käteismaksun’” (Marx & Engels 1970, 97). Kapitalismi oli heidän mielestään riisunut pyhyden feodaalisilta itsestäänselvyyksiltä: ”Kaikki piintyneet, ruostuneet suhteet ja niihin liittyvät vanhastaan arvossa pidetyt käsitykset ja katsantokannat liestyvät, kaikki vasta muodostuneet vanhenevat ennen kuin ehtivät luotua, kaikki säätyperäinen ja pysyväinen katoaa, kaikkea pyhää häväistään, ja ihmisten on lopulta pakko tarkastella asemaansa elämässä ja keskinäisiä suhteitaan avoimin silmin” (Marx & Engels 1970, 97).

Marxin ja Engelsin kuvauksessa on jotain modernille ajalle hyvin tyypillistä. Kapitalismin kehittyessä kaikki traditionaalinen alkoi horjua ja uusi, moderni alkoi syntyä. Myös utopiat saivat uuden ulottuvuuden. Enää eivät kaukaisten *paikkojen* staattiset ja epähistorialliset utopiat tuntuneet uskottavilta, vaan aikakauden peruskokemuksen mukaisesti, myös utopioille alkoi muotoutua ajallinen, historiallinen, dynaaminen muoto. Aika alkoi nousta tilaa tärkeämmäksi tavaksi hahmottaa sivilisaation ideaalisia päämääriä. Spatiaaliset, tilalliset utopiat alkavat nyt muuntua temporaalisiksi utopioiksi. Rahkosen (1996) mukaan

siirtymisessä temporaalisiin utopioihin oli kyse 1700-luvun valistuksen tuottamasta radikaalisti uudentlaisesta aikatietyoisuudesta. Moderni kokemus on radikaalisti ajallista ja historiallista. Kapitalismin ja porvarillisen valistuksen nousu tuottivat kokemuksen todellisuuden virtaavuudesta, jatkuvasta muuntuvuudesta – historia kyettiin tiedostamaan entistä voimakkaammin. Ja koska historia kyettiin tuntemaan, myös tulevaisuuden suunnan ajateltiin olevan tiedettävissä ja toteutettavissa. Tulevaisuus oli ennakoitu historiassa. (Rahkonen 1996, 39.)

1.3. Revoluutio – valistuksen ajalliset utopiat

Uuden ajan kynnyksellä utopioiden kehitys jatkuu ”revoluution” (lat. *revolvere*) käsitteen muodossa. Revoluution eli vallankumouksen käsite sai aivan uuden merkityssisällön 1700- ja 1800-luvuilla. Käsitteen muotoutuminen tuli vaikuttamaan keskeisesti siihen kuinka valistunut länsimaaailma tuli utopiat tuntemaan. Termi tarkoitti alkujaan ”takaisin kiertymistä”, ympäri pyörähtämistä tai hallitusvallan vaihtumista, mutta uudella ajalla käsite alkoi saada voimakkaammin poliittis-yhteiskunnallisia merkityssisältöjä. Nyt sillä pyrittiin kuvaamaan valtioiden, kansakuntien tai jopa koko ihmiskunnan, sivilisaation sinänsä siirtymistä kokonaan uuteen aikakauteen. Käsitteen taustalta paistaa läpi kokonaan uudenlainen kokemus. Ranskan vallankumous vuonna 1789, kapitalismin kehkeytyminen sekä teollisuustuotannon läpimurto vaikuttivat kaikki voimakkaasti moderniin kokemukseen. Kapitalismin ja vallankumousten jyllätessä kaikelta traditionaaliselta katosi yht’äkkiä pohja. (Lahtinen 2002, 190.)³

Thomas Moren utopia oli ollut *insulo*, eristetty ja sulkeutunut saari, jossa kaikki pysyi olennaisesti samana ikuisesti. Valistuksen dynaamisissa utopioissa ei ollut enää olennaista tilan ideaalinen järjestäminen, vaan keskeiseksi teemaksi nousi kysymys todellisuuden perinpohjaisesta muutoksesta. Valistuksen piirissä muotoutuneiden utopioiden onnellisuus ei koskenut vain kaukaisen kansan onnea, vaan nyt onnellisuus koski myös todellisten historiassa vaikuttavien ihmisten onnea. Tämä sopikin valistuksen ideaan hyvin. Vaikka

³Vrt. Manuel & Manuel 1979, 556-577.

More olikin teoksessaan kritisoinut vallitsevaa todellisuutta, oli Moren utopia kuitenkin kovin abstrakti, eikä se koskettanut todellisia ihmisiä ollenkaan. Valistus sen sijaan sijoitti utopiat ihmisten keskuuteen, osaksi inhimillistä toimintaa itseään. Tämän vuoksi valistusajan utopioita voidaan pitää vähemmän utopistisina kuin renessanssin ja varhaisen uuden ajan utopioita. (Lahtinen 2002, 190-191.)

Valistusajattelulle tyypillistä oli systeeminrakentamisen sijaan olemassa olevan todellisuuden systemaattinen kritiikki. Tämä näkyi utopioiden kehityksessä: myös utopioihin alkoi sisältyä aiempaa utooppista ajattelua täsmällisempää yhteiskuntaa koskevaa kritiikkiä. Valistuksen utopioihin sisältyi kirkon ja uskonnon kritiikin ohella myös yksityisomistukseen kohdistuvaa kritiikkiä. Yhteisomistusta pidettiin yksityisomistuksen vakavasti otettavana vaihtoehtona. Kommunismi sinänsä ei ollut uusi ajatus, olihan jo Platonilla esiintynyt kommunismia kulutuskommunismien muodossa. Myös Moren ja Campanellan utopioihin oli sisältynyt jonkinlaisia kommunistisia ajatuksia. Muista valitusaikaa edeltäneistä kommunistisista utopisteista mainittakoon hugenotti Denis Vairasse d'Allais, joka oli utopiakuvauksessaan esitellyt Séverambian ideaalivaltion Australiassa. Kuitenkaan kommunismi ei valitusta edeltäneinä vuosina ollut muodostunut keskeiseksi aatevirtaukseksi, eikä minkään yhteiskunnallisen liikkeen pääideologiaksi. Vasta valistuksen myötä kommunistiset ja radikaalin egalitaristiset aatteet saivat jalansijaa Euroopassa. Lahtisen (2002, 192) mukaan sellaista ”valistusfilosofien seuraa tai yhteisöä ei ollutkaan, jossa joku ei olisi kannattanut ajatusta yhteisomistukselle perustuneesta maailmasta”. Kommunismista tulikin tuolloin utopismien synonyymi. Kaikki keskeiset valistusutopiat olivat luonteeltaan kommunistisia. Utopismien ja kommunismin samaistaminen vain vahvistui sellaisten utopiasosialistien kuin Charles Fourier, Henry Saint-Simon ja Robert Owen myötä. Toisaalta utopismilla oli jo tuolloin pejoratiivista sävyä ja monet utopiasosialistit halusivatkin sanoutua termistä kokonaan irti. Esimerkiksi Saint-Simon nimesi oman ajattelunsa ”yhteiskunnallisen järjestyksen täydellistymisen projektiksi”. (Lahtinen 2002, 191-192.)

Valistusajan vaikutuksiltaan tärkeimmistä teoksista oli Morellyn *Code de la nature* (1755), jonka monet myöhemmät utopiasosialistit ja anarkistit omaksuivat esikuvakseen. Teoksen keskeisiä ideoita oli, että maaomaisuuden (aikakauden tärkein omistuksen kohde) yksityisomistuksen lakkauttamisen myötä myös ihmisten pahat teot voitaisiin ehkäistä (ks. Morelly 2009). Yksityisomistuksella katsottiin olevan ihmiset toisistaan vieraannuttava vaikutus. Pahuus ei johtunut ihmisluonnosta, vaan siitä että ihminen eli itsekkyyttä ruokkivassa yhteiskunnassa. Vain yksityisomistuksen lakkauttaminen voisi lakkauttaa vieraantumisen ja vahvistaa ihmisten välistä vahvaa yhteistuntoa. Morelly suhtautui kriittisesti myös kirkkoon, mikä näkyi myös *Code de la naturen* korostuneen sekulaarissa sisällössä. Morellyn teoksen jälkeen ilmestyi Lous Sébastian Mercier'n (1740-1814) tulevaisuusutopia *L'An 2440* (1771), joka oli niin sanottujen aikautopioiden, eukronioiden, aloittaja, ja joka sijoittuu nimensä mukaisesti kaukaiseen tulevaisuuteen. Aikautopioiden nousu valistusaikana liittyykin juuri modernin aikatietoisuuden kehittymiseen. Vielä renessanssissa vaikuttanut syklinen aikakäsitys sai nyt väistyä universaalien edistyksen ajatukseen perustuvan lineaarisen aikakäsityksen tieltä. Modernilla aikakaudella on itseymmärrys, jossa se käsittää itsensä siirtymäksi johonkin uuteen. Tämä siirtymä on jatkuvasti kiihtyvä ja siihen sisältyy odotus toisenlaisesta tulevaisuudesta. (Lahtinen 2002, 192-193.)

Kommunistisilla ja egalitaristisilla utopioilla on nähtävissä useita kytköksiä republikanistiseen ajatteluun, jossa korostettiin egalitaristisen ajattelun tavoin hyvien lakien ja organisaatioiden kasvattavaa funktiota yhteiskunnassa (Lahtinen 2002, 194). Yhteiskuntaa muuttamalla muutettiin myös ihmisluontoa. 1700-luvulla etenkin monarkistisessa Britanniassa kirjoitettiin useita tasavaltalaisia utopioita. Niissä esiintyneen täydellisen valtion (*commonwealth*) esikuvana toimi 1600-luvulla ilmestynyt James Harringtonin (1611-1677) teos *The Commonwealth of Oceana* (1656) (Lahtinen 2002, 194). Harringtonin utopia oli kunnianosoitus lordiprotektori Oliver Cromwellille ja se olikin tunnistettavissa kuvaukseksi Englannin tulevaisuudesta (Koikkalainen 2002, 143). Sen tarkoituksena oli esittää konkreettisiin historiallisiin mahdollisuuksiin pohjautuva ehdotus parhaasta valtiosta. Harringtonin teosta ei voida kutsua ”utopistiseksi” sen platonilais-morelaisessa mielessä, vaan se on selkeästi machiavellistisempi ottaessaan

huomioon historialliset olosuhteet (Koikkalainen 2002, 143). Historiallisuudessaan se on myös selkeästi lähempänä valistusutopioita kuin klassisia utopiakuvauksia. Harringtonin teos sijoittuu ”hovin” ja ”maaseudun” (*court and country*) välisessä ideologisessa taistelussa maalaisaatelin ja sen maanomistukseen perustuvien hyveiden puolelle (Koikkalainen 2002, 143). Maalaisaateliin kuulunut Harrington vierasti hoviaateliston valtaa, koska ajatteli maalaisaatelin olevaa luotettavampaa, vaikkakin karkeampaa, ainesta valtakunnan johtopaikalle (Koikkalainen 2002, 143).

1.3.1. David Hume ja täydellisen valtion idea

Harringtonin teokseen suhtautui sympaattisen kriittisesti David Hume (1711-1776), joka kirjoitti itsekin täydellistä *commonwealthia* käsittelevän teoksen *Täydellisen valtion idea* (2002). Humen tekstiä on vaikea tunnistaa utooppisen ajattelun traditioon kuuluvaksi. Hume jopa hylkää Platonin ja Moren lähestymistavat hylkää sillä perusteella, että kaikki sellaiset ”hallitussuunnitelmat, jotka edellyttävät ihmiskunnan suurten tottumusten uudistumista, ovat puhtaasti kuvitteellisia. Tämän luonteisia ovat Platonin *Valtio* ja Sir Thomas Moren *Utopia*” (Hume 2002, 151). Hume hylkää utopiat yhteiskuntamuotojen valmiina pohjapiirroksina. Hänelle hallitusmuodot ovat ihmisen toiminnan apuvälineitä, jolloin niihin pätevät samat seikat kuin muihinkin ihmisen tuottamiin apuvälineisiin (Hume 2002, 149). Vanhentunut kone voidaan hylätä, mikäli sen tilalle keksitään parempi (Hume 2002, 149). Uutta konetta voidaan puolestaan koekäyttää ennen kuin päätetään sen lopullisesta käyttöönnotosta (Hume 2002, 149). Platonin ja Moren utopioiden sijaan Hume näkee Harringtonin *Oceanan* ”tähän mennessä yleisölle tarjotuista valtion malleista ainoa käyttökelpoinen” (Hume 2002, 151).

Humen *Täydellisen valtion idea* on vielä Harringtoninkin teosta hankalammin sijoitettavissa utooppisen ajattelun traditioon. Se ei ole Moren, Baconin tai Campanellan utopioiden tavoin kaunokirjallinen teksti ollenkaan, vaan se muistuttaa selkeästi enemmän akateemista valtio-opillista tutkielmaa. On olemassa kuitenkin tiettyjä seikkoja, joiden

perusteella Humen teksti voidaan sijoittaa utopiakirjallisuuden traditioon. Ensiksikin, teoksessa puhutaan ”täydellisestä valtiosta”, siis *commonwealthista*, jolle ei löydy suoraa vastinetta todellisuudesta. Toiseksi, Hume ilmoittaa osallisuutensa utooppisen ajattelun traditiosta viittaamalla eksplisiittisesti Platonin ja Moren kaltaisiin kirjoittajiin. Harringtonin tavoin Humen utopia on kuitenkin selvästi historiaajuisempi ja konkreettisempi kuin klassiset utopiat. Humelle ja Harringtonille utopioiden kehittäminen vaatii todellisuuden jo sisältämien mahdollisuuksien hahmottamista. Utopiat ovat heille molemmille siirtymää menneisyydestä tulevaisuuteen, mikä tekee heidän utopioistaan nähdäkseen valistusajalle tyypillisiä temporaalisia utopioita. (Koikkalainen 2002, 143.)

Koikkalainen (2002, 144) kiinnittää huomiota Humen tekstin otsikointiin. Alkuperäinen otsikko, *Idea of a Perfect Commonwealth*, eroaa Humen muiden esseiden otsikoista kiinnostavalla tavalla. Yleensä hänen esseensä viittaavat kirjoituksen teemaan laveasti prepositiota ”of” (*esim. Of Money*, ”Rahasta”), mutta Humen utopiateksti viittaa hänen filosofiansa tärkeään tekniseen termiin ”idea”. Kyseinen termi viittaa siihen, että tapa, jolla *commonwealthia* tekstissä käsitellään, on definiitivisempi kuin hänen ”of” -alkuisissa esseissään. Koikkalaisen (2002, 144) mukaan ”täydellisen valtion idea” ”on Humen omalla ajattelullaan tuottama kuvaus, joka ei viittaa mihinkään sellaisenaan olemassa olevaan ilmiöön, mutta joka ei ole täysin fiktiivinenkään”. ”Täydellisen valtion idea” on siis ihmisjärjen itsensä konstruktio, eikä sille ole olemassa empiiristä vastinetta. Hume pyrkii siis muotoilemaan jonkinlaisen valtion ”ideaalityypin” (Koikkalainen 2002, 144). Valtion täydellisyyttä pohdittaessa on tärkeää huomata Humen tekstin otsikon loppuosa ”*of a Perfect Commonwealth*”, joka on varustettu epämääräisellä artikkelilla (Koikkalainen 2002, 144). Otsikointiratkaisu antaa ymmärtää, ettei Humen mielessä ollut esittää vain yhtä, aina ja ikuisesti täydellisen valtion pohjapiirroksena toimivaa mallia, vaan hän näyttää jättävän auki mahdollisuuden useille eri tavoin täydellisille valtioille (Koikkalainen 2002, 144). Olosuhteet ja muut historialliset tekijät määrittävät sen, millaiseksi täydellisen valtion idea muodostuu (Koikkalainen 2002, 144).

Sekä Humen että Harringtonin utopiat näyttävät siis ottavan lähtökohdakseen olemassa olevan todellisuuden ja siihen sisältyvät objektiiviset mahdollisuudet. Utopiat eivät olleet heille enää fiktiivisiä todellisuuteen kohdistuvan kritiikin viitepisteitä, vaan ne kytkeytyivät todellisuuden mahdollisuuksien aitoon kartoittamiseen. Tämä on erityisen tärkeä juonne utooppisen ajattelun kehityksessä. Tulen itse kehrittelemään tätä tematiikkaa tarkemmin tutkielman toisella puoliskolla, jossa nostan keskeisiksi käsitteiksi Ernst Blochilta peräisin olevat vastinparit, abstraktin ja konkreetin utopian. Näihin käsitteisiin liittyen käyn lävitse myös Blochin filosofiassa esiintyvän mahdollisuuden käsitteen ulottuvuuksia. Tässä yhteydessä on kuitenkin hyvä huomata, että nimenomaan utopioiden ajallisuus näyttää antavan mahdollisuuden utopioiden konkretisoitumiselle. Olemassaolevilla yhteiskunnilla on historiallisesti määrittäneet olemassaolon ehdot, mikä merkitsee sitä, etteivät yhteiskuntarakenteetkaan ole välttämättömiä ja ikuisia. Ajatus on nähtävissä Humenkin teoksessa, jonka taustalla on voimakas ajatus lain sopimuksenvaraisuudesta, ”konstruktivistisuudesta”. ”Kaikki, missä näkyy ihmisen käden jälki, voi periaatteessa – ja siksi myös käytännössä – olla toisin!” (Koikkalainen 2002, 145). Argumentoin myöhemmin myös sen käsityksen puolesta, että koska moderni yhteiskunta on talousjärjestelmän ja sivilisaatio-luonto -suhteensa kautta toistuvasti kriisiytyvä, ovat nimenomaan kriisit keskeisiä utopioiden muodostumisen paikkoja. Kriiseissä olemassaoleva kyseenalaistuu ja meidän on pakko ajatella vallitsevalle vaihtoehdoja.

1.3.2. Valistus, vallankumous ja sosialismi

Valistusajattelun tärkeimpinä innoituksen aiheina olivat aikakauden yhteiskunnalliset mullistukset. Ranskassa vuonna 1789 tapahtuneen vallankumouksen seurauksia havaittiin hieman eriaikaisesti ympäri Eurooppaa. Vallankumous ei ollut yksin porvariston vallankumous, eikä aatelisto tai kuninkaan virkamiehistö olleet tapahtuman jälkeen kadonneet mihinkään. Porvaristo vasta haki rooliaan yhteiskunnassa, eikä siitä ollut vielä muodostunut tehdasteollisuuskapitalismin johtavaa luokkaa. Porvariston valta-asema alkoi lujittua vasta 1800-luvun aikana, jolloin suurteollisuuden perustunut kapitalismi teki läpimurron. Myös maataloustuotannon kapitalisoituminen, urbanisoituminen,

nationalismin nousu, uusien kansallisvaltioiden nousu sekä niiden imperalistinen toiminta toimivat porvariston vallan pönkittäjinä. 1800-luvun myöhemmällä puoliskolla myös teollisuustyöväestö alkoi muodostua itsestään tietoiseksi kansallis-poliittiseksi voimaksi kun nämä organisoituivat maataloustyöväestön kanssa työväenliikkeeksi. Tämän luokkatietoisuuden kehittymisen eräs huipentuma oli vuosina 1864-1876 toiminut ensimmäinen internationaali, joka korosti aiempaa enemmän työväenluokan kansainvälisiä etuja. (Lahtinen 2002, 201-202.)

1800-luvun alkupuolisko oli äärimmäisen kiihkeää ja levotonta aikaa Euroopassa. Levottomuus kärjistyi 1840-luvun lopulla, jolloin kaikkein vallankumouksellinen liikehdintä laantui ja reformistisempi politiikka alkoi saada otetta. Ranskassa helmikuun 1848 vallankumous muuttui nopeasti sosialistisesta ja tasavaltalaisesta radikalismista konservatiiviseksi restauraatioksi. Louis-Napoléon Bonaparten valitseminen presidentiksi saman vuoden joulukuussa vain vahvisti Ranskassa tätä konservatiivista tendenssiä. Italiassa ja Saksassa tilanne oli toinen: pieniin valtioihin jakautuneet kansakunnat olivat sisäisesti äärimmäisen ristiriitaisia senkin jälkeen kun alueet oli yhdistetty yhden valtion alaisuuteen. Esimerkiksi Saksa onnistuttiin yhdistämään vasta vuonna 1871. Neljä vuotta myöhemmin Saksassa kaksi työväenpuoluetta, Ferdinand Lasallen vuonna 1863 perustama Saksan yleinen työväenpuolue sekä Wilhelm Liebknechtin ja August Bebelin 1869 luoma Saksan sosialistinen työväenpuolue, yhdistävät voimansa. Sosialismi ei näiden puolueiden yhteydessä tarkoita vain radikaaleja sosialisteja, vaan tuolloin termillä viitattiin myös yhteiskunnallisia uudistuksia ajavia ja repressiivistä hallitusvaltaa vastustaviin porvarillisiin demokraatteihin. Vasta vallankumouksellisen työväenluokan organisoiduttua demokraatin ja sosialistin määreet alkoivat eriytyä. Marx ja Engels (1970b, 111-119) puolestaan erottavat oman poliittisen ohjelmansa ”pikkuporvarillisista sosialisteista”, ”kriittis-utopistisista sosialisteista” ja ”porvarissosialisteista” *Kommunistisessa manifestissa*. (Lahtinen 2002, 203.)

Kaikkien edistyksellisten liikkeiden päävihollinen oli sekä Ranskassa että Saksassa sama: repressiivinen keisari- ja kuningasvalta. Erimielisyydet koskivat ainoastaan sitä, millaiseksi valtion olisi kehityttävä tulevaisuudessa. Porvaristolle riitti liiketoiminnan edellytysten

turvaamiseksi lähinnä tasavalta tai perustuslaillinen monarkia, mutta proletariaatti vaati enemmän. Porvarillinen vallankumous oli monille sosialisteille ja kommunisteille pelkkä todellisen, proletaarisen vallankumouksen intro. Tässä he kuitenkin olivat väärässä. Todellisuudessa porvarillisen vallankumouksen hedelmiä olivat Ranskassa Louis Bonapartén ja Saksassa Wilhelm von Bismarckin johtamat repressiiviset hallinnot. Sosialistisen työväenliikkeen menestys tyrehtyi oitis. (Lahtinen 2002, 203-204.)

Maailmanmarkkinoiksi laajentuneen kapitalismin, teknisen kehityksen ja kansallisvaltioiden synnyn ällistyttävän laaja-alainen vaikutus näkyi myös ajan kirjallisuudessa, jossa sekä sosialismi että darwinismi tarjosivat lähtökohtia historian arviointiin ja tulevaisuutta koskeviin pohdintoihin. Nämä lähtökohdat näkyivät myös utooppisessa ajattelussa. Varsinkin teknologian nopea kehitys tarjosi virikkeitä tulevaisuuden yhteiskunnan visiointiin. Joka paikkaan lonkeronsa ulottavan kapitalismin aikana muulta maailmalta eristyksissä olleet saariutopiat alkoivat vaikuttaa lähinnä turhalta fantasioinnilta. Valistuksesta peritty ajatus koko todellisuuden perinpohjaisesta muuttamisesta oli lähempänä aikakauden peruskokemusta. Sosialistisen ajattelun historiassa muutos utopiasosialismista ”vaikuttavan todellisuuden” sosialismiin näkyy 1800-luvun kuluessa. Kapitalismi ymmärrettiin nyt Karl Marxin *Pääoman* tavoin historiallisesti kehittyneenä yhteiskuntamuotona, jonka edellytykset ovat yhteiskuntien materiaalisessa perustassa, tuotannossa. Kun kapitalismi oli kerran syntynyt, ei sen kehittymistä voitu enää peruuttaa. Sosialismi oli rakennettava kapitalismin pohjalta, sen ristiriitaisuudet ja heikkoudet tarkasti analysoiden. Toisin kuin siis monien utopiasosialistien tulevaisuudenkuvitelmissa, joissa ihmiset oli nähty idyllisten ja autonomisten pienyhteisöjen jäseninä, ja joissa kapitalismin ajateltiin kumoutuvan pelkillä filantrooppisilla reformeilla, oli marxilainen sosialismiprojekti tiukasti kiinnitetty kapitalismin tarkkaan analyysiin, kapitalismin tarjoamiin historiallisiin mahdollisuuksiin. (Lahtinen 2002, 204-205.)

Vaikka utopiasosialisteja voitiinkin myöhemmässä sosialismissa pitää vain kypsymättömän kapitalismin tuotteina, nähtiin niillä myös tärkeä edistyksellinen tehtävä omana aikanaan. Ne tunnistivat kapitalistisen yhteiskuntamuodon puutteet ansiokkaasti. Saint-Simonin,

Robert Owenin, Charles Fourierin ja Étienne Cabet'n olivat utopiasosialistien tunnetuimpia nimiä. Cabet'n ihanneyhteisö (*communauté*) oli kommunismi (*communisme*). Robert Owen puolestaan rakensi teollistumisen ja kaupungistumisen yhteiskunnallisista vaikutuksista tietoisena oman utopiayhteisönsä *New Harmonyn* Yhdysvaltojen Indianan osavaltioon. Owenin utopiaprojekti oli kuitenkin monilta ratkaisuiltaan varsin kesy ja lokaali, jos sitä katsoo kapitalismin myöhempää urbaanimpaa ja globaalimpaa kehitystä vasten. Vuosisadan alun utopioissa oli liian voimakas hierarkkinen tendenssi, jotta se olisi voinut toimia kapitalististen työmarkkinoiden ja niiden vaatiman työvoiman liikkuvuuden asettamia haasteita. Ne eivät vastanneet kapitalismin aiheuttamaa yksilöllisen juridisen vapautumisen tendenssiä. (Lahtinen 2002, 205.)

Charles Fourier esitti omassa utopiasosialismissaan näkemyksensä autonomisista 1600 hengen falangien muodostamista tuotannollisista yksiköistä, falansterista sekä niiden muodostamista federaatioista. Fourier'n utopiassa näkyy utopiasosialismille tyypillinen pienyhteisöjen ja modernin universalismin samanaikainen korostus. Pienyhteisöjen ihailu näkyi jo klassisten utopistien teoksissa, mutta valistukselta peritty universalismi antoi utopiasosialismille oman sävynsä. Fourier'n falansteri kykeni tyydyttämään kaikkien jäsentensä kaikki ”peruspassiot”. Aistinautintojen ohella myös perhe-elämän, rakkauden ja ystävyyden tarpeet tulivat falansterissa tyydytetyiksi. Myös luonnollinen tarve vaihteluun elämässään otettiin Fourier'n utopiassa huomioon. Jokaisella tuli olla oikeus tehdä juuri sitä työtehtävää, missä koki olevansa luontaisesti lahjakas tai mihin koki muutoin vetoa. Jokainen falansterin jäsen sai tehdä päivän aikana jopa kahtatoista erilaista työtä ja nauttia aterian jopa yhdeksän kertaa päivässä. Työnteko perustuikin Fourier'lla niin sanotun ”atraktiivisen työn” (*travail attractif*) periaatteelle (ks. Fourier 2009). Kun termistä ”utopisti” tuli 1800-luvun kuluessa pejoratiivinen termi, sai Fourier'kin siitä osansa. Hän sanoutui jyrkästi irti Owenin seuraajien utopioista, vaikka halusikin pitää kiinni heuristisesta utopiakäsitteestä oman yhteiskuntafilosofiansa kohdalla. Kaikkein kovin utopiakritiikki ei kuitenkaan tullut porvariston leiristä, vaan kaikkein radikaaleimmilta sosialisteilta, Karl Marxilta ja Friedrich Engelsiltä. Erityisesti Engelsin utopiasosialismia koskeva puheenvuoro hänen teoksessaan *Sosialismin kehittyminen utopiasta tieteeksi* (1973) on merkittävä. (Lahtinen 2002, 206-209.)

Friedrich Engelsin mukaan moderni sosialismi muodostuu sisältönsä puolesta niistä tarkasteluista, jotka kohdistuvat palkkatyöläisten ja porvariston, työn ja pääoman väliseen ristiriitaan sekä toisaalta tuotannossa ilmenevään anarkiaan. Sosialismin teoreettiset muotoilut olivat kuitenkin johdonmukaista jatkoa valistusfilosofien periaatteille. Porvaristo pyrki Ranskan suuressa vallankumouksessa mullistamaan todellisuuden perinpohjin ja tekemään siitä järkevän – sorrosta vapaan ja oikeudenmukaisen. Pian kuitenkin osoittautui, että ikuisen oikeudenmukaisuuden ruumiillistumaksi ajateltu oikeuslaitos tyypistyi muodolliseksi samanarvoisuudeksi lain edessä. Porvarillinen oikeudenmukaisuus ei ollut todellista, materiaalista oikeudenmukaisuutta. Kaikkein keskeisimmäksi ihmisoikeudeksi julistettiin yksityinen omistusoikeus. ”Omistajuus” ja ”ihmisyys” samastettiin toisiinsa. Omistajien ja omistamattomien välille jäi kuitenkin kytämään ristiriita, jonka ensimmäisiä merkkejä oli näkyvissä jo Saksan uskonpuhdistuksen aikana. Myös Thomas Münzerin kaltaiset kapinalliset asettuvat omistavaa luokkaa vastaan. Tämän kypsymättömän luokan kapina sai myös teoreettisia ilmauksia: monet 1500- ja 1600-lukujen yhteiskuntautopiat vaativat muodollisen tasa-arvoisuuden ylittävää materiaalista tasa-arvoa, kommunismia. Kapitalismin alkuvaiheessa proletariaatin ja porvariston välinen ristiriita oli kuitenkin kehittymätön, mikä näkyi myös varhaisen sosialismin muotoiluissa. (Engels 1973, 104-108.)

Kapitalistisen tuotannon kypsymättömyyttä tilaa, luokkien kypsymättömyyttä tilaa vastasivat epäkypsät teoriat. Yhteiskunnallisten tehtävien ratkaisu, joka oli vielä kätkeytyneenä kehittymättömiin taloudellisiin suhteisiin, oli kysyteltävä aivoissa. Yhteiskunta tarjosi vain epäkohtia; niiden poistaminen oli ajattelevan järjen tehtävänä. Kysymys oli uuden täydellisemmän yhteiskuntajärjestyksen keksimisestä ja sen lahjoittamisesta yhteiskunnalle ulkoapäin, propagandan, ja missä se vain oli mahdollista, mallikokeiden antaman esimerkin avulla. Nämä uudet yhteiskuntajärjestelmät oli jo etukäteen tuomittu utopioiksi; mitä pitemmälle niitä muokattiin yksityiskohdittain, sitä enemmän niiden täytyi vaipua pelkäksi kuvitteluksi. (Engels 1973, 108; ks. myös Engels 1971, 295. Vrt. Marx & Engels 1970b, 118.)

Utopiasosialistit pyrkivät kehittämään unelmayhteiskunnan päässään ja toteuttamaan sen todellisuudessa huomioimatta todellisuuden objektiivisia tendenssejä. Niillä ei ollut minkäänlaisia toteutumisen edellytyksiä. Tästä asetelmasta näyttääkin juontuvan sanan ”utopia” paha kaiku myöhemmässä sosialistisessa teoretisoinnissa. Blochille utopiasosialistien visiot ovat kuitenkin pelkkiä abstrakteja utopioita, eikä niitä voida pitää lopullisena totuutena utopioista. Se, mitä Bloch kutsuu konkreetiksi utopiaksi, näyttäisi asettuvan analogiseksi Engelsin tieteelliselle sosialismille. Tieteellinen sosialismi koostuu hänen mukaansa olennaisesti kahdesta elementistä: historiallisesta materialismista ja lisäarvoteorialle pohjautuvasta kapitalismianalyysistä. Historiallinen materialismi lähtee Engelsin mukaan liikkeelle teesistä jonka mukaan ”tuotanto, ja lähinnä tuotantoa tuotteiden vaihto, on jokaisen yhteiskuntajärjestyksen perusta” (Engels 1973, 120; Vrt. Marx 2008, 117). Jokaisessa historiassa esiintyvässä yhteiskunnassa ”sosiaalinen jako luokkiin tai säätyihin tapahtuu sen mukaan, mitä ja kuinka tuotetaan ja miten tuotteet vaihdetaan” (Engels 1973, 120). Yhteiskunnallisten mullistusten alkuperää ei tule etsiä ihmisaivoista, tiedon ja sivistyksen lisääntymisestä tai totuutta ja oikeudenmukaisuutta koskevista filosofisista käsityksistä vaan yhteiskunnan tuotantotavan muuttumisesta, taloudesta. Kokemus olemassaolevan todellisuuden järjettömyydestä saa alkunsa Engelsin (1973, 121) mukaan siitä, että tuotantomenetelmissä ja vaihtomuodoissa on kaikessa hiljaisuudessa tapahtunut muutoksia. Aiemmille tuotantomenetelmille pohjautunut yhteiskuntajärjestys ei enää ole uusien menetelmien kanssa yhteensopiva. Yhteiskunnallisen muutoksen keinot eivät ole aivoissa keksittäviä abstrakteja malleja. Ne ovat pikemminkin ”aivojen avulla löydettävissä kyseisistä tuotannon aineellisista tosiasioista” (Engels 1973, 121).

Tieteelliseen sosialismiin sisältyvä kapitalismianalyysi puolestaan seuraa Marxin *Pääoman* (2008) reittejä. Kapitalismi syntyy tunnetusti manufaktuuriteollisuuden pohjalta. Näiden kahden tuotantotavan keskeinen ero on kuitenkin siinä, että manufaktuuriteollisuudessa jokainen työn tuote oli alusta loppuun saakka saman käsityöläisen taidonnäyte, mutta kapitalismissa yksittäisen tuotteen tuotantoprosessi on ositettu usean työläisen kesken (Marx 2008, 205-206). Yksittäinen tavara ei siis ole oikeastaan kenenkään tekemä, vaan kaikki osapuolet kokevat sen itselleen vieraaksi. Kapitalisti kuitenkin anastaa työläisten yhteistyössä syntyneen työn tuotteen markkinoilla myytäväksi tavaraksi. ”Näin siis yhteiskunnallisesti valmistettuja tuotteita eivät nyt ottaneet omikseen ne, jotka olivat

todella panneet tuotantovälineet liikkeelle ja todella valmistaneet tuotteet, vaan *kapitalisti*” (Engels 1973, 123). Tuotantovälineet ja tuotteet alistetaan yhden omistumuodon alaisuuteen, vaikka ne tuotetaan yhteisesti (vrt. Marx 2008, 199). Tässä on Engelsin (1973, 123) mukaan jo ”idullaan nykyajan kaikki yhteentörmäykset”.⁴ Kapitalistit ja proletariaatti, pääoma ja työ, muodostavat kapitalistisen epookin keskeiset konfliktiosapuolet. Kapitalistisen tuotantotavan irrationaalisuudet ja ristiriidat voidaan kuitenkin ylittää proletariaatin suorittamassa vallankumouksessa, jossa ”proletariaatti ottaa julkisen vallan ja muuttaa tämän vallan avulla porvariston käsistä luisuneet yhteiskunnalliset tuotantovälineet koko yhteiskunnan omaisuudeksi” (Engels 1973, 135). Tämä puolestaan johtaa sekä luokkien että valtiovallan katoamiseen (Engels 1973, 135-136).

Valistuksen jälkeisen modernin utooppisen ajattelun kannalta Ernst Blochin filosofia on merkittävää. Blochin ajattelussa kenties huipentuu modernin maailman kokemus todellisuuden ajallisesta, historiallisesta luonteesta. Inhimillinen Toivo osoittaa aina ajassa eteenpäin. Historian *eskhaton* (koko päämäärä) on Blochille erään prosessin päämäärä: nimittäin maailmanhistorian tendenssien osoittama päämäärä. *Eskhaton* osoittaa tendenssinä historialle suuntaa, mutta ei determinoi historian lopputulosta. Kaikkien tendenssien *telos*, siis suunta, johon kaikki tähänastinen historia todellisuutta pakottaa, viittaa Blochille viimekädessä maailmanloppua kohti. *Apokalypsis*, merkitsee tässä paljastamista, verhojen pois vetämistä; se merkitsee historian loppua niin, että jotain uutta voisi syntyä. Se merkitsee vanhan maailman loppua, mutta samalla uuden maailman alkua. Bloch toteaaakin teoksessaan *Geist der Utopie* (1923, 141, sitaatti Moltmann 1985, 97) että: ”Kuinka maailma voi saada täyttymyksensä ilman että tämä maailma, kuten kristillis-uskonnollisessa näyissä, repeää rikki ja apokalyptisesti häviää?”. (Moltmann 1985, 96-97.)

Blochin profetalliset sanat sopivat valistuksen jälkeisiin utopioihin täydellisesti. Lineaarisen aikakäsityksen kehittyminen, siihen liittyvän historiatajun ja yhteiskunnan systemaattiseen kritiikkiin perustuvan yhteiskuntafilosofian syntyminen loivat pohjaa myöhempien yhteiskunnallisten liikkeiden kehittymiselle. Orastavan kapitalismin miljöössä utopiat saivat vieläkin konkreettisempia muotoja. Vaikka utopioista puhuttiinkin

⁴ Kursiivit poistettu.

nyt pejoratiivisemmin, on esimerkiksi utopioita kritisoineen Karl Marxin filosofiasta löydettävissä utooppisia viitteitä. Blochin utopioita koskevan teoretisoinnin yhteydessä käsittelen myös Marxin *praxis* -käsitettä täsmällisemmin. Vallankumouksellinen käytäntö välittää menneisyydestä määräytyvien tendenssien, nykyisyyden mahdollisuuksien ja tulevaisuuden välisiä suhteita. Vallankumousten ja kapitalistisen tuotannon muokatessa jatkuvasti maailmaa, tulivat myös yhteiskunnan kriisit ja patologiat ilmeisiksi. Monet uskoivatkin että vain vallankumous voisi ylittää kapitalistisen yhteiskunnan kriisit.

2. UTOPIA JA APOKALYPSI

Richard Gunnin ajattelussa on nähtävissä sama tilan ja ajan dikotomia, joka näkyy kaikessa modernissa utopia-ajattelussa. Gunnin mukaan näyttäisi olevan järkevää sijoittaa utooppinen ajattelu osaksi apokalyptista traditiota (Gunn 1985, 7-8). Apokalyptinen ajattelu kohtaa maailman ajallisuuden, historiallisuuden näkökulmasta. Gunn ajoittaa apokalyptisen ajattelun varhaismoderniin, orastavan kapitalismin yhteiskuntaan (Gunn 1985, 2). Apokalyptiselle ajattelulle onkin tyypillistä tunne siitä, että jotain erityislaatuista tapahtumassa, että lopunajat ovat käsillä. Ottaen huomioon kapitalismin traditioita rikkovan luonteen, eivät tällaiset tuntemukset ole kovinkaan yllättäviä. Moderni maailma kohtasi alkavan muutosten sarjan, joka agraaris-feodaaliselle tietoisuudelle oli täynnä tuhon merkkejä. Apokalyptinen ajattelu tukeutuikin voimakkaasti modernin kokemuksen synnyttämään historiatietoisuuteen. Uskottiin vanhan maailman olevan loppu ja uuden paremman maailman paljastavan maailmanhistorian juonen. Gunnin mukaan tällaisen apokalyptismin erottaa eskatologiasta tunne lopun läheisyydestä. Tällaisen ajattelun huipentuma voidaan nähdä Hegelissä⁵, jonka puheet ”historian lopusta” tulisi Gunnin mukaan ottaa vakavissaan (Gunn 1985, 2).

Apokalypsin rinnalle kasvaa utooppisen ajattelun traditio, joka kaiken kaaoksen ja muutoksen keskellä viestii toivoa paremmasta todellisuudesta. Mutta siinä missä apokalyptinen ajattelu johti yhteiskunnalliseen radikalismiin talonpoikaiskapinassa, keskittyi Gunnin mielestä utooppinen ajattelu tilan ja järjestyksen teemoihin. Tässä onkin keskeinen ero utopian ja apokalypsin välillä. Gunnin erottelua voidaan verrata Ernst Blochin ja Karl Mannheimin vastaaviin. Voidaan tehdä huomio, että siinä missä Bloch jaottelee utopiat järjestys- ja vapausutopioihin ja Mannheim erottaa varsinaiset, spatiaaliset utopiat temporaalisista kilialismeista (tuhatvuotista valtakuntaa koskevista opeista), siinä Gunn käsittää utopian tilalliseen järjestykseen keskittyväksi ideaksi, joka kuitenkin kasvaa ajallisuutta korostavan apokalyptisen ajattelutradition sisään. Jotain rinnakkaisuuksia on löydettävissä. Gunnin utopia näyttäisi vastaavan Blochin järjestysutopioita ja Mannheimin

⁵ Gunnin tekstin, jota työssäni käytän, otsikko *The only real Phoenix* viittaa Hegelin historianfilosofiaan. Hegel (1978, 71) käyttää historiakäsityksensä vertauksena tarua feeniks-linnusta, joka liekissä tuhouduttuaan syntyy uudelleen aiempaa voimakkaampana ja kauniimpana.

spatiaalisia utopioita. Apokalypsin käsittäminen radikalismiin polttoaineeksi puolestaan tuo Gunnin lähelle Mannheimin mainitsemia kilialismeja ja Blochin vapausutopioita.

Syy, minkä takia Gunn lopulta kuitenkin erottaa utopiat apokalypsista on se, että kaikesta hyvästä huolimatta utopiat näyttäisivät aina keskittyvän järjestyksen ylläpitoon yksilöiden vapauden kustannuksella. Hannah Arendtia mukaillen Gunn toteaa, että utopiat assimiloivat poliittisen toiminnan valmiin pohjapiirroksen kehyksiin. Järjestys on olennaista utopioille, ja vain harvoin tämä järjestys on poliittista tai sosiaalista. Esimerkiksi Baconin *Uuden Atlantiksen* utopiassa olennaista on tiedon, älyllisen työnjaon järjestys. Campanellalle tiedon järjestys puolestaan manifestoituu fyysisen tilan organisoinnissa: Campanellan Aurinkokaupungissa on geologiset ja biologiset näytteet, matemaattiset kaavat ja mekaaninen tieto luokiteltu eri kaupunginosiin kuuluvaksi. Aurinkokaupunki ”muodostuu seitsemästä suuresta muurien kehästä, jotka on nimetty seitsemän planeetan mukaan, ja aina seuraavan kehän sisään pääsee neljää tietä neljän portin kautta, jotka on sijoitettu neljälle ilmansuunnalle” (Campanella 2002, 26). Keskellä Campanellan kuvaamaa kaupunkia on temppeli. Temppelissä kaupunkia johtavat tieteellisen hierarkian mukainen asiantuntijakaarti: ylimpänä komentovaltaa pitää Metafyysikko, joka ”johtaa kaikkia niin hengellisissä kuin maallisissa asioissa”, ja jolla ”on ylin päätäntävalta kaikissa kysymyksissä” (Campanella 2002, 28). Metafyysikon alaisuudessa on kolme ruhtinasta: Valta, Viisaus ja Rakkaus. Viisauden alaisuudessa toimivat kaikki tieteilijät Astrologista Kosmografiin sekä Geometrikosta ja Loogikosta Eetikoon. Campanellalle tiedon järjestäminen fyysisessä tilassa ei ole vain kognitiivista vaan se on aina myös sosiaalista. Utooppisen yhteiskunnan läpikuultavuus johtuu siitä, että kaikella on tiedollisesti määritelty paikkansa, kaikki voidaan nähdä. Ihmisten elämä Aurinkokaupungissa on tieteellisesti järjestetty. (Gunn 1985, 5-6.)

Utopian ja apokalypsin eroa voidaan havainnollistaa kahdella Gunnin tekemällä erottelulla. Ensimmäinen erottelu onkin jo tullut esille. Utopioiden mielenkiintona on tila ja sen järjestäminen, apokalypsin ymmärrettävyys sen sijaan liittyy sen tapaan tulkita historiallista aikaa. Apokalypsi on historian toiseksi viimeinen akti: se laittaa lopun

kaikelle entiselle synnyttäen samalla jotain uutta, jotain täysin toista. Se valaisee jälkikäteisesti historian ”juonta”. Apokalyptinen aikakäsitys on kyllä lineaarinen, mutta ei kvantitatiivisen hetkien jatkumon mielessä. Apokalyptinen lineaarisuus sisältää Gunnin mukaan aina ”sulkeuman” (”closure”). Ajalla on apokalyptisessä merkityksessään merkityksellinen alku ja merkityksellinen loppu. Aika alun ja lopun välissä ei apokalyptiikassa kuitenkaan ole homogeenista, vaan se nähdään aina joko ihmisen tai Jumalan toteuttaman projektina, jonka huipentuma apokalypsis on. Utopioissa aika puolestaan katoaa täysin – järjestys tulee tilalle. Utopioissa ei Gunnin mukaan ole nähtävissä samaa vapauttavaa potentiaalia kuin milleniaristisessa traditiossa. *Differentia specifica* utopian ja apokalypsin välillä on se, että utopioita määrittävät Gunnin mukaan aina säännöt ja rajoitteet, apokalypsia aina vapautumisen horisontti. Gunn kirjoittaaakin, että ”utopiaa voitaisiin melkein kuvata poliisitoimena sitä radikaalia haastetta vastaan, jonka apokalyptinen – äänettömästi tai eksplisiittisesti – sisältää”⁶ (Gunn 1985, 7-8). (Gunn 1985, 7-8.)

Kehittyessään kypsään vaiheeseensa utooppinen ja apokalyptinen ajattelu ajautuvat mielenkiintoisiin suhteisiin keskenään. Utooppinen ajattelu Gunnin mukaan ohjaa milleniaarisen impulssin anarkiasta kohti järjestystä. Se myös katkaisee kaiken ajattelun kyvyn radikaaliin toimintaan sijoittamalla sen historiallisen tilan ja ajan tuolle puolen (Gunn 1985, 9). Kuitenkaan se ei ole täysin transsendentti, vaan se aina myös uusintaa tämänpuoleiset sosiaaliset suhteet abstrakteihin kuvitelmiin. Utopia on Gunnille onnetoman tietoisuuden kontemplatiivinen uni (Gunn 1985, 13). Gunnin päätelmiä voidaan pohtia ja erityisesti hänen tapaansa erottaa apokalyptinen ja utooppinen toisistaan voidaan kritisoida. Ei nimittäin ole – kapitalismin ja valistuneen modernin jälkeen – ollenkaan selvää voidaanko niitä ylipäätään erottaa toisistaan. Modernille ajalle tyypillinen historiatietoisuus näyttää muuttaneen myös utopioiden luonnetta ja ylipäänsä kulttuurin tapaa ajatella utopioita. Utopiat näyttävät valistuksen jälkeen saavan myös selkeämmin historiallisia ja ajallisia sävyjä.

Maailmanlopun käsitettä ei missään nimessä tule sotkea "apokalypsin" käsitteeseen.

⁶ Käännös K.L.

Kirjailija Pentti Linkola on mielenkiintoisella tavalla käsitellyt maailmanlopun käsitettä. Hänelle ihminen on tekniikallaan ja teknologiallaan tuottanut tilanteen, jossa käsitteen tarkempi käsittely on tullut tarpeelliseksi. Hänen mukaansa maailmanloppu ei tarkoita ”maailmankaikkeuden, ei edes oman aurinkokunnan eikä oman planeetan loppua. [...] ’Maailmanloppu’ käsitetään oman lajin sukupuutoksi, viimeisen yksilön kuolemaksi. Näitä maailmanloppuja on kuluneella ja tulevalla vuosisadalla muutama miljoona. Mammutin maailmanloppu on viimeisen mammutin kuolema, täpläverkkoperhosen maailmanloppu viimeisen täpläverkkoperhosen kuolema” (Linkola 2004, 337). Linkolan maailman ja maailmanlopun käsitteillä on siis voimakkaan subjektiivinen mieli. Maailma loppuu kun maailmaa hahmottava olio kuolee. Maailman käsitteeseen en mene tässä sen tarkemmin, mutta näyttäisi siltä, että Linkolan ”maailma” on paitsi voimakkaan naturalistinen, niin se on myös voimakkaasti subjektiivinen ja lajin määrittämän *a priorin* kautta muodostunut. Myös eläinten olemassaololla on Linkolalle sisäinen mieli, eläimillä on oma sisäinen maailmansa (Tuomivaara 2008, 31-33; Vadén 2008, 107-118), jonka loppu tulee eläinlajin viimeisen edustajan kuollessa.

Maailmanlopun pelot näyttäisivät tietyllä tavalla heijastavan yksilön voimattomuutta globaalin kapitalismin aikakautena. Populaarikulttuurin visiot asteroideista tuhoamassa maapalloa ovat monella tapaa aikakautemme keskeisen kokemuksen ilmaisuja. Voimattomuuden kokemus valtavien muutosten edessä saa aikaan sen, että on itse asiassa helpompi kuvitella maailman loppuvan ekokatastrofiin kuin kuvitella aito vaihtoehto kapitalismille. Näin onkin Slavoj Žižek ajatellut. Hänen mukaansa meidän on helpompi kuvitella maailmanloppu kuin kapitalismille vaihtoehto (Žižek 2009, 17) Ehkä tässä onkin käsitteiden maailmanloppu ja *apokalypsis* välinen ero: maailmanloppu on vain tylsästi kaiken loppu, mutta *apokalypsis* sen sijaan tarjoaa nykyisyydelle utooppisen vaihtoehdon. *Apokalypsis* tarjoaa utopian, mutta maailmanloppu vain tyhjyyttä. Toisin kuin maailmanlopun käsitteellä, on *apokalypsis* utooppista voimaa antaessaan historialle mielen, ”avatessaan verhot” ja luvattaessaan paremman maailman. Apokalypsi käsitteenä ilmaisee jonkinlaista historiallisesti käänteentekevää kriisiä. Se tuhoaa vanhan ja pakottaa samalla ajattelemaan yhteiskunnallisia vaihtoehtoja.

Esimerkiksi yllä esitelty Engelsin käsitys tieteellisestä sosialismista on tyypillinen apokalyptinen utopia Richard Gunnin osoittamassa merkityksessä. Sosialismin mahdollisuus tulee ilmeiseksi kapitalismin kriisiytyttyä, jotain uutta syntyy vanhan tuhoutumisen kautta. Analogiseksi se puolestaan voidaan nähdä Ernst Blochin konkreetin utopian käsitteen kanssa, joka korostaa utopioiden toteutumisen historiallisia ja materiaalisia ehtoja. Tieteellisen sosialismin tehtävä on Engelsin (1973, 136) mukaan ”sorretun luokan saattaminen tietoiseksi toimintansa ehdoista ja luonteesta”. Tieteellinen sosialismi paitsi kartoittaa maaston (kapitalismianalyysi), niin myös osoittaa matkasuunnitelman (taktiikan ja strategian) kohti uutta päämäärää (sosialismi). Näin voitaisiin ”tieteellisen sosialismin” ideaa tulkita blochilaisittain.⁷

Apokalypsissa on mielestäni kyse historiallisesti käänteentekevistä kriisistä, joka on yht’ aikaa sekä objektiivinen että subjektiivinen.⁸ Objektiivinen se on siksi, että kyseessä

⁷ Konkreetin utopian ideaa voidaan verrata (mutta ei luonnollisesti samastaa) myös Antonio Gramscin ajatteluun. Gramsci asetti tekstissään *Tämän päivän Ruhtinas* (1982) kysymyksen poliittisesta realismista analysoimalla fraasien ”olla” ja ”pitää olla” välisiä suhteita. Poliitikkoa ohjaavat aina paitsi tosiasiallisen elämän realiteetit, niin myös poliittiset intohimot. Poliitikko haluaa luoda uusia voimasuhteita eikä sen vuoksi voi missään nimessä pitäytyä vain siinä, mitä ”on”. Poliitikassa on aina kyse myös siitä mitä ”pitää olla”. Poliitiikan ”pitää olla” ei kuitenkaan ole moralismia tai abstraktien pilvilinnojen rakentelua, vaan se koskettaa myös konkreetista yhteiskuntatieteellistä tutkimusta. Poliitikko perustaa toimintansa aina todellisuudelle. Todellisuus ei kuitenkaan Gramscille ole staattinen ja liikkumaton, vaan valta- ja voimasuhteiden jatkuvasti muuttuva tasapainotila. Tähän tasapainotilaan poliitikko pyrkiikin faktatiedon avulla vaikuttamaan. ”Pitää olla’ on siis jotain konkreetista, se on jopa ainoa realistista ja historistista todellisuuden tulkintaa, ainoaa teoissa toteutuvaa historiaa ja filosofiaa, ainoaa politiikkaa” (Gramsci 1982, 58). Gramscin ”pitää olla” ei mielestäni ole siis vain abstraktia moralistista utopismia, vaan yhteiskunnan konkreettiselle tutkimukselle perustuvaa politiikkaa. Gramscin ”pitää olla” -fraasissa onkin nähdäkseni kysymys konkreettisen yhteiskuntatutkimuksen avaamien mahdollisuuksien toteuttamisesta poliittisen valtakamppailun tasolla.

⁸ Ajatusta voidaan verrata Jürgen Habermasin *Legitimation Crisis* (1976, 3-4) teoksessa muotoiltuun kriisikäsitteeseen. Habermas esittää kaksi tapaa hahmottaa yhteiskunnalliset kriisit: lääketieteellinen ja dramaturginen. Lääketieteellinen kriisikäsite kohtelee yhteiskuntaa kuin toimijalle ulkoista potilasta. Kun yhteiskunta ei kykene saavuttamaan päämäärätilaansa (*Sollzustand*) – normaalia, tervettä tilaansa – voidaan sitä kutsua sairaaksi yhteiskunnaksi. Lääketieteellinen kriisikäsite ei ota huomioon laisinkaan sitä, kuinka potilas itse tilansa kokee. Lääketieteellinen kriisikäsite käsittelee yhteiskuntaa pelkästään objektiivisesti sen kannalta kuinka se kykenee hoitamaan erilaisia sille kuuluvia (taloudellisia, integroivia, adaptatiivisia ja jatkuvuutta ylläpitäviä) tehtäviä. Kuitenkin myös yhteiskunnan subjektiivisen aikalaiskokemuksen merkitys täytyy huomioida kriisikäsitteen muotoilussa. Kriisin käsitettä ei voida Habermasin mielestä erottaa kriisin läpikäyvästä subjektista. Kriisi on kriisi vasta kun se on normatiivisesti ja subjektiivisesti sellaiseksi koettu. Lääketieteellisen kriisimetaphoran puutteellisuus tulee selvimmin ilmi kun vertaamme sitä dramaturgiseen kriisikäsitteeseen. Habermasin mukaan klassisessa estetiikassa aina Aristoteleesta Hegeliin kriisi on merkinnyt uskollisen prosessin käännekohtaa. Yhteiskunnan toiminta- ja persoonallisuusrakenteet ajautuvat sisäisiin ristiriitoihin, jotka voivat kulminoitua jopa katastrofaaliseksi konflikteiksi. Normit ajautuvat konfliktiin ja identiteetit hajoavat, ellei niitä kyetä yhdistämään uusiksi normeiksi ja identiteeteiksi. Klassisen tragedian kriisikäsitteen vastinpari voidaankin löytää pelastushistorian ajatuksesta löydettävässä kriisikäsitteestä. Tämä ajatuskuvio yleistyi evolutionäärisissä yhteiskuntateorioissa 1800-luvulla 1700-luvun historianfilosofioiden kautta. Vasta Marx kuitenkin kehitti ensimmäisen sosiaalis-tieteellisen käsitteen systeemisestä kriisistä. Habermasin pyrkimyksenä on kuitenkin näiden kriisikäsitteiden sijasta muotoilla uusi,

yhteiskunnan funktionaalinen epäonnistuminen, jossa systeemi ei kykene ratkaisemaan sisäisiä (taloudellisia) eikä ulkoisia (ekologisia) kriisejään. Subjektiivinen se on siksi, että *apokalypsissä* on kysymys aina myös rappion, tuhon ja epävarman tulevaisuuden kokemuksista. Kriisiyhteiskunnassa elävät ihmiset kokevat elämänsä jatkuvasti epävarmaksi, ovat ahdistuneita tulevaisuudesta ja hakevat epätoivoisesti tälle kompleksiselle prosessille syyllisiä. Tästä seuraa pahimmillaan pelkkää reaktiivista sulkeutuneisuutta rasistisine, homofobisine ja seksistisine ilmiösuineen. Tämä ei kuitenkaan ole ainoa tapa hahmottaa kriisistä koituvia uhkia ja mahdollisuuksia. Voimme todeta nykyisen systeemin, kapitalismin, ajautuneen ennennäkemättömiin kriiseihin, joiden ratkaiseminen näyttää kapitalismin puitteissa äärimmäisen haastavalta. Voimme myös todeta, ettei yhteiskunnallisen elämän tarvitsisi olla tällaista. Voimme alkaa hahmottamaan vaihtoehtoja, uusia systeemiä ratkaisuja, jotka tarjoaisivat vakaammat, turvallisemmat ja tasa-arvoisemmat sosiaalisen kanssakäymisen puitteet. Tarvitsemme toisenlaista yhteiskuntaa.

sosiaalis-tieteellisesti käyttökelpoinen kriisikäsite, joka ei kantaisi turhaa mukanaan marxilaisen dogmatismia taakkaa. (Habermas 1976, 1-2.)

3. ABSTRAKTIT JA KONKREETIT UTOPIAT

Tässä luvussa analysoin tarkemmin Blochin abstraktia ja konkreettia utopiaa koskevaa argumentointia. Aluksi erittelen Darko Suvinin utopiatutkimuksen metodologisten huomioiden avulla sitä, kuinka Blochin utooppisuuden taustalla on ennen muuta käsitys utooppisesta horisontista. Bloch asettaa utopian toivomisen horisontiksi. Tämän ajatuksen täsmentäminen vaatii halujen, himojen ja toiveiden välisten suhteiden erittelyä. Vasta toiveiden kuvauksen jälkeen voin tarttua kunnolla abstraktin ja konkreetin utopian (jota voitaisiin kutsua blochilaisittain ”valistuneeksi Toivoksi”) problematiikkaan. Selvennän Blochin ajattelua vertaamalla hänen ajatteluaan Karl Mannheimin utopian ja ideologian käsitteiden väliseen erotteluun, jotka utopiatutkija Ruth Levitas (1997) näkee keskenään analogisiksi.

Konkreeteissa utopioissa on kyse lyhyesti sanottuna siitä, mikä on mahdollista. Tämän eksplikoiminen vaatii Blochin mahdollisuuden käsitteen tarkempaa erittelyä. Blochin filosofiassa esiintyy neljä mahdollisuuden käsitteen muotoilua (formaali mahdollisuus, kognitiivinen mahdollisuus, objektiivinen mahdollisuus ja dialektinen mahdollisuus), jotka voidaan karkeasti jakaa myös teoreettisen (formaali ja kognitiivinen mahdollisuus) ja reaalisen mahdollisuuden (objektiivinen ja dialektinen mahdollisuus) kategorioihin. Vasta dialektisen mahdollisuuden muotoilu antaa avaimet aktualisoida todellisuudessa piilevät potentiat. Vasta dialektisen mahdollisuuden käsite mahdollistaa vallankumouksellisen, utopian toteuttavan *praxiksen*.

3.1. Utopiatutkimuksen metodologiasta

Darko Suvinin (1997, 124) mukaan utopiatutkimuksessa on olemassa kaksi toisiinsa kytkeytyvää, mutta painotuksiltaan erilaista suuntausta. Ensimmäinen suuntauksista tutkii utopioita lähinnä kirjallisuuden genrenä, toinen puolestaan käsittelee todellisia utopiayhteisöjä ja utooppisia liikkeitä sosiologian ja historiantutkimuksen menetelmin.

Kolmanneksi ryhmäksi näiden väliin Suvin (1997, 125) laskee ”filosofisen” utopiatutkimuksen, jonka kiinnostus on utopioiden aatehistoriassa ja poliittisessa teoriassa. Oma tutkimukseni lukeutuu väistämättä kolmanteen ryhmään. Näille ryhmille ei kuitenkaan ole olemassa mitään yhtenäistä metodologiaa, joka sitoisi eri näkökulmat yhtenäiseksi teoriaksi. Tämän puutteen Suvin (1997, 126) pyrkiikin korjaamaan ehdottamalla joitain kaikille ryhmille yhteisiä tutkimusvälineitä, joka voisi taata tutkimuksen yhteisten linjojen mahdollisuuden.

Utopiatutkimuksen ongelmat liittyvät Suvinin (1997, 126) siihen, että ne haluamattaan tulevat kieltäneeksi utopiat. Utopioita käsitellään dogmaattisina, suljettuina ja staattisina, vaikka kaikki utopiat eivät edes ole olleet sellaisia. Löytyy pikemminkin paljon evidenssiä myös sen puolesta, että myös avoimia ja dynaamisia utopioita on ollut. Tästä Suvin (1997, 126) erittelee kaksi teoreettista utopiamallia: avoin ja suljettu utopia. Sille, että utopiat nähdään väistämättä suljettuina ja staattisina, ei hänen mukaansa ole teoreettisia (eikä edes lähdemateriaaliin, utooppisiin teksteihin sidottuja) perusteita (Suvin 1997, 127). Ja vaikka kaikki utooppiset tekstit olisivat esittäneetkin staattisen ja suljetun kuvan ihanneyhteiskunnista, ei tämä tarkoittaisi sitä, että utopiat olisi välttämättä nähtävä sellaisina. Utopia käsitteenä ei Suvinille (1997, 127) merkitse niinkään ontologista kuin epistemologista kategoriaa. Utopia Anna Helle, Vappu Helmisaari ja Jussi Vähämäki merkitsee hänelle ajatuskoetta. Erityisesti kaunokirjalliset utopiat olivat täydellisyyden kuvittelemisen heuristisia välineitä. Utopia merkitsee filosofisesti pikemminkin metodia kuin ontologista tilaa, jolloin sitä ei voida realisoida, ainoastaan soveltaa (Suvin 1997, 128). Voitaisiin sanoa, että utopia on metodi, jonka avulla mahdollisia maailmoja voidaan kuvitella. Se on metodi, joka mahdollistaa vaihtoehtojen ajattelemisen. Vaikka utooppiset tekstit ovatkin formaalisti suljettuja, ovat ne temaattisesti avoimia: ne pakottavat lukijaa reflektoimaan omaa *topostaan* (Suvin 1997, 128). Suvinin ajatus onkin samansuuntainen tutkimukseni alussa esittämäni ajatuksen kanssa, jonka mukaan utopia kaikkein yleisimmällä tasollaan viittaa aina johonkin parempaan, johonkin mihin maailman nykytilaa voidaan kontrastoida.

Avoimen ja suljetun utopian tarkastelussaan Suvin (1997, 130) erottelee kaksi näkökulmaa.

Toinen näkökulmista tarkastelee utopiaa paikkana/tilana (*utopian locus*) ja toinen näkökulma puolestaan tulkitsee utopian horisonttina (*utopian horizon*). Marxilaisessa traditiossa kysymystä utopiasta ei voida erottaa kysymystä kommunismista, joka näyttäisi rinnastuvan kiinnostavalla tavalla Suvinin asettamiin näkökulmiin. Marx ja Engels määrittelevät kommunismin *Saksalaisessa ideologiassa* (1970a, 30) seuraavasti: ”Kommunismi ei ole meille *olotila*, joka on pystytettävä, *ihanne*, jota kohden todellisuuden on suuntauduttava. Me kutsumme kommunismiksi *todellista* liikettä, joka tekee lopun nykyisestä olotilasta. Tämän liikkeen ehdot ovat nykyisin olemassaolevien edellytysten luomat”. Eräissä toisessa kirjoituksessaan Engels (1970, 70) määrittelee kommunismin opiksi ”proletariaatin vapautumisen ehdoista”. Kommunismi näyttäisi siis merkitsevän marxilaisuudessa ennen muuta utooppista vapautumisen horisonttia kuin määrättyä *locusta*.

On aivan selvää, mitä kommunismin *ei* tulisi olla. Sen tulee poistaa sota, riisto ja valtiokoneisto. Konkreettisempia sisällöllisiä määreitä kommunismille ei juuri anneta. Kommunismin positiiviset kuvaukset näyttävät tiivistyvän sen globaalisuuteen ja sen intention lopettaa inhimillinen vieraantuminen yksityisomistuksen poistamisen kautta. Kapitalistinen tuotantotapa on tehnyt ihmisistä maailmanhistoriallisia yksilöitä, mikä tekee mahdottomaksi kommunismin paikallisen toteuttamisen (Marx & Engels 1970a, 29). Vieraantumisen lakkaaminen kommunismissa puolestaan merkitsee ihmisen olemuksen ja hänen olemassaolonsa (hänen potentiaaliensa ja niiden objektivoitumien) välistä sopusointua. Vieraantuminen on kapitalismille ominainen patologia, joka on seurausta paitsi yksityisomistuksesta (Marx 1973, 63-81, ks. myös Oizerman 1976 & Heiskanen 2001, 75-82), niin myös työnjaosta, joka liittyy lähinnä tuotannon ja siten tavarantuotannon tehostamiseen. Työnjako kaventaa ja yksiulotteistaa ihmistä. Työprosessin pilkkominen osiinsa merkitsee sitä, että yksittäisen ihmisen kädenjälki näkyy yksittäisessä tuotteessa yhä vähäisempänä. Kun työn tuote vielä yksityisomistuksen nimissä anastetaan työntekijältä vain kasautuakseen pääomaksi, kasvaa ihmisen olemuksen ja hänen olemassaolonsa välinen kiulu yhä syvemmäksi. Sitä vastoin ”kommunistisessa yhteiskunnassa, jossa kenelläkään ei ole mitään yksinomaista toimintakehää, vaan kukin voi täydellistyä mille alalle tahansa, yhteiskunta sääntelee yleistä tuotantoa ja juuri sen kautta luo mahdollisuuden tehdä tänään tätä, huomenna tuota, aamupäivällä metsästää,

iltapäivällä kalastaa, illalla hoidella karjaa ja syönnin jälkeen kritisoida, aivan kuten mieleni tekee, ilman että olisin aina metsästäjä, kalastaja, paimen tai kriitikko” (Marx & Engels 1970a, 28). Kommunismi merkitsee siis utooppista horisonttia, jonka intentiona on mahdollistaa inhimillisten kykyjen täysi kukoistus yksityisomistuksen lakkauttamisen keinoin. Kommunistinen horisontti merkitsee yhteiskunnallisesti työläisen ja hänen työnsä (ymmärrettynä vastoin palkkatyötä yleisenä inhimillisenä potentioiden aktualisaation prosessina) välistä sopusointua. Kommunismi ei ole valmiiksi määrätty *locus*.

Marxista puhuttaessa on tärkeää huomata myös hänen erottelunsa vapauden ja välttämättömyyden valtakunnan välillä. Hänen mukaansa vapauden valtakunnan voidaan katsoa alkavan todella vasta siellä missä työ ei enää määräydy ulkoisten välttämättömyyksiensä mukaan (Marx 1991, 959). Vapauden valtakunnan on kuitenkin kehkeydyttävä materiaalisen tuotannon pohjalta (Marx 1991, 959). Aivan kuten villi-ihmisen on painittava luonnon kanssa tyydyttääkseen tarpeensa ja uusintaakseen elämänsä, näin on Marxin mukaan myös yhteiskuntaihminen toimittava kaikkien tuotantomuotojen puitteissa (Marx 1991, 959). Tämä luonnon ja tuotannon ehdoilla kehittyvä luonnollisen välttämättömyyden valtakunta kyllä laajenee tuotannon kehittymisen ja ihmisten tarpeiden laajenemisen myötä, mutta vapaus sinänsä on aina yhteiskuntaihminen vapautta, jota rajoittaa ihmisen ja luonnon välinen aineenvaihdunta (Marx 1991, 959). Tätä aineenvaihduntaa ihmiset puolestaan pyrkivät hallitsemaan rationaalisella tavalla (Marx 1991, 959). Toisin sanoen: täydellinen vapautuminen työstä voi olla pelkkä utooppinen horisontti, jota voidaan käytännössä vain approksimoida. Ensimmäinen teko vapauden valtakunnan saavuttamiseen välttämättömyyden valtakunnan puitteissa on Marxin mukaan työpäivän lyhentäminen (Marx 1991, 959). Engels tiivistää Marxin ajatuksen hyvin *Anti-Dühringissä* (1971, 132): ”Vapaus on siis luonnon välttämättömyyksiensä tuntemukseen perustuvaa valtaa itsemme ja ulkoisen luonnon yli; se on siten välttämättä historiallisen kehityksen tuote”. Tämä Marxin filosofiassa esiintyvä ajatusjuonne on hyvä pitää mielessä myöhemmin kun käsittelemme Ernst Blochin abstraktia ja konkreettia utopiaa. Ne nimittäin ovat kiinnostavalla tavalla analogiset Marxin vapauden ja välttämättömyyden valtakuntien idean kanssa.

Marxilaisen traditioon sisältyvää utopismia tulee siis tarkastella teoriaan sisältyvänä vapautumisen utooppisena horisonttina. Tämä näyttää myös liittyvän tiiviisti valistuksessa tapahtuneeseen muutokseen, jossa tilalliset utopiat muuttuivat tulevaisuuteen suuntautuneiksi ajallisiksi utopioiksi. Toisaalta Suvinin (1997, 130) mukaan myös klassisten utopistien teksteissä on nähtävissä sekä utooppisen *locuksen* että utooppisen horisontin tunnuspiirteitä. Apukäsitteikseen Suvin (1997, 130) valitsee orientaation ja mahdollisen maailman käsitteet. Ernst Blochiin vedoten Suvin (1997, 130) väittää, että esimerkiksi Platonin utopia on vain näennäisesti paikkaan, *topos ouraniokseen* (taivaalliseen tilaan, Platonin ideamaailmaan) sidottu utopia. Olennaisempaa Platonin filosofiassa on kuitenkin sen tapa *orientoitua* edessä siintävään parempaan maailmaan (Suvin 1997, 131), maailmaan, joka osoittaa vallitsevan maailman epätäydellisyyden ja puutteellisuuden. Utooppisen ajattelun kohdalla onkin Suvinin (1997, 131) mielestä jopa niin, ettei *locus*, johon utooppinen horisontti suuntautuu, ole lopullinen ja määrätty. Utooppinen ajattelu suuntautuu imaginaariseen tilaan, jota mitataan arvon kautta ja arvona (kvaliteetti) pikemminkin kuin etäisyytenä (kvantiteetti) (Suvin 1997, 131).

Kaiken yllä esitetyn pohjalta voidaankin kehittää merkityksellisen utooppisen liikehdinnän välttämättömät elementit: (1) toimija (*agent*), joka liikkuu ja (2) imaginaarinen tila, jossa toimija liikkuu. Imaginaarinen tila puolestaan sisältää itsessään kolme elementtiä: (a) paikka, jossa toimija liikkuu, hänen *locuksensa*, (b) *horisontti*, johon toimija suuntautuu ja (c) *orientaatio*, *locuksen* ja *horisontin* yhdistävä vektori. Horisontille olemuksellista on se, että se muuttuu jatkuvasti toimijan liikkeiden, tämän *locuksen* mukaisesti. Orientaatio puolestaan voi *locuksen* muutoksista huolimatta pysyä halun ja kognition vakiona. Näiden käsitteiden lisäksi utooppinen ajattelu tarvitsee mahdollisten maailmojen konseption. Utooppisen fiktion traditioon kuuluvat tekstit rakentavat empiiriselle todellisuudelle analogisen mahdollisen maailman. Vertailukohdaksi voidaan tässä yhteydessä ottaa Ernst Blochin oman ontologiansa analogiana käyttämä riemannilainen relatiivinen fysiikka, joka perustui ajatukselle, että avaruus on kausaalisesti riippuvainen materiasta, jolloin se myös muuttuu materian liikkeiden mukaisesti. Avaruus ei ole staattinen ja homogeeninen, vaan muuttuvan materiaalisen prosessin vaikutuksen alainen. Myös historiallinen *locus* on riippuvainen historiallisen materian liikkeistä. (Suvin 1997, 131-133.)

Suvinin teoretisointi mahdollistaa neljän erilaisen utopiakäsityksen erittelyn. Ensimmäinen korostaa horisontin ylivaltaa *locukseen* nähden (formalisoiden: $H > L$). *Locus* ei ole vain yhtenevä horisontin kanssa, vaan ne myös vuorovaikuttavat toisiinsa. Tätä asetelmaa voimme kutsua avoimeksi, dynaamiseksi utopiaksi. Toisessa utopiakäsityksessä *locus* nielaisee horisontin ($L = H$ tai $L > H$). Tällaisessa utopiassa muutokselle ei näytä olevan sijaa, mikä tekee siitä dogmaattisen, staattisen ja suljetun utopian (esimerkkinä voidaan käyttää Campanellan *Aurinkovaltiota*). Kolmas mahdollinen utopiakäsitys, heterotopia ($L (H = 0)$), näkee *locuksen* ja horisontin täysin identtisinä, horisonttia uuden syntymiselle ei kertakaikkiaan ole. Neljäs ja viimeinen utopiakäsityksen tyyppi korostaa utooppista horisonttia *locuksen* kustannuksella ($H (L = 0)$). Tällainen utopiakäsitys on tyypillistä kaikille abstrakteille yhteiskunnallisille pohjapiirroksille ja toteutumattomille utooppisille ohjelmille. Tällaiset utopioita voidaan kutsua abstrakteiksi tai ei-narratiivisiksi utopioiksi. Tätä utopiatyyppiä ei voi esiintyä fiktiivisissä utopioissa, joissa esiintyy aina jonkinlainen narratiivi. (Suvin 1997, 133-134.)

3.2. Toiveet, halut ja tarpeet Ernst Blochin filosofiassa

Suvinin teoreettinen erittely voidaan kytkeä Ernst Blochin tekemään käsitteelliseen erotteluun abstraktin ja konkreetin utopian välillä. Tämän erottelun selkiyttämiseksi on kuitenkin aluksi tarkasteltava Blochin teoksesta *Toivon periaate* (1959/1986) löytyviä filosofisia lähtökohtia. Bloch (1986, 45) kysyy: mikä meitä ihmisiä liikuttaa eteenpäin? Mikä on se primaarinen voima, joka ajaa meidät haluamaan? Halu ilmenee aluksi ”pyrkimyksenä”, himona edetä minne tahansa. Kun tämä pyrkimys koetaan ja tunnetaan, muuttuu se ”kaipuksi”. Kaipuu ei ole yhtä heikko ja yleinen kuin halu, mutta vähintäänkin yhtä selvästi ulospäinsuuntautunut. Kaipuun täytyy kuitenkin suuntautua johonkin määrättyyn asiaan. Sillä tulee olla kohde, jollei se halua jäädä pelkäksi levottomaksi addiktioksi. Kaipuun spesifioituessa se muuttuu ”etsinnäksi”, joka ajaa halua kohti päämäärää. Päämäärän valikoitumista puolestaan määrittää ”vietti”, jonka Bloch ymmärtää synonyymiksi sanalle ”tarve” sillä erotuksella ettei sanalla ”tarve” ole Blochin (1986, 46) mukaan samanlaista päämääräsuuntautunutta konnotaatiota kuin ”vietillä”.

Vietti pyrkii jatkuvasti täyttämään tyhjän tilan, johon pyrkiminen ja kaipuu viittaavat. Se pyrkii täyttämään jonkin puuttuvan jollakin ulkoisella (leivällä, seksillä ja vallalla). Pyrkiessämme tunnemme vain yleisen kaipuun tunteen, mutta koettu vietti tuottaa meissä yksilöllisen intohimon tai emotionin. Kun vietti on tyydytetty, sen intensiteetti laskee tai jopa pysähtyy hetkellisesti. Eläimille tämä tila riittää, mutta ihminen kykenee kuvittelemaan itselleen uusia päämääriä, ihminen kykenee paitsi himoamaan, niin myös toivomaan. (Bloch 1986, 45-46.)

Kuten Simeoni Aleksis Kiven *Seitsemässä veljeksessä* (1969, 39) asian ilmaisee: ”Tuossa on se tervaskanto, jonka juurella kerran karjassa käydessäni nukuin ihmeelliseen unennäköön, vaikka naukuilikin vatsassani nälkä. Olinhan olevanani taivaassa, istuin pehmeällä, helluvalla sohvallani ja edessäni höyrysi harjallinen ruokapöytä. Maittavia, kovin maittavia olivatkin ne ruuat ja niin rasvaisia. Minä söin ja join, ja pienet keruupi-pojat passasivat minua kuin mahtavaa persoonaa. Kaikki oli verrattoman kaunista ja juhlallista: siinä lähellä, kultaisessa salissa, kaikui enkelien kuori, ja minä kuulin veisattavan sen uuden ja suuren virren. Niin uneksuini, ja silloinpa sain tämän kipinän rintaani, joka älköön siitä enää koskaan sammuko!”. Puute, naukuileva nälkä, on tuottanut Simeonille toiveen jostakin paremmasta.

Toivominen on monellakin tavalla himoamista moniulotteisempi ilmiö, sillä on käsitteenä huomattavasti ekstensiivisempi sisältö. Toivoessaan ihminen muodostaa halun aiheuttaman idean tajuntaansa. Himoaminen on paljon varhaisempi ilmiö kuin toivominen. Toivomiseen liittyy mielikuvituksen avulla luotu kuva jostain paremmasta. Halun kohteet projisoidaan toimintaa eteenpäin motivoiviksi kuviksi, jotka lupaavat täyttymystä. Niinpä Blochin mukaan kuviteltu idea paremmasta (tai lopulta täydellisestä) vaatii kärsimättömästi toivomista. Pelkkä kuviteltu idea muodostuu nyt toiveikkaaksi kuvaksi mieleen, joka viestii: ”näin kaiken tulisi olla”. Toivominen on toisaalta vielä tässä vaiheessaan erillään ”aktuaalisesta haluamisesta” (Bloch 1986, 46), minkä takia se on lähempänä kaipuun passiivisuutta. Tässä vaiheessa toivominen ei ole vielä muuttunut aktiiviseksi toiminnaksi. Kaikki aktuaalinen haluaminen on Blochin (1986, 46) mukaan sitä, että haluaa *tehdä* jotain. Voimme nimittäin toivoa kaunista säätä huomiseksi, vaikka ei ole olemassa mitään

keinoa vaikuttaa asiaan. Toiveet voivat myös olla täysin irrationaalisia. Voimme esimerkiksi toivoa, että vuosia sitten kuolleet henkilöt X tai Y olisivat yhä elossa. Voi olla merkityksellistä toivoa, mutta järjetöntä haluta tätä. Toiveella onkin Blochin mukaan sellainen luonne, että se säilyy vaikka tahdolla ei olisi enää mitään mahdollisuuksia muuttaa asioita toiveen mukaiseksi. Kaikenlaista voidaan siis toivoa, mutta vain joitain haluta. Haluaminen on siis aktiivinen prosessi kohti päämäärää, se suuntautuu ulospäin. Sen täytyy mitata itseään reaalisia asioita vasten. Mitään ei kuitenkaan voida haluta, ellei sitä ensin toivota. Tie toivotun toteutumiseen itsessään voi olla epätoivottava, mutta itse halun kohdetta on ensin toivottava, jotta halu aktivoituisi. Kuitenkin voi olla olemassa toivomista ilman haluamista. Tällaiset toiveet suuntautuvat mahdottomiin kohteisiin tai ovat jollakin tapaa epäaktiivisia. Toiveet eivät tee mitään, mutta ne säätävät sen, mitä tulisi tehdä. Paljas halu ja sen vietti pitävät vain kiinni siitä, mitä niillä on, mutta toivominen merkitsee enemmän. Toive viittaa nykytilanteen ylittämiseen. Toiveen kohde pysyy tyydyttämättä, mikä merkitsee sitä, ettei mikään olemassaoleva voi antaa sille täyttymystä. Tästä seuraakin se, ettei vietti määrättyinä pyrkimyksenä, intohimona johonkin, milloinkaan kuole. (Bloch 1986, 46-47.)

Viettien tarkemmassa erittelyssä Bloch huomaa ihmisen varsin kompleksiseksi viettien yhdistelmäksi. Vietillä on oltava jokin taustallaan. Jonkin täytyy ajaa eläintä, jonkin täytyy toivoa ihmisessä. Kaikki ei kietoudu egon ympärille, vaan vietti on aina tietoista minäämme edellä. Vietti on impulssi, joka kumpuaa yksilöllisestä kehostamme. Keho vastaanottaa ärsykykeitä ja sisältää viettimme. Ei ole viettejä ilman, että kehomme ei olisi niitä tuottanut. Tuntemukset, joita keho kokee, ovat laajasti ymmärtäen keho itsessään. Keho vain ”löytää” itsensä mitä erilaisimmista tiloista. Vietti näyttäytyy itsenäisenä tekijänä, joka täyttää kehon raivolla, kateudella ja rakkaudella. Erityisesti neurootikot kokevat kehostaan kumpuavat vietit heitä kontrolloiviksi voimiksi, joita he eivät voi mitenkään kontrolloida. Viettien myllertäessä keho ohjaa itseään ja tietoinen minä seuraa varsin avuttomana vierestä. Keho pyrkii säilyttämään itsensä ohjautumalla sinne, mikä on sille hyväksi ja välttämään sitä mikä vahingoittaa kehoa. (Bloch 1986, 48-49.)

Ihmisen kehon sisältämä perusvietti voi ottaa useita erilaisia muotoja. Yksi näistä

muodoista on seksuaalivietti, jonka yhteydessä Blochin on tietysti mainittava Freud (Bloch 1986, 51). Freudin mukaanhan seksuaalivietti on kaikkein voimakkain ihmistä motivoiva vietti (ks. esim. Freud 1969, 362 & Freud 1971). Freudin ajattelussa libido määrittää ihmiskehon suuntautumista, jopa nälkä jää libidolle kakkoseksi. Toimenkin Blochin erittelemä ihmiskehon viettimuoto on peräisin Freudilta. Seksuaalivietin ohella, pimeän *idin* vieressä, ihmiskehossa on myös olemassa ns. minävietti (Bloch 1986, 52). Freudin mukaan minävietti on epäseksuaalinen vietti, joka asettuu vastustamaan libidon pyrkimyksiä (Freud 1969, 304). Minävietit ovat libidon vaatimuksia hylkäävän ja torjuvan järjestelmän käyttövoima (Freud 1969, 455). Ihmisen tietoisuus on minävieteistä riippuvainen, sillä ne tekevät mielestämme koherentin tukahduttamalla epätoivottuja mielihyväperiaatetta noudattavia seksuaaliviettejä. Minävietit noudattavat todellisuusperiaatetta, jonka säätäjäksi Freudin (1972) ajattelussa muodostuu yliminä, ihmistä ympäröivä kulttuuri ja sen normit. Todellisuusperiaate puolestaan kertoo mielihyväperiaatteelle, mitkä halut ovat sallittuja tai mahdollisia. Minävietit muodostavat minäideaalin, josta kaikki vieras ja uhkaava on poistettu (Freud 1972, 8).

Psykoanalyttisen teorian ongelma on Blochin (1986, 64) mukaan siinä, että se jättää nälän pois ihmistä motivoivista voimista. Seksuaaliset vietit ovat Blochin hieman maslowilaisen näkemyksen mukaan täysin toissijaisia nälän viettiin nähden. Nälkä merkitsee itsesäilytyksen viettiä, ja sellaisena se on kaikkein perustavin vietti (Bloch 1986, 64). Nälkä heijastuu ihmisessä kaipuuna, kylläisyyden toivomisena, mutta koska pelkkä toivominen ei johda kylläisyyteen, heijastuu nälkä myös tahtona, joka toiminnan kautta pyrkii poistamaan nälän (Bloch 1985a, 23). Tahto puolestaan ”ilmenee suunnitteluna, joka merkitsee yhä tietoisempaa ja rationaalisempaa keinojen laskelmointia halutun päämäärän saavuttamiseksi. Se ilmenee niiden keinojen parantamisena, jotka suuntautuvat vielä tulevaisuudessa olevaan päämäärään, joka saavutetuksi tultuaan usein muuttuu paremmaksi jos toki usein myös huonommaksi” (Bloch 1985a, 23-24). Inhimilliset tarpeet ovat siis historiallisesti muuttuvaisia. Aina kun jokin päämäärä on saavutettu, syntyy uusi päämäärä, joka vaatii uusien keinojen rationaalista ja tietoista laskelmointia. Kate Soperin (1979, 85-88) marxilainen tarpeiden teoria korostaa biologisen ja sosiaalisen yhteenkietoutumista. Tämä ajatus näkyy selvästi myös Blochin filosofiassa.

Nälkä ei siis Blochin mielestä voi estää itseään uusiutumasta ja kehittymästä. Se pyrkii jatkuvasti kieltämään huonon tilansa ja myöntämään edessä siintävän paremman elämän. Nälkä tuottaa vallankumouksellisen intressin, puutetta vastaan suuntautuvan räjähtävän voiman. Nälän vuoksi itseys ei pyri ainoastaan säilyttämään itseään, vaan se pyrkii myös laajentumaan. Tämä itselaajentuminen itsesäilytyksen vastakohtana pyrkii kumoamaan kaikki olosuhteet, jotka tulevat sen tielle. Nälän ylittäminen vaatii kuitenkin ennalta laaditun suunnitelman. Bloch (1986, 76) vetoaa Marxin *Pääomassa* (1974, 169) esittämään ajatukseen, että ”huonommankin rakennusmestarin erottaa parhaimmastakin mehiläisestä jo aivan alusta se, että hän on rakentanut kennot päässään ennen kuin hän ne rakentaa vahasta. Työprosessin lopussa saadaan tulos, joka sen alussa on jo ollut ihmisen mielikuvituksessa, siis ajatuksellisesti olemassa. Hän ei ainoastaan aiheuta muodon muutosta luonnossa, hän toteuttaa siinä samalla myös tietoisensa tarkoituksensa, joka lakina määrää hänen toimintansa laadun ja tavan ja jolle hänen täytyy alistaa tahtonsa”. Tästä Bloch (1986, 76) päättelee, että ennen kuin rakentaja tuntee suunnitelman, on hänen täytynyt ennakoita suunnitelma jonain erinomaisena, eteenpäin päättäväisesti suuntautuvana unelmana. Juuri tässä kohtaa aktivoituu nälästä kumpuava toiveikas elementti, joka paitsi harhauttaa ja uuvuttaa meidät, niin myös aktivoi ja kiihottaa meitä paremman elämän päämäärää kohti: päiväunet ovat syntyneet (Bloch 1986, 76). Valveunet eivät ole välttämättä pelkkää eskapismia, todellisuudesta pakenevia, ne suuntautuvat pikemminkin todellisuuden horisonttiin, sen edistymiseen (Bloch 1986, 76).

3.3. Yö- ja valveunet

Seuraava käsitteellinen erottelu Blochilla koskeekin unia. Bloch aloittaa tematiikan tarkastelemalla Freudin (2005, 108) ajatusta unista toiveen toteutumina (Bloch 1985a, 78). Yölliset unet ovat toiveen toteumia, mutta sellaisina sisäisiä ja eristyneitä. Ne ovat utooppisen tietoisuuden komponentteja viitattaessaan varhaisiin, kauan sitten kadonneisiin toiveisiin, jotka odottavat minän alla vain tullakseen manifestoiduiksi. Yöunessa aikuinen minä on heikentynyt niin että se kykenee enää vaivoin sensuroimaan säädytöntä. Minä taantuu takaisin lapsuuden viettimaailmaan, joka minän sensuurin vuoksi esiintyy vain

symbolisessa ja muuntuneessa muodossa. Freudin (2005, 461) mukaan unessa ”toteutuvan toiveen tulee olla peräisin lapsuudesta ja siten infantiili”. Unien psykoanalyttinen tulkinta pyrkii avaamaan unien piilosisällön ja samalla paljastamaan ihmisen todelliset toiveet. (Bloch 1986, 78-82.)

Eräs ilmeinen ongelma Freudin uniteoriassa kuitenkin on: painajaiset. Kuinka painajaiset ovat selitettävissä Freudin uniteorian avulla? Ahdistusta täynnä olevat unet on hyvin vaikea kuvitella toiveiden toteumaksi. Kuka toivoisi painajaisia? Freud selittää painajaiset torjunnalla. Hän toteaa, että ”piilotajunnan valvonta ja säätely on tarpeen ennen kaikkea, jottei piilotajunnassa omin päinsä etenevä mellejuoksu saisi aikaan tunnetilaa, joka alkujaan on ollut mielihyvän sävyttämä mutta joka *torjunnan* kohteeksi jouduttuaan on muuttunut vahvasti mielipahan sävyiseksi” (Freud 2005, 484). Ja koska unitilassa tietoisuuden sensuuritoimet eivät ole vahvimmillaan, vaan olennaisesti heikentyneet, nousee uhkaamaan ”vaara, että piilotajuiset kiihottuneisuustilat pääsevät synnyttämään tunnetiloja, jotka aikaisemmin ovat joutuneet torjunnan kohteiksi ja jotka yksilö sen takia pakosta kokee mielipahana ahdistuneisuutena” (2005, 484). Blochin filosofia kohtaa saman ongelman kuin Freudin uniteoria. Erityisesti Blochin käsitys taiteesta toivon periaatteen ilmentymänä joutuu ongelmiin kun kulttuurissa kohdataan synkkää, epätoivoa ilmaisevaa taidetta (Dayton 1997, 194). Bloch seuraa ongelman ratkaisussakin Freudia: ahdistus ja toive eivät ole yksinkertaisia vaan dialektisia vastakohtia (Dayton 1997, 194). Toiveen tukahdutettu sisältö muuntuu vastakohtakseen, joka aiheuttaa ahdistusta ja lopulta epätoivoa (Bloch 1986, 85). Toivo on epätoivoisessa taiteessa löydettävissä siinä epätoivossa, jonka toivon kohtalo on nykyhetken tuottanut (Dayton 1997, 195). Epätoivoinen taide viittaa utopiaan negatiivisesti. Näin tekevät myös painajaiset yksilön unissa, ne viittaavat toiveeseen vain käänteisesti.

Freudin uniteoria käsittelee pelkästään yöunia. Blochin filosofian kannalta on kuitenkin äärimmäisen tärkeää erottaa yöunet ja valveunet toisistaan. Valveunet eivät ole vain astinlautoja yöuniin, vaan niillä on oma erillinen merkityksensä Blochin filosofiassa. Kontrastina yöuniin valveunet piirtää vapaasti valittuja ja toistettavissa olevia kuvia ilmaan. Se voi paitsi saarnata ja ylistää, niin myös hautoa ja suunnitella. Se antaa

poliittisten, taiteellisten ja tieteellisten ajatusten leikkiä vapaasti. Valveuni voi varustaa inspiraatioita, jotka eivät yöunien kuvastosta poiketen tarvitse tulkintaa vaan työstämistä. Valve ovat psykoanalyysissa ”kuvitelmia (mielikuvituksen tuotteita) [...] ne eivät ole todellisiksi koettuja elämyksiä vaan kuvitelmia; niiden ilmeneminen tiedetään kuvittelemiseksi; niissä ei nähdä vaan ajatellaan” (Freud 1969, 82). Tästä Blochin onkin samaa mieltä, valveunethan ovat nimenomaan *ajatusten* vapaata leikkiä. Psykoanalyysi kuitenkin samastaa yöunet ja valveunet toisiinsa (ks. Freud 1969, 325), mikä on Blochille ongelmallista. Yöunet näyttäisivät Blochin ajattelussa suuntautuvan tukahdutettuun menneisyyteen, kun taas valveunet suuntautuvat eteenpäin, tulevaisuuteen. Valveunet uudelleenmallintavat todellisuutta (Bloch 1986, 87). Nähdäkseni Blochille valveunet eivät näyttäisi yöunien tavoin sulkeutuvan pois todellisuudesta, vaan pikemminkin sekoittuvan todellisuuteen. Tämän vuoksi ne ansaitsevat tulla käsitellyksi yöunista poikkeavalla tavalla.

Valveunien tärkein ominaisuus on Blochin (1986, 88) mukaan se, etteivät ne ole tukahduttavia. Minä voi aloittaa ja lopettaa unelmoimisen milloin tahansa, minä ei ole valveunien vallassa, vaan kykenee kontrolloimaan niiden kehkeytymistä. Valveunet eivät siis ole hallusinaatioita. Valveunien toinen merkittävä ominaisuus on se, ettei minä heikkene niissä samalla tavalla kuin yöunissa. Minä pysyy valve-elämänsä kontekstissa. Yöunissa minä puolestaan on lähes kokonaan irti todellisuudesta. Jopa huumeissa ero yö- ja valveuniin on tehtävissä: oopiumi edustaa yöunia koska tainnuttaa ja erottaa minän ulkomaailmasta, hasiksen Bloch (1986, 89) puolestaan näkee muistuttavan enemmän valveunia⁹. Hasis muuttaa minää varsin vähän ja se myös jättää yksilölliselle temperamentille ja järkeilylle tilaa. Valveunissa muutamme todellisuutta toiveemme mukaiseksi. Valveunissa Kirke, joka muuttaa miehet sioiksi, ja kuningas Midas, joka muuttaa maailman kullaksi, elävät rajoittamattomina (Bloch 1986, 91). Valveunissa voimistamme minäämme utopistisesti (Bloch 1986, 91). Yö- ja valveunet eroavat myös siinä, että yöunissa minä on eristetty omaan yksityisyyteensä, mutta valveunet pyrkivät kommunikoimaan itseään ulospäin, ne pyrkivät muuttamaan yhteistä maailmaamme (Bloch 1986, 91-93). Yöunet ovat tulkintaa vaativia labyrintteja, mutta valveunet ovat niiden avoimuuden vuoksi välittömästi ymmärrettävissä, ne ovat kommunikoitavissa

⁹ Blochilla oli itsellään kokemusta hashiksesta, jota hän poltti yhdessä Walter Benjaminin kanssa. Näitä kokemuksia on taltioitu Benjamin *Hashiksesta* (2011) teokseen, jossa Bloch toimii Benjaminin huumekokemusten kirjurina.

yleisesti kiinnostavina haavekuvina (Bloch 1986, 93-94). Nämä haavekuvat asettavat itsensä ulkoisena muotona, paremman maailman suunnitelmana tai esteettisesti ylevöityneenä maailmana (Bloch 1986, 94). Valveunilla on utooppinen kyky muodostaa parempaa ja kauniimpaa maailmaa (Bloch 1986, 94). Tämä vuoksi Bloch (1986, 94) näkeekin päiväunen toimivan astinlautana taiteeseen. Esimerkiksi Brueghelin maalaus laiskureitten maasta tai Manet'n kuva aamiaisesta ruohikolla ovat molemmat toivon ilmaisuja. Ne ovat kuvia, jotka ”estottomasti suuntaavat kohti parempaa maailmaa” (Bloch 1985b, 34). Taiteessa ihmiset ilmaisevat toimintansa päämäärät (Bloch 1986, 94). Maailmalle avoimet valveunet etsivät paikkaa, jossa voisivat toteutua.

Blochille valveunet eivät ole pelkkää illuusiota. Blochille valveunissa olennaista näyttäisi olevan niiden kyky hahmottaa mahdollisia maailmoja, toimintamme päämääriä. Ne viittaavat aina tulevaisuuteen, ne ennakoivat ”objektiivisesti reaalisen” (Bloch 1986, 97-98). Se pyrkii kohti jotakin täydellistä, olkoonkin, että mielikuvat tästä täydellisestä jostakin voivat vaihdella sisällöllisesti valtavan paljon keskenään (Bloch 1986, 98). Tämän vuoksi tahto matkustaa päämäärään, jossa lopulta käy hyvin, levittää utooppista tietoisuutta (Bloch 1986, 98). Kaikki taide sisältääkin piilevän suuntautumisen kohti tulevaisuutta, kohti sitä, mikä ei vielä ole ilmaantunut maailmaan (Bloch 1986, 98). Tässä mielessä taide aina ennakoi todellisuuden kehitystendenssejä aina määräämättömään lopulliseen tilaan asti. Taide lupaa aina sitä, mikä nykyhetkestä uupuu. Valveunien merkitys on siinä, että ne avaavat ikkunoita, näkökulmia todellisuuteen (Bloch 1986, 98). Siinä missä yöuni pyrkii jatkuvaan regressioon (lapsuuteen), projisoi valveuni kuvastonsa tulevaisuuteen (Bloch 1985a, 99). Yöunista poiketen valveunet eivät myöskään kaipaa niinkään tulkintaa kuin konkretisoitumista, objektiivisesti mahdollisen kautta välittymistä (Bloch 1986, 99).

Valveunien fantasiat ovat utooppisen mielikuvituksen ilmentymiä. Niissä mielikuviutus kurouttautuu välittömästi todellisuuden ylitse pyrkien tavoittamaan tulevaisuuden mahdollisuuksia. Tällainen valveunelmointi on kuitenkin vasta refleктоimatonta toivomista. Vasta ottaessaan huomioon todellisuuden objektiiviset mahdollisuudet, voi inhimillinen toivo tulla tietoiseksi. Toivon ontologia on mahdollisuuden ontologiaa (Moisio 2009, 29). Maailma ei ole Blochille staattinen tosiasioden kokoelma vaan ennen

muuta lukkoonlyömätön mahdollisuuksilla ladattu prosessi (Moisio 2009, 29). Tämän vuoksi utopioiden konkreettisin aspekti liittyykin ajatukseen todellisuudesta prosessina (Moisio 2009, 29). Todellinen on aina vasta tulossa. Utopia merkitsee subjektiivisten valveunien ja objektiivisen todellisuuden välistä synteesiä, jossa subjektiivinen pyrkii kääntymään objektiiviseksi (Moisio 2009, 29). Käsitteiden subjektiivinen, mahdollinen ja objektiivinen välinen kolmikytös vaaditaan kun halutaan analysoida subjektiivisten toiveiden kääntymistä objektiivisiksi olosuhteiksi. Valveunien kehittyminen mahdollisuuksiin kohdistuvaksi reflektioksi sisältää myös abstraktien ja konkreettien utopioiden välisen erottelun. Tätä erottelua käsitellenkin seuraavaksi tarkemmin.

3.4. Abstraktista konkreettiseen utopiaan

Refleктоimaton toivo on Blochille ei-vielä-tiedostettua toivoa. Tämän vastinpariksi Bloch asettaa käsitteen ei-vielä-tullut, joka ”on sitä, mitä ulkoisissa olosuhteissa on juuri nyt vaakalaudalla, tulevaisuutta joka vasta muotoutuu” (Bloch 1985a, 29). Ei-vielä-tullut osoittaa todellisuuden tendenssejä, ja ne utopistit tulevat liian aikaisin, jotka pyrkivät toteuttamaan utopian silloin kun tämä tendenssi on liian heikko ja joissa olosuhteet ovat vielä kypsymättömät. Ulkoinen todellisuus ei tällöin vastaa subjektiivisia toiveita. Todellisuuden tendenssit eivät olleet vielä tarpeeksi voimakkaita tullakseen tiedostetuiksi. Blochin (1985a, 29) mukaan onkin niin, että ei-vielä-tiedostetun ”täytyy olla samassa tai ainakin läheisessä kulkusuunnassa sen kanssa, mikä olemassaolevassa maailmassa objektiivisesti ylittää itseään”. Ilman tätä yhteyttä objektiivisiin prosesseihin, ovat utopiat vaarassa jäädä pelkiksi yksityisiksi unelmiksi tai pelkästään abstrakteiksi utopioiksi ilman konkreettisia realisoitumisen mahdollisuuksia (Bloch 1985a, 29). Esimerkiksi Moren, Baconin ja Campanellan utopiat olivat Blochin mielestä kyllä merkityksellisiä tieteellisen sosialismin edeltäjiä, mutta niiden kohtalo oli kuitenkin jäädä pelkäksi haaveiluksi, koska niiltä puuttui matkasuunnitelma, strategia, sekä kytkös ”itse todellisuudessa olevaan todelliseen mahdollisuuteen” (Bloch 1985a, 29). Konkreetit utopiat ovatkin tieteellistä sosialismia siksi, että niillä on yhteys matkasuunnitelmaan ja olosuhteiden kypsytyteen.

Bloch täsmentää abstraktin ja konkreetin utopian erotteluun lähi- ja kauko-ennakoinnin käsitteillä. Niiden välinen erottelu on utooppiselle ajattelulle erittäin tärkeä. Lähi-ennakointi on Blochin määritelmän mukaan sitä, että ”toivomamme asia voidaan vielä itse kokea” (Bloch 1985a, 30). Kauko-ennakoinnin piiriin kuuluvat toiveet puolestaan koskevat toiveiden viimekätisiä päämääriä, ei vain lähitulevaisuuden tavoitteita kuten lähi-ennakoinnin tapauksessa. Kauko-ennakointi ei saa kohdistua liian kaukaisiin päämääriin, koska tällöin saatetaan joutua uhraamaan eläviä ihmisiä jalojen, mutta aivan liian kaukaisten päämäärien hyväksi. Kuten Bloch (1985a, 31) toteaa: ”Jokainen utooppinen totum tuo heti mukanaan uhratuksi tulemisen vaaran, mikä on totumin irvikuva, vielä toistaiseksi poistamattoman epäinhimillisyyden mahdollisuus, jossa ei enää ajatella ihmistä”. Lähi- ja kauko-ennakointi tulee käsittää toisiaan täydentävinä. Kaikilla konkreettisilla utopioilla on lopputavoite, joka motivoi konkreettisten välietappien toteuttamispyrkimyksiä. ”Ei ole mitään lähi-suunnittelua ilman kauko-suunnittelua, eikä meidän auta muuta kuin yhdistää molemmat välivaiheen ja lopputavoitteen hyväksi ja viisaaksi montasiksi” (Bloch 1985a, 31).

Maineikas utopiatutkija Ruth Levitas on eräässä artikkelissaan analysoinut Blochin abstraktin ja konkreetin utopian välistä erottelua. Tämä erottelu on Levitaksen (1997, 65) mukaan epistemologisesti erittäin ongelmallinen. Epistemologiset perusteet abstraktin ja konkreetin utopian erottamiselle ovat hänen mukaansa Blochilla kyseenalaiset. Sama ongelmallisuus koskee Levitaksen (1997, 65) mielestä myös Engelsin utooppisen ja tieteellisen sosialismin erottelua sekä Karl Mannheimin utopian ja ideologian välillä tekemää eroa. Engels sekä erityisesti Mannheim toimivatkin Levitaksen kosketuspintoina tämän analysoidessa Blochin poliittisen filosofian peruskäsitteitä. Blochin pääteoksen *Toivon periaate* pyrkimyksenä rehabilitoida utopian käsite. Utopioita eivät ole vain utooppisen kirjallisuuden genreen kuuluvat tekstit vaan utooppisia aineksia on löydettävissä kaikista kulttuurisista muodoista. Blochille utooppista on kaikki sellainen kulttuurinen aines, joka ilmentää toiveita paremmasta maailmasta. Arkkitehtuuri, musiikki, uskonnot ja sadut voivat kaikki olla utooppisia, utopian ei tarvitse välttämättä ilmetä lainkaan kirjallisena. Blochille utooppinen näyttäisi merkitsevän pikemminkin kulttuurisen aineksen sisältöjä, ei niinkään muotoa, genreä, jonka kautta nämä sisällöt ilmenevät. Jos utopioita käsiteltäisiin vain muodon kautta, olisi helpointa pitäytyä vain

kirjallisuustieteellisessä utopiakirjallisuuden tutkimuksessa ilman Blochille ominaisia kunnianhimoisia poliittis-metafyysisiä pyrkimyksiä. Kaikki, missä ilmenee yleisinhimillistä toivoa, on Blochille utooppista.

Abstraktit utopiat ovatkin Levitaksen mukaan nimenomaan subjektiivisen toiveajattelun tuotetta, ne ovat fantastisia ja kompensatorisia (Levitas 1997, 67). Abstraktissa utopiassa toiveajattelu ei vielä ole vahvistunut tahdoksi muuttaa ympäröivää todellisuutta, se on pelkkää unelmointia. Abstrakti utopismi voi ilmetä kahdella tavalla. Joko niin että yksilön kuvitelmissa hänen asemansa muutoin entisellään pysyneessä todellisuudessa on muuttunut (lottovoitto) tai niin että kuvitellaan muuttunut todellisuus, jonka syntymiseen ei voida mitenkään vaikuttaa (Levitas 1997, 67). Konkreetti utopia puolestaan ei ole niinkään kompensatorinen, nykyisyyden puutteita täydentävä, kuin antisipatorinen, tulevaisuuden mahdollisuuksia ennakoiva. Siihen liittyy pelkän toiveajattelun sijasta myös tahtoa ja mahdollisuutta muuttaa todellisuutta. Konkreetilla utopialla on Blochin ajattelussa keskeinen funktio, se pyrkii paitsi ennakoimaan tulevaisuutta, niin myös vaikuttamaan siihen (Levitas 1997, 67). Konkreetti utopia onkin erotettava pelkästä fantasioinnista. Se ei suuntaudu maailman ulkopuolelle, vaan pyrkii pikemminkin muuttamaan maailman kulkusuuntaa tahtomiaan päämääriä kohti (Bloch 1986, 12). Konkreetin utopian idean avulla on mahdollisuus puhdistaa utopian käsite sen pejoratiivisista merkityksistä, koska konkreetti utopia viittaa aina maailmanprosessin reaalisiin mahdollisuuksiin. Konkreetti utopia on Ruth Levitaksen (1997, 70) mukaan aina osa reaalisesti olemassaolevaa, mutta se myös on suhteessa siihen, mitä Bloch kutsuu ”rintamaksi” (*Front*) tai *Novumiksi*, uudeksi. Maailmanprosessin rintama on horisontti, joka ilmaisee juuri syntymäisillään olevaa uutta. Kuten Bloch (1986, 146) itse asian ilmaisee, se on ”transsendenssia ilman transsendenssia”. Se on transsendenssia immanenssissa.¹⁰

¹⁰ Eräs kiinnostava utopioihin liittyvä erottelu, jota en tässä tutkimuksessa voi sen syvällisemmin käsitellä, koskee Gilles Deleuzen ja Félix Guattarin tekemää erottelua immanentin ja transsendentin utopian välillä. Heidän metafilosofisen näkemyksensä mukaan filosofia on ennen muuta käsitteiden, uusien perspektiivien ja uusien todellisuuksien luomista. Utooppisen ajattelun kannalta onkin olennaista se, että myös utopiat luodaan aktiivisesti. Tai tarkemmin: käsitteiden luomisena filosofia sinänsä on utooppinen projekti. Vaikka Deleuze’n mukaan utopia on ”huono käsite” (Deleuze & Negri 2005), on filosofian hänen mukaansa toimittava ”ei-historiallisessa utukeroksessa”, oltava utooppista ja projisoitava omat käsitteensä tulevaisuuteen. Uusien käsitteiden luomisena filosofia on deterritorialisaation (ks. Deleuze & Guattari 2008) projekti. Filosofia karkaa vallitsevaa olemassaoloa uusilla käsitteillään. Tällä tavoin ”filosofia politisoituu ja vie aikakautensa kritiikin huippuunsa juuri utopian välityksellä” (Deleuze & Guattari 1993, 105). Deleuze ja Guattari kuitenkin tarkentavat, millaista utopiaa he tarkoittavat: nietzscheläisinä he eivät voi tukeutua perinteisiin transsendentteihin utopioihin (vrt. Nietzsche 2004, 233-236; Nietzsche 2007a, 129-130; Nietzsche 2007b, 10-

Konkreetti utopia voidaan käsittää valistuneeksi toivoksi. Toivoksi, joka ei vain fantasioi, vaan joka myös reflektoi toiveiden toteutumismahdollisuuksia. Tämä näyttäisikin olevan keskeinen tekijä joka erottaa utopiat pelkästä ideologiasta. Blochin abstraktia ja konkreettia utopiaa voidaankin Levitaksen (1997, 71) mukaan selventää vertaamalla niitä Karl Mannheimin ideologian ja utopian väliseen erotteluun. Mannheimin erottelu perustuu pitkälti hänen tiedonsosiologiseen teoriaansa. Teoria sisältää kaksi perusteesiä. Ensimmäinen teesi koskee inhimillisen ajattelun alkuperää sosiaalisessa tilanteessa (Mannheim 1976, 2). Konkreettinen tilanne määrittää ajattelun mallit, sen miten ihminen havainnoi todellisuutta. Toiseksi, ihminen ei koskaan ajattele yksin, ihminen on aina jonkin sosiaalisen ryhmän jäsen, ja tämän ryhmän käytös ohjaa myös yksilön ajattelua (Mannheim 1976, 3). Ajattelua ei voida erottaa toiminnasta eikä toiminnan ympäristöstä, kulttuurista ja yhteiskunnasta. Toiminta muovaa maailmaa koskevaa kognitiota. Mannheimin keskeinen menetelmä onkin ns. ”psykogeneettinen” menetelmä, joka pyrkii tavoittamaan erilaisten ideoiden funktion ihmisen sosiaalisessa toiminnassa (Mannheim 1976, 22).

Yhteiskunnassa vallitsee erilaisten ajatustyylien moneus. Mitä eriytyneempi yhteiskunta on, sitä monimuotoisempaa on yhteiskunnan sisäinen heterofenomenologia. Yhteiskunta on myös sisäisesti ristiriitainen, mikä vaikuttaa myös toistensa suhteen ristiriitaisten poliittisten katsomusten syntymiseen. Poliitiikka merkitsee sekä konkreettisten ryhmien että näiden kantamien ajatustyylien välistä konfliktia. Näitä poliittisesti latautuneita ajatustyyliä voidaankin analysoida käsitteiden utopia ja ideologia avulla (ks. Mannheim 1976, 36). Käsite ”ideologia” heijastaa poliittisen konfliktin erästä puolta, nimittäin sitä, että yhteiskunnassa hallitsevien ryhmän ajattelu tulee niin intensiivisesti intressisidonnaiseksi, että hallitsevan ryhmän on mahdoton nähdä tiettyjä faktoja, jotka

11 & Hoffrén 2001, 179), vaan kuten käsitteiden yleensäkin, on myös utopioiden tapahduttava immanenssin tasolla. Transsendenttien, autoritaaris-reaktiivisten utopioiden vastakohtaksi he asettavat vallankumoukselliset, aktiiviset, immanentit utopiat. Immanentissa utopiassa on kyse ”vallankumouksen asettamisesta immanenssin tasoon” (Deleuze & Guattari 1993, 105). Samuel Butlerin ”Erehwon” voidaan lukea paitsi *no-whereksi*, transsendentiksi ja autoritaariseksi utopiaksi, niin myös *now-hereksi*, tässä-ja-nyt tapahtuvaan immanentiksi, aktiiviseksi utopiaksi. Deleuzen ja Guattarin utopia on halun aktiivisesti tässä-ja-nyt konstruoima tila. Yhtenä radikaalin filosofian piirissä kehitellyistä immanenteista utopioista voidaan pitää Hakim Beyn teoksessa *TAZ* (2009) esittämää ajatusta väliaikaisesti autonomisista alueista. Samaa immanenssia voidaan havaita myös esimerkiksi italialaisten autonomistimarkxistien ja Kansainvälisten Situationistien (SI) ajattelussa (ks. esim. Autonomian toimitus 2010 & Sederholm 1994, 70).

heikentäisivät ymmärrystään herruudestaan (Mannheim 1976, 36). Termi ”ideologia” sisältää implisiittisesti ajatuksen, että ryhmät vääristävät yhteiskunnan todellista tilaa sekä itselleen että toisilleen vain vakaannuttakseen sitä (Mannheim 1976, 36). Ideologia merkitsee todellisuuden kanssa yhteensopimatonta ideoiden totaliteettia, jolla on taipumus oikeuttaa vallitseva järjestys (Donskis 1999, 3). Utopia puolestaan heijastaa Mannheimin (1976, 36) mukaan päinvastaisia näkymiä poliittiseen kamppailuun. Utopia heijastaa sitä, että sorretut ryhmät ovat älyllisesti niin kiinnostuneita tuhoamaan ja muuttamaan yhteiskunnallisia olosuhteita, etteivät välttämättä kykene huomaamaan niitä tendenssejä, jotka negatoivat näitä pyrkimyksiä (Mannheim 1976, 36). Utopistit eivät ole kiinnostuneita siitä, mikä todella on olemassa, vaan pikemminkin he pyrkivät etsimään keinoja joilla todella olemassaolevaa kyettäisiin muuttamaan (Mannheim 1976, 36). Molemmat ajatustyylit piilottavat joitain todellisuuden aspekteja. Ideologiat piilottavat mahdollisuuden muutokseen, ja utopiat väheksyvät aktuaalista todellisuutta löytääkseen mahdollisuuksia muutokselle. Utopioiden ja ideologioiden välinen suhde ei Mannheimilla kuitenkaan ole mitenkään ehdoton vaan myös utopioista voi tulla ideologioita, mutta vasta kun ne ovat realisoituneet sosiaalisen sfäärissä (Donskis 1999, 3). Aiemmin edistyksestä utopiasta voi muuttua toteuttamaansa vallitsevaa yhteiskuntaa kyseenalaistamattomasti puolustava ideologia. Näin voidaan väittää käyneen esimerkiksi liberalistiselle utopialle.

Tässä yhteydessä minua ei siis niinkään kiinnosta Mannheimin ideologiateoria ja sen suhde tiedonsosiologiaan (ks. Mannheim 1976, 53-96; 237-280) kuin utopian ja ideologian käsitteiden väliset suhteet. Mikä erottaa ne toisistaan ja miten ne vertautuvat Ernst Blochin abstraktin ja konkreetin utopian käsitteisiin? Mannheim (1976, 173) puhuu ”utooppisesta mentaliteetista”. Mentaliteetti on hänen mukaansa utooppinen silloin kun se on ristiriidassa todellisuuden kanssa. Tämä ristiriitaisuus utooppisessa mentaliteetissa viestii siitä, että mielentila, jonka yksilö kokee, viittaa sekä ajattelussa että käytännössä viittaa aina sellaiseen objektiin jota ei ole olemassa aktuaalisessa tilanteessa. Kuitenkaan kaikki todellisuuden kanssa ristiriitaiset ja sitä ylittämään pyrkivät mielentilat eivät ole utooppisia. Vain sellaiset todellisuutta ylittämään pyrkivät orientaatiot ovat utooppisia, jotka pyrkivät murskaamaan joko osittain tai kokonaan vallitsevan järjestyksen. Utopia voidaan nyt määritellä orientaatiotyypiksi, joka ylittää todellisuuden rikkoen samalla siteet

vallitsevaan todellisuuteen. Ideologioilla puolestaan ei ole mitään mahdollisuutta rikkoa siteitä todellisuuden kanssa. Ne eivät tarjoa vallankumouksellisia mahdollisuuksia, vaan lähinnä ylläpitävät ja oikeuttavat vallitsevaa järjestystä. Ideologiat ovat situationaalisesti transsendenteja ideoita, joka eivät kuitenkaan kykene *de facto* realisoimaan heijastamia sisältöjä. Ne ilmaantuvat usein hyvien tarkoituksien saattelemana, mutta ovat usein aktuaalisesti ruumiillistuneet sellaisia käytännöissä joissa niiden alkuperäinen idea on vääristynyt. Esimerkkinä voidaan käyttää kristillistä veljellisen rakkauden ideaa, joka ei esimerkiksi orjuudelle perustuvassa yhteiskunnassa voi ikinä todellistua. Tässä mielessä kristillinen veljellisen rakkauden idea onkin juuri ideologinen idea. Sen tarkoituksena ovat hyvät, mutta keinot ja mahdollisuudet niiden toteuttamiseen uupuvat. Utopiat puolestaan suuntautuvat kohti todellisuutta pyrkien luomaan vastaliikettä vallitseville historiallisille olosuhteille. (Mannheim 1976, 173-176.)

Käytännössä on Mannheimin (1976, 176) mukaan hyvin vaikeaa erottaa mikä ajattelutyyli milloinkin toimittaa ideologiasta kuin utooppista funktiota. Ajatustyylien määrittäminen joko utopiaksi tai ideologiaksi riippuu aivan todellisuuden itsensä kehitystasosta (Mannheim 1976, 176). Toisinaan ideologinen ajattelu muuttuu utooppiseksi. Tässä voidaan jo huomata Blochin ja Mannheimin ajatusten analogisuus. Ideologia voidaan määrittellä sellaisten ideoiden kokoelmaksi, joka ylittää todellisuuden pelkästään ajattelussa, abstraktisti, ilman, että sillä olisi kykyä realisoitua. Utopiat puolestaan pyrkivät suuntautumaan kohti historiallisia olosuhteita ja muuttamaan niitä konkreettisesti. Ideologioiden ja utopioiden tai abstraktin ja konkreetin utopian välinen ero ei kuitenkaan Levitaksen (1997, 71) mukaan ole ehdoton. Ideologiat voivat sisältää utooppisia ja konkreettinen utopia abstrakteja elementtejä. Siinä missä Mannheim tuomitsee toiveajattelun pelkästään ideologiseksi, on Blochin suhtautuminen vähemmän jyrkkä. Konkreetti utopia on aina ennakoiva ja siten suuntautunut kohti etäisen tulevaisuuden abstraktiin utopiaan. Mannheimin ideologian käsite on anti-utooppinen, Blochin abstrakti utopia puolestaan ei ole (Levitas 1997, 72). Blochille abstraktin ja konkreetin utopian välinen ero näyttäisikin olevan dialektinen, ei ehdoton.

Blochille konkreettia utopiaa edustaa ennen muuta marxismi, joka pyrkii konkreetin

yhteiskuntatutkimuksen avulla tavoittamaan todellisuuden reaalit mahdollisuudet ja suuntaamaan todellisuuden kehitystä kohti sosialismia. Eräs konkreettia ja abstraktia utopiaa heijastava käsite-erottelu koskee Blochilla järjen ja intohimon, maailmanprosessin kylmän ja lämpimän virran välistä erottelua. Marxisin kylmä virta viittaa Blochilla historiallis-situationaalisen kokonaisuhteyden konkreettiin analyysiin ja vallitsevien ideologioiden metafysisien illuusioiden paljastamiseen, kylmä virta on viileän rationaalista olosuhteiden tiedettä (Bloch 1986, 209). Lämmin virta puolestaan viittaa marxisin emansipatoriseen intentioon (Bloch 1986, 209). Lämmin virta sisältää sekä motivaation vallankumoukselliselle praksikselle, että tämän praksiksen viimekätisen päämäärän (Levitas 1997, 73). Jos jatkamme Blochin metaforaa, ei Blochin tarkoituksena ole sekoittaa lämmintä ja viileää virtaa kädenlämpöiseksi, haaleaksi vaan näiden kahden virtauksen välinen suhde on marxismissa dialektinen (Bloch 1986, 209). Lämmin virta estää historiallisen analyysin muuntumisen pelkäsi ekonomismiksi ja viileä virta estää marxisin tyypistymisen pelkäsi epärealistiseksi haaveiluksi.

Lämpimän ja viileän virran dialektinen yhteys muodostaa pohjan valistuneelle toivolle, joka kykenee artikuloimaan keinojen ja päämäärien, tiedon ja intohimon sekä pyrkimysten ja mahdollisuuksien välistä suhdetta. Valistunut toivo merkitsee pelkän toiveajattelun muuntumista toiveikkaaksi ja todellisuuteen vaikuttavaksi voimaksi. Abstraktin ja konkreetin utopian välinen erottelu onkin välttämätöntä, mikäli utopian käsite halutaan rehabilitoida transformatiivisena kategoriana marxisin sisällä. Blochia (kuten myös Mannheimia) voidaan myös kritisoida siitä, että kovinkaan täsmällisiä epistemologisia kriteerejä hän ei konkreetin ja abstraktin utopian (tai Mannheimin tapauksessa utopian ja ideologian) erottelulle anna. Mikä milloinkin on abstraktia ja konkreettia utooppista, näyttää jäävän hieman epäselväksi Blochin filosofiassa. Valistuneen toivon välttämättömyys näyttääkin nousevan enneminkin poliittisesta kuin epistemologisesta välttämättömyydestä. Konkreettinen utopia ilmenee marxismissa, jossa Bloch näkee mahdollisuuden puhdistaa utopian maine yleisenä poliittisena kategoriana. Utopiat eivät ole vain kompensatorisia haaveita vaan niillä voi olla myös aitoa poliittista merkitystä. (Levitas 1997, 73-78.)

Abstraktin ja konkreetin utopian välinen erottelu perustuu Blochin ajattelussa pitkälti mahdollisuuden käsitteelle. Abstraktille utopialle tyypillistä on se, etteivät abstraktit utopiat ole materiaalisesti mahdollisia, konkreettien utopioiden mahdollisuuksille puolestaan on löydettävissä tieteellistä ja empiiristä tukea yhteiskunnallisten tendenssien tutkimisen kautta. Seuraavassa käsitteelenkin Blochin mahdollisuuden käsitettä, jonka jälkeen siirryn tarkastelemaan marxilaista *praxis* -ajattelua. Transformatiivisen praksisen idea selkiytyy parhaiten tarkastelemalla Blochin tulkintoja Marxin Feuerbach-teeseistä.

3.5. Mahdollisuuden käsite

Blochille sekä välinpitämättömyys faktoista että pelkissä faktoissa pitäytyminen on ongelmallista. Kumassakin tapauksessa faktoihin suhtaudutaan abstraktisti, ei dialektisesti. Pelkissä faktoissa pitäytyminen on lähinnä latteaa empirismiä. Piittaamattomuus faktoista puolestaan johtaa perusteettomaan innostukseen. Faktoihin tukeutuminen on todellisuuden esineellistämistä, fetisoimista. Todellisuutta määrittävät aina tietyt prosessit ja tendenssit, joiden momentteja faktat ovat. Piittaamattomuus faktoista sitä vastoin merkitsee piittaamattomuutta todellisuuden objektiivisista prosesseista. Faktat täytyy ottaa huomioon, mutta ne täytyy kyetä myös ylittämään. Blochin tarkoituksena onkin nähdäkseni mahdollisuuden käsitteellään tarttua toimintaamme rajoittaviin objektiivisiin tendensseihin. Historiallisesti määräytyneet tendenssit asettavat sen, mikä on objektiivisesti mahdollista. Vallitsevaa todellisuutta voidaan kyllä muuttaa, mutta vain historiallisten tendenssien asettamien ehtojen puitteissa. (Bloch 1986, 222.)

”Mahdollisen” looginen kategoria toteuttaa Blochin filosofiassa keskeistä tehtävää. Olen jo osoittanut kuinka nälkä ajaa ihmisen haluamaan ja toivomaan jotain puuttuvaa. Nälän tuottama toivo onkin se kohta, joka Blochin filosofiassa mahdollistaa utooppisen teoretisoinnin. Toivo viittaa mahdollisuuteen realisoida jotain sellaista, mitä ei vielä ole. ”Utopia” onkin jotain sellaista, joka voidaan tavoittaa *in potentia*. Ehdottoman mahdotonta on vain sellainen, joka on mahdotonta a priorisesti. Sellaisesta, mikä on ehdottoman mahdotonta, ei voi tulla toivomisen objektia, jolloin sen pohjalle ei voida myöskään

perustaa utopiaa. Toivo konkretisoi todellisuuden tulevaisuuteen kohdistuvia tendenssejä, se konkretisoi *Novumia*. Todellisuus sisältää myös latenteja mahdollisuuksia, joiden toteuttamiseen inhimillistä aktiivisuutta kaivataan. Utopian olemus onkin siinä, että tulevaisuus on todellisuutta jo tänään. Blochin ajattelun taustalla saattaa olla Franz Rosenzweigin schellingiläinen ajatus Ei-olevasta olemisesta (*Nicht-seiendes Sein*), joka ilmenee Blochilla Ei-vielä-olemisena (*Noch-nicht-Sein*). Tulevaisuus on Ei-vielä, se on olemassa vain mahdollisuutena, mutta yhtä kaikki olemassa. (Levy 1997, 177-178.)

Ajatusta voidaan täsmentää Blochin idealla teoreettisesta ja reaalista mahdollisuudesta. Teoreettisella mahdollisuudella tarkoitetaan tässä yhteydessä sellaisen objektin mahdollisuutta, joka ei ole vielä realisoitavissa. Se on kyllä mahdollinen, mutta vain teoreettisesti. Se on eräänlainen fantasia, unelma kaipauksen kohteesta. Sillä ei kuitenkaan ole riittävää yhteyttä olemassaoloon ja historiaan. Reaalinen mahdollisuus puolestaan asettaa käytännöllisen suhteen tulevaisuuteen. Reaaliset mahdollisuudet ovat konkreettisesti linkittyneet toivottuun utopiaan. Blochin käsitteistössä utopia ei olekaan pelkkä teoreettinen mahdollisuus, vaan utopioiden kohdalla kysymys on hyvin todellisista mahdollisuuksista. Blochin utopian käsite ei vain ylevöitä vaan se myös esittää keinot utopian realisoimiseksi. Utopia on pyrkimystä kohti reaalisesti mahdollista juuri siksi, että nykyisyys aina jo sisältää elementit tulevaisuuden muutokselle. Mahdollisuudet eivät ole olemassa aktuaalisesti, mutta ovat käsillä potentiaalisesti. Utopian idea implikoi ihmiskunnan luovien kykyjen heräämistä ja realisoitumista. Utopiat ilmentävät inhimillisiä mahdollisuuksia, joilla on merkittävä rooli inhimillisessä tajunnassa. (Levy 1997, 178.)

Bloch ajattelee, että vaikka reaalinen mahdollisuus onkin ankkuroitu vallitsevaan todellisuuteen, eivät toteutuvat mahdollisuudet ole ulkoisten ehtojen determinoimia. Tämä näkemys erottaa Blochin vulgaarimarxismista, joka käsitti sosiaalisen kehityksen lait luonnonlakien kaltaisiksi välttämättömyyksiksi. Blochille yhteiskunnalliset lainalaisuudet eivät kuitenkaan ole sama kuin luonnonlait. Blochin ajatusta voidaan havainnollistaa Hegelin ja myöhempien dialektikkojen käyttämällä esimerkiksi siemenestä, joka sisältää reaalisen mahdollisuutena siitä ulos kasvavan kasvin, puun tai eläimen. Kuitenkin olisi kummallista puhua utopiasta siemenestä kasvavana puuna tai kasvina. Termi utopia ei

näytä kovin hyvin soveltuvan siemenesimerkkiin. Utopian syntyä ei ole samalla tavoin määrätty kehittymään välttämättömästi tietyistä alkuehdoista. Vulgaarimarxismissa sosialismin piti kehittyä kapitalismin pohjalta yhtä välttämättömästi kuin puun siemenestä, mutta Bloch ei tällaista näkemystä allekirjoita. Vulgaarimarxilainen determinismi ei jätä minkäänlaista tilaa inhimilliselle luovuudelle eikä siten myöskään utopioille. Blochille utopiat eivät voi olla ennaltamäärättyjä, vaikka niiden toteuttaminen onkin historiallisesti ehdollista. Blochin ajattelu on tässä suhteessa vulgaarimarxilaisen ”tieteellisen sosialismin” ja esimarxilaisen utooppisen sosialismin välinen synteesi, joka kykenee ylittämään molempien yksipuolisuudet. Blochin filosofiassa yhdistyy hyvin omaperäisellä tavalla marxilaisen filosofian kaksi materialismin lajia: dialektinen ja historiallinen materialismi. Blochin tulkinta niistä kuitenkin huomattavasti eroaa esimerkiksi neuvostoliittolaisesta vulgaarimarxismista.¹¹ (Levy 1997, 178-179.)

Bloch'n näkemys dialektisen ja historiallisen materialismin suhteista perustuu kuitenkin hänen näkemykseensä ihmistä eteenpäin ajavasta nälästä. Nälkä toimii luonnollisena motiivina ihmisen toiminnalle. On Levyn (1997, 179) mukaan epäselvää kuinka ”materialistisena” tätä ajatusta on pidettävä, mutta Bloch kuitenkin koettaa sen avulla ylittää vulgaarit muotoilut historiallisesta materialismista. Nälkä ei tee materialismista enää pelkästään luontoa, vaan ennen muuta ihmistä koskevaa. Nälästä, kuten olemme jo aiemmin huomanneet, Bloch kehittää oman toivon periaatteensa. Toivon käsitteessä Bloch tulee hyvin lähelle erilaisia juutalaisen ja kristillisen uskonnollisuuden lajeja. Bloch onkin tietystä mielessä uskonnollinen ajattelija, vaikka hänen uskonnollisuutensa on paradoksaalisesti ateistista laatua. Utopia on subjektia ja objektia, ihmistä ja luontoa, välittävä idea, joka redusoi luontoa koskevat kysymykset ihmiseen: ensinnäkin ihmisen romanttiseen kaipuuseen parempaan maailmaan, toiseksi juutalaisesta ja kristillisestä mystiikasta inspiroituneeseen messianistiseen odotukseen. Nämä juonteet Blochin

¹¹ Toisen internationaalien piirissä muotoiltu (vulgaari)marxismi ymmärrettiin hyvin pitkälti metafysiis-rationaaliseksi tieteelliseksi teoriaksi, joka kykeni selittämään niin yhteiskunnan kuin luonnonkin lainalaisuudet. Jopa hieman positivistiseen sävyyn jotkut neuvostofilosofit puhuivat siitä kuinka vapaan tahdon ja teleologisuuden kaltaiset ”mysteriot” tulisi raivata pois tieteellisestä ajattelusta. Käsitystä dialektiikasta yleisenä, kaikkeen tutkimukseen soveltuvana menetelmänä ei juuri kyseenalaistettu. Neuvostofilosofialle leimallista olikin sen tapa ontologisoida dialektiikka. 1920-luvun aikana dialektisesta materialismista (joka siis ymmärrettiin yleiseksi metafysiikaksi) pyrittiin tekemään yleispätevä tieteellinen maailmankatsomus. Erityisesti Abram Deborin oli merkittävä ajattelija tällaisen käsityksen muotoutumisessa. Hänen mukaansa dialektinen materialismi oli universaali tieteellisen tutkimuksen menetelmä, jonka tuli olla kaiken tutkimuksen taustateoria. (Mäki-Kulmala 1995, 26. Ks. myös Marejev 2006.)

ajattelussa tekevät hänestä hyvin hankalan hahmon marxismin traditiossa. Hänen impressionistinen ja esoteerinen tyylinsä tekee hänet idealismisyytöksille alttiiksi. Esimerkiksi hänen tapansa puhua kvasiuskonnolliseen sävyyn ”Jumalan lasten valtakunnasta” (Thomas Münzeriltä lainattu ilmaus) ”vapauden valtakuntana” (Marxin ilmaus) tekee hänen materialisminsa hankalasti hahmotettavaksi. (Levy 1997, 179-180.)

3.5.1. Mahdollisen kerrostumia

Luonto asettaa rajat sille mikä on mahdollista. Tulevaisuuden utopiat voivat syntyä vain luonnon asettamien reunaehtojen rajoissa. Konkreetin utopian luominen tarvitsee ymmärrystä paitsi luonnon niin myös historiallisen tilanteen määrittämistä mahdollisuuksista. Utopioiden luominen tarvitsee todellisuuden sisältämien potentioiden kartoittamista ja tieteellistä tutkimista (Levy 1997, 181-182). Bloch (1986, 223-241) erittelee mahdollisuuden käsitteen neljä kerrostumaa. Näiden kerrostumien erittely sisältyy aiempiin teoreettisen ja materiaalisen mahdollisuuden käsitteisiin, mutta samalla se perustuu täsmällisempään käsiteanalyysiin. Ensimmäinen mahdollisuuden kategorian kerrostuma keskittyy pelkkään formaaliseen mahdollisuuteen, jolla viitataan sellaisiin ajatuksiin, jotka eivät ole sisäisesti tai loogisesti ristiriitaisia (Bloch 1986, 224; Levy 1997, 182). Ristiriidaton ajatus on aina jossain mielessä mahdollinen. Mutta mahdollinen se ainoastaan formaalisti ja abstraktisti, koska se ei vielä ole asettunut konkreettiseen kokonaisuhteyteen todellisuudessa (Bloch 1986, 224). Formaalisti mahdollinen utopia on vain yksittäisen ihmisen päänsisäinen ajatus, jolloin se toimii pelkkänä vallitsevan todellisuuden negaationa, joka ei pohdi vaihtoehtoisia päämääriä eikä keinoja, joilla tämä päämäärä saavutettaisiin (Levy 1997, 182). Tällaisen mahdollisuuden kategorian myös klassiset utopiat sisälsivät, minkä vuoksi ne olivat tuomittuja epäonnistumaan (Levy 1997, 182).

Toinen mahdollisuuden kategoria koskee ns. ”faktuaalis-objektiivista mahdollisuutta” tai, kuten Levy (1997, 182) muotoilee, ”kognitiivista mahdollisuutta”. Se merkitsee yksittäisten ongelmien reflektointia ja uusien ratkaisujen ehdottamista (Levy 1997, 182). Se kyllä nojaa järkeen, mutta siitä ei voi vielä tulla kokonaisvaltaista sosiaalisen

muutoksen ohjelmaa. Formaali mahdollisuus koski vain ajatuksellista mahdollisuutta, mutta kognitiivinen mahdollisuus viittaa tiedostettuun mahdollisuuteen (Bloch 1986, 225). Formaali mahdollisuus ei ole materiaalisesti ehdollistunut mahdollisuus toisin kuin kognitiivinen ja sitä seuraavat mahdollisuuden lajit. Kognitiivinen mahdollisuus ei ole pelkkää käsitteellistä mahdollisuutta vaan se on jo osittaisesti faktuaalisella pohjalla (Bloch 1986, 226). Osittaisesti se on faktuaalisella pohjalla siksi, ettei kognitiivisen mahdollisuuden käsite auta vielä hahmottamaan olosuhteiden kokonaisuutta, vaan se jää yksittäisten ongelmien ja niiden ratkaisujen tasolle. Kognitiivinen mahdollisuus koskee vain yksittäisten väitelauseiden modaliteettia (Bloch 1986, 227).

Kolmas mahdollisuuden käsite on Blochilla ”objektiivinen mahdollisuus” (Levy 1997, 182). Tämä mahdollisuuden laji on jokseenkin sama kuin aiemmin käsitelty ”teoreettinen mahdollisuuden”, joka voidaan kontrastoida ”reaalisen mahdollisuuden” käsitteen kanssa. Objektiivisen mahdollisuuden näkökulma kyllä tunnistaa vallitsevaan todellisuuden mahdollisuudet, mutta vain teoreettisesti eikä sillä ole praktista käyttökelpoisuutta (Levy 1997, 182).

Neljäs ja viimeinen mahdollisuuden kerrostuma on Blochille objektiivisesti todellinen mahdollisuus (Bloch 1986, 235) – tai ”dialektinen mahdollisuus”, kuten Levy (1997, 182) sitä kutsuu. Tällainen mahdollisuuden käsite perustuu ajatukseen, että kaikki mikä maailmassa on mahdollista, on kätkeytyneenä maailmaan ja materiaan itseensä. Ja koska ihminen itse on osa materiaa, on ihminen kaiken hänestä hänen historiassaan syntyneen reaalinen mahdollisuus (Bloch 1986, 235). Ihminen on myös kaiken sellaisen, joka ei ole vielä tullut olemassaolevaksi, mahdollisuus. Ihminen ei kuitenkaan voi toimia materian ulkopuolella tai siitä riippumatta, materia antaa ehdot ihmisen toiminnalle. Blochin mukaan onkin niin, että materia sisältää jo latentisti itsessään kaikki siitä syntyvät muodot ja oliot. Ihminen voikin toiminnallaan toteuttaa nämä latentit muodot. Bloch (1986, 235) vetoaa Aristoteleeseen, joka hänen mukaansa oli ensimmäisenä ymmärtänyt todellisen mahdollisuuden sisältyvän maailmaan, materiaan itseensä: ”Kaikki luonnon mukaan tai keinotekoisesti syntyneillä olioilla on aine, sillä jokainen niistä voi olla tai olla olematta, ja tämä mahdollisuus on jokaisessa oliossa juuri aine” (*Met.* 1032a20-23). Blochin mukaan

ilman materiaalista perustaa ei minkäänlainen maailmanprosessin todellinen ennakointi ole mahdollista, eikä ilman ennakoinnin horisonttia voida materiasta synnyttää mitään uutta (Bloch 1986, 237).

Dialektinen mahdollisuuden käsite on ehkä kaikkein olennaisin modaalikäsite kun tarkastellaan Blochin utopia-ajattelua. Se korostaa ihmisen vapauttavan utopian ja todellisuuteen kytköksissä olevan utopian välistä dialektista sidettä. Dialektinen mahdollisuus korostaa utopioiden historiallista ehdollistuneisuutta. Tällaista utopian käsitettä on kehitelty myöhemmin esimerkiksi sosiologi Zygmunt Bauman (1976), joka puhuu utopioista ”ideaalisina mahdollisuuksina”, joissa ilmenee vastustus vallitsevaa todellisuutta kohtaan, ja joka pyrkii löytämään todellisuudesta mahdollisuuksia, jotka ovat olemassa vallitsevassa maailmassa *in potentia*. Utopiat ovat jotain, mitä voidaan löytää itse todellisuuden potentiaaleina. Ne eivät ole vain todellisuudesta irrotettuja fantasioita, vaan utopioissa ilmaistaan vallitsevan todellisuuden mahdollisuuksia. Mitään sosiaalista muutosta ei voi tapahtua ellei esitetä jonkinlaista toimintaa ohjaavaa visionääristä periaatetta. (Levy 1997, 182-183.)

Sosiaalinen muutos tarvitsee siis jonkinlaisen dialektisesti ymmärretyn utopian, joka ei aseta utopiaa historiasta irrallista kaiken toiminnan rutinoivaa pohjapiirrosta, vaan joka pyrkii löytämään kärsivällisen tutkimuksen avulla todellisuuden edistyksellisiä mahdollisuuksia, niitä mahdollisuuksia, jotka mahdollistaisivat kärsimyksen vähentämisen – ja lopulta sen poistamisen. Utopiat eivät ole vain fantasioita, vaan ne kytkeytyvät kiinteästi yhtään poliittisen toiminnan kanssa. Kiinnittyessään marxilaiseen ajattelutraditioon, tulee Bloch myös omaksuneeksi erään sen keskeisistä käsitteistä: käytännön. Käytännön (*praxis*) käsite on rekonsturoitavissa parhaiten Marxin Feuerbach-teeseistä, joita Blochkin huolellisesti tulkitsee *Toivon periaatteessaan*.

3.6. Praxis. Blochin tulkinta Marxin Feuerbach-teeseistä

Marxin *praxis* -käsite voidaan parhaiten paikantaa hänen kuuluisaan *Teesejä*

Feuerbachista (1970) tekstiinsä. Teksti koostuu yhdestätoista lyhyestä, lähes aforistisesta teesistä, joiden sisältö kattaa keskittyä ruotimaan käytännön ja filosofian, olemisen ja ajattelun välistä suhdetta. Teesit on kirjoitettu Brysselissä keväällä 1845, ja ensimmäistä kertaa ne esiintyvät Marxin ”Muistikirjassa” (vuosilta 1844-1847) nimellä ”Feuerbachista” (NKP:n Keskuskomitean marxismi-leninisin instituutti 1970, 473). Vaikka Marx ei tarkoittanut teesejään julkaistavaksi, on niistä tullut tärkeitä filosofian lähteitä marxilaisen filosofian kehittämisessä. Tämän tutkimuksen kannalta erityisen mielenkiintoista on Ernst Blochin hyvin epäkonventionaalinen tapa tulkita Marxin teesejä. Hän ei lue Feuerbach-teesejä niiden formaalisti kronologisessa järjestyksessä, vaan ryhmittelee ne teemoittain. Ensimmäinen ryhmä (teesit 5, 1 ja 3) koskee epistemologisia, juurikin havaintoa ja sen aktiivisuutta koskevia teesejä. Toiseen ryhmään (teesit 4, 6, 7, 9 ja 10) kuuluvat kaikki sellaiset antropologis-historialliset teesit, jotka käsittelevät ihmisen itsevierantumista, sen todellista syytä ja todellista materialismia. Kolmas teesijoukko (teesit 2 ja 8) puolestaan käsittelee niitä teesejä, jotka käsittelevät teorian käytännöllistä todentamista. Viimeistä teesiä (teesi 11) Bloch kutsuu *salasanaksi*, joka avaa kaikki muut teesit.

Ensimmäinen, epistemologinen teesiryhmä lähtee liikkeelle käsittelemällä havaitsemista. Teesi keskittyy tekemään pesäeroa Ludwig Feuerbachin antropologisesta materialismista, jonka keskeiseksi ongelmaksi Marx näkee Feuerbachin materialismin passiivisuuden. Marxille kaiken vanhan materialismin perusvika oli ”siinä, että esinettä, todellisuutta [*der Gegenstand*, ”objektiivisuus”], aistimaailmaa tarkastellaan vain *objektin* [*Objekt*, ”objekti”] tai *havainnon* muodossa, mutta ei *ihmillisenä aistitoimintana, käytäntönä*, ei subjektiivisesti” (Marx 1970a, 7). Marxille siis aistihavaintoa on aina aktiivista ja teoreettis-käytännöllisesti ehdollistunutta. Ei ole puhdasta havaintoa, jonka passiivisena vastaanottajana inhimillinen subjekti toimisi. Subjekti on aistijana aina aktiivinen. Feuerbachin materialismi, kuten kaikki muukin vanha materialismi, oli Marxin mukaan jättänyt huomioimatta aistitoiminnan toimivan ja aktiivisen puolen kun taas saksalainen idealismi Kantista Hegeliin oli tajunnut aistitoiminnan aktiivisuuden (Marx 1970a, 7). Feuerbach ei ”tarkastele aistimellisuutta *käytännöllisenä*, inhimillisenä aistitoimintana” (Marx 1970a, 8). Feuerbach ei Marxin mukaan tuntenut siis muuta kuin kontemplatiivista aistimellisuutta. Ihmistä ei aistivana olentona nähdä toimivana, käytännöllisenä olentona. Tämä johtaa Blochin mukaan kaikessa esimarxilaisessa filosofiassa myös siihen, että itse

toiminnallisuutta ei nähdä osana historiallisesti kehittyneitä rakenteita (Bloch 1986, 256). Jopa Demokritokselta, antiikin suurimmalta materialistilta, jäi Blochin mukaan reflektoimatta työprosessi jossa ihminen ihminen aistimellisena olentona toimii (Bloch 1986, 256). Sama pätee myös Feuerbachiin: aistimellinen ihminen on hänelle aina epähistoriallinen ja passiivinen havaitsija.

Paradoksaalista Blochin mukaan on se, että uudella ajalla juuri idealistinen filosofia kykenee tarkastelemaan epistemologisia kysymyksiä suhteessa inhimilliseen aktiivisuuteen ja tuotantoon. Tämä tarkastelu on kyllä nurinkurista ja mystifioitua, mutta olennaista on se, että tämä tarkastelu suoritetaan. Erityisesti Hegelin *Hengen fenomenologia* on Blochin mukaan esimerkki tällaisesta työn käsitteeseen kytkeytyneestä epistemologiasta (Bloch 1986, 257). Jo Marx oli Pariisin käsikirjoituksissaan kehunut Hegeliä ja tämän fenomenologiaa siitä, että ”Hegel käsittää ihmisen itsesyntytyksen prosessina, esineellistymisen esineen menetyksenä, luovuttamisena ja tämän luovuttamisen kumoamisena, että hän käsittää *työn* olemuksen sekä ymmärtää esineellisen ihmisen, ihmisen joka on tosi siksi että hän on todellinen, hänen *oman työnsä* tulokseksi” (Marx 1973, 160). Hegel, toisin kuin Feuerbach, käsittää toimivan, työskentelevän ihmisen. Feuerbachille epistemologia koski suoraan ihminen-luonto -suhdetta. Hänelle kaikki ajattelu on vain luonnon ilmenemistä ihmisessä. Feuerbachin *Uskonnon olemuksesta* (1980, 27) alkaakin väitteellä, jonka mukaan ihmisolemus ”ei todellisuudessa ole mitään muuta kuin luonto”. Blochin mukaan epistemologia on kuitenkin aina historiallisesti ja yhteiskunnallisesti välittyntä. Olosuhteet kyllä luovat ihmisen, mutta ihminen voi toiminnallaan vaikuttaa olosuhteisiin, joissa hän ajattelee ja toimii. Ihmisen ajattelu ja havainnointi on aina sidottua aikaan ja paikkaan. Ei ole pääsyä maailman tai historian ulkopuolelle. Yksilöt ja heidän ajattelunsa ovat sitä mitä heidän elintoimintonsakin (vrt. Marx & Engels 1970, 14). Tämä toiminta puolestaan on historiallisesti määrittynyttä – mutta ei (ja tämä on tärkeää huomata) determinoitunutta.

Lukija voi jo huomata kuinka lähelle epistemologiset teesit tulevat antropologis-historiallisten teesien ryhmää. Tämä ryhmä käsittelee ennen muuta materialismin ja vieraantumisen ongelmia. Vaikka Feuerbach oli Marxin (1970a, 8) mukaan tavoittanut ihmisen vieraantumisen sen uskonnollisessa muodossa, vaikka Feuerbach sulauttaakin

ihmisen olemuksen jumalan olemukseen (ks. esim. Feuerbach 1989, 50) ei hänen mukaansa kuitenkaan tule pysähtyä. Marxille ”ihmisolemus ei ole mikään jollekin yksilölle ominainen abstraktio” (Marx 1970a, 8). Pikemminkin ihmisolemus on ”yhteiskunnallisten suhteiden kokonaisuus” (Marx 1970a, 8). Ihmisolemus voidaankin käsittää Marxilla jonkinlaiseksi naturalismin ja kulturalismin (vrt. Kannisto 1994, 19) yhdistelmäksi, jossa kulturalismilla on kuitenkin naturalismia suurempi paino. Ihmisen historia on kyllä luonnonhistorian jatketta, mutta siitä myös inhimillisen aktiivisuuden kautta erottautuvaa (Marx & Engels 1970, 11). Ihminen on ennen muuta yhteiskunnallinen, sosiaalisten suhteidensa määrittämä olento. Ihminen Marxille *zoon politikon*, historiallis-yhteiskunnalliseen kontekstiin syntyvä ja siinä kehittyvä eläin (Marx 1975, 9; Marx 1970a, 7 & Marx 1970b, 360). Blochin mukaan Marx syyttääkin Feuerbachia siitä, että tämä käsittää ihmisen vain yleisenä, ”ihmisenä sinänsä”, yhteiskunnan ja historian ulkopuolella elävänä abstraktina ihmisenä (Bloch 1986, 263).

Feuerbachin abstraktia humanismia vastaan Marx asettaa todellisen humanismin, jonka hän käsittää Blochin (1986, 264) mukaan kommunismina. Kommunismi pyrkii anastuksen, proletariaatin subjektiviteetin vieraantumiseen johtavaan jakautumiseen perustuvan yksityisomistuksen ylittämiseen. Vieraantuminen perustuu siihen, että työn ”luovutettu, vieraantunut tuote hallitsee tuottajia, ihmisen yksilöllisyydestä tulee kaupankäynnin kohde” (Oizerman 1975, 48). Työläisen potentioista aktualisoitunut työn tuote anastetaan yksityisomaisuudeksi ja markkinoilla myytäväksi hyödykkeeksi. Näin ollen alkujaan osa työläisen subjektiviteettia ollut työn tuote näyttäytyy työläiselle vieraana, hänelle vihamielisenä voimana. Vieraantuminen on riistoon perustuvan kapitalismin välttämätön patologia, jonka ylittäminen on mahdollista vain kommunismissa. Uskonnollinen vieraantuminen on Marxille siis vain toissijaista kapitalismissa tapahtuvaan työn vieraantumiseen nähden. Ihmisen itsevieraantumista Marxin filosofiassa ei tule tarkastella abstraktin ihmisen kautta, kuten Feuerbach uskontokritiikissään tekee, vaan aina konkreettisen, yhteiskunnallisesti ja historiallisesti positioituneen ihmisen näkökulmasta. Vieraantumista esiintyy kaikissa yhteiskunnissa, mutta kommunismissa se on tarkoitus ylittää.

Vieraantumisen ylittäminen merkitsee Blochin (1986, 264) mukaan Marxille

vallankumouksellisen aktiviteetin esille tuomista. Marx siis kyllä jatkaa Feuerbachin antropologiaa, uskonnollisen vieraantumisen kritiikkiä, mutta pyrkii tavoittamaan uskonnollisen itsevieraantumisen taustalta uskonnollisen kaipuun todelliset syyt. Marxin mukaan Feuerbach ei huomaa, että kun tämä uskonnollisen vieraantumisen kritiikki on suoritettu, ”pääasia jää vielä tekemättä. Nimittäin se seikka, että maallinen perusta erottuu omasta itsestään ja siirtyy itsenäisenä valtakuntana pilviin, voi saada selityksensä vain tämän maallisen perustan omasta rikkinäisyydestä ja sisäisestä ristiriitaisuudesta” (Marx 1970a, 8). Kuten Marx *Hegelin oikeusfilosofian kritiikin* (2009, 81) kuuluisassa johdanto-osassa kirjoittaa, ”ihminen tekee uskonnon, uskonto ei tee ihmistä”. Uskonto on olemassa koska se täyttää tietyn inhimillisen tarpeen. ”Uskonnollinen kurjuus on yhtäältä todellisen kurjuuden *ilmausta* ja toisaalta *vastalause* tätä todellista kurjuutta kohtaan. Uskonto on ahdistetun luontokappaleen huokaus, sydämättömän maailman sydän, aivan kuten se on hengettömien olosuhteiden henki. Se on kansan *oopiumia*” (Marx 2009, 82). Uskonto on vain oire yhteiskunnallisesta vieraantumisesta. Uskonnon kritisointi ei ole tarpeeksi radikaalia, so. juuriin menevää. Vain poistamalla inhimillinen puute, voi uskonto lakata olemasta. Niin kauan kuin on puutetta, on ihmisen pyrkimys ja toivo johonkin parempaan (ks. esim. Bloch 1986, 46). Koska ihmisen olemassaolo ei vastaa hänen olemustaan, tarvitaan uskontoa. Marxin mukaan pelkkä teoreettinen uskontokritiikki ei kuitenkaan kelpaa, vaan olemuksen ja olemassaolon yhteen saattamiseen tarvitaan vallankumouksellista käytäntöä, joka poistaa uskonnon poistamalla kurjat olosuhteet (Marx & Engels 1970a, 38). Bloch noteeraa tällaisen ratkaisun edistykselliseksi kritiikiksi, joka on edistyksellistä myös käytännöllis-vallankumouksellisessa mielessä. Aiempi kritiikki oli kohdistunut pelkkiin ajatuksiin, eikä yhteiskunnalliseen olemassaoloon sinänsä. Tämän Bloch näkee antavan impulssin Marxin *Pääomassa* esiintyvälle kapitalismianalyysille ja poliittisen taloustieteen kritiikille. Uskonnollisen itsevieraantumisen kritiikki täytyy ulottaa ideologioiden tuolle puolen aina valtioon ja poliittiseen taloustieteeseen asti. Tällä tavoin Blochin (1986, 266) mukaan todellinen ”antropologia” on tavoitettavissa.

Feuerbach oli erään kuuluisan lausahduksensa mukaisesti materialisti menneisyyden suhteen, mutta idealisti tulevaisuuden suhteen. Uskonnollisella ajattelulla kyllä on materialistiset perustansa menneisyydessä, mutta esimerkiksi kristinuskon tarjoamat

eettiset totuudet tulee heijastaa tulevaisuuteen toteutettaviksi ideaaleiksi. Uskonnot Feuerbachin mukaan kuvastavat sitä, millaiseksi ihmiset itse haluaisivat tulla. Uskonnon salaisuus on siis siinä, että ihminen objektivoi oman olemisensa, esineellistää itsensä itsestään irralliseksi, ja että ihminen muuttaa tämän oman olemisensa objektivoidun ja esineellistyneen muodon persoonalliseksi entiteetiksi. Uskonnossa ihminen ajattelee itseään objektina jumalalle. Jumala tarkkailee taivaasta ihmisen tekosia ja tuomitsee niitä sen mukaan ovatko nämä teot hyviä vai pahoja. Jumala on ihmisen omatunnon objektivoitu ja personifioitu muoto. Uskonnollinen ihminen kääntää sentimenttinsä ja toimintansa jumalallisen hengen objekteiksi. (Feuerbach 1972.)

Oli inhimillinen tarve mikä hyvänsä, voidaan näille kaikille tarpeille löytää yhteinen nimittäjä: yleinen onni, joka saa jonkinlaisen absoluutin luonteen ylimpänä Jumalana. Monoteismin Jumala on juuri tällainen jumaluus. Kristittyjen Jumala ei viittaa tähän tai tuohon inhimilliseen tarpeeseen, vaan inhimillisten tarpeiden kokonaisuuteen. Kristittyjen Jumala viittaa inhimillisiin tarpeisiin yleensä. Inhimillisten tarpeiden yhteinen nimittäjä on pyrkimys onneen. Riippuvaisuuden tunne siitä, joka tämän onnen voi lahjoittaa, kytkeytyy ihmisen emansipatorisiin pyrkimyksiin vapautua pahasta ja puutteesta, sekä haluun saada kaikki hyvä haltuunsa. Puutetta Feuerbach nimittääkin uskonnon isäksi sen äidin ollessa inhimillinen mielikuvitus. Tietoisuus siitä, ettei ihminen koskaan kykene siinä määrin täydellistymään, ettei kokisi koskaan puutetta tai mitään pahaa, saa ihmisen mielikuvituksen liikkeelle. Puute ja paha saavat tyydytyksensä uskonnollisista fantasioista, jotka lupaavat tyydytyksen ja täyttymyksen tuonpuoleisessa. Ihminen luo jumalat, jotta nämä tekisivät sen mihin ihminen itse ei kykene. Jumalan Feuerbach määrittelee ”ihmisten mielikuvituksessa toteutetuksi onnellisuuden toiveeksi”. (Byhovski 1980, 52-53.)

Blochin (1986, 266) mukaan Feuerbachin filosofiassa yhteiskunnan, historian ja dialektiikan puute ajavat Feuerbachin jonkinlaiseen eettiseen idealismiin, joka pelkistyy sentimentaaliseksi haaveiluksi. Marxisin erottaakin Feuerbachista se, ettei marxismi ole minkäänlaista ”idealismia tulevaisuuden suhteen”, vaan ennen muuta tulevaisuuteen suuntautuvaa materialismia (Bloch 1986, 267). Dialektis-historiallinen materialismi on pyrkimys selittää maailmaa ja sen muutoksia maailmasta itsestään käsin. Se ei aseta

maailman ulkopuolisia ideaaleja, vaan pyrkii löytämään todellisuuden muuttumisen siemenet todellisuudesta itsestään. Tämä huomio vie meidät Marxin Feuerbach-teesien teoriaa ja käytäntöä koskevaan ryhmään.

Teoriaa ja käytäntöä koskeviin teeseihin Bloch (1986, 267) laskee teesit 2 ja 8. Teesi 2 kuuluu seuraavasti: ”Kysymys, vastaako inhimillinen ajattelu esineellistä totuutta, ei ole teorian, vaan *käytännön* kysymys. Ihmisen täytyy todistaa käytännössä ajattelunsa totuudenmukaisuus, ts. todellisuus ja voima, tämänpuoleisuus. Kiista käytännöstä eristäytyvän ajattelun todellisuudesta tai epätodellisuudesta on puhtaasti *skolastinen* kysymys” (Marx 1970a, 7). Tätä ei pidä ymmärtää väärin. Esimerkiksi Juha Mannisen (1987, 34) mukaan Marxin tarkoituksena ei ole hyljeksiä teoreettista ajattelua alistamalla se käytännön päämäärille. *Pääoman* ensimmäisessä esipuheessa (2008, 5) Marx jopa valittelee sitä kuinka kansantaloustiede on kaikkein hankalimmassa asemassa ”yksityisetujen raivotarten” välisessä kamppailussa. Vapaan tieteen harjoitus on Marxille tärkeää vaikka joutuukin jatkuvasti huomaamaan kansantaloustieteen käytännöllisen sitoutuneisuuden. Marx myös toivottaa tervetulleeksi kaiken omaa työtään koskevan tieteellisen kritiikin (Marx 2008, 6). Mikäli teorialla olisi vain propagandistista ja poliittista arvoa, miksi tieteellisestä kritiikistä tulisi välittää? Eikö silloin riittäisi pelkkä teorian käytännön toimivuus? Marx ei pyri alistamaan tiedettä poliittisten päämäärien välineeksi, vaan vapaalla tieteellä on hänelle merkitystä. Marx näyttäisi pikemminkin ajattelevan, että tieteellisen tutkimuksen ollessa vapaata ja mahdollisimman totuudenmukaista, voi tieteellinen tutkimus parhaiten hyödyttää myös käytännön toimintaa (Manninen 1987, 35).

Blochille toinen Feuerbach-teesi merkitsee sitä, että mikäli teoria halutaan todentaa, ei teoria voi olla käytännön ja materian suhteen passiivista kuten Feuerbachilla. Teorian todistus voi ilmetä vain havainnon kautta välittyneenä, mutta niin että havainto on teoreettisesti prosessoitua. Tällä tavoin havainnon objektista tulee kantilaisesti sanoen ”Olio meitä varten”. Havainnon aistimellisuus on aina teoreettisesti välittyntä, teoreettisesti opittua käytäntöä. Havainto on aina kytköksissä meidän toimintaamme, meidän olemiseemme. Ajattelun funktio ei käytännöllisessä toiminnassa ole vain aistimusten vastaanottaminen, vaan ajattelu on aina ennen muuta aktiivista, kriittistä ja paljastavaa. Blochille ei ole olemassa totuutta totuuden vuoksi, vaan totuutta pyritään aina

hyödyntämään joidenkin päämäärien saavuttamiseen. Ei ole olemassa puhtaasti teoreettista totuutta, ei ole olemassa teoreettis-immanentisti täydellistä todistusta teorian totuudesta. Matematiikankin näennäisesti puhtaan teoreettinen ”totuus” ei ole niinkään totuutta kuin loogisesti johdonmukaista ”oikeellisuutta”. Oikeellisuudesta poiketen totuus vaatii kytköksen todellisuuteen ja kyvyn aiheuttaa interventioita. Totuus ei ole vain teoreettinen vaan ennen kaikkea teoreettis-käytännöllinen suhde todellisuuteen. (Bloch 1986, 268.)

Kahdeksas Feuerbach-teesi, jota Bloch siis tarkastelee yhdessä kakkosteekin kanssa, kuuluu seuraavasti: ”Yhteiskunnallinen elämä on oleellisesti *käytännöllistä*. Kaikki mysteerit, jotka houkuttelevat teoriaa mystiikkaan, saavat järjellisen ratkaisunsa ihmisten käytännöllisen toiminnan sekä tämän käytännöllisen toiminnan tajuamisen tietä” (Marx 1970a, 9). Marxin käytännön käsite ei ole vain teorian ”soveltamista” käytännön todellisuuteen, vaan teoria on aina käytännöllisessä elämässä kehkeytynyttä. Tämä ei tietenkään tarkoita, että teoria olisi vain käytännöllisen elämän heijastumaa, vaan teorian suhde käytäntöön on dialektinen (Bloch 1986, 271-272). Marxin filosofian käsitys ihmismielestä näyttäisikin olevan käytäntöä, toimintaa ja kehollisuutta korostava. Ajattelu (myös teoreettinen) on historiallisen kontekstinsa tuotetta, eikä se voi syntyä tyhjästä. Teoria on toiminnan muuttumista ajatukseksi, mutta koska teorian ja käytännön suhde on dialektinen, on myös teoriolla mahdollisuus muuttaa toimintaa, ja sitä kautta ympäröivää todellisuutta. Tämän vuoksi kaikki ajattelun mysteerit saavat ratkaisunsa tutkimalla ihmisen käytännöllistä toimintaa.¹²

Viimeinen, 11. Feuerbach-teesi, Blochin ”salasanaksi” kutsuma, koskeekin maailman muuttamista. ”Filosofit ovat vain eri tavoin *selittäneet* maailmaa, mutta tehtävänä on sen *muuttaminen*.” (Marx 1970a, 9). Teorian on todellistuttava eläväksi, konkreetiksi todellisuudeksi. Siinä on kaiken filosofian korkein arvo. On kuitenkin huomattava, ettei Marx puhu teorian tai kontemplatiivisen filosofian syrjäyttämisestä. Alkuperäinen saksankielinen lause kuuluu: ”Die Philosophen haben die Welt nur verschienden

¹² Aivan kuten Evald Iljenkov *Dialektisessa logiikassaan* (1984, 26) kirjoittaa: ”Ajattelu on samanlainen ruumiin ominaisuus, olemistapa kuin sen ulottuvuus, ts. kuin sen avaruusmuoto ja sijainti muiden kappaleiden joukossa”. ”Jos ajatteleva ruumis on toimeton, niin se ei ole enää ajatteleva ruumis, vaan pelkkä ruumis. Jos taas se toimii, niin se ei suinkaan vaikuta ajatteluun, koska sen toiminta sinänsä on ajattelua [...] Ajattelu *ei ole* toiminnan tuotetta, vaan *itse toimintaa* tapahtumishetkellä tarkasteltuna” (Iljenkov 1984, 28-29).

interpretiert, es kommt drauf an sie zu verändern”. Kirjaimellisesti ottaen lauseessa ei esiinny sanaa ”mutta”, eikä se tee minkäänlaista joko-tai -muotoista rinnastusta (Bloch 1986, 278). Sana ”mutta” on ilmestynyt tekstiin Engelsin toimittaessa teesejä. Lauseen alkuperäinen sisältö ei siis missään nimessä hyökkää filosofiaa vastaan. Marxin tuotanto ei ole sarja menestysoppaita tai poliittista propagandaa, vaan varsin korkealentoista filosofointia. *Pääomankaan* ei voida katsoa antavan hyödyllisiä toiminnallisia ohjeita tai edes propagoivan minkäänlaista politiikkaa. Tästä näkökulmasta katsottuna Marxin ajattelussa on paljonkin ”spekulatiivisia” piirteitä. Marx ei hyökkää kaikkea kontemplatiivista filosofiaa vastaan, vaan ainoastaan tietynlaista, saksalaista Hegelvaikutteista idealismia vastaan. Hegeliläisten filosofien ajatusrakennelmat olivat jo niin kaukana konkreetista todellisuudesta, että todellisuuden suhteen ne rinnastuivat kuin masturbaatio rakasteluun. Ensyklopedistifilosofi Hegel itse oli vielä kyennyt olemaan kosketuksessa konkreettiseen todellisuuteen, mutta hänen seuraajansa tyytyivät leijailemaan abstraktioissa. Filosofiaa ei hylätä, vaan se pyritään lakkauttamaan *toteuttamalla* se. Ideaalinen, käsitteellinen konstruktio törmäytetään todellisuuden kanssa. Tätä 11. teesi pyrkii kommunikoidaan: filosofiaa tarvitaan, mutta Marxin ajan saksalaisesta filosofiasta poiketen on sen oltava konkreettissa, käytännöllisessä suhteessa todellisuuteen, sillä on oltava voimaa muuttaa maailma vapauden valtakunnaksi. (Bloch 1986, 278-281.)

Filosofinen muutos merkitsee muutosta oman kontekstinsa ymmärtämisessä. Filosofia ei ole erillinen tieteissä sen yläpuolella, mutta Blochin (1986, 281) mukaan se kuitenkin tuottaa tieteistä erillistä tietoisuutta kaikkien tieteiden *Totumista*, tilasta jossa tieteitä harjoitetaan. Tämä tietoisuus ei ole vain tietoisuutta *Factumista*, vaan ennen muuta se on tietoa siitä, mikä ei ole vielä tullut, siitä, mitä on vasta tulossa. Filosofinen muutos on siis muutosta analysoidun tilanteen muutosten mukana. Filosofia muuttuu dialektisen tendenssin, objektiivisten lakien ja todellisen mahdollisuuden mukaisesti. Filosofian muutos koskee aina tulevaisuutta. Blochin ymmärryksen mukaan filosofia pyrkii johonkin, ja päästyään päämääräänsä se joutuu muuttumaan uuden historiallisen kokonaistilanteen analyysin mukaisesti. Filosofian lopullinen päämäärä on proletariaatin, yksityisomistuksen ja luokkayhteiskunnan lakkauttamisessa. Tässä on sen vallankumouksellinen utooppisuus.

Muutokseen tähtäävä tieto ei koske vain sitä, mikä on tai on ollut, vaan erityisesti sitä, mikä vasta on tuloillaan. Feuerbach-teeseissä synnytetään vallankumouksen filosofia, joka ei ole sen enempää vapaana liitelevää kontemplaatiota kuin pelkkää faktuaalisuuttakaan. Kapitalismissa menneisyys vallitsee nykyisyyttä, mutta vallankumouksellisen filosofian on löydettävä nykyisyyden sisältä tulevaisuuden horisontteja. Vallankumouksen filosofia on Uuden tiedettä. Pelkät faktat ovat pelkästään sitä, mikä on jo tullut. Faktat koskevat olemisen, ei tulemisen tilaa, jonka eturintamaan (*Front*), vallankumouksellinen filosofia, marxismi pyrkii asettumaan. Marxismi on ilmaantumisen ja muutoksen tiedettä, joka todistaa itsensä ilmaantumisen eturintamassa, jokaisen päätöksen aktuaalisuudessa ja tulevaisuuden tendenssikontrollissa. Tieto-menneisyys-suhde korvataan marxismissa tietotendenssi-suhteella. Marxisin dialektis-historiallinen tendenssitiede on välittynyt todellisuuden empiirisen tutkimuksen ja todellisuudesta löytyvien objektiivisesti todellisten mahdollisuuksien kesken. Marxismi suuntautuu kohti tulevaisuutta, se suuntautuu eteenpäin muutettavassa maailmassa kohti maailmaa, joka lupaa onnellisuutta. (Bloch 1986, 283-286.)

Blochille onnellisuutta lupaava maailma on mahdollista vain sosialismin kautta. Tämän tutkimuksen viimekätisenä päämääränä onkin tarkastella sosialismia yhteiskunnallisena utopiana. Seuraavassa luvussa tutkin sosialismin käsitettä sekä ratkaisuja, jotka lähiennakoisivat vielä kaukana siintävää sosialistista maailmaa. Tukeudun teoretisoinnissani amerikkalaisen marxistisosiologi Erik Olin Wrightin teksteihin. Wrightin viimeaikaiset reaalisia utopioita koskevat tutkimukset ovat monessakin mielessä sukua Ernst Blochin ajattelulle. Empiirisen yhteiskuntatieteen ja normatiivisten päämäärien yhdistäminen näkyy myös Wrightin ajattelussa.

4. SOSIALISMIN KONKREETTISUUS

Sosialismi voi olla toistaiseksi saavuttamaton tila, mutta on erityisen tärkeää pyrkiä ennakoimaan sellaisia lähitulevaisuuden päämääriä, joiden kautta sosialismista voisi muodostua myös konkreettinen utopia. Toistaiseksi sitä on pidettävä vain kaukaisena päämääränä, vaihtoehtoisena moraalisenä universumina. Tässä luvussa keskustelen sosialismista konkreettina utopiana ja hahmottelen perustuloa yhtenä sosialismin lähiennakkoinnin muotona. Tukeudun teoretisoinnissani Erik Olin Wrightin sosialismikonseptioon ja pyrin hänen perustulomuotoilunsa avulla osoittamaan utopioiden poliittisen funktion.

4.1. Sosialismi, emansipatorinen yhteiskuntatiede ja reaaliset utopiat

Blochin lähi- ja kaukoennakkoinnin käsitteiden valossa on mielenkiintoista tarkastella marxilaista sosiologiaa kehittäneen amerikkalaisen Erik Olin Wrightin teoksessaan *Class, Crisis & The State* (1985) esittämää erottelua välittömien ja fundamentaalisten luokkaintressien välille. Sosialistinen politiikka merkitsee työväenluokan intressien ajamista, mutta ongelmaksi muodostuu se, millaisiksi nämä intressit käsitetään. Kun marxilaisessa teoriassa puhutaan luokkien objektiivisista intresseistä, puhutaan samalla myös luokkatoimijoiden potentiaalisista päämääristä. Potentiaalisilla päämäärillä Wright tarkoittaa jokseenkin samaa kuin subjektiivisen motiivin tai yleisemmin marxilaisessa kirjallisuudessa käytetyllä luokkatietoisuuden käsitteellä. Meidän on siis kyettävä erottamaan luokkapohjaiset intressit toisenlaisista (potentiaalisista) intresseistä. Luokkaintressit kapitalistisessa yhteiskunnassa koostuvat Wrightin mukaan niistä potentiaalisista päämääristä, jotka voivat tulla luokkataistelun aktuaalisiksi päämääriksi kun kapitalististen suhteiden mystifikaatiot ja vääristymät ovat kadonneet. Luokkaintressit ovatkin eräässä mielessä hypoteeseja luokkataistelun päämääristä, jotka voivat tulla aktuaalisiksi, mikäli taisteluun osallistuvilla toimijoilla olisi tieteellisesti totuudenmukainen kuva heidän yhteiskunnallisesta tilanteestaan. Sanoa, että sosialismi on työväenluokan intressien mukaista, ei tarkoita pelkästään epähistoriallisten ja moralististen

vaatimusten esittämistä eikä sen väitteen esittämistä, että työväenluokka olisi sosialismin vallitessa paremmassa asemassa. Sanoa, että sosialismi on työväenluokan intressien mukaista, merkitsee pikemminkin sitä, että mikäli työväenluokka olisi omaksunut tieteellistä tietoa kapitalismissa vallitsevista ristiriidoista, se ryhtyisi kamppailemaan omien etujensa puolesta. Tässä mielessä koko luokan käsite on marxilaisessa ajattelussa kytkeytyneenä luokkataisteluun. Kun sitä yhteiskunnallista positiota, johon työväenluokka voidaan sijoittaa, määritellään, tullaan samalla määritelleeksi positio, josta käsin luokkataistelun sosialistisia päämääriä voidaan potentiaalisesti kehitellä. (Wright 1985, 88-89.)

Tieteellisen sosialismin erottaakin utooppisesta sosialismista Wrightin (1985, 98) mukaan ennen muuta se, että siinä käsitetään työväenluokalla olevan paitsi intressi sosialismiin, niin myös kyky ja voima sosialismin toteuttamiseen. Tieteellinen sosialismi ei vain esitä abstraktia moraalista imperatiivia sosialismista vaan identifioi myös ne toimijat, jotka sosialismin voisivat toteuttaa. Työväenluokan kannalta välittömiksi intresseiksi voidaan määritellä sellaiset päämäärät, jotka voidaan toteuttaa annettujen yhteiskunnallisten rakenteiden puitteissa. Työväenluokan fundamentaaliset intressit puolestaan koskevat sosiaalisten suhteiden rakenteita itseään. Välittömät intressit on määriteltävä tietyn tuotantomuodon sisälle, kun taas fundamentaaliset intressit koskevat itse tuotantomuotoa. Esimerkiksi työväenluokan välittömän taloudelliset intressit määrittyvät pitkälti markkinasuhteissa, jolloin esimerkiksi kamppailut paremman palkan, paremman elintason ja parempien koulutusmahdollisuuksien puolesta konstituivat sosialistisen kamppailun päämäärät kapitalistisen perusrakenteen sisällä. Välittömät intressit eivät ole virheellisiä, vaan epätäydellisiä intressejä. Kamppailu palkkatasosta ilmentää työväestön tietoisuutta heidän asemastaan kapitalistisen tuotantomuodon sisällä, mutta se ei kykene kuitenkaan ylittämään itse kapitalistista systeemiä. Vasta fundamentaaliset intressinsä ymmärrettyään voi työväestö pyrkiä ylittämään kapitalismin. (Wright 1985, 89-98.)

Kapitalismin ylittämiseen liittyvä fundamentaalisen intressin käsite resonoi kiinnostavalla tavalla Ernst Blochin kaukoennakoinnin idean kanssa. Kaukoennakoinnissa toimija pyrkii saavuttamaan viimekätisen päämääränsä, tilan, jossa hänen tarpeensa olisivat tyydytetyt.

Lähiennakointi puolestaan viittaa Blochilla tähän tilaan pyrkivän toimijan konkreettisiin välitappeihin. Tätä Wrightin käsitteistössä korostaa välittömän intressin käsite. Fundamentaalistien intressien suhde välittömiin intresseihin ei kuitenkaan ole dualistinen vaan dialektinen: molemmat intressityypit on poliittisessa teoriassa huomioitava. Toisaalta, koska työläisten välittömät edut ovat todellisia, koska ne liittyvät niin tiukasti työläisen jokapäiväiseen elämään kapitalistisessa yhteiskunnassa, olisi utooppista (abstraktin utopian mielessä, voitaisiin Blochin hengessä lisätä) käsittää luokkataistelu organisoiduksi pelkästään fundamentaalisten intressien, jotka eivät myös jollain tavalla liittyisi työläisen välittömiin etuihin, ympärille. Toisaalta, työväestö on välittömien intressien tasolla paljon enemmän hajautuneempi kuin fundamentaalisten intressien tasolla. Kummatkin intressitasot on huomioitava, samoin kuin Blochin mukaan on huomioitava kauko- ja lähiennakoinnin välinen yhteys. Lähestymistavan sosialistiseen politiikkaan ei välttämättä tarvitse olla ”reformi vai vallankumous?” (vrt. Luxemburg 1971), vaan ”reformi ja vallankumous”. (Wright 1985, 90.)

Sosialistisen politiikan on kyettävä paitsi toimimaan työväenluokan etujen mukaisten uudistusten puolesta kapitalismin sisällä, niin myös pystyttävä kehittämään aitoja, kokonaisvaltaisia vaihtoehtoja vallitsevalle järjestelmälle. Tällaisia vaihtoehtoja myös Wright koettaa hahmottaa puhuessaan ”todellisista utopioista” (Wright 2010b). Utopiat liittyvät kiinteästi hänen käsityksiinsä emansipatorisen sosiaalitieteen luonteesta (Wright 2006, 94). Hänelle emansipatorinen sosiaalitiede sen kaikkein laajimmassa merkityksessään pyrkii luomaan sellaista tietoa, joka olisi relevanttia inhimillisen sarron haastamiseksi sekä sellaisten olosuhteiden luomiseksi, joissa ihmiset voisivat elää kukoistavaa elämää. Jotta sosiaalitetettä voitaisiin kutsua tieteen pikemminkin kuin sosiaalikritiikiksi tai sosiaalifilosofiaksi, on sen tunnustettava maailmaa koskevan systemaattisen tieteellisen tiedon merkitys. Ja jotta sitä voidaan kutsua emansipatoriseksi, on sen identifioitava itsensä keskeisiin moraalisiin päämääriin: sarron eliminointiin ja inhimillisen kukoistuksen mahdollistavien olosuhteiden luomiseen. Tämä tieteen sosiaaliseen ja sosiaalisuuteen viittaava nimi puolestaan implikoi uskoa siihen, että emansipaation mahdollisuudet riippuvat sosiaalisen maailman muuttamisesta. Jotta emansipatorinen sosiaalitiede voisi saavuttaa päämääräänsä, on sen kyettävä suorittamaan kolme perustehtävää. Ensiksikin sen on muotoiltava yksityiskohtainen, systemaattinen

diagnoosi ja kritiikki olemassaolevasta maailmasta. Toiseksi, sen on visioitava mahdollisia vaihtoehtoja, ja kolmanneksi, sen on ymmärrettävä sosiaalisen muutoksen esteitä, mahdollisuuksia ja dilemmoja. (Wright 2006, 94.)

Olemassaolevan maailman diagnoosi ja kritiikki eivät ole pelkästään sen osoittamista että maailmassa vallitsee eriarvoisuuden ja kärsimyksen tila, vaan tarkoituksena on ennen kaikkea se, että selitys näille kauheuksille voidaan löytää olemassaolevien instituutioiden ja sosiaalisten rakenteiden erityisistä piirteistä sekä siitä kuinka ne systemaattisesta vahingoittavat ihmisiä. Emansipatorisen sosiaalitieteen ensimmäinen tehtävä koskeekin vahinkoja aiheuttavien kausaalisten prosessien diagnoosi ja kritiikki. Tämä onkin yleisesti ottaen ollut kaikkein systemaattisin ja kehitellyin aspekti emansipatorisen sosiaalitieteen alalla. Esimerkiksi feministisen teorian piirissä on kirjoitettu paljon diagnoosia siitä kuinka olemassaolevat yhteiskunnalliset suhteet ja instituutiot monin eri tavoin alistavat naisia. Olennaista tällaisessa tutkimuksessa on ollut sen osoittaminen, kuinka sukupuoleen liittyvät eriarvoisuudet eivät ole ”luonnon” vaan pikemminkin sosiaalisten prosessien tuotetta. Emansipatorisen yhteiskuntatieteen harjoittama diagnoosi ja kritiikki ovatkin kiinteästi yhteydessä normatiiviseen teoriaan ja kysymyksiin yhteiskunnallisesta oikeudenmukaisuudesta. Kun tutkimus kuvaa sitä kuinka tietty sosiaalinen järjestys tuottaa haittaa ihmisille, tulee se samalla yhdistäneeksi analyysin moraaliseen arvostelmaan. Jokaisen emansipatorisen teorian takana on aina vähintäänkin implisiittinen teoria oikeudenmukaisuudesta, käsitys siitä, millaisia olosuhteiden tulisi olla, jotta yhteiskunnallisia instituutioita voitaisiin kutsua oikeudenmukaisiksi. Wrightin oma analyysi sitoutuu radikaalidemokraattis-egalitaariseen käsitykseen oikeudenmukaisuudesta. Se sisältää kaksi laajaa normatiivista väitettä. Toinen koskee sosiaalista ja toinen poliittista oikeudenmukaisuutta. Sosiaalisella oikeudenmukaisuudella Wright tarkoittaa sitä, että jokaisessa oikeudenmukaisessa yhteiskunnassa kaikilla ihmisillä on laajasti tasaveroinen pääsy tarvittaviin materiaalsiin ja sosiaalsiin keinoihin elää kukoistavaa elämää. Poliittinen oikeudenmukaisuus puolestaan merkitsee sitä, että ihmisten tulisi olla yhtäläisesti voimaantuneita kontribuoidakseen yhteisten olosuhteiden ja päätösten kontrollointiin. Tämä periaate koskee siis sekä poliittista tasa-arvoisuutta että kollektiivis-demokraattista voimaantuneisuutta. Emansipatorisen yhteiskuntatieteen ongelmana on se, kuinka nämä periaatteet voitaisiin toteuttaa käytännössä. (Wright 2006, 95-96.)

Toinen emansipatoriselle yhteiskuntatieteelle asetetuista päämääristä koskee vaihtoehtojen kehittämistä. Sen tulee kyetä kehittämään koherentti ja uskottava teoria vaihtoehtoisista instituutioista ja sosiaalisista rakenteista, jotka voisivat eliminoida tai ainakin merkittävästi vähentää vallitsevan järjestelmän tuottamaa vahinkoa. Vaihtoehtoisia yhteiskuntia voidaan arvioida kolmella kriteerillä: haluttavuudella, toimivuudella ja saavutettavuudella. Kriteerit asettuvat hierarkiseen suhteeseen suhteessa toisiinsa: kaikki haluttavat vaihtoehdot eivät ole toimivia, eivätkä kaikki toimivat vaihtoehdot ole saavutettavissa. Sellaisten haluttavien vaihtoehtojen, joita eivät toimivuuden ja saavutettavuuden kriteerit pidättele, tutkiminen kuuluu ensisijaisesti poliittisen filosofian alaan. Näiden alojen piirissä käyty keskustelu on usein institutionaalisesti varsin ohutta, ja niissä tutkimuksen paino onkin enemmän abstraktien periaatteiden lausumisessa kuin varsinaisissa institutionaalisissa suunnitelmissa. Esimerkiksi marxilainen aforismi, jossa kommunismia kuvataan periaatteelle ”kaikille tarpeidensa mukaan, kaikilta kykyjensä mukaan” perustuvaksi luokattomaksi yhteiskunnaksi, on lähes tyystin hiljaa niistä institutionaalisista järjestelyistä, joiden puitteissa periaate voisi tulla osaksi käytännön elämää. Myös liberaalit oikeudenmukaisuusteorioiden tyytyvät usein pitäytymään tutkimaan niitä abstrakteja periaatteita, joiden tulisi ruumiillistua oikeudenmukaisen yhteiskunnan instituutioissa ilman että ne systemaattisesti tutkisivat sitä, voitaisiinko sellaisia aitoja ja kestäviä rakenteita kehittää, jotka toteuttaisivat nämä periaatteet siinä muodossa kuin ne on esitetty. Vaikka tällaiset teoretisoinnit voivat selkeyttää arvojamme ja vahvistaa moraalista sitoumustamme yhteiskunnalliseen muutokseen, ei niillä kuitenkaan ole paljoa tekemistä käytännön instituutioiden rakentamisessa. Blochin termein voitaisiin sanoa abstraktin arvokeskustelun kykenevän kyllä asettamaan abstraktin utopian, mutta se ei voi antaa meille karttaa siitä, kuinka tämä utopia saavutetaan. Tähän tarvitaan konkreettista tutkimusta vallitsevasta yhteiskunnasta ja sen tendensseistä. (Wright 2006, 96-97.)

Toimivien vaihtoehtojen tutkimus, erotuksena pelkästään halutuista vaihtoehdoista, kysyykin, tuottaisivatko abstraktit periaatteet todellisuuteen sovellettuna sellaisia emansipatorisia seuraamuksia kuin oli tarkoitettu? Parhaana esimerkkinä tästä voidaan Wrightin mukaan pitää suunnitelmataloutta, joka on yleisesti nähty klassisena esimerkkinä

socialististen periaatteiden sovellutuksena. Markkinoiden anarkian sijaan socialistit uskoivat että ihmisten tilaa voitaisiin parantaa rationaalisesti suunnitellulla taloudella, joka toteutettaisiin keskitetyn kokonaissuunnitelman institutionaalisen mallin mukaisesti. Keskusjohtoinen talous synnytti kuitenkin ei-toivottuja seuraamuksia, joiden vuoksi monet eivät enää pidä sitä toimivana vaihtoehtona kapitalismille. Tiettyjen institutionaalisten mallien toimivuus ei kuitenkaan välttämättä ole ”kaikki tai ei mitään” -asetelma. Institutionaalisten ratkaisujen toimivuus on riippuvainen monenlaisista olosuhteista. Esimerkiksi yleinen vastikkeeton perustulo (jota käsittelen myöhemmin sosialismin lähiennakointina) voi olla toimiva sellaisissa maissa, joissa on voimakas, kulttuurisesti syvälle juurtunut työetiikka sekä kollektiivinen velvollisuudentunne, mutta ei pitkälle atomisoituneessa kulutusyhteiskunnassa. Vaihtoehtojen toimivuudesta keskusteltaessa onkin aina muistettava huomioida tietyn institutionaalisen mallin onnistumisen kontekstuaaliset ehdot. (Wright 2006, 97.)

Toimivien vaihtoehtojen etsiminen asettaa aina kysymyksen niin käytännöllisestä saavutettavuudesta. Keskustelussa onkin usein kyseenalaistettu teoreettisesti toimivien vaihtoehtojen toimivuus, mikäli ne eivät ole strategisesti saavutettavissa. Vastauksena tällaisille skeptikoilla voidaan esittää se, että on olemassa niin paljon epävarmuustekijöitä ja kontingenssia siitä, mitä tulevaisuus tuo tullessaan, että emme voi mahdollisesti tietää millaisia rajoituksia saavutettaville vaihtoehdoille tulee tulevaisuudessa olemaan. Tämän epävarmuuden vuoksi on olemassa kaksi syytä sille, miksi on tärkeää olla kirkasjärkistä ymmärrystä toimivien vaihtoehtojen valikoimasta. Ensiksikin tällaisen ymmärryksen kehittäminen tekee todennäköisemmäksi sen, että jos tulevaisuuden olosuhteet laajentavat mahdollisen rajoja, kykenevät emansipatoriseen muutokseen sitoutuneet sosiaaliset voimat muotoilemaan käytännöllisiä strategioita vaihtoehdon toteuttamiseksi. Toiseksi, saavutettavuuden aktuaaliset rajat ovat riippuvaisia siitä, millaisia vaihtoehtoja pidämme toimivina. Tämä on Wrightin mukaan olennainen sosiologinen huomio: mahdollisen sosiaaliset rajat eivät ole riippumattomia rajoituksia koskevista uskomuksista. (Wright 2006, 97-98.)

Ei ole helppoa vakuuttaa ihmisiä siitä kuinka ”toisenlainen maailma on mahdollinen”.

Sosiaalistuessaan yhteiskuntaan ihmiset sisäistävät sosiaaliset säännöt annettuina ja kyseenalaistamattomina. Normit ja uskomukset ovat tiukasti kasvatuksen mukana ihmiseen juurtuneita. Kriittistä ajattelua ehkäisee myös arkinen elämä, jonka nautinnoissa ja tuskissa on ihmiselle aivan tarpeeksi päänvaivaa ilman normeihin kohdistuvaa kriittistä reflektiotakin. Tästä syystä ajatus siitä, että yhteiskuntaa voitaisiin muuttaa vapauttavasti, näyttäytyy kaukaa haetulta ja naiivilta. Vaikka henkilö siis hyväksyisikin vallitsevien instituutioiden diagnoosin ja kritiikin, on fatalistinen asenne, ettei mitään lopulta voida oikeasti muuttaa, kuitenkin kaikkein luonnollisin vastaus muutosvaatimuksille. Fatalismi onkin suuri ongelma kaikelle emansipatoriselle radikaalille politiikalle. Yksi strategia fatalismin voittamiseen on pyrkiä olemaan murehtimatta turhaa tieteellisesti uskottavista radikaalin muutoksen skenaarioista. Pikemminkin voi pyrkiä epäoikeuden mukaisuuden kokemuksesta kumpuavan vihan voimalla luomaan inspiroivia visioita halutuista vaihtoehdoista. Toisinaan karismaattinen toiveajattelu onkin ollut voimakas mobilisoiva voima, mutta on epätodennäköistä, että se kykenisi muodostamaan adekvaatin perustan maailman muuttamiselle ja kestäväen emansipatorisen vaihtoehdon kehittämiseksi. Historia on täynnä sankarillisia voittoja kamppailussa vallitsevia sortorakenteita vastaan, jotka kuitenkin lopulta ovat vain sortuneet uudenslaisiin sarron ja ylivallan muotoihin. Yksi emansipatorisen yhteiskuntatieteen tehtävistä onkin kehittää systemaattisen tieteellisesti perusteltua käsitystä toimivista vaihtoehtoisista sosiaalisista instituutiosta. (Wright 2006, 98-99.)

Saavutettavia vaihtoehtoja koskevien teorioiden koherentti kehittäminen on keskeistä käytännön työlle sosiaalisen muutoksen strategioiden parissa. Tämä tehtävä on äärimmäisen haastava, eikä pelkästään sen vuoksi että vaihtoehtojen asettaminen on jatkuvasti vaarassa sortua pelkäksi toiveajatteluksi, vaan myös siksi, että mitkä tahansa pitkäntähtäimen strategiat ovat alttiita tulevaisuuden kontingenteille olosuhteidenmuutoksille. Kuten toimivienkin vaihtoehtojen kohdalla, niin myöskään saavutettavat vaihtoehdot eivät asetu yksinkertaiseen dikotomiaan. Erilaisilla institutionaaliseen muutokseen tähtäävillä projekteilla on erilaisia tulevaisuudennäkymiä riippuen siitä milloin niitä on alettu toteuttamaan. Todennäköisyys sille, voisiko annettu toimiva vaihtoehto tulla joskus tulevaisuudessa käytännöksi, riippuu kahdenlaisista prosesseista. Se riippuu ensinnäkin vaihtoehtoa tukevien ja vastustavien sosiaalisten

toimijoiden strategioista ja voimasuhteista. Toiseksi se riippuu aikojen kuluessa kehittyvistä yhteiskuntastrukturiin liittyvistä olosuhteista, jotka vaikuttavat strategioiden menestymisen mahdollisuuksiin. Paitsi että aikojen kuluessa ihmisten toiminnan eitarcoitetut sivuvaikutukset kasautuvat kumuloituen, mikä vaikuttaa vaihtoehdon saavutettavuuteen, niin myös tietoisesti käytäntöön pantujen strategioiden lopputulokset muuttavat sosiaalisten toimijoiden toiminnan olosuhteita. Vaihtoehdon saavutettavuus riippuu siten siitä, kuinka pitkälle koherentteja strategioita voidaan muotoilla, jotka voivat auttaa luomaan olosuhteita vaihtoehtojen toteuttamiselle tulevaisuudessa ja joilla on potentiaalia mobilisoida tarvittavat sosiaaliset voimat tukemaan vaihtoehtoa kun sopivat olosuhteet ilmaantuvat. (Wright 2006, 99.)

Emansipatorisen yhteiskuntatieteen kolmas ja samalla tärkein tehtävä on kehittää teoria transformatiosta. Voimme Wrightin mukaan ajatella emansipatorisen yhteiskuntatieteen pyrkimyksenä matkustaa nykyisyydestä mahdolliseen tulevaisuuteen. Yhteiskuntakritiikki kertoo meille miksi haluamme jättää asuttamamme maailman ja teoria vaihtoehtoista kertoo meille minne haluamme mennä. Teoria transformatiosta puolestaan kertoo sen, kuinka toivottuun päämäärään päästään nykytilanteesta. Tähän liittyy joukko toisiinsa kietoutuvia ongelmia ja niiden ratkaisuun tähtäviä teorioita. Sosiaalisen uusintamisen (valtarakenteiden ja etuoikeuksien ylläpitämisen) teoria sekä ristiriitojen, systeemisten rajoitusten ja aukkojen teoria voivat avata tilaa sosiaalisen transformatiion strategioille. Teoria systeemin dynamiikan muutoksista kertoo meille puolestaan näiden strategioiden toteuttamisen muuttuvista konteksteista. Vain näiden teorioiden pohjalta voidaan kehittää uskottavaa teoriaa transformatiivisista strategioista. (Wright 2006, 99-100.)

Yhteiskuntakriittiseen ajatteluun suhteuttaen blochilainen abstrakti utopia näyttäisikin asettuvan Wrightin muotoileman yhteiskuntakritiikin abstraktiksi viitepisteeksi. Utooppinen ajattelu onkin äärimmäisen köyhää pitäytyessään vain tässä. Pelkkä todellisuuden abstrakti kieltäminen ei yksinään ole kiinnostavaa, vaan yhdistettynä konkreetteihin ehdotuksiin saa abstrakti utopia pontta. Sellainen kritiikki, joka asettaa utopian pelkästään vallitsevan negaationa, jättää parhaimmillaankin todellisuuden sellaiseksi kuin se jo on – ei muuta sitä. Ollakseen uskottavaa on kritiikin myös pystyttävä

tarjoamaan positiivinen vaihtoehto vallitsevalle todellisuudelle. Asetelma pätee myös toisin päin. Konkreetti utopia ei voi olla kovin kiinnostava yksinään. Tai ainakin on äärimmäisen vaikea hahmottaa utopia, jota ei motivoi mikään. Abstrakti utopia on mielestäni käsitettävä paitsi kritiikin viitepisteeksi, niin myös poliittisen toiminnan affektuaaliseksi motivaattoriksi. Abstrakti utopia tulee mielestäni käsittää myös affektiiviseksi utokuvaksi; projektioksi, jonka introjisoiminen tuottaa uudenlaista subjektiviteettia ja uudenlaista valmiutta osallistua poliittiseen toimintaan (vrt. Deleuze 2005)¹³. Yhteiskuntakritiikki esittää arvoina ilmaistun motivaation, konkreetin päämäärän sekä välineet, joilla päästään kohti vaihtoehtoista maailmaa.

”Todellisten utopioiden” tai, kuten Bloch saattaisi sanoa, konkreettisten utopioiden toteuttaminen vaatii siis ensinnäkin vallitsevaa järjestelmää koskevan kritiikin. Tämän kritiikki kohdistuu nykyisissä oloissa tietenkin kapitalismiin. Wright (2010a, 76-78) esittää kuusi (6) keskeisintä kapitalismiin kohdistuvaa kriittistä teesiä:

(1) *Kapitalistiset luokkasuhteet ylläpitävät inhimillistä kärsimystä, joka voitaisiin poistaa.* Vaikka kapitalismi tuottaakin taloudellista kasvua, tuottaa se myös yhtäläillä kärsimystä, köyhyyttä ja puutetta. Kaikkein pahimpana kapitalismin ongelmana voidaan pitää kuitenkin sitä, että se rakenteellisesti estää näiden ongelmien poistamista. Kapitalismin puitteissa olisi kyllä mahdollista jakaa talouskasvun hedelmiä tasaisemmin, mutta tällainen periaate ei kapitalismiin sisäisesti kuulu. Kapitalismin logiikka tähtää pelkkään pääoman kasvattamiseen, eikä redistribuution periaate kuulu tähän logiikkaan.

(2) *Kapitalismi estää inhimillisten potentiaalien toteuttamisen universalisointia.* Kapitalismi ei tuota ainoastaan kurjuutta ja köyhyyttä vaan se myös estää inhimillisten potentiaalien toteutumista asettaessaan ihmiset epätasa-arvoiseen asemaan ja noudattaessaan ”*winner take it all*” -periaatetta. Wright (2010a, 76) kirjoittaa:

¹³ Eräänlaisena abstraktin utopian muotona voidaan pitää Alain Badioun (2010) muotoilemaa kommunismin ideaa, ”kommunistista hypoteesia”. Vaikka yritykset reaalisesti todentaa tämä idea epäonnistuivatkin, on kapitalismin kriisiytyminen tuottanut välttämättömyyden nostaa kommunismin idea jälleen esille. Meidän on Badioun mukaan välttämättä löydettävä idea uudesta, vaihtoehtoisesta yhteiskunnasta. Badioulle tämä on kommunismin idea. On tutkittava tarkasti aiempien kommunismien epäonnistumisen syyt, on kartoitettava mahdollisten epäonnistumisten avaruus (Badiou 2010, 40). Poliittisen subjektin syntyminen vaatii toimijan uskoa idean totuuteen ja tahtoa toteuttaa se (Badiou 2010, 234).

”Työpanokseen ja 'ansioon' nähden työntuote jakautuu tällaisessa tilanteessa tavalla, joka on suhteettoman epätasa-arvoinen. Tuottavuuden ja vaurauden korkea taso kapitalismissa avaa mahdollisuuden inhimillisten potentiaalien saavuttamisen universalisoinnille, mutta kapitalismi itse aiheuttaa myös potentiaalien toteutumista estävää epätasa-arvoa”.

(3) *Kapitalismi ylläpitää yksilön vapauden ja autonomian puutteita, jotka voitaisiin poistaa.* Kapitalismia puolustetaan yleensä yksilöllisen vapauden ja autonomian pohjalta. Väitetään, että juuri kapitalismissa yksilöllä on vapaus valita ja toimia juuri kuten itse parhaaksi näkee. Tähän väitteeseen liittyy kuitenkin Wrightin (2010a, 77) mukaan kaksi ongelmaa. Ensimmäinen ongelma koskee sitä tosiseikkaa, että kapitalismi perustuu palkkatyösuhteelle, joka on kaikesta näennäisestä ”oikeudenmukaisesta palkasta” huolimatta alistus- ja riistosuhde. Yksilöllä on vain näennäinen ja muodollinen vapaus kieltäytyä ottamasta töitä vastaan. Käytännössä valtio ja yritykset kuitenkin pakottavat yksilön palkkatöihin. Toinen ongelma koskee sitä, että vaurauden epätasainen jakautuminen antaa toisille yksilöille käytännössä huomattavasti enemmän autonomiaa ja vapautta kuin toisille. Voitaisiin lisätä, että tämä ei missään nimessä ole yksilön omaa ansiota vaan kapitalistisen järjestelmän rakenteellinen piirre.

(4) *Kapitalismi rikkoo sosiaalisen oikeudenmukaisuuden liberaaleja ja egalitaristisia periaatteita.* Vaurauden kasautuminen tuottaa yksille pysyvän ja epäoikeudenmukaisen etulyöntiaseman toisiin nähden. Erityisesti lasten osalta tämä rikkoo tasa-arvoisuuden periaatetta. Kapitalismin tuottama eriarvoisuus on sukupolvilta toisille siirtyvää. Kapitalismissa yrityksillä on myös taipumus ulkoistaa kulunsa kolmansien osapuolien maksettavaksi. Wrightin (2010a, 77) mukaan negatiiviset ulkoisvaikutukset eivät ole ensisijaisesti tehokkuusongelma (vaikka toki ne ovat *myös* tätä), vaan ennen muuta ne ovat oikeudenmukaisuusongelma. Niiden epäoikeudenmukaisuus ilmenee varsin selvästi, kun niitä katsotaan sukupolvien jatkumon näkökulmasta: ”tämänpäiväisen tuotannon sosiaalinen malli aiheuttaa hallitsemattomia kustannuksia tuleville sukupolville. Tämä ongelma on luonnollisesti läsnä kaikissa tuotannon organisoinnin sosiaalisissa malleissa sikäli, kuin tulevat sukupolvet eivät voi osallistua pitkään vaikuttavien päätösten tekemiseen” (Wright 2010a, 77). Kapitalismille on tyypillistä pääoman mahdollisimman

nopea kierto, eikä tämä lainkaan auta yksittäistä kapitalistia pitkän aikavälin oikeudenmukaisuuden huomioimisessa.

(5) *Kapitalismi alipanostaa yhteiseen hyvään.* Kapitalismi määritelmällisesti alipanostaa yhteiseen hyvään, eikä se kykene tuottamaan kyllin tehokkaasti julkista omaisuutta. Puutteellinen yhteisen hyvän tuotanto puolestaan merkitsee tehokkuuden laskua.

(6) *Kapitalismi kaventaa demokratiaa.* Tuotantovälineiden yksityisomistus merkitsee sitä, että suuri osa ihmisten arkiseen elämään vaikuttavista taloudellisista päätöksistä on demokraattisen vaikuttamisen ulkopuolella. Vaurauden ja taloudellisen vallan kasautuminen sotii demokraattisia periaatteita vastaan. Rikkailla on suhteeton etulyöntiasema heidän pyrkiessä vaikuttamaan mediaan, lainsäädäntöön ja politiikkoihin. Lisäksi ”demokraattisten elinten kyvyttömyys kontrolloida pääoman liikkeitä kaventaa demokratian kykyä päättää kollektiivisesti yhteisten resurssien käytöstä, erityisesti sosiaalisen lisäarvon käytöstä” (Wright 2010a, 78).

Nämä kuusi teesiä kertovat meille Wrightin (2010a, 78) mielestä sen, mikä kapitalismissa on vialla normatiivisesta, demokraattisesta ja egalitaarisesta näkökulmasta katsottuna. Hän korostaa, että mikäli nämä väitteet voitaisiin osoittaa virheellisiksi, ja että mikäli voitaisiin todistaa säätelemättömän kapitalismin kyky poistaa nämä haitat ajan kanssa, voitaisiin sosialistisesta kapitalismikritiikistä luopua. Tämä ei kuitenkaan hänestä vaikuta uskottavalta. Kapitalismin dynamiikkaa koskevan nykytietomme valossa sosialistinen kapitalismikritiikki on tarpeellista. Kysymys kuuluukin, kuinka sosialismiin tulisi suuntautua? Mitkä ”ovat periaatteet harkitulle, institutionaaliselle muutokselle kohti edistyksellistä, tasa-arvoista ja demokraattista vaihtoehtoa” (Wright 2010a, 78)? Sosialismi ei voi olla vain normatiivisten ideaalien esittämistä. Tällöin kyseessä olisi pelkkä abstrakti utopia - tai ideologia, kuten Mannheim sanoisi. Ideaali tulee muotoilla, mutta se ei vielä riitä. On asetettava konkreettisia lähitulevaisuuden päämääriä. On asetettava konkreetti, ”todellinen” utopia, jonka visiointi perustuu käsilläolevaan tieteelliseen tietoon kapitalismin dynamiikasta ja keskeisistä tendensseistä. Wrightille sosialismi on aito vaihtoehto kapitalismille, ja erityisesti perustuloa Wright pyrkii hahmottamaan

sosialistisena projektina. Perustulo on projekti joka näyttäisi Wrightille lähiennakoivan sosialistista yhteiskuntaa.

Käsite ”sosialismi” ei kuitenkaan ole aivan ongelmaton. Mikäli haluamme suunnistaa kapitalismista kohti sosialistista yhteiskuntaa, tarvitsemme määritelmän sille, mitä sosialismi oikeastaan on. Tätä Wright (2010b, 72) pyrkii hahmottamaan sosialismiin liittyvällä sanalla ”sosiaalinen”. Mitä sosiaalinen oikeastaan merkitsee? Tämä sosiologisen teorian keskeisin kysymys on olennainen myös sosialistiselle, emansipatoriselle yhteiskuntateorialle. Määrittelemällä ”sosiaalisen” Wright kykenee muotoilemaan abstrakteja ideaalityyppejä taloudellisen vallan organisoimiseksi. Nämä ideaalityypit ovat kapitalismi, etatismi ja sosialismi. Näiden kolmen ideaalityypin välisten kontrastien avulla Wright pyrkiikin täsmentämään suunnistuksellisia periaatteita sosialistiselle kompassille. ”Sosiaalinen” tulee ottaa vakavissaan sosialismista puhuttaessa. Sekä sosialidemokratia että sosialismi sisältävät sanan ”sosiaalinen”, mutta yleensä sitä ei ole kovinkaan tarkasti määritelty. Termi näyttäisi viittaavan yhteiskunnan laajaan hyvinvointiin vastakohtana erityisten eliittien kapeisiin etupyrintöihin. Toisinaan, erityisesti radikaaleimmissa sosialismin versioissa, sosialismilla on viitattu sosiaaliseen omistukseen vastakohtana yksityisomistukselle, mutta käytännössä tämä on tarkoittanut lähinnä valtio-omistusta, jolloin termi ”sosiaalinen” on menettänyt kaiken analyyttisen voimansa poliittisen ohjelman kehittämisessä. ”Sosiaalinen” sosialismissa ei merkitse etatismia, vaan sillä on oma erityismerkityksensä, joka sitoo yhteen kokonaisen klusterin periaatteita ja visioita, jotka auttavat erottamaan sosialismin sekä etatismista että kapitalismista. (Wright 2010b, 72.)

Useimmat keskustelut sosialismista rakentavat Wrightin mukaan käsitteen binaariseen vastakohtaisuuteen suhteessa kapitalismiin. Standardistrategia onkin aloittaa keskustelu hahmottamalla erilaisia tapoja organisoida tuotanto ja määritellä kapitalismi tietynlaiseksi ”tuotantotavaksi” tai ”ekonomiseksi struktuuriksi”, sellaiseksi talousstruktuuriksi, jossa tuotantovälineet ovat yksityisomistuksessa eivätkä työläiset omista oman työnsä välineitä, jolloin heidän on pakko myydä työvoimaansa työmarkkinoilla elättääkseen itsensä, ja jossa tuotanto on orientoitunut voiton maksimointiin markkinoiden välityksellä. Sosialismi

määritellään tällaisten olosuhteiden negaatioksi. Koska kapitalismi määritellään tuotantovälineiden yksityisomistukseksi, määritellään sosialismi jonkinlaiseksi julkiseksi omistukseksi – tyypillisesti valtiolliseksi omistukseksi. Sosialismi kuitenkin määrittyy etatismista ja kapitalismista erilliseksi tavaksi järjestää talousstrukturi. Nämä kaikki ovat erilaisia tapoja järjestää valtasuhteita taloudellisten resurssien jakamisen, kontrolloinnin ja käytön kautta. Tämän selkiyttämiseksi Wrightin on täsmennettävä kahta keskeistä käsitettä: valtaa ja omistusta. (Wright 2010b, 72-73.)

Vaikka ”vallan” käsite on yhteiskuntateorian tärkeimpiä ja vaikeimpia käsitteitä, haluaa Wright korostaa yksinkertaista ideaa vallasta toimijoiden kykynä saavuttaa asioita maailmassa, luoda vaikutuksia todellisuudessa. Tällä määritelmällä on sekä instrumentaaliset että strukturaaliset ulottuvuutensa. Instrumentaalinen se on sikäli että se keskittyy ihmisten kykyihin saavuttaa haluamiaan asioita maailmassa, strukturaalista se on sikäli että näiden kykyjen vaikuttavuus on riippuvainen niistä sosiaalisista rakenteista, joiden puitteissa ihmiset toimivat. Esimerkiksi kapitalistien valta on riippuvainen sekä heidän varallisuudestaan että niistä sosiaalisista rakenteista joiden puitteissa he varallisuuttaan eri tavoin sijoittavat. Tehtaan omistaminen valtalähde ainoastaan niin kauan kuin työvoima on erotettu toimeentulon keinoista ja sen täytyy luottaa työmarkkinoihin ansaitakseen elantonsa, ja niin kauan kuin on olemassa valtiollisia instituutioita jotka valvovat ja suojelevat omistusoikeuksia. Talousresurssin yksinkertainen omistaminen tulee valtalähteeksi vain tietyissä sosiaalisissa olosuhteissa. Tällä tavoin ymmärrettynä vallan ei tarvitse olla nollasummapeliä. Joidenkin henkilöiden tai ryhmien kyvyn saavuttaa asioita ei tarvitse välttämättä laskea toisten vastaavaa kykyä. Tällainen valtakäsitys ei myöskään implikoi ”dominaatiota” siinä merkityksessä että toimija kykenisi kontrolloimaan toisten toimijoiden tekoja heidän vastalauseistaan huolimatta. Hyvin organisoitu, sujuvasti yhteistyössä toimiva ryhmä omaa paljon enemmän valtaa tuottaa todellisuudessa muutoksia kuin fragmentoitunut, organisoimaton ryhmä. Yhteistyössä yhden toimijan valta ei vähennä toisen valtaa, vaan pikemminkin päinvastoin: ryhmän kokonaisvalta jopa ylittää yksittäisten toimijoiden vallan. Kuitenkin, Wright huomauttaa, sosiaalisissa suhteissa ja intressikonflikteissa vaikuttava valta sisältää monissa sosiaalisissa konteksteissa myös dominaatiota. (Wright 2010b, 73-74.)

Kun valta määritellään tällä tavalla, voidaan kolme vallan muotoa eritellä sen sosiaalisen perustan kautta, josta käsin valta tuottaa vaikutuksia todellisuuteen. Ensimmäinen vallan muoto koskee taloudellista valtaa, joka perustuu taloudellisten resurssien kontrollointiin, toinen muoto koskee valtiollista valtaa, joka perustuu sääntöjen muodostamisen ja sääntöjen käytäntöönpanon kontrollointiin tietyllä alueella. Kolmas vallan muoto puolestaan koskee sitä, mitä Wright kutsuu sosiaalisesti vallaksi. Se perustuu kykyyn mobilisoida ihmisiä erilaisiin vapaaehtoisin kollektiivisiin toimiin. Sloganistisesti voidaan sanoa olevan kolme tapaa, jolla ihmiset saadaan tekemään haluttuja asioita. Ihmisiä voidaan lahjoa, heitä voidaan pakottaa ja heidät voidaan vakuuttaa. Nämä vastaavat kolmea yllä eriteltyä vallan muotoa. Lahjonta liittyy taloudelliseen valtaan, pakottaminen valtiolliseen valtaan ja vakuuttaminen sosiaaliseen valtaan. Eriteltyt vallan muodot ovat myös likeisesti kiinnittyneinä siihen, kuinka Wright erottelee kapitalismin, etatismin ja sosialismin toisistaan. (Wright 2010b, 74.)

Vallan lisäksi myös ”omistuksen” käsite on tärkeä teema sosialismia määriteltäessä. ”Omistus” on Wrightin mukaan moniulotteinen idea, johon liittyy useita valvottuja oikeuksia esineisiin. Omistus muuntelee kolmen ulottuvuuden mukaisesti. Ensimmäinen ulottuvuus muodostuu tarkasteltaessa omistusta omistuksen *agenttien*, omistusoikeuksien haltijoiden, näkökulmasta. Omistuksen sosiaalisen agentin ei tarvitse olla yksilö, vaan se voi olla myös perhe, organisaatio, valtio – tai ehkä jopa sellainen abstraktimpi entiteetti kuin ”yhteiskunta” tai jopa ”ihmiskunta”. Toinen ulottuvuus omistukseen saadaan kun tarkastellaan omistuksen *objekteja*. Tällöin joudumme kysymään, millaisia asioita voidaan ja ei voida omistaa. Aiemmin esimerkiksi Yhdysvalloissa ihminen pystyi omistamaan toisen ihmisen orjanaan, mutta nykyisin tämä ei ole mahdollista. Joitakin asioita voivat omistaa tietynlaiset agentit, mutta toisenlaiset eivät. Esimerkiksi joissakin talouksissa maa on kaiken kansan omistuksessa, mutta toisaalla maata voivat omistaa vain yksilöt. Kolmas ja viimeinen näkökulma omistukseen saadaan kun keskustelemme *omistusoikeuksista*. Millaisia oikeuksia omistukseen liittyy? Esimerkiksi oikeus tuhota, oikeus myydä tai lahjoittaa, oikeus antaa toisten ihmisten käyttää omistettua objektia ja oikeus saada siitä tuloja kuuluvat omistusoikeuksien piiriin. (Wright 2010b, 74.)

Omistuksen ongelmallisuus on erityisen kompleksista koska erilaiset omistusoikeudet voidaan jakaa eri agenteille eri tavoin erilaisiin omistettaviin objekteihin nähden. Wright käyttää esimerkkinä kapitalistista tuotantovälineiden yksityisomistusta. Tuotantovälineet ovat erityinen omistuksen objekti. Se, että ne ovat yksityisomistuksessa, merkitsee, että valtion ulkopuolisilla yksilöillä ja organisaatioilla (kuten yrityksillä ja ei-kaupallisilla organisaatioilla) on oikeus tehdä erilaisia päätöksiä tuotantovälineistä ilman valtion tai muiden ei-omistajien väliintuloa. Käytännössä tuotantovälineiden aktuaalinen omistajuus kuitenkin kaikissa kapitalistisissa talouksissa on huomattavasti kompleksisempaa koska efektiivistä valtaa koneiden, rakennusten, maan, raakamateriaalien, yms. suhteen on siirretty yksittäisiltä omistajilta valtiolle. Yritysten omistajien tuotantovälineisiin kohdistuvaa valtaa on rajoitettu valtion taholta esimerkiksi terveys- ja turvallisuussäännösten osalta. Omistajat eivät voi vapaasti tehdä sopimusta työläisen kanssa ottamatta huomioon näitä säännöksiä, eivätkä he siten ole tuotantovälineiden täysivaltaisia omistajia. Jotkin omistettavan objektin käyttöoikeudet on siirretty valtiolle. Kapitalisteilla ei ole edes täyttä oikeutta omistamiensa tuotantovälineiden tuottamaan nettotuottoon (voittoon), koska valtio on asettanut erilaisia veroja suhteessa siihen. Tuotantovälineiden käytöstä kumpuava tuotto onkin jaettu julkisen entiteetin, valtion, ja yksittäisten omistajien välillä. (Wright 2010b, 74-75.)

Wrightin mukaan ei ole kuitenkaan helppoa aina sanoa, kuka varsinaisesti omistaa tuotantovälineet. Erilaisia oikeuksia jaetaan eri toimijoille. Tätä implikoi usein tehty erottelu ”omistajuuden” ja ”kontrollin” välillä. Suuret kapitalistiset yritykset ovat osakkeidenhaltijoiden omistuksessa, mutta yrityksen varsinainen kontrolli on toimitusjohtajien käsissä. Toisaalta omistajat osallistuvat johtajien valintaan ja virallisesti johtajat ovatkin vain ”todellisten” omistajien edustajia. Käytännössä omistajien voi kuitenkin olla vaikeata valvoa ja kontrolloida johtajien toimia. Tämä asetta potentiaalisesti vakavan ongelman omistajille, koska bisnesstrategiat, jotka ovat johtajien intressien keskiössä, eivät välttämättä ole yhtenevät omistajien näkemysten kanssa. Ei ole itsestään selvää että tuotantovälineiden muodollisilla omistajilla olisi aina efektiivistä valtaa itse tuotantoon. (Wright 2010b, 75.)

Omistuksen ongelman ratkaiseminen auttaa meitä ymmärtämään erilaisten taloudellisten järjestelmien toimintaa. Ongelman ratkaisemisen avaimena on omaisuuden siirtoon (eli yksityisomistuksen tapauksessa omaisuuden myymiseen tai lahjoittamiseen) sekä sen tuottaman lisäarvon käyttöön liittyvät oikeudet. Jopa kaikkein säädellyimmissä kapitalistisissa talouksissa yksityiset omistajat säilyttävät oikeutensa myydä ja ostaa omaisuutta, joiden nettotuottoon heillä on täydet oikeudet. Tämä on omistajuuden olennaisin ulottuvuus, koska se määrittää sosiaalisen lisäarvon jakautumisen vaihtoehtoihin investointimuotoihin ja siten taloudellisen muutoksen suunnat. Wright määrittelee ”omistajuuden” tarkoituksella hyvin ahtaasti: se on lähinnä oikeutta siirtää omaisuutta sekä oikeutta omaisuuden tuottamaan lisäarvoon. ”Vallan” ja ”kontrollin” käsitteillä hän puolestaan pyrkii kuvaamaan niitä efektiivisiä kykyjä, joilla voidaan suunnata tuotantovälineiden käyttöä. Näiden käsitelmäritelmien pohjalta Wright erottaa kapitalismin, etatismen ja sosialismin toisistaan. (Wright 2010b, 75-76.)

Tuotantovälineiden yksityisomistuksen ja valtio-omistuksen ideat ovat selviä: yksityisomistus merkitsee yksilöiden ja yksilöistä koostuvien ryhmien laillista oikeutta ostaa ja myydä tuottavaa omaisuutta, valtio-omistus puolestaan merkitsee sitä, että valtio pidättää oikeudet tuotantovälineiden käyttöön sekä niiden tuottamaan nettotuloon. Mutta mitä ”sosiaalinen omistus” voisi merkitä? Tämä on hyvin epäselvä kysymys, vaikka se on hyvin tärkeä sosialismista teoretisoitaessa. Wrightille sosiaalinen omistus merkitsee tuotantovälineiden ja niiden tuottaman tulon yhteistä (*common*) omistusta yhteiskunnan sisällä. Jokaisella on tällöin kollektiivinen oikeus tuotantovälineiden nettotuottoon sekä kollektiivinen oikeus päättää omaisuuden kohtalosta. Tämän ei tarvitse tarkoittaa sitä, että nettotulo on yksinkertaisesti tasaisesti jaettu kaikkien kesken, vaikka tämä voikin olla yksi yhteisen omistuksen ilmentymä. Yhteinen omistus merkitsee Wrightille sitä, että ihmisillä on kollektiivinen oikeus päättää siitä, mitä tarkoitusta varten tuotantovälineet toimivat, sekä siitä, kuinka tuotantovälineiden tuottama sosiaalinen lisäarvo jakautuu. Tässä yhteydessä on hyvä huomauttaa, ettei Wright tarkoita ”yhteiskunnalla” kansallisvaltiota tai maata, vaan pikemminkin hän viittaa termillä mihin tahansa sellaiseen sosiaaliseen yksikköön, jossa ihmiset harjoittavat tuotantovälineitä käyttävää taloudellista toimintaa

keskinäisessä riippuvuudessa. Esimerkiksi Israelissa *kibbutzim* voisi toimia esimerkkinä sosiaalisesta omistuksesta: kaikki tuotantovälineet *kibbutzimissa* oli omistettu yhteisön kaikkien jäsenten kesken yhteisesti ja niiden tuottamaa sosiaalista lisäarvoa kontrolloitiin kollektiivisesti. Myös osuuskuntia voidaan pitää esimerkkinä sosiaalisesta omistuksesta. Wrightin mukaan sosiaalista omistusta ei tarvitse tarkastella puhtaana ja abstraktina mallina, vaan se voi esiintyä yksityisomistuksen ja valtio-omistuksen kanssa saman talousrakenteen puitteissa rinnakkain. Sosiaalisen omistuksen teoretisointia helpottaakseen Wright erittelee sosiaalisen omistuksen syvyyden, alan ja kattavuuden. Sosiaalisen omistuksen syvyys viittaa siihen, kuinka pitkälti tietyt tuotantovälineet ovat menestyksellisesti sosiaalisen kontrollin alaisuudessa. Sosiaalisen omistuksen ala tässä yhteydessä puolestaan viittaa sellaisten taloudellisten toimintojen valikoimaan, joita luonnehtii sosiaalinen omistus. Kattavuudella Wright viittaa puolestaan niihin ihmisiin joita sosiaalinen omistus koskee. Tämä voidaan rajoittaa varsin ahtaasti tuotantovälineiden käyttäjiin tai laajemmin niihin ihmisiin, joiden elämään tuotantovälineiden käyttö tavalla tai toisella vaikuttaa. (Wright 2010b, 76.)

Kun yhteiskuntateoreettisessa ajattelussa erotetaan kolme yhteiskunnallisen vallan ja vuorovaikutuksen aluetta (valtio, talous ja kansalaisyhteiskunta), joudutaan Wrightin mukaan helposti käsitteellisiin ongelmiin. Täytyykö esimerkiksi talouden piiriin lukeuttaa kaikki sellaiset aktiviteetit, joissa hyödykkeitä ja palveluja tuotetaan, vai ainoastaan ne, jotka ovat välittyneet markkinoiden kautta? Tulisiko ruoan valmistaminen kotona lukeuttaa talouden piiriin? Entä lastenkasvatus? Wright ehdottaa, että meidän tulisi erottaa ”taloudellinen aktiviteetti” ”Taloudesta”. Taloudellinen aktiviteetti voi tapahtua minkä tahansa sosiaalisen elämän alueella, mutta Talous isolla T:llä viittaa erikoistuneeseen toiminnan areenaan, jossa taloudelliset aktiviteetit ovat dominoivia. Talouden alueen selventäminen vaatii kaikkien yhteiskunnallisen vuorovaikutuksen kenttien määrittelyä. (Wright 2010b, 77-78.)

Nämä määritelmät Wright (2010b, 78-79) muotoilee seuraavasti:

(1) *Valtio* on joukko enemmän tai vähemmän koherentisti organisoituja instituutioita, jotka

asettavat sitovia sääntöjä ja rajoituksia tietyllä maantieteellisellä alueella. Vaikka Max Weberin (2009) kuuluisan määritelmän mukaan valtio oli organisaatio, joka onnistuneesti monopolisoi väkivallan legitimiin käytön tietyllä alueella, suosii Wright kuitenkin Michael Mannin vaihtoehtoista näkemystä valtiosta organisaationa, jonka asettaa hallinnollisesti sitovia sääntöjä tietyllä alueella. Väkivallan legitimitetti ei ole kaikkein olennaisin tapa saavuttaa asetettuja päämääriä, vaikka se tärkeä toki onkin. Valtiollinen valta voidaankin määritellä efektiiviseksi kyvyksi asettaa sääntöjä ja säädellä sosiaalisia suhteita tietyllä maantieteellisellä alueella. Se on valtaa, joka on riippuvainen informaatio- ja kommunikaatioinfrastruktuureista, kansalaisten ideologisesta sitoutumisesta sääntöjen ja käskyjen noudattamiseen, hallinnollisten virkailijoiden kurin tasosta, käytännöllisestä tehokkuudesta ongelmien ratkaisemisessa sekä pakkokeinojen legitimiin käytön monopolista.

(2) *Talous* on sosiaalisen toiminnan sfääri, jonka puitteissa ihmiset vuorovaikuttavat tuottaakseen ja jakaakseen hyödykkeitä ja palveluja. Kapitalismissa tähän toimintaan liittyvät yksityisesti omistetut yritykset, joissa tuotanto ja jakaminen ovat markkinoiden kautta välittyneitä. Taloudellinen valta perustuu erityyppisille taloudellisesti relevanteille resursseille, joita sosiaaliset toimijat kontrolloivat ja siirtävät näiden tuotantoon ja jakamiseen liittyvien interaktioiden puitteissa.

(3) *Kansalaisyhteiskunta* on Wrightin mukaan sosiaalisen vuorovaikutuksen alue, jossa ihmiset yhteenliittyneinä vapaaehtoisesti osallistuvat erilaisten päämäärien tavoitteluun. Joillain näistä yhteenliittymistä on formaalit organisaatiot ja hyvin määritellyt jäsenyydet ja päämäärät. Klubit, poliittiset puolueet, ammattiyhdistykset sekä esimerkiksi kirkot ovat tällaisia yhteenliittymiä. Toiset yhteenliittymät puolestaan ovat organisatorisesti löyhempiä, ja niitä tuleekin tarkastella pikemminkin sosiaalisina verkostoina kuin jähmeinä organisaatioina. ”Yhteisön” ideaa, joka merkitsee muutakin kuin pelkästään ihmisten yhteistä sijaintia tietyssä paikassa, voidaan tarkastella myös informaalina yhteenliittymänä kansalaisyhteiskunnan sisällä. Tällaisen yhteisön puitteissa valta voidaan ymmärtää ”yhteenliittymällisenä valtana” tai ”sosiaalisena valtana”. Valta kansalaisyhteiskunnassa riippuu kollektiivisen toiminnan kapasiteeteista muodostaa vapaaehtoisia yhteenliittymiä.

Valtio, talous ja kansalaisyhteiskunta ovat siis sosiaalisen vuorovaikutuksen, yhteistyön ja konfliktin kolme aluetta. Kaikkiin niistä myös liittyy erityiset valtalähteensä. Toimijat talouden alueella saavat valtansa omistuksen ja taloudellisesti relevanttien resurssien kontrollista. Valtion alueella toimijoiden valta näyttäytyy heidän kyvyssään kontrolloida sääntöjen muodostusta ja asettaa pakkoja tietyllä maantieteellisellä alueella. Kansalaisyhteiskunnan puitteissa toimijoiden valta puolestaan näkyy heidän kyvyssään mobilisoida ihmisiä vapaaehtoiseen kollektiiviseen toimintaan. Näiden määritelmien pohjalta Wright erottelee kapitalismin, etatistisen ja sosialismin toisistaan. (Wright 2010b, 79.)

Yksi tapa ajatella aktuaalisia tai tulevia talousrakenteita on ajatella tapoja joilla talouteen, valtioon ja kansalaisyhteiskuntaan juurtunut valta muokkaa taloudellisten resurssien käyttöä ja jakautumista. Kapitalismi, etatismi ja sosialismi eroavat toisistaan tuotantovälineiden omistusmuodon ja taloudelliseen toimintaan liittyvän valtatyyppin kautta. Kapitalismi on talousrakenne, jossa tuotantovälineet ovat yksityisessä omistuksessa, ja jossa resurssit jakautuvat erilaisiin sosiaalisiin tarkoituksiin taloudellisen vallankäytön kautta. Investoinnit ja tuotannon kontrollointi ovat pääomanhaltijoiden harjoittaman taloudellisen vallan tulosta. Etatismi on talousrakenne, jossa valtiovalta omistaa tuotantovälineet ja resurssien jakautuminen erilaisiin sosiaalisiin tarkoituksiin toteutuu valtiollisen vallan kautta. Valtion virkamiehet kontrolloivat investointiprosessia ja tuotantoa jonkinlaisen valtiollisen hallintomekanismin kautta. Sosialismi merkitsee sellaista talousjärjestelmää, jonka puitteissa tuotantovälineet ovat sosiaalisesti omistettuja ja resurssien jakautuminen ja käyttö erilaisiin sosiaalisiin tarkoituksiin syntyy sellaisen valtatyyppin kautta, jota voimme kutsua ”sosiaaliseksi vallaksi”. ”Sosiaalinen valta” on valtaa, joka on juurtunut ihmisten kykyyn mobilisoida toisia ihmisiä yhteistoiminnalliseen, vapaaehtoiseen kollektiiviseen toimintaan kansalaisyhteiskunnan alueella. Kansalaisyhteiskuntaa ei tule käsittää pelkkänä seurallisuuden, aktiivisuuden ja kommunikaation, vaan myös reaalisen vallan alueena. (Wright 2010b, 79.)

Kun sosialismi käsitetään tällä tavoin sosiaaliseen valtaan liittyneenä, merkitsee

demokratian idea Wrightin mukaan erityistä sosiaalisen ja valtiollisen vallan linkittymistä. Ideaalisessa demokratiassa valtiovaltio on täydellisesti vastuussa sosiaaliselle vallalle. Sanoa, että ”kansa hallitsee”, ei tarkoita atomisoituneiden ja eristyneiden yksilöiden valtaa, vaan pikemminkin kollektiivisesti (puolueisiin, yhteisöihin, ammattiliittoihin, jne.) organisoituneiden ihmisten valtaa. Demokratia on Wrightille näin ollen syvästi sosialistinen periaate. Jos ”demokratia” merkitsee valtiovallan alistamista sosiaaliselle vallalle, merkitsee termi ”sosialismi” taloudellisen vallan alistamista sosiaaliselle vallalle. Kapitalismi eroaakin etatismista ja sosialismista siinä, että se on ainoa, jossa taloudellisperustainen valta on määräävässä roolissa. Kapitalismissa, toisin kuin etatismissa ja sosialismissa, taloudellinen valta alistaa sekä valtiollisen että sosiaalisen vallan alaisuuteensa. (Wright 2010b, 79-80.)

Wrightin esittämä sosialismin määritelmä ei ole millään tavalla konventionaalinen. Se eroaa kahdella tapaa sosialismin standardimääritelmistä. Ensiksikin, useimmat määritelmät liittävät sosialismin likeisesti siihen, mitä Wright kutsuu etatismiksi. Perinteiset sosialistiset liikkeet ja kommunistiset puolueet korostivat aina vahvan valtion roolia, mutta kontrastina näille, Wright perustaa oman määritelmänsä sosiaalisen ja valtiollisen vallan sekä sosiaalisen omistuksen ja valtio-omistuksen erotteluille. Toinen standardikäsitys sosialismista koskee sitä, että sosialismissa ei tunneta markkinoita lainkaan. Erityisesti traditionaalisen marxismin piirissä sosialismia on pidetty taloudellisena organisaationa, johon ei millään tapaa kuulu markkinat. Sosialismi on rationaalisesti suunniteltua taloutta kapitalististen markkinoiden vastakohtana. Vaikka toisinaan onkin esiintynyt itseään ”markkinasosialisteiksi” kutsuvia ajattelijoita, on sosialismi yleisesti ottaen ymmärretty ja samaistettu keskusjohtoiseen (yleensä valtiolliseen) suunnitelmatalouteen kuin markkinoihin. Wrightin oma käsitys sosialismista ei sulje pois sitä mahdollisuutta että markkinoilla voisi olla substantiaalista merkitystä sosiaalisesti omistettujen ja kontrolloitujen yritysten toimien koordinoinnissa. (Wright 2010b, 80.)

Socialismin määrittelemisen sellaiseksi talousstruktuuriksi jossa talouden kontrolli pohjautuu sosiaaliseen valtaan, jättää vielä auki sen, millaiset sosiaaliset yhteenliittymät ovat keskeisiä sosiaalisen voimaantumisen kannalta. Perinteiset sosialistit, jotka usein

ankkuroituvat marxilaiseen traditioon, ovat ymmärtäneet tämän ongelman kokonaan luokkapohjaisesti keskittyen erityisesti työväenluokan yhteenliittymien merkitykseen sosialismin saavuttamiseksi. Vaikka onkin Wrightin mukaan totta, että työväenluokkaisella organisaatiolla on keskeinen merkitys sosiaalisen voimaantumisen kannalta suhteessa talouteen, koska luokka on niin keskeisesti liittyneenä tapoihin, joilla ihmiset ovat osallisia tuotantoprosessista, on myös todettava työväenluokan voimaantumisen olevan liian ahdas sosiaalisen voimaantumisen kokonaisuuden kannalta. Sosiaalisen voimaantumisen idean kannalta on huomioitava myös sellaisia kollektiivisia toimijoita ja yhteenliittymiä, joita ei voida määritellä pelkästään heidän luokkapositiionsa kannalta. Wrightin kannattama sosialismi ei siis ole ekvivalentti sen ajatuksen kanssa, että työväenluokka omistaisi tuotantovälineet kollektiivisten yhteenliittymiensä kautta. Pikemminkin sosiaalinen voimaantuminen suhteessa talouteen on Wrightin mukaan ymmärrettävä laaja-alaiseksi taloudelliseksi demokratiaksi. (Wright 2010b, 80-81.)

Ernst Blochin käsitteiden valossa tätä Wrightin määritelmää voidaan pitää tällä tasolla utopian kaukoennakointina. Sosialismia ei voida toteuttaa tässä-ja-nyt, vaan matka utopiaan tarvitsee konkreettisia välietappeja. Vaikka selkeää institutionaalista mallia sosialismille ei olisikaan, voidaan sosialismi nähdä kompassina, jonka avulla suunnistamme konkreettisissa historiallisissa olosuhteissa kohti parempaa yhteiskuntaa. Kuten Wright (2010a, 75) kirjoittaa:

Uskon että on yhä mielekäästä puhua sosialistisesta haasteesta kapitalismille, vaikkei selvää, tarkasti artikuloitua mallia sosialististen instituutioiden järjestämisestä olisikaan. Vaikka meiltä puuttuisikin tarkka kuva määränpäästä, voimme kuitenkin yrittää tuoda julki joukon antikapitalistisia, sosialistisia periaatteita ja käyttää niitä tienviitteinä, jotka johtavat pois päin kapitalismista, kohti sosialistista suuntaa. Aivan kuin lähtisimme matkaan oppaanamme vain kompassi, mutta ilman karttaa: tiedämme kyllä suunnan johon kuljemme, mutta emme koko reittiä lähtöpisteestä määränpäähän. Tässä on tietenkin riskinsä: tiellemme voi osua rotkoja, joita emme voi ylittää tai ennalta-arvaamattomia esteitä, jotka pakottavat meidät hakemaan uutta suuntaa.

Seuraavassa tarkastelenkin sosialistisen kompassin avulla perustuloa yhtenä konkreettisenä välitappina kohti sosialismia. Millaiseksi perustulo on käsitettävä, jotta se parhaiten tukisi poliittisessa toiminnassa sosialistisia päämääriä?

4.2. Sosialismi ja perustulo

Wright (2010a, 79-80) esittelee kolme periaatetta, joiden avulla sosialismia kohti voidaan suunnistaa. Ensimmäinen koskee työvoiman vahvistamista suhteessa pääomaa. Tämä on perinteisen sosialistisen ajattelun pääpiirteitä. Perinteisessä marxismissa sosialismi ymmärretään tuotantomuodoksi, jossa tuotantovälineet ovat työväenluokan hallussa. Työvoiman valtaa tuotantovälineisiin vahvistava politiikka on näin ollen askel kohti sosialismia. Vaikka lakot ja muut työtaistelun muodot koskevatkin vain työväenluokan välittömiä intressejä, on niissä aina kyse myös sosialismin ennakoinnista. ”Kapitalismissa työvoimaa vahvistavat sosiaaliset muutokset voidaan nähdä siirtymänä kohti sosialismia, vaikka tämä ei välittömästi uhkaakaan pääoman valtaa sinänsä” (Wright 2010a, 79). Toinen sosialismia ennakoiva periaate koskee Wrightin mukaan työvoiman tavaramuodon purkamista. Kapitalismille on tyypillistä, että työtätekevän luokan on välttämätöntä henkensä pitimiksi myytävä työvoimaansa markkinoilla. Työvoima tavaramuotoistuu, työläistä kohdellaan kuin tavaraa vain yhtenä tuotantoprosessin mutterina. Palkkatyön ulkopuolella tapahtuvan toiminnan lisääntyminen luo säröjä työvoiman tavaraluonteeseen, mikä merkitsee siirtymää kohti sosialismia, jossa tuotannon päämääränä on täyttää tarpeita, eikä tehostaa voitonmaksimointia. Kolmas sosialistinen haaste kapitalismille koskee kansalaisyhteiskunnan vallan vahvistamista. Kansalaisyhteiskunnan tasolla on kiinnitettävä huomiota yhteiskunnallisen lisäarvon käyttöön sekä taloudellisen toiminnan organisointiin. Tämä teesi liittyy kiinteästi Wrightin erotteluihin koskien sosialismia ja etatismia. Sosiaalisen vallan käsitteelle nojaava sosialismikonseptio sisältää paitsi ”taloudellisen demokratian”, niin myös ”sosiaalisen talouden” ajatuksen. (Wright 2010a, 79-80.)

Sosiaalisen talouden idea sisältää sellaisten perinteisesti verovaroin kustannettujen yleishyödyllisten palvelujen, kuten lastenhoito, vanhustenhoito, terveydenhuolto ja

kirjastolaitos lisäksi myös laajempaa taloudellista toimintaa. Myös osia materiaalisesta tuotannosta voidaan laskea sosiaalisen talouden piiriin. Wright (2010a, 81) haluaa kuitenkin painottaa, että ”näiden palvelujen tuottaminen sosiaalisen talouden kautta on yhteisöllistä, ei yksityistä toimintaa: kyseessä ei ole yritys palauttaa lasten- tai vanhustenhoito vapailta markkinoilta tai valtion hallinnasta takaisin perhepiiriin. Sosiaalinen talous tarkoittaa näiden palvelujen julkisen organisoinnin hahmottumista pikemminkin kollektiivisten yhteenliittymien ympärille kuin valtion tai markkinoiden kautta”. Sosialismi merkitsee tässä merkityksessään kattaa paitsi laajoja sijoituskohteita koskevan demokraattisen päätöksenteon, niin myös taloudellisten toimijoiden muodostamien vapaaehtoisten yhteenliittymien itseorganisoitumisen. Siirtymä kohti sosialismia on otettu kun taloudellinen valta alkaa lipua sosiaalisen vallan alaisuuteen. (Wright 2010a, 80-81.)

Mikäli hyväksymme nämä kolme kapitalismille kohdistettu sosialistista haastetta (työvoiman vallan vahvistaminen suhteessa pääomaan, työvoiman tavaramuodon purkaminen, sosiaalisen vallan vahvistaminen suhteessa taloudelliseen valtaan), voimme seuraavaksi kysyä, mikä voisi mahdollisesti tällä hetkellä parhaiten edesauttaa näiden periaatteiden toteutumista? On luonnollisesti useita tapoja pyrkiä toteuttamaan näitä päämääriä, eikä niitä tule pitää toisiaan poissulkevinä. Esimerkiksi lakkoilu ja muut työväen välittömiä intressejä ilmaisevat työtaistelut ovat usein luonteeltaan sosialistisia, koska niiden tarkoituksena on vahvistaa työvoimaa suhteessa pääomaan. Kaikkein kiinnostavin poliittinen tavoite sosialismin kannalta on kuitenkin Wrightin mielestä perustulo. Perustulo kykenee hänen näkemyksensä mukaan yhdistämään kaikki kolme tässä esitettyä sosialistista periaatetta. Perustulon sosialistisuuden kannalta olennaista on sen suuruus. Perustulon tulee olla sen verran suuri, että se mahdollistaa ihmisarvoisen elämän myös työmarkkinoiden ulkopuolella. Perustulon ”tulee olla riittävän korkea, jotta kapitalistisilta työmarkkinoilta vetäytymisestä tulee mielekäs vaihtoehto” (Wright 2010a, 81).

Perustulolla on vaikutusta luokkasuhteisiin kolmella tavalla. Ensiksi, perustulo antaa työvoimalle neuvotteluvaltaa, koska se mahdollistaa tarjotusta työstä kieltäytymisen. Jos

työ ei puitteiltaan, palkkaukseltaan tai etuuksiltaan miellytä, voi työläinen kieltäytyä kaupasta ja etsiä parempaa tuotetta. Tällöin vastuun työn mielekkyydestä siirtyy entistä voimakkaammin työnantajan (tai työnostajan taholle). Toiseksi, edellisestä seuraten, työvoimalla on myös kollektiivisesti vahvempi asema yhteiskunnassa. Kolmanneksi, perustulo voidaan tulkita eräänlaiseksi lakkokassaksi ”vailla varauksia ja loppuun kulumisen vaaraa” (Wright 2010a, 82). Perustulolla olisi siis tällä tavoin koko työväenliikettä vahvistava vaikutus. Vaikka ammattiyhdistysliikkeet ovat vastustaneet perustuloa sillä perusteella, että sen on nähty tukevan laiskottelijoita ahkerien työläisten kustannuksella. On myös pelätty että jos perustulo otetaan käyttöön, työntekijät eivät enää tarvitsisi ammattiliittoja laisinkaan. Wrightin mielestä tämä pelko on kuitenkin perusteeton, sillä perustulo tuo työtaisteluun merkittävää lisäkapasiteettia, mikä on huomattavasti suurempi etu kuin kollektiivisen organisoitumisasteen marginaalisesta vähenemisestä koituva haitta. (Wright 2010a, 82.)

Mutta mitä tarjottavaa perustulolla on varsinaisen sosialistisen (ymmärrettynä taloudellisen vallan alistamisena sosiaaliselle vallalle) talouden luomiselle? Wrightin mukaan perustulon avulla on mahdollistaa laajentaa sosiaalisen talouden aluetta huomattavasti. Sosiaalinen talous pyrkii tarvelähtöiseen tuotantoon, joka organisoidaan autonomisten ja itseohjautuvien yhteenliittymien toimesta. Perustulo mahdollistaa erilaisten vertaistuotantomuotojen ja osuuskuntien lisääntymisen. Näin työ voidaan vapauttaa kapitalistisesta lisä-arvontuotannosta käyttöarvojen tuotantoon. Perustuloa voidaankin potentiaalisesti ”pitää massiivisena yhteiskunnallisen lisäarvon siirtona kapitalistiselta markkinasektorilta sosiaalisen talouden hyväksi, siirtymänä pääoman kasautumisen logiikasta kohti kasautumisen tapaa, jota voidaan kutsua sosiaaliseksi: tämä olisi yhteiskunnan tarvelähtöisen taloudellisen toiminnan itseorganisoitumiskyvyn kasautumista” (Wright 2010a, 83). Perustulo saattaisi kyllä haitata esimerkiksi infrastruktuurien kehittämistä ja ylläpitoa jonkin verran (perustulo ei merkitse tulonsiirtoa ei-työvoimapainotteisille talouden alueille), mutta vastapainoksi se tukisi poliittista, yhteisöllistä ja kulttuurista toimintaa ennen näkemättömällä tavalla. Tämä puolestaan voisi potentiaalisesti edesauttaa myöhempiä pyrkimyksiä kohtia sosialismia. Perustulo on vain sosialismin lähiennakointia, ei vielä sosialismia itseään.

5. PÄÄTÄNTÖ

Olen tutkielmassani pyrkinyt tekemään utopioista poliittisen ajattelun ja toiminnan relevantteja. Kapitalismin kriisit ovat osoittaneet, että meidän on välttämätöntä kyetä kehittämään uudenlaisia visioita tulevaisuuden yhteiskunnasta. Kriisit pakottavat paitsi ajattelemaan vaihtoehtoja, ne myös antavat mahdollisuuden agitoida tiettyjen poliittisten ohjelmien puolesta. Tämän ovat huomanneet uusliberalistista politiikkaa tutkineet vasemmistolaiset (esim. Harvey 2008 & Klein 2007). Juuri kriisien keskellä (jopa niitä aiheuttamalla) saatiin lävitse monia käänteentekeviä muutoksia esimerkiksi Chiessä ja Itä-Euroopassa. Kriisit ovat yhteiskunnallisen ja poliittisen käännöksen paikkoja. Juuri tähän *apokalypsis* suhteessa utopian käsitteeseen viittaa.

Kriisit voivat olla myös ideologisen hegemonian murtumisen tiloja. Tällöin tulee mahdolliseksi esittää vallitsevasta, ongelmalliselta näyttävästä yhteiskunnasta poikkeavia näkemyksiä yhteiskunnan tulevaisuudesta. Juuri näissä paikoissa on mahdollisuus esittää utopioita. Tässä tutkielmassa tarkoituksena onkin ollut nostaa esille tiettyjä vaihtoehtoisia institutionaalisia ratkaisuja, jotka nähdäkseni voisivat olla kestävämmän, inhimillisemmän ja tasa-arvoisemman yhteiskunnan perusteita. En väitä tässä työssä keksineeni keinoja ratkaista kapitalismin sisäisiä (taloudelliset) ja ulkoisia (ekologiset) ongelmia. Tämän työn intentiona on pikemminkin ollut muotoilla käsitteistöä, jolla kriisit voitaisiin narratiivisesti hahmottaa utopian muodostumisen paikkoina. Utopiat eivät ole pelkkiä abstrakteja pilvilinnoja vaan ennen muuta vaihtoehtojen ajattelemisen pakosta syntyviä päämäärien hahmotelmia. Väitän, että kriisiytyvän maailman keskellä utopioita on yksinkertaisesti pakko ajatella.

Perustulo merkitsee ennen muuta työn autonomian kasvamista. Se merkitsee ihmisten mahdollisuutta yhä enemmän päättää omasta elämästään, oman elinvoimansa käytöstä. Tässä mielessä perustulo on yhdensuuntainen sen Engelsin määritelmän kanssa, jonka mukaan kommunismi on oppi työväenluokan vapautumisen ehdoista. Perustulo on prekaarin työn lakkoase, se on tärkeä askel työväenluokan kamppailuissa paremman

elämän puolesta (vrt. Korhonen, Peltokoski & Saukkonen 2009). Perustulo on sosialismin (ellei jopa kommunismin) lähiennakointia, joka kyseenalaistaa palkkatyön ja sitä kautta koko kapitalismin. Tässä mielessä se pelkän reformaation lisäksi lähentelee myös koko yhteiskuntajärjestelmän radikaalia uudelleenmuotoilua. Pelkän reformaation lisäksi perustulolla on myös vallankumouksellista voimaa.

LÄHTEET:

Althusser, Louis (1984): *Ideologiset valtiokoneistot*. Suom. Leevi Lehto. Jyväskylä: Kansankulttuuri/Vastapaino.

Aristoteles (1990): *Metafysiikka*. Suom. Tuija Jatakari, Kati Näätsaari & Petri Pohjanlehto. Helsinki: Gaudeamus.

Asmus, Valentin (1978): *Platon*. Suom. Vesa Oittinen. Helsinki: Kansankulttuuri.

Augustinus (2003): *Jumalan valtio. Osa I (kirjat 1-10)*. Suom. Heikki Koskenniemi. Helsinki: WSOY.

Autonomian toimitus (2010): "Kutsumme autonomiaksi. Padovan autonomisen verkoston kirjoitus vuodelta 1990". Teoksessa *Autonomia. Autonomian teoreettisia kirjoituksia*. Helsinki: Työväen tuotantokomitea. 104-109.

Bacon, Francis (2002): "Uusi Atlantis" (New Atlantis: A Worke Unfinished written by the Right Honourable Francis Lord Verulam, Viscount Saint Alban, 1627). Suom. Topi Makkonen. Teoksessa *Matkoja Utopiaan*. Toim. Mikko Lahtinen. Helsinki: Vastapaino. 95-137.

Badiou, Alain (2010): *The Communist Hypothesis*. Englanniksi kääntäneet: David Macey & Steve Corcoran. London: Verso.

Bauman, Zygmunt (1976): *Socialism: The Active Utopia*. London: Allen & Unwin.

Benjamin, Walter (2011): *Hashiksesta*. Suom. Markus Jääskeläinen. Turku: Savukeidas.

Berlin, Isaiah (2001): *Vapaus, ihmisyys ja historia. Valikoima esseitä*. Suom. Timo

Soukola. Helsinki: Gaudeamus.

Bey, Hakim (2009): *TAZ*. Suom. Mikael Brygger. Turku: Savukeidas.

Bloch, Ernst (1985a): ”Ennakoitu todellisuus – mitä on utooppinen ajattelu ja mitä se saa aikaan”. Suom. Raija Sironen. Teoksessa Ernst Bloch, *Utopia, luonto, uskonto*. Toim. Keijo Rahkonen & Esa Sironen. Helsinki: Kansan Sivistystyön Liitto. 22-33.

Bloch, Ernst (1985b): ”Paremmen maailman maalareita”. Teoksessa Ernst Bloch, *Utopia, luonto, uskonto*. Toim. Keijo Rahkonen & Esa Sironen. Helsinki: Kansan Sivistystyön Liitto. 34-40.

Bloch, Ernst (1986): *The Principle of Hope. Volume One*. Englanniksi kääntäneet: Neville Plaice, Stephen Plaice & Paul Knight. Cambridge: The MIT Press.

Byhovski, Bernard (1980): *Ludwig Feuerach*. Suom. Vesa Oittinen. Helsinki: Kansankulttuuri.

Campanella, Tommaso: ”Aurinkokaupunki”. Suom. Pia Mänttari. Teoksessa *Matkoja Utopiaan*. Toim. Mikko Lahtinen. Helsinki: Vastapaino. 25-71.

Dayton, Tim (1997): ”The Mystery of Pre-History: Ernst Bloch and Crime Fiction”. Teoksessa *Not Yet: Reconsidering Ernst Bloch*. Toim. Jamie Owen & Tom Moylan. London/New York: Verso. 186-201.

Debord, Guy (2005): *Spektaakkelin yhteiskunta*. Suom. Tommi Uschanov. Helsinki: Summa.

Deleuze, Gilles (2005): ”Mitä on luomisteko?”. Suom. Anna Helle, Vappu Helmisaari, Janne Porttikivi ja Jussi Vähämäki. Teoksessa Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Haastatteluja: Gilles Deleuzen ja Félix Guattarin haastatteluja ja kirjoituksia*. Toim. Anna Helle, Vappu Helmisaari ja Jussi Vähämäki. Helsinki: Tutkijaliitto. 60-72.

Deleuze, Gilles & Félix Guattari (1993): *Mitä filosofia on?* Suom. Leevi Lehto. Helsinki: Gaudeamus.

Deleuze, Gilles & Félix Guattari (2007): *Anti-Oidipus. Kapitalismi ja skitsofrenia.* Suom. Tapani Kilpeläinen. Helsinki: Tutkijaliitto.

Deleuze, Gilles & Toni Negri (2005): ”Kontrolli ja muutos”. Suom. Anna Helle. Julkaisussa *Verkkolehti Megafoni* [online]. [Viitattu: 6.5.2012]. Saatavilla www-muodossa: <URL: <http://megafoni.kulma.net/index.php?art=275>>.

Dennett, Daniel C. (1997). *Miten mieli toimii.* Suom. Leena Nivala. Porvoo: WSOY.

Donskis, Leonidas (1999): *The End of Ideology and Utopia? Moral Imagination and Cultural Criticism in the Twentieth Century: Introduction.* Helsinki: Helsingin yliopisto.

Dunderfelt, Tony & Martti Mäkisalo (1999): *Apokalypsis. Maailmanlopun pelot ja uuden maailman unelmat.* Söderkulla: Dialogia.

Engels, Friedrich (1970): ”Kommunismmin periaatteet”. Teoksessa Karl Marx & Friedrich Engels, *Valitut teokset 1.* Moskova: Kustannusliike Edistys. 70-84.

Engels, Friedrich (1971): *Anti-Dühring. Herra Eugen Dühring tieteen mullistajana.* Helsinki: Kansankulttuuri.

Engels, Friedrich (1973): ”Sosialismin kehitys utopiasta tieteeksi”. Teoksessa Karl Marx & Friedrich Engels, *Valitut teokset 3.* Moskova: Kustannusliike Edistys. 84-136.

Feuerbach, Ludwig (1972): *The Essence of Christianity* [online]. Englanniksi kääntänyt: George Eliot. [Viitattu: 6.5.2012]. Saatavilla www-muodossa: <URL:

<http://marxists.org/reference/archive/feuerbach/works/essence/index.htm>>.

Feuerbach, Ludwig (1980): *Uskonnon olemuksesta*. Suom. Vesa Oittinen. Helsinki: Otava.

Feuerbach, Ludwig (1989): ”Tulevaisuuden filosofian periaatteita”. Suom. Timo Laine. Teoksessa *Feuerbach. Scheler. Plessner. Tekstejä filosofisen antropologian historiasta*. Toim. Timo Laine. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto. 26-84.

Fourier, Charles (2009): ”Työn puoleensavetävyydestä”. Suom. Antti Nylén. Teoksessa *Utopiasosialistit*. Toim. Ville-Juhani Sutinen. Turku: Savukeidas. 63-67.

Freud, Sigmund (1969): *Johdatus psykoanalyysiin*. Suom. Erkki Puranen. Jyväskylä: Gummerus.

Freud, Sigmund (1972): *Ahdistava kulttuurimme*. Suom. Erkki Puranen. Helsinki: Weilin-Göös.

Freud, Sigmund (2005): *Unien tulkinta*. Suom. Erkki Puranen. Viborg: Gummerus.

Gunn, Richard (1985): ”‘The only real phoenix’: Notes on apocalyptic and utopian thought”, Edinburgh: Richard Gunn.

Gramsci, Antonio (1982): ”Tämän päivän Ruhtinas”. Suom. Martti Berger, Mikael Böök ja Leena Talvio. Teoksessa Antonio Gramsci, *Vankilavihkot. Valikoima 2*. Toim. Mikael Böök. Helsinki: Kansankulttuuri. 19-117.

Harvey, David (2008): *Uusliberalismin lyhyt historia*. Suom. Kaisa Koskinen. Tampere: Vastapaino.

Hegel, G.W.F. (1978): *Järjen ääni. Historianfilosofian luentojen johdanto*. Suom. Mauri Noro. Helsinki: Gaudeamus.

Habermas, Jürgen (1976): *Legitimation Crisis*. Englanniksi käänänyt: Thomas McCarthy. London: Heinemann.

Habermas, Jürgen (1987): ”Uusi yleiskatsauksettomuus”. Suom. Jussi Kotkavirta. Teoksessa Jürgen Habermas, *Järki ja kommunikaatio. Tekstejä 1981-1985*. Toim. Jussi Kotkavirta. Helsinki: Gaudeamus. 190-209.

Heiskanen, Jukka (2001): ”Ihmisen vieraantuminen luonnosta”. Teoksessa *Marx ja ekologia*. Toim. Jukka Heiskanen. Helsinki: TA-Tieto/Demokraattinen sivistysliitto.

Hoffrén, Jari (2001): ”Tarantellaa vai titaaniens tanssia. Nietzsche/t, poliittinen diskurssi ja demokratia”. Teoksessa *Nietzschen hämää. Pieni kirja Nietzschestä ja filosofiasta*. Toim. Jukka Laari. Jyväskylä: SoPhi. 164-223.

Hume, David (2002): ”Täydellisen valtion idea”. Suom. Petri Koikkalainen & Tuukka Tomperi. Teoksessa *Matkoja Utopiaan*. Toim. Mikko Lahtinen. Helsinki: Vastapaino. 149-167.

Itkonen-Kaila, Marja (1998): ”Thomas More ja hänen Utopiansa”. Teoksessa Thomas More, *Utopia*. Juva: WSOY. 7-21.

Jameson, Fredric (1995): *Postmodernism. Or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press.

Kannisto, Heikki (1994): ”Ihminen ja normatiivinen järjestys: ehdotus filosofisten ihmiskäsitysten typologiaksi”. Teoksessa *Ihmisen mallit. Symposiumi filosofisesta antropologiasta*. Toim. Timo Laine. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto. 10-29.

Kivi, Aleksis (1969): *Seitsemän veljestä*. WSOY.

Klein, Naomi (2001): *No Logo. Tähtäimessä brändivaltiaat*. Suom. Liisa Laaksonen &

Maarit Tillman. Helsinki: WSOY.

Klein, Naomi (2007): *Tuhokapitalismin nousu*. Suom. Ilkka Rekiaro. Helsinki: WSOY.

Koikkalainen, Petri (2002): ”Johdanto. David Humen *Täydellisen valtion idea*”. Teoksessa *Matkoja Utopiaan*. Toim. Mikko Lahtinen. Helsinki: Vastapaino. 141-147.

Kojève, Alexandre (2007a): ”Hegel, Marx ja kristinusko”. Suom. Eetu Viren. Teoksessa Alexandre Kojève, *Historian loppu*. Toim. Tapani Kilpeläinen & Jussi Omaheimo. Helsinki: Tutkijaliitto. 20-57.

Kojève, Alexandre (2007b): ”Kojève: 'Filosofit eivät minua kiinnosta, minä etsin viisaita’”. Suom. Tapani Kilpeläinen. Teoksessa Alexandre Kojève, *Historian loppu*. Toim. Tapani Kilpeläinen & Jussi Omaheimo. Helsinki: Tutkijaliitto. 72-82.

Korhonen, Anna-Reetta, Jukka Peltokoski & Miika Saukkonen (2009): *Paskaduunista barrikaadeille. Prekariaatin julistus*. Helsinki: Into.

Koskenniemi, Heikki (2003): ”Johdannoksi”. Teoksessa Augustinus, *Jumalan valtio. Osa I (kirjat 1-10)*. Suom. Heikki Koskenniemi. Helsinki: WSOY. 7-21.

Lahtinen, Mikko (2002): *Matkoja mahdolliseen*. Teoksessa *Matkoja Utopiaan*. Toim. Mikko Lahtinen. Helsinki: Vastapaino. 169-247.

Lakkala, Keijo (2010): ”Utopia ja apokalypsi”. Julkaisussa *Niin et näin* 3/2010. 53-59.

Levitas, Ruth (1997): ”Educated Hope: Ernst Bloch on Abstract and Concrete Utopia”. Teoksessa *Not Yet: Reconsidering Ernst Bloch*. Toim. Jamie Owen & Tom Moylan. London/New York: Verso. 65-79.

Levy, Ze'ev (1997): ”Utopia and Reality in the Philosophy of Ernst Bloch”. Teoksessa *Not Yet: Reconsidering Ernst Bloch*. Toim. Jamie Owen & Tom Moylan. London/New York: Verso. 175-185.

Linkola, Pentti (2004): *Voisiko elämä voittaa – ja millä ehdoilla*. Helsinki: Tammi.

Luxemburg, Rosa (1971): *Yhteiskunnallinen uudistustyö vai vallankumous*. Suom. Brita Polttila. Helsinki: Tammi.

Makkonen, Topi (2002): ”Francis Bacon ja *Uusi Atlantis*”. Teoksessa *Matkoja Utopiaan*. Toim. Mikko Lahtinen. Helsinki: Vastapaino. 75-93.

Mannheim, Karl (1976): *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul.

Manninen, Juha (1987): *Dialektiikan ydin*. Oulu: Pohjoinen.

Manuel, Frank E. & Fritzie P. Manuel (1979): *Utopian Thought in the Western World*. Oxford: Basil Blackwell.

Marejev, Sergei (2006): ”Marx, neuvostofilosofia, Iljenkov”. Teoksessa *Marx ja Venäjä. Aleksanteri Papers 1/2006*. Toim. Vesa Oittinen. Helsinki: University of Helsinki. 123-148.

Marx, Karl (1970a): ”Teesejä Feuerbachista”. Teoksessa Karl Marx & Friedrich Engels, *Valitut teokset I*. Moskova: Kustannusliike Edistys. 7-9.

Marx, Karl (1970b): ”Louis Bonaparten brumairekuun kahdeksastoista”. Teoksessa Karl Marx & Friedrich Engels, *Valitut teokset I*. Moskova: Kustannusliike Edistys. 356-441.

Marx, Karl (1973): *Taloudellis-filosofiset käsikirjoitukset 1844*. Suom. Antero Tiisanen. Moskova: Kustannusliike Edistys.

Marx, Karl (1974): *Pääoma. Kansantaloustieteen arvostelua. Osa 1: Pääoman tuotantoprosessi*. Moskova: Kustannusliike Edistys.

Marx, Karl (1975): *"Grundrissen" johdanto*. Suom. Antero Tiusanen. Helsinki: Kansankulttuuri.

Marx, Karl (1991): *Capital. A Critique of Political Economy. Volume 3*. Englanniksi kääntänyt: David Fernbach. London: Pelican Books.

Marx, Karl (2008): *Capital. An abridged edition*. Oxford: Oxford University Press.

Marx, Karl & Friedrich Engels (1970a): "Feuerbach. Materialistisen ja idealistisen katsantokannan vastakkaisuus ("Saksalaisen ideologian" I luku)". Teoksessa Karl Marx & Friedrich Engels, *Valitut teokset I*. Moskova: Kustannusliike Edistys. 10-69.

Marx, Karl & Friedrich Engels (1970b): "Kommunistisen puolueen manifesti". Teoksessa Karl Marx & Friedrich Engels, *Valitut teokset I*. Moskova: Kustannusliike Edistys. 85-120.

Mikkeli, Heikki (2003): "Renessanssifilosofia". Teoksessa *Filosofian historian kehityslinjoja*. Toim. Petter Korkman & Mikko Yrjönsuuri. Helsinki: Gaudeamus. 161-180.

Moisio, Olli-Pekka (2009): *Essays on Radical Educational Philosophy*. Jyväskylä: University of Jyväskylä.

Moltmann, Jürgen (1985): "Messianismi ja marxismi". Suom. Raija Sironen. Teoksessa Ernst Bloch, *Utopia, luonto, uskonto*. Toim. Keijo Rahkonen & Esa Sironen. Helsinki: Kansan Sivistystyön Liitto. 88-101.

More, Thomas (1998): *Utopia*. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Juva: WSOY.

Morelly, Etienne-Gabriel (2009): ”Luonnon lakikirja (Katkelmia)”. Suom. Timo Hännikäinen. Teoksessa *Utopiasosialistit*. Toim. Ville-Juhani Sutinen. Turku: Savukeidas. 25-43.

Mäki-Kulmala, Heikki (1995): ”Neuvostomarxismi ja dialektiikka”. Julkaisussa *Niin et näin* 1/1995. 24-29.

Mänttari, Pia (2002): ”Johdanto: Tommaso Campanella ja *Aurinkokaupunki*”. Teoksessa *Matkoja Utopiaan*. Toim. Mikko Lahtinen. Helsinki: Vastapaino. 11-23.

Nietzsche, Friedrich (2004): *Iloinen tiede*. Suom. J. A. Hollo. Helsinki: Otava.

Nietzsche, Friedrich (2007a): *Hyvän ja pahan tuolla puolen. Tulevaisuuden filosofian alkunäytös*. Suom. J. A. Hollo. Helsinki: Otava.

Nietzsche, Friedrich (2007b): *Moraalin alkuperästä. Pamfletti*. Suom. J. A. Hollo. Helsinki: Otava.

NKP:n Keskuskomitean marxismi-leninismien instituutti (1970): ”Selityksiä. Hakemistoja”. Teoksessa Karl Marx & Friedrich Engels, *Valitut teokset I*. Moskova: Kustannusliike Edistys. 471-499.

Oizerman, T. I. (1976): *Marxin ”Taloudelliset-filosofiset käsikirjoitukset” ja niiden tulkinnat*. Suom. Timo Koste. Helsinki: Kansankulttuuri.

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

Popper, Karl R. (1963): *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul.

Pulkkinen, Tuija (1996): *The Postmodern and Political Agency*. Helsinki: Department of

Philosophy/University Of Helsinki.

Pyhtilä, Marko (2001): *Taiteen kritiikki ja kritiikin taide. Länsimaisen kulttuurinihilismin lyhyt oppimäärä*. Helsinki: Like.

Rahkonen, Keijo: *Utopiat ja anti-utopiat – Kirjoituksia vuosituhannen päättyessä*. Gaudeamus, Tampere 1996.

Schopenhauer, Arthur (1991): *Pessimistin elämänviisaus*. Suom. Sirkka Salomaa. Juva: WSOY.

Sederholm, Helena (1994): *Intellektuaalista terrorismia. Kansainväliset situationistit 1957-1972*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

Skinner, B. F. (1974): *Mikä ihmistä ohjaa?*. Suom. Aarne Valpola. Helsinki: WSOY.

Skinner, Quentin (2009): ”Political Philosophy”. Teoksessa *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Toim. Charles B. Schmitt & Quentin Skinner. Cambridge: Cambridge University Press. 389-452.

Soper, Kate (1979). ”Marxism, Materialism and Biology”. Teoksessa *Issues in Marxist Philosophy. Volume Two. Materialism*. Toim. John Mepham & D-H. Ruben. Sussex: The Harvester Press Limited. 61-99.

Suvin, Darko (1997): ”Locus, Horizon, and Orientation: The Concept of Possible Worlds as a Key to Utopian Studies”. Teoksessa *Not Yet: Reconsidering Ernst Bloch*. Toim. Jamie Owen & Tom Moylan. London/New York: Verso. 122-137.

Talmon, J.L. (1973): *Totalitaarin demokratia*. Suom. Jaakko Lavanne. Helsinki: Otava

Tenkku, Jussi (2007): ”Esittely ja selitykset”. Teoksessa *Platon, Valtio*. Suom. Marja

Itkonen-Kaila. Helsinki: Otava. 383-428.

Tuomivaara, Salla (2008): ”Elämänilon ylittämätön arvo – untuvanpehmeä Linkola”. Teoksessa *Linkolan ajamana*. Toim. Tere Vadén. Helsinki: Like. 21-40.

Vadén, Tere (2008): ”Myyttinen vallankumous ja tavalliset teot”. Teoksessa *Linkolan ajamana*. Toim. Tere Vadén. Helsinki: Like. 103-142.

Vorländer, Karl (1965): *Sosialististen aatteiden historia*. Suom. A. Penttilä & H. Välisalmi. Helsinki: Tammi.

Wright, Erik Olin (1985): *Class, Crisist and the State*. London: Verso.

Wright, Erik Olin (2006): ”Compass Points: Towards a Socialist Alternative”. Julkaisussa *New Left Review* 41. Sep.-Oct. 2006. 92-123.

Wright, Erik Olin (2010a): ”Perustulo sosialistisena projektina”. Julkaisussa *Peruste 1/2010. Omistus*. Toim. Ruurik Holm & Laura Tuominen. Helsinki: Vasemmistofoorumi. 72-85.

Wright, Erik Olin (2010b): *Envisioning Real Utopias*. London: Verso.

Zizek, Slavoj (2009). *Politiikkaa, idiootti! Vastakkainasetteluja Zizekin kanssa*. Toim. Kimmo Jylhä & Hanna Kuusela. Helsinki: Like.