

**ELÄMÄN JA KUOLEMAN KYSYMYS**  
**Ihmisyuden perustavan dikotomian muotoilut Erich Frommin**  
**tuotannossa**

**Tuomas Räisänen**

**Pro gradu -tutkielma**

**Filosofia**

**Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos**

**Humanistis-yhteiskuntatieteellinen tiedekunta**

**Jyväskylän yliopisto**

**kevät 2020**

## ELÄMÄN JA KUOLEMAN KYSYMYKSIÄ

### Ihmisyden perustavan dikotomian muotoilut Erich Frommin tuotannossa

Tuomas Räisänen

Filosofia

Pro gradu -tutkielma

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

Humanistis-yhteiskuntatieteellinen tiedekunta

Jyväskylän yliopisto

Ohjaaja: Olli-Pekka Moisio, Jarno Hietalahti

Kevät 2020

sivumäärä: 100 sivua

---

Käsittelen tässä opinnäytetyössä filosofi ja sosiaalipsykologi Erich Frommin (1900–1980) kirjallista tuotantoa elämän ja kuoleman dikotomian näkökulmasta. Pyrin osoittamaan, että Frommin kirjallinen tuotanto avautuu systemaattisena jatkumona, mikäli sen keskeisenä teemana nähdään valinta elämän ja kuoleman välillä. Tämän näkökulman kautta myös monet Frommin käsitteet voidaan kontekstoida mielekkäällä ja ymmärrettävällä tavalla osaksi laajaa, mutta melko yhtenäistä filosofista kokonaisuutta.

Frommin humanistisessa ajattelussa ihmisen ristiriitainen asema luonnossa luo pohjan ihmisten universaaleille eksistentiaalisille tarpeille. Näiden tarpeiden huomioiminen on olennaista mielekkäälle inhimilliselle elämälle ja suuntautumiselle kohti inhimillistä kasvua ja elämän rakastamista. Yhteiskunta pyrkii kuitenkin säilyäkseen mukauttamaan jäsenensä osaksi yhteiskuntaa usein näiden eksistentiaalisten tarpeiden kustannuksella. Tarkastelen sitä, kuinka tässä mukautumisen prosessissa Fromm nostaa keskeiseen asemaan Karl Marxin ja Sigmund Freudin ajattelua yhdistävän yhteiskuntaluonteen käsitteen, jonka avulla voidaan analysoida sosiaalipsykologisesti kehitystä, jossa ihmiset vieraantuvat itsestään ja toisistaan. Vieraantumisen kautta ihmiset laiminlyövät eksistentiaaliset tarpeensa, eivätkä päädy valitsemaan elämää ja inhimillistä kasvua, vaan suuntautuvat vaihtelevin aste-eroin kohti tuhoa ja kuolemaa.

Käyn läpi vaiheittain, kuinka elämän ja kuoleman valinta ilmenee Frommilla käsitteellisesti 1940-luvulla ensin valintana spontaanin aktiivisuuden ja passiivisuuden välillä ja muutamaa vuotta myöhemmin elämänmyönteisen produktiivisuuden ja vieraantuneen epäproduktiivisuuden välillä. 1960-luvulla keskeiseksi Frommilla nousee valinta elämää rakastavan biofilian ja kuolemaan suuntautuneen nekrofilian välillä. Lopulta 1970-luvulla valinta hahmottuu Frommin tuotannossa olemisen ja omistamisen moodien kautta, ja esitän, että Frommin aiemmat muotoilut sisältyvät näihin olemassaolon moodeihin.

Tarkastelen myös joitain Frommin ajattelua kohtaan esitettyjä kriittisiä huomioita. Lisäksi esitän tapoja yhdistää frommilaista viitekehystä tutkimuksiin ihmisten, luonnon ja eläinten suhteesta sekä ihmisten ja teknologian suhteesta. Katson, että nämä ovat ajankohtaisia aiheita, joiden parissa Frommin ajattelu ja tarkastelemani näkökulma voivat olla hedelmällisiä.

**Avainsanat:** *Erich Fromm, kriittinen teoria, humanismi, yhteiskuntakritiikki, vieraantuminen, ihminen ja luonto, teknologia.*

# SISÄLTÖ

1 JOHDANTO .....	3
2 ERICH FROMMIN FILOSOFINEN TAUSTA .....	7
2.2 Karl Marx .....	10
2.3 Sigmund Freud .....	12
2.4 Juutalainen perinne.....	14
2.5 Humanismi .....	16
3 FROMMIN KÄSITTEITÄ .....	18
3.1 Ihmisen eksistentiaaliset tarpeet.....	19
3.1.1 Suhteessaolon tarve .....	20
3.1.2 Itsensä ylittämisen tarve .....	22
3.1.3 Juurtuneisuuden tarve.....	22
3.1.4 Identiteetin tarve.....	24
3.1.5 Maailmankatsomuksen tarve .....	25
3.2 Vieraantuminen .....	26
3.3 Luonne.....	29
3.4 Yhteiskuntaluonne.....	30
4 PRODUKTIIVISUUS JA EPÄPRODUKTIIVISUUS .....	35
4.1 Produktiivisuus ja produktiivinen asennoituminen .....	36
4.2 Vastanottava asennoituminen .....	39
4.3 Riistävä asennoituminen .....	40
4.4 Kokoava asennoituminen .....	41
4.5 Kaupallinen asennoituminen .....	42
5 BIOFILIA JA NEKROFILIA; KASVU JA TUHO .....	46
5.1 Biofilia ja freudilainen elämänvietti.....	46
5.2 Nekrofilia ja nekrofiilinen asennoituminen.....	47
5.3 Nekrofilia ja freudilainen kuolemanvietti .....	49
5.4 Nekrofiilinen asennoituminen ja aiemmat epäproduktiiviset asennoitumiset.....	50
6 OLEMINEEN JA OMISTAMISEN .....	55
6.1 Olemisen moodin ja omistamisen moodin eroista .....	56
6.2 Funktionaalinen ja ei-funktionaalinen omistaminen .....	58
6.3 Omistamisen moodi ja identiteetti.....	61
6.4 Olemisen moodia kohti .....	62
7 FROMM-KRITIIKKI .....	63
7.1 Epätarkkuus.....	63
7.2 Muutoksen mahdollisuus.....	64
7.3 Essentialismi ja näennäinen objektiivisuus .....	65
7.4 Fromm aikansa ja taustansa tuotteena.....	67
8 NÄKYMIÄ .....	70

8.1 Produktiivinen suhde eläimiin.....	70
8.1.1 Frommin filosofian luontosuhde .....	71
8.1.2 Lihankulutus ja karnistinen yhteiskuntaluonne .....	74
8.1.3 Teurastamotyö systemaattisena elämän tuhoamisena .....	76
8.1.4 Kohti produktiivisempaa eläin- ja luontosuhdetta.....	78
8.2 Produktiivinen suhde teknologiaan .....	79
8.2.1 Frommin filosofian suhde teknologiaan.....	80
8.2.2 Robotisaatio ja nekrofilia .....	81
8.2.3 Muuttunut sosiaalisuus ja muuttunut minuus .....	83
8.2.3 Kohti produktiivisempaa teknologiasuhdetta.....	87
8.3 Muita mahdollisia jatkotutkimuksen aiheita .....	89
9 PÄÄTÄNTÖ .....	92
KIRJALLISUUS .....	95

## 1 JOHDANTO

Minä olen tänään pannut teidän valittavaksenne elämän ja kuoleman, menestyksen ja tuhon. – 5. Moos. 30:15

Ylösousemus – ei tarkoita *toisen todellisuuden* luomista tämän elämän todellisuuden *jälkeen*, vaan tämän todellisuuden muuttamista kohti suurempaa elinvoimaisuutta. – Jokainen olemassaolon hetki pakottaa meidät kasvotuksin ylösousemuksen ja kuoleman vaihtoehtojen kanssa, joka hetki annamme vastauksen. – Erich Fromm (1969, 32)

Erich Fromm (1900–1980) oli saksalainen filosofi, humanisti, sosiaalipsykologi ja psykoanalyytikko, joka nähdään osana kriittisen teorian perinnettä. Käsittelen tässä opinnäytetyössäni hänen kirjallista tuotantoaan elämän ja kuoleman dikotomian<sup>1</sup> näkökulmasta, jonka avulla katson, että Frommin ajattelua voidaan hahmottaa kokonaisvaltaisesti. Elämän ja kuoleman dikotomia esiintyy Frommilla eräänlaisena jatkuvana valintana näiden kahden vastapuolen välillä. Pyrin osoittamaan, että tämän valinnan kautta Frommin mittava kirjallinen elämäntyö avautuu systemaattisena jatkumona, ja että Frommin uran eri vaiheissa muotoilemat käsitteet voidaan kontekstoida mielekkäällä ja ymmärrettävällä tavalla osaksi laajaa, mutta melko yhtenäistä filosofista kokonaisuutta.

Frommin assistenttina toimineen Rainer Funkin mukaan tietoisuus kuoleman väistämättömyydestä synnyttää ihmisen olemassaoloa keskeisimmin määrittävän eksistentiaalisen dikotomian elämän ja kuoleman välillä. Väistämätön kuolema ja elämän rajallisuus suhteessa ihmisen potentiaalien toteuttamiseen on traaginen tosiasia, johon ihmisen on reagoitava rakastamalla elämää ja elämistä, vaikka ideologisesti tätä traagisuutta yritettäisiinkin hämärtää esimerkiksi esittämällä, että elämän täyttymys saavutetaan vasta kuoleman jälkeen, nykyhetki edustaa historiallisesti ihmisen kehityksen huippua tai että yksilön onnellisuus on toissijaista yhteiskunnalle. (Funk 1982, 57–58.)

Valinta elämän ja kuoleman välillä voidaan nähdä Frommin humanistisessa filosofiassa yksilön tasolla mielekkään, ihmisen tarpeita huomioivan, inhimillistä potentiaalia, kukoistusta ja rakkautta mahdollistavan elämän ja epämielekkään, ihmisen itsestään ja kyvyistään sekä toisista vieraannuttavan ja tuhoavan kuoleman välillä. Yhteiskunnan tasolla valinta ilmenee siinä, missä määrin yhteiskuntaa voidaan muuttaa paremmin tukemaan ihmisten universaaleja, eksistentiaalisia tarpeita. Frommin ajattelussa yhteiskunnan jäseniä

---

<sup>1</sup> Tarkoitan dikotomialla tässä vastakkainasettelua kahden toisensa poissulkevan suunnan välillä, joista on valittava toinen.

yhdistävä sosiaalipsykologinen liima eli vallitseva yhteiskuntaluonne (*social character*) nähdään usein näiden tarpeiden ja samalla ihmisluonnon vastaisena, mihin Fromm pohjaa yhteiskunnallisen kritiikkinsä.

Fromm vetoaakin radikaalin yhteiskunnallisen muutoksen puolesta, jossa koko ihmiskunnan tasolla käänös kohti humanistisia arvoja vähentäisi kärsimystä ja johtaisi parempaan yhteiseloön niin ihmisten kuin myös ihmisten ja luonnon välillä. Valinta elämän ja kuoleman välillä esiintyy myös valintana kasvun, kehityksen ja terveyden tai lakastumisen, menneisyyteen paluun ja sairauden välillä.

Fromm muotoilee tätä valintaa käsitteellisesti 1940-luvun alussa ensin valintana spontaanin aktiivisuuden ja passiivisuuden välillä ja muutamaa vuotta myöhemmin produktiivisuuden ja epäproduktiivisuuden välillä. 1960-luvulla keskeiseksi muotoiluksi nousee valinta elämää rakastavan biofilian ja kuolemaan suuntautuneen nekrofilian välillä. Lopulta 1970-luvulla valinta hahmottuu Frommilla olemisen ja omistamisen moodien kautta, joihin Frommin aiemmin muotoilemat käsitteet voidaan sisällyttää. Pysin systemaattisesti käymään nämä vaiheet läpi luvuissa 4, 5 ja 6.

Ensiksi kuitenkin luku 2 avaa Frommin filosofista taustaa Frankfurtin kriittisen koulukunnan edustajana, marxilaisena ajattelijana, Freudin teoriaa uudelleentulkinneena psykoanalytikkona, juutalaisen perinteen kasvattina sekä näitä vaikutteita syntetisoineena radikaalihanumanistina. Luvussa 3 käyn läpi joitain Frommin keskeisiä käsitteitä, kuten edellä mainittuja eksistentiaalisia tarpeita ja yhteiskuntaluonnetta, ja avaan Frommin oman teoreettisen viitekehyksen lähtökohtia, joiden ymmärtäminen helpottaa olennaisesti tämän opinnäytteen keskiössä olevan langan seuraamista luvuissa 4, 5 ja 6.

Luvussa 7 käyn läpi joitain Frommia kohtaan esitettyjä kriittisiä huomioita, joiden avulla Frommin ajattelusta voidaan mahdollisesti erotella sellaisia piirteitä, jotka kipeimmin kaipaisivat päivittämistä, mikäli frommilaisesta ajattelusta halutaan hyödyntää ja jatkojalostaa. Luvussa 8 pyrin itse tekemään jonkinlaista jatkojalostusta yhdistämällä Frommin teoreettista viitekehystä ja siihen ottamaani elämän ja kuoleman dikotomiaa korostavaa näkökulmaa myöhempään tutkimukseen, ja avaamaan tätä kautta uusia näkymiä frommilaiselle humanismille. Tarkastelen ensin ihmisen ja luonnon sekä erityisesti ihmisen ja tuotantoeläinten välistä suhdetta nyky-yhteiskunnassa, minkä jälkeen käsittelen ihmisen suhdetta teknologiaan ja kiihtyvän teknologisen kehityksen vaikutuksia ihmisiin. Esittelen myös lyhyesti paria muuta mahdollista jatkotutkimuksen aihetta.

Ilmastokatastrofi ja muut luonnon hyväksikäytön arvaamattomat seuraukset, taloudellisen epätasa-arvon aiheuttama ja demokratiaa uhkaava tyytymättömyys sekä nopean teknologisen kehityksen tuomat suuret muutokset ovat haasteita, joiden kanssa joudumme ihmiskuntana tällä hetkelle painimaan. Voidaan jopa ajatella, että ihmiskunnalle nämä ilmiöt voivat olla elämän ja kuoleman kysymyksiä, ja katson, että tämän vahvan jaottelun kautta myös Fromm niitä lähestyy pyrkiessään etsimään ratkaisuja. Frommin vaatimus kokonaisvaltaiselle ja globaalille filosofispoliittiselle muutokselle on vaatimus, joka voidaan hyvin esittää myös tässä ajassa. Muun muassa tämän takia frommilainen humanismi on mielenkiintoinen ja ajankohtainen tutkimuskohde.

Fromm kuvaa kiinnostavalla tavalla kehitystä, jossa ihmiset laiminlyövät omia tarpeitaan ja ihmiskunta heikentää omia selviytymismahdollisuuksiaan, vaikka samalla monet tiedostavat vallitsevan suunnan olevan kestävämpi. Tämä kehitys aiheuttaa yliyksilöllistä ja ylijäallista kärsimystä muun muassa yhteiskunnallisen epäoikeudenmukaisuuden, väkivallan ja elinympäristöjen tuhoutumisen muodossa, mutta silti ihmiset mukautuvat osaksi tätä kehitystä ylläpitävää koneistoa valitsematta toisin. Frommin tuotannon keskeisenä antina voidaan nähdä juuri analyysi siitä, miksi emme valitse toisin; miksi emme valitse elämää? Mikäli emme pysty valitsemaan elämää, koska kärsimme niin paljon, että emme edes oikeastaan halua elää, miten tällaista lamauttavaa kärsimystä ja passiivisuutta voisi vähentää?

Vaikka luottamus ihmisten kykyyn valita paremmin olisikin koetuksella, Frommin mukaan esimerkiksi ajatus ihmisestä pohjimmiltaan pahana tarjoaa vain helpon ”alibin synneille”, jolloin omaa toimintaa ei tarvitse muuttaa. Tällainen ajattelu ei Frommin mukaan ole totuudenmukaista ja johtaa vain epätoivoon, jossa usko parempaan nähdään ”epärealistisena”. (Fromm 1974, 437.) Frommissa vetoavaa onkin myös hänen toivonsa muutoksen mahdollisuuteen sekä pyrkimys aidosti esittää avauksia radikaalin, yhteiskuntien perustoihin menevän kritiikin ohella. Frommin (2008b, 160) mukaan sairas yhteiskunta ansaitsee saman kuin vaikeasti sairas potilas, jota vastuullisen lääkärin odotetaan hoitavan silloinkin, kun paranemisen todennäköisyys on pieni.

Käytän pääasiallisina lähteinä Frommin omia teoksia, mutta myös kommentaarikirjallisuutta, uutta Fromm-tutkimusta sekä tämän opinnäytteen aiheiden kannalta kiinnostavia muita lähteitä. Fromm kirjoitti kirjansa englanniksi, mutta osa hänen teoksistaan on käännetty myös suomeksi. Osasta teoksia saatavillani on ollut vain

suomenkielinen käännös alkukielisen version sijaan, ja viittaa teokseen aina sen kielisellä nimellä, jota kulloinkin käytän lähteenäni.



## 2 ERICH FROMMIN FILOSOFINEN TAUSTA

Kun pyysin häntä [Frommia] määrittelemään itsensä, hän kutsui itseään ”ateistiseksi mystikoksi, sosialistiksi, joka vastustaa suurinta osaa sosialistisia ja kommunistisia puolueita, psykoanalyttikoksi, joka on erittäin epäortodoksinen freudilainen”.<sup>2</sup> – Don Hausdorff (1973, 3)

Frommin humanistinen elämäntyö voidaan Jarno Hietalahden (2019, 225) mukaan nähdä pääosin Marxin, Freudin ja juutalaisen perinteen luovana synteessä. David Inglebyn mukaan silmiinpistävintä Frommissa onkin hänen kykynsä ammentaa ja yhdistellä monipuolisesti eri lähteistä, mutta samalla tämän vuoksi hän on joutunut eri alojen marginaaliin. Psykoanalyttikoille hän on liian ”sosiologinen”, sosiologeille liian ”essentialistinen”, marxilaisille liian ”voluntaristinen” ja teologeille liian ”humanistinen”. (Ingleby 2008, li.) Suurta suosiota ja huomiota varsinkin kirjallisen uransa alkupuoliskolla osakseen saanut Fromm ”unohdettiin” kenties osittain juuri tämän vuoksi useiksi vuosiksi ja Inglebyn (mt., li) mukaan toisten täytyykin uudestaan löytää Frommin laajan oppineisuuden ja luovan mielikuvituksen avulla jo aikanaan löytämiä yhteyksiä.

Neil McLaughlinin (1998, 240) mukaan Frommin pyrkimys paeta oikeaoppisuutta voidaan nähdä reseptinä unohdetuksi intellektuelliksi muuttumiselle mutta paradoksaalisesti myös yhtenä tapana luoda uusia ja käyttökelpoisia ideoita. Frommin muita tärkeitä vaikutteita ovat muun muassa sosiologit, kuten Max Weber, valistusfilosofi Baruch Spinoza, kristillinen mystikko Mestari Eckhart, antropologi Johann Jakob Bachofen ja zenbuddhalaisuus, mutta tämän tutkielman puitteissa en käsittele näitä vaikutteita sen syvemmin.

### 2.1 Frankfurtin koulukunta

Erich Fromm oli osa läntistä marxismia edustavaa Frankfurtin kriittistä koulukuntaa, joskin irtaantui sille keskeisestä Frankfurt am Mainin yliopiston Sosiaalitutkimuksen instituutista (*Institut für Sozialforschung*) jo koulukunnan varhaisessa vaiheessa. Olli-Pekka Moisio (2003, 4) mukaan instituutin johtaja Max Horkheimer palkkasi Frommin sosiologi Leo Löwenthalin suosituksesta johtamaan psykoanalyttistä tutkimusta instituutissa vuonna 1930. Martin Jayn (1973, 87) mukaan Frankfurtin koulun kiinnostus psykoanalyysiin 1930-luvulla liittyi haluun lisätä Karl Marxin ajatteluun psykologista syvyyttä ja siten erottua pinnallisemmasta ja ekonomistisesta ”vulgaarimarxismista”.

---

<sup>2</sup> Oma käänös.

Stephen Eric Bronnerin mukaan Horkheimerin luotsaama kriittinen teoria nojasikin Georg Lukácsin ja Karl Korschin 1920-luvun alussa kehittämiin teorioihin, joissa marxismia ei nähty dogmaattisena taloudellisena reduktionismina vaan kriittisenä metodina yhteiskunnallisten suhteiden, ideologian ja tietoisuuden tutkimiselle. Tällainen tutkimus voisi mahdollistaa poliittisen muutoksen, jolla kärsimystä aiheuttava ja vieraannuttava työnjako sekä riisto saataisiin loppumaan. (Bronner 2013, 80–81.)

Tällaisesta yhteiskunnallisesta vapautumisesta käytetään usein myös emansipaation käsitettä. Olennaisena osana kriittisen teorian emansipatorista pyrkimystä voidaan nähdä myös niin kutsuttu immanentti kritiikki. Robert J. Antonion mukaan immanentti kritiikki tarkoittaa sellaisten yhteiskunnallisten ristiriitojen löytämistä, jotka tarjoavat varmimman mahdollisuuden progressiiviselle ja emansipatoriselle yhteiskunnalliselle muutokselle. Immanentti kritiikki saa kriittiset norminsa osana historiallista prosessia, joka synnyttää normit tai lähtökohdat, joilla kriitikot ”aseistavat” itsensä. Yhteiskuntaa voidaan tällöin kussakin ajassa kritisoida ikään kuin sisältäpäin paljastamalla sen ristiriitaisuus suhteessa omiin ideologisiin lähtökohtiinsa. (Antonio 1981, 332–333.) Frommin (1969, 41) ajattelussa tämä ilmenee ajatuksessa, ettemme ole yhteiskunnan tasolla matkalla sinne, ”minne ideologiset karttamme kertovat meidän olevan matkalla”.

Fromm (2003, 89) harjoitti immanenttia kritiikkiä myös esimerkiksi todetessaan, että vaikka ihmisille opetetaan itsekkyyden olevan syntiä ja toisten rakastamisen hyveellistä, samaan aikaan käytännön tasolla yhteiskunnassa korostetaan sitä, että ihminen on pohjimmiltaan itsekäs, ja itsekäs toiminta johtaa lopulta kaikkien etuun. Frommin (mt., 95) mukaan tämä kilpailuhenkisen yhteiskunnan egoistisuus samanaikaisena täysin ristiriitaisen, epäitsekkyyttä korostavan opin kanssa on omiaan aiheuttamaan hämmennystä ja voimattomuutta.

Axel Honnethin mukaan Frankfurtin koulun kiinnostuksen kohteeksi nousi erityisesti kysymys siitä, mikä saa yksilöt alistumaan keskusjohtoiseen hallintaan ilman varsinaista vastarintaa. Tähän kysymykseen vaadittiin sosiaalipsykologista näkökulmaa, joka aiemmista kapitalistisen tuotannon teorioista oli puuttunut. (Honneth 1995, 68.) Psykoanalyysi oli tuolloisessa psykologiassa ainut koulukunta, joka pyrki tutkimaan ihmistä yksilöllisemmällä ja syvemällä tasolla. Se oli vastakkain tuolloin niin ikään suosittu behavioristisen psykologian kanssa, joka keskittyi lähinnä ulkoisen käyttäytymisen tutkimiseen. Jayn (1973, 92) mukaan psykoanalyysi voitiinkin nähdä keinona muodostaa

linkki Marxin ideologisen ylärakenteen ja sosioekonomisen pohjan välillä. Tässä Freudin ja Marxin yhdistämisessä käytännön vastuu annettiin psykoanalyytikon koulutuksen saaneelle Frommille. Frommilla ei kuitenkaan ollut lääketieteellistä koulutusta, mikä Don Hausdorffin (1972, 16) mukaan saattoi vaikuttaa siihen, että hän hylkäsi laajalti Freudin biologisemmasta taustasta juontuneet selitysmallit psykologisille ilmiöille.

Moision (2003, 4) mukaan tämä Frommin tapa uudistaa Freudin teoriaa ei kuitenkaan sopinut Horkheimerin ja instituutin palkkalistoilla olleen Theodor Adornon ortodoksisempaan näkemykseen psykoanalyysistä ja Fromm irtisanottiin instituutista vuonna 1938. Jürgen Habermasin (1987, 380) mukaan Horkheimer, Adorno sekä Frankfurtin koulukuntaan myös kuulunut Herbert Marcuse halusivat pitää kiinni juuri Freudin biologisemmasta, sisäsyntyisiä viettejä korostavasta lähestymistavasta ihmiseen, kun taas Fromm korosti sosiaalisen vuorovaikutuksen merkitystä yksilön tietoisuuden kehityksessä.

Fromm oli Gerhard P. Knappin (1989, 38) mukaan ajattelijana uransa loppuun asti huomattavasti toiveikkaampi ja optimistisempi kuin aikalaisensa Horkheimer, Adorno ja Marcuse. Knapp katsoo, että instituutin piiriin jääneet tutkijat olivat fasismin nousun, sodan läheisyyden ja – Saksasta paettuaan – amerikkalaisen kapitalismin parissa elämisen myötä pessimistisempiä yhteiskunnan muuttamisen suhteen. Sosiaalitutkimuksen instituutti suuntautui erityisesti Adornon vaikutuksesta enemmän kohti esteettisten ja kulttuuristen ilmiöiden tutkimista sen sijaan, että kriittistä teoriaa olisi kehitetty käytännönläheisemmäksi yhteiskunnallisen muutoksen työkaluksi. (Knapp 1989, 37–38.) Vaikka se olisikin mielenkiintoista, en kuitenkaan vertaile yksityiskohtaisemmin tässä työssä Frommin ajattelua muiden Frankfurtin koulukunnan edustajien ajatteluun.

Sosiaalitutkimuksen instituutin nykyisenä johtajana toimivan Axel Honnethin mukaan Frankfurtin koulukunnan ensimmäisen aallon sisäpiiriläisten kuten Horkheimerin, Adornon ja Marcusen tavoite luoda filosofisesti suuntautunutta, mutta samalla empiiriseen tutkimukseen perustuvaa yhteiskunnallista tutkimusta epäonnistui, koska heillä ei ollut oikeanlaista käsitystä yhteiskunnallisten prosessien analysoimisesta. Honnethin mukaan Fromm oli esimerkiksi Walter Benjaminin ohella yksi niistä instituutin sisäpiiristä syrjässä toimineista ajattelijoina, joiden sosiologiset oivallukset ja ehdotukset olisivat voineet viedä kriittistä teoriaa hedelmällisempään suuntaan, mikäli heidän työnsä olisi osattu ottaa vakavammin. (Honneth 1995, 62.) Vaikka Fromm siis irtaantui varsinaisesta Frankfurtin

koulukunnasta jo melko varhaisessa vaiheessa, hänen yhteiskuntafilosofista ajatteluaan voidaan joka tapauksessa pitää yhtenä näkökulmana siihen, mitä Frankfurtin koulukunnan tavoitteena ollut emansipatorinen ja kriittinen yhteiskunnallinen teoria voisi olla käytännössä.

## 2.2 Karl Marx

Fromm laskee Karl Marxin filosofian osaksi eurooppalaista humanistisen filosofian jatkumoa, joka ulottuu aina 1600-luvulta Baruch Spinozasta ranskalaisten ja saksalaisten valistusfilosofien kautta Johann Wolfgang von Goetheen ja G. W. F. Hegeliin. Yhdistävänä tekijänä näillä ajattelijoilla on Frommin mukaan huoli ihmisestä ja inhimillisen potentiaalin todellistumisesta (Fromm 1961, iv). Frommin mukaan Marxin tavoitteena on vapauttaa ihmisyksilö taloudellisten tarpeiden paineesta, jotta tämä voisi tulla ”täysin ihmiseksi” (*fully human*), eli pääsisi eroon vieraantumisen (engl. *alienation* – saks. *Entfremdung*) ja kykenisi palauttamaan täysipainoisen suhteensa ihmisyyteen ja luontoon. Frommin tulkinnan mukaan Marxin filosofia on sekulaarilla 1800-luvun kielellä ilmaistua profeetallista messianismia (*prophetic Messianism*) ja hengellistä eksistentiaalisia (*spiritual existentialism*), jonka hengellisyys sotii nykyajan materialismia vastaan. (Mt., 4.)

Nuorella Marxilla keskeisessä roolissa oleva vieraantuminen on tärkeimpiä käsitteitä Frommin tuotannossa. Fromm määrittelee vieraantumisen tiivistetysti maailman, oman itsen ja omien tekemisten kokemiseksi tekijälleen vieraaksi (mt., 43). Moision mukaan Marxilla vieraantuminen liittyy ensisijaisesti työhön, joka on Marxille ihmisen eläimistä erottava olemus, ja jonka kautta ihminen tulee ihmiseksi. Marxin ajattelussa kapitalistisen yksityisomistuksen muotoihin sisältyy vieraantunutta työtä, jossa työläinen kohtaa oman työnsä tuloksen itselleen vieraana toisen omaisuutena. Nämä työn tuloksena syntyvät tavarat kasautuvat enenevässä määrin kapitalisteille työläisen ponnistelujen myötä. Työn ollessa työläisen inhimillinen olemus ja elinehto työn ulkoistuminen vieraaksi tavaraksi johtaa lopulta vieraantumiseen omasta ihmisluonnosta ja kanssaihmisistä. Vieraantuminen muuttaa ihmisyksilön pelkäksi koneeksi ja abstraktiseksi toiminnaksi. (Moisio 2012, 78.) Fromm (2008a, 124) laajentaa kuitenkin marxilaista vieraantumisen käsitettä niin, että se koskee työväenluokan lisäksi yhtä lailla omistavaa luokkaa, ja vieraantumisesta kärsivät kaikki ihmiset, eivätkä vain alistetussa asemassa olevat. Palaan vieraantumisen käsitteeseen kohdassa 3.2.

Yhtenä Marxin ansiona Fromm (1961, v) pitää Marxin tapaa nähdä ihminen konkreettisesti osana yhteiskuntaa ja yhteiskuntaluokkaa, mikä yhtäältä avustaa hänen kehitystään mutta toisaalta kahlitsee häntä. Emansipaatio ja inhimillisen potentiaalin täysi vapauttaminen perustuvat tämän tilanteen tunnistamiseen, ja sen pohjalta tehtävään yhteiskunnalliseen muutokseen, jossa ihminen pääsee eroon vieraantumisesta. Marxin ajattelusta Fromm (mt., 12) nostaakin esiin historian ymmärtämisen prosessina, jossa ihmiset ovat aktiivisia toimijoita, jotka toimillaan tekevät historiaa. Vaikka sosioekonomiset olosuhteet muokkaavat ihmistä, hän ei ole pelkästään niistä deterministisesti ohjautuva olento, vaan ihmisellä on inhimillisten tarpeidensa vuoksi myös pysyvämpi ja historialliseen hetkeen vähemmän sidoksissa oleva perusolemus, jota Fromm pyrkii tarkentamaan (ks. esim. Fromm 2003; Fromm 2008a; Fromm 1965).

Frommin mukaan Marxin kuvaama ihmisen perusolemus onkin riippumaton historiallisesta hetkestä ja kulttuurista, mutta toisaalta voidaan myös erottaa ihmisen olemus sellaisena, kun se on kulttuurisesti muokkautunut kunakin historiallisena aikana. Marx tekee Frommin mukaan esimerkiksi erottelun pysyvien inhimillisten viettien ja halujen (*constant drives and appetites*), kuten nälän ja seksuaalisen halun, sekä sosioekonomisten olojen ja vuorovaikutuksen myötä syntyvien suhteellisten halujen (*relative appetites*) välillä. Esimerkkinä jälkimmäisistä Marx nostaa rahantarpeen, joka on sidoksissa kapitalistiseen yhteiskuntaan. (Fromm 1961, 23–24.) Omassa tuotannossaan Fromm puhuu hieman vastaavasti erilaisista inhimillisistä tarpeista, jotka voidaan jaotella fysiologisiin tarpeisiin, ihmisyyteen liittyviin eksistentiaalsiin tarpeisiin sekä yhteiskunnallisesti luotuihin keinotekoisiiin tarpeisiin. Palaan Frommin ajatuksiin ihmisen tarpeista luvussa 3.

Tuotannossaan Fromm syventää tätä Marxin ajattelun psykologista puolta yhdistämällä siihen Sigmund Freudin psykoanalyysiä mutta korostaa samalla, että historialliselta merkitykseltään Marx on ylivoimaisesti merkittävämpi kuin Freud. Frommin mielestä Marx on lisäksi suuremman maailmanhistoriallisen vaikutuksensa ohella myös ajattelunsa puolesta laaja-alaisempi ja syvällisempi kyetessään yhdistämään valistusajan humanismin ja saksalaisen idealismin sosioekonomisiin tosiasioihin tavalla, joka luo pohjaa uudentalaiselle humanistiselle ja empiiriselle ihmis- ja yhteiskuntatieteelle. (Fromm 2009, 7.)

Frommin (1961, 74) mukaan Marx kuitenkin aliarvioi ihmiskunnan irrationaalisten halujen monimutkaisuuden ja voiman sekä ihmisten valmiuden luopua vapaudesta ja vastuusta. Fromm kritisoi myös Marxin kykenemättömyyttä nähdä kapitalismin muokkautumiskykyä

ja byrokritisaation ja keskittymisen vaaroja sekä kuvitella sosialismin nimissä syntyviä autoritaarisia järjestelmiä, kuten Neuvostoliiton ja Kiinan valtioita, jotka eivät Frommin mukaan edusta marxilaista sosialismia. (Fromm 1961, vii–viii.) Myöhemmässä tuotannossaan Fromm (2008b) ei itse määrittele omaa yhteiskunnallista utopiaansa sosialismiksi, vaan käyttää sen sijaan epämääräisempää termiä ”Uusi yhteiskunta” (*New Society*). Kenties tämä liittyy juuri sosialismi-sanan saamiin negatiivisiin mielleyhtymiin erityisesti Yhdysvalloissa.

Fromm katsoo, että siinä missä monet erilaiset kommunistiset, fasistiset ja porvarilliset poliitikot pyrkivät lietsomaan pelkoa ja vaikuttamaan kansankiihottajien tavoin, Marx ja hänen ”aidot” seuraajansa pyrkivät vetoamaan ihmisiin ”väärän tietoisuuden” (*false consciousness*) purkamisen ja totuuden esiin tuomisen kautta. Olennaista tässä on kriittinen asenne sekä tieteellinen analyysi yhteiskunnallisista ja historiallisista ilmiöistä. Tällöin yhteiskunnallinen muutos perustuu Frommin mukaan totuuteen ja illuusioiden murtamiseen. (Fromm 2009, 10.) Muutoksen tuottamiseksi yksilötasolla tarvitaan kuitenkin myös niiden illuusioiden murtamista, joita ihminen ei tiedosta aina itsessään. Tähän Fromm erityisesti soveltaa Freudilta omaksuttua psykoanalyysyä.

### 2.3 Sigmund Freud

Terapeuttista vastaanottoa pitäneenä psykoanalyytikkonakin toiminut Fromm viittasi kirjallisessa tuotannossaan usein freudilaisiin käsitteisiin. Kuten Marxinkin kohdalla, Fromm näkee Freudin osana pitkää humanistista filosofista traditiota ja vallankumouksellisenä ajattelijana, mutta ei niinkään 1900-luvun kontekstissa, vaan pikemmin osana 1700-luvun valistusfilosofian jatkumoa. Fromm jalostaa Freudin ajatuksen illuusioiden murtamisesta ja tiedostamattoman esiin päästämistä osaksi valistuksen ihannetta ihmisestä, joka kykenee kyseenalaistamaan yhteiskunnan määäämiä normeja ja luottamaan omaan järkeensä. (Fromm 2008b, 34.) Fromm (1965, 14–15) ei halua nähdä itseään osana jotain uutta psykoanalyttistä koulukuntaa, muttei myöskään ortodoksifreudilaisena, vaan kokee, että Freudin ajattelun parhaat puolet pääsevät esiin päivitettyinä juuri humanistisen viitekehyksen läpi. Frommin tulkinnat psykoanalyysistä voidaankin nähdä esimerkkinä freudomarxistisen kriittisen teorian ytimessä olevasta tavoitteesta löytää olennaiset emansipatoriset elementit Freudin ajattelusta ja poistaa Freudin ajattelusta sosioekonomisesta ja historiallisesta tilanteesta kumpuava turha painolasti pois.

Frommin eräs keskeinen Freud-kritiikki koskee Freudin käsitystä yhteiskunnasta. Frommiin verrattuna Freud otti yhteiskunnan rakenteen ja sen asettamat vaatimukset annettuina, kun taas Frommilla korostuu sosioekonomisten rakenteiden vaikutus yksilön kehitykseen ja ajatus siitä, että yhteiskuntaa pitää voida muuttaa paremmin ihmisiä tukevaksi, mikäli sen vaatimukset ovat ristiriidassa ihmisen perusolemuksen kanssa. Frommin mukaan Freud tarkastelee ihmisyksilöä erillisenä, ensisijaisesti omillaan toimeen tulevana ”suljettuna järjestelmänä”, jolla on viettejä, joiden tyydyttymisen aste määrittää luonteen kehitystä. Frommille ihminen on puolestaan ensisijaisesti yhteiskunnallinen olento. (Fromm 1976, 242.)

Frommille yhteiskunnan ja yksilön suhde on Funkin mukaan sellainen, jossa yksilö on pääosin heijastuma yhteiskunnastaan, koska yksilön tiedostamaton määräytyy yhteiskunnallisesti. Näin ollen yksilö toteuttaa ja heijastaa omalla toiminnallaan yhteiskunnan odotuksia, toiveita, pelkoja sekä pyrkimyksiä. Yksilön persoonan muista yksilöistä erottavat tekijät, kuten lapsuuden traumat, ovat tällöin toissijaisia ja yksilön käyttäytymisen ymmärtäminen edellyttää ensisijaisesti yhteiskunnan psykoanalyysiä. (Funk 1999, 56–57.) Funkin (mt., 65) mukaan ajatuksena tässä on, että vaikka monet patologiset taipumukset ja neuroosit pohjautuisivatkin lapsuuden kokemuksiin, ilmentävät ne monesti vanhempien heijastamia yhteiskunnallisia oloja ja monesti nämä patologiset asennoitumiset maailmaan ovat vain voimistuneet lapsuudesta. Tässä yhteydessä Fromm puhuu yhteiskuntaluonteesta, jota käsittelem tarkemmin kohdassa 3.4.

Yksilön persoonan kehityksessä Fromm antaa siis tärkeämmän roolin yhteiskunnallisille olosuhteille ja ihmisten väliselle kanssakäynnille kuin esimerkiksi Freudin psykoseksuaalisen kehityksen teorialle. Fromm ottaa tuotannossaan useita freudilaisia käsitteitä ja ilmiöitä, kuten esimerkiksi anaalinen luonne, kuolemanvietti ja genitaalinen luonne, mutta vaihtaa niiden tilalle omat käsitteensä ja selittää näitä ilmiöitä biologian ja psykoseksuaalisen libidon sijaan sosioekonomisilla ja kulttuurisilla tekijöillä. Palaan myös näihin käsitteisiin myöhemmin.

Fromm näkee, että viettejä ja libidoa suurempi ihmistä ajava voima sisältyy hänen ihmisyyteensä perusongelmaan; tarpeeseen löytää vastauksia ja merkityksiä olemassaololleen ja olla suhteessa muihin. Frommille pelkkä viettien liiallinen torjuminen ei riitä selittämään yhteiskunnassa yleistä mielenterveydellisiä ongelmia, vaan taustalla on juuri merkitysten ja tyydyttävien vastausten puute. (Fromm 2008a, 27; Funk 1999, 58–

59.) Vaikka Fromm nojaakin paljolti psykoanalyysiin, hän on ennen kaikkea humanisti, joka luottaa ihmisen kykyyn ratkaista tämä ristiriita, eikä pelkästään sopeutua yhteiskuntaansa ja sen asettamiin ehtoihin.

## 2.4 Juutalainen perinne

Fromm oli taustaltaan juutalainen, mutta hän ei kuitenkaan tunnustanut minkäänlaista teististä uskoa (Fromm 1991, 7). Hän kuitenkin opiskeli Vanhaa testamenttia ja Talmudia lapsesta saakka ja sai myös opetusta sellaisilta rabbiinisilta oppineilta kuin Ludwig Krause, Nehemia Nobel ja Salman B. Rabinkow. Fromm koki tällä olleen suuri vaikutus hänen ajatteluunsa ja mielsi humanistisen filosofiansa pohjautuvan paljolti juutalaiseen perinteeseen. (Mt., 12–13.) Erityisen merkityksellisiksi Fromm nostaa muun muassa lapsena häntä kiehtoneet kertomukset Aatamin ja Eevan tottelemattomuudesta, Sodomasta ja Gomorrasta ja Joonan profetointimatkasta Niniveen sekä varsinkin Jesajan, Aamoksen ja Hoosean profeetalliset tekstit, joissa esiintyvä lupaus maailmanrauhasta kosketti nuorta Frommia syvästi. (Fromm 2009, 2.) Knappin (1989, 2) mukaan Frommin argumentaatiossa alati läsnä oleva moraalinen viitekehys tuleekin nähdä Talmudin eli juutalaisen lain tulkinnan tuotteena.

Lupaus maailmanrauhasta liittyy juutalauskristillisen perinteen tapaan nähdä historia lineaarisena jatkumona kohti ihmiskunnan pelastusta, minkä voi tulkita myös kantautuvan kriittisen teorian emansipatoriseen tavoitteeseen muuttaa yhteiskuntaa paremmaksi. Funk näkee, että Frommille ajatus Messiaasta ja profeettojen kuvaamasta messiaanisesta rauhan ajasta symboloi ihmiskunnan kykyä ja vastuuta tuottaa itse oma pelastuksensa. Juutalaisen perinteen messiaaninen aika on Frommin ajattelussa historiallinen ajankohta, joka tulee ihmiskunnan oman toiminnan myötä, eikä se ole Funkin mukaan kristinuskon tavoin armosta ihmisille annettu asia tai pelkästään jotain hengellistä ja metahistoriallista. (Funk 1982, 64–65.)

Toimeen tarttumisen ja historian suunnan aktiivinen muuttamisen korostaminen on yhteistä myös Marxille ja heijastelee Frommin radikaalia humanismia. Frommin mukaan juutalaiset ovat kantaneet mukanaan tällaisen humanismin siemeniä olosuhteiden pakosta ollessaan usein läpi historiansa väkivalloin alistetun ryhmän asemassa aina Egyptin orjuudesta natsien keskitysleireille. Tätä taustaa vasten Fromm näkee Vanhan testamentin ja sen jälkeisen suullisen perinteen sisältävän juutalaisen yhteisön kantamaa humanismin perinettä. (Fromm 1991, 12–15.)



Luvussa 6 käyn läpi sitä, kuinka Fromm nostaa myöhäistuotannossaan ihmisen henkisessä kasvussa ja vapautumisessa tärkeimpään osaan kyvyn päästää irti asioiden – niin materiaalisten kuin ei-materiaalistenkin – omistamisesta ja keskittyä ihmisenä olemiseen. Frommille tämä on Vanhan testamentin keskeisiä teemoja. Esimerkkinä tästä Fromm nostaa juutalaisten paon Egyptin orjuudesta Mooseksen johdolla. Orjina he eivät ole vapaita, mutta he nauttivat kuitenkin siitä materiaalisesta turvasta, jonka orjan asema Egyptissä takaa. Matka autiomaassa kohti Israelia on luopumista omaisuudesta ja pysyvän kodin tuomasta turvasta. Autiomaassa omaisuutena voi olla vain se, mikä on tarpeen selviytymiselle, ja kukin kerää ruokaa vain tarpeensa mukaan. Mitään ei voi varastoida tai se pilaantuu. Fromm näkee tässä historiallista taustaa Marxin ajatuksille aineellisen hyvän oikeudenmukaisesta jakautumisesta, jossa kaikki saavat sen mitä tarvitsevat. (Fromm 2008b, 40–41.)

Vaikka valittu kansa sopeutuukin elämään ilman pysyvää kotia ja vain sillä ruoalla, jonka Jumala heille päivittäin suo, he eivät kykene päästämään irti halustaan tulla johdetuiksi ja palvoa epäjumalia. Egyptistä mukana tuotu kulta ja korut ylläpitävät myös halua tavoitella maallista rikkautta. Aaron tekee koruista epäjumalan, jonka palvonta kuvastaa kansan kyvyttömyyttä vapautua maallisista kahleista. Vapautumisen sijaan kansa jatkaa tätä vieraantunutta, alistuvaa ja regressiivistä elämäntapaansa vaihtaen demokraattisen ja heimomaisen yhteiselämän muotonsa muita kansoja imitoivaan despotismiin. Fromm katsoo, että näin ensimmäinen humanistinen vallankumous epäonnistuu ja messiaaninen idea jää toistaiseksi toteutumatta. (Mt., 43.)

Vanhassa testamentissa kuvattu epäjumalien palvonta (*idolatry*) onkin keskeinen osa Frommin yhteiskuntakritiikkiä, ja hän rinnastaa sen vieraantumiseen. Epäjumalat ovat kuolleita ihmisten omien käsien tuotoksia, joiden pyhyys on vain illuusio. Palvoessaan epäjumalia ihminen joutuu yhä kauemmas omasta elävästä inhimillisestä kokemuksestaan ja taidoistaan, jotka esineen alun perin loivat, ja epäjumala kuvastaa ihmisen omaa luovaa elinvoimaisuutta vieraantuneessa muodossa. Epäjumaliin verrattuna monoteistinen Jumala on määrittelemätön ja ihmiskäsitteiden yläpuolella, eikä pelkistettävissä kuolleeksi esineeksi. Kun ihminen luodaan tämän monoteistisen perinteen luomiskertomuksessa Jumalan kuvaksi, myös hänen voidaan tulkita pääsevän osaksi Jumalan äärettömistä ominaisuuksista, mikä luo pohjaa Frommin radikaalille humanismille. (Fromm 2008a, 118–119.)

## 2.5 Humanismi

Frommin filosofiaa, ihmiskuvaa ja yhteiskunnallista ajattelua leimaa ennen kaikkea humanismi, jonka kautta myös Frommin vaikutteet tulevat suodatetuiksi. Varhaiselle kriittiselle teorialle Marxin ja Freudin yhdistäminen oli keskeisiä lähtökohtia ja Frankfurtin koulu tarjosi samalla Frommille hänen uransa alkuvaiheessa viitekehyksen, jossa työstää omaa ajatteluaan ja omaksua monitieteellinen lähestymistapa yhteiskuntaufilesofiseen tutkimukseen. Riitaisasta moniäänisyydestään huolimatta Frankfurtin koulukunnan edustajia yhdistävä tavoite yhteiskunnallisesta emansipaatiosta saa Frommilla radikaalihumanistisen muodon, jossa freudomarxismien ohella korostuu muun muassa Frommin juutalainen tausta.

Radikaalilla humanismilla Fromm tarkoittaa ajattelua, jossa korostuu ihmiskunnan yhtenäisyys sekä ihmisten kapasiteetti kehittää omia kykyjään ja päätyä lopulta maailmanrauhaan. Radikaalihumanismin tavoitteena on ihmisten itsenäisyys ja riippumattomuus illuusioista ja siihen sisältyy kriittinen suhtautuminen väkivallan käyttöön, koska väkivalta johtaa pelkoon ja pelko puolestaan saa ihmisen takertumaan illuusioihin ja menettämään itsenäisyytensä. (Fromm 1991, 13–14.)

Marxin ajattelusta Frommilla korostuu erityisesti humanismin näkökulmasta nuoren Marxin eksplisiittisemmin esiin nostama ajatus ihmisen perusolemuksesta, johon kuuluu yhtäältä ihmiselle ominaiset tarpeet ja toisaalta kyky muuttaa yhteiskuntaa ja historiaa suuntaan, joka paremmin palvelee näitä tarpeita ja vie pois vieraantumisen. Freudilta Fromm omaksuu ajatuksen ihmisessä vaikuttavista tiedostamattomista voimista ja järjestä, jonka avulla ihminen kykenee vapauttamaan itsensä ristiriitaisten tarpeiden kahleista tiedostamalla ne ja toimimalla.

Michael Thompsonin mukaan Frommin ajattelu edustaa normatiivista humanismia, jossa kaikilla ihmisillä nähdään olevan ihmisenä olemiseen liittyviä tarpeita, joiden nojalla voidaan tehdä objektiivisia väittämiä. Frommille ihmisen olemukseen sidotut tarpeet antavat universaaleja kriteereitä, joilla yhteiskuntaa tulee arvioida vastapainona ”sosiologiselle relativismille”, jossa jokainen toimiva yhteiskunta on itsessään normaali ja patologisuus on vain yksilön kyvyttömyyttä sopeutua yhteiskuntaansa. (Thompson 2016, 158–160.)

Fromm erottelee kaksi eri terveys- ja normaaliuskäsitystä. Normaalius ja terveys voidaan yhtäältä nähdä yksilön onnellisuutena, kukoistuksena ja optimaalisena kasvuna sekä toisaalta kykynä täyttää yhteiskunnallista roolia esimerkiksi työn ja perheen perustamisen

kautta. Optimaalisessa tilanteessa nämä molemmat puolet täyttyvät, mutta Fromm katsoo, että suuressa osassa yhteiskuntia ne ovat toisilleen vastakkaiset. Yhteiskunnallisen sopeutumisen näkökulmasta normaali, työssäkäyvä, perheellinen ja terve ihminen voikin olla Frommin sanoin ”inhimillisillä arvoilla mitaten vähemmän terve kuin neuroottinen henkilö”. Sopeutuminen on tällöin tapahtunut inhimillisen kasvun ja yksilöllisyyden kustannuksella. (Fromm 1976, 124–125.) Frommilaisittain ajateltuna koko yhteiskunta voikin olla neuroottinen ja normaalius sen asettamissa puitteissa perustavanlaatuisesti sairasta, mikäli yhteiskunta ei salli aitoa yksilöllisyyttä ja produktiivista suhdetta itseen ja ympäröivään maailmaan.

Juutalaisesta perinteestä Fromm nostaa esiin erityisesti ajatuksen lineaarisesta ja pelastumisen päämäärää kohti kulkevasta historiasta, jossa ihmiskunta on aluksi paratiisissa yhtä luonnon kanssa mutta joutuu karkotetuksi sieltä. Harmonisen luontosuhteen rikkouduttua ihminen on heikko eikä osaa käyttää järkeään tai muita voimiaan, mutta hän on vapaa kehittämään näitä kykyjään ja löytämään itse uuden yhteyden luontoon ja toisiin ihmisiin. Samalla saavutetaan täysi ihmisyyys. (Fromm 2008a, 227.) Fromm (2003, 28) näkeekin, että ihmisen biologinen heikkous on pohjana inhimillisille, henkisille vahvuuksille.

Fromm on kiinnostunut tämän inhimillisen potentiaalin esiin tuomisesta. Hän on kriittinen vallitsevaa kapitalistista yhteiskuntajärjestelmää kohtaan, koska sen puitteissa tällainen radikaalihumanistinen projekti ei voi ainakaan täydessä mitassa toteutua. Frommin huolena on, että ihmiskunta ajautuu nykyisen järjestelmän vallitessa kohti lohdutonta, mekanisoitua ja robottimaista elämäntapaa tai pahimmassa tapauksessa kohti ihmiskunnan loppua ydintuhon tai ekologisen kriisin kautta. (Ks. esim. Fromm 1969; Fromm 2008b.)

### 3 FROMMIN KÄSITTEITÄ

Jokaisen, joka haluaa suuntautua kohti olemista, on ensin vastattava kaikkein olennaisimpaan kysymykseen: Miksi me haluamme elää? – Erich Fromm (1993, 13)

Frommin filosofialle olennaista on pohdinta siitä, miten ihminen voi kokea elämänsä mielekkääksi. Miksi pyrkiä rakentamaan parempaa maailmaa ja palvelemaan elämää, jos elämä on pelkkää kärsimystä ja maailma täysin käsittämätön? Tähän liittyen Fromm muotoilee 1940-luvulla käsitteen produktiivisesta asennoitumisesta maailmaan (*productive orientation*), 1960-luvulla elämän rakastamista kuvaavan biofilian käsitteen ja 1970-luvulla ajatuksen elämisestä olemisen moodissa (*mode of being*). Jotta nämä käsitteet tulevat ymmärrettävimmiksi, olen katsonut parhaaksi käsitellä tässä luvussa kuitenkin ensin muutamia muita käsitteitä, jotka avaavat niin Frommin ihmiskäsitystä kuin myös hänen yhteiskuntafilosofista ja sosiaalipsykologista ajatteluaan. Palaan kysymykseen mielekkäästä elämästä frommilaisten produktiivisuuden, biofilian ja olemisen moodin käsitteiden kautta luvuissa 4, 5 ja 6.

Jotta ihminen voi tehdä mielekkäitä valintoja ja suuntautua elämään tavalla, joka palvelee koko ihmiskuntaa, on Frommin ajattelussa ensin saatava tyydytettyä yksilötasolla ihmiselle ominaiset tarpeet. Käsittelen tässä luvussa ensin näitä inhimillisiä tarpeita. Ihminen voi kuitenkin epäonnistua näiden tarpeiden tyydyttämisessä mielekkäällä tavalla, ja tähän liittyy olennaisesti Frommilla vieraantumisen (*alienation*) käsite, jota käsittelen tarpeiden jälkeen kohdassa 3.2.

Tarpeiden tyydyttämiseen ja vieraantumiseen liittyvät myös olosuhteet, joissa ihminen elää. Tämän kannalta keskeistä on ymmärtää Frommin psykologista ajattelua ja erityisesti sitä, miten yksilön persoonallisuus ja erityisesti sen osana luonne (*character*) rakentuu dynaamisessa vuorovaikutuksessa ympäristön kanssa. Käsittelen Frommin ajatusta ihmisen luonnerakenteesta kohdassa 3.3. Tutkiessaan yksilön suhdetta laajempaan yhteiskunnalliseen ympäristöönsä Fromm päätyi muotoilemaan myös yhteiskuntaluonteen (*social character*) käsitteen, jossa freudilainen ajatus dynaamisesta luonnerakenteesta täydentyy Frommin Marxilta periytyvällä sosioekonomisella ajattelulla. Yhteiskuntaluonne on yksi Frommin keskeisimpiä anteja yhteiskunnalliselle tutkimukselle, ja käsittelen sitä luvun lopuksi kohdassa 3.4.

### 3.1 Ihmisen eksistentialiset tarpeet

Martin Jayn mukaan Frommin ajattelussa ihmisluonto voidaan nähdä jonain, joka syntyy vuorovaikutuksessa toisten kanssa sekä suhteessa maailmaan. Frommin ajattelussa ihmisluonto ei ole pysyvä kuten roomalainen *natura*, vaan pikemminkin siinä korostuu ajatus ihmiseen sisältyvästä potentiaalista kreikkalaisen *physiksen* tapaan. (Jay 1973, 89.) Frommille olennaista ei ole siis ihmisen määrittely ominaisuuksia luettelemalla tai esittämällä jokin ihmisyyden substanssi, kuten hyvyys tai pahuus, vaan olennaista on ratkaisun tarve ihmisyyden ristiriitaisuudelle ylipäättään. Tässä konfliktissa ja ratkaisun tarpeessa on ihmisyyden ydin (*essence*) Frommille. Ratkaisuja ovat regressio tai progressio. Kuolema tai jonkinlainen paluu luontoon, kohtuun tai barbarismiin edustaa Frommille regressiota, kun taas ihmisyyden potentiaalinen esiintuominen ja ihmisyyden kehittäminen ovat progressiivisia ratkaisuja, jotka palvelevat elämää. (Fromm 1965, 116–118.) Fromm on kuvannut tätä ihmisen ristiriitaista tilannetta jatkuvana ”syntymisenä”, jossa meiltä kysytään joka hetkessä, pitäisikö meidän palata vai kulkea eteenpäin ja kehittyä (Evans 1981, 24–25). Tämän ihmisyyden ristiriidan progressiivinen ratkaisu edellyttää siitä kumpuavien eksistentialisten tarpeiden tyydyttämistä.

Daniel Burstonin (1991, 86) mukaan Frommin humanismin punaisena lankana on ajatus ihmisestä luonnonlakien kahlitsemana ja luonnossa elävänä, mutta tämän tiedostaessaan luonnon ylittävänä ja paikkaansa etsivänä olentona, jonka eksistentialiset tarpeet (*existential needs*) eivät ole tyydytettävissä fyysisten tarpeiden kautta. Esimerkiksi nälän, janon ja seksuaalisten tarpeiden tyydyttäminen eivät riitä Frommin (2008a, 24) mukaan ihmiselle, jotta tämä voisi olla terve ja onnellinen.

Teoksessaan *The Sane Society* vuodelta 1955 Fromm (2008a) luettelee viisi keskeistä eksistentialista tarvetta, jotka ovat suhteessaolo toisiin ihmisiin (*relatedness*), itsensä ylittäminen (*transcendence*), juurtuneisuus (*rootedness*), identiteetti (*identity*) ja maailmankatsomus (*frame of orientation*). Lisäksi Funk on todennut, että Frommin ajattelussa voidaan erotella Marxin hengessä keinotekoisia tarpeita, jotka ovat sidoksissa historialliseen hetkeen ja vieraannuttavat ihmisiä oikeista tarpeistaan. Keinotekoiset tarpeet kahlitsevat ihmisiä toisten ihmisten tarpeiden tyydyttämiseen. Tarve vauraudelle tai tarve alistua ovat esimerkkejä keinotekoisista tarpeista. (Funk 1982, 59; 103–104.)

Funkin (mt., 60) mukaan Frommin muotoilemat eksistentialiset tarpeet ilmentävät kaikki hieman eri näkökulmista samaa ihmisyyden perusristiriitaa ja Fromm perustaa

näkemyksensä potilaskohtaamisissa tekemiinsä tulkintoihin psykoterapeuttina. Frommin esittämät tarpeet vaihtelevat hieman lukumäärältään ja määritelmiltään, mutta pitäydyn tämän tutkielman puitteissa *The Sane Society* -teoksen viidessä tarpeessa ja ensisijaisesti siinä annetuissa määritelmissä välillä muista lähteistä täydentäen.

### 3.1.1 Suhteessaolon tarve

Tarve olla suhteessa (*relatedness*) toisiin kumpuaa Frommin mukaan ihmisen yksinäisyydestä ja erillisyydestä luonnosta, mikä ajaa ihmistä luomaan suhteita toisiin ihmisiin, jotta tämä ei menettäisi järkeään ja ajautuisi narsistiseen kyvyttömyyteen kokea toiset objektiivisesti. Tapoja muodostaa yhteys toisiin ovat muun muassa alistuminen tai hallitseminen, mutta Fromm näkee vain rakastamisen tyydyttävän suhteessaolon tarpeen kestäväällä tavalla. (Fromm 2008a.)

Rakkaudella Fromm (mt., 30–31) tarkoittaa liittoa (*union*) toiseen ihmiseen, koko ihmiskuntaan tai luontoon tavalla, joka kuitenkin samalla mahdollistaa itsenäisen minuuden ja erillisyyden muista. Rakkaus ilmenee yhteytenä ja jakamisena, jossa ihmisen ei tarvitse paisuttaa kuvaa itsestä tai toisesta. Ihminen voi rakastamalla ylittää yksilöllisen olemassaolonsa tason ja kuitenkin samalla tulla tietoiseksi aktiivisesta kyvystään rakastaa ja jakaa oma sisäinen maailmansa yhteydessään ulkopuoliseen. Rakastaminen liittyy olennaisesti Frommin muotoilemaan produktiiviseen asennoitumiseen (*productive orientation*) maailmaan, johon palaan luvussa 4.

Ensimmäisessä kirjassaan *Pako vapaudesta* vuodelta 1941 Fromm (1976, 126) kirjoittaa myös rakkaudelle vaihtoehtoisista mekanismeista, joiden kautta epävarmat ja eristyneet ihmiset valitsevat regressiivisesti vapaudesta luopumisen häivyttääkseen itsensä ja maailman välisen kuilun. He siis valitsevat olla eräänlaisia vaihdettavissa olevia joukkoihimisiä eli epäyksilöllistä massaa. Fromm (mt., 127) kuvaa neuroosinomaista pakoa vapaudesta seuraavasti:

Se lieventää sietämätöntä pelkoa ja tekee elämästä mahdollisen tukahduttamalla pakokauhun; mutta se ei ratkaise itse ongelmaa, ja sen tuloksena elämästä usein tulee sarja automaattisia ja pakonomaisia toimintoja.

Frommin tässä vaiheessa uraansa erottelemia yksinäisyyttä ja mitättömyydetunnetta lievittäviä pakenemisen mekanismeja ovat esimerkiksi autoritääriset masokismin ja sadismin muodot, tuhoamisvietti ja automaattinen yhdenmukaisuus (*automaton conformity*).

Masokismi ilmenee esimerkiksi alemmuuden ja mitättömyyden tunteina sekä itsensä vahingoittamisena, kun taas sadismi pyrkii vallan ja väkivallan avulla hallitsemaan toista. Kummassakin tapauksessa erillistynyt, yksinäinen yksilö pyrkii joko passiivisen masokismin tai aktiivisen sadismin kautta symbioosiin toisen kanssa ja näin vahvistamaan itseään. (Mt.)

Tuhoamisvietti sen sijaan hylkää symbioosin ja siirtyy ulkopuolisen tuhoamiseen, jotta tuhoava yksilö kokisi uhkia poistamalla voimistuvansa (mt. 158). Kyseessä ei ole luonnollinen itsesuojeluun tähtäävä reaktiivinen toiminta aitoa uhkaa kohdatessa, vaan ihmisessä koko ajan läsnä oleva taipumus, josta Fromm rupesi 1960-luvulla puhumaan nekrofiilisenä asennoitumisena. Palaan tähän Frommin filosofiassa keskeiseen aiheeseen myös seuraavassa alaluvussa sekä tarkemmin luvussa 5.

Automaattinen yhdenmukaisuus tarkoittaa minuudesta luopumista, suojavärin ottamista ja yhteiskunnallisesti määräytyväksi automaattiksi muuttumista. Frommin (mt., 163) mukaan tämä on se ratkaisu, jonka suurin osa ihmisistä moderneissa yhteiskunnissa tekee. Autoritääristen mekanismien ohella tämä on se ratkaisuyritys eksistentiaaliseen tarpeeseen, joka Frommin (mt., 180) sanoin saa kansanosat ”alistumaan uusien auktoriteettien alaisuuteen, jotka tarjoavat hänelle varmuutta ja lievittävät hänen epäilyään”. Automaattinen yhdenmukaisuus on sukua Frommin myöhemmin *The Sane Society* -teoksessa esittämälle laumaidentiteetille (*herd conformity*), johon palaan identiteetin tarpeen kohdalla kohdassa 3.1.4.

Nämä ratkaisuyritykset suhteessaolon tarpeelle eivät kuitenkaan voi johtaa Frommin (2008a, 30) mukaan kestävään ratkaisuun, koska ne tekevät ihmisestä täysin riippuvaisen toisista. Toisaalta mikäli suhdetta toisiin ei saada muodostettua ylipäätään, ihminen ajautuu narsismiin, jonka Fromm näkee olevan kaikkien psykopatologioiden ytimessä. Frommin mukaan narsistiselle ihmiselle vain hänen omat tunteensa, tarpeensa ja ajatuksensa ovat totta, eikä ulkomaailmaa tai toisia kyetä järkevällä tavalla kokemaan tai hahmottamaan minkäänlaisessa objektiivisemmassa mielessä. (Mt., 34–35.) Myöhemmin Fromm (1965, 77) tarkentaa narsismi-käsitettään siten, että edellä kuvatun kaltaista narsismia hän kutsuu pahanlaatuiseksi narsismiksi (*malignant narcissism*) erotuksena hyvänlaatuisesta narsismista (*benign narcissism*), jossa narsismi kohdistuu omien ominaisuuksien sijaan omiin saavutuksiin, ilmeten esimerkiksi ammattiyylpeytinä ja kiinnostuksena omaan työhön.

### 3.1.2 Itsensä ylittämisen tarve

Tarve itsensä ylittämiseksi tai transsendenssille (*transcendence*) kumpuaa niin ikään ihmisen asemasta maailmaan heitettyä oliona, joka tiedostaessaan tämän haluaa kokea itsensä aktiiviseksi toimijaksi eikä pelkäksi passiiviseksi sattumaksi maailmassa. Jos suhteessaolon vastapuolena on narsismi, itsensä ylittämässä on Frommille kyse luovuuden ja tuhoamisen dikotomiasta. Jotta ihminen voi ylittää itsensä ”luotuna” (*creature*), hänen on joko kyettävä itse luomaan uutta tai vaihtoehtoisesti tuhoamaan. Luominen voi olla elämän luomista lisääntymällä ja lapsia kasvattamalla, luonnon uusintamista viljelemällä, materiaalistien esineiden tuottamista, taiteen tekemistä, uusien ideoiden synnyttämistä tai toisten rakastamista. Tällaisen produktiivisen toiminnan kautta ihminen voi ylittää roolinsa passiivisena oliona ja kokea itsensä vapaaksi ja elämänsä merkitykselliseksi. (Fromm 2008a, 35.)

Mikäli ihminen ei kykene luomaan tai rakastamaan, hän voi asettua elämän yläpuolelle myös tuhoamalla elämää ja vihaamalla sitä. Ihmisen valtava kyky tuhota pohjautuu siis ihmisen sisäsyntyiseen eksistentiaaliseen tarpeeseen, mutta Fromm näkee tuhoamisvimman vain toissijaisena vaihtoehtona, joka ilmenee ihmisessä vain, mikäli luominen ja rakastaminen eivät syystä tai toisesta onnistu. Luovuus tuottaa onnellisuutta, mutta tuhoaminen tuottaa niin tuhotaville kuin tuhoajalleen pelkkää kärsimystä. (Mt., 36.)

Joidenkin ihmisten halu tappa ja tuhota vaivasi selkeästi Frommia läpi hänen elämänsä ja siinä missä *Pako vapaudesta* –teoksessa tuhoamisvietti oli ensisijaisesti pakomekanismi yksinäisyydestä ja mitättömyydentunnosta, *The Sane Societyssa* näkökulma tuhoamiseen liittyy luomiskyvyn puutteeseen. Kummassakin teoksessa halu tuhota voidaan nähdä joka tapauksessa sekä yksilössä olevaan potentiaalina että yhteiskunnallisesti tuotettuna oireena. Kuten suhteessaolon tarpeen kohdalla mainitsin, tuhoamisen tematiikka nousee esiin hyvin keskeisenä uudestaan Frommilla 1960-luvulla nekrofilia-käsitteen kautta, ja selvennän tätä käsitettä sekä sen suhdetta Freudin kuolemanvietin käsitteeseen luvussa 5.

### 3.1.3 Juurtuneisuuden tarve

Funkin mukaan tarve juurtuneisuudelle (*rootedness*) liittyy syntymään, jossa ihminen tulee maailmaan turvallisesta äidin kohdusta ja joutuu vertauskuvallisesti katkaisemaan luonnolliset juurensa – ”napanuoransa” – ja kasvattamaan omat ihmisjuurensa kotiutuakseen uuteen maaperään. Juurtuneisuuden tarpeen dikotomiassa vastakkain ovat Frommille



ihmiskunnan yhteyttä ilmentävä humanistinen veljellisyys (*brotherliness*) ja insesti. (Funk 1982, 61.)

Frommin (1965, 98) mukaan äiti, joka ruokkii sekä tuo turvaa ja varmuutta, korvautuu tai täydentyy nopeasti muulla perheellä ja ”klaanilla” eli muilla samaa verta ja syntyperää olevilla. Oman paikkansa löytäminen maailmasta vaatii irtaantumisen näistä luonnollisista juurista eli äidistä, sukulaissiteistä, sekä syntyperästä (*mother, blood and soil*), mikä on kuitenkin Frommin (2008a, 37) mukaan pelottavaa ja herättää ahdistavan avuttomuuden ja eristyneisyyden tunteen. Fromm (1965, 98) esittääkin, että äitihahmo muuttaa usein muotoaan ja muuntuu roduksi ja kansakunnaksi, uskonnoksi tai poliittiseksi puolueeksi, joihin tukeutua. Tätä Fromm tarkoittaa inestillä, kyseenalaistaen yhtäältä freudilaisen oidipuskompleksiteorian ja sen rajoittumisen psykoseksuaalisen kehityksen piiriin, ja toisaalta laajentaen oidipaalisen äitifiksaation yhteiskunnalliseksi mekanismiksi.

Fromm näkee, että tällainen inestinen fiksaatio (*incestuous fixation*) ilmenee epäluuloisuutena ja vainoharhaisuutena suhteessa muukalaisiksi tulkittuihin ihmisiin, vääristäen käsityksen maailmasta ja ihmisyydestä. Fromm näkee nationalismin inestinä ja epäjumalanpalvontana, jonka kulttina on sellainen isänmaallisuus (*patriotism*), joka saa ihmiset laittamaan oman kansansa edun oikeudenmukaisuuden, totuuden ja koko ihmiskunnan edun edelle. Nationalismin epäjumalamaisuus tulee Frommin mukaan ilmi siinä, millainen pyhäinhäväistys esimerkiksi kansallisvaltion lipun tarveleminen voi olla verrattuna rasistisen väkivallan kannattamiseen tai valloitusotaa puoltavan mielipiteen esittämiseen, mitä pidettäisiin kyllä monesti väärinä, muttei välttämättä ollenkaan niin pahoina kuin kansallisvaltion häpäisyä. (Fromm 2008a, 56–57.)

Fromm (1965, 82) puhuu myös kymmenisen vuotta *The Sane Society* -teoksen jälkeen 1964 ilmestyneessä teoksessaan *The Heart of Man* ryhmänarsismista (*group narcissism*), jossa pahanlaatuisen narsismin kyvyttömyys ymmärtää toisten näkökulmia, aggressiivisuus kritiikin edessä ja ylpeys omia synnynnäisiä ominaisuuksia – toisin kuin saavutuksia – kohtaan laajennetaan omaan ryhmään. Frommin mukaan ryhmänarsismi kehittyy erityisen helposti taloudellisesti ja kulttuurisesti köyhien ihmisten keskuudessa, koska heille kiinnostavien asioiden tekeminen ja itsensä kehittäminen ovat usein estyneitä, jolloin kuuluminen johonkin mahtavana pidettyyn ryhmään on ainoita tyydytyksen lähteitä. Fromm käyttää tästä esimerkkinä natsi-Saksan alemmaa keskiluokkaa sekä Yhdysvaltain etelävaltioiden köyhää valkoista väestöä. (Mt., 78–79.)

Voidaan ajatella, että tällaisten ryhmien syntyminen on ominaista kaikille sellaisille järjestelmille, joissa vauraus keskittyy harvojen käsiin ja suuri joukko jää paitsi yhteisestä hyvästä. Ryhmänarsismi ilmentää Frommin ajattelussa joka tapauksessa paitsi inestinomaisesti tarvetta juurtuneisuudelle, myös eksistentiaalista identiteetin tarvetta, jota käsittelen seuraavaksi. Frommin (2008a, 58–59) mukaan juurtuneisuuden tarve saadaan tyydytettyä kestävästi vasta silloin kun ihanteeksi nousee nationalismin sijaan universaali ”veljellisyys”, jonka keskiössä ovat oikeudenmukaisuus ja ihmisten välinen solidaarisuus yli rajojen. Frommille tällainen maailma on todellinen ihmisen koti. Vaikka narsismi ei hyvänlaatuisenakaan ole Frommin mielestä ”kypsän” ihmisyyden merkki, Fromm pohtii myös mahdollisuutta hyvänlaatuiseen ryhmänarsismiin, joka laajenisi koskemaan koko ihmiskuntaa ja voisi olla askel oikeaan suuntaan (Fromm 1965, 90–91).

### 3.1.4 Identiteetin tarve

Frommin mukaan ihminen on – toisin kuin muut eläimet – tietoinen itsestään järkensä ja mielikuvituksensa kautta ja joutuu määrittelemään itsensä, koska elää aktiivisena toimijana, eikä vain toteuta omaa luontoon sidottua rooliaan. Ihminen tarvitsee toisin sanoen identiteetin (*identity*); yksilöllisen kokemuksen minuudesta, joka on dikotominen vastapuoli laumaan mukautumiselle (*herd conformity*). (Fromm 2008a, 59.)

Frommin mukaan ihmiskunnan historiassa identiteetti on määrittynyt esimerkiksi ”primitiivisissä klaaneissa” muotoon ”minä olen me”, koska Frommin mukaan tällaisessa yhteisössä yksilö ei vielä ole pystynyt käsittämään itseään yksilöksi<sup>3</sup>. Keskiaikaisessa feodaaliyhteiskunnassa yksilökohtaisia identiteettejä ovat olleet esimerkiksi talonpoika ja lääninherra. Nämä identiteetit ovat olleet muuttumattomia, ja niiden sisällä yksilö on voinut toimia kokematta identiteettiään ongelmana. Feodaaliyhteiskunnan hajottua kysymys yksilön omasta identiteetistä alkaa herätä ja saa Frommin mukaan filosofisen muotoilun René Descartesilla, jolla ajatteleva minäsubjekti nousee keskeiseen rooliin. (Mt., 59–60.)

Funkin (1982, 62) mukaan mitä riippuvaisempi ihmisen identiteetti on yhteiskuntaluokan tai klaanin tietoisuudesta tai konformistisesta mukautumisesta toisten toiveisiin sitä vähemmän

---

<sup>3</sup> Frommin ajattelu yksilöllisyydestä ja ihmiskunnan lineaarisesta kehityksestä on paikoin hyvin eurosentristä, mutta ajalleen tyypillistä. Muun muassa Barbara Rogoffin (2003, 202–203) mukaan psykologian kentällä monien ei-länsimaalaisten yhteisöjen on pitkään oletettu rajoittavan yksilön autonomiaa ja yksilöllisyyttä, vaikka niissä yhteistyö nimenomaan saattaa perustua yksilön vapaudelle ja itsenäisyydelle, ja näitä ominaisuuksia saatetaan kunnioittaa jopa enemmän kuin länsimaisissa yhteiskunnissa.

kehittynyt ja produktiivinen identiteetin kokemus Frommin ajattelussa on. Frommin mukaan suuri osa ihmisistä epäonnistuukin oman yksilöllisen identiteettinsä löytämisessä ja yksilöllisyyden sijaan ihmiselle kehittyy lähinnä konformistinen laumaidentiteetti, joka voi liittyä esimerkiksi kansallisuuteen, uskontoon, tai ammattiin. Identiteetin löytämisen tarve ei ole pelkästään filosofinen ongelma, vaan se on niin voimakas ja eksistentiaalisesti perustava tarve, että ihminen tekee melkein mitä tahansa identiteetin eteen. Tästä on Frommin (2008a, 60–61) mukaan osoituksena se, että ihmiset ovat valmiita jopa menettämään henkensä, hylkäämään omat ajatuksensa sekä luopumaan rakkaudesta mukautuakseen valheellistakin identiteetin illuusiota tarjoavaan yhteisöön.

Jonathan Metzl esittää teoksessaan *Dying of Whiteness*, että Yhdysvalloissa laajalti toteutettu politiikka, jossa esimerkiksi terveydenhuoltoa karsitaan, aselainsäädäntöä ei rajoiteta ja veroja leikataan, on suosittua monien näistä päätöksistä suoraan kärsivien köyhien valkoihoisten keskuudessa. Jotkut heistä mieluummin jopa tietoisesti kuolevat hoidettavissa oleviin sairauksiin ja aseväkivaltaan kuin antavat valtion puuttua omaksumaansa elämäntapaan aselakeja kiristämällä tai keräämällä verotuloja ja tekemällä sellaisia terveydenhuoltouudistuksia, jotka valkoisen väestön lisäksi voisivat auttaa heidän vihaamiaan etnisiä vähemmistöjä. (Metzl 2019.) Tällainen toiseuttava identiteettipolitiikka henkii aiemmin käsiteltyä pahanlaatuista ryhmänarsismia ja ilmentää sitä, kuinka identiteetin puolesta kuoleminen voidaan nähdä myös hiljaisempana ja hitaampana prosessina, kuin mitä se esimerkiksi sotatilanteessa olisi.

### **3.1.5 Maailmankatsomuksen tarve**

Järkensä ja mielikuvituksensa vuoksi ihmisen täytyy Frommin mukaan myös suuntautua maailmaan älyllisellä tasolla. Maailma on täynnä erilaisia ilmiöitä, joita ihmisen tarvitsee pystyä ymmärtämään, käsittelemään ja asettamaan jonkinlaiseen kontekstiin. Fromm näkee, että mitä pidemmälle ihmisen järki kehittyy, sitä lähemmäs hänen maailmankatsomuksensa (*frame of orientation*) pääsee todellisuutta. Perustavan eksistentiaalisen tarpeen tasolla merkitystä voi tarjota tyydyttävästi kuitenkin myös täysin harhainen käsitys maailmasta, johon voi kuulua Frommin mukaan esimerkiksi usko toteemieläimeen, sateen jumalaan tai oman rodun kohtaloon ja ylivertaisuuteen. Frommille maailmankatsomuksen tarpeessa onkin kyse dikotomiasta rationaalisuuden ja irrationaalisuuden välillä. (Fromm 2008a, 61–62.)

Maailmankatsomuksen tarve ilmenee Frommin mukaan kahdella tasolla. Ensimmäinen ja perustavampi taso on tarve jonkinlaiselle maailmankatsomukselle ylipäätään, oli se totta tai ei. Mikäli minkäänlaista yksilön mielekkääksi kokemaa tapaa hahmottaa maailma ei ole, ihminen menee järjiltään. Jotta ihminen voi kuitenkin olla onnellinen ja päästä rauhaan (*serenity*) maailman kanssa, hänen täytyy saada olla kosketuksissa todellisuuteen objektiivisemmassa ja rationaalisemmassa mielessä. Tämä taso ei kuitenkaan ole niin välitön kuin ensimmäinen taso. Fromm katsoo, että tarve järkevyyteen näkyy kuitenkin esimerkiksi ihmisen ylivoimaisessa tarpeessa rationalisoida ja perustella itselleen ja muille täysin järjettömiä ja moraalittomiakin tekoja. (Mt., 63.)

Frommin mukaan monet ihmisten pyrkimykset, joita pidetään täysin sekulaareina, ovat oikeastaan uskonnollisia tai maailmankatsomuksellisia ja kumpuavat tästä tarpeesta. Fromm näkee esimerkiksi kilvoittelun menestyksestä ja arvostuksesta uskontoon rinnastettavana maailmankatsomuksellisenä omistautumisena, jota ei kuitenkaan tunnisteta sellaiseksi. Ihminen voi kokea uskontonsa esimerkiksi kristinuskoksi mutta käytännön tasolla omistautua kuitenkin ensisijaisesti totemismia tai epäjumalan palvontaa muistuttavaan käyttäytymiseen, jolla ei ole kristillisyyden kanssa mitään tekemistä. Toisin sanoen ihmisen maailmankatsomuksen keskeinen omistautumisen kohde (*object of devotion*) voi olla täysin ristiriitaisesti ja irrationaalisesti vaikkapa valta tai menestys, vaikka hän ilmaisisi keskeisimmäksi arvokseen jonkin uskonnollisen tavoitteen. (Fromm 2003, 34–35.)

### 3.2 Vieraantuminen

Kuten aiemmin tuli ilmi, Fromm (1961, 43) määrittelee vieraantumisen maailman, oman itsen ja omien tekemisten kokemiseksi tekijälleen vieraksi. Vieraantunut ihminen ei koe itseään oman maailmansa keskipisteeksi eikä omia tekojaan itsensä luomiksi, mutta samalla hänen tekonsa ja niiden seuraukset hallitsevat häntä tai hän voi jopa palvoa niitä. Vieraantunut ihminen ei ole kokemuksellisesti kosketuksissa itseensä, eikä kehenkään muuhunkaan muuten kuin esineellisellä tasolla. Fromm huomauttaa, että ranskan sana *aliéné* sekä espanjan *alienado* ovat merkinneet psykoottista ihmistä ja Frommille psykoosi onkin vieraantumista sen absoluuttisimmassa mielessä. (Fromm 2008a, 117.)

Vieraantuminen on Frommin (2009, 41) mukaan ”minuuden sairaus” (*sickness of the self*) ja nykyihmisen mielenterveydellisten ongelmien ytimessä. Vieraantuminen ei kuitenkaan tarkoita pelkästään toimintakyvyn rapauttavaa vakavaa psykoottista mielisairautta, vaan Hegelin ja Marxin hengessä Fromm (2008a, 117) ymmärtää sen myös lievemässä mielessä

yhteiskunnallisesti syntyväksi olotilaksi, joka viallisuudestaan huolimatta mahdollistaa käytännön toimintakyvyn.

Kuten Frommin terveys- ja normaaliuskäsityksen kohdalla aiemmin tuli ilmi, Frommin ajattelussa voidaan nähdä sekä yksilöllinen että yhteiskunnallinen taso myös vieraantumisen sosiaalisena patologiana. Frommin ihmiskuvan ja psykoterapeuttitaustan takia nämä tasot nivoutuvat hänen ajattelussaan yhteen tavalla, jossa patologian psykiatrinen ja yhteiskuntatieteellinen ulottuvuus ovat läheisiä myös käsitteellisesti. Fromm (1969, 56) näkee, että jatkuvaan taloudelliseen kasvuun ja kulutukseen perustuva kapitalistinen yhteiskunta vieraannuttaa ihmisyksilöt *homo consumenseiksi*, joiden tavoitteena on vain saada ja kuluttaa enemmän. Tästä seuraa Frommin (mt., 57) mukaan yksilötasolla ikävystyneisyyttä, yksinäisyyttä, pelokkuutta ja passiivisuutta, jotka ovat vieraantumisen syndrooman oireistoa.

Tämän lisäksi Fromm näkee yhteiskunnan patologisena piirteenä pyrkimyksen erottaa ajattelu ja älyllinen toiminta sekä affektiivisemotionaalinen kokeminen toisistaan. Frommin mukaan looginen ajattelu, joka on pelkästään loogista, ei ole rationaalista. Loogisuus ei poissulje esimerkiksi täysin paranoidista ajattelua, joka voi olla loogista, muttei järkevässä suhteessa todellisuuteen. (Mt., 58.) Frommin mukaan tällainen ajattelun ja tunteiden erottaminen toisistaan johtaa sairauteen, josta hän käyttää nimeä ”alhaisasteinen krooninen skitsofrenia” (*chronic low-grade schizophrenia*). Fromm selventää, että skitsofrenia psykoottisena tilana tunnistetaan yleisesti sairaudeksi sen ylittäessä asteen, jonka jälkeen se tekee mahdottomaksi toimimisen suuressa osassa yhteiskuntia, joissa psykoottisuutta ei liitetä sosiaalisesti johonkin myönteiseen yhteyteen, kuten vaikka pappina tai shamaanina toimimiseen. Matalampiasteisena tällainen skitsofreeninen tila voi kuitenkin olla Frommin mukaan tunnistamattomana miljoonilla ihmisillä, jotka pitävät sitä täysin normaalina. (Mt., 59–60.) Vieraantuminen on siis sosiaalista patologiaa, jossa itsen ja toisten kokeminen muuttuu välineelliseksi ilman, että siihen välttämättä edes osaa kiinnittää huomiota. Olennaisessa osassa tässä ovat vieraantuneet yhteiskuntaluonteet, joihin palaan myöhemmin.

Funkin mukaan Frommin tuotannosta on mahdollista erottaa ainakin kaksi erilaista näkökulmaa vieraantumisen käsitteeseen. Ensimmäisessä vieraantuminen voidaan nähdä myönteisessä mielessä historiallisesti välttämättömänä vaiheena ihmiskunnan synnyn ja täyden potentiaalinsa todellistumisen välillä. Tästä näkökulmasta ihmisen kokemus itsestään

luonnosta erillisenä sekä itsestään vieraantuneena olentona on tarpeellinen askel sekä kannuste löytää ratkaisu ihmisyyden perusongelmaan ja sitä kautta omien kykyjensä kehittämiseen. Kehittyäkseen ihmisen täytyy kuitenkin hakea tilanteeseen produktiivista ratkaisua. Myöhemmässä tuotannossaan Fromm tarkensikin ajatteluaan puhumalla tällaisessa yhteydessä kasvun syndroomasta (*syndrome of growth*). (Funk 1982, 75–76.)

Toinen yhteys, jossa Fromm puhuu vieraantumisesta, liittyy Funkin mukaan niihin ratkaisuihin, joita ihmiset hakevat jo vieraantuneeseen tilaansa. Tällainen on esimerkiksi epäjumalien palvonta, joka ei ole välttämätön askel kohti ei-vieraantunutta yhteiskuntaa, vaan pikemmin regressiivinen ja epäproduktiivinen ratkaisuyritys, jonka kautta ihmiskunta yrittää palauttaa menetetyn yhteytensä luontoon. (Mt., 80.) Richard I. Evansille antamassaan haastattelussa Fromm kertoo, että hänelle Raamatussa kuvattu epäjumalien palvonta kuvaa samaa ilmiötä, jota Hegel ja Marx kutsuvat vieraantumiseksi (Evans 1981, 89).

Kuten toin esiin kohdassa 2.4, epäjumalaa palvomalla ihminen köyhdyttää itseään, koska palvoo omaa luomustaan ja tälle esineelle tai idealle alistumisen kautta itseään. Ihmisen kosketus omiin kykyihinsä on tällöin vieraantunut tavalla, joka on ristiriidassa vapauden ja itsenäisyyden kanssa. (Fromm 1991, 46.) Fromm (mt., 43; 47–48) näkeekin ihmiskunnan historian epäjumalien palvonnan historiana, jossa epäjumalat vaihtuvat primitiivisistä esineistä abstraktimpiin epäjumaliin, kuten kunnia, kuuluisuus, valtio, perhe, tuotanto ja kulutus. Funkin (1982, 76) mukaan myös tämä näkökulma vieraantumiseen saa Frommilla myöhemmässä tuotannossaan selkeyden vuoksi uuden käsitteen, Frommin puhuessa tässä yhteydessä tuhon syndroomasta (*syndrome of decay*). Palaan tuhon ja kasvun syndroomiin luvussa 5.

Funk (mt., 76) selittää tätä vieraantumiseen Frommilla liittyvää monimerkityksellisyyttä Frommin ajattelun kahdella eri kiintopisteellä, eli yhtäältä Marxin sosioekonomisella ajattelulla ja toisaalta ajatuksella eksistentiaalisista tarpeista, jotka eivät ole sidottuja yhteiskuntaan, vaan ihmisyyteen itseensä. Joka tapauksessa Fromm (2008b, 128) jakaa Marxin ajatuksen, jonka mukaan vieraantumisen aste kasvaa sitä mukaa, mitä vähemmän ihminen ilmentää omaa elämäänsä ja korvaa varsinaista ihmisyyttään materiaalisella rikkauksella. Ratkaisuksi tällaisen vieraantumisen ongelmaan Fromm peräänkuuluttaa tuotannossaan yhteiskunnan muuttamista sellaiseksi, jossa ihmisyksilöiden produktiivinen itsensä kehittäminen on mahdollista, ja he voivat tätä kautta löytää merkityksiä rajalliselle elämälleen ja vastata eksistentiaalsiin tarpeisiinsa.

### 3.3 Luonne

Fromm omaksui Freudin psykoanalyysistä ajatuksen dynaamisesta luonnerakenteesta (*character system* tai *character structure*), mutta eroaa Freudista käsityksessään sen perustasta. Siinä missä Freud perustaa käsityksensä erilaisista ihmisluonteista tai persoonallisuustyypeistä biologiseen, seksuaalisuutta korostavaan libidoteoriaansa, Frommille keskeisenä pohjana ovat sosiologisesti erilaiset tavat olla suhteessa maailmaan (*relatedness to the world*), jotka syntyvät assimilaation ja sosialisaaion kautta. Frommin mukaan elämisen prosessissa ihminen käy läpi assimilaatiota, jossa hän muodostaa suhteen asioihin (*things*) ja sosialisaaatiota, jossa hän muodostaa suhteen itseensä ja muihin ihmisiin. (Fromm 2003, 41–42.)

Assimilaation kattamilla asioilla Fromm (1993, 122) tarkoittaa elollisia ”esineitä”, kuten omaa ruumista tai eläimiä, sekä elottomia esineitä, kuten aseita, taloja, kirjoja tai autoja. Myös esimerkiksi tieto ja nautinto ovat assimiloitavia asioita (Fromm 2003, 45). Frommin mukaan ihmisellä on eri tapoja saada haltuunsa ja hyödyntää tarvitsemiaan asioita, esimerkiksi tuottamalla niitä itse tai vastaanottamalla niitä muilta. Niin ikään ihminen tarvitsee Frommin mukaan terveenä pysyäkseen muita ihmisiä ja voi asennoitua heihin esimerkiksi rakkauden, vihan, kilpailun tai yhteistyön kautta. (Mt., 42.)

Se, millaiseksi assimilaation ja sosialisaaion myötä suhde maailmaan muotoutuu, heijastaa ihmisen luonteen (*character*) ydintä. Fromm määrittelee ihmisen luonteen ”(suhteellisen pysyväksi) muodoksi, jossa ihmisenergia kanavoidaan assimilaation ja sosialisaaion prosesseissa”<sup>4</sup>. Assimilaation ja sosialisaaion kautta ihmiselle syntyy tapa asennoitua maailmaan, minkä vuoksi erilaisia luonteita voidaan kutsua myös erilaisiksi asennoitumisiksi (*orientations*). (Mt., 42–43.)

Kuten Funk (1982, 30) huomauttaa, Frommilla luonne viittaa siis psyykkisiin ominaisuuksiin, jotka ihminen omaksuu reaktioina kokemuksiinsa tapahtumiin. Luonne on dynaamisessa suhteessa ympäristöön ja voi muuttua, toisin kuin persoonallisuuteen niin ikään vaikuttava synnynnäinen temperamentti, joka ei ole samalla tavalla muuttuva. Temperamentti viittaaakin Hausdorffin (1972, 54) mukaan Frommilla lähinnä tapaan, jolla ihminen reagoi ympäristöönsä, eli onko ihminen reaktioissaan nopea tai hidas, vahva tai

---

<sup>4</sup> Oma käänös.

heikko, eikä siihen sinällään liity eettisiä implikaatioita, toisin kuin esimerkiksi sosialisaaion kautta sadistisesti muihin asennoituvaan luonteeseen.

Frommin (2003, 42) mukaan ihmisillä assimilaatio ja sosialisaaio ovat ”avoimia” prosesseja, joita eivät määritä biologiset vietit ja vaistot, kuten eläimillä. Sisäsyntyisen viettirakenteen (*instinctive apparatus*) sijaan ihmisillä on yhteiskunnallisesti muodostuva luonnerakenne.<sup>5</sup> Inhimillisellä luonnerakenteella on kuitenkin Frommin mukaan biologinen funktio tehdä ihmisen toiminnasta sellaista, että jokaista tekoa ei tarvitse tietoisesti harkita. Täten luonnerakenne mahdollistaa ihmiselle nopean ja suhteellisen johdonmukaisen toiminnan. (Mt., 43.)

Frommin ajattelussa suhde maailmaan mahdollistaa lisäksi jossain määrin myös oman elämän järjestämistä tavalla, joka on yhteensopiva oman luonteen kanssa. Tällöin ihminen voi tasapainottaa sisäisen maailmansa ja ulkoisen maailman eroa. Lisäksi Fromm ajattelee, että luonteella on valikoiva rooli arvojen ja ajatusten suhteen. Arvostelmat ja ajatukset eivät siis ole Frommin mukaan loogisen päättelyn varassa tunteista ja toiveista irrallaan, vaan esimerkiksi moraalisten arvostelmien taustalla on ihmisen luonnerakenne samalla tavoin kuin käyttäytymisessä. Vaikutelma ajatusten ja arvostelmien irrallisuudesta tunteista ja toiveista on kuitenkin omiaan tasapainottamaan luonnerakennetta ja vahvistamaan tunnetta siitä, että on järkevä ja oikeassa. (Mt., 43.)

### 3.4 Yhteiskuntaluonne

Ellen kykene analysoimaan sen yhteiskunnan tiedostamattomia puolia, jossa elän, en voi tietää, kuka minä olen, koska en tiedä, missä suhteessa minä en ole minä. – Erich Fromm (1993, 111)

Frommin ajattelussa ihmisyksilön luonne syntyy osana yhteiskunnassa elämistä niin, että lapsen luonne kehittyy ensisijaisesti suhteessa vanhempien luonteisiin, jotka puolestaan kasvatustapojen ohella määrittävät ympäröivän kulttuurin mukaan. Frommin (2003, 44) mukaan perhe toimii yhteiskunnan ”psykkisenä agenttina” (*psychic agency*), johon mukautumalla lapsi mukautuu samalla yhteiskunnalliseen elämään. Hänen yksilöllinen luonteensa mukautuu osaksi ympäröivän kulttuurin vallitsevaa ”yhteiskuntaluonnetta”

---

<sup>5</sup> Herää kysymys, missä kohtaa lajien kehitystä sisäsyntyiset vaistot vaihtuivat ihmisillä tällaisiksi ”avoimiksi” prosesseiksi, ja onko näin tiukka jako ylipäätään biologisesti uskottava. Frommin käsitys ihmisistä ja eläimistä vaikuttaakin paikoin melko dualistiselta. Tästä problematiikasta ks. esim. de Waal 1999. Palaan aiheeseen myös kohdissa 7.3 ja 8.1.1.



(*social character*), ja lapsi oppii haluamaan itseltään sitä, mitä kulloinenkin yhteiskunta tarvitsee. Yhteiskuntaluonteella Fromm (2008a, 76) tarkoittaa yhteiskunnallisesti jaettua luonnerakenteen ydintä eli keskeisiä piirteitä, jotka yhdistävät valtaosaa saman kulttuurin piirissä elävistä ihmisistä. Mukautuminen yhteiskuntaluonteeseen tuo Knappin (1989, 46) mukaan yksilölle menestystä, kunnioitusta ja tunnustusta muilta yhteisön jäseniltä sekä harmonian tunteen yksilön ja yhteiskunnan välille.

Fromm (2003, 57) korostaa, että sosioekonomisten ja poliittisten rakenteiden muodostama sosiaalisten suhteiden viitekehys muokkaa yksilön persoonaa niin vahvasti, että yksittäisen ihmisen kautta voidaan vetää johtopäätöksiä koko ympäröivästä yhteiskunnasta. Yhteiskuntaluonteen käsitteellä Fromm syntetisoikin Freudin ajatuksen dynaamisesta luonnerakenteesta ja Marxilta perityn ajatuksen sosioekonomisten tekijöiden perustavanlaatuisuudesta ihmiselämässä.

Kuten Fromm toteaa, Marx näki eräänlaisen keskinäisriippuvuuden yhteiskunnan taloudellisen rakenteen luoman perustan ja niin kutsutun ideologisen ylärakenteen (*ideological superstructure*) välillä. Ylärakenteeseen kuuluvat yhteiskunnan poliittiset ja lailliset instituutiot, filosofia, taide, uskonto ja muu vastaava kulttuurinen aines. Näiden kahden rakenteen välisen riippuvuuden yksityiskohtaisempaa mekaniikkaa marxilainen teoria ei kuitenkaan Frommin mukaan ollut kyennyt tarkemmin selittämään, ja Fromm näkee juuri yhteiskuntaluonteen keskeisenä psykologisena linkkinä perustan ja ylärakenteen välillä. (Fromm 2009, 57.)

Yhteiskunnat ovat Frommille eräänlaisia tiettyjen suhteellisen pysyvien yhteiskunnallisten rakenteiden ryppäitä. Rakenteet syntyvät Frommin mukaan kulloistenkin olosuhteiden kautta, joita ovat muun muassa taloudellisen tuotannon menetelmät, raaka-aineet, ilmasto, maantieteelliset ja poliittiset seikat sekä kulttuuriset perinteet ja vaikutteet. Yhteiskuntaluonne mahdollistaa yhteiskunnan jatkuvuuden ja näiden olosuhteiden muokkaamien rakenteiden säilymisen. (Fromm 2008a, 77.)

Yhteiskuntaluonne ohjaa yksilöitä haluamaan itseltään yhteiskunnallisesti määrittyvien normien mukaisia käytösmalleja. Frommin mukaan esimerkiksi 1900-lukuisen teollisen yhteiskunnan ylläpitämiseen vaaditaan sisäistä motivaatiota käyttää suuri osa omasta energiasta järjestelmälliseen ja täsmälliseen työn tekemiseen, mikä on vierasta suurimmalle osalle kulttuureista. Tällaisen motivaation täytyy olla kuitenkin sisäänrakennettuna sellaiseen yhteiskuntaan, jonka suurta erikoistumista sisältävät työtehtävät eivät onnistu

väkivaltaisen pakottamisen kautta, mutta jossa töihin menemistä ei myöskään voi jättää jokaisen yksilön oman päivittäisen harkinnan varaan. (Mt., 77–78.)

Burkhard Bierhoffin (2015, 246) mukaan yhteiskuntaluonteen funktio onkin tehdä ihmisistä yhteensopivia yhteiskunnan kanssa, jotta heidän inhimillinen energiansa voidaan hyödyntää yhteiskunnallisessa kontekstissa, kuten teollisessa tuotannossa tai tietoyhteiskunnassa symbolien käsittelyssä. Bierhoffin (mt., 233) mukaan yhteiskuntaluonteen käsite kuvaakin tapaa, jolla ihmiskunnan psyykkiset kyvyt sopeutuvat yhteiskunnallisesti talouden tarpeisiin.

Se, miksi taloudellinen tuotanto on niin perustavassa asemassa suhteessa ylärakenteen ilmiöihin niiden välisessä vuorovaikutuksessa, perustuu Frommin ajattelussa kolmeen asiaan. Ensimmäinen on se, että taloudelliset tekijät muuttuvat Frommin mukaan hitaammin. Toiseksi taloudellinen tuotanto liittyy elämän perusedellytysten, kuten ravinnon ja suojan riittämisen varmistamiseen, mikä vaaditaan, jotta muita tarpeita on mahdollista tyydyttää. Kolmanneksi taloudelliset seikat myös määrittävät yhteiskunnalliset suhteet ihmisten välillä. Ylärakenteen piirissä olevat poliittiset, uskonnolliset ja filosofiset ideat kuitenkin myös Frommin mukaan määrittävät, systematisoivat ja tasapainottavat yhteiskuntaluonnetta eli vaikutus on molemminpuolista. (Fromm 2008a, 78–79.)

Fromm mainitseekin esimerkkeinä ylärakenteen vaikutuksesta Ranskan ja Venäjän vallankumoukset, joissa yhteiskunnallisia rakenteita muutettiin radikaalisti. Sen sijaan, että olisi syntynyt puoliautomaattisesti täysin uudenlainen ihmisluonne ja yhteiskunta, uusi vallankumouseliitti vain Frommin mukaan uusinsikin aiemman luonteensa ohjaamana samat vanhat olot uudessa kontekstissa. (Fromm 2008b, 110.)

Fromm myös tutki tätä ilmiötä kollegansa Michael Maccobyn ja useiden avustajien kanssa empiirisesti ja monitieteisesti meksikolaisessa, alle tuhannen asukkaan maalaiskylässä 1960-luvulla. Tutkimuksen tulokset esiteltiin vuonna 1970 julkaistussa teoksessa *Social Character in a Mexican Village*. Meksikon maaseudulla oli eletty taloudellista murroskautta, jossa vahvaan hierarkiaan perustuva puolifeodaalinen hacienda-järjestelmä vaihtui Meksikon vallankumouksen myötä uuteen malliin, jossa asukkaat saivat omaan käyttöönsä pieniä viljelymaita. Maccobyn mukaan monien kyläläisten yhteiskuntaluonteet olivat kuitenkin edelleen aiempaan järjestelmään kiinnittyneitä, mikä ilmeni alistuvina, frommilaisittain ”vastaanottavina” (*receptive*) piirteinä sekä laajoina väkivalta- ja alkoholiongelmina. Asukkaat, jotka tulivat kylään vapaammin eläneistä kylistä, ja joiden yhteiskuntaluonne ei ollut mukautunut aiempaan järjestelmään, viljelivät omia maitaan tehokkaammin, perustivat

pieniä yrityksiä sekä rakensivat teitä ja kouluja. Luonnerakenteiltaan he ilmensivät paremmin uuteen tilanteeseen sopeutuvia ”produktiiviskokoavia” (*productive hoarding*) piirteitä. (Maccoby 2017, xii.) Palaan vastaanottavaan ja kokoavaan yhteiskuntaluonteen muotoon tarkemmin seuraavassa luvussa.

Tämä yhteiskuntaluonteen suhteellisen pysyvä ja periytyvä ideologinen vaikutus voi ehkä selittää myös nykyään sitä, miksi taloudellisen tuotannon muutokset eivät välittömästi heijastu esimerkiksi ajattelutapoihimme työstä ja työntekijyydestä, vaikka olemme siirtyneetkin jo monissa yhteiskunnissa niin kutsuttuun jälkitekolliseen aikaan, jossa työnteko on monilla osa-alueilla erilaista kuin aiemmin. Mikäli katsottaisiin, että esimerkiksi kansalaispalkka eli perustulo, työpäivien lyhentäminen ja työn jakaminen uudella tavalla olisivat parannuksia kykyiseen malliin, vaatisi niiden toteuttaminen kenties uuden yhteiskuntaluonteen yleistymistä ennen kuin tällaisia siirtymiä oltaisiin valmiita tekemään.

Toisaalta voidaan nähdä myös kehitystä, jossa taloudellisen rakenteen muutos ja monilla aloilla työsuhteiden muuttuminen epävarmemmiksi näkyy erityisesti nuoremmissa sukupolvissa myös haluna vaihtaa jatkuvasti työtehtäviä ja alaa niin, että pitkäaikainen työsuhde samassa tehtävässä nähdään ikävyyttävänä. Kenties tämä juuri henkii uudenlaista yhteiskuntaluonnetta muuttaessaan yksilön ulkopuolelta taloudesta tulevat vaatimukset yksilön sisäisiksi haluiksi ja toiveiksi. Esimerkiksi Maccoby (1999) on kirjoittanut uudesta yhteiskuntaluonteesta, jolle on ominaista muun muassa työntekijän halu jatkuvasti kehittää itseään omistautumalla merkityksellisille projekteille sen sijaan, että omistautuisi vahvoille organisaatioille. Palaan tähän Maccobyn interaktiiviseksi kutsumaan yhteiskuntaluonteeseen luvussa 8. Yhteiskuntaluonteen suhteellisen pysyvyyden aiheuttama ”viive” voi kenties näkyä myös esimerkiksi siinä, miten omaksumamme toimintatavat ja kulutustottumukset vaikuttavat usein vastakkaisilta uuden tiedon kanssa, jota meillä on esimerkiksi ilmastonmuutoksesta, mutta emme ole kuitenkaan halukkaita muuttamaan toimintaamme.

Joka tapauksessa ihminen ei sopeutumiskyvystään huolimatta ole Frommille pelkästään ulkoa päin yhteiskuntaluonteen kautta määrittävä olento. Frommin mukaan ihmisellä on aina myös yksilöllinen ja uniikki kasvuprosessinsa ja -ympäristönsä. Sosioekonomiset ja sosiaalipsykologiset tekijät sekä esimerkiksi vanhempien erilaiset persoonallisuudet tuovat tähän prosessiin omaa väriään. Lisäksi yksilöt ovat sisäiseltä rakenteeltaan erilaisia esimerkiksi temperamentin suhteen, ja heidän luonteitaan muokkaavat erilaiset

elämäntapahtumat ja kokemukset, joita tämä sisäinen rakenne värittää yksilöllisellä tavalla. (Fromm 2003, 44.) Tämä selittää ainakin osittain vaihtelua siinä, miten yhteiskuntaluonteet ilmenevät yksilötasolla. Knappin (1989, 46) mukaan Frommin ajattelussa kaikkia yhteiskunnallisia prosesseja tulee kuitenkin analysoida yhteiskuntaluonteen kautta, koska yhteiskuntaluonne ei ole pelkästään kulloisenkin yhteiskunnallisen tilanteen tuote, vaan myös ainut vaikuttaja, joka ylläpitää tai muuttaa yhteiskuntaa.

Ihmisellä on myös aiemmin käsiteltyjä eksistentiaalisia tarpeita. Mikäli yhteiskunta ja yhteiskuntaluonne muuttuvat ristiriitaisiksi ihmiselle luontaisten eksistentiaalisten tarpeiden toteuttamisen kanssa, seuraa Frommin mukaan psyykkistä oireilua. Myös mikäli kulttuurissa ja yhteiskunnallisissa olosuhteissa tapahtuu muutoksia, jotka ovat ristiriidassa yhteiskuntaluonteen kanssa, yhteiskuntaluonne ei enää välttämättä toimikaan tasapainottavana sementtinä, vaan se voi rikkoa vallitsevat yhteiskunnalliset rakenteet. (Fromm 2008a, 79; Fromm 2008b, 109).

Maccobyn mukaan aikojen muuttuessa ihmiset, joiden omaksuma yhteiskuntaluonne ei enää ole sopiva uuteen aikaan, voivatkin masentua tai tulla vihaisiksi. He voivat myös tulla alttiiksi poliittiselle vaikuttamiselle ja alkaa kannattamaan poliittisia johtohahmoja, jotka idealisoivat menneisyyttä ja demonisoivat ihmisiä, joiden eduksi maailman katsotaan muuttuvan. (Maccoby 1999.) Tämä saattaa selittää myös sellaista ryhmänarsistista identiteettipoliittikkaa, jota käsitelin aiemmin, sekä demokraattisia rakenteita kyseenalaistavaa ja niitä vastaan hyökkäävää poliittista toimintaa.

Seuraavassa luvussa käyn läpi sitä, miten Fromm näkee 1940-luvun tuotannossaan vieraantumisen, yksilön dynaamisen luonnerakenteen ja yhteiskuntaluonteen välisen vuorovaikutuksen, ja miten nämä vaikuttavat olennaisesti ihmisen kykyyn elää Frommin humanistisesta näkökulmasta tervettä ja mielekästä elämää, jossa hän kykenee rakastamaan ja tuottamaan itse tarvitsemiaan asioita järkevällä tavalla.

## 4 PRODUKTIIVISUUS JA EPÄPRODUKTIIVISUUS

Fromm muodostaa vuoden 1947 teoksessaan *Man for Himself* oman persoonallisuuspsykologisen kategorisointinsa erilaisista luonnetyypeistä (*character types*) tai asennoitumisista (*orientations*). Nämä asennoitumiset Fromm jaottelee epäproduktiivisiin eli vieraantuneisiin asennoitumisiin ja yhteen produktiiviseen asennoitumiseen, joka vie pois päin vieraantumisesta. Fromm (2003, 44–45) kuitenkin huomauttaa, että kukaan ihminen ei yleensä ole yksinomaan yhden asennoitumisen mukainen, vaan suurelta osin ihmiset ovat pikemminkin sekoituksia eri asennoitumisista niin, että kuitenkin yksi on kussakin ihmisessä dominoivana asennoitumisena. Kyseessä on siis eräänlainen karkea jaottelu, joka kuvaa yhteiskuntaluonteen eri ilmenemismuotoja erilaisilla ihmisillä. Kuten aiemmin tuli ilmi, yhteiskuntaluonteet ovat myös sidottuja aikaansa ja kulloisiinkin taloudellisiin rakenteisiin, mikä näkyy Frommilla erilaisten asennoitumisten korostumisena eri aikoina.

Tiivistetysti produktiivinen asennoituminen on ominaista Frommin näkökulmasta terveelle ihmiselle, joka kykenee sosialisointin näkökulmasta järkevään ja rakastavaan suhteessaoloon sekä assimilaation näkökulmasta tuottamaan itse tarvitsemiaan asioita. Frommin tässä vaiheessa esittelemät epäproduktiiviset asennoitumiset ovat puolestaan vastaanottava (*receptive*), riistävä (*exploitative*), kokoava (*hoarding*) ja kaupallinen (*marketing*) asennoituminen, joissa assimilaatio ja sosialisointi ilmenevät vääristyneellä ja patologisella tavalla. Mikäli Funkin (1982, 49) mukaan ihmisessä on vahvoja piirteitä jostain epäproduktiivisesta asennoitumisesta mutta produktiivinen asennoituminen on dominoivassa asemassa, epäproduktiivisetkin piirteet heikkenevät tai voivat jopa ilmetä myönteisellä tavalla. Tästä voi nostaa esimerkiksi kohdassa 3.4 Maccobyn (2017, xii) mainitsemat ”produktiiviskokoavat” piirteet osalla Frommin ja Maccobyn tutkiman meksikolaiskylän asukkaista.

Epäproduktiivisuutta voidaan lähestyä vieraantumisen lisäksi myös freudilaisittain esigenitaalisten fiksaatioiden kautta, mikäli produktiivisuus mielletään freudilaisittain genitaaliseksi kyvyksi rakastaa ja olla tuottava. Fiksaatio tarkoittaa psykoanalyysissä eräänlaista jumiutumista johonkin psykoseksuaalisen kehityksen vaiheeseen matkalla kohti kypsää ja tervettä genitaalivaihetta (ks. esim. Evans 1981, 1).

Käyn läpi luvussa 5 myös Frommin myöhemmin 1960-luvulla esittelemää nekrofiilista asennoitumista, jossa Fromm päivittää Freudin kuolemanvietin käsitettä. Myös Freudin

elämänvietti saa samoin aikoihin Frommilla oman muotoilun biofiilisen asennoitumisen muodossa. Tässä vaiheessa Frommin voidaan katsoa siirtyneen produktiivisuuden ja epäproduktiivisuuden jaosta korostamaan jakoa biofilian ja nekrofilian välillä, jossa elämän ja kuoleman dikotomia on selkeämmin läsnä. Käsittelen kuitenkin tässä luvussa ensin Frommin 1940-luvulla muotoilemaa produktiivista asennoitumista, minkä jälkeen käyn läpi myös Frommin silloin esittelemät epäproduktiiviset asennoitumiset.

#### 4.1 Produktiivisuus ja produktiivinen asennoituminen

Bierhoffin (2015, 246) mukaan yhteiskuntaluonne on yhteiskunnallisesti tuottavaa sikäli, kun se tekee ihmisistä tuottavia. Tämä tuottavuus on kuitenkin yhteiskunnallisesti immanenttia eli se ei ylitä yhteiskunnallisesti määritettyjä rajoja. Tuottavuutta, joka lähtee ihmisluonnosta itsestään ja kykenee ylittämään yhteiskunnalliset rajoitukset, Fromm kutsuu Bierhoffin (mt.) mukaan produktiivisuudeksi (*productiveness*). Produktiivisuus on toimintaa, joka edesauttaa ihmisen omien potentiaalien todellistumista kussakin ajassa. Produktiivisesti elävä ihminen ”tuottaa itseään” ratkaisemalla eksistentiaalisiin tarpeisiinsa pohjaavia sisäisiä ristiriitojaan, luomalla uutta ja ymmärtämällä maailmaa.

Kuten Funk (1982, 37) toteaa, Fromm puhui produktiivisuuden sijaan alun perin spontaaniudesta (*spontaneity*) ja spontaanista aktiivisuudesta (*spontaneous activity*) teoksessaan *Pako vapaudesta* vuodelta 1941. Fromm (1976, 217) tarkoitti tällöin spontaaniudella toimintaa, joka ei ole pakonomaista tai ulkoisten tahojen sanelemaa, vaan vapaata, omaehtoista ja luovaa. Kyseessä on kuitenkin sama asia kuin produktiivisuus, joksi Fromm kutsuu tätä ilmiötä muutamaa vuotta myöhemmin, tarkastellen sitä tarkennetun luonnerakenneteorian osana.

Fromm (2003) puhuu produktiivisesta luonteesta tai asennoitumisesta (*productive character/productive orientation*) kuvatessaan luonnerakenteen tasolla humanistisesta näkökulmasta tervettä yksilöä. Lawrence Wilden (2013, 116) mukaan frommilainen produktiivinen luonne ilmentää yksilötasolla itsenäistä ja rationaalista inhimillisten potentiaalien realisoitumista. Produktiivisuus voi yleisesti sanana tarkoittaa monenlaisia asioita, mutta Fromm haluaa käyttää sitä hyvin spesifissä mielessä osana laajempaa filosofista kokonaisuutta. Tämän vuoksi on hyvä selventää, mitä Fromm *ei* tarkoita produktiivisuudella.

Frommin (2003, 62) mukaan sanana produktiivisuus liitetään monesti luovuuteen ja erityisesti taiteelliseen luovuuteen. Vaikka taiteilija voikin ilmentää produktiivisuutta

esimerkillisesti, eivät kaikki taiteilijat ole aidosti produktiivisia, ja taideteos voikin olla Frommin mukaan esimerkiksi vain tekninen taidonnäyte. Toisaalta produktiivinen asennoituminen maailmaan ei ole Frommin ajattelussa vain harvojen, esimerkiksi taiteellisesti kyvykkäiden, saatavilla oleva valaistumisen kaltainen, pitkällisen prosessin päätös, vaan se on mahdollista ensisijaisesti kaikille ihmisille, poikkeuksena vain ”mentaalisesti tai emotionaalisesti rampautuneet henkilöt”<sup>6</sup>. (Mt., 62.) Fromm ei avaa tätä erityisemmin, enkä ole aivan varma, mihin Fromm viittaa, mutta tulkitsen hänen tarkoittavan esimerkiksi vakavasti psykoottisia tai erittäin syvästi kehitysvammaisia henkilöitä.

Fromm katsoo, että produktiivisuutta käytetään myös synonyyminä aktiivisuudelle. Aktiivisuus ja produktiivisuus voivatkin olla synonyymejä Frommin mukaan, mikäli aktiivisuus ymmärretään aristoteelisessa<sup>7</sup> mielessä. Näin ei kuitenkaan usein ole, sillä aktiivisuudeksi lasketaan yleensä mikä tahansa energiaa kuluttavaa, jonkinlaista muutosta tuova toiminta. Frommin kärjistetty esimerkki epäproduktiivisesta aktiivisuudesta on hypnoosissa tehty toiminta, jossa ihminen ei toimi oman hallintansa pohjalta mutta silti toimii (*acts*). (Mt., 62–63.) Frommin ajattelussa produktiivinen ihminen on aktiivinen fyysisen työn lisäksi tunteidensa, ajattelunsa ja ihmissuhteidensa tasolla (Evans 1981, 15).

Frommin mukaan produktiivisesti asennoitunut ihminen kykenee käyttämään itsenäisesti omia voimiaan (*powers*) ja tiedostamaan oman potentiaalinsa. Lisäksi hän kykenee ymmärtämään järkensä avulla, miten hallita voimiaan ja potentiaaliaan, ja mihin tarkoituksiin niitä tulisi käyttää. Produktiivisessa mielessä Fromm tarkoittaa voimalla kapasiteettia tai kykyä (*power to*) ymmärtää maailmaa, rakastaa toisia ja kuvitella uusia asioita, suunnitella ja luoda niitä. Hän ei siis tarkoita voimaa hallinnan mielessä (*power over*) ja näkeekin toisten hallinnan lähinnä rapauttavan ihmisen kykyä ja tarvetta olla itse produktiivinen. (Fromm 2003, 61–64.)

Produktiivinen luonne on käsitteenä eräänlainen päivitetty ja tarkennettu versio Freudin genitaalisen luonteen (*genital character*) käsitteestä, jonka Fromm katsoo jäävän Freudilla hieman abstraktiksi ja epämääräiseksi. Frommin mukaan Freudilla genitaalinen luonne on ominainen sellaiselle ihmiselle, jolla anaalinen tai oraalinen libido eivät ole enää hallitsevassa asemassa, mikä mahdollistaa seksuaalisen ja sosiaalisen toimintakyvyn. (Mt.,

---

<sup>6</sup> Oma käännös.

<sup>7</sup> Fromm (2003, 17–18) viittaa Aristoteleen näkemykseen aktiivisuudesta hyveellisenä ihmisen järjen ja muiden inhimillisten kykyjen hyödyntämisenä, joka mahdollistaa onnellisuuden.

61.) Freudin tunnettu määritelmä terveydelle tiivistyykin kykyyn rakastaa ja tehdä työtä. Kuten aiemmin on tullut ilmi, Fromm ei kuitenkaan jaa Freudin biologisoivaa ja seksuaalisuuden roolia korostavaa teoriaa. Tästä huolimatta freudilaisittain muotoillut anaalinen ja oraalinen luonne ilmentävät kuitenkin sisällöllisesti Frommille epäproduktiivisuutta ja palaan niihin tarkemmin seuraavissa alaluvuissa.

Assimilaation näkökulmasta produktiivinen luonne ilmenee Funkin (1982, 38) mukaan dynaamisena vuorovaikutuksena kahden maailman havaitsemisen tavan välillä. Fromm kutsuu reproduktiiviseksi tapaa nähdä maailma pinnallisella tasolla, jossa asiat ”nähdään niin kuin ne ovat”. Tämä on Frommin mukaan yleinen ”realistinen” tapa nähdä asiat, joka mahdollistaa manipulatiivisen toiminnan maailmassa, mutta jossa ”metsää ei nähdä puilta”, mikäli se on ainoa tapa havaita maailma. Pelkästään reproduktiivisesti havaittu maailma on vain mielikuvituksen summa valmiiksi maailmassa olevaa ainesta ilman kykyä luoda uutta. (Fromm 2003, 64–66.)

Toista tapaa Fromm kutsuu generatiiviseksi, ja sille on puolestaan ominaista kyky käsittää (*conceive*), elävöittää (*enliven*) ja luoda uudelleen (*re-create*) havainnot maailmasta omien mentaalisten ja emotionaalisten kykyjen kautta. Mikäli generatiivinen tapa on ihmisen ainoa tapa havaita maailmaa, hänellä on kuitenkin vain mielikuvituksensa täysin irrallisena aktuaalisesta todellisuudesta. Hän voi olla esimerkiksi psykoottinen ja nähdä hallusinaatioita tai olla vainoharhainen ja nähdä pahoja aikeita siellä, missä niitä ei ole. Hän havaitsee todellisuuden vain symbolina tai heijastumana sisäisestä todellisuudestaan. Produktiivisessa asennoitumisessa maailmaan sekä reproduktiivisuus että generatiivisuus ovat vuorovaikutuksessa keskenään tavalla, joka välttää toispuoliset havaitsemisen ääripäät. (Mt., 65–66.)

Wilden (2013, 116) mukaan sosialisointin näkökulmasta tarkasteltuna produktiivisuuden kautta tulee mahdolliseksi ratkaista ihmisyyteen liittyvä ristiriita uniikin yksilöllisyyden ja toisiin muodostetun yhteyden välillä. Produktiivisuus ilmenee Frommin (2008a, 31) mukaan tunteiden tasolla jo suhteessaolon tarpeen kohdalla aiemmin mainittuna rakkautena, jossa ihminen kokee yhteyden toiseen ihmiseen, koko ihmiskuntaan ja luontoon mutta säilyttää samalla itsenäisyytensä. Frommille (2003, 72) tällainen produktiivinen rakkaus koostuu hoivasta tai välittämisestä (*care*), vastuullisuudesta (*responsibility*), kunnioituksesta (*respect*) ja tiedosta (*knowledge*).



Fromm tarkoittaa tällä sitä, että produktiivinen rakkaus on nähtävä aktiivisena toimintana, eikä ihmisen valtaavana passiona tai affektina. Produktiiviseen rakkauteen kuuluu hoiva ja vastuullisuus, joiden kautta rakkaus ilmenee aktiivisena työnä ja vaivannäkönä sen eteen, mitä rakastaa, oli kyseessä sitten vanhemman rakkaus lastaan kohtaan tai aikuisen huoli kumppaninsa inhimillisestä kasvusta fyysisen hyvinvoinnin ohella. (Mt., 72–74.) Fromm (1962, 26) näkee hoivan ja vastuullisuuden myös osaksi produktiivista rakkautta eläimiä tai vaikkapa kukkia kohtaan. Lisäksi huoli ja vastuullisuus ilmenevät myös ihmiskunnan kattavana solidaarisuutena ihmisen tiedostaessa, että kaikki tarvitsevat apua ja ovat riippuvaisia toisistaan (Fromm 2003, 75).

Siinä missä rakkaus rakentuu hoivalle ja vastuullisuudelle, kunnioitus ja tieto puolestaan estävät rakkauden muuttumisen toisen hallitsemiseksi (*domination*) ja omistamiseksi (*possessiveness*). Jotta toista voi rakastaa produktiivisesti, täytyy Frommin mukaan olla tietoinen toisen yksilöllisyydestä ja kunnioittaa sekä nähdä hänet sellaisena kuin hän on. (Mt., 75.) Frommille rakkaus on keskeinen osa myös luvussa 5 käsiteltävää biofilian käsitettä, joka tarkoittaa elämän rakastamista ja vastaa Freudin muotoilemaa elämäntietoa eli Erosta.

#### **4.2 Vastaanottava asennoituminen**

Vastaanottavalla asennoitumisella (*receptive orientation*) Fromm viittaa tapaan olla suhteessa maailmaan niin, että ihminen kokee haluttavien asioiden olevan itsensä ulkopuolella, josta ne on otettava vastaan. Nämä haluttavat asiat voivat olla niin materiaalisia asioita, kuin myös nautintoa, rakkautta, tietoa ja niin edelleen. (Mt., 45.) Vastaanottava asennoituminen vastaa isolta osin Frommille Freudin muotoilemaa oraalista luonnetta (*oral character*) (Evans 1981, 2–3). Passiivisuuteen ja riippuvaisuuteen taipuvaista freudilaista oraalista luonnetta määrittää oraalinen fiksaatio eli jääminen psykoseksuaalisen kehityksen ensimmäiseen vaiheeseen, jossa lapsi saa fyysistä tyydytystä suunsa kautta (ks. esim. Storr 2001, 29; 31–32).

Frommin mukaan vastaanottavan asennoitumisen ollessa dominoivana ihmisessä hänestä tulee avuton ollessaan yksin, ja hänen kykynsä ottaa vastuuta ja tehdä itsenäisiä päätöksiä on heikko. Hän sanoo mieluusti ”kyllä” ja hoitaa ahdistustaan ja masennustaan ruoalla ja juomalla. Pelkoa hänessä aiheuttaa torjutuksi tuleminen ja ”ruokkivan käden” menettäminen. (Fromm 2003, 45–46.) Voidaan ajatella, että assimilaation käsitteen näkökulmasta vastaanottavaa asennoitumista määrittää siis odottava ja passiivinen suhde

asioihin. Sosialisaaion näkökulmasta suhde toisiin ihmisiin on Frommin (mt., 46) mukaan ystävällinen, lämmin ja lojaaliuteen pyrkivä, joskin samalla hyvin epäitsenäinen ja riippuvainen. Funkin (1982, 48) mukaan vastaanottava asennoituminen on sosialisaaion näkökulmasta myös masokistinen.

Vastaanottava asennoituminen esiintyy Frommin mukaan hallitsevana erityisesti yhteiskunnissa, joissa vallitsee kahden eriarvoisen ryhmän välinen valtajärjestys, jossa toinen ryhmä käyttää toista hyväkseen. Tällaisessa yhteiskunnassa ”orjan” asemaan joutuneen käsitys omista kyvyistään on yhteiskuntarakenteen vuoksi hyvin rajoittunut. Yhdysvalloissa Frommin mukaan vallitseva yksilönvastuuta korostava kulttuuri ei erityisesti suosi vastaanottavaa asennoitumista, joskin se on Frommin mukaan näkyvissä erityisesti kuluttajien ja mainostajien välisessä suhteessa sekä ”asiantuntijoiden” ja julkisen mielipiteen arvostuksessa ja niihin tukeutumisessa. (Fromm 2003, 58.)

### 4.3 Riistävä asennoituminen

Kuten vastaanottavankin asennoitumisen kohdalla, myös riistävän asennoitumisen (*exploitative orientation*) ytimessä on tunne, että hyvät asiat ovat itsen ja oman tuottamiskyvyn ulkopuolella, josta ne on saatava. Toisin kuin vastaanottavasti maailmaan asennoituva ihminen, riistävästi asennoituva pyrkii Frommin mukaan kuitenkin saamaan haluamansa joko voimakeinoin tai oveluudella sen sijaan, että hän olisi passiivinen osapuoli. Frommin mukaan tällainen riistävä luonne saa ihmisen varastamaan ideoita ja kiinnostumaan romanttisessa mielessä lähinnä sellaisista ihmisistä, jotka elävät jo ihmissuhteissa, joista heidät voi ”ryöstää”. (Mt., 46–47.) Fromm kuvaa riistävää asennoitumista myös eräänlaisena kannibalismina (Evans 1981, 4–5).

Käytettyään ja saatuaan haluamansa riistävä ihminen kyllästyy ja alkaa etsiä uutta riistettävää. Hänen suhdettaan maailmaan leimaa Frommin mukaan epäluuloisuus, kyynisyys ja kateus, ja he ovat usein manipulatiivisia ja vihamielisiä muita kohtaan. (Fromm 2003, 46–47.) Riistävä asennoituminen palautuu Frommin (mt., 59) mukaan feodaaliyhteiskuntaan, jonka jälkeen se oli lisäksi tyypillinen erityisesti niille 1700- ja 1800-luvun aggressiivisesti luonnonresursseista sekä vallasta kilpaileville kapitalisteille, joille vahvimman oikeus oli keskeinen arvo vapailla markkinoilla.

Hausdorffin (1972, 57) mukaan Frommin riistävä asennoituminen vastaa Freudin kuvaamaa fallista luonnetta. Fallista luonnetta määrittävä fallinen vaihe viittaa Freudin psykoseksuaalisen kehityksen kolmanteen, oraali- ja anaalivaiheita seuraavaan vaiheeseen,

jossa lapsi tulee tietoiseksi sukupuolestaan (ks. esim. Storr 2001, 29–30.) Fallisen vaiheen aikaisessa oidipuskompleksissa poikalapsi haluaa riistää äitinsä isältään (mt., 33). Funk (1982, 48) puolestaan näkee riistävän asennoitumisen olevan sosialisaaion näkökulmasta yhdistelmä freudilaista oraalista fiksaatiota ja sadistista yhteyden tavoittelua toisiin.

#### 4.4 Kokoava asennoituminen

Kokoava asennoituminen (*hoarding orientation*) eroaa Frommin mukaan vastaanottavasta ja riistävästä siinä, että ulkopuoliset asiat eivät ole samalla tavalla haluttavia, vaan ihminen käyttää energiaansa pikemminkin omistamiensa asioiden säilyttämiseen ja suojelemiseen. Tyypillistä on sentimentaalinen suhde muistoihin ja ”kultaisiin aikoihin” sekä järjestelmällisyys ja täsmällisyys, joiden avulla maailma säilyy ”hallinnassa” ilman, että turvallisuudentunne tulee uhatuksi. Frommin mukaan kokoavalle asennoitumiselle on lisäksi tyypillistä yhtäältä etäinen ja epäluuloinen, toisaalta myös omistamiseen pyrkivä suhde muihin ihmisiin sekä kyvyttömyys luoda uutta. (Fromm 2003, 47–49.)

Frommin mukaan kokoava asennoituminen eli rinnakkain 1700- ja 1800-luvulla riistävän asennoitumisen kanssa, joskin se oli vähemmän aggressiivisten ja pikemminkin konservatiivisten ja turvallisuushakuisempien keskiluokan edustajien asennoitumisena. Näille ihmisille perheen ja omaisuuden hallinta ja suojele toivat turvaa, johon oman uskonnollisen värinsä toi puritaaninen etiikka, jossa työnteke ja menestys olivat todisteina ihmisen hyvyydestä. (Mt., 59.)

Kokoava asennoituminen on Frommin käyttämä nimitys samasta ilmiöstä, josta Freud käyttää nimeä anaalinen luonne (*anal character*). Kuten muidenkin luonteiden kohdalla, Fromm ei tässäkään kohtaa kuitenkaan tue Freudin libidoteoriaa, jonka mukaan tällainen luonne syntyy ensisijaisesti sellaisen psykoseksuaalisen kehityksen myötä, jossa erogeinen anus saa keskeisen luonnetta määrittävän roolin lapsuuden pottaharjoittelussa syntyvässä fiksaatiossa. (Fromm 1965, 53–54.)

Anaalisen fiksaation sijaan Fromm nostaa kokoavan tai anaalisen luonteen synnyssä keskeisemmäksi suhteen ulosteeseen, joka symboloi käyttökeltvotonta ja turhaa. Tämä luonne on Frommilla yhteydessä kiinnostukseen kaikkea elotonta ja elämälle tarpeetonta kohtaan. Sille on lisäksi tyypillistä assimilaation näkökulmasta omistaminen omistamisen itsensä vuoksi ja ilman käyttötarkoitusta. Olennaista tällaisen luonteen synnyssä ei Frommin mukaan ole niinkään pottaharjoittelu itsessään, vaan vanhempien ja erityisesti äidin luonne, joka voi olla ahdistunut ja pelokas. Tämä voi ilmetä ankaruutena pottaharjoittelussa, mutta

myös yleisenä ilottomuutena ja turvattomuuden tunteena, joka ohjaa lapsen kehitystä samansuuntaiseksi. (Mt., 54–55.)

Funk (1982, 48) näkee kokoavan luonteen sosialisointin näkökulmasta yhdistelmänä freudilaista anaalista luonnetta ja sadismia. Fromm löytääkin myöhemmin 1960-luvulla kokoavalle luonteelle myös vaarallisemman äärimuodon nekrofiilisessa luonteessa, jossa anaalisuus ja sadismi yhdistyvät pahanlaatuiseen narsismiin erityisen vakavalla tavalla (Fromm 1974, 349). Palaan tähän luvussa 5. Kokoavan asennoitumisen piirteissä on yhtymäkohtia myös Frommin 1970-luvun myöhäistuotantoa edustavan *To Have or to Be?* -teoksessa esitellyn omistamisen moodin (*the having mode*) kanssa, jota käsittelem luvussa 6.

Nykypsykologiassa voimakkaat kokoavan tai anaalisen luonteen piirteet vastaavat melko tarkasti persoonallisuushäiriötä, joka tunnetaan nimellä vaativa persoonallisuus tai *obsessive-compulsive personality disorder* eli OCPD. DSM-diagnoosijärjestelmässä sen oireistoa ovat muun muassa poikkeuksellinen keskittyminen yksityiskohtiin, sääntöihin, järjestykseen, listoihin ja aikatauluihin, haitallinen perfektionismi ja tunnollisuus, työn ja aikaansaamisen painottuminen ihmissuhteiden kustannuksella, saituus sekä kyvyttömyys päästää irti arvottomista tavaroista (Samuels & Costa 2012, 566–568).

#### **4.5 Kaupallinen asennoituminen**

Epäproduktiivisten asennoitumisten joukossa omana erityisen aseman Frommilla saavana asennoitumisenaan on *Man for Himself* -teoksessa kaupallinen asennoituminen (*marketing orientation*). Kaupallisessa asennoitumisessa ihminen kokee itsensä hyödykkeeksi ja oman arvonsa vaihtoarvoksi (Fromm 2003, 50). Tämä asennoituminen heijastelee yhteiskuntaluonteena niitä sosioekonomisia olosuhteita, jotka kehittyneissä kapitalistisissa yhteiskunnissa olivat tyypilliset 1900-luvulle tultaessa ja siitä eteenpäin. Kaupallisen asennoitumisen ymmärtäminen vaatiikin sen historiallisen kontekstin ymmärtämistä.

Frommin mukaan laajentuneen ja tehostuneen tuotannon myötä kapitalistiset markkinat muuttuivat perinteisestä, pienemmän mittakaavan torimaisesta kaupankäynnistä anonyymimmiksi ja vaikeammin hallittaviksi. Siinä missä aiemmin tuotteiden tarjonta oli helpompi mitoittaa tutun paikallisen kysynnän mukaan, uusista markkinoista tuli Frommin mukaan ihmisten välisen kohtaamispaikan sijaan abstraktimpi maailmanlaajuinen mekanismi. Tällaisilla markkinoilla käyttöarvo ei enää ole tärkeintä, ja tuote voi olla yhtäkkiä turha, mikäli kysyntä ei enää vastaakaan aiempaa tarjontaa. Tällaista muodin mukana muuttuvaa

kysyntää voi olla vaikea ennustaa, ja markkinat ovat Frommin mukaan hyvin epävarmoja. (Mt., 49–50.)

Fromm esittää, että tästä seuraava vaihtoarvon korostuminen käyttöarvon sijaan heijastuu myös siihen, mitä ihmisiltä odotetaan markkinoilla ja yhteiskunnassa. Uusi yhteiskuntaluonne synnyttää Frommin mukaan ihmisiä, jotka osaavat myydä itsensä valmiina ja helppona ”pakkauksena” osana ”persoonallisuusmarkkinoita” (*personality market*). (Mt., 50–51.) Funkin (1982, 35) mukaan yksilö, jonka luonnetta dominoi kaupallinen asennoituminen, pohtii jatkuvasti sitä, kuinka voisi myydä itsensä paremmin, tulla hyväksytyksi ja tehdä, ajatella sekä tuntea markkinoiden määräämällä tavalla.

Kaupallisesti asennoituneen ihmisen voi nähdä siis sekä myyjänä, että myytävänä tuotteena, jonka itsetunto määrittyy ulkoisesti sen kautta, kuinka kysytyy hänen ilmentämä persoonansa on markkinoilla. Funk (2008, 308) luettelee tästä itsensä tiedostamattomasta tuotteena kokemisesta aiheutuviksi oireiksi muun muassa arvottomuuden ja voimattomuuden tunteet, passiivisuuden, tylsistymisen, masennuksen sekä päihderiippuvuudet.

Uusi kaupallisen asennoitumisen yhteiskuntaluonne ei Frommin (2003, 59) mukaan olisi voinut syntyä vielä 1700- tai 1800-luvuilla, koska se perustuu vasta 1900-luvulla korostuneeseen brändien, tuotemerkkien ja paketoinnin ylivaltaan. Uutena yhteiskuntaluonteena kaupallinen asennoituminen ohjaa ihmisiä menestymään kapitalistisessa yhteiskunnassa uudenglaisilla, erittäin kilpailuhenkisillä työmarkkinoilla, joihin heillä ei ole itse mainittavaa valtaa. He eivät pysty tällöin keskittymään omista tarpeistaan lähtevään produktiivisuuteen.

Kaupallinen asennoituminen on yksi Frommin kiinnostavimpia ja ajankohtaisimpia käsitteitä. Esimerkiksi Juha Siltala kuvaa teoksessaan *Keskiluokan nousu, lasku ja pelot* työmarkkinoiden nykytilannetta näin:

Yksilön täytyy vaikuttaa miellyttävältä, yhteistyökykyiseltä, kilpailulliselta, empaattiselta ja joustavalta – ja siinä ohessa pätevältä, kokeneelta ja ahkeralta. Pyrkimys kohti keskiluokkaista ihannetyöntekijyyttä muuntaa [sic] mahdollisuuksien ristiriidan yksilön sisäiseksi jännitteeksi. (Siltala 2017, 195).

Siltala (mt., 197) jatkaa:

Keskiluokkainen uraihminen alistaa asenteensa, harrastuksensa ja yksityiset suhteensa palvelemaan työroolia. Ihmisestä on tullut oma brändinsä, jonka ainutkertaisuutta pitäisi hehkuuttaa.

Vaikka Siltala ei viittaakaan Frommiin, tulee hän kuvanneeksi hyvin samankaltaista ilmiötä, kuin mitä Fromm tasan 70 vuotta aiemmin. Frommin mukaan kaupallinen asennoituminen ei kehitä ihmisessä mitään sisäistä ominaisuutta, vaan sen perustana on tyhjyys, joka on täytettävissä kulloinkin edellytetyllä ominaisuudella. Tässä mielessä se onkin Frommille juuri niin erityinen verrattuna aiemmin mainittuihin epäproduktiivisiin asennoitumisiin. Siinä missä vastaanottava, kokoava ja riistävä asennoituminen sentään ilmentävät yksilön persoonaa ja tälle ominaista assimilaation ja sosialisaaion tapaa, kaupallinen asennoituminen lähinnä häivyttää ja tyhjentää yksilöllisen persoonan, jolloin vain mukautuminen ja muutos ovat pysyviä ominaisuuksia. (Fromm 2003, 56.) Se voidaan nähdä siis kokonaisvaltaisella tavalla vieraantuneempana kuin aiemmat asennoitumiset.

Tämä vieraantuminen itsestä ja omista kyvyistä ilmenee myös siten, että Frommin mukaan kaupallisesti asennoituneelle tiedosta ja ajattelusta tulee lähinnä välineellisesti arvokkaita. Tiedosta tulee hyödyke, jota käytetään maailman ja toisten ihmisten manipulointiin, kuten esimerkiksi mainosteollisuudessa. Frommin mukaan ajattelun tehtäväksi jää puolestaan pinnallinen ja nopea tiedon omaksuminen, koska syvällistä ymmärrystä asioista ei enää tarvita. (Mt., 55.)

Tämä manipulatiivisuuden korostuminen näkyy myös siinä, että Frommin mukaan ihmisen ei tarvitse enää oikeasti välittää siitä, onko hän esimerkiksi rehellinen tai luotettava, vaan riittää, että hän kykenee markkinoimaan itseään sellaisena. Ihmistä itseään tai ketään muutakaan ei kiinnosta enää hänen todellinen luonteensa vaan ainoastaan se, mitä hän voi markkinoilla saada. (Mt., 56.)

Vieraantuminen näkyy myös sosiaalisissa suhteissa. Frommin (mt., 83) mukaan kaupallinen asennoituminen perustuu irrallisuudelle muista ihmisistä; ihmisten välinen yhteydenotto on helppoa, mutta heidän suhteitaan leimaa pinnallisuus ja syvemmän emotionaalisen yhteyden puute, vaikka lähtökohtana olisikin ystävällisyys eikä vihamielisyys. Produktiivinen rakastaminen on estynyt, koska ihminen ei kykene näkemään ja kunnioittamaan itseään tai toisia ainutlaatuisina yksilöinä, joita kohtaan tuntee solidaarisuutta. Kuten aiemmin tuli ilmi, Frommin mukaan rakkaus kuihtuukin omistussuhteeksi, mikäli ihmiseltä puuttuu kunnioitus toisen uniikkiutta kohtaan. (Mt., 75.) Siinä missä sosialisaaion näkökulmasta vastaanottava, riistävä ja kokoava asennoituminen voidaan nähdä sosialisaaion suhteen masokismin ja sadismin kautta, kaupalliselle asennoitumiselle on Funkin (1982, 48) mukaan leimallista välinpitämättömyys toisia kohtaan ja vetäytyminen pois. Palaan kaupallisen asennoitumisen

ja rehellisen kommunikoinnin sekä pinnallisen sosiaalisuuden suhteeseen nykypäivän kontekstissa kohdassa 8.2.3.

Seuraavassa luvussa siirryn tarkastelemaan Frommin 1960-luvulla esittelemää uutta jakolinjaa, jossa hän siirtyy tarkastelemaan vieraantumista ja siitä pois pääsyä produktiivisuuden ja epäproduktiivisuuden sijaan biofilian ja nekrofilian välisenä kysymyksenä, joka vaatii ratkaisua.

## 5 BIOFILIA JA NEKROFILIA; KASVU JA TUHO

Jako produktiiviseen asennoitumiseen ja erilaisiin epäproduktiivisiin asennoitumisiin voidaan nähdä yksinkertaisemmin kahden erilaisen suunnan välillä, joissa vieraantumiseen joko haetaan produktiivista ratkaisua tai vieraantuminen syvenee. Kahta eri suuntautumisen kohdetta Fromm kutsuu teoksessaan *The Heart of Man* vuodelta 1964 kasvun syndroomaksi (*syndrome of growth*) ja tuhon syndroomaksi (*syndrome of decay*). Tämä voidaan puolestaan nähdä siirtymänä kohti laajempaa pohdintaa ihmisen potentiaalista hyvään ja pahaan, joita kaksi eri syndroomaa edustavat. Ryan Gundersonin (2014a, 197–198) mukaan Fromm siirtyy *The Heart of Man* -teoksessa pois antroposentristisestä etiikasta kohti etiikkaa, jossa huomioidaan paremmin ihmisen ja luonnon vuorovaikutus, ja jossa korostetaan ihmiskunnan palvelemisen sijaan elämän palvelemista ylipäänsä.

Kasvun syndrooma voidaan nähdä päämääränä, jota kohti ihminen voi edetä progressiivisena ratkaisuna tilanteeseensa luonnonoikkuna, joka elää luonnossa, mutta samalla tiedostaa tämän ja ylittää luonnon. Funkin (1982, 49) mukaan kasvun syndrooma on ihmiselle ensisijainen suuntautumisen kohde, mutta mikäli tässä epäonnistutaan, kehityssuunta voi kääntyä kohti tuhon syndroomaa. Eteneminen kasvun syndroomaa kohti koostuu Frommin mukaan itsenäisyydestä, narsismin ylittämisestä rakastamalla toisia ja rakkaudesta elämään eli biofiliasta. Regressiivistä tuhon syndroomaa kohti vievät puolestaan epäitsenäiseksi tekevä inestinen fiksaatio, pahanlaatuinen narsismi ja rakkaus kuolemaan eli nekrofilia. (Fromm 1965, 23; 114.) Aiemmissä luvuissa olen käsitellyt näistä osatekijöistä kaikkia muita paitsi biofiliaa ja nekrofiliaa, joihin tämä luku keskittyy. Jako kasvua edistävään biofiiliseen asennoitumiseen ja tuhoisaan nekrofiiliseen asennoitumiseen ilmentää myös selkeimmin keskeiseksi näkökulmakseni nostamaa valintaa elämän ja kuoleman välillä.

### 5.1 Biofilia ja freudilainen elämänvietti

Anthony Storrin mukaan Freudin ajattelussa ihmisen aggressio kumpuaa kuolemaa kohti suuntautuneesta vietistä, joka pyrkii palauttamaan elämää edeltävän asiantilan, jossa elämää ei ole. Tämä pohjautuu Freudin näkemykseen mentaalisen koneiston funktiosta pyrkiä hankkiutumaan eroon ulkoisista ärsykkeistä. Kuoleman kautta ihminen palaa siis ”ikuiseen rauhaan” eli tilaan, jossa ärsykeitä ei ole. Tältä pohjalta syntyy Freudin muotoilema dualistinen malli elämänvietistä eli Eroksesta ja kuolemanvietistä eli Thanatoksesta, joiden



väliseen konfliktiin ja vuorovaikutukseen kaikki mentaaliset ilmiöt voidaan palauttaa. (Storr 2001, 65–67.)

Siinä missä Freudille elämänvietti ja kuolemanvietti ovat molemmat ihmisessä läsnä olevia biologiaan pohjautuvia ja tasavertaisia voimia, Fromm katsoo, että elämänviettiä vastaava biofilia on ensisijainen. Tämä pohjautuu kaikkien elävien olentojen kohdalla nähtävään pyrkimykseen taistella kuolemaa vastaan. (Fromm 1965, 45; Fromm 1974, 366.) Biofilia ilmenee lisäksi pyrkimyksessä yhdistyä ja integroitua toisiinsa, mikä mahdollistaa rakentavaa kasvua. Frommin mukaan tämä näkyy niin solujen tasolla kuin myös tunteiden ja ajattelun tasolla. (Fromm 1965, 46.)

Biofilia tarkoittaa Frommille intohimoista rakkautta elämää ja kaikkea elävää, kasvamista ja rakentavaa yhteiseloä kohtaan tavalla, jossa elämää lähestytään funktionaalisesti eikä mekaanisesti. (Fromm 1974, 365; Fromm 1965, 47.) Produktiivinen luonne, jolle on ominaista rakkaus elämää ja kasvua kohtaan, ilmentää Frommin mukaan laajempaa biofiliaa. Elämää rakastava ihminen kykenee ihmettelemään, suosii uusien asioiden näkemistä vanhojen asioiden vahvistamisen sijaan ja rakastaa varmuuden sijaan seikkailua. Fromm näkee biofiilisen elämän rakastamisen myös erilaisten humanististen filosofioiden pohjana. (Fromm 1965, 46–48.) Biofilian ja biofiilisen asennoitumisen vastakohta on nekrofilia eli rakkaus kuolemaa kohtaan.

## **5.2 Nekrofilia ja nekrofiilinen asennoituminen**

Nekrofiilialla viitataan yleensä parafiliaan, jossa seksuaalinen halu kohdistuu kuolleisiin. Fromm puhuu nekrofiiliasta kuitenkin laajemmin nekrofiilisenä asennoitumisena (*necrophilous orientation*) maailmaan. Kaikista eri asennoitumisen tavoista nekrofilia on Frommin (1965, 45) mukaan sairain ja vaarallisin. Kuvatakseen luonteen tasolla nekrofiliaa Fromm lainaa kriminaalipsykologi Hans von Hentigia, jonka mukaan nekrofilian ominaispiirteitä ovat muun muassa intohimoinen kiinnostus kaikkea kuollutta ja sairasta kohtaan, intohimoinen halu repiä eläviä rakenteita osiin, muuttaa elävää elottomaksi ja tuhota tuhoamisen vuoksi sekä eksklusiivinen kiinnostus kaikkeen puhtaasti mekaaniseen (Hentig 1964, Frommin 1974, 332 mukaan). Frommin mukaan nekrofiili muuttuu eloisaksi ainoastaan puhuttaessa kuolemasta ja sairauksista ja rakastaa voimankäyttöä, kokien sen itseisarvoisena. Nekrofiilin maailma jakautuu tappajiin ja tapettaviin, joista ensimmäisiä hän ihailee ja jälkimmäisiä halveksuu. (Fromm 1965, 40.)

Lisäksi nekrofiilinen luonne ilmenee Frommin mukaan yhtäältä kylmyytenä ja ikävystyttävyytenä, toisaalta mielenkiinnottomuutena ja jopa inhona nykyistä ja tulevaa kohtaan. Elämää hallitsevat kuollut, pyhänomainen menneisyys perinteinen, lakeinen ja instituutioinen. (Fromm 1974, 339.) Nekrofiili kokeekin hyökkäyksen lakia ja järjestystä vastaan ”saatanallisena hyökkäyksenä” korkeimpia arvojaan vastaan (Fromm 1965, 41). Joan Braunen (2014, 143) mukaan Frommin tulkinta nekrofiliaa on suoraviivaisen poliittinen, koska Fromm liittyy nekrofiliaan lain ja järjestyksen sekä byrokratian ja nationalismiin ihannoimalla.

Lisäksi, kuten kokoavassa asennoitumisessa, myös nekrofiilisessa omaisuus ja omistaminen ovat keskeisessä roolissa (Fromm 1974, 339). Fromm (1965, 55) pitääkin nekrofiliaa kokoavan asennoitumisen intensiivisempänä äärimuotona. Ainoa tapa nekrofiilille assimiloitua ja ymmärtää jotain on omistamalla ja hallitsemalla sitä. Tämä selittää yhtäältä kiinnostuksen kaikkea mekaanista ja mekanisoitua kohtaan ja toisaalta pelon elämän hallitsemattomuutta ja järjestäytymättömyyttä kohtaan. (Mt., 41.)

Nekrofiilinen luonne näkyy Frommin (mt., 42) mukaan selkeimmin jatkuvasti toistuvissa unissa, joissa esiintyy kuolemaa, ruumiinosia, pääkalloja, ulosteita, sekä koneiksi muutettuja tai konemaisesti käyttäytyviä ihmisiä. Fromm (2007, 31–32) jakaa Freudin ajatuksen unien tärkeydestä ja merkityksellisyydestä, ajatellen niiden ilmaisevan ihmisen sisäistä elämää tärkeällä tavalla ja olevan ”pääkatu tiedostamattomaan”, josta ihmisen käyttäytymisen vahvimmat motiivit kumpuavat.

Kuten muidenkin asennoitumisten kohdalla, myös nekrofiiliselle asennoitumiselle on erilaisia aste-eroja. Fromm pitää kuitenkin nekrofiilista asennoitumista erittäin merkittävänä yhteiskuntaluonteen ilmentymänä. Kuvatessaan 1900-luvun teollistuneen yhteiskunnan jäsenen ”yksinkertaisimpia ja kaikkein ilmeisimpiä” ominaispiirteitä Fromm (1974, 342) mainitsee vähenevän kiinnostuksen ihmisiä, luontoa ja eläviä rakenteita kohtaan ja lisääntyvän kiinnostuksen mekaanista ja elotonta kohtaan. Esimerkkeiksi tästä Fromm ottaa muun muassa hellyydenosoituksia ja huolta sisältävän rakkauden autoja kohtaan ja jatkuvan valokuvaamisen, jossa aktiivista keskittymistä ja avoimuutta maailmalle ilmentävä näkemisen kyky muuntuu pelkäksi katseluksi ja objekteiksi, joilla todistetaan ystäville omia kokemuksia. Myös ylenpalttinen intoilu erilaisia vaivannäöltä säästäviä laitteita ja apuvälineitä kohtaan on Frommille yksi esimerkki tällaisesta teknologian palvomisesta. Fromm ei kuitenkaan väitä, että autolla ajaminen, valokuvaaminen tai muu laitteiden käyttö

tai niiden suunnittelu olisivat itsessään merkki nekrofiilisesta asennoitumisesta, vaan olennaista on se, korvaavatko ne mielenkiinnon elämää ja omia kykyjä kohtaan ja onko kiinnostus niitä kohtaan ylenpalttisen eksklusiivista. (Mt., 342–343.)

Kaikkein voimakkaimmin tuhoavalle nekrofiilialle ominainen teknologian palvonta näkyy kuitenkin Frommin mukaan 1900-luvulla kehitetyssä sotateknologiassa, kuten pommikoneissa. Pommikone mahdollistaa tuhansien ihmisten tappamisen ilman, että tappajat itse edes näkevät aiheuttamaansa tuhoa. Kaikki tapahtuu vain osana monimutkaisen koneen järjestelmällistä ja suunnitelmallista operointia. Frommille tämä on vain jatkumoa työntekijän ja työn tuloksen vieraantumisen prosessista, jossa päätösvalta tehtävän mielekkyydestä ja moraalinen vastuu on ylemmällä johdolla, kuten aiemminkin sodankäynnissä, mutta nyt myös itse tuhoaminen on kaukaista sotilaille. Frommin mukaan sama ilmiö näkyi myös holokaustin toteutuksessa. (Mt., 346–347.) Mitä pidemmälle tuhoamisen teknologisaatio etenee, sitä enemmän se alkaa muistuttaa rationaalisilta vaikuttavin tarkoituksiperin ohjelmoidun koneen käyttämistä. Affektiivinen käsitys siitä, kuka tekee mitä kellekin, hämärtyy, ja lopulta tuhoamiselle ei ole enää mitään rajoja, koska kukaan ei koe tuhoavansa mitään. (Mt., 348.)

### **5.3 Nekrofilia ja freudilainen kuolemanvietti**

Fromm kertoo ottaneensa nekrofilian käsitteen espanjalaisfilosofi Miguel de Unamunolta, soveltaen sitä kliiniseen analyysiin sekä havaintoihin historiallisten henkilöiden, kuten Adolf Hitlerin, elämistä. Keskeisimpänä vaikutteenaan Fromm mainitsee kuitenkin Freudin teorian elämän- ja kuolemanvieteistä. (Fromm 1974, 331.) Kuten aiemmin tuli ilmi, Freudin esittelemät kaksi viettiä vastaavat hyvin paljon Frommin tekemää biofilia–nekrofilia - jaottelua, mutta olennainen ero Frommin mukaan teorioiden välillä on näiden vastakohtien suhteessa. Fromm näkee, että Freudilla elämänvietti ja kuolemanvietti ovat molemmat yhtä vahvoja, biologisesti synnynnäisiä ominaisuuksia ihmisessä. (Mt., 366.) Frommin (1965, 51) tulkinnan mukaan Freudin teoriassa ympäristötekijät vaikuttavat vain siihen, suuntautuuko kuolemanvietti sisäänpäin vai ulospäin, mutta ne eivät vaikuta kuolemanvietin intensiteettiin, joka on tasavertainen elämänvietin kanssa.

Fromm (1974, 366) puolestaan näkee vain elämänviettiä vastaavan biofilian synnynnäisenä, kun taas kuolemaa kohti vievä nekrofilia on psykopatologinen ilmiö, joka korvaa biofiliaa tilanteessa, jossa edellytykset kasvulle ja elämänmyönteisyydelle ovat heikentyneet. Kuten 3. luvussa tuli ilmi, ihmisellä on Frommin ajattelussa luonnostaan eksistentiaalinen tarve

luoda uutta ja vaikuttaa muihin, mutta mikäli hän ei onnistu näissä, ainut tapa paeta sietämätöntä mitättömydentunnetta on kokea itsensä vahvaksi tuhovoiman kautta. Toisin sanoen ihminen, joka ei kykene luomaan elämää, voi kuitenkin Frommin (mt., 366) mukaan tuhota sitä ja olla näin vaikuttava voima maailmassa.

Frommille tekijät, jotka vaikuttavat nekrofiilisen asennoitumisen vahvuuteen suhteessa biofiliaan, ovat tärkeitä tutkimuksen kohteita, eikä hänellä ole antaa tyhjentävää vastausta kysymykseen nekrofilian synnystä. Fromm antaa kuitenkin joitain ehdotuksia. Lapsuuden kasvuympäristössä nekrofiilisen asennoitumisen kehittymistä edistävät Frommin mukaan erityisesti kuolemaa rakastavat ihmiset, vähät virikkeet, pelko, rutiinomaisuus ja epäkiinnostavuus sekä mekaaninen järjestys. (Fromm 1965, 51–52.) Yhteiskunnallisista tekijöistä Fromm mainitsee keskeisinä taloudellisen ja psykologisen niukkuuden (*scarcity*), jotka vähentävät turvallisuudentunnetta ja tekevät elämästä kamppailua muita vastaan. Muita yhteiskunnallisia tekijöitä ovat epäoikeudenmukaisuus ja eriarvoisuus, joiden myötä osalle ihmisistä jää välineellinen rooli olla toisten hyväksikäyttämiä. (Mt., 52.)

Kuten aiemmin mainittua, nekrofilia on Frommille kokoavan eli anaalisen asennoitumisen äärimuoto (Fromm 1974, 348; Fromm 1965, 55). Kummallekin asennoitumiselle on ominaista kiinnostus elotonta kohtaan, mutta kokoava asennoituminen ei vielä ole nekrofiliaa. Frommin mukaan Freud kollegoineen toi ilmi anaalisen luonteen ja sadismin yhteyden, joka ilmenee sellaisilla anaalisilla luonteilla, jotka ovat astetta vihamielisempiä ja narsistisempia. Sadismikaan ei kuitenkaan ole vielä täyttä nekrofiliaa, koska Fromm katsoo, että sadistit ovat vielä jonkinlaisessa suhteessa toisiin ihmisiin halutessaan hallita heitä. Mikäli hallitsemiseen pyrkivä, sadistinen suhteessa olemisen tapa toisiin ei vielä ole riittävä, ja ihminen on vieläkin vihamielisempi ja narsistisempi, voidaan Frommin mukaan puhua nekrofiilisesta luonteesta, joka pyrkii tuhoamaan toiset ja jopa itsensä. (Fromm 1974, 348–349.)

#### **5.4 Nekrofiilinen asennoituminen ja aiemmat epäproduktiiviset asennoitumiset**

Fromm ei kuitenkaan pidä tätä teoreettista mallia täysin tyydyttävänä, vaan näkee nekrofilian ja kokoavan asennoitumisen suhteen monimutkaisempana, koska kokoava asennoituminen liittyy Frommin mukaan enemmänkin 1800-luvun keskiluokkaan ja on harvinaisempi uudemmissa sosioekonomisissa olosuhteissa. Näissä olosuhteissa vieraantumisen aste on Frommin mukaan pidemmällä, eikä esimerkiksi Freudin esittämälle anaaliselle luonteelle

ominainen suhde omaan, aistivaan kehoon ole enää niin yleinen. Fromm pitääkin omaa kaupallisen asennoitumisen käsitettään kuvaavampana puhuttaessa 1900-luvun teollisten yhteiskuntien määräävästä yhteiskuntaluonteesta. Tälle asennoitumiselle on ominaista vieraantuminen omasta kehosta, jossa sekin on välineellistynyt hyödykkeeksi ja menestyksen instrumentiksi (Fromm 1974, 349.) Keskeiseksi kysymykseksi teollista yhteiskuntaa analysoitaessa frommilaisen yhteiskuntaluonteen näkökulmasta nouseekin nekrofilian ja kaupallisen asennoitumisen suhde.

Nekrofilian yhteydessä kuvailtu kiinnostus haisevia, mätäneviä ruumiita ja ulosteita kohtaan ei vaikuta Frommin mukaan erityisen yleiseltä esimerkiksi 1900-luvun amerikkalaisessa yhteiskunnassa, vaan pikemminkin niihin suhtaudutaan vältellen ja pelon kautta. Frommin mukaan ylipäätään kaikki, mikä on ihmiselle hallitsematonta ja luonnollista, on jotain sellaista, josta halutaan kääntyä pois. Ihminen ja inhimilliset ominaisuudet muuntuvat välineellisiksi, ja rakkaus ihmisiä kohtaan muuttuu Frommin mukaan rakkaudeksi teknologiaa ja kaikkea synteettistä kohtaan. Kuoleman symbolina eivät olekaan tällöin enää ruumiit, vaan puhtaat, kiiltävät koneet, ja suurimpia saavutuksia tulevat olemaan Frommin mukaan robotit, joita ei erota ihmisestä. (Mt., 350.)

Fromm esittää, että kaiken tämän teknologisen kehityksen nimissä ihmiskunta kuitenkin saastuttaa ja tuhoaa luonnon ympäriltään, ja vaikka tieto tämän kehityksen kestämyydestä onkin jo saatavilla, kaikki elämä ollaan valmiita uhraamaan. (Mt., 350.) Frommin mukaan Freud ajatteli, että torjuttu usein palaa. Tässä tapauksessa Fromm katsookin, että torjuttu kiinnostus kuolemaa ja tuhoa kohtaan tulee näkyviin myös elottomassa, totaalisen teknologisaation maailmassa. (Mt., 351.)

Tätä voidaan tulkita niin, että yhteys nekrofiilisen tuhoamisen ja kaupallisen asennoitumisen välillä löytyy luomiskyvyn puutteesta, vieraantuneesta teknologian palvonnasta ja välinpitämättömyydestä. Nekrofiliaa keskeiseksi nousee vieraantuneen ihmisen tuska liittyen hänen kyvyttömyyteensä olla produktiivinen, inho nykyistä ja tulevaa kohtaan sekä halu tuhota ja korvata kaikki teknologialla. Kaupallisesti asennoitunut ihminen on puolestaan vieraantunut itsestään siten, että kokee merkitykselliseksi vain pysymisensä ajassaan kiinni ja menestymisensä osana talouden koneistoa, joka työllistää hänet. Tässä asennoitumisessa teknologia on yhtä kuin ”edistys”, johon uskotaan sokeasti, eikä haluta muuttaa mitään, vaikka maailma ympärillä tuhoutuu. Muu kuin oma menestyminen on yhdentekevää.

Kaupallinen asennoituminen tuottaisi frommilaisesta näkökulmasta siis paljon samoja ongelmia kuin nekrofiilinenkin, mutta ehkä sen voi tulkita olevan Frommin yhteiskuntaluonneteorian viitekehyksessä paremmin kapitalistista yhteiskuntaa ylläpitävä yhteiskuntaluonne, koska se ilmenee yksilötasolla paljon lievempänä ja huomaamattomampana kuin harvinaisempi, eksplisiittisesti tuhoava nekrofilia. Äärimmäinen nekrofilia voitaisiinkin kenties nähdä esimerkkinä yhteiskuntaluonteesta, joka muuttuu yhteiskunnan rakenteita tuhoavaksi tilanteessa, jossa ristiriita ihmisen eksistentiaalisten tarpeiden ja yhteiskunnan välillä kasvaa liian suureksi.

Fromm puhuu nekrofilian ja kaupallisen asennoitumisen suhteen yhteydessä myös kyberneettisestä ihmisestä (*cybernetic man*), jossa yhdistyy kummallekin asennoitumiselle ominainen tapa hahmottaa maailmaa ensisijaisesti älyllisellä ja manipulatiivisella tasolla ilman hienostuneempia affekteja, jolloin tunteet ilmenevät karkeammassa muodossa esimerkiksi voitonhimona, tuhoamisvimmana tai jännityksenkaipuuna. Kuten vieraantumisen kohdalla tuli ilmi luvussa 3, Fromm näkee tällaisen katkoksen älyn ja affektien välillä eräänlaisena skitsofreniana, jossa mieli on jakautunut ajattelun ja tunteiden osalta. (Fromm 1974, 351–352.)

Funkin mukaan frommilaisen nekrofiilisen asennoitumisen synnyn taustalla oleva vieraantuminen itsestä ei selity kuin osittain kaupallisen asennoitumisen yleisyydellä yhteiskunnassa. Funk katsoo, että nekrofiilisen väkivallan juuret ulottuvat kauemmas laskettavuuden ja kvantifioinnin merkityksen korostumiseen. Funkin mukaan ilmiöiden muuttaminen numeroiksi on mahdollistanut ihmiskunnalle henkeäsalpaavia saavutuksia tieteissä, mutta tämä on myös johtanut siihen, että usein vain kvantitatiivinen tieto nähdään tieteellisenä ja relevanttina. Inhimillisten ilmiöiden kohdalla kvantifiointi muuttaa ihmiset kuitenkin esineenkaltaisiksi objekteiksi, mikä luo pohjaa nekrofilialle. (Funk 2000.)

Toiseksi tekijäksi Funk nostaa uusien teknologian mahdollisuuksien ihannoinnin, jonka myötä ihmisen potentiaaleja ja kykyjä ei nähdä enää kiinnostavina, vaan keskiöön nousee vaikutelma, jonka mukaan koneet suoriutuvat paljon paremmin ja tehokkaammin kaikesta ilman, että niitä tarvitsisi kehua tai suostutella mihinkään. Tämä on saanut ihmiset suosimaan kaikessa teknologisia ratkaisuja ja altistanut samalla ihmisten kyvyt ja kulttuurin taloudelliselle rationalisoinnille. (Mt.) Funk (2019, 104) näkee ihmisten muuttamisen objekteiksi ominaiseksi myös kaupalliselle asennoitumiselle, ilmeten juuri haluna mitata jatkuvasti ihmisten tehokkuutta ja tuottavuutta, ikään kuin nämä olisivat koneita. Funk

(2000) näkee tämän kehityksen vähintään yhtäläisenä uhkana elämälle ja kulttuurille kuin sen, jonka esimerkiksi uusnatsistinen väkivalta muodostaa.

Kenties nekrofilia tulee ymmärtää Frommilla ensisijaisesti biofilian ja produktiivisuuden absoluuttisen vieraantuneena vastakohtana, jolle on kaupallisen asennoitumisen kanssa yhteistä assimilaatioiden tasolla välineellinen järkevyyden ilman affektiivista yhteyttä toimintaan. Sosialisoinnin näkökulmasta kumpaakin asennoitumista yhdistää vetäytyminen pois toisista ihmisistä, kuten Funk (1982, 49) on esittänyt, joskaan kaupallinen asennoituminen ei ole niin vihamielinen irrallisuudessaan toisista.

Vaikka ääriasteinen, tuhoava nekrofilia olisikin ihmistä vahvimmin määrittävänä asennoitumisena harvinainen, yhteiskunnan tasolla Fromm (1965, 59) on huolissaan siitä, missä määrin produktiivista rakkautta elämää kohtaan heikentää mekaaninen ja byrokraattinen suhtautuminen ihmisiin. Fromm (mt., 61) ei näe teollista tuotantoa itsessään ongelmallisena, vaan ongelma on se, määrittääkö mekanisoiva tuotanto liikaa elämää, jota tuotannon pitäisi vain ylläpitää. Tähän liittyy kiinnostavia huomioita myös sosiologi Sherry Turklella 2000-luvun digitaalisen kulttuurin ja robotisaation näkökulmasta, joihin palaan myöhemmin luvussa 8. Pohdin samassa luvussa myös mekanisoivaa suhdetta luontoon ja eläimiin frommilaisesta viitekehyksestä.

Fromm näkee nekrofilian siis osana tuhon syndroomaa, joka saa ihmiset tuhoamaan ja vihaamaan, ja joka edustaa Frommin humanistisessa etiikassa pahuutta. Biofilia puolestaan kuuluu kasvun syndroomaan, joka edustaa hyvää. (Fromm 1965, 23.) Tämä jaottelu hyvään ja pahaan voidaan nähdä yhtenä pohjana normatiiviselle humanismille, jonka kautta yhteiskuntakritiikkiä voidaan frommilaisittain esittää ja oikeuttaa. Mikäli esimerkiksi nekrofiliaa synnyttää yhteiskunnallinen eriarvoisuus ja epäoikeudenmukaisuus, kuten Fromm (mt., 52) arvelee, voidaan Frommin näkökulmaa pitää yhtenä tapana muotoilla kritiikkiä eriarvoistavaksi ja epäoikeudenmukaiseksi katsottua politiikkaa kohtaan.

Näin tekee esimerkiksi uusliberalismin ja nekrofilian rinnastava Panayota Gounari, joka katsoo, että Kreikan velkakriisin myötä maassa toteutettu raju yksityistämisen politiikka ilmentää yhteiskunnallista nekrofiliaa, jossa tiukan kontrollin alaiset ”kurittomina” pidetyt kansalaiset menettävät ihmisyytensä, ja vain antropomorfoitujen markkinoiden hyvinvointi on se, josta ollaan huolissaan. Gounarin mukaan tämä näkyy muun muassa yleisenä apaattisuutena, fasismin kannatuksen nousuna sekä sairauksien, itsemurhien ja addiktioiden valtavana kasvuna. (Gounari 2014.)

Seuraavassa luvussa käsittelemme vielä viimeistä jaottelua, jolla Fromm lähestyy kysymystä ihmisen kahdesta vastakkaisesta tavasta hakea ratkaisua tilanteeseensa ja elää Frommin radikaalihumanistisesta näkökulmasta mielekästä elämää. Funkin (1999, 61) mukaan Fromm muotoilee tämän kysymyksen spontaaniuden ja passiivisuuden, produktiivisuuden ja epäproduktiivisuuden sekä biofilian ja nekrofilian välisten jaotteluiden jälkeen vielä lopuksi valintana kahden eri eksistenssimuodon välillä, jotka ovat ”oleva” ja ”omistava”.



## 6 OLEMINEN JA OMISTAMINEN

Nykyihminen *omistaa* paljon tavaroita ja hän käyttää monia esineitä, mutta hän *on* hyvin vähän. Hänen tunteensa ja ajatuskulkunsa ovat surkastuneet kuin harjaantumattomat lihakset. Hän pelkää kaikkia sosiaalisia muutoksia, koska kaikki yhteiskunnallisen tasapainon häiriöt merkitsevät hänelle kaaosta tai kuolemaa – ei ehkä fyysisesti, mutta kuitenkin hänen identiteettinsä loppumisena. – Erich Fromm (1993, 134–135)

Fromm siirtyy vuoden 1976 teoksessaan *To Have or to Be?* kohti jaottelua, jossa valinta elämän ja kuoleman välillä esitetään suhteena kahden olemassaolon moodin, olemisen ja omistamisen välillä. Näistä omistamisen moodin (*mode of having*) voidaan katsoa sisältävän kaikki epäproduktiivisten asennoitumisten elementit, kun taas olemisen moodi (*mode of being*) on biofiilinen ja produktiivinen. Fromm (2008b, 14) tarkoittaa moodeilla eräänlaisia perustavia kokemisen tapoja, jotka määrittävät yksilön luonnetta sekä eri yhteiskuntaluonteita.

Merriam-Webster -sanakirjan mukaan englannin sana *mode* on monimerkityksinen ja voi tarkoittaa esimerkiksi muotoa tai ilmenemistapaa, jonka jokin asia voi saada, tai viitata ominaiseen tapaa tehdä asioita. Tässä mielessä Frommin moodit voidaan nähdä vaihtoehtoisina tapoina, joilla ihmisen luonnerakenteen kokonaisuus ilmenee eri assimilaation ja sosialisointin tavoissa. Moodi siis määrittää ihmisen tapaa olla ja toimia maailmassa. Funkin (1982, 211) mukaan nämä vaihtoehtoiset moodit tulisi nähdä Frommin lopullisena ajatusluomuksena luonneopin kontekstissa tehdyistä empiirisistä löydöksistä.

Funk (mt., 212) katsoo, että jako olemisen ja omistamisen välillä perustuu Frommin Marx-luentaan. Marxille ihmisen vapaassa aktiivisuudessa ja työssä on ihmisen lajiolemus, kun taas pääoma edustaa kasautunutta, mennyttä ja kuollutta. Marxille kamppailussa työn ja pääoman välillä on Frommin mukaan siis kyse kamppailusta elämän ja kuoleman välillä. (Fromm 2008b, 78.) Ihmisen lajiolemuksen mukainen oleminen nähdään siis vastakkaisena omistettavaan pääomaan keskittymiselle.

Vuoden 1844 käsikirjoituksissaan Marx esittää, että porvarillinen poliittinen taloustiede kieltää ihmisen elämän ja tarpeet alentaessaan ihmisen aktiivisuuden pelkäksi mekaaniseksi ja abstraktiksi liikkeeksi sekä nähdessään vain ihmisen fyysisen säilymisen välttämättömänä tarpeena. Marxin mukaan tämä muuttaa työläisen askeettisesti eläväksi orjaksi, koska mitä vähemmän ihminen syö ja juo, harrastaa taiteita, ajattelee, rakastaa ja kuluttaa rahaansa tällaisiin ”luksukseksi” miellettyihin aktiviteetteihin, sitä enemmän hän säästää rahaa ja

vauraampi hän on. Toisin sanoen mitä vähemmän ihminen *on*, sitä enemmän hän *omistaa*, ja mitä vähemmän ihminen ilmaisee omaa elämäänsä, sitä suurempi on Marxin mukaan hänen vieraantunut elämänsä. (Marx 1988, 118–119.)

Käsittelen seuraavaksi olemisen ja omistamisen moodeja, joissa valinta elämän ja kuoleman välillä tulee muotoilluksi vielä kerran uudella tavalla. Aloitan määrittelemällä näitä moodeja ja niiden eroja. Tämän jälkeen käyn läpi Frommin omistamista koskevaa jaottelua funktionaaliseen ja ei-funktionaaliseen omaisuuteen, moodien suhdetta eksistentiaaliseen identiteetin tarpeeseen, sekä lopuksi vielä hyvin lyhyesti joitain Frommin avauksia olemisen moodin vahvistamiseksi.

### **6.1 Olemisen moodin ja omistamisen moodin eroista**

Fromm (2003, 61) kuvaa produktiivista asennoitumista jo *Man for Himself* –teoksessa perustavana asenteena tai suhteessaolon moodina (*mode of relatedness*), joka kattaa mentaaliset, emotionaaliset ja aistimelliset reaktiot toisiin ihmisiin, itseen ja asioihin tai esineisiin. Produktiivisen asennoitumisen piirteet ovatkin perusedellytyksiä Frommin myöhemmin muotoilemalle olemassaolon tavalle, jossa ihminen perustaa olemisensa omaan yksilölliseen tapaansa kokea ja toimia maailmassa. Tätä Fromm kutsuu olemisen moodiksi.

Olemisen moodi sisältää Frommin mukaan produktiivisuuden ja biofilian ominaisuudet, kuten itsenäisyyden, vapauden, kriittisen järjen, rakkauden ja kiinnostuksen toisia kohtaan sekä henkisen kasvun. Sen perustavanlaatuisin piirre on kuitenkin vahva sisäinen aktiivisuus ja omien kykyjen produktiivinen käyttö. Olemisen moodissa korostuva elävä, subjektiivinen kokemus on jotain, mitä ei pystytä kuitenkaan ilmaisemaan sanallisesti, koska kokonaisuutena jokainen ihminen ja hänen kokemuksensa ovat uniikkeja. (Fromm 2008b, 71–72.)

Mika Pekkolan (2019, 205) mukaan oleminen tarkoittaa ”empaattista avoimuutta muuttuville elämänprosesseille”, kun taas omistaminen kuolettaa elämän tavaraksi. Havainnollistaakseen olemisen ja omistamisen moodien eroja Fromm käyttää kahta runoa, joiden puhuja näkee kukan kävellessään. Ensimmäinen on Alfred Tennysonin runo, jossa puhuja poimii pienen kukan juurineen, katsoo sitä ja pohtii, että jos voisi ymmärtää, mitä tuo kukka on juurineen ja kaikkineen, voisi hän myös ymmärtää sen, mitä Jumala ja ihminen ovat. Seuraava runo on Bashōn haiku, jonka puhuja katsoo huolellisesti nazuna-kasvia ja näkee sen kukkivan. Haikun lopussa Bashō käyttää japanin *kana*-merkkiä, joka merkitsee ihailua, ylistystä, iloa tai surua. (Fromm 2008b, 14–15.)

Frommin mukaan Tennysonin puhuja haluaa ottaa kukan omakseen voidakseen ymmärtää ihmistä ja luontoa. Samalla kuitenkin kyseinen kukka kuolee. Fromm vertaa Tennysonia tässä länsimaiseen tieteilijään, joka totuutta etsiessään tuhoaa elämää. Bashōn puhuja puolestaan ei halua edes koskea kukkaan, vaan pelkkä katsominen riittää. (Mt., 14–15.)

Havainnollistaakseen runojen eroa Fromm ottaa vielä esiin Johann Wolfgang von Goethen runon, jonka puhuja niin ikään näkee kävellessään kukan. Goethen puhuja haluaa Tennysonin runon tavoin poimia kauniin kukan, mutta kukka on tälle niin elävä, että se varoittaa puhujaa ja kertoo kuolevansa, jos se irrotetaan maasta. Runon puhuja poimii kukan juurineen, mutta vie sen puutarhaan ja istuttaa sen uudelleen. Hiljaisessa puutarhassa se saa kukkia ja levitä. (Mt., 15–16.)

Frommin mukaan Goethen puhuja on Tennysonin ja Bashōn puhujien välissä ratkaisullaan. Tennysonin puhuja suhtautuu kukkaan omistamisen moodin kautta tavalla, jossa halu omistaa tietoa voittaa halun suojella elämää. Bashōn ja Goethen puhujat sen sijaan suhtautuvat runoissa kukkiin olemisen moodin kautta, jolloin heidän olemassaoloaan ei määritä omistaminen eikä halu omistaa, vaan ilo, omien kykyjen produktiivinen käyttö ja yhteys maailmaan. Fromm kutsuukin Goethen ”suureksi elämän rakastajaksi”, joka pukee sanoiksi olemisen ja omistamisen välisen konfliktin esimerkiksi *Faustissa* omistamista edustavan Mefistofeleen kautta. (Mt., 16.)

Yhteiskunnallisella tasolla olemisen ja omistamisen moodien erot näkyvät Frommin mukaan siinä, rakentuuko yhteiskunta ihmisten vai esineiden ja asioiden ympärille. Fromm nostaa esimerkiksi länsimaisen teollistuneen yhteiskunnan, jota dominoivat hänen mukaansa rahan, kuuluisuuden ja vallan ahnehtiminen elämän kantavana teemana. Frommin mukaan länsimaisen ihmisen vieraantumisen tila näkyykin kyvyttömyytenä ymmärtää yhteiskuntia, jotka eivät perustu yksityisomaisuuteen ja ahneuteen. (Mt., 16–17.) Olemisen moodissa ihmisen oleminen ja identiteetti eivät ole sidottuina omaisuuteen, vaan siihen, mitä hän tekee ja miten hän kokee. Tässä näkyy myös Frommin zenbuddhalaisuudesta saamia vaikutteita.

Funkin (1982, 213) mukaan olemisen moodia on helpompi ymmärtää vastakohtana selkeämmin kuvailtavalle omistamisen moodille. Omistamisen moodinkin kohdalla Fromm (1993, 150) tosin itse katsoo, että omistavan olemistavan kokemuksen kuvaaminen on vaikeaa, ja että se vaatii pelkän älyllisen käsittämisen lisäksi tunneperäistä kokemusta. Omistamisen moodi perustuu Frommin (2008b, 57–58) mukaan yksityisomaisuuden hankkimisen ja säilyttämisen, voiton sekä vallan pohjalta rakentuvaan yhteiskuntaan.

Omistamisen moodissa elämisessä on Frommin mukaan olennaista omaisuuden haaliminen ja rajoittamaton oikeus pitää se omanaan ilman, että omistajalta edellytettäisiin mitään enempää työtä omaisuutensa säilyttääkseen, tai että omaisuutta tarvitsisi hyödyntää produktiivisesti. Tällainen yksityinen omistaminen muuntaa Frommin mukaan kaiken kuolleeksi ja toisen vallalle alisteiseksi. (Mt., 63.) Frommille (1993, 144) pääoma on juuri tällaista omaisuutta, jonka omistusoikeus on laissa turvattu riippumatta siitä, tehdäänkö pääomalla mitään vai ei.

Funkin mukaan ei ole oikeastaan mitään, mihin omistamisen halu ei voisi yltyä frommilaisessa omistamisen moodissa. Ihminen voi haluta omistaa materiaalistien esineiden lisäksi esimerkiksi toisia ihmisiä, hyveitä ja arvoja, kuten rohkeutta ja kauneutta, sekä myös uskonnollisia, filosofisia tai poliittisia vakaumuksia, joita hankitaan ja puolustetaan itsepintaisesti. (Funk 1982, 213–214.)

Lause ”minä omistan jotain” ilmaisee suhteen subjektin ja objektin välillä. Frommin mukaan tämä myös implikoi, että subjekti ja objekti ovat jotain pysyviä. Näin ei kuitenkaan ole, koska omistava subjekti voi kuolla tai hänen omaisuutensa voi hukkuu, tuhoutua tai menettää arvonsa. Todellisuudessa omistaminen onkin Frommin mukaan vain ohimenevä hetki elämisen prosessissa. (Fromm 2008b, 63.) Ohimenevyytensä takia siihen ei kannattaisi siis kiinnittyä liikaa, koska omistamiseen perustuva oleminen on vaarassa jäädä tyhjän päälle, mikäli omaisuus menetetään.

## **6.2 Funktionaalinen ja ei-funktionaalinen omistaminen**

Frommin mukaan yksityisen omistamisen merkityksen korostuminen on ihmiskunnan historiassa pikemminkin poikkeus kuin sääntö, vaikka se mielletään luonnolliseksi ja universaaliksi. On tärkeä huomata, että Fromm kuitenkin erottaa yksityisomaisuuden muista omaisuuden muodoista ja erityisesti henkilökohtaisesta, funktionaalisesta omaisuudesta. (Fromm 2008b, 57–58.)

Funktionaalinen omaisuus tarkoittaa Frommin (1993, 140) mukaan käyttöön tarkoitettua omaisuutta ja on vastakohtainen ei-funktionaalille eli omistukseen tarkoitettulle omaisuudelle. Funktionaalinen omaisuus kattaa Frommin (mt., 145) mukaan esimerkiksi ihmisen oman ruumiin, kodin, työkalut ja muun biologiseen hengissä pysymiseen vaadittavan, mutta myös henkiseen selviämiseen tarvittavia asioita, kuten ornamentteja,

koruja, sekä taide-esineitä ja ”pyhiä”<sup>8</sup> esineitä. Funktionaalinen omaisuus on Frommin mukaan ihmisen aktiivisessa ja produktiivisessa käytössä eikä ylitä määrällisesti ihmisen tarpeita. Koska funktionaalinen omaisuus työllistää omistajansa, hän ei ehdi kadehtia toisten omaisuutta eikä toisaalta myöskään pelkää omaisuutensa menettämistä, koska Frommin mukaan funktionaalinen omaisuus on helposti hankittavissa takaisin. (Mt., 150.)

Käyttämällä funktionaalista omaisuuttaan ihminen jakaa Frommin mukaan sen kanssa jotain persoonallisuudestaan ja elämästään, jolloin omaisuus menettää elottomuutensa mutta toisaalta myös vaihdettavuutensa. Esimerkiksi raha ja maaomaisuus ovat puolestaan yksityistä omaisuutta, joka on vaihdettavaa, epäpersoonallista, kuollutta ja ei-funktionaalista. (Mt., 141–142.) Ihminen ei Frommin (mt., 145) mukaan voikaan elää omistamatta mitään, mutta olennaista ihmisen hyvinvoinnin kannalta on, että ihmisen omaisuus olisi pääasiallisesti funktionaalista, ja että hänellä olisi mahdollisimman vähän kuollutta, ei-funktionaalista omaisuutta.

Frommille kulta edustaa ei-funktionaalista omaisuutta siinä mielessä, että sitä ei voi syödä, eikä sen kerääminen ole hyödyllistä muutoin kuin sellaisessa yhteiskunnassa, jonka talous perustuu kullalle pääomaksi muutettuna. Kulta on täten rinnastettavissa kaikista tarpeettomimpaan eli ulosteeseen. Tämä näkyikin Frommin mukaan muun muassa vanhoissa babylonialaisissa opeissa, joissa kulta on helvetin ulostetta, sekä kreikkalaisesta mytologiasta tutussa myytissä Kuningas Midaksesta, joka toivoi kykenevänsä muuttamaan kaiken kullaksi kosketuksellaan. Saatuaan toivomansa Midas kuoli, koska kullalla ei voi elää. (Mt., 153–155.) Myös Yuval Noah Harari kuvaa teoksessaan *Sapiens*, kuinka Meksikon alkuperäiskansoihin kuuluneet asteekit ihmettelivät espanjalaisten konkistadorien pakkomielteistä suhdetta kultaan. Asteekeille kulta oli lähinnä korujen materiaali, mutta muuten se oli hyödytöntä, koska sitä ei voinut syödä tai käyttää pehmeytensä vuoksi työkaluihin tai aseisiin. (Harari 2016, 198.)

Ei-funktionaalisen yksityisomaisuuden haaliminen omistamisen moodissa ilmentääkin Frommin (1993, 151) mukaan kokoavaa eli freudilaisittain anaalista luonnetta, jossa ihminen on pääasiallisesti kiinnostunut omaisuudesta ja omistamisesta eikä osaa heittää pois

---

<sup>8</sup> Fromm ei selitä, mitä tarkoittaa ”pyhillä” esineillä, mutta oletan, että ne eivät ole vieraantumiseen liittyviä ”epäjumalia”, joille alistutaan tai joita palvotaan itsessään. Kenties Fromm tarkoittaa esimerkiksi sellaisia henkilökohtaisia uskonnollisia esineitä, joilla on jollain tapaa produktiivinen funktio niiden vaikkapa muistuttaessa ihmisyyteen liittyvistä peruskysymyksistä tai tuodessa ihmisiä yhteen.

tarpeetonta. Frommille Freudin havainnot lapsen kehityksestä ovat omistavan olemisen tavan analyysissä tärkeitä. Freudin mallissa pienelle lapselle ensin oraalisessa vaiheessa vastaanottava, sitten fallisessa vaiheessa aggressiivinen ja tarttuva sekä lopuksi anaalisessa vaiheessa omistava tapa assimiloida ovat välttämättömiä ja normaaleja, koska lapsi ei kykene itse tuottamaan mitään. Aikuisella psykoseksuaalisen kehityksen kolmannen vaiheen anaalinen fiksoituminen ja siitä seuraava omistamiseen keskittyvä kokoava luonne merkitsevät kuitenkin patologista epäkypsyyttä. Frommin mukaan freudilaisesta näkökulmasta yksityisomaisuuteen perustuvaa yhteiskuntaa voidaan perustellusti kritisoida, ja sen olisi pitänyt vaikuttaa tällaisessa yhteiskunnassa jo ”pommin tavoin”. (Mt., 151; 155.)

Kuten aiemmin on tullut ilmi, äärimmäisessä muodossaan omistamiseen keskittyvä kokoava asennoituminen voi johtaa Frommin (1974, 348; 1965, 55) mukaan nekrofiliaan, jossa rakkaus kuollutta kohtaan voittaa rakkauden elävää kohtaan. Omistamisen moodissa korostuu nekrofilinen tapa assimiloida ja ymmärtää jotain vain omistamisen ja hallinnan kautta. Lisäksi kasautunut yksityisomaisuus on kuollutta ja ei-funktionaalista omaisuutta, joka hallitsee omistajaansa ja heikentää yksilöllistä produktiivisuutta sekä sisäistä aktiivisuutta. Funktionaalissa ja ei-funktionaalissa omaisuudessa onkin Frommin (1993, 149) mukaan pohjimmiltaan kyse siitä, edistääkö omaisuus ”aktiivisuutta ja elävyyttä” vai johtaako se ”välinpitämättömyyteen, laiskuuteen ja tuottamattomuuteen”.

Omistamiseen perustuvassa yhteiskunnassa kuolleella omaisuudella saa Frommin mukaan myös ihailua ja poliittista valtaa. Fromm haluaa korostaa tässä Marxin tekemää analyysiä. (Mt., 146–147.) Marxin mukaan yksityisomistukseen perustuvassa yhteiskunnassa ihmisen voima on yhtä kuin hänen rahansa voima. Se, mitä ihminen on ja mihin hän kykenee, ei määräydy hänen yksilöllisyytensä kautta vaan rahan kautta. Rahasta tulee ”siteiden side”, joka yhdistää yksilön ihmiselämään, yhteiskuntaan, luontoon ja toisiin ihmisiin. (Marx 1988, 137–138.)

Rahan ja vaihtoarvon suuri rooli yhteiskunnan taloudellisessa perustassa voidaankin nähdä yhtenä tekijänä, joka ylläpitää omistavaa olemassaolon tapaa ja määrittää yhteiskuntaluonnetta frommilaisesta näkökulmasta vieraantuneeseen suuntaan. Tämä tekee omistamisen moodille vastakkaisesta produktiivisesta ja biofiilisestä olemisen moodista niin hankalan saavuttaa, koska se on niin perustavalla tavalla ristiriidassa vallitsevan yhteiskuntaluonteen kanssa, joka ylläpitää yksityisomaisuuteen perustuvaa kapitalistista

järjestelmää. Frommilaisittain tarkasteltuna tällaisessa järjestelmässä koko yhteiskuntaa ja sen sisäistä elämää sitoo yhteen kuollut raha, eli kuolema määrittää elämää.

### **6.3 Omistamisen moodi ja identiteetti**

Mikäli subjekti määrittää itseään omistamisen kautta, hän ei Frommin mukaan puhu oikeastaan itsestään vaan omaisuudestaan. Omistamisen moodissa minuus on sidottu omaisuuteen. Tästä seuraa myös subjektin muuttuminen objektiksi, koska Frommin mukaan omistettu objekti hallitsee omistajaansa silloin kun tämän käsitys identiteetistään ja mielenterveytensä perustuvat objektin omistamiseen. (Fromm 2008b, 63–64.) Ihmisestä tulee siis riippuvainen omaisuudestaan, jolloin aito ja itsenäinen subjekti on estynyttä. Yksilöllisen minäsubjektin muuttuminen yksityisomaisuutensa hallitsemaksi objektiksi voidaankin nähdä omistamisen moodin perustavalla tavalla vieraannuttavaksi ominaisuudeksi.

Ihminen, joka määrittää itseään omistamalla elotonta yksityisomaisuutta, on Frommin mukaan väistämättä konservatiivinen ja autoritaarinen, koska yksityisen omistamisen varmuutta uhkaavat sosiaaliset ja poliittiset voimat koetaan vaarallisiksi. Tällaista omistamista suojaavat lait ja valtiovalta tuovat varmuutta ja ovat siksi tärkeitä ihmiselle, joiden sisäinen varmuus rakentuu omistamisen kautta. (Fromm 1993, 159.) Tämän vuoksi frommilaisesta näkökulmasta monet pelkäävät yhteiskunnallisia muutoksia niin paljon, koska ne koetaan uhiksi identiteetille ja myös omille vakaumuksille, joihin omistamisen moodi saa ihmisen takertumaan.

Omistaminen voi Frommin mukaan lisäksi kohdistua myös toisiin ihmisiin, jotka – toisin kuin eloton omaisuus – voivat nousta kapinaan. Tämä herättää hallitsemista haluavassa ihmisessä vääjäämättä sadistisia intohimoja. Lisäksi Fromm katsoo, että omistamisen elementaarisin kohde on oma itse. Ihminen voi omistamisen moodissa kokea itse olevansa se, mitä omistaa ja omistavansa sen, mitä itse on. Frommin mukaan tällainen kehämäinen kokemus ruumiillistuu täysiverisessä narsistissa, joka on täynnä itseään, ja joka muuttaa koko maailman omakseen kiinnostumatta toisista muuten kuin potentiaalisena omaisuutenaan. (Mt., 159–161.)

Kuten luvussa 5 kävi ilmi, omistamiseen ja säilyttämiseen keskittyvä kokoava asennoituminen yhdistettynä vahvaan sadismiin ja pahanlaatuiseen narsismiin ovat Frommin ajattelussa yksi mahdollinen muotoilu siitä, miten nekrofiilinen asennoituminen syntyy. Ne kaikki haittaavat frommilaisesta näkökulmasta mielekästä suhdetta itseen ja muihin, mikä

saa vihaamaan elämää. Omistamisen moodi avautuukin eräänlaiseksi sateenvarjoksi, jonka alle kaikki vieraantuneet eli epäproduktiiviset asennoitumiset erilaisine assimilaation ja sosialisointitapoineen voidaan asettaa lievimmästä muodosta tuhoisimpaan.

#### **6.4 Olemisen moodia kohti**

Olemisen moodin vahvistamiseksi Fromm (1993) esittää yksilötasolla esimerkiksi zenbuddhalaisuudesta vaikuttuneita meditaatioharjoitteita sekä ”transterapeutista” eli terapiatarkoituksen ylittävää psykoanalyttistä itseanalyysiä. Yhteiskunnan tasolla olemisen moodin vahvistamiseksi Fromm ehdottaa muun muassa laajoja poliittisia uudistuksia aina kansalaispalkasta jopa mainonnan kieltämiseen. Frommin radikaalihumanistisen näkemyksen mukaan uudistukset voisivat luoda ”Uuden ihmisen” (*New Man*) ja ”Uuden yhteiskunnan” (*New Society*). (Fromm 2008b.)

Uudessa yhteiskunnassa olemisen moodin mukainen elämä, joka olisi produktiivista, biofiilistä ja suuntautuisi kohti kasvun syndroomaa, voisi tulla uudella tavalla mahdolliseksi, ja ihmisten eksistentiaaliset tarpeet tulisivat paremmin huomioituiksi. Samalla ihmiskunnan selviämiseksi olennaisia ongelmia, kuten ekologista kriisiä tai ydinsodan uhkaa, pystyttäisiin kenties ratkomaan rakentavalla tavalla. Kuten Funk (1982, 217) esittää, olemisen moodiin kuuluu jakaminen ja solidaarisuus, kun taas omistamisen moodiin yhteenotto ja kilpailu.

Uudistaminen vaatisi kuitenkin myös uudenlaista tieteellistä paradigmaa. Frommin mukaan tällainen utopia vaikuttaa mahdottomalta, mutta hän muistuttaa siitä, kuinka 1600-luvulla syntynyt uudenlainen tiede mahdollisti ihmiskunnalle ajan saatossa lentämisen kaltaisten teknisten utopioiden toteutumisen. Halu hallita ja ymmärtää luontoa empiirisen tutkimuksen keinoin oli lähtökohta, jonka myötä luonnontieteissä mahdollistettiin Frommin mukaan aikanaan mahdottomalta vaikuttaneita asioita. Frommin radikaalihumanistisen utopian toteutuminen pohjautuukin siihen, että syntyisi uudenlainen humanistisyhteiskunnallinen tiede, joka pyrkisi luonnon hallitsemisen sijaan hallitsemaan tekniikkaa ja niitä irratiivisia yhteiskunnallisia voimia, jotka uhkaavat ihmiskuntaa. Tällainen lähtökohta voisi mahdollistaa Frommin mukaan erilaisten mallien, kokeilujen ja tutkimusten tekemisen yhteiskunnissa, jolloin utopiaa kohti voitaisiin päästä askel askeleelta. (Fromm 2008b, 142–143.) Uransa loppuvaiheella Fromm on siis omalla tavallaan edelleen vahvasti kiinni Frankfurtin kriittisen koulukunnan 1930-luvulla alkaneessa projektissa luoda uutta, emansipatorista ja monitieteistä ratkaisua yhteiskunnallisiin ongelmiin.



## 7 FROMM-KRITIIKKI

Aivan uransa lopulla Fromm kirjoittaa teoksessaan *Freud ja freudilaisuus*, kuinka Freudin kaltainen vallankumouksellinen ja kriittinen ajattelija on aina oman aikansa vanki. Tämä näkyy Frommin mukaan niin, että uudetkin ajatukset sisältävät ajattelijan tiedostamatta sovinnaisuuksia, jotka eivät vielä ole tulleet haastetuiksi. Lisäksi hän voi olla pakotettu ilmaisemaan ajatuksensa virheellisesti, koska hänen aikansa kieli ei salli uudenlaisten ideoiden puhtaampaa muotoilemista. (Fromm 1980, 10–13.) Tietenkään Fromm ei itsekään ole tälle immuuni, ja käyn tässä luvussa lyhyesti läpi joitain keskeisiä kritiikkejä, joita Frommin filosofiaa kohtaan voidaan esittää erityisesti tämän opinnäytteen kannalta olennaisissa asioissa. Kritiikin kautta frommilaista näkökulmaa voidaan myös päivittää nykyaikaan sovellettavammaksi.

### 7.1 Epätarkkuus

Yksi kritiikki, joka Frommin tuotantoa kohtaan on esitetty, liittyy kielelliseen epätarkkuuteen. Knappin mukaan tämä epätarkkuus on havaittavissa Frommin populaareissa, englanniksi tehdyissä teoksissa vuoden 1941 *Pako vapaudesta* -kirjasta eteenpäin, mutta ei Frommin Frankfurtin yliopiston Sosiaalitutkimuksen instituutissa olon aikana julkaistuissa saksankielisissä artikkeleissa 1930-luvulla. On kuitenkin Knappin mukaan epäselvää, kuinka paljon tämä liittyy siihen, että englanti ei ollut Frommin äidinkieli ja toisaalta esimerkiksi siihen, että Fromm suuntasi tietoisesti kirjansa suurelle ja pääosin maallikoista koostuvalle yleisölle. (Knapp 1989, 44.)

Myös Funkin mukaan Frommin kirjoitustapaa vaivaa ajoittain käsitteiden epäselvä käyttö ja systemaattisuuden puute, mitkä osittain ovat haitanneet Frommin vastaanottoa tieteellisemmässä kontekstissa. Funk kuitenkin myös toteaa, että Frommin tuotannon kokonaisuus on yksityiskohtaisesti ymmärrettävissä ja rakennettavissa tiukaksi kokonaisuudeksi, kun sitä lähestytään Frommin perustavien humanististen vakaumusten kautta. (Funk 1982, 6.) Vaikka Frommin tuotanto on usein pintapuolisesti melko helppotajuista, se vaatiikin kokonaisvaltaista ja tiivistävää lähestymistapaa, mihin olen itsekin tässä opinnäytteessä pyrkinyt valitsemani elämän ja kuoleman dikotomiaa korostavan näkökulman kautta.

Katsonkin, että Frommin oma elämäntyö voidaan itse asiassa perustellusti nähdä systemaattisena projektina, jossa pyrkimyksenä on selventää ja uudelleen muotoilla samoja ajatuksia ja väitteitä teoksesta toiseen. Tämä tosin saa Frommin tekstien lukemisen ajoittain

tuntumaan itseään toistavalta saarnalta, jota täydennetään kulloisenkin kirjan aikana ajankohtaisilla ilmiöillä ja uusilla käsitteillä. Knapp (1989, 23) jopa esittää, että kaikki Frommin filosofialle olennaiset ajatukset löytyvät jo 1930-luvulla Frommin kirjoittamista akateemisista artikkeleista, joita ei ole käännetty saksasta englanniksi, ja jotka ovat osittain siksi paljon vähemmän tunnettuja kuin hänen myöhempi kirjallinen tuotantonsa.

Toisaalta toisto on ymmärrettävää siinä mielessä, että Frommin kirjallinen ura kesti kymmeniä vuosia, minkä vuoksi uusille lukijoille oli hyvä käydä kulloisenkin kirjan puitteissa uudestaan joitain Frommin ajatuskokonaisuuden kannalta keskeisiä väittämiä. Se, että Fromm muuttaa käsitteitään ja muotoilujaan ajan saatossa, on lisäksi siinäkin mielessä ymmärrettävää, että Fromm on tekemisissä samojen peruskysymysten kanssa läpi uransa tarkastellen niitä aina hieman eri näkökulmista kussakin teoksessaan. Fromm myös itse mainitsee käsitteellisiä muutoksia omassa tuotannossaan esimerkiksi alaviitteissä. Keskeisimmistä ajatuksista esimerkiksi yhteiskuntaluonteen käsite pysyy kuitenkin melko lailla samana, kuten myös Frommin humanistinen ihmiskäsitys, kriittinen suhde yhteiskuntaan ja vahvasti normatiivinen ote.

## **7.2 Muutoksen mahdollisuus**

Frommin tuotannossa näkyy myös jännite liittyen muutoksen mahdollisuuteen. Jos yhteiskunnallinen muutos vaatii samanaikaisesti yksilötasolla tapahtuvaa radikaalia käännettä kohti produktiivisuutta ja olemisen moodia sekä samanaikaista yhteiskunnan rakenteiden radikaalia muuttamista poliittisilla uudistuksilla, voidaan hyvin kysyä, kuinka realistista tämä on. Knappin (1989, 61) mukaan Fromm aliarvioikin yhteiskuntaluonnekäsittensä kohdalla sitä totaalisuutta, joka ilmenee yksilön alisteisuudessa ympäröivälle status quolle ja sen mukaisille totumuksille. Knappin mukaan muutosta haluavat yksilöt olisivat auttamatta pieni vähemmistö, jonka ristiriitainen asema ympäröivään yhteiskuntaan johtaisi neurooseihin, eristäytymiseen tai lopulta mukautumiseen. Knapp nostaa esimerkkinä tästä nopeasti nousseen ja laskeneen opiskelija- ja rauhanliikkeen 1960- ja 1970-luvuilla. (Knapp 1989, 61.) Tämä oli aikaa, jolloin Fromm itsekkin siirtyi aktiivisemmin osaksi Yhdysvaltain päivänpolitiikkaa, mutta jätti sen Knappin (mt., 4) mukaan lopulta pettyneenä.

Fromm itsekkin näkee, että muutoksen mahdollisuudet eivät vaikuta hyviltä, mutta hän korostaa, että elämä ei ole peliä tai kauppaa, jossa tulee laskea voitolle todennäköisyyksiä ja luovuttaa, mikäli tilanne näyttää pahalta. Kuten johdannossa toin esiin, Fromm käyttää esimerkkinä lääketiedettä ja tilannetta, jossa vastuullisen lääkärin odotetaan pyrkivän kaikin

mahdollisin keinoin parantamaan potilaansa myös silloin, kun sairaudesta parantuminen ei näytä todennäköisimmältä vaihtoehdolta. Frommin mukaan sairas yhteiskunta ansaitsee saman. (Fromm 2008b, 160.)

Voidaan myös ajatella, että muutos tapahtuu, kun kapitalistinen malli johtaa pisteeseen, jossa sen on pakko muuttua olennaisesti esimerkiksi jonkun nopean ja globaalien katastrofien seurauksena. Tätä kirjoittaessa koko maailma reagoi monin tavoin koronaviruspandemiaan, joka on saanut aikaiseksi monia poikkeuksellisia muutoksia ihmisten elämässä globaalilla tasolla hyvin lyhyessä ajassa. Varovaisen optimistisesti voisi ajatella frommilaisesta näkökulmasta, että pandemian kaltaisen kriisin jälkeen ainakin osa ihmiskunnasta tunnistaa kouriintuntuvasti olevansa pohjimmiltaan samassa veneessä, mikä voisi helpottaa ja nopeuttaa myös esimerkiksi kipeästi tarvittavia ympäristötoimia ja yhteiskunnallista oikeudenmukaisuutta lisääviä uudistuksia. Pandemian kurimuksesta selviäminen olisi kuin ”harjoitusta” perustavammalle muutokselle, jollaista kohti myös Fromm pyrkii avauksissaan.

Frommin puolustukseksi voidaan myös todeta, että osittain kritiikki tällaisen yhteiskunnallisen muutoksen mahdollisuutta kohtaan ei koske vain Frommia, vaan myös kaikkea immanenttiin kritiikkiin eli yhteiskunnan omiin ristiriitaisuuksiin nojaavaan kriittisyyteen perustuvaa filosofiaa muista kriittisen teorian ajattelijoista aina Marxiin ja pidemmällekin.

### **7.3 Essentialismi ja näennäinen objektiivisuus**

Frommin filosofiselle projektille keskeisenä on ajatus universaalista ihmisluonnosta ja normatiivinen sekä teleologinen asenne liittyen ihmisen terveyteen ja kukoistukseen. Johdannossaan Frommin *The Sane Societyyn* Ingleby kirjoittaa, että vaikka Fromm väittää perustavansa ajatuksensa ihmisluonnosta tieteseen, ne ovat Inglebyn mukaan luonteeltaan pikemminkin metafysisiä ja heijastavat ajattomien totuuksien sijaan kultivoituneen 1800-luvun ja 1900-luvun alun eurooppalaisen intellektuellin moraalisia asenteita. Inglebyn mukaan esimerkiksi Frommin muotoilemat eksistentiaaliset tarpeet eivät voi määrittyä biologisesti luonnosta, koska ne ilmentävät Frommille ihmisen vastakohtaisuutta muihin eläimiin. Samalla ne eivät myöskään voi olla kulttuurisesti syntyneitä, koska Fromm nimenomaan arvioi kulttuureita sen pohjalta, miten nämä tarpeet tulevat huomioiduiksi, kulttuurin ollessa monesti vastakkainen näiden tarpeiden kanssa. Näin ollen Fromm voidaan

Inglebyn mukaan nähdäkin moralistina, joka lähinnä projisoi omia ihanteitaan universaaleiksi tarpeiksi. (Ingleby 2008, xxxviii–xxxix.)

Myös Wilde huomauttaa, että Frommin filosofian eettinen lähtökohta perustuu naturalistisesti sävyttyneelle essentialismille ja teleologisuudelle, mikä on käytännössä pannassa modernissa analyttisessä filosofiassa. Wilden mukaan G.E. Moorelta periytyvä ajatus naturalistisesta virhepäätelmästä (*”no ought from is”*) on ollut niin vaikutusvaltainen 1900-luvulla, että se marginalisoi länsimaissa 2000 vuotta merkittävässä asemassa olleen Aristoteleen ja Tuomas Akvinolaisen perintöön kuuluvan essentialistisen etiikan harjoittamisen. (Wilde 2004, 50.)

Wilde (mt., 50) nostaa kuitenkin tässä yhteydessä esiin Philip J. Kainin nuoren Marxin kohdalla esittämän ajatuksen siitä, että moraaliset arvot voidaan nähdä kulttuurisen ja sosiaalisen elämän rakennusaineina ja kulttuurisuus ja sosiaalisuus puolestaan osana ihmisen olemusta. Näin ollen moraalisten johtopäätösten tekeminen ihmisen olemuksesta ei välttämättä ole vetoamista ei-moraalisiin premisseihin. (Kain 1991, 30–32.)

Wilden mukaan essentialismi johtaa kuitenkin usein puolueellisiin, eksklusiivisiin ja etuoikeuksiin perustuviin käsityksiin ihmisyydestä, jolloin vapautta korostavat tarkoitusperät voivat käytännössä johtaa jonkinlaiseen autoritarismiin. Wilde kuitenkin huomauttaa, että sitoutuminen ajatukseen ihmisiä yhdistävästä ihmisluonnosta ei välttämättä johda eroavaisuuksien pois pyyhkimiseen. Frommin kohdalla tämä on Wilden mukaan nähtävissä siinä, miten Fromm korostaa humanistisessa etiikassaan produktiivisuuden edellyttävän juuri uniikkien piirteiden ja ominaisuuksien kehittämistä. (Wilde 2004, 52.)

Ingleby (2008, xxxix) katsookin, että Frommin naturalistiselta virhepäätelmältä vaikuttava lähtökohta voi olla pikemminkin retorinen keino, ja että Frommin ihmiskäsitys tulisi nähdä staattisen essentialismin sijaan uskona inhimillisiin potentiaaleihin, kuten myös Jay (1973, 89) on esittänyt. Inglebyn mukaan Frommin voidaan nähdä luovan eräänlaista 1900-luvulle istuvaa psykiatrista luomismyyttiä valistusajattelun ihanteiden mukaisesta ”järjen ihmisestä”. Ingleby toteaa, että Frommin käsitys ihmisluonnosta tulisikin nähdä deskriptiivisen sijaan nimenomaan normatiivisena käsityksenä, jossa hylätään esimerkiksi Freudin biologisuus juuri siksi, että siitä on vaikea johtaa yhteiskuntaa muuttavaa teoriaa. Tämä vaikeus näkyy Inglebyn mukaan Frommin Frankfurtin aikojen kollegojen vähemmän vakuuttavissa teorioissa, joissa pyritään luomaan Freudin viettiteoriasta käsin vallankumouksellista yhteiskunnallista teoriaa. (Ingleby 2008, xxxix–xl.)

Inglebyn mukaan Fromm on kuitenkin huteralla pohjalla siinä, miten hän pyrkii väittämään humanisminsa olevan *objektiivisesti* punaisena lankana kaikkien suurten maailmanuskontojen opeissa. Näin tehdessään Fromm yrittää pakottaa nämä omaan eurosentriseen ja individualistiseen muottiinsa, joka muistuttaa Inglebyn mukaan suvaitsematonta totalitarismia, kun Fromm voisi vaihtoehtoisesti esittää omat ideaalinsa päämäärinä, joita kohti voitaisiin edetä vapaammin. Ingleby muistuttaa kuitenkin, että Frommin argumentaation epäonnistuminen tällä saralla ei vähennä hänen muotoilemiensa ideaalien tai varsinkaan Frommin yhteiskuntakritiikin arvoa. (Mt., xliii.)

#### **7.4 Fromm aikansa ja taustansa tuotteena**

Frommin tuotanto vuodesta 1940 eteenpäin perustuu Knappin (1989, 4–5) mukaan pääosin havaintoihin ja analyysiin Yhdysvaltain yhteiskunnallisesta rakenteesta. Hän oli Yhdysvaltoihin muuttaessaan keski-ikäinen ortodoksijuutalaisesta taustasta tuleva ajattelija, jonka lapsuutta Frankfurtissa hallitsi Knappin mukaan ristiriita uskonnollisen ja ”keskiaikaisen” esikapitalistisen maailman ja siitä poikkeavan modernin kulutusyhteiskunnan välillä. Knapp katsoo, että tämä konservatismiin ja moderniuden välinen jännite kulkee keskeisenä juonteena läpi Frommin tuotannon. (Mt., 9.) Tämä jännite varmasti vain korostui taloudellista nousukautta läpi käyvissä Yhdysvalloissa, jonka neonvalaistun kulutuskulttuurin keskeltä Fromm itsensä löysi New Yorkiin muutettuaan.

Jännite ilmenee yhtäältä kiinnostavana elementtinä Frommin yhteiskunnallisen kritiikin pohjalla, mutta toisaalta myös konservatiivisissa asenteissa ja kritiikeissä, jotka muistuttavat Inglebyn mukaan lähinnä korkeakoulutetun eurooppalaisen kokemaa kulttuurishokkia. Ingleby toteaaakin, että välillä Frommin kohdalla herää kysymys, onko keskivertoamerikkalainen todellakin vieraantunut itsestään, vai onko pikemminkin niin, että Fromm itse on vieraantunut kanssaihmisestään? Mikäli toisen ihmisen kulttuuria tai ajattelutapaa ei ymmärrä, se näyttääytyy Inglebyn mukaan helposti järjettömänä tai robottimaisena<sup>9</sup>. Ingleby katsoo, että tässä suhteessa Frommin omat asenteet näyttävät myös eräänlaisena nostalgiana mennyttä maailmaa kohtaan. (Ingleby 2008, xlv.)

Tämän omalaatuisuuden lisäksi Frommilla esiintyy ajalleen yleisemminkin tyypillisiä sovinnaisia ajattelutapoja, jotka ovat ristiriitaisia sellaisen radikaalihumanismin kanssa, jota nykyhetkessä muotoiltaisiiin. Kuten Fromm (1980, 11) itse toteaa elämänsä lopulla, uudessa

---

<sup>9</sup> Vrt. Frommin näkemyseseen ”primitiivisistä klaaneista” ja niissä elävien puutteellisesta käsityksestä omasta yksilöllisyydestään kohdassa 3.1.4.

ja erilaisessa ajatusjärjestelmässä elävien seuraajien tehtävä on tulkita ”oppi-isiään” ja erotella sovinnaiset ajatukset alkuperäisistä sekä analysoida selviä ristiriitoja pyrkimättä häivyttämään niitä.

Frommin omat kahleet näkyvät ehkä räikeimmin hänen ilmentäessään aikansa patologisoivia asenteita homoseksuaaleja kohtaan. Wilden mukaan Frommin tapa nähdä homoseksuaalisuus seksuaalisena häiriönä ja poikkeavuutena, joka johtaa kyvyttömyyteen rakastaa ja olla produktiivisesti suhteessa toisiin, on peruja samanlaisesta biologismista, josta Fromm syyttää Freudia. Wilden mukaan frommilaisesta näkökulmasta esimerkiksi homoseksuaalien kohtaamia psykologisia ongelmia voitaisiin yhtä hyvin tulkita sen kautta, että he elävät kulttuurissa, joka suhtautuu vihamielisesti homoseksuaalisuuteen sen sijaan, että ongelmat johtuisivat jostain biologisesta kohtalosta. (Wilde 2004, 52–53.)

Tässä mielessä Frommin omat asenteet voidaan nähdä ristiriitaisina hänen itse muotoilemansa produktiivisen ja biofiilisen asennoitumisen kanssa, johon kuuluu yksilöiden ja elämänmuotojen monimuotoisuuden kunnioittaminen ja rakastaminen. Wilden mukaan Frommin heteronormatiivisuus ei kuitenkaan tarkoita, etteikö meidän kannattaisi yrittää eritellä joitain ominaisuuksia, jotka ovat olennaisia ihmisen kukoistamiselle. Wilde katsoo, että Frommin virhe tässä kohtaa on kuitenkin tärkeä muistutus siitä, että hyväntahtoisiinkin universaaleihin kategorioihin voidaan tuoda mukaan omia ennakkoluuloja. (Mt., 53.)

Myös Frommin tausta osana psykoanalyttistä perinnettä on yksi selkeä tekijä, joka voi näyttäytyä hänen työnsä mahdollisena heikkoutena. Tämä johtuu psykoanalyttisen perinteen tieteellisestä kyseenalaisesta asemasta. Hietalahden (2019, 222) mukaan psykoanalyysin kompastuskiviksi on katsottu muun muassa teoreettiselta pohjalta tehdyt liian pitkälle vedetyt käytännön sovellukset sekä psykoanalyysin perusteiden kumoamisen mahdottomuus, joka asettaisi sen tieteellisen kritiikin – ja samalla tieteen – ulkopuolelle. Vaikka Fromm onkin kriittinen psykoanalyysin monia piirteitä kohtaan, Hietalahden (mt., 228) mukaan hän myös puolustaa sitä kiivaasti läpi tuotantonsa, pitää sitä oman teoriansa viitekehyksenä sekä tukeutuu hieman kyseenalaisesti esimerkiksi unien tulkintaan päästäkseen psykoanalyysin mukaisesti käsiksi tiedostamattomaan. Hietalahti katsoo kuitenkin, että vaikka Frommin teoreettisen viitekehyksen ymmärtämisessä psykoanalyysistä on apua, hänen ajattelunsa ydin ei ole psykoanalyysissä vaan humanismissa. Psykoanalyysi on tästä näkökulmasta marxismin ohella Frommille vain

työkalu ihmisen ymmärtämisessä, eikä frommilainen humanismi itsessään vaadi psykoanalyysiä. (Mt., 229.)

## 8 NÄKYMIÄ

Erich Frommin ajattelussa on elementtejä, jotka voidaan nähdä yliajallisina ja tässä päivässä ainakin osittain hyödynnettävinä. Frommia kohtaan onkin jo pidemmän aikaa herännyt uutta kiinnostusta, mikä näkyy esimerkiksi uusina Frommia käsittelevinä kirjoina (esim. Hietalahti & Pekkola 2019; Funk 2019). Tässä luvussa tarkastelen frommilaisesta näkökulmasta erityisesti kahta kysymystä, jotka liittyvät olennaisesti koko ihmiskunnan nykyhetkeen sekä tulevaisuuteen. Pohdintani tulisi kuitenkin nähdä vain alustavana näkymien kartoittamisena ja huomioina, jotka vaativat lisätutkimusta, sillä kysymykset ovat erittäin laajoja. Aihepiirien valikointi perustuu puhtaasti omaan mielenkiintooni, eikä kata tietenkään kaikkia ajankohtaisia teemoja, joita voisi tarkastella Frommin työn kautta.

Ihmisen suhde luontoon on ensimmäinen aiheeni, mutta itsessään jo niin laaja, että teen rajauksen, jossa pohdin mahdollisuutta muodostaa frommilaisittain produktiivista suhdetta erityisesti eläimiin. Ihmisten ja muiden eläinten suhde on ollut filosofisen pohdinnan kohteena toki jo vuosituhansia, mutta tällä hetkellä se vaikuttaa erityisen ajankohtaiselta muun muassa eläinten taloudellisen hyödyntämisen ennennäkemättömän laajuuden sekä nykymuotoisen eläinteollisuuden ilmasto- ja terveysvaikutusten näkökulmasta.

Toisena aiheena pohdin mahdollisuutta muodostaa frommilaisittain produktiivinen suhde teknologiaan. Teknologinen kehitys ja sen vaikutus meihin on teema, josta Fromm kirjoitti itsekin, ja tämä kehitys vaikuttaa kiihtyvän eksponentiaalisesti tänäkin päivänä. Teknologinen kehitys on hyvin nopeasti muuttanut perustavalla tavalla muun muassa työntekoa ja taloutta sekä suhdettamme itseemme ja toisiin. Pohdin näitä teemoja erityisesti Sherry Turklen tutkimusten pohjalta, tarkastellen hänen 2000-luvulla tekemiään havaintoja Frommin teorioiden kautta. Myös yksittäisiä Michael Maccobyn ja Rainer Funkin Frommilta johdettuja uusia teknologisen murroksen aikaan liittyviä ajatuksia esitellään lyhyesti. Teknologiaa käsittelevän luvun jälkeen tarkastelen lopuksi vielä lyhyesti paria muuta esiin nousutta jatkotutkimuksen aihetta.

### 8.1 Produktiivinen suhde eläimiin

Käsittelen aluksi eri näkökulmia Frommin ajattelun luontosuhteeseen. Tämän jälkeen siirryn tarkastelemaan eläinten nykyaikaista laajamittaista taloudellista hyödyntämistä Frommin teoreettisen viitekehyksen näkökulmasta. Rajauksen vuoksi tarkastelen erityisesti kasvavaa lihantuotantoa. Lopuksi pohdin frommilaisittain produktiivisen eläinsuhteen mahdollisuutta.



### 8.1.1 Frommin filosofian luontosuhde

Yksi Fromm-tutkimuksen kannalta ajankohtainen kysymys liittyy Frommin humanistisen filosofian ja luonnon suhteeseen. Koskeeko esimerkiksi Frommin radikaalihumanismi vain ihmisiä, vai pitäisikö sen kattaa myös muiden olentojen humaani kohtelu? Voisiko ajatella, että myös solidaarisuus eläimiä kohtaan olisi frommilaisesta näkökulmasta produktiivisempaa, biofiilisempaa ja jollain tapaa humanimpaa kuin pelkkä kapea antroposentrismi eli ihmiskeskeisyys?

Ingleby huomauttaa *The Sane Society* -teokseen tekemässään johdannossa, että Frommin ajattelussa on havaittavissa jännite sivilisaation ja luonnon välillä, jota Ingleby pitää ongelmallisena ja jopa vaarallisena. Ingleby katsoo, että Fromm asettaa tarpeettomasti vastakkain sekä inhimillisen kulttuurin ja luonnon että myös esimerkiksi feminiinisen ja maskuliinisen. Inglebyn mukaan Fromm näkee eläimet passiivisina, mekaanisina ja vaistojen ohjaamina, mikä ei vastaa tämänhetkistä biologista ymmärrystä eläimistä olentoina, jotka ovat älykkäitä, ja jotka muodostavat omia kulttuureitaan. Ingleby näkee tämän osana samanlaista länsimaisen ajattelun jatkumoa, joka on omiaan aiheuttamaan tuhoavaa ja vainoharhaista suhdetta luontoon luodessaan vastakkainasettelun ihmisen ja luonnon välille, vaikka luontoa ei tarvitsisi nähdä ”järjelle” ja kulttuurille vastakkaisena, vaan luonnon ja kulttuurin välillä voitaisiin nähdä symbioottinen keskinäisriippuvuus. (Ingleby 2008, xlvii–xlix.)

Wilde puolestaan esittää, ettei Frommin humanismi edusta kapeaa antroposentrismia, vaan pikemminkin antroposentrismia laajassa mielessä. Frommia ei voi Wilden mukaan syyttää spesismistä eli lajiin perustuvasta sortamisesta samalla tavalla kuin vaikkapa ihmiset eläimistä niin ikään korostavasti erottavaa Aristotelesta. Frommille ihmisluonnon palveleminen ja kunnioittaminen on Wilden mukaan myös luonnon kunnioittamista. Frommin tapa erotella ihmiset eläimistä eläimiä ohjaavan viettirakenteen puuttumisella ei implikoi, että eläimet olisivat Frommille ihmistä huonompia, vaan pikemminkin, että ihmisen on täytynyt kompensoida huonompaa viettirakennettaan aivoillaan. Wilde katsoo, että Frommin kunnioitus luontoa kohtaan ilmenee myös siinä, miten Fromm nostaa myöhäiskaudellaan aiemmin luvussa 6 esillä olleet Bashōn ja Goethen runot esimerkeiksi elämisestä olemisen moodissa, jossa kaikkea elämää kunnioitetaan sen rikkaassa moninaisuudessaan. (Wilde 2004, 53–54.)

Frommin ajattelussa ympäristön tuhoutuminen on seurausta ihmisten epäonnistumisesta muodostaa ei-tuhoava, biofiilinen yhteys luontoon. Ryan Gunderson (2014a, 183) näkeekin Frommin ajattelulla olevan paljon annettavaa sellaisen teoreettisen viitekehyksen luomisessa, jonka avulla ihmiskunnan ja luonnon suhdetta voitaisiin ymmärtää paremmin ja kehittää mielekkäämpään suuntaan. Gundersonin (mt., 187) mukaan Frommin ajatukset biofiliasta ovat lisäksi jääneet hyvin vähälle huomiolle ihmisen ja ympäristön suhdetta koskevassa tutkimuksessa ja sosiologiassa, vaikka hän kirjoitti biofiliasta jo pari vuosikymmentä ennen kuin siitä tuli suosittu käsite tämän aiheen tutkijoiden parissa.

Gunderson katsoo, että Frommin yhteiskunnallinen ajattelu välttää erityisesti toisen maailmansodan jälkeiselle amerikkalaiselle sosiologialle tyypillisen antroposentrisen paradigman, joka ei huomioi millään tavalla ihmisten ja biofyysisen ympäristön välistä vuorovaikutusta. Toiseksi Frommin ajatus biofiilisestä yhteiskunnallisesta muutoksesta voi tarjota radikaalin, ei-teknologisen ratkaisun ympäristökriisiin, jossa ei tuudittauduta usein kyseenalaisena pidettyyn toivon kestävästä, kapitalismin luomista teknologisista ratkaisuista, vaan nähdään kapitalismi perusprosesseiltaan ympäristöä tuhoavaksi järjestelmäksi, jolle täytyy etsiä vaihtoehtoa. (Mt., 183–184.)

Kolmanneksi Gunderson näkee, että Frommin työ pakottaa uudelleen pohtimaan ympäristöajattelun suhdetta humanismiin ja juutalaiskristilliseen perinteeseen, joista kumpikin on ajoittain tulkittu ekologisen kriisin ideologisiksi juuriksi. Humanismi on pitkään nähty määritelmällisesti antroposentristisena ja ihmisen ja luonnon välille tarpeetonta vastakkainasettelua luovana ylimielisenä ajattelusuuntauksena, kun taas juutalaiskristillistä teologiaa on syytetty muun muassa luonnon pyhyden kieltämisestä, aineen alistamisesta hengelle sekä sellaisen hierarkian luomisesta, jossa ainoastaan ihminen on jumalallinen ja voi täten hallita muuta luontoa. Gundersonin mukaan frommilainen humanismi sekä Frommin ateistinen tulkinta juutalaiskristillisestä ajattelusta ovat kuitenkin yhteensovittavissa eettisesti kestävästä luontosuhteen muodostamisen kanssa. (Mt., 184–185.)

Siinä missä Ingleby (2008, xlvii–xlix) kritisoi *The Sane Society* -teoksen Frommia vastakkainasettelun luomisesta ihmisten ja luonnon välille, Gunderson (2014a, 194–195) korostaa, että ihmisen erottaminen luonnosta on Frommin humanismissa vain lähtökohta ihmisyyden täydelle kehittymiselle, jonka kautta nimenomaan pyritään sovinnontekoon luonnon kanssa. Gunderson (mt., 197) näkee, ettei Frommin humanismi ole varsinkaan

1960-luvun puolivälin jälkeisessä tuotannossa antroposentristä, vaan rakentuu solidaarisuuden kokemiselle kaikkea elävää kohtaan. Frommilla tämä humanistinen lähtökohta pohjautuu Gundersonin mukaan juutalaiskristillisen perinteen ajatukseen paratiisista karkotuksesta ja toivosta päästä utopistiseen messiaaniseen aikaan, jolloin vallitsee rauha ja uudenlainen yhteys niin ihmisten kesken kuin myös ihmisen ja luonnon välillä. Tämän yhteyden mahdollisuus on sisäänrakennettuna ihmiseen, mikäli biofiilinen potentiaali saadaan yhteiskunnassa esiin, ja yhteyden siemen voidaan nähdä esimerkiksi sapatissa, jolloin levätään ja pidättäytytään kajoamasta luontoon. (Mt., 195.)

Fromm itse kirjoittaa, että voidakseen valita hyvän pahan sijaan ihmisellä täytyy olla kyky liikuttua toisen ihmisen kärsimyksestä ja hymystä, mutta toisaalta myös linnun laulusta ja ruohon vihreydestä. Fromm väittää, että mikäli ihmisestä tulee välinpitämätön elämää kohtaan, hänen sydämensä kovettuu tavalla, joka vie toivon hyvän valitsemisesta. Mikäli tämä välinpitämättömyys yleistyy kattamaan koko ihmiskunnan tai sen vaikutusvaltaisimmat jäsenet, koko ihmiskunnan elämä voi sammua. (Fromm 1965, 150.) Kuten kohdassa 5.4 toin esiin, Fromm myös esittää, että teknologisen kehityksen nimissä ihmiskunta saastuttaa ja tuhoaa ympäristön ja eläimet ympäriltään, vaikka tiedetään tämän olevan kestäväntöntä. Nekrofiilisen yhteiskuntaluonteen myötä kaikki elämä ollaan kuitenkin valmiita uhraamaan, koska elämää ei rakasteta. (Fromm 1974, 350.)

Kirjoittaessaan produktiivisesta rakastamisesta ja sen yhtenä osana olevasta hoivasta Fromm (1962, 26) näkee rakastamisen edellyttävän hoivaa ja huolenpitoa riippumatta siitä, puhutaanko äidin rakkaudesta lastaan kohtaan, rakkaudesta eläimiin tai rakkaudesta kukkiin. Gunderson katsoo, että myös muut Frommin rakkaudelle antamat piirteet, eli vastuullisuus, kunnioitus ja tieto ovat sovellettavissa frommilaisen luontosuhteen muotoilussa, vaikka Fromm ei näin eksplisiittisesti teekään. Tästä näkökulmasta frommilainen rakkaus luontoa kohtaan voidaan muotoilla siten, että siihen kuuluu aktiivinen huolehtiminen luonnon kasvusta ja kukoistuksesta, luonnon tarpeiden huomioiminen ja niihin vastaaminen, luonnon itsenäisyyden kunnioittaminen irrallaan ihmisten tarpeista sekä luonnon ymmärtäminen ja tunteminen ilman tarvetta hallita sitä. (Gunderson 2014a, 191–192.)

Kuten Gunderson (mt., 198–199) myös huomauttaa, teoksessaan *To Have or to Be?* Fromm (2008b, 131) peräänkuuluttaa tarvetta muodostaa uudenlainen suhde ihmisten ja luonnon välille, joka ei perustu hyväksikäytölle vaan yhteistyölle. ”Uusi ihminen” kykenisi aistimaan olevansa yhtä luonnon kanssa ja Frommin (mt., 139) mukaan luopuisi näin pyrkimyksistä

valloittaa ja nujertaa, hyväksikäyttää, raiskata ja tuhota luontoa. Voidaankin todeta, että vaikka osassa Frommin tuotantoa voidaan nähdä piirteitä, jotka ovat omiaan luomaan vastakkainasettelua ihmisen ja luonnon välille, varsinkin Frommin myöhemmät kirjoitukset henkivät vahvasti kunnioitusta luontoa kohtaan sekä ymmärrystä siitä, että ihmiskunta ei selviä, mikäli se ei muodosta biofiilisempaa suhdetta luontoon.

Seuraavaksi tarkastelen konkreettisemmalla tasolla ihmisen toimintaa luontoa ja eläimiä kohtaan kasvavan lihatuotannon erityispiirteiden ja erilaisten vaikutusten kautta. Vaikka Fromm ei ottanutkaan osaa eläinoikeus- tai ympäristöliikkeeseen, hänen teoreettinen viitekehjyksensä voi tarjota näkökulmia immanentin kritiikin muotoilulle massiivista lihatuotantoa kohtaan, johon nivoutuu monitahoisella tavalla kysymys elämästä ja kuolemasta ja valinnoistamme tämän kysymyksen edessä.

### **8.1.2 Lihankulutus ja karnistinen yhteiskuntaluonne**

Ilmastonmuutos muodostaa valtavan uhan koko ihmiskunnalle ja yksi sitä eniten kiihdyttäviä tekijöitä on ollut kasvava lihan kulutus osana ruokajärjestelmäämme, joka tuottaa tällä hetkellä yli neljäsosan kaikista kasvihuonekaasupäästöistä (ks. esim. Springmann, Godfray, Rayner & Scarborough 2016). 1900-luvun puolivälistä asti jatkuvasti lisääntynyt eläinten syöminen on vaatinut erittäin monimutkaisten tuotannollisten rakenteiden luomista, jotka aiheuttavat suurten päästöjen lisäksi luonnon resurssien loppuunkulumista ja lajien monimuotoisuuden heikkenemistä. Lihapainotteisen ruokavalion katsotaan aiheuttavan pitkällä aikavälillä myös suuria taloudellisia kustannuksia verrattuna vähemmän lihapainotteiseen kulutukseen muun muassa siksi, että suuri lihan kulutus on merkittävä terveysriski niin kansanterveydellisesti lisääntyvien sydän- ja verisuonitautien, diabeteksen kuin syöpienkin kautta. (Ks. esim. Springmann ym. 2016; Allievi 2017; WWF 2016.)

Maa­il­mas­sa teurastetaan vuosittain pelkästään sikojen, nautojen ja siipikarjan osalta yli kymmenen eläintä jokaista maapallon ihmisasukasta kohden eli vuosittain keskimäärin n. 63 miljardia eläintä (Allievi, Vinnari & Luukkanen 2015). Siinä missä frommilainen biofilia edellyttäisi talouden alisteisuutta elämälle, näiden niin kutsuttujen tuotantoeläinten elämä ja kuolema on täysin taloudelliselle tuotannolle alisteista. En usko, että tällainen määrä kuolemaa tai näin välineellinen suhde eläimiin olisi frommilaisen ajattelun näkökulmasta hyväksyttävissä, varsinkaan kun tiedämme tällaisen tuotannon aiheuttavan eläinten suoran kärsimyksen ja suurten kasvihuonepäästöjen lisäksi muun muassa juuri kestävämmän

paineen ihmiskunnan selviämiseksi tarvittaville luonnonvaroille. Eläintuotantoon kaikkine kustannuksineen voidaan nykyisessä järjestelmässä liittää piirteitä, jotka ilmentävät samanlaista tuhoisaa välinpitämättömyyttä, josta Fromm on kirjoittanut esimerkiksi nekrofiilisen yhteiskuntaluonteen, pahanlaatuisen ryhmänarsismin ja affektit ja älyn toisistaan erottavan kyberneettisen ihmisen yhteydessä.

Melanie Joy katsoo, että nykyinen lihankulutus vaatii demokraattisissa yhteiskunnissa tuekseen Joyn karnismiksi (*carnism*) kutsuman, laajalti näkymättömissä pysyvän väkivaltaisen ideologian, joka perustuu epädemokraattisella tavalla hämäykselle, salailulle, keskittyneelle vallalle ja pakottamiselle. Joyn mukaan esimerkiksi Yhdysvalloissa eläinteollisuus on erittäin keskittynyttä, ja sillä on paljon valtaa niin itseään koskevaan lainsäädäntöön, taloudelliseen tukiin, tuotantoketjuihin kuin myös tuotannollisten epäkohtien esiin nostamisen mahdollisuuksien liittyen. (Joy 2010, 88–91.) Frommilaisesta näkökulmasta eläinteollisuus voidaan tällaisessa tilanteessa nähdä yhteiskuntaluonteen kannalta merkittävänä vaikuttajana ollessaan sekä osana yhteiskunnan taloudellistuotannollista perustaa että yhteiskunnan institutionaalista ja poliittista ylärakennetta.

Yksittäisten kuluttajien tasolla Joy (mt., 96–97) katsoo, että koska vahvasti empaattinen ja hellä suhtautuminen eläimiin on useille ihmisille luontevaa, lihankulutus vaatii myös omanlaisensa karnistisen mytologian ohittamaan tällaiset tunteet sekä luomaan yksilötasolla psykologista oikeutusta, jolla päivittäinen lihankulutus pyritään näkemään normaalina, luonnollisena ja välttämättömänä. Karnismin vaikutuksesta unohdetaan nykyhetken historiallinen poikkeuksellisuus, ruoan kulttuurisidonnaisuus, kulutuksen ja tuotannon negatiiviset piirteet sekä heikennetään olennaisesti ihmisten kykyä kuvitella erilaisia kulutustapoja.

Tämä muistuttaa myös Frommin ajatusta biofilian ensisijaisuudesta ihmisillä ja yhteiskunnallisista ja kulttuurisista tekijöistä, jotka voivat heikentää sitä, mikäli yhteiskuntaluonne on biofilian vastainen. Tuotannon todellisuus on suurimmalle osalle ihmisistä etäällä kuin nekrofiilisen asennoitumisen yhteydessä kohdassa 5.2 mainittu pommikoneesta putoava lasti, jonka seurauksia ei nähdä läheltä, ja joista kukaan ei koe olevansa vastuussa. Samaan tapaan affektiivinen käsitys kulutuksen ja tuotannon seurauksista hämärtyy, ja harva kokee tuhoavansa tai tappavansa mitään.

Karnismin voidaan nähdä tyydyttävän jollain tasolla myös Frommin kuvaamaa eksistentiaalista maailmankatsomuksen tarvetta, jossa olennaista on muodostaa jonkinlainen käsitys maailmasta ja kokea oma suhde maailmaan rationaaliseksi. Nykyisen lihatuotannon mittakaavan ja sen kielteisten vaikutusten ollessa niin suuria voidaan karnismi nähdä tapana oikeuttaa vallitsevaa asiantilaa esimerkiksi spesistisellä uskolla ihmisen yliveraisuuteen, joka oikeuttaa luonnon rajoittamattoman hyväksikäytön. Kuten kohdassa 3.1.5 tuli ilmi, Fromm (2008a, 63) katsoo, että tarve maailmankatsomukselle näkyikin esimerkiksi ylivoimaisessa tarpeessa rationalisoida ja perustella itselleen ja muille myös irrationaalista ja moraalitonta toimintaa. Karnismille keskeinen oppi suuren lihankulutuksen normaaliudesta, luonnollisuudesta ja välttämättömyydestä voi tyydyttää tätä tarvetta tarpeeksi, jotta kulutuksen ongelmia ei tarvitse ajatella.

Sekä Joyn muotoilema karnismi että Frommin muotoilema yhteiskuntaluonteen käsite kuvaavat ilmiöitä, jotka vaikuttavat yksilön toiminnan ja valintojen taustalla usein tiedostamatta ja voivat ilmetä katkoksenä tunteiden ja toiminnan sekä tiedostamisen välillä. Niin karnismin kuin vallitsevan yhteiskuntaluonteenkin haastaminen on myös vaikeaa, koska yhteiskunnalliset normit, lainsäädäntö, markkinointi ja media tukevat status quota ”luonnollisena” itsestäänselvyytensä, jonka haastajat kohtaavat helposti vähättelyä, vihamielisyyttä, stereotypisointia, patologisoivia asenteita sekä hankaluuksia arkisessa toiminnassa, jossa täytyy jatkuvasti tehdä ”poikkeavaksi” katsottuja valintoja. Usein nämä valinnat ovat aktiivista kieltäytymistä, jossa *homo consumensin* sijaan ihminen on *homo negans*, eli Frommin (1969, 78) mukaan ihminen, joka kykenee sanomaan ”ei” kun useimmat sanovat ”kyllä”. Muutos vallitsevassa asiantilassa ja yhteiskuntaluonteessa tapahtuukin hitaasti, vaikka normaalius olisikin patologista tai ristiriitaista ja vaatisi jatkuvaa ideologista vahvistamista ja ylläpitämistä esimerkiksi mainonnan kautta.

### **8.1.3 Teurastamotyö systemaattisena elämän tuhoamisena**

Yksi olennainen osa liharuoan suuren mittakaavan tuotantoa ovat teurastamot, joissa tuotantoeläimet tapetaan, jotta ne voidaan syödä. Eläimet eivät ole kuitenkaan lihateollisuuden ainoat uhrit, vaan myös teurastamoissa työskentelevät ihmiset usein kärsivät työoloista, joissa nopeampoinen ja epäergonominen linjastotyö johtaa onnettomuuksiin ja muihin työterveysongelmiin sekä mielenterveyden heikkenemiseen (ks. esim. Human Rights Watch 2004).

Gail A. Eisnitzin (2007) teoksessa *Slaughterhouse* amerikkalaiset teurastamotyöntekijät kertovat haastatteluissa monotonisen, vaarallisen ja kiivastahtisen työn aiheuttamista vaaroista sekä turhautumisesta, joka purkautuu esimerkiksi niskuroivien eläinten sadistisena kiduttamisena ja kaltoinkohteluna, alkoholiongelmienä sekä väkivaltana jopa työntekijöiden omissa perheissä. Rutiininomainen eläinten tappaminen näkyy teurastamotyöntekijöiden muihin ammatteihin verrattaessa huonompana hyvinvointina ja suurempana alkoholinkäyttönä sekä psykologisena pyrkimyksenä eristää oma identiteetti ”liikaisesta” työstä myös tanskalaisilla teurastamotyöntekijöillä tehdyssä tutkimuksessa (Baran, Rogelberg & Clausen 2016). Lisäksi teurastamotyö voidaan nähdä myös ”raaistavana” työnä, johon osallistuminen korreloi muita teollisuudenaloja vahvemmin sen kanssa, että työntekijöille on todennäköistä tulla pidätetyksi väkivaltarikoksista sekä raiskauksista ja muista seksuaalirikoksista (Fitzgerald, Kalof & Dietz 2009).

Teurastamoissa tapahtuva tappaminen voidaankin Baranin, Rogelbergin ja Clausenin mukaan nähdä psykologisesti hyvin erilaisena kuin esimerkiksi metsästäminen tai muu perinteisempi villien eläinten tappaminen niin tappamisen suuressa määrällisessä erossa, tappamisen erilaisessa etäisyydessä kuin myös erilaisessa suhteessa ihmisen ja tapettavan eläimen välillä. Siinä missä metsästäjä yleensä ampuu vapaana elävän ja varovaisen eläimen matkan päästä, teurastaja tappaa toistuvasti suuria määriä ihmisten hoitamia, kasvattamia ja ihmisiin joskus luottavaisesti suhtautuvia eläimiä lähietäisyydeltä, millä voi olla traumatisoiva vaikutus tällaista työtä tekeväille. (Baran ym. 2016, 355–356.)

1900- ja 2000-luvuilla alati kasvanut teollisessa mittakaavassa toteuttava teurastaminen voidaankin kenties ajatella frommilaisesta näkökulmasta työnä, joka vahvistaa ja ilmentää jonkinasteista nekrofiilista ja vieraantunutta yhteiskuntaluonnetta. Työn voidaan nähdä sisältävän maksimaaliseen tehokkuuteen pyrkivää mekaanista ja systemaattista elävien olentojen tappamista ja niiden ruumiiden hajottamista, sekä edellyttävän frommilaisittain narsistista ja kyberneettistä empaattisten tunteiden vaiantumista sekä sadistista pyrkimystä kontrolloida eläviä olentoja. Joyn (2010, 84) mukaan lihatuotannossa ajoittain ilmenevä äärimmäinen ja irrationaalinen käytös onkin vääjäämätön seuraus työskentelystä äärimmäisen ja irrationaalisen järjestelmän etulinjassa.

Monet työntekijät eivät viihdy alalla pitkään, kuten muun muassa Eisnitzin (2007) haastattelemat työntekijät kertovat. Korkea vaihtuvuus liittyy varmasti osittain palkkaan ja työn vaativuuteen, mutta kertoo ehkä myös frommilaisesta näkökulmasta siitä, että tuhoava

nekrofiilinen asennoituminen on harvojen luonnerakenteessa niin dominoivassa asemassa, että tällaista työtä voisi pitää pidemmän päälle mielekkäänä työntekijän oman hyvinvoinnin näkökulmasta.

### **8.1.4 Kohti produktiivisempaa eläin- ja luontosuhdetta**

Vaikka Gundersonin (2014b, 53) mukaan varhainen Frankfurtin koulukunta teoretisoi ja problematisoi ihmiskunnan ja eläinten suhdetta jo ennen varsinaisen yhteiskunnallisen eläintutkimuksen syntyä, tuotantoeläinten oikeudet eivät kuitenkaan vaikuta saavan Frommin tuotannossa suurempaa eksplisiittistä huomiota. Todennäköisesti tämä johtuu siitä, että ne eivät ylipäätään olleet Frommin kirjallisen uran aikana samalla tavalla yleisen keskustelun aiheena kuin nyt, eikä esimerkiksi eläinten laajamittaisen teollisen hyväksikäytön ja sen ympäristövaikutusten välistä yhteyttä vielä samalla tavalla tunnistettu. Frommilla oli varmasti myös vahvempi henkilökohtainen kosketuspinta esimerkiksi fasismien ja antisemitismien tai laajamittaisen ydinsodan uhkaan kuin eläinten oikeuksiin. Toisaalta hän kuitenkin ymmärsi, että ihmisen ja luonnon suhde on ongelmallinen, ja Frommin muotoileman pahanlaatuisen ryhmänarsismin ja kapean antroposentrismien sekä vieraantuneen yhteiskuntaluonteen ja tuotantoeläinten kohtelun välillä on nähtävissä yhteyksiä, joiden kautta eläimiin ja luontoon kohdistuva väkivalta on haitallista luonnon lisäksi myös ihmisille, jotka ovat edelleen osa luontoa ja riippuvaisia siitä.

Fromm (1974, 131) kyseenalaistaa ajatuksen siitä, että ihminen olisi luonnostaan sadistinen tai nauttisi väkivallasta ja korostaa, että hän näkee tällaiset piirteet olosuhteiden aiheuttamina ja ominaisina lähinnä niille yksilöille, jotka ovat turhautuneita tai jotka kokevat voimattomuutta ja ilottomuutta esimerkiksi yhteiskunnallisen asemansa takia. Fromm myös katsoo, että ruoan metsästämisessä sadistiset pyrkimykset ovat lähinnä haitaksi, ja että metsästäminen ei ole ensisijaisesti perustunut tappamisesta nauttimiselle, vaan monenlaisten taitojen hyödyntämiselle ja kehittämiselle sekä jakamiselle ja yhteistyölle. Primitiiviset metsästäjät ovatkin Frommin mukaan päinvastoin saattaneet osoittaa kunnioitusta saaliitaan kohtaan ja kokea syyllisyyttä tappamisesta. Fromm toteaa, että metsästäminen kokeminen ajanvietteenä, urheiluna tai sadististen halujen tyydyttämisenä on puolestaan liittynyt yhteiskunnissa valtaeliitin haluun hallita ja osoittaa voimaansa. (Mt., 132–135.) Evoluutiobiologisilta ja neurofysiologisilta juuriltaan sekä anatomialtaan ihminen ei ole Frommin (mt., 99) mukaan myöskään saalistaja, vaan ensisijaisesti kasveja syövä olento, jonka ruokavaliosta liha on kattanut historiallisesti vain pienen osuuden.



Kuten luvussa 5 toin esiin, Fromm (1965, 40) katsoo, että nekrofiilin maailma jakautuu tappajiin ja tapettaviin, joista ensimmäisiä ihailaan ja jälkimmäisiä halveksutaan. Ihmiskunta jaotteleekin ilmeisen mielivaltaisesti ja ristiriitaisesti eläimiä eri kategorioihin, kuten lemmikkeihin, koe-eläimiin ja tuotantoeläimiin, minkä perusteella niiden oikeuksiin voidaan suhtautua hyvin eri tavoilla (ks. esim. Joy 2010). Myös tämän kautta nykyisessä eläinsuhteessamme voidaan nähdä paikka immanentille kritiikille, mikäli ajattelemme, että maailman jakaminen tappajiin eli ihmisiin ja tapettaviin tai eri tavoin hyväksikäytettäviin eläimiin ei edesauta terveen luontosuhteen muodostamista ihmisten ja eläinten välille.

Näiden huomioiden myötä näkisin, että sikäli kun Frommin radikaalihumanistinen filosofia suhtautuu kriittisesti väkivaltaan ja ympäristön tuhoamiseen, olisi sen näkökulmasta produktiivisempaa ja biofiilisempaa esimerkiksi tehdä valinta, jossa ihmiset ensisijaisesti hankkisivat ja tuottaisivat tarvitsemansa ravinnon suoraan kasveista eivätkä välillisesti tappamalla ja tapattamalla ruoakseen kasveja syöviä eläimiä. Tämä vähentäisi merkittävästi painetta muuttaa eläimiä elintarvikkeiksi, jolloin vähenisi myös eläinten kärsimys, eläintuotannon inhimilliset kustannukset sekä ilmaston kuormitus. Viljelymaata saataisiin käytettyä myös tehokkaammin, ja ihmisten terveys, luonnon monimuotoisuus sekä ihmiskunnan selviytymisen todennäköisyydet paranisivat, sillä kiihtyvän ilmastonmuutoksen rajuuteen vaikuttamisessa kysymys voi todellakin olla myös ihmiskunnan elämästä ja kuolemasta.

## 8.2 Produktiivinen suhde teknologiaan

Peilaan tässä luvussa Frommin huomioita ja teorioita havaintoihin ja tutkimuksiin, joita psykologi Sherry Turkle esittää erityisesti vuoden 2011 teoksessaan *Alone Together*. Teos käsittelee odotuksiamme teknologiaan liittyen ja teknologian vaikutuksia meihin. Turkle aloitti aiheen parissa 1970-luvulla, ja on seurannut teknologista kehitystä Frommin kuoleman jälkeisenä aikana nykypäiviin asti. Monet hänen havaintonsa asettuvat mielenkiintoiseen valoon frommilaisesta viitekehyksestä tarkasteltuna. Turklen kirjassa ei ole kuitenkaan viittauksia Frommiin, vaikka Turkle onkin tietoinen hänestä ja viittaa lyhyesti Frommiin teoksissaan *Psychoanalytic Politics* ja *The Second Self*.

Aloitan esittämällä lyhyesti joitain Frommin ajatuksia teknologiaan liittyen, joissa myös tämän opinnäytteen kannalta keskeinen humanistinen viitekehys sekä elämän ja kuoleman dikotomia näkyvät. Seuraavaksi tarkastelen robotisaatiota ja Turklen havaintoja siihen liittyen Frommin teoreettisen viitekehyksen kautta. Tämän jälkeen pohdin teknologisen

kulttuurin tuomaa muutosta yhteiskuntaan, sosiaaliseen vuorovaikutukseen ja ihmisten identiteetteihin. Maccoby (1999) on muotoillut hieman tähän liittyen kiinnostavan frommilaisesta perinteestä ammentavan yhteiskuntaluonteen muodon, jota hän kutsuu interaktiiviseksi luonteeksi (*interactive character*). Myös Funk (2019) on kehittänyt uuden yhteiskuntaluonteen muodon, jota hän kutsuu ego-asetoitumiseksi tai minä-asetoitumiseksi (saks. *ich-orientierung*, engl. *ego orientation*). Tarkastelen myös näitä uusia Frommin ajatteluun pohjaavia käsitteitä lyhyesti Turklen havaintojen valossa, koska ne liittyvät uuteen yhteiskunnalliseen tilanteeseen, jota teknologinen murros on siivittänyt. Lopuksi pohdin mahdollisuutta muodostaa produktiivinen suhde teknologiaan frommilaisesta viitekehyksestä käsin.

### 8.2.1 Frommin filosofian suhde teknologiaan

Teknologia ja sen nopea kehitys on yksi teema, josta Fromm kirjoittaa pitkin tuotantoaan. Fromm (2003, 2) näkee, että teknologia on mahdollistanut osalle ihmisistä satumaisen, materiaalisesti turvatus maailman, ja että tuotanto, joka mahdollistaa myös koko ihmiskunnalle arvokkaan ja produktiivisen elämän, on periaatteessa saatavillamme. Frommin (1993, 43) mukaan asioita nopeuttava ja helpottava teknologinen kehitys on kuitenkin lahja vain, jos vapautunutta inhimillistä energiaa käytetään korkeatasoiseen ja luovaan toimintaan.

Vaikka Fromm näkeekin teknologisessa kehityksessä mahdollisuuksia hyvään, hän pelkää esimerkiksi 1968 ilmestyneessä teoksessaan *Toivon vallankumous* sen vallitsevan kapitalistisen järjestelmän puitteissa johtavan yhteiskunnan tilaan, jossa inhimillinen ajattelu tekee enenevässä määrin tietä koneiden suorittamalla ajattelulle. Samalla kybernetiikka ja automaatio luovat pohjaa yhteiskunnalle, jonka taloutta hallitsee muutama suuri organisaatio, joiden kiinteä suhde hallitukseen tekee vaikeaksi erottaa näitä osapuolia toisistaan. Suurin osa ihmisistä voi materiaalisesti hyvin, mutta kaikkien elämää määrittää hedonismien ohjaama pakkomielleinen samankaltaisuus. (Fromm 1969, 42–43.)

Yhteiskunnasta voikin tulla Frommin (mt., 46) mukaan täydellisesti organisoitu ja yhdenmukaistettu ”megakone”, jonka osia ihmiset ovat. Tätä kehitystä kohti vievät yhteiskuntaluonteenomaisesti kaksi periaatetta: jos jokin on teknisesti mahdollista, se pitää tehdä, ja lisäksi kaikessa tulee noudattaa maksimaalista tehoa ja tuotosta. Tällöin teknologinen kehitys syrjäyttää etiikan perustana humanistiset ja muut arvot, maksimaalinen tehokkuus johtaa minimaaliseen yksilöllisyyteen ja maksimaalinen tuotos tarkoittaa laadun

korvaamista määrällä sekä kuluttajien pakottamista haluamaan ja kuluttamaan aina enemmän. (Mt., 49–54.) Frommia lukiessa ei voi olla miettimättä suuria amerikkalaisia informaatioteknologiayhtiöitä tai esimerkiksi orwellilaisia valvonnan keinoja, joita teknologia mahdollistaa diktatuureille.

Fromm kuvaa 1970-luvulla sitä, kuinka ihmiskunta on kaikkein heikoimmillaan, mutta kuvittelee olevansa kaikkivoipa kuin Jumala ja voivansa luoda maailman uudestaan, vaikka ihmisestä on tullut teknologiansa orja eikä herra. Fromm kutsuu tätä kyberneettiseksi uskonnoksi, joka muuttuu pahanlaatuisemmaksi mitä syvemmäksi eristäytyneisyytemme etenee ja mitä heikompi emotionaalinen suhteemme maailmaan on. Samalla tämän kehityksen katastrofaalinen päätepiste vaikuttaa Frommin mukaan aina vain väistämättömämmältä. (Fromm 2008b, 125.) Teknologiaan liittykin frommilaisesta näkökulmasta suuria riskejä, mikäli humanistinen näkökulma unohtuu emmekä lähesty teknologiaa ihmisen tarpeista käsin.

### **8.2.2 Robotisaatio ja nekrofilia**

Kuten luvussa 5 toin esiin, teoksessaan *The Anatomy of Human Destructiveness* Fromm kuvaa nekrofiilisen asennoitumisen ilmenemistä uudella tavalla kehittyneissä kapitalistisissa yhteiskunnissa, joissa kuolemaa eivät symboloi enää ulosteet tai kuolleet ruumiit, vaan kiiltävät, puhtaat koneet. Frommin mukaan tällöin ihmisen kiinnostus siirtyy pois elämästä, ihmisistä, luonnosta sekä ideoista ja kaikki elävä, sekä ihminen itse ja hänen inhimilliset kykynsä esineellistetään. Tunteet latistuvat ja rakkaus sekä hellyys osoitetaan koneita ja laitteita kohtaan. Ihmisen suureksi haaveeksi tuleekin luoda robotteja, joita ei erota ihmisestä. (Fromm 1974, 350.)

Turkle on seurannut tätä robotisaation ja tekoölyn kehitystä. Hän kuvaa aikaamme ”robottiseksi hetkeksi” (*robotic moment*) eli historialliseksi käännekohtaksi, jossa olemme emotionaalisesti sekä filosofisesti valmiita pohtimaan ja vakavasti harkitsemaan robotteja lemmikeiksi, ystäviksi, uskottuiksi ja jopa romanttisiksi kumppaneiksi. Emme välitä siitä, missä määrin tekoöly voi ymmärtää tai tuntea niille ”jakamamme” ihmiselämän hetket; yhteyden performanssi riittää yhteydeksi. Robotit eivät tuottaisi pettymystä tai vaatisi hankalia asioita. Ne eivät tuomitsisi meitä tai kuolisi ja jättäisi meitä suremaan. Ne olisivat turvallisia ja ennustettavia. Simulaatio rakkaudesta riittäisi, eikä meidän tarvitsisi kohdata toisiamme. Vanhuksista ja lapsista ei myöskään tarvitsisi huolehtia, koska hoivarobotit olisivat sitä varten. (Turkle 2011, 9–10.)

Turklen mukaan odotukset robottituomareista, -opettajista, -neuvonantajista ja -pastoreista kertovat pettymyksistä ihmisten kanssa, jotka eivät ole välittäneet meistä tai jotka ovat kohdelleet meitä huonosti. Pettymysten myötä koneen esittämä illuusio välittämisestä alkaa näyttää riittävältä. Haluamme luoda fantasian, jossa ihmisille on vaihtoehto, ja haluamme luottaa koneisiin, koska emme luota siihen, että ihmiset voisivat ymmärtää meitä. (Mt., 282.) Frommilaisesta näkökulmasta tällainen pettymys voidaan nähdä oireena elämisestä yhteiskunnassa, jossa inhimilliset tarpeemme eivät tule huomioituiksi. Meitä ei pystytä kohtaamaan yksilöinä, ja olemme itsekkin vieraantuneet yksilöllisyydestämme mukautuessamme esimerkiksi kaupalliseen tai nekrofiiliseen yhteiskuntaluonteeseen, joille on Funkin (1982, 48) mukaan leimallista välinpitämättömyys toisia kohtaan ja vetäytyminen.

Sosiaalinen robotti itsessään myös muistuttaa Frommin kaupallisesti asennoitunutta ihmistä. Kummankaan ei tarvitse oikeasti tuntea tai ymmärtää mitään, vaan pelkkä vaikutelma riittää. Kumpikin vaikuttaa *omistavan* haluttuja ominaisuuksia, mutta kumpikaan ei *olemisessaan* ilmennä niitä elävästi. Kun ihmiset muuttuvat koneenkaltaisiksi, ei ole enää niin vaikeaa luoda robotteja, jotka muistuttavat ihmisiä, kuten Fromm (1974, 350) esittää. Yhteyden tarve on kuitenkin niin vahva, että olemme valmiita pelkistämään ja redusoidaan itseämme ja ihmisyyttämme jos se tasoittaa pelikenttää haluamillamme robottikumppaneille. Kuten aiemmin on tullut ilmi, vieraantunut nekrofiilisyys kehittyikin Frommin (mt., 366) mukaan silloin, kun ensisijaisena meissä oleva biofiilinen ja produktiivinen potentiaali ei pääse syystä tai toisesta esiin ja korvautuu nekrofiilisellä ja vieraantuneella.

Turkle kyseenalaistaa robottien kyvyn ymmärtää meitä ja välittää meistä, koska ne eivät autenttisesti pysty asettumaan asemaamme. Ne eivät jaa kanssamme elettyä ihmiselämää, ne eivät synny, niillä ei ole perheitä, eivätkä ne joudu kohtaamaan menetystä tai kuolemaa. (Turkle 2011, 6.) Frommilaisesta näkökulmasta voisi täydentää, että robottien olemassaoloa eivät määritä ihmisyyden ytimessä olevat eksistentiaaliset tarpeet, jotka kaipaavat ratkaisua, ja jotka heijastuvat tapaamme olla ja elää maailmassa. Immanentin kritiikin hengessä Turkle (mt., 101) näkee, että teknologia antaa lupauksia, joita se ei pysty lunastamaan ja tulee vain tuottamaan pettymyksiä. Fantasiamme halventaa kumppanuuden ja ystävyyden ”vuorovaikutukseksi jonkin kanssa” (mt., 55).

### 8.2.3 Muuttunut sosiaalisuus ja muuttunut minuus

Frommin 1940-luvulla muotoilema kaupallinen asennoituminen perustuu irrallisuudelle muista ihmisistä, jonka myötä toisiin on helppo ottaa yhteyttä, mutta suhteet ovat pinnallisia, ja syvempi emotionaalinen yhteys jää puuttumaan (Fromm 2003, 83). Turklen (2011, 280) mukaan nautimme nyt digitaalisen viestinnän tuomasta jatkuvasta yhteydestä, mutta saamme harvoin kenenkään täyttä huomiota. Turklen haastattelemat ihmiset kuvaavat turhautumistaan tekstipohjaiseen viestittelyyn ja ilmaisevat tarvetta keskustella esimerkiksi puhelinsoiton kautta ilman keskeytyksiä. Samalla he eivät kuitenkaan haluaisi vaivata toisia puheluilla, ja aiemmin arkisesta puhelinsoitosta ystäville ja tuttaville tuleekin jotain harvinaista ja lähinnä perheen piiriin rajattua. (Mt., 204–205.)

Turkle esittää myös, että usein vaihtoehdoksi kasvokkain kohtaamiselle kehitetty, ”paremmaksi kuin ei mitään” tarkoitettu viestintätapa syrjäyttää kasvokkain kohtaamisen ensisijaisena vaihtoehtona. Näin voimme esimerkiksi esiintyä sellaisina, kuin haluamme tulla ”nähdyiksi” ja voimme ”prosessoida” ihmisiä nopeammin. Alun perin vaihtoehto kohtaamiselle oli kirje. Se vaihtui sähköksi, kunnes puhelinsoitto mahdollisti toisen äänen kuulemisen. Lopulta puhelinsoitot alkoivat korvata fyysistä yhdessäoloa. Sitten tulivat puhelinvastaajat, joihin ruvettiin tietoisesti jättämään viesti soittamalla aikaan, jolloin oletettiin, että kukaan ei olisi kotona. Ääniviesti oli kuitenkin hidas kuunnella ja korvautui taas nopeasti luettavalla tekstillä sähköpostin muodossa. Lopulta siirryttiin aikaan ja paikkaan sitomattomiin tekstiviesteihin. (Mt., 207.) Tekstiviestien lähettämisessäkin aika on kuitenkin kortilla, joten sanat korvautuvat lyhenteillä ja tunteiden ilmaisu hymiöillä (mt., 19).

Kommunikoinnin voidaan nähdä yksinkertaistuvan helppouden nimissä ja joskus myös hankalan ja haavoittuvaiseksi tekevän rehellisyyden välttämiseksi. Yksi Turklen haastateltu kuvaa, kuinka tekstiviestit tarjoavat suojaa, ne eivät vaadi sitoutumista, ja kuinka omaa viestintää on helppo hallita ja muokata ilman puhelinsoiton tuomaa painetta. Puhelinsoittoon sisältyy haastateltavalle riski, että asiat riistäytyvät hallinnasta ja hän esimerkiksi ”sanoo liikaa”. (Mt., 190.) Oikea vaikutelma on tärkeä, ja sen luomista helpottaa sopiva etäisyys toiseen.

Vaikutelmien miettiminen näkyy myös siinä, kuinka löydämme Turklen (mt., 280) mukaan internetissä helposti seuraa ja yleisöä, mutta väsymme paineisiin, joita internetissä esiintyminen tuottaa. Vaikka tarkoitus olisi esiintyä sosiaalisessa mediassa ”aitona

itsenään”, mahdollisuus käyttää aikaa kirjoittamiseen, muokkaamiseen ja poistamiseen jättää tilaa performanssille. On valinnanvaraa sen suhteen, mitä asioita itsestään haluaa kertoa ja mitä kuvia valita, kuinka henkilökohtaisia asioita haluaa jakaa ja haluaako puhua ongelmistaan vai keskittykö näyttämään hyvältä. Turklen mukaan monet pohtivat, minkälainen heidän esittämänsä elämän pitäisi olla. (Mt., 180–181.)

Kuten kohdassa 4.5 mainitsin, Funkin (1982, 35) mukaan frommilainen kaupallinen asennoituminen saa pohtimaan jatkuvasti sitä, kuinka voisi myydä itsensä paremmin, tulla hyväksytyksi ja tehdä, ajatella sekä tuntea markkinoiden määräämällä tavalla. Fromm (2003, 53) puhuu siitä, kuinka itsensä ja toisten kokeminen hyödykkeenä saa ihmisen esittämään vain myyntikelpoisen osan itsestään, muttei itseään kokonaisuutena. Voi ajatella, että jos kaupallisen yhteiskuntaluonteen piirteet ovat edelleen läsnä kulttuurissa, sosiaalisen median alustojen jättämä tila performanssille valjastetaan helposti itsensä ”brändäämiseen” myös ilman tietoista halua markkinoida itseään.

Yksi Turklen haastateltu näkeekin tekstiviestit ja internet-avatatit samankaltaisina tapoina esittää ja lähettää maailmalle eräänlaista harkittua ideaaliversiota itsestään. Spontaaniuden sijaan omaa persoonaa luodaan esimerkiksi mainostamalla vain hyviä puolia itsestä, ja esimerkiksi hyvin valmisteltu ja mietitty valokuva itsestä nousee oletukseksi siitä, millaisena odotetaan ihmisen esiintyvän joka päivä. (Turkle 2011, 191.) Toinen haastateltu puhuu aidon minän ja profiiliksi sommitellun version sekoittumisesta ja siitä, kuinka vaikea on olla rehellinen, kun läsnä on kiusaus luoda ”oikea” vaikutelma. Haastatellun mukaan elämä internetissä estää autenttisuuden ja ihminen pelkistyy sarjaksi oikeita ja vääriä valintoja, joista muut tekevät tulkintojaan. (Mt., 274.)

Jatkuvan yhteyden mahdollisuuden myötä voidaan ajatella myös, että ihmisten suhde itseensä ja tunteisiinsa muuttuu. Turklen mukaan jatkuvan yhteydenpidon mahdollistama teknologia tukee tyyliä, jossa tunteita ei ole täysin koettu ennen kuin ne on jaettu toisille ja tunteita voidaan ilmaista viesteissä samalla kun ne vasta muodostuvat ilman, että niitä reflektoitaisiin itsenäisesti. Yksi Turklen haastateltu kuvaa rauhoittumisen olevan vaikeaa, mikäli tunnepitoiseen viestiin ei saa heti vastausta, joka toimisi päällä olevaa tunnetta vahvistavana tai siihen sopivasti reagoivana palautteena. Mikäli tarvittua vastausta ei saada nopeasti, ahdistus saa lähettämään tekstiviestin jollekulle toiselle. Samalla käsitys itsestä rakentuu toisten reaktioiden varaan ja syntyy eräänlainen ”yhteisminuus” (*collaborative*

*self*). Myös tunteminen ja tunteet itsessään alkavat perustua toisilta saatuun vahvistukseen ja peilattuihin reaktioihin. (Mt., 175–177.)

Turkle puhuu tunteiden peilaamisen ja jatkuvan vahvistamisen yhteydessä narsistisesta minuudesta eli hauraasta persoonallisuudesta, joka tarvitsee toisten jatkuvaa tukea. Toisten monimutkaisten vaatimusten huomioiminen ei onnistu, vaan suhde toisiin muodostetaan vääristämällä heitä ja lähestymällä heitä hyödyntämisen ja omien tarpeiden tyydyttämisen kautta. Narsistinen persoonallisuus tulee toimeen toisten kanssa käsittelemällä heitä vain omien representaatioidensa muodossa. Turklen mukaan narsistisiin tarkoitukseen elottomat robotit sopivatkin erinomaisesti muokattavuutensa vuoksi, mutta haurasta persoonaa voivat kannatella myös sopivasti rajattu kontakti toisiin ihmisiin. Tarpeen vaatiessa voidaan lähettää heille viestejä, joilla omat tarpeet tyydyttyvät, mutta vuorovaikutus voidaan jättää sopivan pintapuoliseksi ja sitomattomaksi. (Mt., 177.)

Turklen mukaan teknologia ei ole aiheuttanut näitä uusia tapoja suhtautua toisiin ja tunteisiimme, mutta se tekee ne helpoiksi. Kun jostain tulee mahdollista, se yleistyy nopeasti normiksi. Ajassa, jossa pelätään hylätyksi tulemistä ja eristäytymistä, ja jossa esimerkiksi työelämän muututtua lapset viettävät paljon aikaa tyhjissä kodeissa eikä vanhemmilla ole heille aikaa samalla tavalla kuin ennen, teknologian mahdollistamat viestinnän tavat yleistyvät. Samalla aiemmin patologisena pidetty käyttäytyminen muuttuu normaaliksi. (Mt., 177–178.)

Maccoby tekee saman havainnon lasten kasvaneesta tarpeesta saada emotionaalinen tukensa muilta kuin vanhemmiltaan. Maccobyn mukaan onkin syntynyt uusi yhteiskuntaluonne, jota hän kutsuu interaktiiviseksi yhteiskuntaluonteeksi. Aiempi byrokraattisempi työelämä rakentui paternalistisen johtamismallin ja lojaaliuden ympärille, mutta 1900-luvun lopulle tultaessa työntekijät alkoivat muuttua ”vapaiksi agenteiksi”, joiden johtaminen alkoi muistuttaa pikemminkin voimaantuneiden ja osaavien yksilöiden valmentamista. Tähän yhteiskuntaluonteeseen liittyvä yhteistyön korostuminen voi olla hyvä asia, mutta sillä on Maccobyn mukaan myös huonoja piirteitä, kuten esimerkiksi impulsiivisuus, konformismi ja tarve jatkuvalla vakuuttelulle siitä, että tekee oikein sekä tarve liialliselle kontrollille. (Maccoby 1999.)

Funk (2019, 131) näkee henkilökohtaisten tunteiden uudella tavalla keskeisen aseman ihmisille poikkeavan frommilaisesta kaupallisesta asennoitumisesta ja liittää sen niin ikään uuteen, itse muotoilemaansa yhteiskuntaluonteeseen eli ego-asennoitumiseen. Funkin

mukaan ego-asennoituneet ihmiset ovat yliherkkiä kaikille itseään koskeville rajoitteille sekä toisten asettamille rajoille ja odotuksille sitoutumisesta. Toisin kuin egoistit tai narsistit, he kuitenkin ovat valmiita antamaan samat vapaudet kaikille muillekin. Kaikki rajoitukset ja velvollisuudet tulee nähdä joustavina tai ne tulee poistaa esimerkiksi virtuaalisesti ilman, että itseen kohdistuvia rajoituksia tarvitsisi ylittää. Keskeiseksi nousee halu luoda uusi ja erilainen todellisuus erityisesti uusia teknologisia ja digitaalisia mahdollisuuksia hyödyntäen. (Mt., 129–130.)

Funkin ego-asennoitumisella on kaksi eri ilmenemistapaa: aktiivinen ja passiivinen. Aktiivinen ego-asennoituminen saa ihmisen luomaan itselleen uuden minuuden, elämäntavan, ympäristön ja viihteen sekä tuottamaan loputtomasti erilaisia todellisuuksia, tunteita ja kokemuksia. Passiivinen ego-asennoituminen puolestaan ilmenee haluna aktiivisen luomisen sijaan valita autonomisesti juuri itselle sopiva elämäntapa sisältöineen ja tyylineen, ihmisen halutessa pelkästään osallistua uusiin, luotuihin maailmoihin. Passiivisessa ego-asennoitumisessa käsitys omasta identiteetistä rajoittamattomine vapauksineen on riippuvainen jatkuvasta yhteydestä ja yhteenkuuluvuuden tunteesta. (Mt., 130–131.) Funkin muotoileman ego-asennoitumisen passiivisuus–aktiivisuus -jako kenties heijasteleekin Frommin produktiivisuus–epäproduktiivisuus -jakoa ja sitä muutamalla vuodella edeltänyttä jakoa spontaaniin ja passiiviseen aktiivisuuteen, ja siinä on nähtävissä myös yhteys Turklen (2011) kuvaamaan jatkuvan yhteydenpidon ”liekaan”.

Toisaalta voidaan kysyä, miten Funkin ego-asennoitumisen tunnekeskeisyys eroaa Frommin (1974, 350–352) kaupallisen ja nekrofiilisen asennoitumisen kohdalla kuvaamasta kyberneettisen ihmisen affektien ”karkeistumisesta” ja hienostuneemman tunne-elämän yksinkertaistumisesta, jossa esimerkiksi syvämmämpi ilo korvautuu ”hauskuudella” ja jännityksellä. Frommin malli ei kenties poistakaan tunteiden keskeisyyttä, vaan kuvaa pikemminkin niiden uudenlaista, pinnallisempaa suhdetta ihmisen ja maailman välisessä narsistisessa ja teknologiavetoisessa vuorovaikutuksessa, jossa teknologia itsessään ei ole ongelma vaan se, että se voi alkaa korvata ihmisen produktiivisia ja biofiilisiä potentiaaleja.

Turklen (2011, 7–8) mukaan ihmismaailman sotkuisuus, monimutkaisuus ja ajoittain turhauttavat ristiriidat voidaan jättää sietämättä ja ratkaisematta, kun yksinäisyyttä ajatellaan voitavan torjua ”riskittömillä suhteilla”. Vaikka olisimme yksin, voimme vastaanottaa laitteiden ja robottien avulla signaaleja yhteydessä olemisesta johonkin ja hankala, oikea maailma on unohdettavissa (mt., 154). Voimme jättää ihmisenä olemiseen liittyvät ristiriidat



ratkomatta ja voimme jatkaa epäproduktiivista olemista, joka koostuu esimerkiksi uuden tiedon ja teknologian vastaanottamisesta ja kuluttamisesta hieman Funkin muotoileman passiivisen ego-asennoitumisen tai frommilaisen vastaanottavan asennoitumisen tavalla. Samalla voimme vieraantua itsestämme ja toisista ihmisistä, ja meissä voi korostua välineellinen ja narsistinen tapa olla suhteessa muihin samalla kun Turklen (mt., 168) mukaan esineet saavat inhimillisiä ominaisuuksia, mutta kohtelemme toisiamme esineenomaisesti. Turkle (mt., 237) katsoo, että ihmiset pettävät toisensa, mutta teknologia mahdollistaa luomaan mytologian, jossa tällä ei ole väliä.

### **8.2.3 Kohti produktiivisempaa teknologiasuhdetta**

Tiedostamme monia teknologisen kulttuurimme ongelmia, valitsemme sen aiheuttamasta stressistä ja pidämme erilaisia ”paastoja”, jotta saisimme tarvitsemaamme aikaa itsellemme ja jotta voisimme keskittyä kunnolla *olemiseen*. Harva esimerkiksi älylaitteita tai sosiaalista mediaa käyttävä kykenee kuitenkaan päästämään täysin irti niistä, koska pelkäämme tällä olevan huonoja seurauksia niin sosiaaliselle elämällemme kuin myös mahdollisuuksillemme kouluttautua ja pärjätä työelämässä. Täysi irtaantuminen uusista digitaalisista ympäristöistä olisi kuin irtautuisi koko yhteiskunnasta. Se olisi frommilaisesta näkökulmasta äärimmäisellä tavalla yhteiskuntaluonteen vastaista, outoa ja hankalaa. Marxilaisittain ajateltuna digitalisaatio onkin jo itsestään selvä osa yhteiskuntiemme taloudellistuotannollista perustaa ja vaikuttaa olennaisesti myös yhteiskunnalliseen ylärakenteeseen.

Jotta teknologia ei kuitenkaan syöpämäisesti tuhoaisi yhteiskuntaa, Fromm haluaa, että esimerkiksi tietokoneet ja muut koneet olisivat funktionaalinen osa yhteiskuntaa niin, että ne palvelisivat humanistisia päämääriä. Tekniikka ei siis saa muodostaa arvojemme keskeistä alkulähdettä vaan ihmisyyys itse. Maksimaalisen tuotannon sijaan optimaalinen inhimillinen kehitys tulee nostaa suunnittelun keskiöön. (Fromm 1969, 122–123.) Teknologiaavastaisuuden sijaan meidän olisikin kenties hedelmällisempää pohtia, mihin haluamme suostua ja millä ehdoilla. Frommilaisesta viitekehyksestä voisimme yrittää lähestyä teknologiaa sen kautta, millä tavoin se voisi palvella eksistentiaalisia tarpeitamme ja produktiivisuutta. Myös Turklen mukaan uusi teknologia haastaa aina pohtimaan, miten se palvelee ihmisyyden tarkoituksia. Meidän tulisi myös pohtia, mitä sellaista yhteiselämästämme puuttuu, joka saa meidät suosimaan teknologiakeskeistä elämää ”yksin yhdessä” muiden kanssa? (Turkle 2011, 285.) Turkle (mt., 283) katsoo, että kun

teknologiasta tulee oire, se katkaisee yhteyden todellisiin kamppailuihimme, kuten pelkoon riskeistä, jotka ihmisten väliseen intiimiyteen sisältyvät.

Turklen mukaan robotit ja sosiaalisuus verkottuneiden ihmiskontaktien muodossa palvelevat halua hallita. Siirrymme ”tehokkuuden” nimissä koko ajan etäisempiin tapoihin viestiä ja olla yhteydessä. Naamioimme intiimiyden pelon ja halun hallita suhteitamme myös unelmaksi sosiaalisista roboteista. Viestinnän muutos ja robotteihin ladatut odotukset voidaan nähdä psykologisina oireina, joissa ongelma ”ratkaistaan” hämärtämällä sitä ja jättämällä se aidosti käsittelemättä. Turklen mukaan käsittelemällä oireet häviävät siinä vaiheessa, kun ne muuttuvat irrelevanteiksi ja keskitytään siihen, mitä ne piilottavat; huomio siirtyy teknologiasta ihmisiin. (Mt., 282–283.)

Turkle (mt., 280) kuvaa myös, kuinka pidämme siitä, että internet ”tuntee” meidät, mutta samalla uhraamme yksityisyytemme ja jätämme itsestämme sekä kaupallisesti että poliittisesti hyväksikäytävissä olevia murusia ympäriinsä. Jos yksityisyyttä ei ole, koko demokratian perusta on uhattuna. Turkle (mt., 277) kysyykin, voisimmeko luoda teknologista kulttuuria, joka huomioi demokratian vaatiman yksityisyyden sekä niin kutsutut pyhät tilat (*sacred spaces*), joilla Turkle tarkoittaa niitä paikkoja, joissa tunnistamme itsemme ja sitoumuksemme. Turklen (2009, 5) mukaan pyhät tilat liittyvät keskeisiin arvoihin, joita teknologian ei haluta loukkaavan. Mikäli esimerkiksi tieteessä halutaan säilyttää läpinäkyvyys ja ymmärrys siitä, mitä tehdään, tätä pyhää tilaa loukkaisi sokea luottaminen ohjelmiin ja algoritmeihin, jotka automaattisesti tekevät jotain ilman, että ymmärrämme, mitä on tehty ja miten. Ajan säästämisen nimissä näistä prosesseista voi tulla ihmisille ”mustia laatikoita”. (Mt., 25–26.)

Voidaan ajatella, että tällä hetkellä monet arjen keskeiset toiminnot ja teknologiat ovat suurimmalle osalle meistä täysiä mysteereitä ja ”mustia laatikoita”, joita ei avata. Osaamme käyttää monenlaisia laitteita, ohjelmia ja sovelluksia, mutta emme ymmärrä niiden toimintaperiaatteita. Mikäli marxilaista ajattelua soveltaen ihmisen nähdään vieraantuvan, kun hän kokee työnsä tulokset itselleen vieraina, voisi ajatella, että tällainen vieraantumisen piirre liittyy myös olennaisesti uuteen teknologiseen kulttuuriimme ja moniin sen arkisimpiinkin toimintoihin.

Myös ihmisten hoiva voidaan nähdä pyhänä tilana, jossa teknologialle voidaan antaa avustava rooli, mutta jonka jättäminen pelkästään tekoälyn ja robottien varaan olisi kyseenalaista. Turklen (2011, 281) mukaan seuraa pitävistä hoivaroboteista puhutaan

tavalla, jossa oletetaan jo valmiiksi, että meillä ei ole varaa hoitaa esimerkiksi ikääntyviä ihmisvoimin ja robotit olisivatkin ”parempia kuin ei mitään”. Hoivasta puhutaan tällöin myös pelkkänä käyttäytymisenä, joka ei vaadi välittämisen tunnetta tai myötätuntoa. Turkle pohtiikin, tuleeko ihmisseurasta vain rikkaiden ja terveiden etuoikeus. (Mt., 106–108.) Turkle (mt., 290–291) katsoo, että yhteiskunnalliset ja poliittiset valinnat sivuutetaan, kun keskustelussa nähdään ainoina vaihtoehtoina joko robotit tai ei-mitään, ja että kysymyksessä roboteista hoitajina onkin oikeastaan kysymys vastuustamme toisiamme kohtaan. Frommilaisesta näkökulmasta voitaisiin puolestaan ajatella, että rakkaus, josta puuttuu vastuullisuus ja hoiva, ei ole produktiivista rakkautta.

Frommin ja Turklen tekstit eivät kehota meitä luopumaan teknologiasta, vaan käymään avointa ja rehellistä keskustelua siitä, mitä haluamme teknologialta. Mikäli teknologinen kehitys jätetään suuryritysten ja näiden voitontavoittelun, markkinoinnin ja lobbaamisen käsiin ilman laajempaa ja läpinäkyvämpää yhteiskunnallista keskustelua, voi olla, että huomaamme entistä useammin haluavamme, että voisimme mennä ajassa taaksepäin ja pohtia tarkemmin, mitä muutoksia olisimme halunneet ja mitä emme. Mikäli teknologian käyttömme nykyisellään esimerkiksi heikentää kykyämme empatiaan, tällä voi olla erittäin vakavia seurauksia niin turvallisuutemme kuin poliittisen yhteistyökäytännömme kannalta, ja monet ihmiskunnalle keskeiset kysymykset voivat jäädä ratkaisematta humanistisesta näkökulmasta produktiivisella tavalla.

### **8.3 Muita mahdollisia jatkotutkimuksen aiheita**

Kiinnostavaa voisi olla myös esimerkiksi frommilaisen viitekehyksen hyödyntäminen sukupuolentutkimuksessa. Frommin käsitteiden avulla voitaisiin vaikkapa tutkia kulttuurisia odotuksia, joissa ”oikeaan” mieheyteen liitetään vahvasti muun muassa valmius väkivaltaan, heteronormatiiviset odotukset, sekä oman tunneilmaisun, pukeutumisen ja kiinnostuksenkohteiden rajoittaminen. Näitä voisi tarkastella esimerkiksi omistamisen moodin ja nekrofilian käsitteiden kautta. Kenties mieheyden rajaaminen pelkästään tällaiseen toksiseksi eli myrkylliseksi kutsuttuun maskuliinisuuden muotoon voidaan nähdä yhteiskuntaluonteen tapaisena ilmiönä, jonka kautta produktiivisuus ja rakastava suhde itseen ja toisiin voi estyä.

Myrkyllisen ja hegemonisen maskuliinisuuden varaan rakentuvaan identiteettiin voidaan kenties liittää myös frommilaisen ryhmänarsismin piirteitä varsinkin silloin, kun pyritään oikeuttamaan väkivaltaa tai tekemään politiikkaa, jossa esimerkiksi tarkoituksena on

vaientaa vihapuheella keskustelua sukupuolinormeista tai hiljentää naisia ja vähemmistöjä. Lähihistoria tuntee myös miesten toteuttamia väkivaltaisia iskuja, joissa halu tuhota tai kostaa ilmaistaan poliittisessa manifestissa, jossa hyökätään esimerkiksi juuri naisia vastaan. Tietynlaiselle miesidentiteetille rakentuva ryhmänarsismi näkyy vahvana esimerkiksi internetin naisvihamielisessä *incel*-yhteisössä, joka on tiettävästi yhdistänyt joitain tällaisen väkivallan tekijöitä (ks. esim. Baele, Brace & Conan 2019). Taustalla väkivaltaan johtavassa ahdistuksessa voidaan nähdä myös esimerkiksi häpeän tunnetta, joka liittyy yhteiskunnallisiin odotuksiin, kiusatuksi tulemiseen ja haitallisiin mieheyden normeihin (ks. esim. Brander 2020, 176–180) sekä ehkä myös frommilaisesta näkökulmasta nekrofilialle ominaista oman mitättömyydetunteen pakenemista tuhoavaan aggressioon. Myös Pekkola (2019, 211–212) tarkastelee myrkyllisen maskuliinisuuden ilmiötä frommilaisittain ja liittää sen patriarkaalisen yhteiskunnan korostamaan välineelliseen rationaalisuuteen sekä luonteenpiirteisiin, joita huippuyksilöitä ja yrittäjyyttä ylistävä kapitalistinen talous suosii yhteiskunnassa.

Frommilaisen näkökulman ottamisen puolesta myrkyllisen ja hegemonisen maskuliinisuuden tutkimiseen kirjoittaa myös Lynn S. Chancer (2019), jonka mukaan Frommin ajattelu voi – ajoittaisesta sukupuoliessentialismistaan huolimatta – käytännössä rikkoa feministisessä kirjallisuudessa ongelmallisena nähtyä binääristä sukupuolijakoa. Chancerin mukaan Frommin ajatukset luonnerakenteesta, biofiliaista ja nekrofiliaista sekä produktiivisuudesta ja epäproduktiivisuudesta ovat hyödyllisiä nykufeminismin kontekstissa siinä mielessä, että ne eivät kuitenkaan perustu millekään biologiselle determinismille, ja ne voidaan nähdä riippumattomina sukupuolesta, rodusta, kansallisuudesta ja seksuaalisuudesta. Chancer näkee, että Frommin mallille ei ole olennaista sukupuolittuneisuus ja determinismi, jotka tällä hetkellä ovat laajalle levinneitä, ja joihin perustuva valta ja alistaminen ovat edelleen yleisiä. (Chancer 2020, 104–105.)

Aliya Amarshin mukaan frommilainen viitekehys voidaan nähdä myös hedelmällisenä juuri sellaisen feministisen politiikan toteuttamiselle, jossa epätasa-arvoisia ja alistavia rakenteita haastavalle aktivismille keskeinen, mutta toisinaan rajoittavana ja haitallisena pidetty jako etuoikeutettuihin sortajiin ja marginalisoituihin sorrettuihin voidaan ylittää tunnistamalla yhteinen ihmisyyys näiden ryhmien edustajien välillä. Amarshi ajattelee, että tätä kautta voi tulla mahdolliseksi myötätuntoisuus, jonka avulla sorron kokemusten herättämä ajoittainen vihainen reaktiivisuus tekee tilaa antirasistisen feminismin ytimessä olevalle rakkaudelle,

jonka kautta vaihtoehtoisen maailman luominen tulee entistä paremmin mahdolliseksi. (Amarshi 2016.)

Kiinnostava jatkotutkimuksen aihe voisi olla myös Frommin olemisen moodin, biofilian ja produktiivisuuden vertaaminen suosittuun Mihaly Csikszentmihalyin *flow*-käsitteeseen, johon Csikszentmihalyi (2008, xi) liittää ilon, luovuuden ja täyden osallistumisen elämiseen. Frommin tavoin Csikszentmihalyi kirjoittaa ihmisten kokemasta tylsyydestä ja ahdistuksesta satumaisen materiaalisen todellisuuden keskellä ja pohtii, voisiko tämä liittyä onnellisuuden etsimiseen vääristä paikoista tai puutteellisesta kyvystä harjoittaa omaa sisäistä kokemustaan onnellisuutta edistävämpään suuntaan. Csikszentmihalyi puhuu myös kyvystä hallita tietoisuuden sisältöjä niin, että itsestä lähtevä toiminta, uuden luominen ja omien rajojen rikkominen tulee mahdolliseksi. (Mt., 1–3.)

Csikszentmihalyin mukaan ihminen voi myös kasvaa harmoniaa tuovien *flow*-kokemusten myötä kohti suurempaa kompleksisuutta. Kompleksisuuteen liittyy erilaistumista (*differentiation*), jossa yksilö erottuu muista vahvemmin kohti omaa uniikkiuttaan, sekä integraatiota, jossa yksilö liittyy toisiin ihmisiin, ideoihin ja muihin itsensä ulkopuolisiin entiteetteihin. (Mt., 41.) Tämä muistuttaa vahvasti Frommin ajattelua.

## 9 PÄÄTÄNTÖ

Tässä opinnäytetyössä olen tarkastellut Erich Frommin filosofiaa kokonaisuutena elämän ja kuoleman välisen dikotomian ja tähän liittyvän valinnan kautta. Olen pyrkinyt käymään systemaattisesti läpi tähän valintaan liittyviä muotoiluja Frommin kirjallisessa tuotannossa aina 1940-luvun alusta Frommin viimeisiin teoksiin 1970-luvun lopulla. Olen ottanut mukaan myös kommentaarikirjallisuutta ja uudempaa Fromm-tutkimusta. Lisäksi olen pyrkinyt osoittamaan tämän dikotomian perustavanlaatuisuutta Frommin ajattelulle esittelemällä ja kuljettamalla mukana Frommin keskeisimpiä vaikutteita eli marxilaisuutta, psykoanalyysiä ja juutalaista perinnettä, joiden luennassa tämä dikotomia on Frommilla myös läsnä.

Marxilla tämä dikotomia ilmenee Frommille erityisesti kuolemaa edustavan pääoman ja elämää edustavan ihmisen olemuksen mukaisen työn välisenä yhteiskunnallisena kamppailuna. Freudilla se taas näkyy erityisesti elämän- ja kuolemanviettien eli Eroksen ja Thanatoksen välisenä yksilöllisempänä ristiriitana. Juutalaisen perinteen voi puolestaan nähdä vahvistavan elämän tai kuoleman valitsemiseen Frommilla liittyvää vahvasti normatiivista moraalista viitekehystä, jossa uskonnollista ajattelua tulkitaan sekulaarilla ja radikaalihumanistisella tavalla.

Keskeiseen osaan elämän ja kuoleman dikotomian tarkastelussa olen nostanut myös Frommin yhteiskuntaluonteen käsitteen, jossa Fromm kaikkein selkeimmin syntetisoi Marxin ja Freudin ajattelua uudeksi teoriaksi yksilön ja yhteiskunnan suhteesta. Frommin kehittämässä yhteiskuntaluonteen käsitteessä marxilainen ajatus yhteiskunnan taloudellisen perustan ja yhteiskunnan ideologisen ylärakenteen välisestä vuorovaikutuksesta täydentyy Freudista vaikuttuneella dynaamisella luonnerakenteella uudeksi tätä vuorovaikutusta kuvaavaksi sosiaalipsykologiseksi malliksi.

Frommin normatiivisen radikaalihumanistisen näkökulman kautta eri yhteiskuntaluonteiden ja asennoitumisten sekä niihin myöhemmin liittyvien olemassaolon moodien analyysi on yksi tapa muotoilla immanenttia kritiikkiä sellaisia yhteiskunnallisia rakenteita kohtaan, joita ylläpitävät yhteiskuntaluonteet vieraannuttavat ihmisen omista eksistentiaalisista tarpeistaan. Tällainen vieraantuminen voi estää produktiivisen ja progressiivisen ratkaisun hakemisen Frommille ihmisyyden ytimessä oleviin eksistentiaalisten tarpeiden ilmentämiin dikotomioihin, joista keskeisimpänä voidaan pitää juuri elämän ja kuoleman dikotomiaa.

Ihmisydestä kumpuavien eksistentiaalisten tarpeiden laiminlyönti heikentää ihmisen kykyä olla vapaa ja onnellinen yksilö, jolla on kyky muodostaa rakastava, ymmärtävä, luova ja järkevä suhde ympäröivään maailmaan. Produktiivisuuden, biofilian ja vahvaa sisäistä aktiivisuutta ilmentävän olemisen estyminen vieraantumisen kautta vahvistaa frommilaisessa viitekehyksessä yksilön passiivisuutta, narsismia, riippuvaisuutta, omistamishalua ja nekrofiilisyyttä, mikä puolestaan saa ihmisen vihaamaan, pelkäämään ja tuhoamaan elämää. Sen sijaan, että ihminen tiedostaisi kuolevaisuutensa aiheuttamaan elämän rajallisuuteen liittyvän traagisuuden ja pyrki toteuttamaan omia potentiaalejaan ja rakastamaan elämää, hän voikin suuntautua kuolemaa kohti.

Olen halunnut myös tarkastella eri tapoja kritisoida Frommin ajattelua ja toisaalta pohtia tapoja, joilla Frommin tuotantoa voitaisiin hyödyntää nykykeskustelussa. Fromm pyrkii monenkirjavien vaikutteidensa pohjalta analysoimaan kapitalistista yhteiskuntaa, joka voidaan nähdä useiden piirteiden osalta edelleen melko samanlaisena kuin Frommin eläessä. Voidaan väittää, että hyvin monet muutoksista, jotka Frommin kuoleman jälkeen vuonna 1980 ovat tapahtuneet, ovat olleet omiaan viemään ihmiskuntaa edelleen kohti Frommin pelkäämää teknologian hallitsemaa yhteiskuntaa, demokratian kriisiä, autoritarismin ja fasismien uhkaa sekä jo Frommin aikana ennakoitua ilmastokatastrofia ja laajaa elinympäristöjen tuhoutumista. Myöskään Frommin pelkäämä ydinsodan uhka ei näytä varsinaisesti väistyneen, vaikka se onkin kylmän sodan aikaan verrattuna vähemmän esillä.

Positiivista on kuitenkin, että myös erilaiset vastareaktiot tälle kehitykselle ovat nykyajassa läsnä – ehkä jopa Frommin aikaa vahvemmin. Kenties nykyajalle ominainen yhtenäiskulttuurin pirstaloituminen sekä globaalin tiedonkulun nopeutuminen voivat myös hieman heikentää vieraannuttavien yhteiskuntaluonteiden yhtenäistävää ideologista otetta ihmisistä, mikä voi osittain myös mahdollistaa nopeampia muutoksia kohti Frommin humanistisesta näkökulmasta parempaa suuntaa. Esimerkiksi internetin mahdollistamassa globaalissa yhteydenpidossa erilaisten vallitsevia yhteiskuntaluonteita vastustavien ihmisten välillä voidaan nähdä potentiaalia poikkeavien, frommilaisesta näkökulmasta parempien, toimintatapojen nopeammalle yleistymiselle.

On myös mahdollista, että Frommin monipuolinen ja luova ajattelu nousee uudelleen keskeisemmäksi eri tutkimusaloilla. Frommin esittämä tarve radikaalille yhteiskunnalliselle muutokselle, muutoksen vaikeutta selittävät sosiaalipsykologiset teoriat sekä ihmisen tarpeet keskiöön nostava humanistinen filosofia ovat kaikki erittäin ajankohtaisia. Frommin

tuotannossa tulee muotoilluksi vahvalla tavalla ajatus siitä, että toivo paremmasta ja mahdollisuus muutokselle tulevat todellisiksi vain kohtaamalla ihmisyyteemme liittyvät eksistentiaaliset kysymykset ja hakemalla niihin ratkaisua. Keskeisimmäksi näistä voidaan nostaa kysymys elämästä ja kuolemasta. Kuolema väistämättömänä tosiasiana pakottaa meidät ennemmin tai myöhemmin kohtaamaan elämämme rajallisuuden, ja jos haluamme frommilaisesta näkökulmasta elää hyvää elämää ja olla vapaita ja itsenäisiä olentoja, jotka samalla kykenevät toimimaan yhdessä rakentavasti, meidän on asennoiduttava elämään rakkauden kautta, joka rikkoo niin yksilölliset kuin yhteiskunnalliset kahleet.



## KIRJALLISUUS

Allievi, Francesca (2017): *Meat Consumption as a Wicked Problem: Evidence from Data and Policies*. Turku: Turun yliopisto. Väitöskirja.

Allievi, Francesca, Markus Vinnari & Jyrki Luukkanen (2015): Meat consumption and production: Analysis of efficiency, sufficiency and consistency of global trends. *Journal of Cleaner Production* 92, 142–151.

Amarshi, Aliya (2016): A Frommian perspective on the problem of anti-racist feminist resentment. *Fromm Forum (English Edition)* 20, 50–55.

Antonio, Robert J. (1981): Immanent Critique as the Core of Critical Theory: Its Origins and Developments in Hegel, Marx and Contemporary Thought. *The British Journal of Sociology* 32:3, 330–345.

Baele, Stephane J., Lewys Brace & Travis G. Coan (2019): From “Incel” to “Saint”: Analyzing the violent worldview behind the 2018 Toronto attack. *Terrorism and Political Violence*, julkaistu verkossa 2.8.2019. Saatavilla

<<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09546553.2019.1638256>>, luettu 6.5.2020.

Baran, Benjamin E., Steven G. Rogelberg, & Thomas Clausen (2016): Routinized killing of animals: Going beyond dirty work and prestige to understand the well-being of slaughterhouse workers. *Organization* 23:3, 351–369.

Bierhoff, Burkhard (2015): Fromm’s Critique of Consumerism and Its Impact on Education. Teoksessa Funk, Rainer & Neil McLaughlin (toim.): *Towards a Human Science: The Relevance of Erich Fromm for Today*. Gießen: Psychosozial-Verlag, 233–250.

Brander, Juhani (2020): *Miehen kuolema: Pohdintoja maskuliinisuudesta*. Helsinki: WSOY

Braune, Joan (2014): Erich Fromm and Thomas Merton: Biophilia, Necrophilia and Messianism. Teoksessa Kress, Tricia M., Robert Lake & Seyed Javad Miri (toim.): *Reclaiming the Sane Society: Essays on Erich Fromm's Thought*. Rotterdam: Sense, 137–146.

Bronner, Stephen Eric (2013): *Of Critical Theory and Its Theorists*. New York: Routledge

- Burston, Daniel (1991): *The Legacy of Erich Fromm*. Lontoo: Harvard University Press
- Chancer, Lynn S. (2019): *The Compatibility of Frommian and Feminist Theory: An Argument for Relevance and Revision*. *Fromm Forum (English Edition)* 23, 33–44.
- Chancer, Lynn S. (2020): *Feminism, Humanism and Erich Fromm*. *Fromm Forum (English Edition)* 24, 101–114.
- Csikszentmihalyi, Mihaly (2008): *Flow: The Psychology of Optimal Experience*. New York: Harper Perennial
- De Waal, Frans (1999): *Anthropomorphism and Anthropodenial: Consistency in Our Thinking about Humans and Other Animals*. *Philosophic Topics* 27:1, 255–280.
- Eisnitz, Gail A. (2007): *Slaughterhouse: The Shocking Story of Greed, Neglect and Inhumane Treatment Inside the U.S. Meat Industry*. New York: Prometheus
- Evans, Richard I. (1981): *Dialogue with Erich Fromm*. New York: Praeger
- Fitzgerald, Amy J., Linda Kalof & Thomas Dietz (2009): *Slaughterhouses and Increased Crime Rates: An Empirical Analysis of the Spillover From “The Jungle” Into the Surrounding Community*. *Organization & Environment* 22:2, 158–184.
- Fromm, Erich (1961): *Marx’s Concept of Man*. New York: Ungar
- Fromm, Erich (1962): *The Art of Loving: An Enquiry into the Nature of Love*. New York: Harper Colophon
- Fromm, Erich (1965): *The Heart of Man: Its Genius for Good and Evil*. Lontoo: Routledge & Kegan Paul
- Fromm, Erich (1969): *Toivon vallankumous*. Suomentanut Ilse Koli. Helsinki: Kirjayhtymä
- Fromm, Erich (1974): *The Anatomy of Human Destructiveness*. New York: Holt
- Fromm, Erich (1976): *Pako vapaudesta*. Suomentanut Markku Lahtela. Helsinki: Kirjayhtymä
- Fromm, Erich (1980): *Freud ja freudilaisuus*. Suomentanut Marja-Leena Närhi. Helsinki: Kirjayhtymä

- Fromm, Erich (1991): *You Shall Be as Gods: A Radical Interpretation of The Old Testament and Its Tradition*. New York: Holt
- Fromm, Erich (1993): *Omistamisesta olemiseen: Itsetiedostuksen teitä ja harhapolkuja*. Suomentanut Maarit Arppo. Helsinki: Kirjayhtymä
- Fromm, Erich (2003): *Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics*. Lontoo: Routledge & Kegan Paul
- Fromm, Erich (2007): *Unohdettu kieli: Johdatus unien, satujen ja myyttien ymmärtämiseen*. Suomentanut Mika Pekkola. Tampere: Vastapaino
- Fromm, Erich (2008a): *The Sane Society*. Lontoo: Routledge & Kegan Paul
- Fromm, Erich (2008b): *To Have or to Be?* New York: Continuum
- Fromm, Erich (2009): *Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Marx and Freud*. New York: Continuum
- Funk, Rainer (1982): *Erich Fromm: The Courage to Be Human*. Englanniksi kääntänyt Michael Shaw. New York: Continuum
- Funk, Rainer (1999): *Erich Fromm Frankfurtin koulussa*. Suomentanut Olli-Pekka Moisio. Teoksessa Moisio, Olli-Pekka (toim.): *Kritiikin lupaus: Näkökulmia Frankfurtin koulun kriittiseen teoriaan*. Jyväskylä: SoPhi, 44–70.
- Funk, Rainer (2000): *The Continuing Relevance of Erich Fromm*. Englanniksi kääntänyt Bruce Allen. *Fromm Forum (English Edition)* 4, 9–14.
- Funk, Rainer (2008): *Los efectos psíquicos actuales de la orientación mercantil*. *Revista chilena de neuro-psiquiatría* 46:4, 300–311.
- Funk, Rainer (2019): *Life Itself is an Art: The Life and Work of Erich Fromm*. Englanniksi kääntänyt Susan Kassouff. New York: Bloomsbury
- Gounari, Panayota (2014): *Neoliberalism as Social Necrophilia: Erich Fromm and the Politics of Hopelessness in Greece*. Teoksessa Kress, Tricia M., Robert Lake & Seyed Javad Miri (toim.): *Reclaiming the Sane Society: Essays on Erich Fromm's Thought*. Rotterdam: Sense, 186–201.
- Gunderson, Ryan (2014a): *Erich Fromm's Ecological Messianism: The First Biophilia Hypothesis as Humanistic Social Theory*. *Humanity & Society* 38:2, 182–204.

- Gunderson, Ryan (2014b): Nature, Sociology and the Frankfurt School. East Lansing: Michiganin osavaltionyliopisto. Väitöskirja.
- Habermas, Jürgen (1987): The Theory of Communicative Action Volume 2: Lifeworld and System: a Critique of Functionalist Reason. Boston: Beacon
- Harari, Yuval Noah (2016): Sapiens: Ihmisen lyhyt historia. Suomentanut Jaana Iso-Markku. Helsinki: Bazar
- Hausdorff, Don (1972): Erich Fromm. New York: Twayne Publishers
- Hentig, Hans von (1964): Der Nekrotopie Mensch: Vom Totenglauben zur morbiden Totennähe. Stuttgart: Enke
- Hietalahti, Jarno (2019): Tarvitseeko Fromm psykoanalyysiä? Teoksessa Hietalahti, Jarno & Mika Pekkola: Terapiaa mielipuoliselle maailmalle: Erich Fromm ja radikaalihumanismin lupaus. Tampere: Vastapaino, 219–230.
- Hietalahti, Jarno & Mika Pekkola (2019): Terapiaa mielipuoliselle maailmalle: Erich Fromm ja radikaalihumanismin lupaus. Tampere: Vastapaino
- Honneth, Axel (1995): The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy. Toimittanut Charles W. Wright. Albany: State University of New York Press
- Human Rights Watch (2004): Blood, Sweat and Fear: Workers' Rights in U.S. Meat and Poultry Plants. New York: Human Rights Watch. Saatavilla <<https://www.hrw.org/reports/2005/usa0105/usa0105.pdf>>, luettu 6.4.2020.
- Ingleby, David (2008): Introduction. Teoksessa Fromm, Erich: The Sane Society. Lontoo: Routledge & Kegan Paul, xvi–l.
- Jay, Martin (1973): The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923–1950. Lontoo: Heinemann
- Joy, Melanie (2010): Why We Love Dogs, Eat Pigs and Wear Cows: An Introduction to Carnism. San Francisco: Conari Press
- Kain, Philip J. (1991): Marx and Ethics. New York: Oxford University Press.
- Knapp, Gerhard P. (1989): The Art of Living: Erich Fromm's Life and Works. New York: Lang

Maccoby, Michael (1999): The Self in Transition: From Bureaucratic to Interactive Social Character. Konferenssipaperi, 43. vuositapaaminen, American Academy of Psychoanalysis, Washington, DC, 14.5.1999. Saatavilla

<<http://www.maccoby.com/Articles/SelfInTransition.php>>, luettu 17.4.2020.

Maccoby, Michael (2017): Introduction to the Transaction Edition. Teoksessa Fromm, Erich & Michael Maccoby: Social Character in a Mexican Village. New York: Routledge, ix–xxxii.

Marx, Karl (1988): Economic and Philosophic Manuscripts of 1844. Kääntänyt englanniksi Martin Milligan. Teoksessa Marx, Karl & Frederick Engels: Economic and Philosophic Manuscripts of 1844 and the Communist Manifesto. New York: Prometheus, 13–141.

McLaughlin, Neil (1998): How to Become a Forgotten Intellectual: Intellectual Movements and the Rise and Fall of Erich Fromm. Sociological Forum 13:2, 215–246.

Merriam-Webster (n.d.): Mode. Merriam-Webster.com -sanakirja. Saatavilla

<<https://www.merriam-webster.com/dictionary/mode>>, luettu 1.4.2020.

Metzl, Jonathan (2019): Dying of Whiteness: How the Politics of Racial Resentment is Killing America's Heartland. New York: Basic Books

Moisio, Olli-Pekka (2003): Linnoitus todellisuutta vastaan: Max Horkheimerin elämästä. Kulttuurintutkimus 20:1, 3–16.

Moisio, Olli-Pekka (2012): Työn antropologia ja Karl Marx. Niin & näin 18:1, 77–83.

Pekkola, Mika (2019): Eros ja politiikka: Patriarkalisuus, matriarkalisuus ja seksuaalisuus. Teoksessa Hietalahti, Jarno & Mika Pekkola: Terapiaa mielipuoliselle maailmalle: Erich Fromm ja radikaalihanumanismin lupaus. Tampere: Vastapaino, 197–218.

Raamattu (2006). Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. Helsinki: Suomen Piipiseura

Rogoff, Barbara (2003): The Cultural Nature of Human Development. New York: Oxford University Press

Samuels, Jack & Paul T. Costa (2012): Obsessive-Compulsive Personality Disorder. Teoksessa Widiger, Thomas A. (toim.): The Oxford Handbook of Personality Disorders. New York: Oxford University Press, 566–581.

Siltala, Juha (2017): Keskiluokan nousu, lasku ja pelot. Helsinki: Otava

Springmann, Marco H., Charles J. Godfray, Mike Rayner & Peter Scarborough (2016): Analysis and valuation of the health and climate change cobenefits of dietary change. Proceedings of the National Academy of Sciences 113:15, 4146–4151.

Storr, Anthony (2001): Freud: A Very Short Introduction. New York: Oxford University Press

Thompson, Michael (2016): The Domestication of Critical Theory. Lanham: Rowman & Littlefield International

Turkle, Sherry (1978): Psychoanalytic Politics: Freud's French Revolution. New York: Basic Books

Turkle, Sherry (2005): The Second Self: Computers and the Human Spirit. Cambridge, MA: The MIT Press

Turkle, Sherry (2009): Simulation and Its Discontents. Cambridge, MA: The MIT Press

Turkle, Sherry (2011): Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other. New York: Basic Books

Wilde, Lawrence (2004): Erich Fromm and the Quest for Solidarity. New York: Palgrave Macmillan

Wilde, Lawrence (2013): Global Solidarity. Edinburgh: Edinburgh University Press

WWF (2016): Living Planet Report 2016: Risk and resilience in a new era. Saatavilla <[https://c402277.ssl.cf1.rackcdn.com/publications/964/files/original/lpr\\_living\\_planet\\_report\\_2016.pdf?1477582118&\\_ga=1.148678772.2122160181.1464121326](https://c402277.ssl.cf1.rackcdn.com/publications/964/files/original/lpr_living_planet_report_2016.pdf?1477582118&_ga=1.148678772.2122160181.1464121326)>, luettu 17.4.2020. Gland: WWF International