

VALLANKUMOUKSELLINEN DIALEKTIikka

Vallankumouksellisten ryhmien dialektiikka Jean-Paul Sartren
Dialektisen järjen kritiikki -teoskokonaisuudessa

Roni Nousiainen

Pro gradu- tutkielma

Filosofia

Humanistis-yhteiskunta-
tieteellinen tiedekunta

Jyväskylän yliopisto

Syksy 2021

JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO

Tiedekunta Humanistis-yhteiskuntatieteellinen	Laitos Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos
Tekijä Roni Nousiainen	
Työn nimi Vallankumouksellinen dialektiikka: Vallankumouksellisten ryhmien dialektiikka Jean-Paul Sartren Dialektisen järjen kritiikki -teoskokonaisuudessa	
Oppiaine Filosofia	Työn tyyppi Pro-gradu
Aika	Sivumäärä 115
Ohjaaja Onni Hirvonen	
Tiivistelmä Pyrin tässä tutkielmassani avaamaan Jean-Paul Sartren <i>Dialektisen järjen kritiikki</i> -kokonaisuudessa esittämää näkemystä vallankumouksellisten ryhmien dialektisesta luonteesta. Tutkielmani jakaantuu kolmeen osaan: ensimmäisessä tutkin eksegeettisesti Sartren <i>Dialektisen järjen kritiikin</i> väitteitä ontologiasta ja dialektiikasta. Toisessa osassa perehdyn syvällisemmin siihen, kuinka Sartre johtaa näistä lähtökohdista sosiaaliontologisen näkemyksensä yhteiskuntia vakaina, mutta samaan aikaan vieraantuneina, pitävistä voimista. Kolmannessa osassa tutkin vallankumousten toimintaa <i>ryhmien</i> näkökulmasta. Kontekstualisoin tutkimukseni Ranskan Suuren vallankumoukseen, jota myös Sartre hyödynsi runsaasti teoksessaan teoriaansa avaavana historiallisena tapahtuma. Sartre siirtyi <i>Dialektisen järjen kritiikissään</i> aiemmasta fenomenologisesta viitekehystänsä marxilaiseen, ja näin ollen tulkitsen Sartren väitteitä itsekin marxistisen teorian tarjoamassa viitekehyksessä. Tutkimuskysymykseni on selvittää, miten vallankumoukselliset ryhmät toimivat Sartren mukaan dialektisesti tarkasteltuna. Keskeisin tavoitteeni on avata Sartren esittämää praxiksen ja praktiko-inertian välistä dialektista jännitettä, jota Sartre pitää oman marxistisen eksistentialisminsa alkupisteenä. Osoitan, kuinka praxiksen ja praktiko-inertian välinen dialektiikka toimii Sartren <i>Dialektisen järjen kritiikin</i> keskeisimpänä eteenpäin vievänä voimana, joka esiintyy selvimmillään ryhmien toiminnassa ja olemisessa. Sartre uskoo tämän dialektiikan olevan historian ymmärrettävyyden perusehto, mutta se tekee historiasta myös <i>kehämäistä</i> . Tutkielman päätöksessä tarkastelen Sartren dialektiikan implikaatioita yhteiskunnalliselle ajattelulle laajemmin sekä poliittisessa että akateemisessa kontekstissa.	
Asiasanat Jean-Paul Sartre, eksistentialismi, marxismi, marxistinen eksistentialismi, dialektiikka, praxis, praktiko-inertia, totalisaatio, ryhmä, ryhmäpraxis, sosiaaliontologia, vallankumous	
Säilytyspaikka Jyväskylän yliopisto	
Muita tietoja	

Sisällys

1	JOHDANTO	1
2	FILOSOFINEN JA POLIITTINEN KONTEKSTI.....	5
3	SARTREN DIALEKTINEN METODI	14
3.1	Dialektisen metodin perusteet.....	14
3.2	Marxin ja Hegelin dialektiikka- ja historiakäsitysten virheet Sartren luennan mukaan.....	19
3.2.1	Materialismi.....	20
3.2.2	Objektifikaatio.....	21
3.2.3	Historian teleologisuus.....	22
3.2.4	Yksilön mahdollisuus tehdä historiaa.....	24
3.3	Sartren dialektisen metodin erityispiirteet.....	27
3.3.1	Ymmärrys, kokemus ja emansipatorisuus.....	27
3.3.2	Progressiivis-regressiivinen metodi.....	28
3.3.3	Dialektinen järki VS. analyttinen järki.....	31
3.3.4	Praxis, praktiko-inertia ja kontrafinaalisuus.....	33
3.3.5	Historian Totuus.....	35
3.3.6	Puute ja manikealaisuus.....	37
4	SARTREN SOSIAALIONTOLOGIA.....	40
4.1	Kolmas osapuoli, triadinen havainto ja sosiaaliset kentät.....	43
4.1.1	Triadisen havainnon ulkoinen huomio.....	44
4.1.2	Triadisen havainnon sisäinen huomio.....	45
4.1.3	Kolmas osapuoli ja materiaalisuus.....	48
4.2	Sarjallisuus.....	49
4.2.1	Bussit ja yksinäisyys.....	50
4.3	Raivoa radiokuunnelmasta.....	52
4.4	Sarjallisuus modernia maailmaa määrittävänä sosiaalisuuden muotona.....	55
4.5	Sarjallisuuden tragedia ja ratkaisu.....	58
5	RYHMÄT.....	60
5.1	Maailmanlopun ainekset.....	60
5.2	Ryhmien synty & fuusioituva ryhmä.....	64
5.3	Bastiljin valtaus & fuusioitunut ryhmä.....	69
5.4	Ryhmän rakenteesta.....	72
5.4.1	Ryhmien ymmärrettävyys ja yhtenäisyys.....	73
5.4.2	Transsendenssi-immanenssi rakenne ja kolmas osapuoli.....	75
5.4.3	Laillistettu ryhmä, ryhmäpraxis ja praxisten eriytyminen.....	76

5.5 Ryhmän vakauttaminen.....	79
5.5.1 Vala.....	79
5.5.2 Veljeys ja Terrori.....	81
5.6 Organisaatio.....	89
5.7 Organisaation loppu, instituutio ja paluu sarjallisuuteen.....	92
6 TUTKIELMAN TULOKSET JA IMPLIKAATIOT.....	96
6.1 Tulokset.....	96
6.2 Tutkielman implikaatiot.....	99
6.2.1 Sartren teorian implikaatiot politiikalle.....	99
6.2.2 Sartren teorian anti akateemiselle filosofialle.....	101
6.3 Mahdollinen jatkotutkimus.....	105
LÄHTEET.....	107

1 JOHDANTO

Tässä tutkielmassa avaan ranskalaisfilosofi Jean-Paul Sartren vuosina 1955–1960 kirjoittamassa *Dialektisen järjen kritiikki* -kokonaisuudessa esittämää näkemystä vallankumouksellisten ryhmien dialektisesta luonteesta. Keskeisimmäksi käsitepariksi tutkielmani suhteen paljastuu praxiksen ja praktiko-inertian välinen jännite ja dialektiikka. Sartren hyödyntämä praxis viittaa käsitteenä käytännölliseen toimintaan, joka kohdistuu materiaaliseen maailmaan, ja praktiko-inertia tuon toiminnan seurauksiin, jotka kasaantuessaan ohjaavat tulevaa toimintaa.

Tutkielmani pohjautuu Sartren *Dialektisen järjen kritiikki* -teoskokonaisuuden lähiluentaan. Lasken tähän kokonaisuuteen kuuluviksi kolme teosta: Huomattavin näistä on *Dialektisen järjen kritiikki osa 1: Teoria praktisista sommitelmista*. (*Critique de la raison dialectique tome 1: Theorie des ensembles pratiques*, 1960) Tätä Sartren toista pääteosta tukee kokonaisuudessa sekä sitä edeltävä ja sen metodia pohjustava teos *Kysymys Metodista*, (*Questions de méthode*, 1957) että postuumisti julkaistu *Dialektisen Järjen kritiikki osa 2: Historian ymmärrettävyydestä* (*Critique de la raison dialectique tome 2: L'Intelligibilité de l'Histoire*, 1985).

Sartren *Dialektisen järjen kritiikkiä* on tutkittu Suomessa häviävän vähän. Se on teoksena jäänyt Sartren varhaisemman pääteoksen, *Olemisen ja ei minkään* (*L'Être et le Néant*, 1943) varjoon. Suomalainen Sartre tutkimus on keskittynyt tällä hetkellä pitkälti *Olemisen ja ei minkään* sekä hänen varhaisemman, husserlilaisen fenomenologisen viitekehykseltä paljon lainanneen tuotannon tutkimukseen. Vaikka suomalainen, kuten Sara Heinämaan, Antti Kauppilan, Esa Saarisen ja esimerkiksi Joonas Taipaleen¹ Sartren varhaistuotantoon keskittynyt tutkimus on korkeatasoista ja

¹ kts. Heinämaa (1983a & 2020 & 2021), kts. Kauppila (2004), kts. Saarinen (1983a & 1983b), kts. Taipale (2014).

ansiokasta, Sartren myöhempi tuotanto tarjoaa valtavasti uutta erityisesti Sartren poliittisen filosofian tutkimukselle. Hyödynnän tässä tutkielmassa toisen käden lähteineni ainoaa suomenkielistä yleisesitystä Sartren *Dialektisen järjen kritiikistä*, Leena Subran *Poliittisen todellisuuden muuttamisen ehdoista*, että englanninkielisiä aiheita ruotivia teoksia, kuten Subran väitöskirjaa, kypsemmän vaiheen Sartre-tutkimuksen kansainvälisen huipun Joseph. S. Catalanon teoksia, Sartren aikalaiskriitikon Raymond Aronin kommentaaria, Micheal Flynnin ennen kaikkea Sartren historianäkemyistä ruotivia teoksia, Frederic Jamesonin Sartren kulttuurikritiikkiin pureutuvia kirjoituksia sekä Martin Jayn Sartren poliittiseen filosofian totalisaatioon pureutuvaa tekstiä.

Sartren loikka *Olemisesta ja ei mistään Dialektisen järjen kritiikkiin* on metodologisesti ja viitekehyksellisesti valtava. *Dialektisen Järjen kritiikin* kuvaillaan yleisesti merkinneen Sartrelle täyskäännöstä husserlilaisesta fenomenologiasta marxismiin, vaikka Sartre tulikin säilyttäneeksi yksilön vapauden filosofiansa perusteena (kts. Buch, 1972; Lessing, 1967). Pyrin avaamaan Sartren ajattelua näin ollen erityisesti marxistisen viitekehysten sisällä jättäen fenomenologian tietoisesti pieneen osaan. *Dialektisen järjen kritiikki* -teoskokonaisuus on Suomessa melko tutkimatonta seutua, ja uskon korostamani marxistisen viitekehysten laajentavan suomalaisen, perinteisesti fenomenologista viitekehystä korostavan Sartre tutkimusperinteen tarjoamaa näkemystä Sartresta. Marxistinen viitekehys tarjoaa tutkielmallani laajemman näkemyksen Sartreen vaikuttaneista ajatussuunnista. Sartren *Dialektisen järjen kritiikki* voidaan laajassa mielessä paikantaa osaksi länsimaisen sosialismin ja kommunismin teoriaa, vasemmistokommunismia tai vaihtoehtoisesti liberaalia sosialismia tai jopa anarkismia, kuten Sartre itse kuvasi vanhuuden vuosinaan poliittista positiotaan (Schilpp, 1981, 21). Sartre ammensi teokseensa lukuisia käsitteitä ja ajatuskulkuja oman aikansa marxisteilta kuten tutkielman edetessä tullaan huomaamaan. Luen Sartrea tutkielmassani ennen kaikkea poliittisena filosofina. *Dialektisen järjen kritiikki* koittaa vastata, kuten kaikki poliittista filosofiaa käsittelevät teokset, omaa aikaansa koskeviin kysymyksiin. Pureudun näihin kysymyksiin seuraavassa, Sartren hahmoa sekä *Dialektisen järjen kritiikin* poliittista ja filosofista kontekstia tarkemmin avaavassa luvussa.

Näen Sartren *Dialektisen järjen kritiikki* teoskokonaisuuden keskeisimmäksi käsitepariksi praxiksen ja praktiko-inertian. Praxis termin etymologia palautuu antiikin kreikan termiin πρᾶξις, ja se tarkoittaa teorian, taidon tai ideoitien käytännöllistä toteuttamista. Praxisista käytti ensimmäisestä kertaa filosofisessa merkityksessä Aristoteles (Balaban, 1990). Aristoteles jakoi inhimillisen toiminnan

kolmeen eri kategoriaan: *teoriaan*, *poesikseen* eli valmistamiseen ja *praxikseen*. Praxis merkitsi Aristoteleelle inhimillistä toimintaa, joka pyrki johonkin annettuun päämäärään (Balaban, 1990). Praxiksella on terminä pitkä historia, ja se on ollut laajasti eri filosofisia suuntauksia edustaneiden ajattelijoiden käytössä. Sartren käsitykseen praxiksesta vaikuttaa hänen filosofiaansa muutenkin vaikuttaneiden Martin Heideggerin ja Soren Kierkegaardin käsitykset samaisesta termistä (Flynn, 1984, 350). Heitä kaikkia yhdistää koetun ja eletyn elämän etusijalle asettaminen.

Praxis on Sartrelle monivivahteinen termi, mutta sen perusmerkitys on sama kuin Aristoteleella. Praxis merkitsee Sartrelle teorian, tai tarkemmin tiedon soveltamista käytäntöön. Se ei terminä Sartrelle kata kaikkea inhimillistä toimintaa, vaan ainoastaan julkisen, laajemman yhteiskunnallisen ulottuvuuden vaativan toiminnan (Catalano, 1986, 16). Esimerkiksi perheen sisäinen sfääri ei näin ollen kuulu osaksi praxiksen dialektiikkaa. Sartre antaa *Dialektisen järjen kritiikissä* useita määritelmiä praxikselle, joita käsitellen tarkemmin Sartren ontologiaa ja dialektista teoriaa käsittelevässä luvussa 3. Praxis edustaa Sartrelle vapaata toimintaa. Praxis tähtää aina annettuun päämäärään, ja pyrkiessään tuohon päämäärään muokkaa aina materiaa.

Praktiko-inertia toimii Sartrelle praxiksen vastinparina. Praktiko-inertian voidaan sanoa olevan kuollutta praxista. Praxis muuttaa yhteiskunnan materiaalista todellisuutta, ja tehdessään niin voidaan sen nähdä ikään kuin kaivertavan uria tuohon materiaan. Nuo urat, samaan tapaan kuin veden kaivertamat joen uomat, tai Sartren korostamaan inhimilliseen näkökulmaan paremmin sopien vaikkapa autoteillä esiintyvät urat ohjaavat sen kontekstissa tapahtuvaa toimintaa. Siinä missä autoa on helpompi ajaa tiessä esiintyviä uria pitkin, voidaan auton sanoa "haluavan" kulkea pitkin tien uria. Samaa tapaan praxiskin ohjautuu sen itsensä menneisyydessä muokkaaman materiaan mukaisesti. Yksinkertaistaen praktiko-inertia toimii Sartrelle vapautta edustavan praxiksen ohjaavana ja sitä rajaavana materiaalisuuden muotona. Seuraavaksi johdantoni siirtyy Sartren ja hänen aikansa suurten poliittisten kysymysten esittelyyn, joiden käsittely on olennainen osa *Dialektisen järjen kritiikkiä*.

Dialektisen järjen kritiikin poliittisen ja filosofisen taustan erittelyn jälkeen tutkielmani etenee Sartren teorialle olennaisen dialektiikan käsitteen avaamiseen. Sartre uskoi oman metodinsa korjaavan useiden häntä edeltäneiden ajattelijoiden väärinkäsityksiä historian ja käytännöllisen toiminnan suhteesta, jossa Sartre antaa praxikselle ja yksilölle selvän etusijan välttämättömyyden ja teorian sijasta. Neljäs luku käsittelee Sartren kuvausta arkipäiväisestä ja vieraantuneesta elämästä, jonka hän uskoo olevan parhaiten selitettävissä *sarjallisuuden* kautta. Tuota sarjallista elämää ja

vieraantuneisuutta korjaa vallankumouksellinen ryhmä, joka toimii viidennen luvun tarkastellun kohteena. Lopuksi erittelen tutkielmani tuloksia ja implikaatioita sekä Sartre tutkimuksen, poliittisen filosofian että laajemman yhteiskunnallisen ajattelun perspektiivistä, sekä tarjoan muutamia mahdollisia jatkotutkimuksen kohteita.

2 FILOSOFINEN JA POLIITTINEN KONTEKSTI

Filosofi, kirjailija ja intellektuelli. Jean-Paul Sartre (1905–1980) taipui moneksi, eikä filosofian historiassa ole montakaan esimerkkiä ajattelihoista, jotka olisivat pystyneet yhdistämään kutsumuksiaan samalla tavalla toimivaksi kokonaisuudeksi kuin Sartre. Sama monipuolisuus on läsnä myös Sartren filosofiassa. Aloittaessaan uransa filosofian parissa Sartre keskittyi omintakeisen fenomenologiansa kehittämiseen. Sartren ensimmäinen, varsinaisesti filosofinen teos *Mielikuvituksesta* (*L'Imaginaire: Psychologie phénoménologique de l'imagination*, 1940) on helppo lukea osaksi husserlilaisen fenomenologian tutkimusperinnettä. Fenomenologian ja Sartren suhde on hänen ensimmäisen filosofisen teoksensa jälkeen huomattavan monimutkainen, sillä Sartren ajattelun kehittyessä hänen tuotantoonsa ilmaantui jatkuvasti uusia teemoja. Sartren epäilemättä kuuluisin, ja usein hänen pääteoksenaan juhlittu *Oleminen ja ei mikään* formuloi Sartren näkemyksiä ei pelkästään fenomenologiasta, vaan myös Heideggeriä seuraten eksistenssiä koskevista kysymyksistä, etiikasta ja psykoanalyysistä.

Väitän, että Sartre luopui husserlilaisesta fenomenologiasta varsin nopeasti viitekehyksenä, jos hän koskaan sitä täydellisesti omaksuikaan. Catalano esittää, ettei Sartre koskaan sitoutunut fenomenologiseen metodiin (1986, 11–12). Sartre ei koskaan Catalanon mukaan hyödyntänyt täysmittaisesti fenomenologista reduktiota, eikä Sartre ollut kiinnostunut myöskään asioiden empiiristen asioiden lajittelusta niiden struktuureiden kuvailemiseksi Edmund Husserlin tapaan. Catalano esittää Sartren innostuneen fenomenologiasta sen tarjoaman *konkreettisuuden* vuoksi, sillä Sartre näki fenomenologiassa mahdollisuuden ottaa vakavasti inhimillisen kokemuksen koko kirjo. Husserlin kehittämä fenomenologia keskittyy inhimillisen kokemuksen tutkimukseen. Tämä kokemuksen ensisijaiseksi asettaminen näyttäytyi Sartrelle avaavan arkipäiväisten kokemusten filosofisen tutkimuksen. Kuuluisa anekdootti kertoo Sartren innostuneen fenomenologiasta kuullessaan ensimmäistä kertaa Husserlin filosofiasta silloiselta ystävältään, ja myöhemmältä kiistakumppaniltaan Raymond Aronilta (kts. Catalano, 1986, 11–12). Sartren innostuminen liittyi cocktailiin. Aron lupasi Sartrelle fenomenologian olevan keino, jolla cocktaileja voitaisiin tutkia filosofisesti. Cocktail arkipäiväisenä objektina, varsin konkreettisena asiana oli juuri sitä, mihin Sartre halusi filosofiansa kohdistaa. Tämä sama innostus

konkreettisuudesta tutkimuskohteena näkyy myös tutkielmani kohteessa, *Dialektisen järjen kritiikissä*.

Sartren repertuaarin laajentuessa fenomenologisten teemojen ulkopuolelle hänen filosofiansakin sai jatkuvasti enemmän huomiota suurelta yleisöltä, ja lopulta Gabriel Marcelin antaman kevyesti pilkallisen nimenkin: eksistentialismi. Eksistentialismi viittaa terminä olemassaolon luonteen tutkimiseen. Mitä ihmisenä oleminen lopulta merkitsee? Tämä kysymys on Sartren tuotannon läpileikkaava teema, joka yhdistää koko hänen tuotantoaan. Ihmisenä oleminen on Sartrelle jatkuvaa jännittyneisyyttä. Sartrea luonnehditaan usein vapauden filosofiksi. Vapaus toimii hänen tuotannossansa usein vastinparina sen toteutumista estäville tai sitä määrittäville tekijöille. Näitä tekijöitä voidaan löytää Sartren tuotannosta suuri määrä, kuten Sartren luetuimman teoksen *Eksistentialismikin on humanismia* korostama vastuu, hänen kaunokirjallisissa teoksissaan ja näytelmissä esiintyvä joko ruumiseen tai sosiaaliseen tilanteeseen kahlittuna oleminen, tai vaikkapa *Olemisessa ja ei missään* korostuva elämäntilanteen ja omaksutun persoonan, eli *situaation* ja *huonon uskon* vapautta rajaava voima. *Dialektisen järjen kritiikissä* Sartre esittää uuden teeman vapauden vastinpariksi. Nyt Sartre korostaa marxismin hengessä historiallisuuden ja kapitalistisen talousjärjestelmän tuottamaa *vieraantuneisuutta*.

Dialektisen järjen kritiikkiin johtanut, keskeinen käänne Sartren filosofiassa voidaan paikallistaa 1950-luvulle. Vaikka Sartren ajatussuunta vietti muutamia pulskia vuosia Marcelin antaman eksistentialismi nimen alaisuudessa toisen maailmansodan jälkeen, uhkasi Sartreen kohdistunut kritiikki julistaa pian julkistaa Sartren ajattelun vanhentuneeksi ja todellisesta käytännöstä irtautuneeksi. Tämä volyymiltaan valtava, ja argumenteiltaan monesti osuvakin kritiikki oli pääsääntöisesti peräisin kahdesta lähteestä, kommunisteilta ja strukturalisteilta. Ranskan kommunistisen puolueen (Parti communiste de la France, PCF) jäsenistön, joita kohtaan Sartre tunsu sekä poliittista myötätuntoa että suoranaista liittolaisuutta, Sartrelle kohdistaman kritiikin terävin kärki ja polttavin kysymys koski Sartren varhaisemman tuotannon suhdetta intersubjektiivisuuteen. Kuinka Sartre pystyi puhumaan vapaudesta, jollei hänen filosofiansa ottanut kantaa niihin ehtoihin, jotka tuota vapautta määrittävät ja rajaavat? (kts. Sartre, 1965) Marxisteille ja kommunisteille nuo ehdot ja rajaukset olivat ilmiselviä. Tuotantomuodot ja tuotantosuhteet olivat marxisteille ihmisen yhteiskunnallisen olemassaolon perusehtoja, jotka määrittivät heidän mukaansa myös sen, miten ihminen oli vapaa tai kahlittu. Vastauksena marxismin ja kommunistien asettamalle haasteelle Sartre päättikin taas kerran vaihtaa filosofisen projektinsa suuntaa, nyt ammentaan itse marxismiin olennaisesti liittyvästä dialektisestä teoriasta. Tämän projektin lopputulos on kirja, jota tässä tutkielmassa

käsittelen: *Dialektisen järjen kritiikki*.

Vuonna 1960 julkaistu *Dialektisen järjen kritiikki* merkitsee Sartren ajattelussa tapahtuneen poliittisen sekä metodisen käänteiden kulminaatiota. Tätä käännettä määrittää *Dialektisen järjen kritiikin* uusi metodi, marxistis-eksistentiaalinen dialektiikka, johon pureudun tarkemmin seuraavassa luvussa. Vaikka Sartren aikaisempi, fenomenologista metodia paikoitellen hyödyntänyt ote jäi nyt taka-alalle, ei hänen aikaisemman tuotantonsa pääteema, vapauden pohtiminen kadonnut. 1940-luvulla saamansa kritiikin ansiosta Sartre siirsi filosofiansa keskeisimmäksi painotukseksi subjektin elämismailman ja kokemuksen tutkimuksesta intersubjektiiivisen maailman olemisen ehtoihin. Pohjimmainen kysymys, johon Sartre *Dialektisen järjen kritiikillä* pyrkii vastaamaan, on vanha ja peräisin Marxilta: Kuinka ihminen kykenee tekemään historiaa ollessaan itse osa sitä ja sen määrittämä? Toisin sanoen, kuinka vapaus voi toteutua maailmassa, jonka Sartre nyt myöntää selvästi rakenteiden ja intersubjektiiivisten rajoitusten läpäisemäksi?

Jos praxis edustaa Sartrelle vapaata inhimillistä toimintaa ja praktiko-inertia kuollutta materiaa, täytyy vapaata toimintaa rajoittavien intersubjektiiivisten rakenteiden ja rajoitusten paikallistua tällöin praktiko-inertian piiriin. Tämä tapa hahmottaa inhimillistä toimintaa sai Sartren luomaan originaalin näkemyksen sosiaalisuuden ontologiasta. Sartre jakaa ihmisten sosiaalisuuden muodot kahteen pääryhmään: *sarjallisuuteen* ja *ryhmiin*. Ryhmä edustaa Sartrelle yhteistä praxista harjoitettavaa, muodoltaan tiivistä ja tavoitteet ryhmän sisäisesti jakavaa joukkoa ihmisiä. Ryhmät toimivat Sartrelle historian niin sanottuina ”historian subjekteina”. Vaikka Sartre on sosiaaliantologian suhteen omien sanojensa mukaan vannoutunut *nominalisti*, toisin sanoen Sartre uskoo ainoastaan yksilöiden täyteen ontologiseen statukseen, hahmotti Sartre *Dialektisen järjen kritiikissä* ryhmille silti ontologisen statuksen, joskaan ei yhtä täyttä kuin yksilöille (Catalano, 1986, 75). Nykypäivän sosiaaliantologiassa tätä samaista kantaa kuvailtaisiin atomismiksi (kts. Pettit & Scweikard, 2006, 36). Ryhmät ovat Sartrelle ainoa sosiaalinen toimija, joka kykenee todella muuttamaan maailmaa – eli tekemään historiaa. Ryhmien toimiessa Sartrelle historian varsinaisina toimijoina niiden täytyy olla avain myös maailman muuttamiseen. Maailman muuttuminen taas on harvoin yhtä selvää kuin vallankumouksien kontekstissa. Vaikka ryhmämuotoinen sosiaalisuus on läsnä yhteiskunnissa aina jalkapallojoukkueista poliittisiin puolueisiin, ovat vallankumoukset äärimmäisenä esimerkkinä ryhmien toiminnasta myös selvärajaisin ja näkemykseni mukaan valaisevin tapa avata Sartren persoonallista teoriaa sosiaaliantologiasta. Uskon Sartren tarjoaman dialektisen näkemyksen inhimillisen toiminnan luonteesta sekä vallankumouksista olevan sen kaikessa selväjärkisyydessään – tai pessimistisyydessään – hyödyllinen poliittisen

filosofian työkalu, joka on jäänyt surullisesti melko paitsioon niin Sartre tutkimuksen piirissä kuin laajemminkin.

Sarjallisuus toimii ryhmien edustaman vapauden vastavoimana. Sarjallisuus kuvaa Sartrelle arkipäiväistä elämää, joka on vieraantunutta ja jonka ryhmä pyrkii kumoamaan. Kuuluisassa esimerkissään sarjallisuudesta Sartre kuvaa bussia jonossa odottavia ihmisiä. Kaikki näistä jonottavista ihmisistä kuuluvat työväenluokkaan, eli he jakavat keskenään sosiaalisen ja kulttuurisen *kentän*. Jonottavat ihmiset eivät varsinaisesti ole toistensa kanssa tekemisissä. Jotkut heistä lukevat sanomalehtiä, ja jotkut käyvät laiskaa smalltalkkia. Toisin sanoen, heillä ei ole yhteistä praxista, sillä heidän välillään ei vallitse positiivista vastavuoroisuutta. Sen sijaan heitä yhdistää negatiivinen vastavuoroisuus. Bussia odottaessaan ja jonottaessaan he toimivat toisiaan rajaavina tekijöinä, sillä vain osa heistä mahtuu bussiin. Sarjallisuus kuvaa Sartrelle ihmisen yleisintä sosiaalista olemusta, ja se toimii sinä sosiaalisen olemassaolon tapana, jossa kaikki vieraantuneisuus esiintyy. Sarjallisuus on aina seurausta jähmettyneistä ryhmistä. Tämä merkitsee, että Sartren kuvailema sosiaalinen maailma toimii dialektisesti ajateltuna *kehämäisesti*. Ryhmät muuttuvat niiden praxiksen jähmettyessä sarjoiksi, ja sarjojen hajotessa niistä nousee uusia ryhmiä. Sartren tarkoitus on tarjota *Dialektisen järjen kritiikin* lukijalla kokonaisesitys sosiaalisen maailman ontologian suhteesta historiaan, tai kuten Sartre sen itse mahtipontisesti ilmaisee: "Tehtävämme ... on selvittää Historian Totuus" (Sartre, 1986, 76).

Sartren matka dialektiikasta sosiaaliantologiaan ja siitä historiaan on pitkä, ja vaati Sartrelta itseltään hänen oman metodinsa perusteellista selvittämistä. Sartren dialektinen seikkailu ja pyrkimys vastata Marxin esittämään kysymykseen historian tekemisestä alkoi teoksessa *Kysymys metodista*. Se tarjoaa tärkeitä huomioita siitä, minkä Sartre näki itse *Dialektisen järjen kritiikin* päämääräksi. Tämä päämäärä ei ollut vain filosofinen, vaan myös eksplisiittisen poliittinen.

Vaikka Sartre painottikin jo 1940-luvulla, että kaiken filosofisen ajattelun että kirjoittamisen yleisesti tulisi pyrkiä kantaaottavuuteen ja vastuullisuuteen yhteiskunnallisissa kysymyksissä eksplikoiden ajatuksiaan teoksessaan *Mitä kirjallisuus on?*, koki Sartre varsinaisen poliittisen herätyksensä vasta 1950-luvulla lyöttäytyessään kommunistien liittolaiseksi. Sartren suhde kommunistisiin liikkeisiin oli sanalla sanoen monimutkainen. Sartre aloitti poliittisen heräämisensä toisen maailmansodan jälkeen, jolloin hänen toimittamansa *Les Temps Modernes* lehti alkoi ottamaan kantaa päivänpoliittisiin asioihin. Tapaus, joka sai Sartren kirjoittamaan ensimmäisen eksplisiittisesti poliittisen tekstin oli PCF:n (Parti Communiste Français)

pääsihteeri Jacques Duclon perusteeton pidätys vuonna 1952 (Feron, 2019). PCF:n puolustuspuheeksi tarkoitettu *Kommunistit ja rauha* (*Les communistes et la paix*, 1952) polemiikassa Sartre painotti kommunismin olevan vastaus 1950-luvulla autoritäärisempään suuntaan esimerkiksi McCarthyismin myötä kääntyneelle länsimaiselle demokratialle. Vaikkei Sartre koskaan suoraan liittynyt Ranskan kommunistiseen puolueeseen esiintyi hän puolueen ja sen ideologian läheisenä kannattajana vuosina 1952–1956 (Drake, 2010). Sartren vuonna 1954 tekemä maailmanympärimatka, joka kattoi muun muassa pohjoismaat, Kuuban, Kiinan, USA:n ja myös Neuvostoliiton sai Sartren vain julistamaan rakkauttaan kommunismiin aiempaa lujemmin. Keskeinen käänne Sartren ja kommunismin välillä tapahtui 1956, kun tieto Unkarin vallankumouksen väkivaltaisesta tukahduttamisesta saavutti Ranskan. PCF kieltäytyi tuomitsemasta Sartren mielestä puhtaan epäoikeudenmukaista Neuvostoliiton toteuttamaa Unkarin miehitystä. Tämä merkitsi Sartren ja PCF:n välien lopullista katkeamista (Drake, 2010). Sekä Unkarin miehitys että muu Stalinin hirmutöistä valunut informaatio sai Sartren kyseenalaistamaan eurooppalaisen kommunismin suuntaa, jonka hän näki kumartavan kritiikittömästi Neuvostoliitolle (Drake, 2010).

Neuvostoliiton reaaliosialismin ongelmallisiin puoliin törmännyt Sartre alkoi tekemään eräänlaista sovitustyötä. Sartre uskoi edelleen kommunismin tai vasemmistolaisuuden olevan ihmiskunnan emansipaation voimanlähde, mutta se tulisi irrottaa siitä piinanneista ongelmista, kuten henkilökulteista, puhdistuksista ja autoritäärisyydestä. Sartren mielestä marxismi oli tahrattu ennen kaikkea stalinistien toimesta, ja näin ollen eksistentialismin tehtävä ja kohtalo oli astua kuvaan muistuttamaan kommunisteja ihmisestä ja hänen mahdollisuuksistaan (1963, 3-35). Nähdessään kommunismin ja marxismen degeneroituvan aidosti muutosvoimaisesta ja humanistisesta ajatussuunnasta pelkäsi autoritäärisen neuvostosysteemin propagandistiseksi välineeksi Sartre kääntyi pois muodissa olleesta neuvostoihailusta, ja alkoi esittämään rankkaa arvostelua kommunisteja ja erityisesti stalinismia kohtaan. Hänen mukaansa kommunismi oli stagnoitunut, ei ainoastaan Neuvostoliitossa vaan myös Euroopassa (1986, 49-51).

Sartren ja kommunistisen puolueen kipeä eroprosessi tuotti aikanaan Ranskan kommunisteissa suurta kiukkua ja kohua herättäneen artikkelisarjan *Stalinin haamu* (1957–1957) joiden teemojen käsittelyä Sartre jatkoi myös *Dialektisen järjen kritiikissä*. Sartre antaa Unkarin miehitykselle runsaasti tilaa *Dialektisen järjen kritiikin* ensimmäisessä osassa, ja omistaa ison osan toisesta osasta Trotskyn ja Stalinin suhteelle, joiden välinen dialektinen suhde määrittäi Sartren mukaan koko kommunismin suuntaa ei ainoastaan Neuvostoliitossa, vaan myös Euroopassa.

Sartren ajan Ranskan tie oli poliittisesti monessa mielessä auki (kts. Aronson, 1995). Kylmän sodan raivotessa sen aseman eurooppalaisena valtiona, joka oli tarpeeksi kaukana sekä Neuvostoliitosta että Yhdysvalloista nähtiin mahdollistavan uudenlaisen, ei-autoritaarisen sosialismin rakentamisen. Tämän mahdollisuuden kartoittaminen ja yksilöä kunnioittavan historiallisen materialismin kehittäminen on *Dialektisen järjen kritiikin* kantava poliittinen taustateema ja motivaatio.

Kommunismien stagnoitumisen konkreettinen suhde Sartren filosofiseen teoriaan jää *Dialektisen järjen kritiikin* ensimmäisessä osassa kuitenkin vajaaksi. Postuumisti julkaistu *Dialektisen järjen kritiikin* osa kaksi: *Historian ymmärrettävyydestä* (1991) tuo Sartren teorian konkreettiseen kontekstiin. Sartren *Dialektisen Järjen kritiikin* tutkimusta onkin hidastanut se, että iso osa merkittävimmästä Sartren teoriaa kommentoivista teoksista on julkaistu ennen kuin toinen osa oli saatavissa suurelle yleisölle. Tämä tutkielma ei valitettavasti korjaa tilannetta, sillä tutkimuskysymykseni vallankumouksellisten ryhmien dialektisesta luonteesta on vastattavissa ensimmäisen osan puitteissa.

Kysymys metodista teoksessa Sartre eksplikoi *Dialektisen järjen kritiikkiä* ennakoiden eksistentialismin aseman ajatussuuntana. Eksistentialismi tehtävä oli toimia Sartren mukaan marxismin osakomponenttina (1963). Sartre kielsi eksistentialismin olevan filosofia, ja näki eksistentialismin tehtäväksi ideologiana toimimisen. Sartren mielestä jokainen todellinen filosofia perustaa uuden luokan ja uuden tietoisuuden, kuten marxismi teki proletariaatille. Marxismi oli 1900-luvun johtava filosofia, ja Sartren mukaan kaikkien, jotka tähtäsivät alistettujen, ja miksei alistajienkin emansipaatioon, tuli toimia marxismin tarjoamissa kehyksissä, joiden sisälle eksistentialismi Sartren mukaan parasiitin tapaisesti sijoittui.

Valinta asettaa eksistentialismi marxilaisuuden suvereeniuden alle on herättänyt paljon pohdintaa Sartrea tutkineiden parissa, ja sitä on kutsuttu muun muassa ”liian suureksi myönnytykseksi marxilaisuutta kohtaan” (Caws, 2010, 116). Vaikka Sartren todellinen motivaatio on lopulta saavuttamattomissa, ei tämä ole estänyt tutkijoita esittämästä siitä suurta määrää spekulatioita. Erään näkökulman mukaan, jota esimerkiksi Sartren elämäkerran kirjoittanut Annie Cohen-Solal ja Sartrea analyttisen filosofian näkökulmasta tutkinut Peter Caws edustavat, Sartre olisi asettamalla eksistentialismin marxilaisuuden alaisuuteen koittanut välttää häneen itseensä kohdistunutta ihailua (kts. Cohen-Solal, 1987; Caws 2010, 116–117). Anti-auktoriteettisena persoonallisuutena Sartre näytti systemaattisesti välttelevän sitä runsasta huomiota, jonka hän sai osakseen toisen maailmansodan jälkeen noustessaan Ranskan älymystön tähdeksi. Cohen-Solal esittää, että Sartren päätös oli tapa astua

sivuun ja antaa asian puhua omasta puolestaan, ilman henkilökulttia (1987).

Mielestäni Sartren valinta asettaa eksistentialismi marxismin alle oli puhtaan praktinen. Jos marxilaisuus ja sen alle sijoittuvat poliittiset liikkeet näyttivät Sartrelle ainoana todellisena mahdollisuutena poliittiseen muutokseen ja kapitalisten systeemin kumoamiseen, on vain luonnollista, että Sartre päätyi asettamaan eksistentialismin marxilaisuuden alaisuuteen. Sartre itse kuvaa valintaansa *Kysymys metodista* kirjassaan seuraavasti: "Me olimme vakuuttuneita saman aikaisesti historiallisen materialismin tarjoavan ainoan validin tulkinnan historiasta ja eksistentialismin olevan ainoa konkreettinen lähestymistapa todellisuuteen" (1963, 21). Jos Sartren omaa tekstiä uskotaan, oli Sartren päätös ennen kaikkea poliittisesti motivoitunut: ainoa tapa eksistentialismille vaikuttaa maailmaan oli tehdä siitä marxismin sisäinen projekti. Uskon Sartren laskelmoineen – mahdollisesti naiivisti – hänen valintansa johtavan eksistentialismin lisääntyvään suosioon Euroopan vasemmistolaisten parissa. Jos Sartren valinta olisi tuottanut tulosta, olisi eksistentialismi lopulta saattanut jopa vaikuttaa marxismin kurssiin. Vaikka huomioni voi vaikuttaa kyyniseltä, voidaan Sartren valinta lukea suopeasti osoitukseksi Sartren eksistentialistisen filosofian läpikotaansa poliittisesta luonteesta ja pyrkimyksestä vastuullisuuteen. Sartren filosofialleen antama tehtävä yhdistää käytäntö ja teoria tähtää itsessään praxikseen. Sartre vaikutti pyrkieneen noudattamaan Marxin kuuluisaa yhdettätoista Feuerbach-teesiä : filosofit ovat tähän mennessä koittaneet vain *tulkita* maailmaa erilaisilla tavoilla; tarkoitus on *muuttaa sitä* (Marx, 1998, 574).

Mutta olipa Sartren valinnan luonne eksistentialismin sijainnista filosofisella ja poliittisella kentällä mikä tahansa, uskoi Sartre kommunismin poliittisen todellisuuden heijastuvan suoraan marxistiseen filosofiaan – ja toisinpäin. Kommunismin ja marxismin suurin ongelma oli Sartren mukaan ihmisen toimijuuden hänen mahdollisuutensa olla muutoksen moottorina unohtaminen. Tämä unohtus oli Sartren mukaan mahdollistunut kahdesta syystä: Ensimmäkin syynä oli Sartren mukaan Friedrich Engelsin näkemys dialektiikasta. Tiiviisti esitettyä Sartre näki Engelsin menneen pieleen soveltaessaan dialektista päättelyä ihmisen lisäksi luontoon. Jos ihminen toimisi samoilla laeilla kuin luonto, olisi hän tällöin Sartren mukaan sidottu *välttämättömyyteen* (kts. 3.). Toinen syy ihmisen unohtamiseen löytyi Sartren mukaan Neuvostoliiton naiivista historiakäsityksestä. Neuvostoliitto oli omaksunut virheellisesti ortodoksisen näkemyksen Marxin kapitalistista järjestelmää koskevasta prognoosista, jonka mukaan kapitalismi tulisi välttämättä kaatumaan sisäisiin ristiriitoihinsa. Sartre ei uskonut tähän näkemykseen alkuunsa, sillä hänen mukaansa historia ei marssi kohti yhtä annettua päätepistettä. Jotta ihminen

voisi olla vapaa, tulee hänen tulevaisuutensa olla avoin.

Vaikka Sartren varhaistuotanto teki hänestä erään 1900-luvun tunnetuimmista filosofeista, ei hänen tähtensä kimaltanut ranskalaisen älymystön taivaalla loputtomiin. *Dialektisen järjen kritiikkiä* on luonnehdittu ”filosofian historian suurimmaksi flopiksi” (Boncardo, 2020), eikä syyttä. *Dialektisen järjen kritiikin* julkaisu oli täysi fiasko. Teoksen myyntiluvut jäivät kauas taakse Sartren aiemmista teoksista. Tilannetta ei ollenkaan helpottanut Sartren vaikea addiktio amfetamiiniin, jonka liikakäyttö näkyy sekä *Dialektisen järjen kritiikin* kiireisessä argumentaatiossa että sen huonossa editoinnissa. Sartresta huolestunut Simone de Beauvoir raportoi päiväkirjaansa Sartren syöneen tuolloin Pariisin opiskelijoiden keskuudessa muodikasta amfetamiinivalmistetta yllin kyllin: suositellun kahden tabletin päiväännostuksen sijasta Sartre nautti sitä päivittäin noin kaksikymmentä tablettia (kts. Cohen-Solal, 1987, 96–97). Sartre myönsi itsekin osan *Dialektisen järjen kritiikistä* olevan huonosti kirjoitettu (kts. Beauvoir, 1968, 397).

Dialektisen järjen kritiikin julkaisun epäonnistumisen jälkeen Sartre eristäytyi Ranskan älymystön piireistä. Jos Sartrea kritisoinesta kahdesta tahosta ensimmäisen, kommunistien esittämä kritiikki sai Sartren harkitsemaan uudestaan sekä poliittisen toimintansa että siihen olennaisesti liittyneen kirjoittamisen suuntaa, sai toinen Sartreen runsaasti kritiikkiä kohdistanut taho, strukturalistit, Sartren romahtamaan.

Strukturalistit, kuten Michel Foucault, Louis Althusser ja Levi-Strauss kyseenalaistivat kritiikeissään järjestelmällisesti Sartren ja hänen eksistentialisminsa aseman Ranskan johtavana filosofiana. Strukturalismin noustessa 1960-luvun alussa Ranskan älyllisen maailman hegemoniseksi ajatussuunnaksi syrjäytti se eksistentialismin suurin fanfaarein ja pilkkahuutojen säestämänä. Eräs muistettavimmista pilkoista on peräisin Foucaulta, joka viittasi Sartreen viimeisenä hegeliläisenä, joka mahtipontisesti ja pateettisesti koittaa ajatella 1900-lukua 1800-luvun viimeisenä ihmisenä (Foucault, 1994, 541). Asiallisemmasta näkökulmasta strukturalistien ongelma Sartren ja eksistentialismin suhteen oli sen subjektikeskeisyys. Yksinkertaistaen strukturalisteille oli selvää, ettei filosofiaa sopinut enää tehdä subjektiivisesta näkökulmasta käsin, sillä heidän tutkimuksensa osoittivat heidän mielestään ilmiselvästi, että subjektiivisuus ylipäättävästi oli filosofian sumuinen harha, josta olisi päästävä eroon. Filosofian tehtävä tulisikin olla rakenteiden muodostumisen ja niiden vaikutusten tutkiminen, eikä eksistentialismi ansainnut heidän mielestään muuta asemaa kuin sen, joka *passéelle* annetaan (Wolin, 2010, 179). Strukturalistien poliittiset pyrkimykset erosivat myös Sartren suoraan emansipaatioon ja vapauteen keskittyneestä filosofiasta.

Vaikka Sartre kokikin *Dialektisen järjen kritiikin* julkaistuaan entistäkin suuremman kritiikkimyrskyn, ja putosi sen myötä täydellisesti ranskalaisen ajattelun muodista, Sartren poliittiset tavoitteet teoksen suhteen voidaan sanoa toteutuneen loppujen lopuksi ainakin rajallisissa määrin. Vuoden 1968 opiskelijaliikkeet Ranskassa ottivat Sartren omakseen ja kuljettivat häntä tapahtumissaan juhlittuna vieraana samalla, kun he ilmaisivat pettymyksensä aikansa strukturalistista ja psykoanalyyttistä paradigmaa kohtaan, jotka olivat täydellisesti epäonnistuneet tarjoamaan opiskelijaliikkeelle teoreettisia välineitä poliittisen toimintaan (Wolin, 2010, s. 188–197). Muutoksen ja emansipaation mahdollisuuden pohdinnalle näyttää aina olevan tilausta.

Tutkielman rakenne etenee seuraavasti: Ensimmäisessä vaiheessa lähdetään liikkeelle Sartren teorian dialektisista ja ontologisista perusteista. Pyrin vastaamaan siihen, kuinka Sartre hahmottaa dialektiikan tarjoavan työkalun sosiaalisen maailman ja historian tutkimiseen, ja miksi Sartre kontrastoi dialektiikan analyyttiseen järkeen. Toinen ensimmäisessä vaiheessa esiintyvä kysymykseni koskee Sartren näkemystä yksilön suhteesta sosiaalisiin rakenteisiin. Tämä suhde toteutuu *Dialektisen järjen kritiikin* keskeisimmän käsiteparin, praxiksen ja praktiko-inertian välisessä jännitteessä. Tutkielmani toinen vaihe käsittelee Sartren näkemystä sosiaalisen maailman muotoutumisesta. Hyödynnän sarjallisuuden kumoavaa vallankumouksellista ryhmää tutkiessani konkreettisia esimerkkejä vallankumousten etenemisestä ammentaen Ranskan Suuresta vallankumouksesta. Päätännössä pyrin luotaamaan *Dialektisen järjen kritiikin* tarjoamia ajattelun työkalujen implikaatioita yhteiskunnalliselle ajattelulle laajemmin.

3 SARTREN DIALEKTINEN METODI

3.1 Dialektiikan perusteet

Kuten johdannossa esitin, Sartren itselleen antama tehtävä *Dialektisen järjen kritiikissä* on selvittää ”Historian Totuus”. Sartren koko tuotantoa yhdistää vapauden ja vapautta rajoittavien tekijöiden tutkiminen. Vaikka vapauden olemus säilyy läpi Sartren tuotannon samanlaisena, Sartren käsitys tuon vapauden vastinparina toimivista tekijöistä muuttivat jatkuvasti muotoaan. Sartren varhaisemmassa tuotannossa nuo rajoitteet ilmenivät subjektiivisella kentällä, mutta *Dialektisen järjen kritiikissä vapautta* rajoittavat tekijät löytyvät taas sosiaalisesta maailmasta – termin laajimmassa mahdollisessa merkityksessä. Sosiaalinen maailma on aina historiallisesti muovautunut, ja näin ollen *Dialektisen järjen kritiikin* ensimmäinen osa tarjoaa runsaasti huomioita siitä, miten historia on muovannut sosiaalisesta maailmasta sellaisen kun on. Vaikka Sartre näkee historian tutkimisen olevan mahdollista useilla eri metodeilla, hän väittää dialektiikan olevan ylivoimainen selitysvoimassaan siksi, että se kykenee käsittelemään historiaa *elävänä*. Historia itsessään on vain kokoelma dokumentteja ja tapahtumia, mutta yhdistyessään dialektisesti elettyyn elämään sen merkitys paljastuu uudella tavalla: ”Ilman elävää ihmistä ... ei ole historiaa” (Sartre, 1963, 133). Dialektiikka yhdistää historiallisia huomioita ja kykenee löytämään niiden yhteyden yksilölliseen kokemukseen (Sartre, 1982, 19–21). Sartren tutkimuksen suunta etenee abstraktien dialektisten periaatteiden avaamisesta kohti konkreettisten sosiaalisten rakenteiden kuvaamista (Catalano, 1986, 87).

Noudatan tutkielmassani samoja suuntaviittoja käsitellessäni Sartren teoriaa, lähtien liikkeelle sen abstrakteimmista puolista liikkuen kohti konkretiaa. Käsitellen tässä luvussa Sartren dialektiikkanäkemyksen abstrakteja perusteita. Aloitan käsittelyni käymällä lyhyesti läpi dialektiikan yleisiä perusteita. Tämän jälkeen siirryn käsittelemään sitä, miten dialektisen metodin kehittäjien ajattelu näkyy Sartren työssä, ja miten Sartre eroaa häntä edeltäneistä ajattelijoina, päättäen luvun tutkimalla Sartren dialektisen metodin erityispiirteitä. Viimeisenä avaan sen, mitä Sartre tarkkaan ottaen ”Historian Totuudella” tarkoitti.

Dialektiikka on saksalaisessa filosofisessa perinteessä nykymuotonsa saanut filosofinen metodi, joka pyrkii esittämään väitteitä maailmasta toisilleen vastakkaisten asioiden liikkeiden seurauksina. Dialektiikan varsinaisen synnyn voidaan katsoa paikallistuvan antiikin Kreikkaan ja Platonin kirjoituksiin ja niissä esiintyvään Sokrateksen hahmoon. Platonin dialogien Sokrates hyödyntää väittelyissään keskustelutapaa, jossa argumentit kehittyvät ristiriitojen tunnistamisen ja niiden eliminaation kautta. Väittelyn kehittyessä vähemmän hienostuneet ja sisäisiä ristiriitoja sisältävät väitteet tulevat testatuiksi ja pois pudotetuiksi, kunnes väittely saavuttaa päätepisteensä. Tämä merkitsee yhden, Platonin henkilöihahmojen yhteisesti hyväksymän määritelmän löytämistä väittelyn kohteelle, kuten vaikkapa kauneuden käsitteelle Symposium tekstissä (kts. Platon, 1919).

Platonin tunnetuksi tekemän sokraattisen metodin merkitystä filosofialle on haastavaa liioitella. Sen vaikutukset esimerkiksi klassiseen aristoteeliseen logiikkaan ja tätä kautta koko filosofiaan ovat valtavat. Eräs Platonin sokraattisesta metodista vakuuttuneista oli Hegel, jonka voidaan sanoa jatkokehittäneen tämän metodin siihen muotoon, jossa dialektiikka filosofiassa yleisesti nykypäivänä ymmärretään (Standford, 2020). Siinä missä Platonin sokraattisessa metodissa ylitettävänä vastakohtina toimivat dialogeissa esiintyvien ihmisten mielipiteet, Hegelin dialektiikassa vastakohtina esiintyy huomattavasti abstraktimpia ja laajempia asioita, kuten keskenään väitteleviä eri historiallisten tietoisuuksien asteita tai vaikkapa logiikan määritelmiä (Standford, 2020). Hegelin dialektiikan perustava idea on kuitenkin sama kuin Platonillakin, eli vastakohtien kautta korkeamman ymmärryksen saavuttaminen (Standford, 2020).

Dialektisen metodin voidaan kuvata etenevän kolmen vaiheen kautta: ensin esitetään väite, jota seuraa vastaväite. Väitteen ja vastaväitteen yhdistämisen tuloksena saadaan näkemys, joka on täydempi ja parempi kuin siihen johtaneet väitteet. Hegel formuloi tämän päättelyn tavan teoksessaan *Logiikan tiede* kolmeen vaiheeseen, tai *momenttiin*. Hegel itse nimesi nämä momentit seuraavalla tavalla: ensimmäistä momenttia hän

nimittää *ymmärrykseksi*, toista *dialektiseksi* tai *negatiivisesti rationaaliseksi* ja kolmatta *spekulatiiviseksi* tai *positiivisesti rationaaliseksi* (Hegel, 2011). Dialektiikan alkupiste on siis ymmärrys, joka näyttäytyy paikallaan pysyvänä konseptina. Tätä ensimmäistä momenttia määrittelee paikallaan pysyvyys, jossa vallitsevaa asiaa ja siihen liittyvää ymmärrystä ei haasteta. Toinen momentti saa asian liikkeelle, sillä se haastaa ensimmäisen momentin paikallaan pysyvän ymmärryksen. Tämä toinen momentti sisältää aina *negation*, toisin sanoen se pyrkii kumoamaan ensimmäisen momentin yksinkertaisen ymmärryksen. Lopulta kolmas momentti yhdistää, tai *syntetisoi* kahden sitä edeltävän momentin väitteet, luoden näin täydellisemmän ymmärryksen asiasta (Standford, 2020).

Koska dialektiikka näyttäytyy tässä muodossa äärimmäisen abstraktina, annan käytännöllisen esimerkin siitä, kuinka dialektista ajattelua voidaan hyödyntää arkipäiväisessä maailmassa. Otetaan tarkasteluun viinilasin konsepti. Jos pyytäisin keskimääräisiä ihmisiä ajattelemaan viinilasia, jakaisivat heidän ajatuksensa viinilaseista runsaasti yhteneväisiä aspekteja. Ihmisille on yleisesti selvää, että viinilasi on tietyn muotoinen, tietystä materiaalista valmistettu ja yhtä tiettyä tarkoituspäätä varten, eli viinin juontia varten tarkoitettu. Osa ihmisistä tietäisi, että tietyn muotoiset viinilasit ovat tarkoitettu punaisen, ja toisen muotoiset valkoviinin juomiseen. Tätä yleisesti jaettua ideaa viinilaseista voidaan kutsua yksinkertaiseksi ymmärrykseksi. Se edustaa paikallaan pysyvää ymmärrystä siitä, mikä viinilasin konsepti on. Mutta jos pyytäisin keskustelukumppaniani ajattelemaan viinilasiin kahviin kaatamista, siirtyisi viinilasin konseptin pohdinta seuraavaan vaiheeseen, tai toiseen momenttiin: negaatioon. Viinilasista kahvin juominen kyseenalaistaa yksinkertaisen ymmärryksen viinilasin luonteesta. Nyt ihmisen täytyy ajatella viinilasia minä tahansa yleisenä lasisena astiana, jota voidaan viinin lisäksi käyttää aivan hyvin myös kahvin juomiseen. Vieden negatiivisen rationaalisuuden loogiseen päätepisteeseensä meidän täytyisi todeta viinilasin olevan juomisen ohella sopiva astia aivan muitakin käyttötarkoituksia varten, kuten vaikkapa bensiniin kuljettamiseen. Tällöin viinilasin historiallisesti muodostunut ja ihmiselle välittömästi tuleva ajatus viinilasista olisi täysin negatoitu. Viinilasi näyttäytyisi minä tahansa lasiobjektina, jolla voidaan tehdä mitä hyvänsä mitä lasisilla objekteilla vain voi tehdä. Tämä negatiivinen rationaalisuus ei ole dialektisesta perspektiivistä tyydyttävä lopputulos. Sen tarjoama ymmärrys on tyhjää, sillä viinilasi ei todellisuudessa ole mikä tahansa lasinen objekti, vaan viinilasi. Kolmas vaihe, synteessin määrittämä spekulatiivinen momentti merkitsee kahden edeltävän momentin yhdistämistä. Kolmannen vaiheen saavuttava ihminen saattaisi ymmärtää, että viinilasi on historiallisesti ja kulttuurisesti muodostunut objekti, jonka muoto ei kuitenkaan estä käyttämästä sitä muihinkin tarkoituksiin kuin pelkän viinin juomiseen. Tällöin

ihminen olisi saavuttanut korkeamman ja paremman ymmärryksen siitä, mistä viinilaseissa on lopulta kyse: historian saatossa runsaasti merkityksiä keränneistä lasiohjeista, joiden muoto ei kuitenkaan itsessään komenna ihmisiä juomaan niistä joko valkoista tai punaista viiniä.

Sartren edustaman perinteisen idealistisen Hegel luennan mukaan Hegel näki dialektiikan toteutuvan ideoiden välillä. Tällöin Hegel voidaan tulkita idealistiksi. Tai kuten Hiroshi Uchida asian esittää, "Jos ismi-päätte ilmentää jonkinasteista tilaa, jossa jokin on dominantissa asemassa, esimerkiksi alko-holismi tai kapital-ismi, voidaan Hegelin idea-lismia tulkita tilana, jossa idea on dominantti asettavana subjektina" (Uchida, 1988). Tämän ehkä yksinkertaistavan, mutta luontevan tulkinnan mukaan Hegel uskoi maailman olevan Hengen² (*der Geist*) hallitsema.

Henki edustaa maailmassa vallitsevien ideoiden ja niitä ajattelevien tietoisuuksien kokonaisuutta, joka toimi historian varsinaisena subjektina. Hegel näki ideoiden välisten ristiriitojen ja niiden ristiriitojen ratkeamisen vievän Henkeä vääjäämättä eteenpäin. Esimerkiksi Hegelin *Hengen Fenomenologia* voidaan lukea riemulliseksi tarinaksi Hengen voittokulusta historian läpi. Tässä teoksessa Hegel esittää, kuinka ihminen etenee puhtaiden aistihavaintojen varassa olevasta olennosta aina absoluuttiseen tietoon kykenevään ihmiseen asti (Hegel, 1998).

Merkittävin Hegelin dialektiikan omaksujista ja kehittäjistä lienee Karl Marx (1818–1883). Marxin dialektiikan esitetään perinteisesti poikkeavan Hegelin dialektiikasta sen päättelyn suunnassa. Siinä missä Hegel idealistisen tulkinnan mukaan uskoi maailman rakentuvan dialektisesti niin, että materia seurasi hengen sille asettamia sääntöjä, uskoi Marx hengen seuraavan materia sille asettamia ehtoja. Yleinen filosofinen tokaisu kuvaa Marxin "kääntäneen Hegelin pääläelleen". Tämä perustuu Marxin pääteoksen, *Pääoman (das Kapital)* vuonna 1873 julkaistun, toisen saksalaisen edition jälkikirjoitukseen, jossa Marx asettaa sanansa seuraavalla tavalla: "Dialektiikka, joka kärsi Hegelin käsissä mystifikaatiosta ei estänyt häntä esittämästä sitä, kuinka se yleisesti toimii kattavasti ja tietoisesti. Hänelle se (dialektiikka) seisoo pääläellaan. Se on käännettävä ympäri, jotta sen rationaalinen ydin voidaan löytää mystisen kuoren sisältä" (1873, 8). Kuten sitaatista on luettavissa, Marx sekä kunnioitti Hegelin tekemää työtä dialektiikan perusolettamusten

² Hengen luonteesta Hegelin ajattelussa ei ole yksimielisyyttä, ja tässä tutkielmassa esitetty tulkinta on tehty Sartren pitkälti Alexander Kojevelta omaksunan idealistisen Hegel-luennan hengessä.

kuvaamisen suhteen, että kritisoi häntä sekä tarpeettoman monimutkaisesta ilmaisusta että väärästä lähestymistavasta.

Marxin ja hänen pitkäaikainen kollegansa Friedrich Engelsin (1820–1895) lähestymistapa dialektiikkaan oli materiaalsen etusijalle asettava. Tämä materialistinen dialektiikka, aivan kuten Platonin sokraattinen dialektiikka ja Hegelin idealistinen dialektiikka olettaa ristiriitaisten asiantilojen ensin konfliktioivan ja sitten syntesoituvan muodostaen korkeamman tilan. Materialistiselle dialektiikalle, tai kuten sitä usein kutsutaan, historialliselle materialismille kontradiktio sijaitsevat kuitenkin materiaalin, ei hengen sfäärissä. Keskeisin näistä kontradiktioista on yhteiskuntaluokkien välinen konflikti, jonka Marx ja Engels kuvaavat olevan koko tuntemamme historiamme pääliikuttaja: ”Koko tähän astinen ihmishistoria on luokkataistelun historiaa” (Marx & Engels, 2016). Tämän historiakäsityksen ohella Marxin keskeisin sovellus materiaalselle dialektiikalle löytyy Pääoman taloustieteellisestä kuvauksesta tavaroiden arvonmuodostuksen ja tuon muodostumisen kiertokulun toiminnasta (Harvey, 2010, 11). Hegelistä poiketen Marx ajatteli maailman koostuvan pelkästä materiaalista. Marxille ihmisen tietoisuus ja sitä määrittävä kulttuuri olivat materian emergentti ominaisuus, jonka muoto määrittyy vallitsevien materiaalsien yhteiskunnallisten voimien, kuten tuotantomuodon ja yhteiskuntaluokkien ristipaineessa (Heiskanen, 2015).

Engels väitti formuloineensa hänen ja Marxin materiaalsien dialektiikan perussäännöt kolmeen pääperiaatteeseen teoksessaan *Luonnon Dialektiikka*. On kiistanalaista, missä määrin Engelsin tässä teoksessa esittämät väitteet todella ovat Marxin dialektisen metodin tiivistys, sillä Engels kirjoitti teoksen vasta Marxin kuoleman jälkeen. Sartre kohdistaa Engelsiin, ajalleen ja ympäristölleen, eli 1950-luvun Ranskalle tyypillisesti runsasta kritiikkiä (kts. Remley, 2015.) Tästä suoranaisesta vihamielisyydestä huolimatta Sartre omaksuu kritiikittömästi Engelsin esittämät kolme sääntöä myös oman dialektiikkansa perustaksi (Subra, 1981). Nämä kolme sääntöä ovat *laadun muuttuminen määräksi ja toisinpäin, toisensa läpäisevien vastakohtien laki* ja viimeisenä *negaation negatio* (vrt. Sartre, 1982, 31; Engels, 2021, 19.) Engelsin mukaan nämä säännöt selittävät luonnossa tapahtuvia ilmiöitä dialektisesti. Koska kaikki kolme sääntöä ovat luonteeltaan hyvin abstrakteja, annan jokaisesta lyhyen esimerkin.

Ensimmäinen sääntö, laadun muuttuminen määräksi toimii esimerkiksi elektromagneettisen säteilyn kuvailuun. Kun säteilyn aallonpituus, eli kvantitatiivinen määrä muuttuu, muuttuvat myös säteilyn havaitut ominaisuudet, kvaliteetti eli laatu. Radioaallot ja näkyvä valo ovat samaa elektromagneettista säteilyä, mutta esimerkiksi

AM-radioiden hyödyntämien radioaaltojen aallonpituus on 1–10 kilometrin luokkaa siinä missä näkyvän valon aallonpituus on 380–750 nanometriä.

Toinen sääntö, toisensa läpäisevien vastakohtien laki, esittää kaiken olemassa olevan pitävän sisällään vastakohtaisuuksia. Engelsin mukaan tämä näkyy esimerkiksi aurinkokuntaamme kasassa pitävässä painovoimassa. Auringon ympäri pyörivät planeetat sinkoutuisivat avaruuden tyhjyyteen ja jatkaisivat inertian vuoksi matkaansa loputtomiin, ellei auringon painovoima pitäisi niitä paikallaan. Toisin sanoen planeettojen radat muodostuvat Engelssin mukaan kahden sisäisen, toisilleen vastakkaisen tendenssin kautta. (Engels, 2021, 160)

Kolmas sääntö, negaation negaatio on säännöistä laajin ja myös Hegelin laajasti hyödyntämä. Sen mukaan materiaalin olemus muuttuu sen kohdatessaan itselleen vastakkaisia voimia, eli negaatioita. Muutosten kasaantuessa alkuperäinen asia muuttuu laadullisesti erilaisesti, ja muutosten jatkuessa tarpeeksi pitkään asia muuttuu lopulta omaksi vastakohtakseen, eli negaatioksi. Engels sovelsi negaation negaatiota selittääkseen muun muassa liike-energian lämmöksi muuttumista. Liikkuvan objektin kohdatessa kitkaa sen liike-energia muuttuu lämmöksi, kuten esimerkiksi käsiä toisiaan vastaan hangatessa. Toisaalta lämpö on mahdollista muuttaa liikkeeksi, kuten vaikkapa höyrykoneet Engelssin mukaan osoittavat. (Engels, 2021, 192). Luontoon sovelletun dialektiikan perimmäinen tarkoitus oli Engelsin mukaan osoittaa energian muutoksien olevan dialektisesti määräytyneitä – periaate, jota Sartrekin laajasti hyödynsi, mutta kuten seuraavaksi huomataan, vain ja ainoastaan inhimillisen maailman tutkimuksessa.

3.2 Marxin ja Hegelin dialektiikka- ja historiakäsitysten virheet Sartren luennan mukaan

Sartren dialektiikasta on mahdotonta puhua käsittelemättä ensin häntä edeltäneitä ajattelijoita. *Dialektisen järjen kritiikki* teoksen nimenä kantaa kaksoismerkitystä samaan tapaan kuin Immanuel Kantin Puhtaan järjen kritiikki. Ensinnäkin *Dialektisen järjen kritiikki* on dialektiikan pohjalta esitettyä kritiikkiä ja päättelyä. Toisekseen *Dialektisen järjen kritiikki* on kritiikkiä itse dialektiikkaa kohtaan. Mielenkiintoinen yhtäläisyys Kantin *Puhtaan järjen kritiikin* ja Sartren *Dialektisen järjen kritiikin* väliltä löytyy myös niiden rajoja etsivästä luonteesta. Siinä missä Kant koitti teoksessaan etsiä metafysiikan rajoja, koittaa Sartre sekä testata että asettaa dialektisen metodin rajoja (Dryer, 1963; Sartre, 1982, 21). Sartre uskoi hänen työnsä paljastavan edellisessä luvussa esittelemieni ajattelijoiden tekemiä virhepäätelmiä.

Sartre kritisoi Hegelin näkemystä dialektiikasta seuraavilla kuudella tavalla: Ensinnäkin Sartre uskoo Hegelin olleen filosofiassaan idealistinen, missä Sartre taas pyrkii Marxin tapaan realistiseen ja materialistiseen käsitykseen dialektiikasta. (Sartre, 1982, 19, 36) Toisekseen Hegel, idealismistaan johtuen mystifioi Sartren mukaan objektifikaation todellisen luonteen. (Sartre, 1982, 72, 112). Kolmanneksi Hegel kadottaa Sartren mukaan yksilön mahdollisuuden vaikuttaa historiaan (Sartre, 1982, 22). Marx menee pieleen Sartren mukaan kolmessa mielessä, jotka kaikki hän jakaa Hegelin kanssa. Neljäs Sartren edeltäjiään kohtaan esittämä kritiikki koskee heidän käsitystä historian *teleologisuudesta*, eli päämääräsuuntautuneisuudesta (Sartre, 1982, 35). Viidenneksi Hegel ja useat Marxin työn päälle rakentaneet ajattelijat uskoivat dialektiikan pätevän myös luonnossa (Sartre, 1982, 27–29). Kuudes Sartren esittämä kritiikki edeltäjiään kohtaan ja Sartren dialektiikalle tärkeän ominaispiirteen antava oivallus pohjaa edeltävään viidenteen kritiikkiin. Jos dialektiikka ei päde luonnonvoimiin, kuten Sartre esittää Hegelin sekä useiden Marxin työhön pohjanneiden uskoneen (kts. Sartre, 1982, 27–32), *tulee dialektiikan rajoittua sosiaalisen maailman muutoksien tutkimiseen* (Sartre, 1982, 32–41). Sartre käsitys dialektiikasta on näin ollen voimakkaan antroposentrinen, eli ihmiskeskeinen. Käsittelen seuraavaksi jokaista kuutta kritiikkiä edellä esittämässäni järjestyksessä.

3.2.1 Materialismi

Sartre omaksuu Marxia seuraten dialektiikassaan jyrkän materiaalisuuden kannan. Tosin sanoen Sartre uskoo, että maailma koostuu vain ja ainoastaan materiasta (Sartre, 1982, 36). Sartren varhaisempi tuotanto, erityisesti *Oleminen ja ei mikään* sai aikanaan kritiikkiä sen epäselvistä ontologisista kannoista (kts. Marcuse, 1948). Sartren tuolloin ajama vahvasti dualistinen näkemys maailmasta materiaan ja tietoisuuden muodostamana, ristiriitaisena kokonaisuutena jätti mahdollisuuden tulkita Sartren filosofian olevan pohjaltaan idealistinen Descartesin tapaan. *Dialektisen järjen kritiikissä* Sartre tekee kantansa kuitenkin ilmiselväksi. Koko maailma koostuu materiasta, myös ihmisen tietoisuus (kts. Catalano, 1986, 98–101).

Sartren jyrkkä materiaalisuus nostaa esille kuitenkin uuden kysymyksen. Jos maailma koostuu pelkästä materiasta, joka on luonnonlakien alaisuudessa, kuinka Sartre säilyttää ihmisten vapauden? Jyrkkää materialismia voidaan nähdä uhkaavan determinismi. Ihminen osana materiaa voidaan argumentoida olevan samaan tapaan syy-seuraussuhteiden alainen kuin vaikkapa kivet tai muut luonnonkappaleet, jolloin vapaudelle ei jää sijaa. Sartre vastaa tähän esittämällä, että ihmisen tietoisuus on materiaalisuudestaan huolimatta omalakinen, luonnosta erillinen ontologinen taso,

joka operoi dialektiikan lakien mukaan (Sartre, 1982, 32–41). Sartre uskoo dialektiikan toimivan inhimillisen vapauden mahdollistavana voimana. (kts. Ally, 2010, 62) Tämä selittää myös Sartren vastentahtoisuuden hyväksyä ennen kaikkea Engelsin, mutta myös Hegelin dialektisten lakien luontoon soveltamista. Sartren mukaan dialektiikan pätevyyttä luonnontieteisiin ei ollut pätevästi osoitettu, ja näin ollen dialektinen metodi on pätevä vain inhimillisen todellisuuden tutkimiseen (Sartre, 1982, 27–29). Sartrelle ihminen on luonnosta irrallinen omalakinen olento, ja hänen filosofiansa on antroposentrismi. Leniniä seuraten Sartre argumentoi, ettei luonto voi olla luonteeltaan dialektinen, sillä jos ihminen dialektisena olentona olisi täydellisesti osa luontoa, ei hän voisi olla koskaan vieraantunut siitä (kts. Taylor, 1979). Sartre jakaa Leninin kanssa myös näkemyksen siitä, että jos ihminen todella olisi osa luontoa olisi luonnon tietäminen mahdotonta. Antroposentrisyyden lisäksi Sartre omaksuu toiseksi lähtökohdakseen dialektiikassaan periaatteellisen yksilökeskeisyyden (kts. Baugh, 2015).

3.2.2 Objektifikaatio

Kuten johdannossa osoitin, *Dialektisen järjen kritiikki* pyrki uudistamaan stalinismin kalkkeuttamaa dialektista materialismia. Neuvostoliiton viralliseksi filosofiaksi noussut dialektinen materialismi esitti kapitalismin kaatumisen olevan välttämätöntä, sillä historia noudattaa dialektisia sääntöjä. Sartre koittaa osoittaa tämän harhakäsitykseksi, ja tämän hän tekee palaamalla omien sanojensa mukaan Marxiin (Sartre, 1962, 13). Sartren dialektiikka noudattelee pääsääntöisesti Marxin kuvaamaa dialektiikkaa. Sartren ja Marxin dialektiikat ovat yhteneväisiä kolmella tärkeällä tavalla: Heille kummallekin materiaallinen todellisuus määrittelee henkistä todellisuutta, eli kulttuuria. Sekä Marxille että Sartrelle työ on ihmisen ensisijainen tapa olla yhteydessä maailmaan. Ja kuten Marxille, myös Sartrelle kapitalismi sosiaalisena suhteena määrittää modernin ihmisen olemassaolon *alienoituneeksi*, eli vieraantuneeksi. Nämä kolme Marxin ja Sartren ajattelun jakamaa aspektia selittyvät objektifikaation käsitteellä.

Sartren mukaan subjektiivisuutta ja objektiivisuutta ei voida yksinkertaisesti erottaa (kts. Sartre, 1982, 301–305; Sartre, 1963, 173) Jokaisen ihmisen todellisuus on kietoutunut hänen työnsä ympärille, jolla hän muokkaa maailmansa itsensä näköiseksi, ja tuo maailma vastavuoroisesti muokkaa hänestä itsensä näköisen. Tätä Hegeliltä peräisin olevaa ideaa Sartre kutsuu *itsensä maailmassa objektifikaatioksi*, myöhemmin teoksessaan lyhyemmin *objektifikaatioksi* (Sartre, 1982, 104). *Objektifikaation* kritiikki on eräs *Dialektisen järjen kritiikin* kantavista teemoista.

Sekä Hegel että Marx käsittävät ihmisen olevan yhteydessä maailmaan ensisijaisesti työn välityksellä (kts. Sayers, 2003). Marxin voidaan katsoa kehittäneen Hegelin vajavaiseksi ja epäkriittiseksi jäänyttä käsitystä objektifikaation luonteesta. Marx uskoo, että kaikkea työtä voidaan kuvata luonnon ja ihmisen väliseksi metabolismiksi (kts. Dickens, 2000). Ihmisen hyödyntäessä luonnon resursseja hän muokkaa luonnollisesta maailmasta hiljalleen itsensä näköisen, ja tulee vastavuoroisesti itse muokkautuneeksi savuttamiensa taitojen ja kasvavan ymmärryksen myötä. Tehty työ on Marxin mukaan riippuvainen vallitsevasta talousjärjestelmästä (Standford, 2018). Marxin mukaan kapitalistinen talousjärjestelmä vääristää ihmisen tekemän työn luonnetta erottamalla ihmisen tekemänsä työnsä lopputuloksista. Koska tuotantovälineet ovat kapitalistien omistamia, vaativat he niiden avulla tehdyt tuotteet itselleen. Ja koska työläiset eivät pääse täysivaltaisesti nauttimaan työnsä hedelmistä, muuttuu myös työ itse vieraantuneeksi (Standford, 2018).

Sartre käsitteli vieraantuneisuutta runsaasti aikaisemmassa tuotannossaan, mutta hän omaksuu *Dialektisen järjen kritiikissä* Marxin näkemyksen vieraantumisen alkuperäisestä syystä. Tai kuten Sartre itse sen *Dialektisen Järjen kritiikkiä* pohjustaneessa *Kysymys Metodista* teoksessa esittää, hän olettaa "Marxin olleen yksinkertaisesti oikeassa" (Sartre, 1962, 14). Kuten monien muidenkin *Dialektisen järjen kritiikki* -teoskokonaisuudessa käsittelemiensä ajattelijoiden kohdalla, Sartre katsoo riittäväksi todeta asian vain olevan näin yrittämättä rekonstruoida Marxin ajatuksia sen kummemmin (Subra 1981). *Dialektisen järjen kritiikin* toisessa osassa Sartre koittaa jatkokehittää Marxin ajatusta työstä ihmisen ja luonnon välisenä metabolismina antamalla tälle konseptille uuden nimen: Energian transmutaatio (Sartre, 1991, 307; 350). Katsoen kuinka objektifikaatio ei ole tämän tutkielman tutkimuskysymys, tyydyn nyt lyhyesti toteamaan, ettei Sartren yritys uudistaa Marxin konseptia tuo pöydälle merkittävästi mitään uutta.

3.2.3 Historian teleologisuus

Hegeliä, Marxia ja tämän tutkielman kohdetta, Sartrea yhdistää kaikkia heidän kiinnostuksensa historiaan. Historia on heille kaikille tarina yhteiskunnallisista muutoksista, ja dialektiikka noita muutoksia selittävä päättelyn metodi. Keskeistä heille kaikille on historian *ymmärrettävyys*, eli historian kulkua selittävien ja määrittävien sääntöjen löytäminen. Sartren käsitys historian dialektisesta tulkittamisesta eroavat sekä Hegelin että Marxin vastaavista. Marxin kuuluisa, *Louis Bonaparten brumairekuun 18:ssä* esittämä väite "Ihmiset tekevät oman historiansa,

mutta eivät niin kuin haluaisivat; he eivät tee sitä itse valitsemisissaan olosuhteissa, vaan olosuhteissa, jotka ovat jo valmiiksi menneisyyden antamat. Kuolleiden sukupolvien paino painaa painajaisen tavalla elävien aivoja” (Marx, 2010, 5). Tämä Marxin antama kuvaus ihmisistä sekä historiaa tekevinä että sen rakentamina subjekteina on tärkeä osakomponentti Sartren itselleen asettaman tehtävän, Historian Totuuden löytämisestä (Sartre, 1982, 76). Kuinka sekä yksilöiden perikotainen historiallisuus että vapaus ovat yhdistettävissä? Jotta tähän voidaan vastata, on lähdettävä jälleen kerran liikkeelle Hegelistä.

Sartren tulkintaan Hegelin filosofiasta vaikuttivat usein varhaisimmaksi eksistentiaalistiksi luonnehditun Soren Kierkegaardin näkemys Hegelistä jumalan perspektiivin omaksuneena ajattelijana, sekä Alexander Kojeven omaperäinen Hegel tulkinta, joka painotti Hegelin historiakäsityksen totaalisuutta, eli kaiken sisälleen sulkevuutta (kts. Riley, 1981). Sartren mukaan Hegel uskoi seisovansa ”vuoren päällä katsoen historiaa joka toteutui hänessä itsessään” (Sartre, 1982, 22). Sartren mielestä Hegelin historian filosofia, vaikkakin ansiokas esittäessään dialektiikan perusteiden ja historiallisten kehityskulkujen yhteyden, epäonnistui idealismissaan. Kierkegaardia mukaillen Sartre (1963, 12) väitti Hegelin ottaneen maailmaan ja historiaan niin ylhäisen perspektiivin, että hän unohti täydellisesti yksittäisten ihmisten vaikutuksen historian kehitykseen muutamia, kuten Hegel heitä kutsui, historian heeroksia lukuun ottamatta (Hegel, 1977). Historia näyttäytyi Hegelille Sartren mukaan valtavana systeeminä, joka antoi yksilölle osan historiassa ajan vallitsevan tietoisuuden muodon omaksuvina astioina, muttei mahdollistanut historiallisen tilanteen transsendoimista, eli irrottautumista ja muuttamista (Catalano, 1986, 32). Sartren mukaan Marx kykeni löytämään hedelmällisen välimaaston Kierkegaardin ja Hegelin väliltä, sillä Marx vei dialektiikkaa oikeaan suuntaan ymmärtäessään yksilön merkityksen ja paikan historiassa (kts. Catalano, 1986, 31–33). Sartren mukaan Marxin kohtaloksi tuli kuitenkin olla väärin ymmärretty niin eurooppalaisten, mutta ennen kaikkea Neuvostoliittolaisten kommunistien toimesta, joiden dogmaattinen käsitys kommunismista oli vääristänyt heidän tulkintansa Marxista (Sartre, 1963, 22–28). Tätä Hegelin ja Marxin välillä vallitsevien erojen ja Sartren itsensä ja Marxin välisten erojen muodostamaa kuviota Sartre kuvaa kolmen vaikeatulkintaisen termin kautta, jotka ovat Oleminen, Ajattelu ja Tieto (1982, 24–26), joiden merkitys tulee ilmi seuraavassa alaluvussa.

Sartrelle kaiken historian, joka on dialektiikan perimmäinen ilmenismuoto, perusta sijaitsee aina yksilöissä ja heidän reaktioissaan ja aktioissaan suhteessa ympäristöönsä. Näin ollen dialektiikan, joka on Sartrelle äärimmäisen ihmiskeskeinen projekti, täytyy perustua yksilöön kaiken perustana. Historia saattoi vaatia Hitlerinsä ja Napoleoninsa,

mutta ilman heitä Napoleonin sotia tai toista maailmansotaa ei välttämättä olisi todella tapahtunut – historialla ei ole Sartrelle välttämätöntä suuntaa, vaan ihmisillä todella on vapaus muuttaa sen kulkua. Sartren mielestä historiassa ei esiinny sen suuntaa tahdottomasti edistäviä ja välttämättömiä, tai kuten Hegel asian ilmaisi, *järjen oveluuden* alaisina operoivia agenteja, vaan pelkkiä ihmisiä. Epätäydellisiä, puutteellisia, ja huonossa uskossa toimivia. Tai kuten Catalano asian ilmaisee:

”Subjektiviteetti on Sartrelle joko kaikki tai ei mitään” (1986, 46).

3.2.4 Yksilön mahdollisuus tehdä historiaa

Sartren usko yksilöiden perustavanlaatuisen vapauten selittää hänen epäluottamuksensa luonnon dialektiikkaa kohtaan. Sartren mukaan sekä ihmisen ainutlaatuinen kyky ymmärtää asioita dialektisesti että tuon ymmärryksen kautta saatu kyky muokata maailmaa dialektisen praxiksen kautta irrottaa ihmisen luonnosta (kts. Catalano, 1986, 46). Jos dialektiikka päättelymuotona kuvaa uniikisti ihmiskokemusta, voidaan Sartren väittää samaistavan dialektiikan vapauten. Tämä vapaus toteutuu Sartren filosofiassa dialektisesti operoivan tietoisuuden kautta. Tietoisuus kykenee tiivistetyksi Sartren mukaan siis ymmärtämään ja tämän ymmärryksen pohjalta toteuttamansa praxiksen kautta ylittämään ympäristön materiaalisuuden asettamia ehtoja.

Koska Sartre omaksuu lähtökohdaksi inhimillisen vapauden ja yksilön, tulee yhteiskuntien ja historian näihin pohjautuessaan olla myös vapaita ja avoimia kontingenssille, eli sattumalle. Tämä johtaa Sartren niin Hegelille kuin Marxillekin esittämään kritiikkiin heidän ajatuksiinsa historian teleologisesta luonteesta. Sekä Hegelin että Marxin esitetään yleisesti suhtautuvan historiaan tarinana edistyksestä, sillä maailmantila muuttuu heidän mukaansa välttämättä jatkuvasti paremmaksi ja jalommaksi. Sartren mukaan Hegelille historia on tarina Hengen vääjäämättömästi marssista kohti Absoluuttia, historian loppua ja sen mukanaan tuomaa ajattelun sunnuntaita, jossa ihminen on vihdoin saavuttanut jumalallisen perspektiivin ja tiedon (Sartre, 1982, 22). Sartren mukaan tämä Hegelin näkemys on yksinkertaisesti väärin: ihmiskunnalla ei ole mitään takuita tietoisuuden tason välttämättömästä noususta. Sartren mukaan Marx taas ajatteli historian etenevän vaihtoehdottomasti kohti esihistorian lopettavaa ja ihmiskunnan todellisen historian ja potentiaalisen avaavaa kommunismia (1986, 23) – näkemys jonka stalinistit sekä useat eurokommunistit ottivat ilolla dogmakseen. Sartren mukaan kumpikaan näistä

näkemyksistä ei pidä paikkaansa. Sartrelle historia on tarina ympyröistä (kts. Jameson, 1982, 14) – seikka, johon palaan useita kertoja tutkielmassa.

Ymmärtääksemme yksilön mahdollisuuden tilanteensa ylittämiseksi täytyy meidän ensin ymmärtää Sartren dialektiikan radikaalia ihmis- ja yksilökeskeisyyttä, ja tätä varten meidän täytyy palata Olemisen, Ajattelun ja Tiedon suhteeseen, pitäen samalla mielessä Sartren Husserlilta omaksuman vaatimuksen konkreettisuuden ja arkipäiväisen kokemuksen merkittävydestä. Sartre uskoo dialektiikan sekä selittävän miten yksilöt ovat muodostuneet sellaisiksi kuin ovat, että sen, kuinka yksilöt voivat muuttaa ympäröivää maailmaa.

Sartren mielestä yksilöt ovat aina historiallisesti muodostuneita. Tämä historiallisuus määrittää yksilön olemassaolon, tai Sartren termistöä hyödyntäen Olemisen muodon, aina yksilön ajanmukaisesta pukeutumisesta hänen tekemänsä työn luonteeseen ja niin edelleen. Dialektinen Tieto taas on tietoa tuosta olemisesta. Syyttäessään Hegeliä idealismista Sartre väittää, että Hegel samaisti Tiedon Olemiseen: Sartren mukaan Hegel oikeutti tämän väittämällä olevansa Historian lopun porteilla: Dialektiikka oli jo tapahtunut, ja jäljellä oli enää sen historian tulkinta (Sartre, 1982, 21). Eli yksinkertaistaen: Sartre väitti Hegelille Tiedon ja Olemisen olevan vaihdettavissa, eikä *tiedon olemisellä* ja *tiedolla olemisesta* ollut eroa. Toisin sanoen dialektinen tieto olisi ollut yhteneväinen maailman kanssa, ja se olisi näin ollen menettänyt tulevaisuutta selittävän aspektin – myöskään sen todenmukaisuus dialektiikan samaistuessa historiaan ei tulisi koskaan todistetuksi. Sartren mukaan Hegelin filosofiassa yksilö katoaa systeemiin: ”Ja näin puhdas, traagisen kokemuksen eletty aspekti, kärsimys kuolemaan asti, tulee imetyksi systeemin sisään abstraktina päämääränä joka tulee meditoida, liikkeenä kohti Absoluuttia, ainoaa aidosti konkreettista” (Sartre, 1963, 9). Kuten konkreettista kokemusta ja asiaa tavoitellut Sartre edellisessä sitaatissa esittää, hänen mukaansa Hegelille oli olemassa vain yksi konkretian muoto, joka oli Absoluuttinen Henki – ja tässä mittakaavassa yksilö ja hänen kokemuksensa oli katoavaisen mitättömyyden.

Engels koitti Sartren mukaan korjata Hegelin idealismia, joka sekoitti Olemisen ja Tiedon, laajentamalla dialektista metodologiaa koskemaan materiaalista todellisuutta. Engels teki tämän laajennuksen löytääkseen todisteen dialektiikan totuudenmukaisuudesta: jos Tieto olisi yhteneväinen luonnon lakeihin, olisi se nyt todistanut itsensä todeksi – sillä jos planeetat todella noudattaisivat Engelsin kuvaamalla tavalla dialektisia sääntöjä, olisi materialistinen dialektiikka ja sen antama kuva Historian kulusta ja tulevaisuudesta varma. Tämä asenne, jota Engels ja ortodoksiset marxistit Sartren mukaan edustivat, loi Sartren tulkinnan mukaan ulkoisen dialektiikan (kts. Catalano, 1986, 60–

66). Sartren mukaan ulkoisessa dialektiikassa oli kuitenkin kaksi keskeistä ongelmaa: sitä oli mahdotonta todistaa paikkaansa pitäväksi, ja toisekseen, kuten Hegelin idealismi, myös se unohti yksilön. Sartrelle Ajattelu, eli yksilön kyky ajatella dialektisesti ja kyky saavuttaa Tietoa, tuli ulkoisessa dialektiikassa, kuten Hegelin filosofiassakin, kadottaneeksi Ajattelulla saavutettavan Tiedon yksilöllisen pohjan.

Sartren oma ratkaisu dialektiikan totuudenmukaisuuden löytämiseksi on originelli: Sartre (1982, 25, 180) uskoo dialektiikan olevan pätevä järkeilyn muoto vain ja ainoastaan silloin, kun se on samaan aikaan dualistista (hyväksyen Tiedon ja Olemisen eron) että monistista (hyväksyen Tiedon olevan yhteneväinen Olemisen kanssa). Dialektiikka voidaan Sartren mukaan aidosti perustaa vain dialektiikalle itselleen, ei Hegelin tapaan samaistamalla tieto olemassaoloon tai Engelsin tapaan luonnonlakiin. Sartren dialektiikka kohottaakin Ajattelun ratkaisevaan asemaan: Sartrelle (1992, 25) yksilöt, vaikkakin he ovat aina historian sisäisiä, ovat aina myös ajattomia tietoisuutensa vuoksi. Näin ollen he ovat kykeneviä kyseenalaistamaan oman aikansa historiallisen tilanteen. Toisin sanoen yksilöiden Ajattelu, eli kyky dialektiseen päättelyyn ei ole sidottu vallitsevaan historialliseen tilanteeseen, vaan sen perusta on ajaton.

Sartre uskookin Kierkegaardin tapaan vakaasti ”puhtaaseen, ainutlaatuiseen subjektiveuteen” (Sartre 1963, 11), joka ei redusoidu Historiaan. Sartren (1963, 12–13) mukaan yksilöllä on aina mahdollisuus nousta historian yli ymmärtäessään oman olemassaolonsa muodostaneet historialliset säännöt ja tuon ymmärryksen saavutettuaan elää tuosta tiedosta nouseva kamppailunsa läpi. Tässä kamppailussa praxis ja temporaalisuus ovat avainasemassa. Sartren (1982, 25) mukaan ”praxis on Tietoa nopeampaa”. Toisin sanoen ihmisen elämä ja tehty työ ei tule koskaan täydellisesti antautumaan tietämiselle, ja Historian loppukin on Sartrelle kaukana ja potentiaalisesti saavuttamattomissa. Tieto itsessään on Sartren mukaan praxista (Sartre 1963, 92), aina muuttuvaa ja tilanteensa ylittämiseen pyrkivää. Näin ollen Tieto ei hänen mukaansa koskaan voisi samaistua puhtaasti Olemiseen, sillä historiaa ei tulnaisi koskaan näkemään kokonaisuudessaan – näin ollen Sartrelle yksilön vapaus tehdä historiaa säilyy aina, ja vain vapaa yksilö voi todistaa tai olla todistamatta dialektiikan pätevyyden metodina, kuten seuraavassa luvussa tulee tarkemmin ilmi.

3.3 Sartren dialektisen metodin erityispiirteet

Käsittelin edellisissä luvuissa Sartrea kahden Sartrea edeltäneiden ajattelijoiden, eli Hegelin ja Marxin näkemyksiä dialektiikasta ja Sartren esittämää kritiikkiä heitä

kohtaan. Tiivistettynä Sartre muodostaa oman näkemyksensä dialektisesta metodista Marxin esittämän pohjalle, mutta hän korostaa yksilön perustavaa asemaa dialektiikan lähtökohtana. Sartre kuvaa metodiaan kahdella termillä: Ensinnäkin Sartre nimittää projektiaan ranskaksi *l'expérience dialectique*ksi, ja toiseksi hän täsmentää metodinsa luonnetta kutsumalla sitä progressiivis-regressiiviseksi. Avaan tämän luvun aluksi edelliset kaksi termiä. Tämän jälkeen käsittelen tarkemmin praxiksen, praktiko-inertian ja kontrafinaalisuuden käsitteitä, ja lopuksi vastaan siihen mitä Sartre Historian Totuudella tarkoitti.

3.3.1 Ymmärrys, kokemus ja emansipatorisuus

Sartren projektilleen antama nimi, *l'expérience dialectique*, voidaan tulkita saavan kaksoismerkityksen. Se voidaan kääntää ensinnäkin tutkimukseksi, mutta myös kokemukseksi. Sartren mukaan (1982, 39) hänen dialektiikkansa ymmärtäminen ei vaadi Hegelin omaksumaa Jumalan perspektiiviä, vaan kaikki hänen väitteensä ovat todennettavissa arkipäiväisen elämän kokemusten perusteella. Historian tekeminen, eli sosiaalisen todellisuuden muuttaminen on Sartren mukaan mahdollista hänelle, joka ymmärtää historiaa. Sartre projektia voidaan kuvata luonteeltaan immanentiksi, koska Sartre väittää, että hänen tutkimuksensa tapahtuu saman aikaisesti sekä dialektiikan että arkipäiväisen elämän sisällä. Sartrelle dialektinen tutkimus on luonteeltaan siis sekä itse dialektiikan että arkipäiväisen elämän reflektiota, jonka tarkoitus ei ole Hegelin tapaan nousta elämän yläpuolelle dialektisen päättelyn avulla, vaan pysyä kummankin sisällä.

Sartren mukaan ihmisten arkikokemus maailmasta, vaikkakin konkreettinen ja vakavasti otettava tutkimuksen kohde, ei ole totta. Tai kuten Subra asian ilmaisee, Sartren mukaan "(T)odellisuuden intelligiibeliys (ymmärrettävyys) ei siis ole saavutettavissa meidän arkikokemuksestamme käsin, sillä todellisuus ilmenee meille konkreettisella tasolla läpinäkymättömänä, se ei paljasta meille logiikkaansa" (Subra, 1981, 29). Sartren mielestä ihmiset elävät jatkuvasti pseudotodellisuudessa: he ymmärtävät kyllä välittömän kokemuksensa suhteen maailmaan, mutta eivät usein kykene käsittämään laajempia kokonaisuuksia tai oman toimintansa perimmäisiä syitä. Tätä ilmiötä Sartre kutsuu läpinäkymättömyydeksi (*opacité*) (Sartre, 1982, 57–64). Sartren mielestä (1982, 581) tämä johtuu siitä, ettei ihmisten arkikokemus sisällä teoriaa. Sartren mukaan arkikokemus määräytyy ennen kaikkea käytännöllisen praxiksen kautta. Tien kuoppaa täyttävä työläinen on keskittynyt kuopan täyttämisen praxikseen, eikä reflektoi työnsä yhteyttä vaikkapa liikennesääntöihin, tietä käyttävien autojen katalysaattoreiden valmistuksessa käytetyn platinaryhmään

kuuluvien jalometallien loushintaan ja niin edelleen. Kapitalismi keskittyy resurssien lyhytnäköiseen, kritiikittömään hyödyntämiseen ainoana ohjenuorinaan tehokkuus ja saavutetut voitot. Sama tuotannon logiikka määrittää kapitalismin alla tehtyä työtä. Koska tuottaminen tapahtuu sosiaalisesti, voidaan kapitalismia kutsua joukoksi tietynlaisia sosiaalisia suhteita. Sartren mukaan tuottamisen alueella kyse ei ole valmiita merkityksiä, vain ihmisten suhteita toisiinsa ja tuotteisiin (1982, 112). Toisin sanoen Sartren mukaan nykypäivän kapitalismin määrittämä praxiksemme utilitaarisen luonteen vuoksi keskitymme lähinnä välittömästi silmiemme edessä olevan työn ehtoihin, joka johtaa ihmiset loputtomaan reduktion kehään. Tämä arkipäiväisen praxiksen *reduktio ad absurdum* ja siitä seuraava näkemyksen tai ymmärryksen puute on Sartren mukaan syy moniin nykypäivän ongelmiin. (Sartre, 1963, 99; kts. Subra, 1981, 16). Sartre pyrkii *Dialektisen järjen kritiikissä* yhdistämään käytännön aktiviteetin ja teoreettisuuden, jotta dialektinen ymmärrys saavuttaisi uudelleen täyden emansipatorisen potentiaalisuuteensa. Tämä voidaan Sartren mielestä saavuttaa tekemällä maailmasta ihmisille ymmärrettävä – Sartren keskeinen tavoite onkin monien muiden marxilaisten tapaan luokkatietoisuuden synnyttäminen analyysinsa avulla (1963, 1–34).

3.3.2 Progressiivis-regressiivinen metodi

Sartre sanoo dialektisen metodinsa pohjaavan progressiivis-regressiiviseen asenteeseen, jonka tarkoitus on näyttää kuinka yksilöllisen toiminnan uniikkius voidaan säilyttää historiaa ja dialektiikkaa tutkiessa (kts. Catalano, 1986, 49). Sartre avaa metodiaan (1963, 153–155) antamalla arkisen esimerkin kahdesta ystävästä lukemassa kirjoja. Jos toinen ystävästä nousee yht'äkkiä tuoliltaan ja kävelee kohti ikkunaa, saattaa istumaan jäänyt ystävä tulla tietoiseksi huoneen kuumasta ja tunkkaisesta ilmasta, ja näin ollen aavistaa tuolista nousseen ystävänsä olevan menossa avaamaan ikkunan. Tällöin ystävänsä kävelyä havainnoiva henkilö tekee Sartren mukaan kaksoistulkinnan tilanteesta: Hän ymmärtää samalla *progressiivisesti* ystävänsä intention avata ikkunan, että *regressiivisesti* havahtuu huoneen tunkkaiseen ilmaan ja kuumuuteen. Tilanteen regressiivinen ja progressiivinen ymmärrys saavutetaan saman aikaisesti. Ajatellaan vielä, että toinen ystäväyksistä saavuttaa ikkunan ja avaa sen. Tarkkailija olisi voinut tulkita tilanteen abstraktilla tasolla niin, että tuolistaan noussut olisi hypoteettisesti voinut haluta mennä katsomaan maisemia. Ikkunan varsinainen avaaminen tekee sekä tilanteesta, eli ikkunan avaamisesta ja sen ymmärryksestä konkreettisen. Teko selittää siihen johtaneen tilanteen, sekä toisinpäin.

Sartre sanoo hänen progressiivis-regressiivisen metodinsa seuraavan Henry Lefebvren kehittämää mallia materialistisesta dialektiikasta (kts. Kelly, 1999). Sartre kuvailee oman tutkimuksensa tapahtuvan kolmen vaiheen kautta, jotka ovat:

1. *Deskriptiivinen vaihe. Tässä tilannetta tarkastellaan yleisen teorian ja kokemuksen kautta* (Sartre, 1963, 55).

Edellisen esimerkin mukaisesti tätä vaihetta kuvaa havainto toisen ystävyksen ylösnoususta, sekä välittömästi saavutettu progressiivinen ymmärrys ylösnousun tarkoituksesta. Ihmisten intentioiden ymmärrys on keskeisin osa tätä ensimmäistä vaihetta. Tämä ymmärrys saavutetaan *synkronisesti* – se on siis kiinni annetussa hetkessä.

2. *Analyttis-regressiivinen vaihe. Todellisuuden analyysi. Yritys päivämäärätä se tarkasti* (Sartre, 1963, 55).

Tämä toinen vaihe laajentaa tarkkailun historialliseksi. Sartren mukaan mikä tahansa tilanne tulee aina päivätä tarkalleen, ja tilanteeseen tulee soveltaa analyttistä erottelua. Edellisen esimerkin mukaisesti ystävänsä ylösnousua seuraava havahtuu tässä toisessa vaiheessa huoneen tunkkaisuuteen, ja kykenee reflektion kautta löytämään regressiivisesti ystävänsä toiminnan syyn. Tämän vaiheen ajallinen ulottuvuus on *diakroninen* – nousun syyn ymmärrettyään toinen ystävyksistä ajautuu syventyvään ymmärtämisen kehään. Hän tajuaa olleensa *koko ajan* epämiellyttävän tunkkaisessa ilmassa.

3. *Historiallis-geneettinen. Yritys uudelleen löytää nykypäivä, mutta selvennettyinä, ymmärrettyinä, selitettynä* (Sartre, 1963, 55).

Tämä tarkoittaa nykypäivään kohdistettua tarkastelua, joka hyödyntää sekä historian antamia oppeja että edellisten vaiheitten ajatteluketjuja. Tilanne ilmenee tämän vaiheen saavuttavalle ajattelijalle teorian valaisemana, selitettynä, ymmärrettyinä ja kirkastettuna. Tämä kolmas vaihe yhdistää kahden edellisen vaiheen saavutukset, ja tarjoaa mielekkään kokonaiskuvan koko tilanteesta. Ikkunan avausesimerkkiä jatkaen tämän vaiheen saavuttanut havainnoija voi reflektoida tilannetta kokonaisuudessaan. Vanhan kirjaston ilmanvaihto on heikko, ja hänen ystävänsä on ihminen joka käytti tuossa hetkessä vapauttaan ikkunan

avaamiseen, mutta olisi voinut aivan hyvin jatkaa lukemista hikikarpaloiden kera.

Vaikka Sartren antama esimerkki ystävyksistä lukemassa kirjoja on tietoisesti yksinkertainen, soveltuu hänen metodinsa hänen mukaansa minkä tahansa inhimillisen tilanteen dialektiseen pohdintaan (kts. Catalano, 1986, 49). Sartren metodin tarkoitus on löytää dialektiikan totuus sen soveltumisesta arkipäiväiseen kokemukseen – näin ollen progressiivis-regressiivinen metodi pohjaa myös arkipäiväiseen kokemukseen, mutta toimien sen laajenuksena.

Sartren metodin regressiivisyys laajemmassa yhteiskunnallisessa mielessä viittaa sen tutkimiseen, kuinka nykytilannetta määrittävät sosiaaliset rakenteet ovat syntyneet, kuinka yksilöt omaksuvat nuo rakenteet osaksi elämäänsä, ja mikä merkitys yksilöllä on ollut historiallisissa tapahtumissa (kts. Kelly, 1999, 10). Progressiivisyys laajemmassa kontekstissa taas viittaa yksilöiden intentioiden ja niihin sisältyvän vapaan tahdon ymmärrykseen, ja niiden sovittamiseen osaksi laajempaa historiallista kontekstia – toisin sanoen sen selittämiseksi, miksi historiaa tekevät juuri ryhmät ja kuinka yksilöt noihin ryhmiin päätyvät. Sartren mukaan hänen metodinsa poikkeaa häntä edeltäneiden ajattelijoiden metodeista siinä, että se kykenee samaan aikaan kunnioittamaan toiminnan yksilöllistä luonnetta, että näkemään nuo toimet osana laajempaa historiallista totaliteettia (1982, 70–74). Samanaikaisesti progressiivisyys-regressiivisyys kuvaa Sartren ymmärrystä historian luonteesta edes takaisin soutavana tarinana, jossa progressiivisyys ja regressiivisyys toisilleen perustuvina että vastakkaisina ihmisymmärryksen ja toiminnan tendensseinä johtavat loputtomiin kehiin: Yksilöt nousevat heille annettujen tilanteiden yli toiminnallaan, mutta tulevat traagisesti luoneeksi omalla toiminnallaan tilanteita, joiden yli viimeistään seuraavien sukupolvien tulee nousta uudelleen ja uudelleen.

Kuten edellä esitetystä Sartren metodin kuvailusta voidaan huomata, Sartren yritys selittää dialektisesti historiaa ja nykypäivää on kunnianhimoisissa päätähuimaava. Sartre jakaa metodinsa kolmeen vaiheeseen, joista yksikään ei itsessään anna riittävää kokonaiskuvaa annetusta tilanteesta, vaan dialektisen ajattelun on käytävä kaikki vaiheet läpi muodostaakseen ymmärrettävä kokonaiskuva. Sartren voidaankin kuvata yrittävän rakentaa eräänlaista supermetodia maailman tutkimiseen, kuten Subra väittää (1981, 20). Sartre hyödyntää tutkimuksessaan muutamia aloja mainitakseni esimerkiksi eksistentialismia (1991, 302–209), fenomenologiaa (1982, 100–109), psykonalyysia (1991, 450–453), historiaa (1982, 351–362), sosiologiaa (1982, 635–655), sotatieteitä (1991, 7), psykologiaa (1982, 642–655), antropologiaa (1982, 106–108), marxismia (1982, 710–716) ja klassista taloustietiedettä (1982, 197–220)

käydessään läpi pohdintojensa analyyttis-regressiivistä vaihetta. Sartre väittää, että sosiaalinen maailma on mukaan tiedollisessa mielessä hierarkkisesti järjestäytynyt (Sartre, 1963, 98–99). Ihmiset koittavat ymmärtää maailmaa aina rajallisista epistemologisista perspektiiveistään, ja eivät useinkaan vaivaudu pohdiskelemaan laajempia tai vaihtoehtoisia näkökulmia. Sartre haluaa tarkastella maailman *kaikkia* tasoja esittääkseen kokonaisvaltaisen käsityksen. Ihmisen konkreettisen kokemuksen taso että erityistieteet tarjoavat omat rajalliset perspektiivinsä, jotka Sartre lupaa yhdistää dialektisen järjen avulla (kts. Catalano, 1986, 47).

Sartre hyödyntää *progressiivis-regressiiviseksi* kutsumaansa asennetta lähestulkoon kaikissa *Dialektisen järjen kritiikin* jälkeisissä teoksissaan, kuten muodostaessaan psykoanalyttistä näkemystä Gustave Flaubertin lapsuuden merkityksestä hänen kirjalliseen uraansa (Sartre, 1981 & 1987 & 1989 & 1991 & 1993) tai pohtiessaan Jean-Genetin homoseksuaalisuuden ja vanhemmilta periytyneen sosiaalisen luokkaseman suhdetta hänen kirjoihinsa (Sartre, 1963b). Ennakoiden *Dialektisen järjen kritiikkiä* Sartre esittää päiväkirjoissaan, että hän haluaisi kyetä selittämään ensimmäisen maailmansodan johtuneen ”keisari Wilhemin kuihtuneesta kädestä” (Sartre, 1999, 301; kts. Flynn, 1997, 19–22). Vaikkei Sartren progressiivis-regressiivisen metodin syvälle yksityishenkilöiden psykologiaan menevät sovellutukset olekaan tämän tutkielman intresseissä, *Dialektisen järjen kritiikki* teoskokonaisuuden metodillisten keksintöjen voidaan todeta ohjanneen koko Sartren myöhempää uraa.

3.3.3 Dialektinen järki VS. analyyttinen järki

Sartre näkee tärkeäksi spesifioida dialektiikan erot muihin mahdollisiin tapoihin pohtia historiaa. Erityisen paljon kritiikkiä Sartre kohdistaa analyyttiseksi kutsumaansa päättelytapaa vastaan, joka toimii hänen mukaansa esimerkiksi sosiologian ohjaavana päättelytapana (Sartre, 1982, 91–93, 269, 374). Analyyttinen järki ei Sartren mukaan ota huomioon historiallisen tilanteen koko monimutkaisuutta, kuten sosiaalisten luokkien mahdollisuutta itsetietoisuuteen (1982, 802) tai yksilöiden ymmärryksen ja toisiin muodostamien suhteiden dialektisuutta (1982, 817). Analyyttinen järki tarkastelee Sartren mukaan historiaa ja yhteiskuntaa kliinisestä ja ahistoriallisesta, täydellisyydestä liikkeelle lähtevästä näkökulmasta. Uskon että Sartren pohdinta avautuu helpoiten jälleen kerran käytännöllisen esimerkin avulla, joten käyn läpi Sartren näkemystä hyödyntäen shakkia, johon hän itsekin viittaa *Dialektisen järjen kritiikissä* (1982, 817–819).

Shakki on pelinä niin sanotusti puhdas, eli sen pelaamisen ei liity lainkaan tuuria. Kummatkin pelipuolet ovat keskenään symmetrisiä, ja ainoastaan pelatut liikkeet määräävät pelin lopputuloksen. Näin ollen shakkia on helppo arvioida puhtaan analyttisen järjen avulla. Sartren aikaan shakkipelien liikkeiden arviointi vaati runsaasti aikaa ja osaamista, mutta nykypäivän tietokoneiden pyörittämät shakkikoneet ovat tehneet analysoinnista äärimmäisen helppoa. Syöttämällä niihin pelin liikkeet kuka tahansa voi nähdä mestareidenkin tekemät virheet. Vaikka tietotekniikka on automatisoinut liikkeiden arvioinnin, on shakki pelin logiikka, ja näin ollen myös sen arvioinnissa hyödynnetty logiikka – parhaiden liikkeiden etsiminen – edelleen täydellisen sama kuin ennen. Vaikka shakkipelien analyttisesti pohtiminen onkin tärkeä osa progressiivis-regressiivista prosessia, se ei kuitenkaan kerro koko totuutta pelitilanteesta. Shakin pelaamiseen liittyy valtava määrä tekijöitä, jotka pakenevat analyttistä järkeä. Jos shakkipeliä halutaan kuvata kokonaisvaltaisesti, tarvitaan dialektista järkeä. Dialektinen kuvaus shakkipelistä sisältäisi runsaasti pelin itsensä ulkopuolisten tekijöiden arviointia, kuten olivatko pelaajat syöneet tai nukkuneet kunnolla ennen peliä, vaikuttiko mahdollinen rahapalkinto tai turnauksen pistetilanne pelissä tehtyihin valintoihin, paljonko pelaajilla oli aikaa jäljellä liikkeiden tekemiseen, hermostuttiko suuri yleisön määrä jompaakumpaa pelaajista ja niin edelleen.

Sartren mukaan (1982, 812–814) shakki on osoitus siitä, kuinka kaikki praxis on aina toisen ihmisen dialektista ymmärrystä. Sartre kuvaa tilannetta, jossa valkeat nappulat aloittavat hyökkäyksen. Riippuen mustan siirroista valkean hyökkäyksen aiheuttama paine joko purkautuu tai pahenee. Vaikka shakin liikkeet ovat löydettävissä Sartren mukaan analyttisesti, vaatii niiden toteuttaminen aina praxiksista. Progressiivista asennetta hyödyntäen shakkilauta muuttuu Sartren mukaan jokaisella siirrolla: sen totaliteetti on ymmärrettävissä vain ottamalla huomioon vastustajan liikkeet ennen kuin ne tapahtuvat – nykytilanne voidaan ymmärtää vain progressiivisesti, tulevaisuuteen nojaamalla. Vasta voiton hetkellä, jossa vastustaja voidaan pakottaa mattiin, kuten shakin loppupeliharjoituksissa, menettää vastustaja dialektisen toimijuutensa muuttuen objektiksi. Tämä merkitsee myös dialektiikan loppua tässä kontekstissa. Dialektiikkaa on toisin sanoen aina siellä, missä on vapaita valintoja.

Sartre kritisoi pelkästään analyttistä järkeä hyödyntäviä sosiologeja siitä, että he pyrkivät selittämään yhteiskuntaa samaan tapaan kuin korttipeliä: "He ajattelevat voivansa konstruoida absoluuttisen objektiivisen ja tarkan selityksen pelistä kuvailemalla vain korttien liikkeitä, niiden positioita, pakasta jakoa, niiden yht'äkkistä uudelleen järjestäytymistä, mainitsematta kertaakaan pelaajien läsnäoloa tai pelin sääntöjä" (Sartre, 1991, 242). Sama ero analyttisen ja dialektisen järjen

kyvyssä selittää tilanteita pätee Sartren mukaan myös shakin pelilautaa tai korttipelipöytää suuremmilla areenoilla, kuten taistelukentillä (Sartre, 1991, 7-8). Sotahistoriassa on omistettu valtava määrä sivuja Waterloon analyytiselle tutkimukselle. Entä jos Napoleon olisi Neyn sijasta asettanut jonkun vakaamman henkilön johtamaan ratsuväen viimeistä hyökkäystä? Entä jos Napoleon ei olisi sijoittanut niin paljon voimiaan taktisesti lopulta vähäpätöisen Chateun valtaamiseen? Kaikki nämä kysymykset jakavat Sartren päättelyä seuraten saman analyytisen harhan keskenään: Ne lähtevät liikkeelle sotapelin puhtaalta pöydältä, jonka ääressä pelaajien päättelyä ei hämää marssin väsymys, muskettien suista purkautuva savu tai vuosikymmenten pituiset ihmissuhteet. Dialektiikan tarkoitus on Sartren mukaan selittää, miten yksilöt vaikuttavat historiallisiin tapahtumiin päätöksensä kautta, ja kuinka he päätyvät noihin valintoihinsa ja tekoihinsa sekä oman vapautensa että toisten vapauden luomassa maailmassa kokonaisvaltaisesti, ei ideaalisesti (Sartre, 1991, 370–380).

3.3.4 Praxis, praktiko-inertia ja kontrafinaalisuus

Praxis käytännöllisenä toimintana on Sartren mukaan maailmaa varsinaisesti pyörittävä ja rakentava voima. Praxis jättää aina jälkensä maailmaan objektifikaation kautta. Nämä jäljet ohjaavat myös tulevaa praxista praktiko-inertian kautta. Yksinkertainen esimerkki praxiksen ja praktiko-inertian suhteesta on autoteiden urat. Jokainen autoa maantiellä ajanut tietää, että auto ”haluaa” kulkea pitkin tien uria. Nämä urat ovat muodostuneet autojen, tai auton ajajien toistuneen praxiksen kautta. Ajamisen praxis jättää kirjaimellisesti uria, jotka ohjaavat myös tulevaa ajamisen praxista. Praktiko-inertiaa voidaan luonnehtia objektifikaation käänteiseksi vaikutukseksi. Jos praxis on ihmisen maailmaan jäljen jättämistä, on praktiko-inertia maailma jättämässä jälkensä ihmiseen.

Kuten jo aiemmin tutkielmassa esitin, Sartre koki Hegelin näkemyksen dialektiikasta ongelmalliseksi, koska se yhdisti Tiedon Olemiseen, tai toisin sanoen vallitsevaan Hengen tasoon. Marx vältti Sartren mukaan Hegelin virheen Olemisen ja Tiedon yhdistämisen suhteen, sillä Marx näki praxiksen todellisen luonteen. Sartren mielestä Marx ajatteli ihmisten praxiksen, eli käytännöllisen toiminnan olevan irrallinen Tiedosta (Sartre, 1982, 24). Keskeisin Marxin saavuttama läpimurto oli Sartren mukaan Marxin saavuttama ymmärrys praxiksesta nopeampana kuin Tieto (Sartre, 1982, 25).

Koska praxis on nopeampaa kuin Tieto, tulee ihmisen toiminnalla aina olemaan vaikutuksia joita hän ei itse ymmärrä toimeen ryhtyessään. Praxis on Sartrelle dialektiikan todellinen ilmentymismuoto, sillä se konkretisoi ajattelun toimintana. Engelsin toista sääntöä, vastakohtien interpenetraatiota seuraten Sartre katsoo praxiksen sisältävän aina oman *anti-dialektiikkansa*, vastavoiman joka estää tilanteen muutoksen. Tätä anti-dialektista aspektia edustaa edellä kuvattu praktiko-inertia. Seuraten Engelsin kolmatta sääntöä, eli negaation negaatiota Sartre esittää kaiken praxiksen kohtaavan jatkuvasti itselleen vastakkaisia voimia, jotka kasaantuessaan muuttavat itsensä praxiksen luonnetta (1982, 319). Toisin sanoen praktiko-inerttisten tekijöiden kasaantuessa praxis muuttuu lopulta itselleen vastakkaiseksi. Tätä Sartre kutsuu *kontra-finaalisuudeksi* (kts. 1982, 162). Sartre antaa *Dialektisen järjen kritiikissä* kontra-finaalisuudesta suuren määrän esimerkkejä, mutta tämän tutkielman kontekstissa on riittävä esittää niistä yksi.

Sartren helpon ymmärrettävä esimerkki kontrafinaalisuudesta liittyy teollistumiseen. Sartre (1982, 193–194) kuvaa Lontoon *smog*- ilmiön, eli savusumun syntyneen 1800-luvulla alun perin jalosta pyrkimyksestä. Räjähdysmäisesti kasvaneen teollisuuden oli tarkoitus palvella ihmisiä tuottamiensa tavarain ja kasvavan elintason kautta. Tämän jalon pyrkimyksen valitettava sivuvaikutus oli tehtaiden piipuista sietämättömissä määrin levinnyt savu. Erityisesti työläisille ongelmia aiheuttanut savu stratifioi Lontoon kaupunkikuvan, sillä vain ilman vaihtoehtoja olleet työläiset joutuivat asumaan tehtaiden lähistöllä, siinä missä parempiosaiset saattoivat asua kauempana tehtaista kaupungin reuna-alueilla. Modernin kaupunkisuunnittelututkimuksen mukaan tämä on yksi mahdollinen selitys sille, miksi niin monen suurkaupungin köyhät alueet sijaitsevat idässä (Heblich ym., 2016). Teollisesti kehittyneemmän pohjoisen pallonpuoliskon tuulet puhaltavat keskimääräistä useammin lännestä itään, jolloin itäiset kaupunginosat ovat joutuneet savun alle. Työläisten runsaslukuiset keuhko-ongelmat ja huonontuneet asuinolosuhteet olivat seurausta ehdottoman kannatettavasta pyrkimyksestä elintason nostamiseen, mutta jonka sivuvaikutuksia kukaan ei ymmärtänyt ennen kuin oli liian myöhäistä.

Kontrafinaalisuus on keskeinen termi Sartren historiakäsitykselle. Se kuvaa ihmishistorian perustavaa luonnetta että ongelmaa. Kaikki ihmisen toimet johtavat haluttujen lopputulosten lisäksi aina myös itselleen vastakkaisiin lopputuloksiin. Tämä muodostaa loputtoman kehän: jotta ihmisen itsensä tietämättömyyttään aiheuttama ongelma voidaan korjata, vaaditaan toimia jotka aiheuttavat taas itse lisää ongelmia. Tämä on erityisen selvää esimerkiksi ilmastonmuutoksessa, jota käsittelen lyhyesti Sartren tarjoamasta perspektiivistä tutkielmani viimeisessä luvussa. Kontra-

finaalisuus selittää, miksi Sartre ei uskonut teleologiseen selitysmalliin historiasta edistystarinana (Sartre, 1982, 1).

3.3.5 Historian Totuus

Historian totuudessa on lopulta kyse siitä, voidaanko koko menneen ja tulevan ihmishistorian sanoa muodostavan kokonaisuuden. Avaan tätä Sartren teorialle kahden keskeisen termin kautta, jotka ovat *totalisoituminen* ja *totaliteetti*. Nämä termit kuvaavat Sartrelle kaikki inhimillisen toiminnan taipumusta muodostaa suurempia, lopulta usein ihmisen itsensä hallinnan ulkopuolella olevia järjestelmiä. Näiden kahden termin suhdetta on helpoin ymmärtää lähtemällä liikkeelle valmiista totaliteetista.

Kaikessa yksinkertaisuudessaan totaliteetti on keskenään sisäisissä suhteissa olevien asioiden kokonaisuus. Totaliteetit koostuvat momenteista ja sekä momentit että totaliteetit saavat identiteettinsä toistensa kautta. Totaliteetti ei siis asetu osiensa yläpuolelle, vaan muodostuu ja saa merkityksensä osiensa kautta – esimerkiksi maalaus muodostaa Sartrelle valmiin totaliteetin. Siihen käytetyt maalit, kangas ja kehykset muodostavat sen materiaalisen todellisuuden toimien tuon todellisuuden momentteina, joiden keskenäiset suhteet tekevät siitä kokonaisen ja valmiin työn, eli totaliteetin (kts. Blunden, 2005). Toinen, monimutkaisempi ja kiinnostavampi käytännön esimerkki totaliteetista voidaan löytää paperitehtaasta. Paperia valmistava tehdas koostuu annetusta määrästä työntekijöitä, työnjohtajia, paperikoneita jne. Ajatellessa yhtä näistä komponenteista, vaikkapa työläisiä saatetaan nopeasti huomata, että häntä ei olisi ilman muita komponentteja, tai momentteja. Työläistä määrittää hänen tekemänsä työ, ja tuota työtä taas paperikoneiden luonne, tai Sartren termin *exis* (Sartre, 1982, 95). *Exis* kuvaa pakottavaa olemassaoloa. Paperikoneiden on pyörittävä yöt ja päivät läpeensä ollakseen tuottavia, ja näin ollen paperikoneiden *exis* määrää työläiset tekemään kolmivuorotyötä. Vaikka tehdas muodostaakin yhden totaliteetin, ei tehtaaseen olemassaolo ole itse-ehtoista. Sen toimintaehdot, kuten paperikoneiden kellon ympäri pyöriminen näyttävät *välttämättömyyksiä*, koska ne noudattavat kapitalistisen järjestelmän jatkuvan voiton tavoittelun eetosta. Näin ollen tehdas linkittyy osaksi lukemattoman runsaita taloudellisia ja kulttuurillisia totaliteetteja ja totalisaatioita.

Edellä kuvattu valmis totaliteetti on kuitenkin häviävä tila. On mahdollista, tai paremminkin välttämätöntä että tehtaaseen linkittyneet totaliteetit muuttavat muotoaan – vaikkapa digitaalisten lukulaitteiden yleistymisen voi johtaa paperin

kysynnän vähenemiseen, jolloin paperitehtaan kohtaloksi tulee konkurssi. Totaliteetit ovat jatkuvasti muodostumisen tilassa olevia ja on ikuisesti keskeneräisiä – ja tätä Sartre kutsuu *totalisaatioksi*. Totalisaatio on pyrkimys kohti totaliteettia. Valmiit totaliteetit ovat Sartren mukaan antidialektinen, jähmettynyt todellisuuden muoto, jotka sisältävät runsaasti praktiko-inerttisiä ja kontrafinaalisia elementtejä. Kuten edellä esitetty paperitehtaan valmis totaliteetti, valmiit totaliteetit yleisestikin ohjaavat praktiko-inertiansa kautta ihmisten toimintaa. Sartren totalisaatio, joka terminä painottaa keskeneräisyyttä ja avointa tulevaisuutta oli hänen vastauksensa totaalisuutta ja totaliteetteja painottaneelle Georg Lukâcsille (kts. Blunden, 2005). Lukâcs painotti subjektien ja objektien olevan pääoman määrittämän totaliteetin alaisia, joka tulisi välttämättömästi tuottamaan oman kaatumisensa oman totaliteettinsa muodostamien ristiriitojen takia – näkemys, josta historian avoimuudesta vakuuttunut Sartre ei liiemmin pitänyt.

Praktiko-inertia kuvaa Sartrelle jähmettynyttä praxista (1982, 206). Kuten paperitehtaan esimerkistä voidaan huomata, paperikoneiden pakottava olemassaolo eli *exis* ohjaa tehtaan toimintaa. *Exiksen* ja praktiko-inertian toimintaperiaate on Sartren mukaan ”imeä itseensä työtä vampyyrien tavoin” (182, 169). Inhimillinen maailma on Sartren mukaan pitkälti praktiko-inertian hallitsemaa. Totalisoituminen dialektisena ilmiönä päinvastoin ilmentää inhimillistä vapautta. Vaikkapa hiljalleen idean tasolta kohti konkreettista rakentuvan paperitehtaan työntekijöiden kohtalo on vielä auki. On esimerkiksi aina mahdollista, että tehtaan tuotantovälineet tulevat työntekijöiden omistamiksi, tai vähintään työehdot inhimillisiksi. Sartre kuitenkin huomauttaa, että totalisoituminen ja totalisaatiot ovat kiinteästi yhteydessä toisiinsa – totalisoituminen on aina liike kohti totaliteettia, ja totaliteettien kohtalo on tuhoutua ja palautua totalisoitumisen liikkeeseen. Totalisoitumisen ja totaliteettien välinen dialektiikka on erottamaton osa ihmishistoriaa että kaikkia sen mahdollisia tulevaisuuksia, ja Sartre kuvaakin historian olevan ”detotalisoitu totalisaatio” (1992, 250). Kuten Thomas Busch Sartren kantaa kuvaa: ”Se [ihmiselämä] on unelma erojen ylittämistä joka toimii huonossa uskossa toimimisen motiivina, indikoiden että autenttisen toiminnan tulee aina pohjautua erojen hyväksynnälle” (2021, 169). Maailmasta ei tule koskaan valmista, vaan se on aina valmistumisen tilassa, ja kaiken tuhoutumisen ja uudelleen muodostumisen kiertokulku on tärkeä osa Sartren dialektiikan isoa kuvaa.

Kysymys Sartren itselleen asettamasta tehtävästä selvittää Historian Totuus tiivistyy edellä käsiteltyjen totaliteettien ja totalisointien suhteeseen. Historian Totuudessa on lopulta kyse siitä, ovatko kaikki avoimet totalisaatiot yhteydessä toisiinsa? Catalano esittää Sartren vastauksen seuraavalla tavalla:

Kyllä! Historia itsessään on yksi, avoin totalisaatio, mutta tälle ykseydelle ei ole vain yhtä totalisoijaa (Catalano, 2010, 52).

Sartren tavoite *Dialektisen järjen kritiikissä* on siis etsiä sen mahdollisuutta, kuinka ihmiskunta voitaisiin nähdä kokonaisuutena, jolla on *yksi historia*, joka hapuilee kohti tulevaisuutta. Tähän astisesta historiasta ei Sartren mukaan voida puhua yhtenä historiana, vaan Sartre kuvaakin sitä *pluralistiseksi historiaksi* (1991, 299). Mutta vaikka Historian yhteisyys löydettäisiinkin, säilyisi se avoimena totalisaationa, eikä sen kulkua voitaisi pätevästi ennustaa. Totuus ei terminä Sartrelle siis viittaa korrespondenssiin, vaan ymmärrettävyyteen, ja kuten tutkielman kuluessa tullaan huomaamaan, *potentiaalın realisoimiseen*. Historia ja tulevaisuus ovat ja tulevat aina olemaan Sartrelle kontingessin aluetta, sillä sen muodostavat vapaat yksilöt toimillaan – jotka hyvin usein eivät täydellisesti ymmärrä, mitä ovat tekemässä.

3.3.6 Puute ja manikealaisuus

Ennen kuin siirryn tutkielmaani ohjaavan tutkimuskysymyksen käsittelyyn, on vielä vastattava yhteen Sartren historia- ja dialektiikkakäsityksestä nousevaan kysymykseen. Jos historialla ei ole varsinaista lopputulemaa, mikä tekee siitä *yhden avoimen totalisaation*? Sartren vastaus löytyy *puutteesta* (kts. Catalano, 2010, 52–54). Puute kuvaa käsitteenä perimmäistä anti-dialektista voimaa, joka on kiusannut ihmiskuntaa koko sen historian ajan. Puute on juuri sitä miltä se kuulostaa. Ruuan puutetta, rahan puutetta – ja edellisten kasautumisesta syntyvien rakenteiden aiheuttamaa vapauden puutetta.

Jos puute ajatellaan konkreettisesti ilmenevän vaikkapa nälkänä, on kyse ihmisen perustarpeen negatiosta – ja johtaa kuolemaan. Kuten Sartre pohtiessaan praxiksen totalisoivaa voimaa summaa: ”Kaikki voidaan selittää *puutteen* kautta: puute on ensimmäinen totalisoiva suhde materiaalisen todellisuuden, *ihmisen*, ja sen materiaalisen sommitelman välillä jota osa hän on (1982, 80). Koska ruuan puute johtaa kuolemaan, ihmiset harjoittavat praxista, vaikkapa kaalien kasvatusta tuon kohtalon välttääkseen. Toisin sanoen ihmisen praxiksella on yleisesti negatoiva olemus: sitä harjoitetaan tarpeesta negatoida (kasvattaa ruokaa) ympäristössä vallitseva negatio (nälkä, ruuan puute) (Sartre, 1963, 91–92).

Sartre uskoo puutteen toimivan usein yhteiskuntia määrittävänä voimana: viitaten esimerkiksi Marquesasin saareen Sartre esittää sen polyandrian (naisten

moniavioisuus) kulttuurin syntyneen yksinkertaisesta *naisten puutteesta* (1963, 91). Puute antaa jokaiselle yhteisölle sen ominaispiirteistön, sillä yhteisön tavat vastata – tai olla vastaamatta – puutteeseen ovat usein sen perimmäisiä rakennuspalikoita (Sartre, 1963, 91). Puute tarpeeksi pitkälle menevänä, esimerkiksi ilmentyessään nälänhätänä, synnyttää yhteiskuntiin runsasta epävakautta ja kollektiivista vihaa, joka manifestoituu usein väkivaltana ja vallankumouksellisena toimintana. Tarkastellessa vaikka Intian kolonialisointia nimellisesti Englannin kruunun alla toimineen Itä-Intian Kauppakomppanian toimesta voidaan huomata, että Intiaa tuolloin riivanneet nälänhädät olivat rahakasvien tuottamiseen ja omien voittojensa maksimointiin keskittyneiden kapitalistien syytä (Roy, 2021). Jos johtavassa asemassa olevat ihmiset, esimerkiksi Intian kolonialistisessa kontekstissa toimineet Itä-Intian Kauppakomppaniaa pyörittäneet kapitalistit toimivat tietoisesti niin, että heidän toimintansa aiheuttaa kymmeniä miljoonia kuolemia, on vallankumous sartrelaisin termein kuvattuna kolonialistisen praxiksen praktiko-inertiasta kasaantunut kontrafinaalinen lopputulos.

Sartren (1982) mukaan puute johtaa usein väkivaltaan, sillä se on usein itse väkivallan tuottamaa (300). Esimerkiksi edellä kuvattu, kolonialistinen oppressio on tietoisesti aiheutettua puutetta, jossa rahakasveihin keskittynyt praxis johti kontrafinaaliseen lopputulokseen, miljooniin kuolemiin ja lopulta Intian itsenäistymiseen. Sartre kuvailee *Dialektisen järjen kritiikissä* edellisten kaltaisten kolonialististen suhteiden syntymekanismia. Jotta ihmiset voivat oppressoida toisia, tulee heidän joko ajatella alistettuja ei-ihmisiksi, tai nostaa itsensä *enkeleiksi* tai *jumaliksi* (Sartre, 1982, 150). Vastavuoroisesti alistettujen ryhtyessä vallankumoukseen on heidän ensimmäinen tehtävänsä saada itselleen tunnustus ihmisyydestään. Mutta samaan aikaan hekin näkevät vastustajansa vihollisina, ei-ihmisinä, jollaisiksi alistajat itsensä ovat korottaneetkin (Sartre, 1982, 716–735). Tämä kuvio on hyvin lähellä Hegelin herra-orja dialektiikkaa, mutta toisin kuin Hegel, Sartre ei usko tästä kaikkien yhteiskuntien taustalla olevasta konfliktista nousevan jalompaa tilaa: ennemminkin Sartre uskoo ihmisten olevan aina *onnettoman-tietoisuuden* tilassa, lukittuna ikuisen konfliktiin (Baugh, 2021, 436).

Näin väkivallan kierre on valmis. Sartrelle väkivalta on toisten ihmisten eksistenssin negaatioon pyrkivää toimintaa, jonka pohjana toimii aina *manikealainen* asenne (Sartre, 1982, 736). Puute toimii Sartrelle kaikkea historiallista totalisoivana antidialektisena taustana, ja manikealaisuus on puutteen tietoisien ohjaamisen taustalla vallitseva asenne. Sartre uskoo kaikkien historiassa ilmenneiden eettisten ja uskomusjärjestelmien pohjaavaan lopulta manikealaiseen hyvän ja pahan vastakkainasetteluun (1982, 736). Sartre tiivistää tämän asenteen hyvin samalla tavalla kuin Carl

Schmitt ystävä-vihollinen -kahtiajattelun kaiken poliittisen toiminnan pohjana: manikealaisuuden mukaan me olemme hyviä ja kaikki mitä teemme on hyvää. Vihollisemme on paha, kaikki mitä hän tekee ovat pahaa. Tästä johtuen vihollisen tuhoaminen on hyvä. Sartren (1982) mukaan manikealainen asenne toimii toiseuttamisen pohjimmaisena oikeutuksena, ja toimii rasismin, kolonialismin ja tietoisien alistamisen perimmäisenä oikeutuksena (736) - ja kuten myöhemmin tutkielman saatossa nähdään, myös ihmisyyden perimmäisenä luonteena (kts. 5.5.1 & 5.5.2).

Vaikka puute ja siitä johtuvat ongelmat näyttävät tärkeitä kolonialistisessa kontekstissa, on se läsnä kaikissa yhteiskunnissa. Puute on tärkeä osatekijä tieteellisessä ja poliittisessä keskustelussa puhuttaessa resurssien jakamisesta. Vaikka ihmiskunta on teknisen kehityksen vuoksi saavuttanut meidän aikamme pisteen, jossa kaikki maailman ihmiset voitaisiin niin halutessamme sekä ruokkia että saada elämään siedettävällä elintasolla, ei tämä ole toteutunut manikealaisen ihmiskuvamme vuoksi.

Tätä kaikkea, koko inhimillistä historiaa vastaan asettuu vallankumouksellinen. Jotta historia voi tapahtua, täytyy sen tapahtua kollektiivisesti. Seuraavassa luvussa käsittelemme Sartren sosiaaliantologian perusteita, jotka hänen mukaansa muodostavat kaiken yhteiskunnallisen todellisuuden pohjan, että dialektisessa suhteessa siihen myös sen muuttamisen.

4 SARTREN SOSIAALIONTOLOGIA

Thomas R. Flynn esittää, ettei Sartren *Dialektisen järjen kritiikkiä* edeltävä tuotanto sisältänyt systemaattista sosiaaliontologista teoriaa, vaan Sartre joutui luomaan näkemyksen kollektiiveista *Dialektisen järjen kritiikkiä* varten (Standford, 2013). Tämä luku keskittyy tuon näkemyksen perusteiden avaamiseen. Lähdän liikkeelle abstraktista tasosta liikkuen kohti konkretiaa. Käsittelen ensin Sartren teorian abstraktia lähtökohtaa, *nominalismia*, ja siirryn tämän jälkeen käsittelemään *kolmatta osapuolta* ja sen toimintaa kaikkea sosiaalisuutta perustavana rakenteena. Tämän jälkeen pureudun Sartren esittämään sarjallisuuteen, joka kuvaa hänen mukaansa eristäytyneitä ja impotenttia olemassaoloa. Sarjallisuuden jälkeen 5. luvussa kuvaan astuvat varsinaiset, aitoa vastavuoroisuutta sisältävät kollektiivit, jotka edustavat Sartrelle varsinaisesti konkreettisen sosiaalisuuden muotoja.

Sartre (1982) julistaa *Dialektisen järjen kritiikin* lähtökohdan olevan nominalistinen (37). Nominalismi tarkoittaa yleisesti filosofiassa abstraktien tai mielen ulkopuolisten, universaalien olioiden olemassaolon kieltämistä. Sosiaaliontologian kontekstissa nominalismi, tai kuten sitä nykypäivä kutsuttaisiin, atomismi (kts. Pettit, 2014) tarkoittaa sosiaalisten kollektiivien olemassaolon kieltämistä. Herää kysymys, kuinka Sartre voi tehdä sosiaaliontologiaa, jos hän kieltää kollektiivien olemassaolon?

Vastaus edelliseen kysymykseen löytyy Sartren näkemyksestä tietoisuuden ja materiaalisuuden suhteesta. Kuten edellisessä luvussa esitin, Sartre uskoi ihmisen tietoisuuden erottavan hänet "sokeasta luonnosta". Ihmisillä on erityislaatuinen suhde maailmaan, sillä tietoisuus mahdollistaa ihmisille tiedollisen, eli *episteemisen*

suhteen maailmaan. Sartren mukaan sosiaalisia kollektiiveja ei ole olemassa *itsessään*. Ne ovat olemassa vain ja ainoastaan siinä määrin, missä ihmiset osallistuvat niiden toimintaan. Ihmisten ollessa kollektiivien sisäisiä toimijoita he luovuttavat praxiksensa kollektiiville, ja tuon nyt *jaetun praxiksen* kautta vaikuttavat maailmaan. Jaettu praxis kasvattaa ihmisten ymmärrystä niiden luonteesta, ja kollektiivit varsinaisesti paikallistuvat ymmärrykseen joka taas paikallistuu tietoisuuteen – ainakin siinä määrin missä tietoisuuksista voidaan puhua lokaatioina (kts. Catalano, 1986, 143.) Sosiaaliset kollektiivit eivät Sartren mukaan muodosta myöskään yhteisiä tietoisuuksia tai hyperorganismeja (Sartre, 1982, 410) – seikka, joka johtaa sosiaalisten kollektiivien mahdollisuuteen hajota tai muuttaa toimintansa luonnetta sen muodostavien jäsenten ristiriitojen kasaantuessa.

Sartren kollektiivisen tietoisuuden kiellon tarkempi tarkastelu johdattaa Sartren sosiaaliantologian perusteiden äärelle. Etsiessään syitä kiellolle Flynn viittaa Sartren sosiaaliantologiassa kollektiivien ja yksilöiden suhteessa vallitsevaan periaatteeseen. Flynnin mukaan Sartrelle

(Y)leinen toiminta ja yksilöllinen praxis ilmentävät todellista homogeenisyyttä. Ymmärtääkseen ryhmän toimintaa on yksilön oltava siis ryhmän konstitutiivinen jäsen. Ryhmästatus on Sartrelle yksilön metamorfoosi. Vaikkei ryhmän tavoitteita voisi yksi ihminen täyttää, ovat sen tavoitteet yhden ihmisen asetettavissa. (Flynn, 1997 106)

Sartren kenties tärkein sosiaalisia kollektiiveja koskeva huomio on niiden intentionaalinen, eli tavoitteita asettava ja noihin tavoitteisiin pyrkivä luonne. Kollektiivin tarkoitus on mahdollistaa aina tietty praxis. Palatakseni paperitehtaan esimerkkiin, on helppo nähdä, että toimiakseen tehtaan on oltava kollektiivi. Vaikka yksityinen ihminen voisikin tuottaa paperia omatoimisesti, merkitsee tehtaan kollektiivinen olemus paperin tuottamisen praxiksen eksponentiaalista tehostumista. Toisin sanoen partikulaarisen praxiksen ympärille muodostuneen kollektiivin tavoite on periaatteessa yhden ihmisen asetettavissa. Ja kuten edellisestä sitaatista voidaan lukea, kollektiivien tavoitteet ovat Sartren mielestä aina jaettuja. Jotta kollektiivi voi muodostua annetun tavoitteen ympärille, on sen jäsenten ymmärrettävä tuo jaettu tavoite, eli toisin sanoen toimittava kollektiivin konstitutiivisena, eli sen muodostavina ja mahdollisesti myös tavoitteita asettavana jäsenenä. Toisin sanoen kollektiivit ovat yksilöiden praxista laajentavia ja tehostavia entiteettejä.

Avainsanana kollektiivien praxisluonteen ja yksilöiden suhteen käsittämiseen on *ymmärrys*. Yksilöiden ymmärrys kollektiiveista syntyy olemalla osa niitä, eli osallistumalla niiden tavoitteiden toteuttamisen praxikseen. Tällöin kyse on objektifikaatiosta. Kuten aiemmin tutkielmassa esitin, objektifikaatio merkitsee

Sartrelle maailmaan jäljen jättämistä praxiksen kautta ja vastavuoroisesti maailman ihmiseen jäljen jättämistä. Olemalla osa kollektiivista praxista yksilö muokkaa maailmaa, että kollektiivin kautta välitetty maailma muokkaa ihmistä. Tämän objektifikaation luonne muuttuu sitä mukaa, millä *emergenssin* - eli yksinkertaisuudesta nousevan monimutkaisuuden ja laajuuden - tasolla annettu kollektiivi on. Avaan tätä teemaa tarkemmin 5. luvussa, jossa huomataan että ryhmät voivat itse tulla myös oman praxiksensa kohteiksi.

Sartre uskoo sosiaalisten kollektiivien olevan luonteeltaan *kontingentisti emergenttejä*. Sartre kuvaa sosiaalisten kollektiivien kehitystä siis yksinkertaisemmasta monimutkaisempaan jättäen mahdollisuuden kollektiivien *retardaatiolle* (kts. Catalano, 1986, 166). Kontingentista emergenssista ja retardaatiosta hyvä esimerkki on vallankumouksen pyörteisiin joutuva kansallisarmeijan instituutio. Sartren termistöä käyttäen kansallisarmeijan emergenssi, eli synty ja kehittyminen on usein paikallistettavissa historiallisesti sitä edeltäneeseen *organisoidun ryhmän* muotoiseen militiaan. Historiallinen kontingentti tilanne, kuten vaikkapa vallankumouksiin usein liittyvä sisällissota voi retartoida kansallisarmeijan instituution hajottamalla sen takaisin joukoksi aseellisia ryhmittäytymiä.

Sartren suureellinen tavoite sosiaaliantologiaa kuvatessaan on muodostaa omien sanojensa mukaan "*struktuurallinen antropologia*" (1982, 818), joka jättää tilaa sattumalle ja yksilölliselle vapaudelle. Tämä Levi-Straussilta lainattu käsite tarkoittaa yritystä löytää yleispäteviä sääntöjä ja lakeja joiden pätevyyttä voidaan testata joko tieteellisillä metodeilla (kts. Doja, 2005, 638), tai Sartren tapauksessa dialektisella reflektiolla. Sartre ei systemaattisesti sido esittämäänsä kuviota sosiaalisen maailman emergenssistä paikkaan tai aikaan, vaan hän pyrkii ammentamaan historiasta laajasti esimerkkejä osoittaakseen kuvailemiensa dialektisten liikkeiden toteutuneen jossain vaiheessa historiaa. Esiintymistiheydensä vuoksi Ranskan Suuri vallankumous (1789), vaikuttaa Sartrelle erityisen rakkaalta (kts. Sartre, 1982, 293-306; 351-363 & 1963, 111-130). Ranskan Suuri Vallankumous, tuo kaikkien vallankumouksien äiti näyttäytyi Sartrelle epäilemättä sopivalta kohteelta ammentaa esimerkkejä. Sen synnyttämä iskulause *egalite, fraternite ja liberte* (veljeys, vapaus ja tasa-arvo) oli Sartrelle lähellä sydäntä ja pitkälti hänen mukaansa hänen päivänsä modernismia ja liberalismia määritteleviä arvoja (Sartre, 1965a). Vallankumouksen mullistaman sosiaalisen järjestyksen "nollatilan" voidaan nähdä olevan Sartren *Dialektisen järjen kritiikissä* esittämän dialektisesti ymmärretyn sosiaalisen maailman *tabula rasaksi*, tyhjäksi tauluksi, jolle Sartre alkaa piirtämään kuvaa sosiaalisen maailman emergenssistä. Ennen kuin tutkielmani pääsee vallankumouksiin asti 5. luvussa, aloitan Sartren sosiaaliantologian lähiluennan lähtemällä liikkeelle Sartren esittämästä triadisesta

havainnosta ja kolmannesta osapuolesta. Se ilmenee potentiaalisena rakenteena läpi historian, ja toimii ihmisyyhteisöjen muodostamisen perustavana ilmiönä.

4.1 Kolmas osapuoli, triadinen havainto ja sosiaaliset kentät

Ihmisten väliset, vastavuoroiset suhteet ilmenevät Sartren mukaan aina annetussa ajassa ja tilassa. Toisin sanoen ne ovat *aktuaalisesti* historiallisia (Sartre, 1982, 99). Näin myös Sartren esittämä, kaikkien vastavuoroisten kollektiivisten sosiaalisten suhteiden taustalla vaikuttavan, kolmannen osapuolen triadisen havainnon ilmeneminen on sidottu aina historiaan. Vaikka kolmannen osapuolen ja triadisen havainnon perusrakenne *potentiaalisuutena* pysyisi samana kautta historian, sen *aktuaalinen* ja *konkreettinen* sisältö määrittyvät Sartren mukaan *tilanteessa*, eli annetussa historiallisessa hetkessä ja paikassa (Sartre, 1982, 99). Kolmannen osapuolen vaikutus on Sartren mukaan läsnä kaikissa sosiaalisissa suhteissa (1982, 374).

Kolmas osapuoli tarkoittaa Sartrelle kirjaimellisesti kolmatta ihmistä. Sartre uskoo, että emme voi koskaan yksinämme ymmärtää, kuinka toimintamme on osa toisten elämää. Näin ollen vaaditaan kolmas osapuoli, joka tarkkailee kahden muun henkilön toimintaa ja yhdistää heidät ymmärryksessään osaksi laajempaa sosiaalista kenttää. Koska tämä on Sartren sosiaaliantologian tutkimuksen alkuvaihdetta, joka ei ole vielä saavuttanut vastavuoroista sosiaalisuutta, on tuo kolmasosapuoli kahdelle toimijalle tuntematon. Triadinen havainto viittaa kolmannen osapuolen tekemiin havaintoihin kahdesta hänelle vielä tuntemattomasta toimijasta.

Avatakseen tätä Sartre antaa *Dialektisen järjen kritiikin* lukijalleen esimerkin, jossa hän istuu ikkunansa ääressä tarkkaillen alapuolellaan häärivää, työväenluokkaista puutarhuria ja toista, myöskin työväenluokkaa edustavaa tietyöläistä, joita erottaa muuri niin, etteivät työläiset näe toisiaan (Sartre, 1982, 100–105). Sartre tarkkailee alapuolellaan hääriviä ihmisiä hotellihuoneesta. Hän on päätenyt ikkunan ääreen levätäkseen intellektuellin työstään. Tässä hetkessä hän kirjoittaa ymmärtävän olevansa pikkuporvari, sillä hänen työnsä on mahdollistanut hänelle tämän kaltaisen lepo hetken hotellissa. Tähän yksittäiseen tarkkailun hetkeen tiivistyy hänen konkreettinen olemassaolonsa: hänen työnsä luonne, henkilöhistoria ja ne miljööt joissa hän liikkuu. Näin ollen Sartren ja hänen tarkkailemiensa työläisten suhde on hänen mukaansa ensi alkuun *negatiivinen*. Sartren ja työläisten suhteen määrittelee heidän eronsa, eli työläiset ovat sitä, mitä Sartre ei ole, ja Sartre on sitä, mitä työläiset eivät ole.

Yksinkertainen, määrittelevä negaatio ei ole vastavuoroisuutta. Siksi seuraava dialektinen askel onkin negaation negaatio. Kuten 3. luvussa esitin, negaation negaatio kuvaa asioiden luonteen muuttumista niiden kohdatessa itselleen vastakkaisia liikkeitä. Triadiseen havaintoon kuuluva negaation negaatio kuvaakin sitä, kuinka aluksi vain erotteleva havainto voi muuttua lopulta aidoksi sosiaalisuudeksi ja vastavuoroisuudeksi. Tämä vaatii kaikessa yksinkertaisuudessaan toteutuakseen kaksi asiaa: ensimmäinen näistä on ymmärrys siitä mitä työläiset tekevät, ja toinen aktuaalista vuorovaikutusta, kuten puhumista. Sartre jakaa tuplanegaatiota koskevat huomionsa ulkoiseen ja sisäiseen. Subran mukaan sisäistämisen ja ulkoistamisen välinen liike on koko Dialektisen järjen kritiikin läpileikkaava teema, ja keskeisimpiä selittäjiä sille, miten yksilöt tulevat historian muokkaamiksi (Subra, 1997). Esitän ensin triadisen havainnon tuplanegaation ulkoisen huomion, sitten sisäisen, ja tämän jälkeen esitän kuinka nämä kaksi negaation negaatiota mahdollistavat sosiaalisten suhteiden synnyn.

4.1.1 Triadisen havainnon ulkoinen huomio

Katsellessaan työläisiä Sartre jakaa heidän kanssaan kokemuksen ihmisyyden yleisestä intentionaalisesta luonteesta, tai kuten hän itse tämän ilmaisee:

Ensisijaisesti ne [erot Sartren ja työläisten välillä] voidaan havaita vain erottelemattomasta taustasta käsin, joka muodostuu niistä synteettistä yhteyksistä jotka tukevat minua heidän kanssaan aktuaalisessa immanenssissa: en voisi ymmärtää heidän tavoitteidensa eroja minun vastaaviini ymmärtämättä niitä tavoitteiksi. Ymmärryksen perusta on jokaisen mahdollisen hankkeen periaatteellinen osallisuuden mahdollisuus, vaikka noita tavoitteita vastaan taistelisi tai niitä vastustaisikin. Jokainen uusi tavoite on määritelty ja asetettu kaikkia ihmisten tavoitteita vastaan. (Sartre, 2004, 100)

Ihminen on Sartrelle vapautensa kautta intentionaalinen olio. Jokainen meistä tavoittelee jotain, ja nämä tavoitteet ja niiden eteen tehty työ määrittelee meidät itsellemme sisäisesti, mutta toisillemme ulkoisesti. Voimme ymmärtää ihmistä, ja näin ollen luoda heidän kanssaan vastavuoroisia suhteita silloin, kun ymmärrämme heidät samalla tavalla intentionaaliseksi kuin me itsekkin olemme. Näin meillä on mahdollisuus osallistua toistemme tavoitteisiin, tai vaihtoehtoisesti vastustaa niitä. Tätä Sartre kutsuu *objektiivisuudeksi* (Sartre, 1986, 101). Toisin sanoen kaikkien ihmisten sisäiset elämät pyörivät tavoitteiden, eli objektiivien ja niiden täyttämisen ympärillä. Nuo tavoitteet taas näyttäytyvät toimijan pään ulkopuolisille toisille

objektiivisuutena-toista-varten (Sartre, 102). Tämä toimii kaiken vastavuoroisuuden perusehtona. Catalano (1986) selventää tätä Sartren ajatusta esittämällä ajatuskokeen, jossa patologisesta depersonalitaatiosta kärsivä ihminen kuvittelee itsensä avaruusoliksi. Koska hän ei kykene ymmärtämään omia tavoitteitaan inhimillisiksi ja jaetuiksi, ei hän kykene myöskään yhteistyöhön tai vastavuoroisuuteen toisten ihmisten kanssa (101).

Vaikka ihmisyyden onkin perusta, jonka päälle vastavuoroisuus rakentuu, se ei yksistään riitä vastavuoroisuuden syntyyn. Sartrelle ihmisyyden on abstraktio, ja vain konkreettinen maailma tavoitteineen voi antaa tarvittavan taustan ymmärryksen kehittymiselle (Sartre, 2004, 101). Sartrelle ihmisyyden sinänsä ei koskaan esiinny intuitiossa (Sartre, 2004, 101). Väitän että sama pätee myös intentionaalisuuteen. Intentio *itsessään* ei sisällä mitään, vaan sen on esiinnyttävä aina suhteessa konkreettiseen maailmaan. Esimerkissään Sartre löytää ja ymmärtää itsensä omassa konkreettisuudessa ja partikulaarisessa loman tavoitteessaan, ja työläiset heidän työnsä liikkeissä ja tuon työn tavoitteissa. Ja nämä tavoitteet ovat ymmärrettävissä vain tietyssä yhteiskunnallisessa kontekstissa, joka lopulta on kokoelma annettuja sosiaalisia suhteita. Vakiintuessaan *ulkoiset* suhteet muuttuvat ihmisten *sisäistämiksi*, ja tällöin kyse on *rakenteista*. Nämä yhteiskunnan rakenteet määrittelevät pitkälti ihmisten välisiä suhteita, mahdollisuuksia kouluttautumiseen, saatua palkkaa, harjoitettua työkuva - mutta myös kykyä ymmärtää toisia ihmisiä. Tämä vastavuoroisuus vaatii materiaalisia maailman, tai Sartren termein *miljöö*n toteutuakseen, ja on tärkein osa seuraavaksi käsittelemääni triadisen havainnon sisäistä huomiota.

4.1.2 Triadisen havainnon sisäinen huomio

Sartren triadisen havainnon tuplanegaatiota koskeva ulkoinen huomio esitti ihmisten olevan kykeneviä vastavuoroisuuteen ymmärtäessään toistensa intentionaalisuuden. Sisäinen huomio koskee taas toista vastavuoroisuuden perusehtoa. Ihmisen täytyy ymmärtää itseään ja suhteensa maailmaan, jotta vastavuoroisuus voi toteutua. Sisäinen huomio esittää, että ihmiset elävät aina jaetussa miljöössä. Tuohon miljööseen on uurrettu valtava määrä työtä. Sartren katselemista työläisistä toinen hoitaa kasveja, ja toinen kunnostaa tietä. Heidät erottaa muuri, hyvin kirjaimellinen sellainen. Sekä tuo muuri, että kasvit että tie ja kaikki muukin Sartren näkökentässä on järjestetty ihmistyöllä. Tämä toisten tekemän työn tulokset täyttävät Sartren havainnon kokonaan, samalla tavalla kuin se täyttää kenen tahansa muunkin havainnon urbaanissa ympäristössä. Jokainen näkee miljöössä kuitenkin omat

tarkoitusperänsä. Tietyöläinen tuskin katsoisi kahdesti kasveja joita puutarhuri hoitaa, eikä puutarhurikaan tiellä kuoppaan osuessaan osoittaisi tälle kuopalle kirosanaa enempää huomiota. Heidän omat intentionaaliset *projektinsa* määrittelevät heidän havaintojaan. Sartre sanookin, että

Intraperseptuaalisen havainnon ymmärtämisen liike saavutetaan kuolleiden kohteiden havaitsemisen yksinkertaisella kääntämisellä: nykyhetki selittyy tulevaisuudella, partikulaarit liikkeet operaation kokonaisuudella, tai lyhyesti ilmaistuna, yksityiskohdat totaliteetin termeillä.

(Sartre, 1982, 101)

Intraperseptuaalinen tarkoittaa sisäistä havaintoa, eli ihmisen kykyä selittää toisten ihmisten toimia oman sisäisen reflektion kautta. Sartren hyödyntämän progressiivis-regressiivinen asenteen mukaisesti voimme ymmärtää toisia ihmisiä vain suhteuttamalla heidän toimensa ympäristöön. Aiemmin hyödyntämässäni Sartren esimerkissä kahdesta ystävyksestä lukemassa kirjoja progressiivinen momentti merkitsi havaintoa ikkunan avaamisesta ja tuosta havainnosta syntyvää ymmärrystä ystävän tarkoitusperästä, ja regressiivinen momentti merkitsi toisen ystävyksen huomiota tilassa vallitsevasta epämurkavasta kuumuudesta. Sama ymmärryksen liike pätee tässäkin esimerkissä. Sartre havaitsee konkreettisen kuopan ja saksimista kaipaavan pensasaidan, ja ymmärtää työläisten toimet niiden objektien muokkaamisen kautta. Sartren tarkkailemien työläisten liikkeet implikoivat Sartrelle työläisten tietävän mitä he tekevät. Tuo työ kohdistuu ns. kuolleisiin kohteisiin, siis objekteihin. Mutta Sartre itse ei tiedä mitä työläiset varsinaisesti tekevät, tai mistä heidän *objektiivisuutensa* sisältö koostuu (Sartre, 1982, 101). Sartre on intellektuelli, joka tarkkailee. Hän ei tiedä mitään fyysisestä työstä, kasvien hoidosta tai tien kunnostamisesta, eikä sitä mihin työläiset palkkansa käyttävät tai miten heidän subjektinsa ovat muodostuneet yhteiskunnallisten rakenteiden myötä. Aivan samoin työläisetkään tuskin ymmärtävät Sartren tarkoitusperiä. Työläiset ovat Sartrelle Toisia, ja nuo Toiset omistavat *objektiivisuuden-toista-varten* johon Sartre ei koskaan pääse täysimääräisesti käsiksi, mutta jonka toinen samalla alalla työskentelevä saattaa ymmärtää. Näin työläiset ja heidän tarkoitusperänsä ilmenevät Sartren omalle havainnolle Sartren puutteena. Sartre kirjoittaa olevansa intellektuelli siinä, missä hänellä ei ole työläisten tarkoitusperiä (Sartre, 1982, 102.) Jotta Sartre voi ymmärtää intraperseptuaalisesti työläisten toimia, täytyy hänen ajatella työläiset ihmisiksi jotka tietävät, mitä he ovat tekemässä, sekä suhteuttaa heidän ja Sartren oma toiminta heitä yhdistäviin totaliteetteihin, kuten vallitsevaan yhteiskunnalliseen tilanteeseen tai tieverkoston ja hoidetun puutarhan totaliteetteihin.

Sartren tarkkailemat työläiset tekevät työtä omia tavoitteitaan ja päämääriään kohtaan muodostaen näin oman objektiivisuutensa. Sartren kolmantena osapuolena tekemä triadinen havainto heistä kuitenkin yhdistää heidät, kaksi työläistä, sekä Sartren itsensä *kolmantena osapuolena* konkreettisen maailman kokonaisuuteen. Sartren havainto kolmantena osapuolena toimii työläisten ja Sartren välisenä synteesisinä, ja toimii näin "kahden molekyylin objektiivisena mediaationa" (Sartre, 1982, 103.) Työläisille Sartren ikioma subjektiivisuus määrittänyt Toisena hänen heistä eroavansa työn ja luokkansa takia. Sartre uskoo, että hänen tarkkailemiensa työläisten objektiivisuudet ovat huomattavasti helpommin jaettavissa heidän kesken kuin Sartren kanssa (Sartre, 1982, 103). Etäisyys työläisten maailman ja Sartren välillä on siis suuri, mutta kolmannen osapuolen havainto yhdistää heidät osaksi samaa kenttää. Työläiset näyttävät ensi alkuun Sartren tarkkaillessa heitä *objekteilta*, jotka eivät periaatteellisesti eroa muista Sartren havaintokentän kentän objekteista, eli tiestä, kasveista, muurista jne. (Sartre, 2004, 103). Kolmannen osapuolen tekemä triadinen havainto kuitenkin tuo ymmärryksen muista ihmisistä tietoisina ja omia tavoitteitaan ajavina toimijoina. Triadinen havainto on saavuttanut negaation negaationi yhdistäessään, tai välittäessään tämän *ulkoisen* ymmärryksen toisista osaksi havaitsijan *sisäistämää* ympäristöä. Tämä välitys tapahtuu tietoisuuden *intraperseptuaalisessa* eli sisäisessä reflektiossa, joka on luonteeltaan edellä kerrotulla tavalla dialektisesti välittynyt. Tuo välittyneisyys on aina värittyä. Maailma näyttäytyy kaikille enemmän tai vähemmän erilaisena. Esimerkiksi sisällissodan pelko saisi työläisiä tarkkailevan porvarin suhtautumaan näkemäänsä eri tavalla, kuin tieto siitä, että työläiset ovat rauhallisessa maailmantilanteessa korjaamassa hänen tiluksiaan (Sartre, 1982, 102). Havainto koostuu siis sekä ihmisen oman henkilöhistorian että jaettujen yhteiskunnallisten tapahtumien ja tiedon kokonaisuudesta. Tämä kuvaa Sartren *progressiivis-regressiivisen* asenteen toista vaihetta. Havaintomme maailmasta on aina sekä *progressiivinen*, tulevaisuuteen suuntautunut ja odottava, että *regressiivinen*, menneisyydestä oppinsa ottavaa. Tämän menneisyyden ja tulevaisuuden, henkilökohtaisen ja yleisesti jaetun yhdistävää yhteiskunnallista ilmenemismuotoa Sartre kutsuu kulttuuriksi (Sartre, 1982, 54). Välittävänä tai medioivana havaintona kolmannen osapuolen triadinen havainto värityy kulttuurin antamien ehtojen mukaan.

"Kaikki ihmiset ovat kulttuurisoituja, ja ihmiset totalisoivat itsensä kadoten kulttuurisoituneina yksilöinä, ja ilmestyen synteettisenä suhteena kaikkien välillä ja (tätä kaikkia ihmisiä yhdistävää suhdetta) jota voitaisiin kutsua kulttuuriseksi kentäksi" (Sartre, 1982, 54).

Kulttuuri on ihmisen ulkopuolella oleva, mutta ihmisen sisäistävä, oli osaksi identiteettiään omaksuma suhde muihin ihmisiin. Ulkoistaessaan, eli toteuttaessaan opittuja käyttäytymismallejaan ihmiset ylläpitävät kulttuuria toistamalla opittuja käytänteitään – seikka jonka tutkimista jatkan *sarjallisuutta* käsittelevässä luvussa. Kulttuuri, kuten mikä tahansa muukin sosiaalisuuden muoto vaatii Sartren mukaan aina kolmannen osapuolen vaikutusta ollakseen olemassa.

4.1.3 Kolmas osapuoli ja materiaalisuus

Nyt on aika koota yhteen Sartren havainnot kolmannen osapuolen ja triadisen havainnon perustavasta vaikutuksesta. Esimerkissä työläiset eivät siis näe toisiaan eivätkä havaitse heitä tarkkailevaa Sartrea. Silti heidän välillään on lähestulkoon lukematon määrä suhteita. Ehkä he kaikki lukevat samoja sanomalehtiä, pelkäävät ydinaseita tai sisällissotaa, osallistuvat ensi viikolla yhteiseen lakkoon, tai syövät vaikka samoja lapsityövoimalla tuotettuja banaaneja. Myös heidän eronsa ovat suhteita. Sartren intellektuellisuus on negatiivinen suhde työläisiin. Heidän maailmansa on jaettu. He kaikki ovat ihmisiä samassa yhteiskunnassa, mutta jokaisella heistä on Sartrelle oma objektiivisuutensa ja objektifikaation muodostumisen ja vaihtumisen liikkeensä (Sartre, 1982, 104). Tämä todellisuus jaetusta maailmasta on Sartren mukaan lähtökohtaisesti piilotettu.

”Ihmisten välisten suhteiden piilotettu todellisuus siirtää fyysiset ja sosiaaliset objektit, tai inertian maailman, inessentiaalisen todellisuuden tasolle. Tämä pysyvä inessentiaalisuus on olemassa passiivisen mahdollisuuden muodossa: joko yksinkertainen tunnustus tuhoaa etäisyyden, tai työ projektoi kuolleeseen materiaan lähentymisen liikkeen” (Sartre, 1982, 104).

Vaikkei Sartre avaisikaan ikkunaa ja huutaisi työläisille, tai menisi alas ja kertoisi tietyöläiselle muurin toiselle puolen olevan yksinäinen puutarhuri, toisin sanoen tutustuttaisi heitä ja näin poistaisi heidän välistänsä etäisyyttä yksinkertaisella ”moi:lla”, tulevat työläiset silti tuntemaan toisensa työnsä tuloksissa. Puutarhurin ei enää tarvitse kirotta tien kuoppaa, ja tietyöläinen saa ehkä ihailua joku päivä ruusuja. Tämä tunteminen on *praxiksen* yhdistävä vaikutus. Yhteiskunta on täynnä samankaltaisia *praxiksia*, ja ne muodostavat jaetun kentän kaikille yhteiskunnan jäsenille. Praxis on siis yhdistävä voima, joka tekee maailmasta itsemme näköisen, ja jossa saamme oppia tuntemaan oman vaikutuksemme.

Mutta toisaalta praxiksia on niin monta kuin annetussa yhteisössä on ihmisiäkin. Ennen kuin tutkielma etenee varsinaisen *ryhmän* käsittelyyn asti, Sartren sosiaaliontologian tarkastelu liikkuu edelleen para-sosiaalisuuden tasolla. Praxiksien moninaisuus tulee määritellyksi edelleenkin vain negaatioissa, ja Toinen pysyy Toisena. Vaikka kolmannen osapuolen välittävä havainto, kulttuuri ja yhteiskunnan totalisoiva ja praxiksia kokoava liike kykeneekin näyttämään ihmisten kuuluvan epäilemättä samalle kentälle, pysyvät he vieraantuneina Toisina. Sartrelle praxis on elävää työtä ja toimintaa. Mutta suuntautuessaan kuolleeseen objektiin praxis ei ole vapaata, vaan sen on toimittava työnsä kohteen, eli objektin ehdoin. Kuten Sartren huomauttaa: "Meidän täytyy tutkimuksessamme muistaa, että asiat 'medioivat' ihmistä siinä missä ihminen 'medioi' asioita" (Sartre, 1982, 79). Aktiivisesti maailmaa muokkaavan praxiksen kuihtuessa, jähmettyessä tai muuttuessa toistoksi kuvaan astuu Sartren hyvin värikkäästi *noituuden, väkivallan ja pimeyden* kentäksi kuvaama praktiko-inertia (Sartre, 1982, 319). Praktiko-inertia on kuollutta praxista, ja siinä objekti määrittää praxiksen sisällön ja suunnan. Praktiko-inertia on praxiksen käännteinen, objektifioiva vaikutus, eli maailma tekemässä asukkaistaan itsensä näköisiä. Tällä kentällä operoi seuraavaksi käsittelemäni para-sosiaalisuuden muoto, *sarjallisuus*.

4.2 Sarjallisuus

Jokainen on sama kuin Toiset siinä määrin missä hän on Toinen itselleen
(Sartre, 1982, 311).

Sarjallisuus kuvaa Sartrelle modernin maailmassa keskimäärin vallitsevaa sosiaalisuuden astetta. Sarjallisuuden ydin on ihmisten *vaihdettavuudessa*. Sarjallisuus kadottaa ihmisten yksilöllisyyden merkityksen tekemällä heistä joko symbolisesti, mutta usein myös konkreettisesti *numeroituja*. Sarjallisuus on vieraantumisen, ymmärtämättömyyden ja yksinäisyyden täyttämä, oikeammin para-sosiaalisuuden kuin varsinaisesti sosiaalisuuden muoto. On syytä täsmentää, että sosiaalisuus on Sartrelle kaksi puolta sisältävä ilmiö, joka voi ilmetä joko aktiivisessa tai passiivisessa muodossa. Sarjallisuus on Sartrelle passiivisen sosiaalisuuden, *kokoontumisen* muoto, siinä missä seuraavassa luvussa käsittelemäni ryhmä on varsinaisen vastavuoroisuuden määrittämä *aktiivisen* sosiaalisuuden muoto. Sarjallisuutta määrittelevät ennen kaikkea ihmisten impotenssi – eli kykenemättömyys muuttaa vallitsevia olosuhteita – ja eristäytyneisyys. Kuten johdannossa esitin, Sartren itselleen asettama tehtävä *Dialektisen järjen kritiikin* suhteen on selvittää Historian Totuus, jonka voidaan katsoa jakautuvan edelleen kahteen toisiinsa liittyvään alakysymykseen:

ensimmäinen näistä on se, miten yksilöt voivat tehdä historiaa – eli muuttaa maailmaa. Toinen alakysymys koskee ymmärrettävyyttä; kuinka ihmiset saataisiin hahmottamaan arkipäiväisen elämänsä läpikotainen historiallisuus? Olennainen osa vastausta löytyy sarjallisuuden ja ryhmien suhteesta. Kuten aiemminkin, uskon Sartren idean avautuvan parhaiten hänen käyttämänsä esimerkin kautta.

4.2.1 Bussit ja yksinäisyys

Sarjallisuutta kuvaava, kuuluisa ja usein *Dialektisen järjen kritiikkiin* perehtymättömienkin ihmisten tuntema esimerkki kertoo bussijonosta. Tarkastelun alla olevan bussipysäkin, jota jonottavat ihmiset kansoittavat, sijainniksi Sartre (1982) ilmoittaa Saint-Germainin kadun Pariisissa, jonka varressa sijaisi sattumoisin myös Sartren ja Beauvoirin kantakahvila Cafe de Flore. Jonottavia ihmisiä yhdistää se, ettei heitä yhdistä oikein mikään. Ihmiset ovat peräisin useista yhteiskuntaluokista – vaikkakin voittopuolisesti työväenluokasta, he edustavat useita sukupuolia, ikiä, ammatteja ja liikkuvat eri sosiaalisissa miljöissä. Kokoontumassa ilmenevän eristäytyneisyyden astetta määrittää Sartren mukaan kokoontumisen suuruus, tai *massifikaation aste*. Mitä useampi ihminen pysäkillä seisoskelee, sitä eristäytyneempiä he ovat toisistaan (256–257). Tämä selittyy ihmisten jakaman tavoitteen kautta. He kaikki haluavat bussiin. Ja he haluavat bussiin välittämättä muista.

Tuon ajan ranskalaiset bussiliput ilmoittivat numeraalisesti mille paikalle ihmisen tuli istua. Sartren hyödyntämän progressiivis-regressiivisen asenteen mukaisesti bussimatkalaiset ovat numeroituja progressiivisesti jo jonottaessaan sen mukaan, miten he tulevat pääsemään bussiin. Ihmiset numeroituna ja eristäytyneinä kuvaavat Sartrelle urbaanin elämän ja modernin maailman todellista arkipäivää (Sartre, 256). Jonottajat ovat haitaksi toisilleen – Toisen pääsy bussiin tarkoittaa Toisen odottelun jatkumista, ja mitä massiivisempi pysäkillä kokoontuva ihmisten joukko on, sitä ärtyneempiä ja eristäytyneempiä he ovat. Mutta koska ranskalainen bussikulttuuri on varautunut bussien täyteyteen, ei pysäkillä vallitse väkivallan huuruinen anarkia vaan jäykkä jonotus. Kuten Catalano huomauttaa, jonottavat ihmiset ovat

(S)isäistäneet ympäristössä vallitsevan ulkoistuneen valheellisen sisäistyksen
(Catalano, 1986, 145).

Tätä kryptista lausetta on syytä avata enemmän. Sisäistäminen, kuten edellisessä luvussa esitin, kuvaa dialektista momenttia, jossa yksilö omaksuu ympäristönsä sosiaalisia suhteita ja rakenteita omiksi toimintamalleikseen ja osaksi minäkuvaansa.

Tässä tapauksessa jonotussääntöjen kulttuuri, joiden mukaan kaikki seisovat kärsivällisinä tai ainakin kärsivällistä esittävinä jonossa on sosiaalinen sääntö, eli sosiaalisia suhteita ohjaava normi joka sisäistetään. Jonotussääntöjen kulttuuri taas on väärän sisäistämisen ulkoistamisen tuote. Väärä sisäistäminen tässä yhteydessä tarkoittaa eristäytyneisyyden tai vieraantumisen sisäistämistä. Sartren mukaan eristäytyneisyys ilmenee bussipysäkillä *vaihdettavana* olemisena. Jonottajat ovat kokoontuma ihmisiä. Tämä tarkoittaa, ettei heidän välillään vallitse muuta yhteistä kuin jonottamisen ja eristäytymisen projekti, joka saa muotonsa hiljaisuudessa, kenkien tuijottelussa ja mahdollisesti sanomalehtien selailussa. Toisen poistuessa jonosta toinen ottaa hänen paikkansa ja numeronsa. Toisin sanoen yksilöt eivät toimi sarjallisuudessa ole konstitutatiivisia toimijoita, sillä heissä ei ole mitään korvaamatonta.

Esimerkki on hyvin avaava, mutta Sartren mukaan vain pinnallisella tasolla (1982, 256). Toisaalta Sartre kuvaa esimerkkiä myös seuraavalla tavalla:

Orgaaninen eristäytyminen, kärsitty eristäytyminen, eletty eristäytyminen, eristäytyminen käyttäytymismallina, eristäytyneisyys ihmisen sosiaalisena statuksena, eristäytyneisyys ryhmien ulkoisuutena konditioimassa yksilöiden ulkoisuutta, eristäytyneisyys eristäytyneisyyksien vastavuoroisuutena yhteiskunnassa joka luo *massoja*: siinä missä eristäytyneisyys on historiallinen ja sosiaalisen toiminnan muoto ihmisten kokoontumisissa, elävät kaikki nämä muodot ja vastakohtaisuudet rinnakkain tässä pienessä tarkastelumme alla olevassa ryhmässä. (Sartre, 1982, 258)

Jonotuskulttuuri pohjaa yksilöiden kokemaan eristäytyneisyyteen, joka on ulkoistettu yleiseksi normiksi, joka taas tulee dialektisesti kaikkien sisäistämäksi. Sarjallisuuden analyttinen ydin on suorassa linjassa Sartren periaatteekseen ottamansa nominalismin kanssa. Bussipysäkki esimerkki esittää selvästi, että normien pohja sijaitsee yksilöissä. Ilman suuren enemmistön kokemaa (sisäistämää) eristäytymistä (väärää sisäistystä) joka manifestoituu kollektiivisesti julkisessa tilassa (ulkoistuu) jonotuskulttuurin kaltaisia ilmiöitä ei olisi.

Bussijonoissa vallitseva eristäytyneisyys on projekti, eli yksilöiden intentionaalisesti toteuttamaa siinä missä mikä tahansa muukin ihmistoiminta. Sartre kuvaa jonossa tai itse bussissa sanomalehden lukemista tietoisesti toiminnaksi, joka saa pohjansa jaetusta todellisuudesta. Sanomalehdet ovat kansallisen kollektiivin ja lopulta ihmismaailman totaliteetin hyödyntämistä omiin tarkoitukseen (Sartre, 1982, 258).

Vaikka sanomalehtiä saattaa harvakseltaan nähdä nykypäivänäkin bussimatkaajien käsissä, palvelee älypuhelin tätä nykyä samaa tarkoitusperää.

Olen esittänyt nyt abstraktilla tasolla sarjallisuuden toimintaperiaatteen, joten on aika kysyä, miksi Sartren mukaan modernia maailmaa hallitsee alienaation ja eristäytyneisyyden väärä sisäistäminen? Vastaus tähän löytyy kahdesta syystä. Seuraavaksi käsittelemäni, ensimmäinen syy on kollektiivisesti jaetut tunteet ja ajatukset. Toinen syy sarjallisuuden yleisyydelle on Sartren mukaan *intressi*.

4.3 Raivoa radio-ohjelmasta

Edellä kuvattu pysäkki on lokaali ja suora kokoontuma. Se on sidottu aikaan ja paikkaan, ja siihen osallistuvat ihmiset ovat suorassa tekemisissä toistensa kanssa. Useat sarjallisuuden muodot pakenevat kuitenkin yhtä helppoa määritelmää. Sarjallisuus ilmenee usein epäsuorien kokoontumisien kautta, kuten Sartren esittämä radiota kuuntelevien ihmisten kokoontuma näyttää. Epäsuora kokoontuminen tarkoittaa, että ihmiset eivät ole läsnä samassa paikassa samaan aikaan, mutta ovat silti tekemässä jotain yhteistä: kuten kuuntelemassa radiota, katsoessaan samaa tv-ohjelmaa saman aikaisesti ja niin edelleen.

Toisin kuin pysäkki esimerkissä, radiota kuuntelevat ihmiset muodostavat siis epäsuoran kokoontuman, jonka puitteissa he eivät ole toistensa rajoittamia. Radioitten ääreen mahtuu niin paljon kuuntelijoita kuin annetusta valtiosta löytyy radioita ja niiden hallitsemiin tiloihin kuulijoita. Ja toisin kuin pysäkillä, jossa ihmiset muodostivat vastavuoroisia vastavuoroisuuden negatoivia suhteita orgaanisella läsnäolollaan, muodostavat kuuntelijat samankaltaisen suhteen välilleen inorgaanisella *poissaolollaan* (Sartre, 1982, 271). Siinä missä vaikkapa kaksi puhelimesta puhuvaa ihmistä ovat aktiivisesti läsnä ja vastavuoroisissa tekemisissä toistensa kanssa, radion kuuntelijoiden välillä ei vastaavaa rakennetta ole.

Radion kuuntelijat ovat numeroituja kuten pysäkillä jonottajatkin – nyt lähinnä symbolisesti radiokanavien kuuntelijoidensa määristä keräämien numeeristen statistiikkojen muodossa. Sartre jatkaa radioesimerkkinsä kautta sarjallisuuden yleisten olemassaolon rakenteiden määrittämistä, tuoden nyt mukaan sarjallisesti koetut tunteet ja ajatukset:

On olemassa sarjallista käyttäytymistä, sarjallisia tunteita ja sarjallisia ajatuksia; toisin sanoen *sarjallisuus on yksilöille olemassaolon tapa sekä suhteena toisiinsa että yleiseen olemassaoloon* ja tämä olemassaolon tapa transformoi kaikki heidän rakenteensa (Sartre, 1986, 266).

Radiota kuuntelevat ihmiset ovat jakamassaan sarjallisessa kokemuksessa täydellisen impotenssin vallassa. Siinä missä pysäkillä jonottajat voivat periaatteessa, vaikkakin äärimmäisen harvoin muodostaa merkityksellisiä vastavuoroisia suhteita keskenään, ei radion kuuntelijoilla tätä mahdollisuutta ole. Sartre (1982) pyytää lukijaansa tässä yhteydessä ajattelemaan politiikasta kiinnostunutta ja asioihin vaikuttamaan pyrkivää ihmistä (271–272). Kuunnelllessaan esimerkiksi valtion politiikkaan liittyvää radio-ohjelmaa, jonka juontajat saattavat tehdä suorita asiavirheitä ja esittää huonoja perusteluita on kuuntelija täysin voimaton – eli impotentti – vastaamaan esitettyihin väitteisiin. Radiojuontajan ääni, vaikkakin todellisuudessa ihmisen ääni, pukee päälleen Sartren mukaan immateriaalisuuden mystifioivan kaavun. Se puhuu suoraan kuuntelijalle, ja esittää olevansa vastavuoroista kuten ihmisen puhe yleensä, mutta sille ei voi väittää vastaan. Kuuntelija voi halutessaan kääntää volyymin pois, vaihtaa kanavaa, sammuttaa radion, mutta tämä paljastaa vain radion sarjallisuuden rakenteen (Sartre, 1982, 271–272). Radioesimerkki tuo vihdoin Sartren sosiaalisuuden teoriaan mukaan varsinaisen *Toiseuden* (Sartre, 1982, 271). *Toinen* ilmentää terminä Sartrelle ihmistä, josta jäämme erilliseksi. Kaikkein abstraktimmalla tasolla, soliptisesti ja descartilaiseen tapaan ajateltuna kaikki muut ihmiset paitsi minä itse ovat minulle toisia. Saatan pysähtyessäni miettimään ymmärtää toisen olevan ihminen, jolla on omat tavoitteensa ja unelmansa, mutta vain universaalien abstraktion tasolla (kts. Grene, 1971). Konkreettisemmin ajateltuna toiseus on sosiaalinen rakenne: jos en jaa elämäni toisen kanssa, en ole mukana samoissa projekteissa, en koskaan puhu tuolle toiselle, jää toinen ihminen minulle konkreettisen tasolla aina tuntemattomaksi: eli toiseksi.

Sartren mukaan bussipysäkillä vallinnut sarjallisuus oli vain osittaisesti *toiseuden* rakenteen hallitsema tilanne, sillä kaikki jonottajat jakoivat keskenään jotain yhteistä: tavoitteen päästä bussiin, miljööön sekä luultavasti enemmän tai vähemmän yhtenäisen sosioekonomisen taustan. Radiota kuuntelevien ihmisten kanssa tilanne on eri, sillä radiosta pauhaava ääni edustaa, ihmisestä riippuen, joko hänen itsensä jakamaa tai totaalaisesti kuuntelijalle vastakkaista mieltä olevan Toisen ajattelua. Radio paljastaa toiseuden ja impotenssin limittymisen sarjallisuudessa. Kuten Sartre itse ilmiötä kuvaa:

... (Ä)äni on sietämätön minulle *siinä missä* se on Toisten kuultavissa.
(Sartre, 1982, 272)

Koska tiedän että ohjelmalla on paljon kuuntelijoita, joudun kuuntelemaan ohjelmaa *toisten kautta*, ajatellen jatkuvasti miten ohjelma vaikuttaa muihin. Sartre kuvaakin radio-ohjelmaa kuuntelevan ihmisen tulevan muiden kuuntelijoiden kanssa *toiseus-jäseneksi* (1982, 273). Olen osa radion kuuntelijoiden joukkoa puhtaan voimattomuuteni kautta: En tunne muita kuuntelijoita, enkä tule heitä koskaan tuntemaankaan. Jos kuuntelija haluaa irti impotenssistaan, on tähän Sartren (1982) mukaan kaksi tapaa. Joko hän kiertää yksitellen kaikki kuuntelijat läpi ja vakuuttaa heidät kuulemansa huonoudesta, tai turvaa poliittiseen puolueeseen, joka voi propagandallaan muuttaa ihmisten suhtautumista. Ensimmäisessä tavassa ongelma on tietenkin se, että se on mahdotonta. Toisessa tapauksessa propagandalla vaikuttaminen taas vain toistaa uudelleen sarjallisen rakenteen (273).

Toinen Sartren radiosta ammentama, sarjallisuuden sisältämää vieraantumista ja impotenssia selventävä esimerkki liittyy Top-10 ohjelmiin. Sartre kuvaa törmänneensä ilmiöön vieraillessaan Amerikan Yhdysvalloissa vuonna 1946:

...(U)seat radiokanavat lähettävät lauantaisin listan, joka koostuu viikon aikana kymmenestä eniten myyneestä levytyksestä, ja jokaisen kappaleen nimen ilmoittamisen jälkeen he soittivat siitä muutaman tahdin ... Sarja testejä ja vertailuja osoitti, että ohjelma lisäsi top-10 levytysten myyntiä kolmenkymmenen ja viidenkymmenen prosentin välillä. (Sartre, 1982, 644)

Esimerkissä radiota kuuntelevat ja musiikin uusimmista virtauksista kiinnostuneet, niin sanotut "cool", "hip", tai historiallisesta ajankohdasta riippuen mahdollisesti myös "square" -ihmiset avaavat radionsa annettuun aikaan lauantaina. Heidän korvansa täyttää tekopirteä radiojuontajan ääni, joka on "valinnut" myyntilistojen kymmenen parhaiten myynyttä kappaletta soitettavakseen. Ja ihmiset kuuntelevat otteet kappaleista kiltisti, juoksien toimituksen jälkeen kauppaan ostoksille omaksuen myynnin logiikan omaksi musiikkimaukseen.

Kuten top-10 ja edellisestä radio-ohjelma esimerkeistä voidaan huomata, Sartre uskoo sarjallisuuden toimivan sekä propagandan että massakulttuurin perustavana logiikkana. Kummassakin tapauksessa annettu ryhmä, jonka toiminnan logiikka ja rakenne on seuraavan luvun käsittelyn aihe, ohjaa laajempien massojen toimintaa ilman keskusteluyhteyttä tai tapaa massoille vaikuttaa vallitsevaan tilanteeseen. Sartre kutsuukin sarjallisuutta massojen manipulointiin käyttävien ryhmien elävän

“sarjallisen toiseuden symbioosissa” massojen kanssa (1982, 645). Siinä missä massat tuskin ymmärtävät olevansa manipuloinnin kohteena, heitä ohjailevat tietävät asian todellisen laidan, ja näin ollen ymmärtävät olevansa Toisia suhteessa massoihin. Tätä hallitsevan ryhmän asennetta Sartre kuvaa *Toiseus-ohjaukseksi*³ (Other-direction, *l'extéro conditionnement*) (1982, 642–654). Sarjallisuus rakenteena muuttaa luontoaan Toiseus-ohjauksen myötä. Se voi ilmentyä suhteellisen harmittomana ihmisten makua ja mielipiteitä muokkaavana toimintana kuten top-10 listoissa, mutta voi ilmentyä myös huomattavasti vaarallisemmin rasismina ja kolonialistisena asenteena. Käsitellen seuraavaksi Sartren kuvamaa sarjallisuutta soveltavassa mielessä tarkentaen, kuinka se toimii Sartren mukaan modernia ja urbaania elämää määrittävänä sosiaalisuuden muotona.

4.4 Sarjallisuus modernia maailmaa määrittävänä sosiaalisuuden muotona

Jos tarkastellaan sarjallisuutta yleisesti – ja bussipysäkkiä partikulaarisesti – dialektisen kokemuksen pohjalta, voidaan huomata kaksi asiaa: ensinnäkin sarjallisuus kuvaa arkipäiväisiä, konkreettisia toimintamalleja. Toisekseen voimme huomata, ettei bussipysäkillä jonottava ihminen ymmärrä käytöksensä perimmäisiä syitä. Kuten aiemmin esitin, Sartre väittää tutkimuksensa kohdistuvan päävoittoisesti arkipäiväisen elämän historiallisen muodostumisen selittämiseen, mistä pysäkki esimerkki on mitä loistavin osoitus. Mutta kuten tämän luvun alussa huomautin, pysäkillä vallitseva sarjallisuus on Sartrelle vain pinnallinen esimerkki. Hänen mukaansa sarjallisuus määrittää yleistä kokemustamme ja osallistumista, tai pikemminkin ei-osallistumista yhteiskuntaan huomattavasti syvemmin, kuten radio-ohjelma esimerkkien kuvaamat sarjalliset tunteet, ajatukset ja Toiseus-ohjaus osoittavat. Palataan hetkeksi vielä bussipysäkillä. Jokainen jonottavista ihmisistä on yksin. Numeroituina he ovat vaihdettavissa keskenään. 50 jonottavaa ihmistä ovat progressiivisesti numeroituja luvuilla 1–50. Jos yksi heistä kyllästyy odotteluun ja poistuu jonosta, ottaa Toinen hänen paikkansa ja numeronsa. Yksilöt ovat näin ollen täydellisesti edellä käsittelemieni sarjallisuuden sekä eristäytyneisyyden lisäksi *vaihdettavuuden* vallassa.

³ Sartre ilmoittaa lainanneensa termin “amerikkalaiselta sosiologilta.” *Dialektisen järjen kritiikin* kääntäjä, Alan-Sheridan Smith huomauttaa termin olevan mitä luultavimmin peräsin David Riesmanin teoksesta *The Lonely Crowd* (Sartre, 1982, 643).

Vaihdettavuus kuvaa syvällisemmällä tasolla modernia maailmaa. Sartre avaa tätä *intressin* käsitteellä (kts. Catalano, 1986, 126). Intressi tarkoittaa Sartrelle melko samaa kuin aiemmassa luvussa käsitelty objektiivisyys, mutta toimii ihmisen maailmaan suuntautuvan tahdon universaalina ja abstraktina ilmentymänä: toisin kuin objektiivisuudessa, jossa ihminen näkee praxiksensa kautta omat *tarkoituseränsä* maailmassa, (täyttämällä tämän kuopan tie on parempi) intressissä ihminen näkee maailmassa oman materiaalisen *etunsa* (täyttämällä tämän kuopan saan rahaa/palkkaamalla ihmisiä täyttämään kuoppia revin heistä lisäarvoa). Partikulaarisella pysäkillä jonottavat ihmiset haluavat samaan bussiin samoista syistä, jotka kaikki yhdistyvät laajempaan totaliteettiin ja viittaavat samoihin "täydempiin ja syvempiin yleisen intressin rakenteisiin" (Sartre, 1982, 259). Toisin sanoen Sartren mukaan sarjallisuuden tuottama eristäytyneisyys on peräisin materiaalisista syistä, josta kumpuavien etujen tavoittelun tapaa intressi kuvaa.

Työmarkkinat ovat hyvä esimerkki intressin toiminnasta. Matalan- keskitason taitovaatimusten määrittämät työpaikat voivat suhtautua työntekijöihinsä vaihdettavina, sarjallisuutta ilmentävinä, kasvottomina toimijoina. Yhden työntekijän kyllästyessä tai muuttuessa liian hankalaksi – vaikka vaatiessaan oikeuksiaan liian äänekkäästi tai yrittäessään perustaa ammattiliittoa – tilalle voidaan löytää aina uusi. Sartren kritisoima analyttinen ajattelu tuottaa harhan, joka olettaa, että yksilöt olisivat materiaalisista olosuhteistaan erillisiä, *monadien* kaltaisia toimijoita, jotka voivat vapaasti solmia työsuhteita ja myydä työtään työnantajille: ja koska yksilöihin suhtaudutaan näin, ovat he vastavuoroisesti myös pakotettuja hyväksymään tämä todellisuuden (Catalano, 1986, 127).

Työmarkkinoilla vallitsevat materiaaliset ehdot määrittävät näin syvällisessä mielessä ihmisten kokemusta ja käytössä arkipäiväisessä maailmassa – kuten Sartre asiaa kuvaa, työelämä muuttuu usein ihmisen *kohtaloksi* (kts. Catalano, 1986, 130). Kohtalo tarkoittaa sitä miltä kuulostaakin: se on tila, josta ei ole pakokeinoja. Ihmisen on tehtävä työtä elääkseen, nautti hän siitä tai ei. Tehtaiden koneet omaavat exiksen siinä missä työläinenkin. Koneiden on pyörittävä, ja työläisen on eletävä – tämä koneiden ja ihmisten intressien synteesi tapahtuu praktiko-inertian kentällä, jonka kaivertamat uurteet syöpyvät työläisen elämään laajemminkin. Ollessaan lomalla työstään saippuatehtaan työntekijä on edelleen saippuatehtaan työntekijä. Loman kesto, hänen hupiensa rajat, että hänen käyttöksensä bussipysäkeillä on koneiden, työmarkkinoiden tai laajemmin tuotantomuodon tarpeiden määrittämää (Sartre, 1991, 232–233). Kuten Sartre kuvaa, työmarkkinoiden ajattelu vapauksiksi on todellisuudessa "vapauden käänteinen kuva, ja ainoa tapa jolla tämä vapaus voi tuottaa itsensä (ja tulla itsestään on tietoiseksi) on käytännöllisen passiivisuuden

[tilanteensa passiivisesti hyväksyvien ihmisten maailma] ikuisesti muuttuvassa helvetissä” (1982, 219).

Sartre siis esittää, että työmarkkinat ja niitä määrittävä tuotantomuoto määrittävät ihmisen käytöstä arkisimman arkipäivän tasolla. Tämä Sartren esittämä kuvio noudattaa pitkälti Marxin ideaa pohja- ja päällysrakenteen vuorovaikutuksesta. Mielestäni Sartre onnistuu osoittamaan tuotantomuodon ja kulttuuristen normien välisen mediaation poikkeuksellisen selvänäköisesti. On huomion arvoista, että Sartren analyysi edeltää useita samoja ilmiöitä kuvaavia Frankfurtin koulukunnan analyysejä. Esimerkiksi Herbert Marcusen *Yksiulotteinen ihminen* (1964) teoksen kantava teema on ihmisten impotenttius yhteiskunnan muuttamiseen, ja on hankala kuvitella etteikö Marcuse olisi perehtynyt myös Sartren myöhempiin töihin – vaikkei hän sitä suoraan teoksissaan myönnäkkään, vaan Marcusen ja Sartren suhteen ajatellaan usein tiivistyvän Marcusen Sartrelle esittämään kritiikkiin (kts. Marcuse, 1948).

Kuvataksaan bussipysäkillä jonottavien ihmisten tunteita Sartre siteeraa Proustia ja yleistä sanontaa:

Tällä (bussipysäkkiesimerkin) tasolla vastavuoroiset eristäytymiset vastavuoroisuuden negaationa ilmentävät yksilön yhteiskuntaan integroitumista, ja tässä mielessä voivat olla määriteltävissä partikulaarisen elämäntavan mukaan (joka on kehittyvän totalisaation alainen), sosiaalisuuden piirissä olevan sisäisyyden ja vastavuoroisuuden, kaiken sisäisyyden ulkoistettuna negaationa (Pelastukoon ken voi) tai, sympaattisessa mielessä (kuten Proust ilmaisee, Jokainen todella on yksinäinen). (Sartre, 1982, 257)

Bussipysäkin eristäytyminen ja sarjallisuuden tuottama impotenttius voidaan siis ymmärtää kahdessa mielessä: itsekkäästi tai sympaattisesti. Sympatia ei kuitenkaan tarjoa pakokeinoja todellisuudelta. Kaupunki, jossa ihmiset jonottavat, on rakentunut vallitsevan elinkeinorakenteen ympärille. Siinä tehtävä työ, praxis, on aikaa sitten uurtanut siihen ihmisten toimintaa ohjaavan jälkensä. Praktiko-inertia pakottaa kerta toisensa jälkeen samat ihmiset samoihin jonoihin ja samoihin busseihin. Eristäytyneisyys ja sarjallisuus seuraavat modernia urbaania ihmistä varjon lailla päästämättä koskaan todella irti. Ihmisen *kohtaloksi* modernissa maailmassa jää aivan liian usein toteuttaa yksityistä intressiään. Kirjoittaessaan ”jokainen on sama kuin Toiset siinä määrin missä hän on Toinen itselleen” (Sartre, 1982, 311) Sartre viittaa sarjallisuuden perimmäisimpään tragediaan. Siinä määrin missä olen kadottanut itseni vieraantuneisuuteen, kohtelen myös kohtalotovereitani kuin vieraita.

4.5 Sarjallisuuden tragedia ja ratkaisu

Sarjallisuus ilmentää Sartrelle, kuten edellä esitin, impotenttia, praktiko-inertian hallitsemaa olemassaolon muotoa, joka kuvaa ennen kaikkea modernin ja urbaanin maailman olemassaolon tapaa. Esimerkiksi Fredric Jameson on käsitellyt Sartren sarjallisuuden kulttuurikriitikille antamia, mielestäni suhteellisen kiistattomia kontribuutiota pitkällisestikin (kts. Jameson, 1971 & 1990), ovat Sartren mielipiteet sarjallisuuden ja länsimaisen poliittisen todellisuuden samaistamisesta huomattavasti kontroversiaalisempia.

Sartre esittää pessimistisesti, että koko moderni maailma on sarjallisuuden kahleissa. Länsimaissa vallitsevaa edustuksellisen demokratian paradigmaa ja konkreettista käytäntöä on luonnehdittu vasemmalle kallellaan olevien teoretikkojen toimesta usein porvarilliseksi- tai maltillisemmin, mutta ehkä virheellisemmin liberaalidemokratiaksi (kts. Huber & Stephens, 1999). Modernin politiikantutkimuksen klassikko, Max Weber jo kuvasi kaikkien äänestävien ihmisten olevien amatööripoliitikkoja - äänestäessään he toimivat poliittisina päättäjinä, vaikkakin vain äänestyslipukkeen täyttäessään ja sen laatikkoon tiputtamisen hetken verran (Weber, 2009). Tämän ei vasemmistopiireissä olla yleensä katsottu olevan riittävää (Huber & Stephens, 1999). Jotta ihmiset voisivat todella vaikuttaa tasa-arvoisesti yhteisöihinsä, on demokratian laajennuttava - vasemmiston ajamat tavat demokratian laajentumiseen käsittävät esimerkiksi työpaikka- , asuinalue- , taloudellisen- ja erilaisia suoran tai deliberatiivisen demokratian kokeiluja. Sartre on osa tätä vasemmistolaista politiikan filosofista perinnettä, mutta hänen vastauksen demokratian kriisiin on melkoinen käänne keskusteluun.

Sartre uskoo porvarillisen demokratian olevan vain yksi sarjallisuuden ja massakulttuurin muoto (1982, 351). Hänen mukaansa äänestäjistä erotetut poliitikot ovat massifikaation, oligarkian ja propagandan logiikalla operoivien puolueiden talutusnuorissa. Äänestäminen on Sartrelle vain sarjallisuuden ja tätä kautta impotenssin alaa, jolla ei saavuteta mitään. Tiputtaessaan äänestyslipukkeen ihminen muuttuu numeroksi samalla tapaa kuin bussipysäkillä tai radio-ohjelmaa kuunnellessaan. Äänestäessään ihminen vain toistaa sarjallisuuden ja toiseuden rakenteita, eikä mikään muutu. Äänestäminen ei Sartren mukaan riitä toteuttamaan hänen "aidolle poliittiselle toiminnalle", eli historian tekemiselle antamaa kriteeriä, joka on ryhmämuotoinen praxis (kts. Subra, 1997, 134). Sartren vastaus pitkään demokratian kriisiä käsittelevään keskusteluun on radikaali: väkivalta ja vallankumous.

Tässä vaiheessa tutkielmaa olen selvittänyt, mitä vallankumoukset ovat Sartren mukaan tekemässä. Nyt käsitelty porvarillisen demokratian kumoaminen on Sartrelle vain jäävuoren huippu. Edellä kuvattu sarjallisuus tekee sosiaalisista suhteista praktiko-inerttejä, jähmettyneitä ja muodoltaan pakottavia, ja niihin osallistuvista yksilöistä anonyymeja статистиikkoja (Jameson, 1971, 247–248). Sarjallisuus ja praktiko-inertia ovat Sartren mukaan ”väkivallan, pimeyden ja noituuden täyttämiä” (1982, 319) paikkoja, joiden pysähtyneisyydestä pakeneminen on mahdollista vain kumouksellisella toiminnalla. Käsittelen seuraavassa luvussa Sartren mukaan historiaa todella liikuttavien sosiaalisten entiteettien, ryhmien luonnetta. Käsittelyni lähtee liikkeelle sarjallisuuden romauttavasta, aidon vastavuoroisuuden ja aktiivisen praxiksen synnyn mahdollistavasta kokoontumisen muodosta, *joukosta*, liikkuen joukosta nouseviin ryhmää määrittäviin kolmeen momenttiin: fuusioituneeseen-ryhmään, laillistettuun ryhmään ja päätyen lopulta Sartren mukaan tehokkaimpaan ja eniten aitoa sosiaalisuutta sisältävään muotoon, organisoituun ryhmään.

5 RYHMÄT

Manipuloidun sarjallisuuden ... metamorfoosi ryhmäksi on välttämätöntä ja *fundamentaalista* vallankumouksen alulle (Sartre, 1982, 643).

Sarjallisuus kuvasi Sartrelle passiivisen sosiaalisuuden olemassaolon tapaa. Tässä luvussa käsittelemäni ryhmä muotoinen sosiaalisuus on aktiivinen, varsinaisen vastavuoroisuuden määrittäjä, ihmisen tahdon maailmaan kollektiivisesti suuntaava ja historian eli sosiaalisen maailman muutoksien moottorina toimiva sosiaalinen entiteetti. Sartre jakaa ryhmän neljään eri vaiheeseen: Ensimmäinen näistä vaiheista kuvaa ryhmien syntyä. Näiden *fuusioituvien ryhmien* ilmaantuminen merkitsee *maailmanloppua*, joka tarkoittaa Sartrelle sarjallisuuden romahdusta. Tämä romahdus tuottaa joukkoja, joista ryhmät taas ponnistavat maailmaan. Toinen vaihe ryhmän kehityksessä on sen *fuusioituminen*, eli vakiintuminen ja liike kohti pysyvän luonteen omaksumista. Kolmatta vaihetta, eli *laillistettua ryhmää* kuvaa tässä tilanteessa jo vakiintuneen ryhmän pysyvyyden vahvistuminen, joka tapahtuu *valan* ja *terrorin* kautta. Neljäs ryhmän muoto on *organisaatio*, joka on sekä pysyvin että pystyvin, ihmisen vapauden täysmääräisesti toteuttava sosiaalisuuden muoto mutta samalla jatkuvasti jähmettymisen ja sarjallisuuteen palautumisen uhan alla oleva vaihe. Käsitellen tässä luvussa nämä vaiheet edellä esittämässäni järjestyksessä.

5.1 Maailmanlopun ainekset

Maailmanloppu tarkoittaa praktiko-inertisten toimintamallien ja niistä syntyvän sarjallisuuden hetkellistä lakkaamista. Yhteiskunnat ja niiden vakiintuneet käytännöt eivät ole olemassa ensisijaisesti pakosta, vaan hiljaisesta suostumuksesta. Väitän, että

Sartre oli ajattelussaan vaikuttunut *praxiksen filosofiastaan* tunnettusta italialaista politologista ja filosofista Antonio Gramscista (1891–1937). Vaikka Gramscin ja Sartren yhteys on huonosti tunnettu, voidaan se löytää muun muassa Guy Bessen ja Gramsci-instituutin välisestä kirjeenvaihdosta, joissa hän kertoo Sartren esittäneensä eräälle ranskalaiselle kustantajalle Gramscin teoksien kääntämistä ja niitä koskevan antologian julkaisemista Sartren tekemällä esipuheella (kts. Antonini & ym., Bessesta 2019, 434). Tämä osoittaa selkeästi Sartren perehtyneen Gramscin töihin. Tämä uusi Gramscin ja Sartren välisyydestä kertova löydös antaa myös pontta Louis Althusser esittämälle spekulatiolle Sartren ja Gramscin yhteydestä heidän monissa paikoin yhtenevien epistemologisten, etupäässä historian ja praxiksen luonnetta koskevien seikkojen vuoksi (Althusser, 1974, 174), vaikka Althusserin väitettä ollaankin laajalti kritisoitu sen leväperäisyydestä ja kärkkäydestä (kts. Rehmann, 2013, 148 & Elliot, 2009). Käsittelen seuraavaksi lyhyesti kahta Gramscin esille tuomaa näkökulmaa, jonka uskon avaavan Sartren vajavaiseksi jäänyttä kuvausta ensinnäkin yhteiskuntaa vakaana pitävistä, ja toiseksi epävakauttavista voimista.

Gramsci esittää vakaiden yhteiskuntien rakentuvan *terveen järjen* ylläpitämälle *hegemonialle* (kts. Rehmann, 2013, 119–126). Gramscin mukaan annettussa yhteiskunnassa vallitsee annettuna aikana vain tietty joukko väitteitä ja toimintamalleja, joista on mahdollista puhua julkisesti, ja joista poikkeaminen saa ihmisen näyttämään kummalliselta ja epäuskottavan radikaalilta. Tämä terve järki muodostaa vakaihin yhteiskuntiin ideologisen hegemonian, jonka kautta hallitseva luokka määrittää mistä asioista voidaan puhua, ja tätä kautta asettaa poliittiselle toiminnalle mahdollisuuksien rajoja.⁴ Tärkeä tekijä, joka pitää yllä edellä mainittuja rajoja on kansalaisyhteiskuntaan lomittuva arkipäiväinen taloudellinen toiminta, kuten työssä käyminen ja kuluttaminen (Gramsci, 1971 230–246). Gramscin (1971) mukaan ekonomisen ”realismin”, eli sujuvan arkipäivän ihmisille mahdollistavan talouden horjunnan myötä myös sen varaan rakentunut hegemonia horjuu, ja avaa mahdollisuuden uusien praxiisien syntyyn ja kamppailuun seuraavan ideologisen hegemonian hallitsijan valtaistuimesta (240).

Gramscin ja Sartren teorioiden välille on helppo vetää lukuisia yhtäläisyyksiä. Konkretian tasolla Gramscin kuvaamat, vallankumoukset mahdollistavat

⁴ Gramscin näkemys terveen järjen funktiosta on hyvin samankaltainen kuin kuuluisa Overtonin ikkuna. Joseph P. Overtonin keksimä ja hänen nimeään kantava konsepti kuvaa annettuna hetkenä yhteiskunnassa vallitsevan joukko sallittuja poliittisia puheenaiheita, joista poikkeaminen johtaa joko radikaaliksi tai mahdolliseksi leimaamiseen.

yhteiskunnallisten voimien konjektuurit ovat implisiittisesti läsnä myös Sartren teoriassa, vaikka Sartre lähteekin liikkeelle metodilleen uskollisesti yksilötasolta. He kummatkin korostavat praxiksen merkitystä ja ensisijaisuutta, sekä heille kummallekin vallankumous on yhteiskunnassa piilossa olevan poliittisen potentiaalin vapautumista. Ehkä mielenkiintoisin, mutta myös abstraktein linkki Gramscin ja Sartren välillä löytyy heidän asenteistaan historiaa kohtaan. Gramsci ja Sartre kummatkin korostavat pitkien historiallisten kehitysketjujen merkitystä ja tiivistymistä partikulaarisiin hetkiin, joissa niihin latautuneet voimat purkautuvat kontingentisti. Lisäksi sekä Sartre että Gramsci käsittelevät vallankumouksia klassisen marxilaisessa mielessä proletariaatin emansipaationa. Kuten Sartre asian ilmaisee:

...(H)istorian, joka on luokkataistelun konditioima, tehtävä on selittää sorrettujen luokkien muutos kollektiiveista vallankumoukselliseksi ryhmäpraxiksiksi. Tämä on erityisen tärkeää siksi, että näin on *todella* aina käynyt. (Sartre, 1982, 349)

Sartre mukaan vallankumouksia siis edeltää ja määrittää pitkään kytenyt luokkataistelu, joka vallankumouksissa syttyy liekkeihin. Luokkataistelu olettaa luonnollisesti luokkien olemassaolon, ja perinteiseen marxilaiseen tapaan Sartrelle luokkia on kaksi: työväki ja kapitalistit (Sartre, 1982 678–680). Tämän lisäksi kummatkin luokat jakaantuvat pienempiin kollektiiveihin, joita määrittelevät esimerkiksi työntekijöitä yhdistävät ammattiliitot tai työnkuva, ja joista varsinaiset vallankumoukselliset ryhmät puolestaan taas syntyvät. Kuten Catalano (1986) huomauttaa, Sartren teoria ei ole vielä tässä, vallankumousta edeltävässä hetkessä, luokkien olevan olemukseltaan *ryhmiä*, vaan tämä on emansipatorisen vallankumouksen lopullinen tavoite (168). On myös tärkeää muistaa, että Sartre käsittelee historiaa kontingenttina sarjana Tapahtumia – vaikka vallankumoukselliset ryhmät usein nousevatkin niitä edeltävistä kollektiiveista, kollektiivin luonne ei määrää siitä syntyvän militantin ryhmän luonnetta (kts. Catalano, 1986, 168).

Vallankumouksille on Sartren mukaan yksi perimmäinen syy, joka on *mahdottoman mahdottomaksi muuttuminen*. Selittääkseen tätä Sartre tarkentaa lauseensa ensimmäistä mahdottomuus-termiä: hänen mukaansa *muutoksen mahdottomuus on elämän mahdottomuutta* (Sartre, 1982 350). Sartre esittää sarjallisuuden määrittämän kollektiivien tason ilmentyvän yksilöille *mahdottomuutena* (Sartre, 1982, 349–351). Mahdottomuus tarkoittaa epämiellyttävää, ahdistavaa ja epätoivoista tilannetta, josta ei ole pakokeinoja – jota ei siis voida muuttaa. Jos tuon ensimmäisen mahdottomuuden, epätoivoisen elämän jatkaminen ilman muutoksia muuttuu mahdottomaksi, johtaa

tämä vallankumoukseen. Lähestyn teemaa esimerkin kautta: Ajatellaan siivoojana työtä tekevää perheellistä naista, jonka työ on *välttämätöntä* koti-isän ja lapsien elättämiseksi. Hänen työnsä ja elämänsä merkitys on Sartren mukaan *kielto* (1982, 350). *Kielto* ilmaisee ettei mitään muuta voi olla, toisin sanoen muutos näyttää mahdottomalta (Sartre, 1982, 350). Siivoustyö *kieltää* naisen tekevän muuta työtä, sillä hänen CV:nsä sisällön köyhyys ja matala koulutustasonsa estää ammatin vaihtamisen. Lisäksi työpaikan vaihto olisi liian suuri riski perheen toimeentulolle. Laki *kieltää* häntä osallistumasta työpaikkansa asioihin sosialistisesti ymmärrettynä autenttisella intensiteetillä, sillä hän ei lain silmissä saa toimia sen osaomistajana, eikä yritys anna hänelle sananvaltaa työpaikan asioihin tai hänen tekemäänsä työhön. Hänen lapsiltaan taas on *kielletty* parempi tulevaisuus. Heitä odottaa sama pätkätöiden, epävarmuuden ja matalan koulutustason tulevaisuus, sillä perheellä ei ole varaa maksaa yliopiston vuosimaksuja ja valmennuskursseja. Toisin sanoen muutos on siivoojalle mahdotonta. Ainoa mahdollisuus paeta kuvaillun kaltaisesta elämästä olisi itsemurha. Vaikka itsemurha onkin eräänlainen ratkaisu, ei sitä voitane pitää kovin tyydyttävänä lopputulemana. Näin ollen elämän, vaikka ikävänkin täytyy löytää tapa jatkaa, ja työ mahdollistaa tuon jatkumisen. Vasta kun elämän jatkaminen samalla tavalla muuttuu *mahdottamaksi* (esimerkiksi jos työstä ei saa enää palkkaa), muuttuu myös *mahdoton* (saman epätoivoisen ja toiston hallitseman elämän jatkaminen) *mahdottomaksi*. Tämä tilanne toteutuu usein tarpeeksi isojen taloudellisten romahdusten aikana.

Ainut tapa jatkaa elämää yhteiskunnallisen romahduksen läpi on etsiä turvaa ja jatkuvuutta muista ihmisistä. Ihmiset ovat usein sarjallisessa elämässään tutustuneet esimerkiksi työtovereihinsa tai naapureihinsa. Tällöin työtovereiden tai naapureiden kollektiivi toimii todennäköisenä vallankumouksellisen ryhmän muodostumisen raaka-aineena. Ryhmät syntyvät jaetun tarpeen tai sen jäsenistöä uhkaavan vaaran takia, johon vastatakseen niiden jäsenet ryhtyvät harjoittamaan yhteistä praxista. Nälkä lienee selvin esimerkki puutteesta johon ryhmä voi vastata, ja tätä esimerkkinään käyttäen Sartre huomauttaa tarkkanäköisesti, että usein nälänhätien aikaan ihmiset eivät suinkaan taistele toistensa kanssa muruista vaan kokevat nälän yhdessä jakaen viimeisetkin tähteensä toisilleen (1982, 350). Jos nämä ruokansa jakavat ihmiset muodostavat ryhmän, joka taistelevat muita saman tarpeen jakavia ryhmiä vastaan, tullaan Sartren mukaan *myrkylliseen ympyrään* (1982, 350): Koittaessaan negatoida oman *mahdottomuutensa* (elämän jatkamisen nälässä) ryhmä joutuu kamppailemaan muita ryhmiä vastaan ja vie näin elinmahdollisuuksia muilta lisätessään niitä itselleen, joka taas johtaa kahta kovempaan kamppailuun muiden törmätessä omiin mahdottomuuksiinsa. Tämä kamppailu muita ryhmiä vastaan määrittää sekä annetun ryhmän muille että ryhmän jäsenille itselleen – tämä ulkoisen

paineen ja sen sisäistämisen ja uudelleen ulkoistamisen dialektiikka johtaa Sartren mukaan ryhmän fuusioon, kuten seuraavassa luvussa huomataan.

Sartren näkemys vallankumouksen mahdollistavista tekijöistä tiivistyy pitkälti ekonomisen romahduksen mukanaan tuoman *mahdottomuuden mahdottomaksi* muuttumiseen. Tämä pakottaa ihmiset usein puhtaan selviytymisen vuoksi muodostamaan ryhmiä, jotka taas operoivat kamppaillen muita ryhmiä vastaan vihamielisessä ympäristössä, joka johtaa lopulta ryhmien fuusioitumiseen, organisoidun muodon omaksumiseen, terrorin kautta vakiintumiseen ja lopulta takaisin sarjallisuuteen paluuseen. Selviytyminen esimerkiksi nälän kanssa merkitsee Sartren dialektiikan termein *puutteen negaatiota*. Nälkä on selvä esimerkki hyvin konkreettisesta ruuan puutteesta, mutta puute voi kohdistua moneen muuhunkin – kuten Sartrelle kovin rakkaaseen vapauteen. Siirryn nyt käsittelemään Sartren näkemystä ryhmistä Ranskan Suuren vallankumouksen kontekstissa. Pariisin väestö ryhtyi tavoittelemaan Ranskan Suurella vallankumouksessa kumpaakin edellä mainitun puutteen negaatiota, eli vapauden ja kylläisen vatsan toteutumista.

5.2 Ryhmien synty & fuusioituva ryhmä

Sartre hyödyntää teoksessaan runsaasti esimerkkejä Ranskan Suuresta vallankumouksesta. Tämä vuonna 1789 tapahtunut vallankumous oli Sartren termein *Tapahtuma*. Sartren mukaan historiassa esiintyy runsaasti käännekohtia, eli tapahtumia, joiden suuntaa on usein mahdotonta ennustaa niihin osallistuvien toimijoiden vapauden takia. Niiden tutkimista tulee Sartren mukaan lähestyä monitahoisesti, käymällä läpi kuusi tasoa, jotka Flynn (1997) on määritellyt seuraavaan tapaan: ”Alkuperäinen kontingenssi, yleiset käytännöt (esimerkiksi tykkien käyttöaste), passiivisuus, statistiikat, perinteet ja kuudentena ja viimeisenä, tapahtumaan sisältyneet uudet *keksinnöt*, jota hän [Sartre] kuvaa historiallisen toimijan vapaudeksi” (31–32). Viimeinen tutkimuksen taso on Sartrelle tärkein minkä tahansa historiallisen tapahtuman kuvaamisessa. Tapahtuma onkin Sartrelle siihen osallistuneiden toimijoiden *vapauden reifikaatio* (kts. Catalano, 1986, 58): toisin sanoen se tapahtui niin kuin tapahtui lukemattoman monien ihmisten päätösten takia. Tapahtumia tutkittaessa tuleekin Sartren mukaan hyödyntää dialektiikkaa sen yksilön vapautta kunnioittavan metodin vuoksi (kts. osa 3.3.3). Koska Sartre kontekstualisoi ryhmien rakenteiden tutkimisen pitkälti Ranskan Suureen vallankumoukseen, seuraan lähiluennassani hänen jalanjälkiään, ja kontekstualisoin tutkielmani tämän luvun samaan paikkaan ja aikaan. Uskon tämän olevan hyödyllistä, sillä se alleviivaa materiaalsen ja historiallisen todellisuuden merkitystä Sartren

teoriassa: ryhmät eivät koskaan operoi analyttisessä tyhjiössä, vaan arvaamattomassa ja läpikotaisin historian läpäisemässä maailmassa.

Ranskan Suuri vallankumous oli mahdollista vain ja ainoastaan tietyssä tilanteessa, ainutlaatuisessa kontekstissa, jonka muodostivat tiettyjen yhteiskunnallisten voimien horjuntojen yhteisvaikutus, ja johon heitettyt ihmiset joutuivat toimimaan sen pyörteissä niillä korteilla, jotka heille annettiin. Sartren hyödyntämän progressiivis-regressiivisen asenteen mukaisesti hänen ammentamansa esimerkit Suuresta Vallankumouksesta ovat päivättyjä. Sartre aloittaa vallankumouksellisten ryhmien synnyn rakenteiden tutkimisen hieman ennen Bastiljin valtausta 14.7.1789:

12.7.1789 jälkeen Pariisin väestö oli kapinassa. Heidän vihansa syyt olivat syviä, mutta tähän mennessä ne olivat vaikuttaneet ihmisiin vain heidän jaetussa impotenssissaan. (Kylmä, nälkä jne. olivat kaikki tulleet kärsityiksi joko alistuneesti – sarjallisessa käyttäytymisessä, joka esitti valheellisesta olevansa yksilöllistä hyvettä – tai järjestäytymättömissä purkauksissa, mellakoissa jne.). (1982, 351)

Lyhyt taustoitus lienee paikallaan: Ennen Suurta Vallankumousta Ranska oli joutunut kansanomaisesti ilmaistuna syvään liemeen. Kuten Cristopher Hibbert (1980) kuvaa, Seitsemän vuoden sotana (1756–1763) tunnettu konflikti oli Ranskan perspektiivistä täynnä noloja epäonnistumisia, kuten valtavia kolonioitten menetyksiä ja maa- ja merisodan tappioita. Sota jätti Ranskan imperiumin suuhun katkeran jälkimaun, jota se koitti korjata mitä nerokkaimmalla tavalla – uudella sodalla Iso-Britanniaa vastaan. Tämä uusi konflikti, joka taas tunnetaan Yhdysvaltain itsenäisyysotana (1778–1783) vaikutti Ranskalle ensialkuun periaatteelliselta voitolta, sillä se johti Amerikan Yhdysvaltain itsenäistymisen ja muutamien Karibian kolonioiden takaisin saamiseen (Hibbert, 1980, 25). Myöhemmin sota paljastui parhaimmillaankin vain pyrhiseksi voitoksi, sillä sitä seurasi katastrofi, jollaista Ranskan hartioittensa päällä pään keikkumiseen tottunut monarkia ja aristokratia ei ollut koskaan kokenut.

Kaksi edellä mainittua sotaa jättivät Ranskan piinalliseen velkahelvettiin. Hibbert (1980) kuvaa kuningas Louis XVI kutsuneen tilannetta helpottaakseen koolle ensimmäistä kertaa päälle 150 vuoteen Ranskan säätyjen yleiskokouksen (*États généraux*) jonka vastuulla rahan kerääminen maan väestöltä oli (Hibbert, 1980, 38–56). Ranskan tuolloista hallitsijan Jumalalliseen oikeuteen pohjannutta hallintoregiimiä kutsutaan yleisesti *Ancien Regimeksi*. Kuningas ajautui neuvotteluissa nopeasti konfliktiin ainoan veroja maksaneen, maatalousväestöä, artesaaneja ja työläisiä edustaneen kolmannen säädyn kanssa. Kolmannen säädyn mieli oli riehakas

ja kapinalle altis. Vastikään Ranskan avittamana tapahtunut Yhdysvaltojen itsenäistyminen ja tästä kummunnut Yhdysvaltain uusi perustuslaki vaikutti kolmannelle säädylle emuloimisen arvoiselta. Yhdysvaltain perustuslaki takasi ennen kuulumattomasti kansalaisille parlamentaarisen edustuksen. Kuninkaan ja aateliston mielivallan alaisuudessa elänyt väestö oli loputtoman kyllästynyt feudalistiseen järjestelmään, ja heitä edustaneet kolmannen säädyn puhemiehet kävelivät tunnetusti ulos säätypäiviltä vanhoakseen Pallohuoneen valan (*Serment du Jeu de Paume*), jossa he julistivat olevansa ainoa Ranskan kansaa edustava elin uuden Kansalliskokouksen (*Assemblée nationale constituante*) muodossa, ja kokoustavansa niin pitkään kuin perustuslain laatiminen ja hyväksyminen suinkaan vaatisi.

Sartren mukaan Kansalliskokouksen synty ja olemassaolo ilmensi Pariisin väestön kollektiivisen praxiksen syntyä. Sartre (1982) luonnehtii Kansalliskokousta termillä *olemassa-itsensä-ulkopuolella-vapaudessa* (351). Toisin sanoen, Kansalliskokous ilmensi Pariisin väestön uutta vapautta, vaikkei toiminutkaan yhtenä äänenä, jonka taakse koko väestö, tai edes kolmas sääty olisi voinut asettua. Sama olemassaolon tapa määrittää Sartren mukaan edustuksellista demokratiaa nykypäivänäkin: edustajat eivät ole varsinaisesti yhteydessä edustettaviinsa, vaan heidän välillään vallitsee aina sarjallinen suhde. Edustajat pitävät Sartren mukaan itseään Toisina suhteessa Toisiin edustajiin. He laskeskelevat mahdollisten äänestyksien lopputuloksia, jahdaten enemmistöasemaa ja kamppaillen Toisten edustajien tavoitteita vastaan. Näin ollen edustajista koostuva instituutio ei jaa yhtenäistä praxista, vaan tekee päätökset enemmistön, eli sarjallisen logiikan mukaan. Sartren mukaan edustuksellisuuden toimintamalli irrottaa edustajat edustettavistaan ja tekee edustuksellisuudesta valheen, tai tarkemmin *valheellisen totalisoidun yhtenäisyyden* (Sartre, 1982 351). Edustajat esitetään kansan kuvana, mutta todellisuudessa he ovat atomisoituneita laskeskelijoita, jotka ajautuvat Sartren mukaan tuota pikaa impotenssiin – ellei heitä kohtaa ulkoinen uhka, joka yhtenäistää heidän praxiksen.

Pariisissa tämä uhka saapui 8.7.1789, jolloin Kansalliskokouksen maltillisempaa siipeä edustanut kreivi Mirabeau varoitti Kansalliskokousta n. 50 000 kuninkaallisen armeijan sotilaan saapumisesta tukahduttamaan Pariisin kapinan. 12.7.1789 Pariisi oli täyttynyt kuninkaan määräyksestä julisteisiin, jotka ilmoittivat Pariisin ulkopuolelle kerääntyneiden sotilaiden tulevan ”suojelemaan kaupunkia roistoilta” (Sartre, 1982, 353). Sartren mukaan nämä julisteet osoittivat Pariisin väestölle kaupungin olevan sekä *itselleen- että itsessään* (1982, 353). Pariisista oli tullut samaan aikaan toimija, *itselleen-oleva* kollektiivi, että toiminnan kohde, siis *itsessään-oleva* objekti. Piiritys muodosti Pariisista sekä kuninkaallisten armeijan uhan alla olevan objektin että kaupunkilaisten itsensä totalisointi pyrkimyksien alaisen totaliteetin, jonka muoto

pakotti kaupunkilaiset olemaan *sinetöidyn materiaalisuuden partikkeleita* (Sartre, 1982, 353). Sinetti kuvaa Sartrelle ajan luomaa *exiksistä*, eli pakottavaa ajan puutteen luomaa tilaa (kts. Subra, 1997, 150). Kaupungin piiritys ja hyökkäystänsä valmistelleen Kuninkaallisen armeijan muodostama uhka antoi toiminnalle ajalliset raamit, kaupungin rakennukset ja kadut sille materiaalisuuden, tai hodologisen tilan jossa toimia – ja jota käsittelen myöhemmin tarkemmin – ja jonka sisältä väestö itsensä löysi sen koostavina partikkeleina. Näissä piirityksen luomissa pakottavissa olosuhteissa väestö löysi oman toimijuutensa. Tämä toimi Pariisissa varsinaisen ryhmä muotoisen sosiaalisuuden syntyehdona.

Kuninkaallisen Armeijan saapuminen päättyi kuninkaallisten voimien tavoitteleman ”kurinpalautuksen” sijaan kontrafinaaliseen lopputulokseen. Pariisin piiritykseen ryhtynyt armeija tuli Sartren (1982) mukaan vahingossa negatoineeksi eli tuhonneeksi Pariisissa vallinneen arkipäiväistä järjestystä ylläpitäneen sarjallisuuden uhkaamalla Pariisin väestöä joukkomurhalla. Jos Kuninkaallisen armeijan olisi annettu kulkea vapaana kaduilla ”ylläpitäen järjestetystä” – tai totuudellisemmin toteuttaen mielitekojaan olisi Pariisin väestön kohtalo epäilemättä ollut kauhea (Sartre, 1982, 354). Pariisin väestön vallankumoukselliset, mielipide-eroistaan huolimatta, näkivät itsensä Sartren mukaan osana laajempaa totalisaation liikettä: ”He näkivät itsessään Pariisin väestön totalisaation, koska sapelin isku tai luoti voisi tappa hänet siinä missä vierustoverinsakin” (Sartre, 1982, 354). Mahdollinen tulevaisuus kuolleena oli kaikkien jakama, ja tämä kollektiivinen pelko johti Sartren mukaan Pariisin väestön omaksumaan *imitation* käyttäytymismallikseen (Sartre, 1982, 354). Koska näen toisen juoksemassa aseistautuneena kadulla, ja koska tiedän vallankumouksen epäonnistuessa kuolevani siinä missä tuo toinen, liityn samoihin toimiin kuin toinen. Imitaatiossa ei ole kuitenkaan vielä vallankumouksellisesta praxisesta, sillä tällä tasolla kyse on vielä massoista, eikä päämäärä suuntautuneista ryhmistä (kts. Catalano, 1986, 170). Massakerääntymiset vaikuttavat Sartren mukaan olevan maailmanloppua välttämättömästi edeltävä rakenne, kuten hänen Ranskan Suuren vallankumousta käsittelevä tekstinsä esittää.⁵ Kaduille barrikaadit

⁵ Marxilainen vallankumouksien teoretisointi sisältää useita eroavia näkemyksiä vallankumouksien syntyehdoista. Esimerkiksi Rosa Luxemburg uskoi massojen joukkovoiman olevan välttämätön vallankumouksen aloittamiseksi (kts. Vollrath, 1971 & Luxemburg, 2004), Gramsci uskoi massojen hyödyllisyyteen mutta pienempien poliittisten ryhmien toimivan silti vallankumouksien konkreettisina moottoreina (Gramsci, 1971) ja Lenin uskoi pienten elitististen etuvartiopuolueiden riittävän vallankumouksen toteuttamiseen (kts. Golan, 1987). Sartren voidaan katsoa ottaneen jokaisesta kolmesta edellisestä elementtejä teoriaansa: massat ovat välttämättömiä pienempien ryhmien syntyä varten, jotka taas toimivat vallankumouksen varsinaisina toteuttajina.

pystyttäneet massat mahdollistavat aidosti vallankumouksellisten ryhmien synnyn puhtaana lukumääränsä puolesta. Vallatessaan kadut käyttöönsä esimerkiksi repimällä alas vihaamansa tulliasemat massa kumosi vallinneen järjestyksen avaten mahdollisuuden uusille praxiksille (Sartre, 1982, 353).

Tähän mennessä Ranskan Suuri vallankumous on toiminut vielä romahtavan sarjallisuuden kehyksissä. Sartre muistuttaa tekstissään, että Suuressa vallankumouksessa massojen kerääntymisen motiivina alun perin ei suinkaan ollut vallankumous, vaan itsepuolustus (1982, 355). Pariisin väestön itsesuojeluun tähdännyt toiminta oli jaettava, muttei yhteisesti suunnattua. Suuressa vallankumous muodostuikin aidosti vallankumoukselliseksi Sartren mukaan kahden huijauksen takia:

Ensimmäinen näistä huijauksista oli Kansalliskokouksen päätös muodostaa väestöstä noin 48 000 päinen militia valvomaan kaupungin kansalaisia, vaikkei tälle ollutkaan yleisen turvallisuuden kannalta perusteita (kts. Catalano, 1986, 170). Sartren mukaan Kansalliskokouksen päätös ilmensi ”militian ja väestön väkivaltaista kontradiktiota, tapahtuen väestön sisällä, muodostamalla mahdollisuuden sisäiseen yhtenäisyyteen ulkoisen yhteyden negaationa” (1982, 354). Koska militia ei ollut sama asia tai yhtenevä Pariisin väestön kanssa, sen muodostaminen mahdollisti väestön itsetietoisuuden nousun. Kuten aiemmin ilmaisin, Kansalliskokous oli Sartren mukaan *olemassa-itsensä-ulkopuolella-vapaudessa* suhteessa Pariisin väestöön. Vaikka se oli vaaleilla valittu, ja toimi väestön vapauden symbolina, mutta se ei suinkaan ollut yhteneväinen Kansalliskokouksen kanssa. Sen epäpopulaari päätös muodostaa militia, jonka tarkoituksena oli lähinnä estää väestöä kokoontumasta, sai väestön lopulta tajuamaan tämän. Väestö ei laajalti totellutkaan Kansalliskokouksen päätöstä: siellä missä Pariisin muodostaneet piirit päättivätkin ”totella” ja nostivat keskuudestaan militioita, tottelivat nuo militiat vain piirinsä edustajia. (Sartre, 1982, 356). Koska väestö päätti Kansalliskokouksen edustajista äänestämällä, saattoivat he lopulta pakottaa sen toimimaan oman tahtonsa mukaisesti, mutta vasta ratkaistuaan Kuninkaallisen armeijan ja militian ongelmat.

Pariisin väestöä kohtasi nyt Sartren mukaan nyt kaksi sinettiä: ensimmäinen näistä oli sen ulkopuolella tuleva, mitä luultavimmin joukkomurhaa aikova armeija, ja toinen kaupungin sisältä tuleva, Kansalliskokouksen perustama, väestön toimintaa estämään pyrkinyt militia, joka olisi tulisi epäjärjestäytyneenä ja jakautuneena toteuttamaan samanlaisia väkivallan tekoja kuin armeijakin. Näin ollen kummastakin toimintaa sitovasta sinetistä tuli päästä eroon. Sinettien murtaminen onnistuu Sartren mukaan vain organisoidulla toiminnalla. Sartren mukaan organisointi on vapautta,

siinä määrin missä vapaus on yksinkertainen mahdollisuus valita toiminta tiettyä kohdetta kohti (1982, 353–356). Ja tässä kontekstissa toiminta vaati aseita – pyrkimys joka tulisi johtamaan toiseen huijaukseen.

5.3 Bastiljin valtaus & fuusioitunut ryhmä

Ilman aseita vallankumous oli voimaton armeijaa vastaan. Sekavassa tilassa olleen Pariisin väestön pieni osa sai päähänsä vaatia aseistautumistaan inhotun, kuninkaan valtaa symboleineen ja poliittisten vankien tyyssijana tunnetun Bastiljin linnoituksen komentajalta Flesselekseltä (Sartre, 1982, 357). Vihaisen kansan vaatimukseen taipunut Flesseles lupasikin aseistavansa protestoijat, mutta toteuttikin kömpelön huijauksen: saadessaan oletetut aselaatikot protestoijat huomasivat laatikoiden olevan täytetty räteillä. Nyt maailmanloppu, joka merkitsee fuusioituneiden ryhmien nousua ja sarjallisuuden romahtamista, oli todella tullut. Väestö ymmärsi joutuneensa usean huijauksen kohteeksi. Jotta huijauksen voi tehdä, täytyy olla subjekti, jota huijata. Näin ollen aseita vaatineet protestoijat ymmärsivät hetkessä heidän välillään vallitsevan yhteyden, joka muodostui vihasta Ancient Regimea ja tätä edustaneen Bastiljin ylimielistä komentajaa kohtaan. Tästä vihastuneina aseita vaatinut väestö päätti spontaanisti repiä Bastiljin alas.

Päätös Bastiljin valtaukselta tuli Sartren (1982) mukaan protestoijille salamankaltaisena välähdyksenä, ei pitkälti pohdittuna tai teoretisoituna (361). Bastiljin valtaus suuntasi vihdoin ihmisten toiminnan yhteen kohteeseen, ja tähän *jaettuun praxikseen* päätyneet ihmiset astuivat näin *fuusioituneen ryhmän* tilaan. Ulkopuolisten ryhmien ja materiaalsen ympäristön paine sekä kollektiivin jäsenten sisäinen motivaatio syntetisoi kollektiiviksi kerääntyneet ihmiset varsinaiseksi praxis-suuntautuneeksi ryhmäksi (Sartre, 1982, 361). Paino fuusioituneen ryhmän syntyä selittävässä syissä on ihmisten vapaudella: vaikka päätös Bastiljin valtaukselta oli voimakkaassa mielessä *ulkopuolelta* tulevien tekijöiden konditioima – Sartre esittää valtauksen ryhtyneiden ihmisten toimineen ajan *puutteen*, aseiden *puutteen* ja turvallisuuden *puutteen* ympäristössä – päätös valtaukselta oli peräisin ihmisiltä itseltään, heidän vapaudestaan kumunnut. Jokaista protestoijaa kohtasi *pelottava vapaus*, jonka kohdatakseen joukkovoiman muodostaminen oli järkevin ratkaisu (Sartre, 1982, 361–362).

Fuusioitunut ryhmä on Sartren mukaan, nimestään huolimatta kuitenkin vielä sarjallisuuden rakenteen kautta operoiva kollektiivi:

Fuusioitunut ryhmä on itse asiassa edelleen sarja negaatoimassa itsensä uudelleen-sisäistämällä ulkoiset negaationsa; toisin sanoen, tässä hetkessä positiivisen itseyden (muodostuvan ryhmän) ja itsensä-negatoivan negaation (sulavan sarjallisuuden) välillä ei ollut eroa. (Sartre, 1982, 358)

Fuusioitunut ryhmä on viimeinen välimuoto sarjallisuuden ja varsinaisen ryhmän välillä. Sartren sitaatti käy ymmärrettäväksi, jos Bastilji asetetaan negaatioksi: Se oli sekä Kuninkaan mielivaltaa symboloinut vankila että praktinen uhka, eli negaatio, väestölle kasarminsa ja tykkiensä takia. Fuusioitunut ryhmä, repiessään alas Bastiljin tuli uudelleen-sisäistäneeksi sen symboloiman väkivallan. Käyttämällä väkivaltaa väestö omaksui sitä uhkaavan käytösmallin, ja tuli samalla tuhonneeksi oman sarjallisuutensa *että samanaikaisesti* luoneeksi itsensä uudelleen fuusioituneena ryhmänä.

Mutta miksi Bastiljin alas repinyt fuusioitunut ryhmä oli edelleen sarja, vaikka ope-roikin yhteistä praxista noudattaen? Syy tähän löytyy Sartren mukaan Pariisin *hodologia*⁶, joka merkitsee kulkuväylien tutkimusta. Kaupunkien kontekstissa hodologia sisältää myös kaupungin väestöryhmien katujen, teiden ja polkujen käyttöasteiden erojen tutkimisen.

Pariisin muodostaneet piirit oli jaettu köyhien, rikkaitten ja keskiluokkaisten alueisiin. Bastilji sijaitsi köyhien asuttaman Saint-Antoinetin piirin reunamalla, ja muodosti tähän piiriin jatkuvan ristitulen uhan kaupungin ulkopuolelta tulevan Kuninkaallisen armeijan kanssa. Näin ollen tuon piirin asukkaat olivat innokkaita repimään linnoituksen alas. Sartren (1982) mukaan marssi Bastiljiin ei ollut kuitenkaan tuon piirin proletariaatin yksinomaan toteuttama. Toimintaa ohjasivat hänen mukaansa pitkälti pikkuporvarit, joiden suhde köyhiin oli jännitteinen. Tämä jännite tarkoitti marssin, vaikka olemukseltaan *yhdessä-olemista*, olevan sarjallisuuden, siis köyhien massojen manipulaatiota sarjallisella asenteella, sillä Sartren mukaan etukädessä pikkuporvarit ohjasivat toimintaa (Sartre, 1982, 359). Sarjallisuuteen pohjannut luokkajako toimi Sartren mukaan siis Bastiljiin marssimisen ja vallankumouksen yleisesti kokoavana logiikkana, mutta myös samaan aikaan tuon logiikan tuhona.

⁶ Jean-Paul Sartre käytti saksalaisen Gestaltisti Kurt Lewinin työstä inspiroituneena hodologiaa terminä ensimmäisen kerran teoksessaan *Luonnon tunteiden teoriaa varten* (2005). Sartre esitti teoksessaan fenomenologiasta inspiroituneen väitteen, jonka mukaan jokaisella ihmisellä on ”hodologinen kartta” egossaan, joka sisältää tapoja toimia, tuntea tai kokea erilaisia estoja. Dialektisen järjen kritiikin kontekstissa kaupungin hodologinen tila voidaan katsoa kokoelmaksi sarjallisten toimintojen muodostamia totuttuja reittejä, jotka maailmanlopussa esiintyvät ryhmät ylittävät kuin estoistaan ja turhista peloistaan ylipääsevä psykiatrinen potilas.

Tuhotessaan Bastiljin Pariisiin väestö oli tuhonnut myös heidän kulkunsa vapautta esittäneen linnoituksen. Kuten Ranskan Suuressa vallankumouksessa, myös nykypäivän protestit pyrkivät aktiivisesti lamaannuttamaan ja valtaamaan kaupunkien perinteisiä kulkuväyliä, kuten autoteitä. Aikaisemmin tutkielmassa esitin autoteiden olevan hyvä esimerkki pratiko-inertiasta, mutta ne ovat myös erinomainen esimerkki pratiko-inerttisestä hodologiasta: ne ohjaavat ihmisten toimintaa ja kulkemista pakonomaisesti. Vallankumous merkitseekin sartrelaisittain ilmaistuna pratiko-inerttisen hodologian transendoimista praxikselle – tai selvemmin ilmaistuna, kaupungin kulkureittien takaisin valtaamista ja haltuun ottoa. Keskeiseksi vallankumouksellisia massoja ja niistä nousevia fuusioituvia ja fuusioituneita ryhmiä määritteleviksi tekijäksi voidaan nostaa sen tapa hyödyntää tilaa.

Uskon Sartren luennan Bastiljin valtauksista näyttävän hänen katsovan vallankumouksien alkavan massoista ja jatkuvan massoista nousevien ryhmien toiminnan vuoksi. Massaprotesteihin osallistuvat protestoijat joutuvat tekemään usein spontaaneja ja nopeita päätöksiä ympäröivien olosuhteiden muuttuessa. Vallankumouksissa kaduilla juoksevat ihmiset ovat jatkuvasti spontaanin synteessin mahdollisuuden tilassa. Joku protestoijista voi nousta saippuallaatikon päälle pitämään palopuhetta ja toiset pysähtyä kuuntelemaan. Ihmiset toteuttavat tällaisessa kontekstissa anarkistista ja ultrademokraattiseksi luonnehdittavaa käyttäytymismuotoa. Kuka tahansa voi toimia tiedonantajana, palopuheen pitäjänä ja yleisen järjen käyttäjänä päätöksentekijänä, ja samaan aikaan toteuttaa noita päätöksiä toimijana. Keskeinen tätä määrittävä on kolmannen osapuolen rakenne.

Sartren mukaan kolmas osapuoli saa aktuaalisesti sosiaalisissa kollektiiveissa, eli ryhmissä uuden luonteen jo sen aiemmin kuvailemani havainnoitsijan roolin lisäksi (kts. 3.1.3). Osana fuusioitunutta ryhmää kolmas osapuoli toimii *temporaalisena reguloivana meditaationa* (Sartre, 1982, 373). Toisin sanoen kuka tahansa ryhmän jäsenistä voi omaksua hetkellisesti esimerkiksi puheenpitäjän roolin, jonka jälkeen hän palaa takaisin ”rivijäseneksi”. Näin sekä operatiivinen ja strateginen valta – siinä määrin missä epävakaiden fuusioituneiden ryhmien osalta voidaan puhua strategisuudesta – lepää tasapuolisesti kaikkien ryhmän jäsenten harteilla.

Jotta sarjallisista massoista nousevat fuusioituvat ryhmät vakiintuisivat fuusioituneiksi ryhmiksi, tarvitsevat ne ensinnäkin tässä luvussa käsiteltyä *ulkopuolista painetta*, mutta tärkein tekijä niiden synnyssä on niihin osallistuvien ihmisten päätös omaksua ryhmän jakamat tavoitteet ja praxis omikseen – ja tämän jälkeen luovuttaa oma praxiksensa ryhmälle, jolloin se muuttuu *jaetuksi ryhmäpraxikseksi*. Käsitellen tätä tarkemmin seuraavassa luvussa. Fuusioituneet ryhmät tuottavat Sartren (1982) mukaan toiminnallaan *merkkejä*, joiden symbolisen

arvon ympärille niiden potentiaalinen tulevaisuuden olemassaolo kietoutuu (kts. Sartre, 1982, 398). Bastiljin tuho muotoutui Ranskan Suuressa vallankumouksessa täksi merkiksi useille ryhmittymille, kuten jakobiineille, girondisteille ja vuoripuoluelaisille, joita myös käsittelen myöhemmin tutkielmassa. Sartren mukaan fuusioituneen ryhmän saavuttamien *tuloksien yhteys tuottaa ryhmälle objektiivisen todellisuuden* (1982, 398). Bastiljin valtauksessa vapautuneet poliittiset vangit, vaikkakin vähäiset luvussa olivat valtauksen toteuttaneen jaetun toiminnan *inertti* ja *inorgaaninen tuote*. Koska vapautettuja todella oli vähän, ei heillä ollut suurta käytännön tai Sartren termein *orgaanista* merkitystä (1982, 398). Heidän uudelleen löytämänsä vapaus oli ennen kaikkea symboli, *inertti* merkki, joka ilmensi vallankumouksen ensimmäistä merkittävä saavutusta. Se mahdollisti Ranskassa vallinneiden mitä moninaisimpien poliittisten mielipiteiden ja poliittisten filosofioiden löytävän yhteyden vallankumouksessa. Vallankumouksen astuminen Bastiljin merkin taakse vahvisti edelleen tapauksen symboliarvoa: Monet historioitsijat katsovatkin Bastiljin valtauksen merkitsevän feudalistisen ajan loppua ja modernin alkua (kts. Koselleck, 2004). Valtauksen myötä vallankumous oli Sartren mukaan ajautunut nyt varmasti tielle kohti oman vapautensa ja suvereniteettinsa löytämistä, jonka lopputulos tulisi ainakin Ranskan Suuressa vallankumouksessa olemaan suvereeni valtio (Sartre, 1982, 363).

5.4 Ryhmän rakenteesta

Bastiljin valtaus ja kuninkaallisen armeijan päihittäminen siirsivät Ranskan Suuren vallankumouksen potentiaalisesta konkreettiseen. Vallankumous oli kuitenkin vielä vasta alussa. Ancient Regimen suvereenina toimineen kuninkaan kukistaminen ja tiputtaminen de facto Ranskan johtajasta de jure johtajaksi tarkoitti vanhojen vallanmuotojen tuhoutumista. Tästä johtuen Ranskan poliittinen todellisuus oli täysin auki. Kuninkaan mielivallan loppuminen tarkoitti ryhmittymille vapautta muodostua ja alkaa toden teolla kamppailemaan poliittisen tilan hallinnasta.

Tässä vaiheessa käsitellessään ryhmien muodostumista vallankumouksien kontekstissa Sartre tekee pienen sivuretken ryhmäpraxiksen ja sosiaalisten rakenteiden ja yksilöiden suhteen tarkempaan pohtimiseen. Edellisen luvun käsittelemä fuusioitunut ryhmä rakentui vielä sarjallisuuden toimintalogiikan varaan. Kuninkaallisen armeijan ja Kansalliskokouksen kaavaileman militian muodostama paine yhdisti Pariisin väestöä ja oli alkusysäys sarjallisuuden romahtamiselle, mutta sekä Kansalliskokous että Kuninkaallinen armeija olivat väestön *ulkopuolella*. Ryhmien muodostuminen vaatii Sartren mukaan niiden *yhteyden, ymmärryksen* ja

tavoitteellisuuden tulevan ryhmän sisältä. Nämä kolme vaatimusta toteutuvat Sartren mukaan vain silloin, kun ryhmän jäsenet *ymmärtävät* ryhmän olemuksen *yhtenäisenä immanentti-transsendentti rakenteena*, jonka toteuttamista he *tavoittelevat tasa-arvoisina kolmansina osapuolina*. Tämä taas mahdollistaa ryhmät varsinaisesti todelliseksi tekävän, *jaetun praxiksen* harjoittamisen.

5.4.1 Ryhmien ymmärrettävyys ja yhtenäisyys

Käsittelen nyt Sartren näkemystä siitä, mikä erottaa varsinaista vastavuoroista sosiaalisuutta edustavan ryhmän sitä edeltäneistä sarjallisista kollektiiveista, painottaen ryhmien ymmärrystä kasvattavaa roolia. Kuten luvussa 3.3.1 kirjoitin, Sartren tutkimuksen keskeinen tavoite on nostaa *luokkatietoisuutta*. Sartre valitsi tiekseen tämän toteuttamiseen sellaisen poliittisen toimijoiden rakenteiden etsinnän, joiden hän uskoo toimivan historiaa eteenpäin ja kohti emansipaatiota liikuttavina voimina. Nämä Sartre uskoo löytäneensä ryhmämallisista toimijoista. Sartren tie luokkatietoisuuteen ja lopulta mahdollisesti myös Historian Totuuteen on pitkä, mutta nyt käsiteltävä ryhmä lienee tärkeimpiä etappeja sen varrella.

Sartren mielestä ryhmistä ainutlaatuisia entiteettejä tekee niiden jäsenten suhde toisiinsa ja ryhmään. Siinä missä sarjallisuus oli Sartrelle "suhde Toiseen Toisena" (Sartre, 1982, 379), on ryhmä minun suhde Toiseen – mutta ilman Toiseuden vieraantunutta aspektia, kuten tullaan huomaamaan. Sartre kritisoi aikansa yhteiskuntatieteitä, erityisesti sosiologiaa ryhmien ja yksilöiden yksinkertaistamisesta binaarisiksi yksilö–ryhmä suhteiksi: "Todellisuudessa kyse on tertiarisesta suhteesta" (1982, 374). Jotta ryhmien ja sen jäsenten terniaarista suhdetta voidaan tutkia tarkemmin, täytyy hetkeksi palata ryhmien olemassaolon perussyihin. Kuten Catalano huomauttaa, Sartrelle ryhmien tutkiminen mahdollistaa

ainakin rajatussa historiallisessa näkökulmassa läpinäkyvän yksilöllisen praxiksen ja praktiko-inertian konrafinaalisuuden vastakkainasettelun ja jännitteen. Tämä onnistuu ryhmäpraxiksen ylittäessä jokaisen jäsenensä yksilöllisen praxiksen ja dekodatessa sen antipraxiksen aktiivisen passiivisuuden. (1986, 171)

Kuten aikaisemmin esitin (ks. osa 3.3.1), Sartren mukaan arkipäiväinen toiminta on ihmisille usein *läpinäkymätöntä*. Emme useinkaan ymmärrä toimintamme yhteiskunnallisia vaikutuksia tai sitä edeltäviä historiallisia kehityskulkuja. Yksilöllinen praxis on samaan aikaan näin ollen sekä aktiivista että passiivista, itselähtöistä ja vapaata, mutta myös ympäristön praktiko-inertian

konstituoimaa ja sen kahlitsemaa. Sartrelle ryhmäpraxis on erilaista: se ei ole vain yksilön praxiksen laajennus, vaan yksilöllisen aktiivisuuden vallitsevan passiivisuuden poisto – praktiko-inertian räjäytys. Aivan kuten kemiallisessa räjähdyksessä, jossa räjähdysenergian energia vapautuu räjähdysaineen atomien sidosten purkautuessa, myös sarjallisuuden purkautuminen vapauttaa valtavan määrän sosiaalista ja inhimillistä energiaa. Ensimmäinen komponentti praktiko-inertian konstituoiman passiivisuuden poistumisessa on ryhmän toiminnan ja tuon toiminnan ryhmälle antaman olemuksen *ymmärrys* (kts. Sartre, 1982, 324).

Ryhmäpraxis on läpinäkyvää. Sen tarkoitusperät ja vaikutukset eivät jää hämärän peittoon kuten yksilöllisessä, praktiko-inertian konstituoimassa praxiksessa. Tarkoitusperät ja vaikutukset eivät kuitenkaan selitä ymmärrettävyyttä tyhjentävästi. Toinen ymmärrettävyyden aspekti, joka jää arkipäiväisessä kokemuksessa säännöllisesti piilon on *yhtenäisyys*. Yhtenäisyys kuvaa sitä, mikä pitää annettua toimintamallia kasassa ja antaa sille mielekkyyden rakenteen. Esimerkiksi Suomen Puolustusvoimien asepalvelus saa toimintaansa yhteyden palvelustaan suorittavalta ihmisiltä pakenevista tekijöistä, kuten pitkistä historiallisista kehitysketjuista, jäykästä komentorakenteesta ja suomalaisesta puolustustahdon voluntarismia korostavasta ja tähän liittyvistä mieheyttä ilmentävistä kulttuurisista tekijöistä. Edellä mainitut seikat ovat sekä piilotettuja että pakottavia valtaosalle palvelukseen osallistuvilla ihmisillä. Asepalvelusta suorittava mies ei useinkaan tiedä universaalien asepalveluksen tulleen maailmaan 1793 Ranskan Suuren vallankumouksen nationalistisen käänteen myötä, osaa miettiä komentorakenteen joustamattomuuden olevan tarkoitettu edistämään häntä korkeammalla komentoketjussa olevien upseerien oikeutta määrätä hänen kehonsa kranaattien ja luotien repimäksi, tai tiedosta yleisesti vallitsevan puolustustahdon korostamisen olevan kulttuurillinen miesten tiettyyn muottiin pakottamisen väline. Kaiken kaikkiaan Suomen Puolustusvoimien instituution yhtenäisyys sijaitsee sen *ulkopuolella*, valtaosan instituutioon osallistuvien tavoittamattomissa.

Sartrelle ryhmän ymmärrettävyys ja yhtenäisyys sen sijaan sijaitsevat *sisäpuolella*. Jotta tämä toteutuu, täytyy tuon *sisäisen* ymmärrettävyyden kummuta Sartren termin transsendenssi-immanenssi suhteesta ja ryhmissä vallitsevassa kolmansien osapuolien muodostamasta rakenteesta.

5.4.2 Transsendenssi-immanenssi rakenne ja kolmas osapuoli

Transsendenssi tarkoittaa jonkin ylittämistä. Kaikki ryhmät pyrkivät määritelmällisesti vaikuttamaan maailmaan jollain tapaa, ja näin ollen pyrkivät määritelmällisesti transsendoimaan ympäristöään. Esimerkiksi jalkapallojoukkue siinä missä vaikka taisteluun joutunut armeijan komppania koittavat kamppailun avulla transsentoida tilanteen, johon ovat joutuneet; heille transsendenssi merkitsee vastustajan päihittämistä. Immanenssi taas tarkoittaa jonkin sisällä olemista, tässä yhteydessä ja Sartren sosiaalifilosofian termein ryhmän jäsenenä olemista. Näin ollen immanenssi on määritelmällisesti ryhmän jäsenten ominaisuus. Yksilö on Sartren mukaan ryhmässä suhteessa ei vain ryhmään entiteettinä, vaan ennen kaikkea muihin jäseniin tasa-arvoisena osana ryhmää, niin että jokainen ryhmän jäsen on toisilleen kolmas osapuoli. Sartren käsitys ryhmistä poikkeaa arkisesta käsityksestä ryhmistä ensinnäkin sen praxis keskeisyyden, mutta ennen kaikkea kolmannen osapuolen rakenteellista merkittävyyttä painottavan, mahdollisesti ensi alkuun epäintuitiiviselta vaikuttavan lähestymistavan vuoksi.

Viittasin aiemmin (kts. 4.1) Sartren esimerkkiin, jossa hän tarkkaili hotellihuoneen ikkunastaan kahta työläistä. Sartre ilmaisi toimivansa tuossa hetkessä *kolmantena osapuolena*, ihmisiä yhdistävänä linkkinä, joka yhdistää itsensä ja tarkkailemansa ihmiset jaettuun yhteiskunnalliseen todellisuuteen. Ryhmässä sen sijaan kaikki osallistujat ovat kolmansia osapuolia. (Sartre, 1982, 392). Jokainen ryhmän jäsenistä toteuttaa tai aktualisoi ryhmän olemassaolon antamalla tunnistamalla toiset osaksi ryhmää – tämä on määritelmällinen ehto ryhmälle. Erona ikkunaesimerkkiin ryhmässä kolmas osapuoli ei ilmene vain passiivisena synteessä, vaan sen luonne on *vapautta* ja *voimaa*. Muut ihmiset eivät ole ryhmässä vain näkökentässä havaittuja objekteja, vaan omassa vapaudessaan yhteisen toiminnan jakavia yksilöitä.

Ryhmän olemus jaettuna praxiksena ja tästä syntyvä *voima* tuhoavat sarjallisuudessa vallitsevan toiseuden. Sartre antaa tästä tilanteesta yksinkertaisen esimerkin. Ajatellaan että olisin kävelemässä kohti ennalta sovittua paikkaa, josta ryhmämme olisi tarkoitus aloittaa mielenosoitus. Nähdessäni muiden jäsenten yksitellen liittyvän ryhmään toteaisin liittymisestä Sartren mukaan seuraavasti: ”Näen heidän liittyessä ryhmään heissä itseni” (1982, 383). Kuten sitaatti osoittaa, Sartren mukaan Toiseus vieraannuttavana voimana on ryhmässä poistunut, ja tilalla on jaettu ihmisyyys ja toimijuus. Sartre tarkentaa kuvaustaan ryhmän voimasta palamaalla järjestysluvulliseen kuvaukseen bussiesimerkkinsä tapaan. Vaikka kyseessä olisikin

numeroitu kokoontuma – sanotaan että protestiin ilmaantuu sata ihmistä – toisin kuin bussiesimerkissä jossa numeroidut ihmiset olivat toisilleen haitaksi, ovat he ryhmässä toisilleen hyödyksi. Ryhmäni sata jäsentä ovat ”ase, ryhmän jäsenten sisäistämä todellisuus, joka satakertaistaa voimamme” (Sartre, 1982, 393–394). Ryhmän jäsenet eivät ole vaihdettavissa kanssani, eivät toimi minua rajoittavina toimijoina vaan meitä kaikkia tarvitaan. Ryhmän jäsenet ovat siis immanentisti löytäneet mahdollisuuden jakamansa tilanteen transsendointiin, jossa kaikilla meistä on tehtävämme.

Ryhmä olisi helppoa lukea analyttisten linssien läpi pelkkänä vallankumouksissa ilmenevän poliittisen toiminnan rakenteena ja sosiaalisen maailman emergenssin tason asteena. Helpon eettisen luennan mukaisesti taas voitaisiin nähdä, että Sartren mukaan ryhmässä vallitseva vastavuoroisen sosiaalisuuden rakenne olisi lupaus maailman uudelleen haltuunotosta, sortavien toimintamallien loppumisesta ja yksilölle tasa-arvoisesta, elämisenarvoisesta, ymmärrettävästä ja mielekkästä elämästä. Lupaukset on kuitenkin tehty petettäväksi. Kuten Subra (1997) huomauttaa, Sartren sarjallisuuden samaistaminen pahaksi ja ryhmän hyväksi olisi lyhyt näköistä ja jopa manikealaisen asenteen omaksuvaa (3). Vaikka maailmanlopusta syntyvä ryhmä näyttääkin ”pelastavan” yksilön sarjallisuuden kahleista, painottaa Subra Sartren termistön monitulkintaisuutta ja erityisesti yksilön suhdetta tuottamiseen: yksilö on joko *tuottaja* tai *tuotettu* (Subra, 1997, 20, 103). Pratiiko-inerttisen sarjallisuuden voidaan tulkita varastavan ihmisen tuotokset hänen käsistään antaen tilalle vain vieraantuneisuutta ja kylmiä normeja, joiden tuottama tai *konstituoiva* yksilö on. Ryhmäpraxis taas avaa mahdollisuuden yksilön luovalle ja tuottavalle toiminnalle tehden yksilöstä *konstituoivan*. Käsittelen *konstituoitudun* ja *konstituoivan* yksilön eroa seuraavassa kappaleessa muiden sosiaaliantologien rakenteiden kanssa, jotka muodostavat ryhmästä sen seuraavan emergentin kehitysasteeseen, laillistetun ryhmän.

5.4.3 Laillistettu ryhmä, ryhmäpraxis ja praxisten eriytyminen

Kuten tutkielmani alkupuolella esitin, Sartren tutkimus etenee abstraktista kohti konkreettista. Konkretia Sartren filosofiassa muodostuu kahdesta tekijästä: ilmiön materiaalisuuden ja sen ymmärrettävyyden summasta. Nyt käsiteltävä ryhmäpraxis tekee ryhmistä todellisia ja konkreettisia, sillä Sartren mukaan ryhmät ovat aina ”hiellä ja työllä todeksi tehty” (1982, 429). Jos ryhmä selviää sen kuumasta ja epävakaaasta alkuketkestä fuusioituneena ryhmänä ja kykenee tekemään itsestään laillistetun ryhmän asettamalla itselleen ryhmäpraxiksen, kohtaa se ihmisten vapauden vuoksi myös välttämättä praxisten eriytyksen.

Sartre väittää hänen *Dialektisen järjen kritiikissä* esittämänsä filosofian olevan vahvassa mielessä materialistista. Ryhmien jäsenten vastavuoroisuus ilmentyy aina materiaalisessa kehikossa, olipa kyse ystävistä puhumassa toisilleen, paperitehtaasta työympäristönä tai kadulla juoksevista protestoijista. Ryhmillä on Sartren mukaan uniikki suhde sitä ympäröivään materiaalisuuteen – toisin sanoen ne omaavat oman uniikin praxiksen tavan, *ryhmäpraxiksen*. Sartrelle praxis on negaatiota, ihmisiä kohtaavien esteiden poistoa. Ryhmäpraxis on myös olemukseltaan negaatiota, mutta yksilön toiminnan kohdatessaan myös negaation negaatiota. Toisin sanoen ryhmäpraxis negatoi yksilöllisen praxiksen alkuperäisen negaation: ”En juokse Bastiljiin eristettynä yksilönä – itseasiassa en osaisi ”lukea” tuota mahdollisuutta ympäristössäni – vaan ryhmän jäsenenä” (Catalano, 1986, 179). Kuten tuplanegaatiot yleensäkin, ryhmäpraxis muuttaa yksilöllisen praxiksen luonnetta tehden siitä nyt *jaettua*. (Catalano, 1986, 179). Tai kuten Sartre asian ilmaisee:

Fuusioituneen ryhmän ymmärrettävyys riippuu sitä muodostavan yhteisön kompleksisen negatiivisten määritelmien muodostaman sommitelman reaktualisoitumisesta negaation negaationa, eli yksilön praxiksen vapaasta muodostumisesta jaetuksi praxikseksi. (1982, 405)

Kuten sitaatti ilmaisee, Sartren mukaan yksilöpraxis muodostuu ryhmäpraxiksesksi sen yksilöllisestä luonteesta luopumalla. Praxiksen pois antaminen on ryhmän jäsenelle haluttava tapahtuma. Ryhmäpraxis on sen jäsenten vapaasti muodostama ja yhteisellä päätöksellä maailmaan saatettu, ja tekee ryhmän jäsenistä voimakkaampia kuin he olisivat yksin. Kuten Catalano väittää, Sartrelle yksilöllinen praxis on ”ymmärrettävyyden näkökulmasta *konstituoitua*, ja ryhmäpraxis *konstituoivaa*” (1986, 180). Yksilöpraxis poikkeaa olennaisesti jaetusta praxiksesta sen eristäytyneisyyden vuoksi. Ryhmäpraxis syntyy, kun yksilö luopuu omasta, ympäristön määrittämästä eli konstituoimasta praxiksesta, ja tämän luopumisen kautta transformoi praxiksen luovaksi voimaksi jolla on valta *konstituoida*, eli uudelleen määrittää jäsenten praxis ja tätä kautta muokata ympäristöä. Tämä tarkoittaa kuitenkin aina toiminnan pakoa yksittäisen ihmisen hallinnasta. Näin ollen ryhmä tarvitsee kontrollimekanismia nyt *jaetun* praxiksensa ohjaamiseen.

Tämä kontrollimekanismi löydetään Sartren mukaan kahtalaisesti. Ensimmäiseksi ryhmän jäsenet on ajateltava ryhmän konstituoiviksi jäseniksi: toisin sanoen heitä voidaan ajatella *lainsäätäjiksi*, jotka jakavat keskenään tehtävät ja sopivat ryhmän säännöistä. Vertaan Sartren väitettä lainsäätäjyydestä helpommin ymmärrettävään nykypäivän sosiaaliantologian tutkimukseen. Vertailukohtana toimii Philip Pettitin ja

David Schweikardin artikkeli *Joint Action and Group Agency* (2006), sillä se tarjoaa mielenkiintoisen argumentin ryhmän sisäisten ristiriitojen ratkaisuun suhteessa ryhmään entiteettinä.

Pettit ja Schweikard (2006) luonnehtivat ryhmien muodostumisen vaativan neljä tekijää: jokaisen ryhmän jäsenen on tahdottava intentionaalisesti olla osa ryhmää, jokaisen ryhmän jäsenen on tehtävä osansa ryhmän toiminnassa, jäsenten on luotettava toisten tekevän osansa ja viimeiseksi jokainen jäsenistä tekee osansa, koska uskoo toistenkin tekevän niin (22–23). Lisäksi Pettit ja Schweikard rajaavat artikkelissa tutkimuksensa alan vapaasta tahdosta muodostettaviin ryhmiin joiden päätöksentekomekanismi on demokraattinen, eli sen jäsenet päättävät toiminnasta enemmistöpäätöksillä. Analyttisesti ajateltuna enemmistöpäätöksissä piilee kuitenkin aina mahdollisuus ristiriitoihin. Pettit ja Schweikard osoittavat tämän kuvaamalla ryhmää, joka koostuu kolmesta agentista A, B ja C. Heidän tulee päättää ryhmän toiminnasta, jota kuvaa p , q , ja r , ja jotka kaikki yhdessä valittuna muodostavat konjunktuurin $p \& q \& r$. On kuitenkin mahdollista että A kannattaa $p \& q$ mutta ei r , B kannattaa $q \& r$ mutta ei p ja C kannattaa $p \& r$ mutta ei q . Näin ollen on mahdollista, että ryhmän enemmistö kannattaa erikseen kaikkia propositioita p , q ja r ja siltikään kukaan ei kannata yhdistelmää $p \& q \& r$. Pettit ja Schweikard toteavat argumenttinsa osoittavan, että säilyäkseen uskottava pyrkimyksensä ajajana ryhmien on luotava oma intentionaalinen olemuksensa, joka ei aina korreloi enemmistömielipiteen kanssa (2006, 34–35).

Kun edellistä argumenttia verrataan Sartren näkemykseen ryhmistä voidaan Sartren teoriasta nostaa kaksi mielenkiintoista huomiota. Ensimmäinen näistä koskee Sartren sekä Pettitin ja Schweikardin yhtäläistä näkemystä ryhmien enemmistöpäätösten luonteesta. Sartren kuvatessa ryhmän jäseniä sen konstitutiivisiksi tekijöiksi Sartre tarkoittaa jäsenten olevan tasa-arvoisesti päätösvalaisia ryhmän toiminnasta. Tämä tarkoittaa Sartren uskovan samaan tapaan Pettitin ja Schweikardin kanssa enemmistöpäätösten johtavan potentiaalisesti *aporioihin*, eli tilanteisiin, joista ei ole loogista ulospääsyä. Sartre kutsuu tätä *multiplisiteettien ruptuuriksi* (1986, 444). Ryhmien jäsenet voivat erota ryhmäpraxiksesta Sartren mukaan kolmesta syystä: joko yksilö haluaa omasta tahdostaan pettää ryhmän ja loikata vihollisen puolelle, tulla tekemään näin tahtomattomaan, tai mielipide-erojensa vuoksi muodostaa *ala-ryhmän* ryhmän sisälle (Sartre, 1982, 464–469).

Toinen huomio liittyy Sartren ja Pettitin ja Schweikardin eroaviin tapoihin ratkaista mielipide-eroista kumpuava ongelma – Sartre kun ei puolestaan usko ryhmien muodostavan varsinaisia intentionaalisia entiteettejä, siinä missä Pettit ja Schweikard

näkevät tämän pakolliseksi edellä kuvatun aporian ratkaisemiseksi. Sartren (1982) mukaan ryhmät törmäävät välttämättä ajan saatossa lisääntyvään määrän ristiriitoja (470), jotka dialektisen logiikan *sisäisten vastakkaisuuksien lain* mukaan johtavat ryhmän muodon muutokseen. Sartren mukaan ensimmäinen fuusioituneen ryhmän muodonmuutos on sen vakauttaminen valan avulla.

5.5. Ryhmän vakauttaminen

Kuten edellisessä luvussa esitin, sarjallisuuden ylläpitämien vakaiden yhteiskunnallisten suhteiden romahdus vertautuu kemialliseen räjähdykseen – siitä nouseva, maailmanloppua ilmentävä fuusioitunut ryhmä on epävakaa ja sisältää aina mahdollisuuden toiminnan lakkaamiseen. Jotta ryhmän toiminta voisi jatkua, täytyy sen pyrkiä vakauttamaan toimintaansa. Tämä tapahtuu Sartren mukaan kolmitahoisesti: ensin ryhmän sisäiset suhteet vakautetaan edellä käsitellyn *lainsäätäjän-statuksella*, ja tämän jälkeen *valan* ja *terrorin* kautta. Terrorin läpikäynyt ryhmä muuttuu organisaatioksi, joka on ryhmän vakain muoto. Nyt käsiteltävät vakauttamismekanismit lähettävät ryhmän myös matkalle kohti niiden tuhoa ja instituutiota muuttumista. Ne tuovat ryhmiin mukaan uudelleen *tuotetuksi tulemisen* tai konstituoivan aspektin – siinä missä fuusioituva ja fuusioitunut ryhmä olivat luonteeltaan anarkistisia ja kumoavia, alkavat valaan ja terroriin asti selviytyneet ryhmät määrittelemään uudelleen jäsentensä praxista sitoen sen itseensä vallankumouksien kontekstissa väkivaltaa käyttäen.

5.5.1 Vala

Ensimmäisessä momentissaan ryhmä, asettaessaan itsensä itselleen kolmannen osapuolen kautta ja transsendentin yhteyden inertian *reflektiona* sisäisessä totalisaatiossa praxiksena jakaantumisprosessissa, tarvitsee vastakohtaisen statuksen, koska ryhmä haluaa pysyvyyttä muodosta, jonka se saavuttaa inertiasta sekä vapaasta totalisoivasta *praxisesta*, tai, toisin sanoen koska se haluaa tuon totalisaation olevan sen omassa vapaudessaan inertin synteessin ontologisen statuksen kohde. (Sartre, 1982, 417)

Kuten Sartre esittää edellisessä sitaatissa, fuusioituva ryhmä kohtaa välttämättä toimintansa jatkuessa praxiksen jakaantumisen. Tämä tarkoittaa yksinkertaisesti ryhmän jäsenten olevan eri mieltä haluttavan toiminnan suunnasta. Näin ollen ryhmä

koittaa turvata olemassaolonsa, tai teknisemmin ilmaistuna *muokata ontologista statustaan* (1982, 443). Ensimmäinen tapa, jolla nyt fuusioitunut tai laillistettu ryhmä vakauttaa itsensä on *vala (le serment)*.

Vala sitoo ryhmän jäsenet osaksi ryhmää. Vala on Sartrelle (1982) abstrakti vakuutus ryhmän tavoitteisiin sitoutumisesta, joka voi konkreettisesti olla joko hiljainen sopimus ryhmään kuulumisesta tai vaihtoehtoisesti juhlallinen vakuutus jäsenyydestä (417–428). Vala merkitsee ryhmän muutosta *objektiksi itselleen*. Siinä missä aiemmin ryhmä oli objekti ainoastaan sen ulkopuolisille tekijöille, muuttuu se valan kautta myös jäsentensä toiminnan kohteeksi.

Sartre kuvaa valan rakenteen toimivan rakenteellisesti kolmansien osapuolien perusteella (kts. Catalano, 1986, 182). Vannoessani esitän kolmantena osapuolena lupauksen toteuttaa ryhmän tavoitteita kaikilla voimillani hamaan loppuun saakka kaikille muille ryhmän jäsenille, jotka toimivat ryhmän konstitutiivisina ja lainsäädännöllisinä subjekteina (Sartre, 1986, 182). Vastavuoroisesti kaikki muut esittävät kolmansina osapuolina valansa minulle. Vala on perustavanlaatuisen sitoumus. Yksilöllisestä praxiksestaan luopunut henkilö ei valan tehdessään esitä vain tyhjiä sanoja, vaan tulee *deklaratiivisen* julistuksen esittäessään muokkaamaan omaa sosiaalis-ontologista statustaan. Tämä on selvää vallankumouksellisten ryhmien kontekstissa – ryhtyessään ryhmän jäseneksi jäsen sitoo potentiaalisesti oman henkiin jäämisensä ryhmän voittoon. Kuten Catalano täsmentää, ”vala on uniikin materiaalisuuden, ihmisorganismien, radikaali modifikaatio, siinä määrin missä tuo organismi totalisoi ympäristöään vapautensa kautta ja vastavaroisesti tulee sen totalisoimaksi” (Catalano, 1986, 182).

Sartren (1982) mukaan vala on sosiaalisen maailman perusrakenne, joka on ilmennyt historiassa mitä moninaisimmissa muodoissa: ”Kaikki sen johdannaiset muodot – esimerkiksi todistajan laillinen vala, yksilö vannomassa käsi raamatulla, jne. – saavat merkityksensä valan perusmuodosta” (1982, 420). Vala onkin Sartrelle ennen kaikkea käytännöllinen toimintatapa, joka on olennainen osa ryhmien perusluonnetta. Sartre täsmentää, että valassa ei ole kyseessä puhtaasti abstraktilla tasolla operoiva ja siitä käsin ymmärrettävä käsite. Se ei samaistu millään muotoa esimerkiksi Hobbesin tai Rousseauin yhteiskuntasopimukseksi, vaan pysyy konkreettisen tason toimintana (Sartre, 1982, 419).

Sartren (1982) mukaan vala ilmenee kahdessa momentissa: ensimmäinen näistä on yksilön praxiksen sitominen ryhmän tarkoituksiperiin. Sartre antaa tässä esimerkin kokemattomasta nuoresta sotilaasta. Hän saattaa olla houkuttettu hylkäämään

vartiopaikansa ja antautua viholliselle: vala on kuitenkin lupaus ei vain muille, vaan hänelle itselleen siitä ettei hän tee näin, sekä mahdollisuuden antaminen kaikille muille toimia samoin. Vala tekee yksilöiden toiminnasta organisoitua (Sartre, 1982, 432–433). Toinen momentti Sartren mukaan ”suojelee itseä itseltä Toisissa”. Valan jälkeenkin yksilö voi olla houkuteltu tilanteesta riippuen antamaan itsensä vangiksi viholliselle, mutta rajaamalla vapaasti omaa vapauttaan, eli antamalla valan sotilas voi luottaa siihen, ettei hän eikä kukaan muu antaudu viholliselle omine lupineen. Ensimmäisessä momentissa Toiset antavat kohtalonsa minun käsiini, toisessa momentissa annan oman henkeni Toisten käsiin (Sartre, 1982, 434–435).

Vala on aina suuntautunut tulevaisuuteen. Sen tarkoitus on jähmettää ryhmä ja tehdä siitä jäsenilleen välttämättömyys. Sartre ilmaisee valan olevan inertti *dialektiikan negaatio*. Dialektiikka on Sartrelle ennen kaikkea muutoksen tutkimusta, ja vala on tuon muutoksen kielto. Valan jälkeen ryhmän kohtaama historiallinen *tilanne*, harjoittama *praxis* ja jopa *historiallisen totalisaation taso* voi muuttua, mutta yksilön ryhmän jäsenyys ei. Näin ollen vala on ryhmän tulevaisuuden tuomista tähän päivään sen jäsenten silmien eteen näytille. Se on tässä hetkessä esitetty lupaus siitä, että tämä ei tule muuttumaan. Sartre kuvaa tätä

Uudelleen sisäistetyksi inorgaaniseksi inertiaksi joka toimii instrumentaalisuuden pohjana, eli käytännöllisen kentän inertin materiaalisuuden vastaan kamppailuna. Ryhmä tekee itsestään oman työkalunsa sarjallisuutta vastaan, joka uhkaa sen purkaa; se muodostaa oman faktisen inertiansa suojautuakseensa praktiko-inerttisiä uhkia vastaan. (1982, 420–421)

Toisin sanoen, ryhmän jäsenet omaksuvat valan omaksi faktiseksi rajakseen, jota kukaan heistä ei voi ylittää. Koska ryhmät uhkaavat jatkuvasti lipsua takaisin sarjallisuuteen, tarvitsevat ne muistutuksen tehtävänsä tärkeydestä, joka on vala. Ja jos joku uskaltaa rikkoa valansa, kohtaa häntä terrori.

5.5.2 Veljeys ja Terrori

Vala teki ryhmästä aidosti orgaanisen. Sen avulla ryhmän jäsenet sidottiin pysyvästi omiin tehtäviinsä, joita kaikki muut odottavat heidän toteuttavan. Jokainen ryhmän jäsenistä antoi kolmantena osapuolena vapaasti oman vapautensa tulla rajoitetuksi toisten vapauden kautta ja niiden vuoksi. Vala ei kuitenkaan usein riitä ryhmän olemassaolon säilyttämiseksi. Vaikka se antaa ryhmälle inerttisen rakenteen, ei se

poista jäsenten praxiksen yksilöllisyyttä. Ryhmät ovat degeneraatioon taipuvaisia: niiden jäsenten praxis eriytyvät aina muista ihmisten periaatteellisen vapauden vuoksi. Kohdatessaan sisäisen negaation mahdollisuuden ryhmää kohtaa uusi valinta: se joko fraktioituu, halvaantuu ja menettää olemassaolonsa tarkoituksen, tai ryhtyy vastatoimiin – *terroriin*.

Sartren (1982) mukaan vala on ryhmän perusrakenne, ja terrori on tuon valan uudistus. Ryhmä saavutti valan kautta ontologisen statuksen muutoksen, mutta sen konkreettinen olemassaolo on kulutetun energian tulosta, tai toistaakseni Sartren väitteen: ”hiellä ja työllä todeksi tehty” (429). Aivan kuten aiemmin esimerkkinäni käyttämäni paperikone, joka praktiko-inertiassaan loi oman *exiksensä*, muuttui ryhmä valan kautta oman inertiansa ja exiksensa tuottavaksi entiteetiksi, jonka todellinen ja konkreettinen olemassaolo on nähtävissä sen muokkaamassa materiassa. Vala itsessään on ideaalimuoto, joka ei sisällä vielä materiaaliin suuntautunutta työtä, joka tekee ryhmän todella olevaksi. Osa tuota työtä on valaa ylläpitävä terrori, joka on mahdollinen koska vala teki ryhmästä objektin itselleen. Vala antaa ryhmälle oikeuden työstää sitä materiaalia, josta se muodostuu, eli jäseniään.

Vala on Sartren mukaan pelon tuote (1982, 433). Se tapahtuu koska ihmiset eivät lähtökohtaisesti luota itseensä tai muihin ryhmän jäseniin. Sitomalla itsensä ja muut jäsenet yhteiseen praxikseen ryhmän ulkopuolinen uhka muuttuu yksilölle siedettävämmäksi. Ulkopuolisen uhan menettäessä merkitystään ryhmän sisäiset jännitteet nostavat päänsä: ryhmän jäsenet voivat menettää kiinnostuksensa ja näin sitoumuksensa. Ryhmän muodostavat kolmannet osapuolet muuttuvat refleksiivisen pelon kohteeksi, ja Sartren mukaan valan uudistaminen terrorina tapahtuukin silloin, kun *ihmiset eivät ole tarpeeksi peloissaan* (1982, 430).

Sartren analyysi vallankumouksellisista sosiaalisista rakenteista ja ryhmistä, ja näin ollen myös terrorista, on luonteeltaan ylihistoriallinen. Sartren tarkoitus vallankumouksia analysoidessaan osoittaa hänen tutkimiansa rakenteiden toistuvan historian saatossa lähestulkoon välttämättömästi. Kuten johdannossa esitin, hänen tutkimuksensa poliittinen motiivi on paljastaa Neuvostoliiton synnyttäneen vallankumouksen degeneraation perimmäiset syyt, mutta esimerkiksi nyt käsiteltävän terrorin voidaan katsoa noudattaneen pitkälti Sartren kuvaamaa kehityskulkua myös Ranskan Suuressa vallankumouksessa. Sartren teorian elävöittämiseksi koenkin hedelmälliseksi palata nyt kontekstualisoimaan sitä konkreettiseen historiaan: Ranskan Suuren vallankumouksen ”*toiseen vuoteen*”, tai meidän kalenterillamme 1793:een.

1793 muistetaan historian tutkimuksessa terrorin vuonna. Vallankumous oli saavuttanut lähestulkoon hegemonisen aseman Ranskan poliittisella kentällä. Viimeiset Lyonissa sijaitsevat kapinapesäkkeet tuhottiin, ja erittäin vaikutusvaltainen Pariisin jakobiini-klubin Kansalliskokoukseen saapunut delegaatio julisti innoissaan vaatimuksensa 5.9.1793:

”Tehkää terrorista päivän järjestys!”
(kts. Palmer, 2005, 52).

Terrorin synty Ranskan Suuressa vallankumouksessa noudatti Sartren kuvaamaa tapaa yllättävän tarkasti, mahdollisesti siksi että Sartre muodosti teoriansa ainakin osittain sen pohjalta. Terrori syntyi, kun Ranskaa otteessaan pitänyt jatkuva pelko vallankumouksen epäonnistumisesta oli vihdoinkin väistynyt. Ranskan avoimena ammottaneen poliittisen tilan olivat täyttäneet Kansalliskokouksen muodostaneet kaksi ryhmittymää, joista kummatkin olivat ankaran vallankumouksellisia; Girondistit (Gironde) ja Vuoripuolue (Montagne) olivat jo tehneet mahdottomasta totta ja muodostaneet Ranskasta tasavallan, vaikkakin kovista lapsuuskivuista kärsivän sellaisen.

Kuten Sartre näkee, Ranskan vallankumouksellisten valaa etsiessä se löydetään ilmiselvästi Pallohuoneen valasta (Sartre, 1982, 419 & 427). Kolmannen säädyn lupaus kokousta niin pitkään, kunnes uusi perustuslaki saataisiin laadittua ja käytäntöön oli kuitenkin temporaalisessa olettamuksessaan naiivi. Vaikka perustuslaki saatiin suurin ponnisteluin voimaan 1793, ei se suinkaan merkinnyt vallankumouksen loppua. Poliittisen hegemonian saavuttaneiden radikaalien vallankumouksellisten valana voitaisiinkin pitää Lagnelotin kuuluisaa toteamusta: ”Kansa ei ole aidosti vapaa ennen kuin viimeinen kuningas on kuristettu viimeisen papin suolistolla!” (kts. Palmerin mukaan Lagnelot, 2005, 218).

Terrori tuo ryhmälle Sartren (1982) mukaan välttämättömän pelon uudelleen esiin (430). Sartre väittää selviytymiseen pyrkivän ryhmän toiminnan itseään kohtaan olevan aina pakottavaa. Jo valassa jäsenet antoivat henkensä toistensa käsiin: terrori tekee tästä vain totta. Vala on Sartren mukaan väkivallan muodostama status (1982, 430–431). Jokaisen jäsenen vapaus on turvattava ryhmän ulkopuolisia uhkia vastaan, vaikka väkivalloin. Sama pätee ryhmän sisäpuolisiin uhkiin. Jos joku lipsuu ryhmän tavoitteiden ja sen vapauden toteuttamisesta, muut jäsenet lupasivat valassa implisiittisesti estävänsä tämän, vaikka se tarkoittaisi jäsenen tappamista. Vallankumouksellisen ryhmän valan konkreettinen sisältö kuuluu: Jos lipsun, te tapatte minut. Terrori on tuon lupauksen toteutus ja näin valan ylläpitämistä. Sartre

väittääkin terrorin olevan puolustus ryhmää uhkaavaa vihollista vastaan kauttani: koska valaa ylläpitävä terrori estää ryhmän pettämisen viholliselle, on terrori samaan aikaan puolustus vihollista vastaan (Sartre, 1982, 431–432). Vala teki ryhmästä ei-transsendoitavan, jäsenyydestä dialektiikan koskemattoman. Kuollut ihminen ei ole dialektiikkaan kykenevä eikä riko valaansa.

Kuten Ranskan Suuren vallankumousta tutkinut Robert Palmer esittää teoksessaan *Kaksitoista johtajaa* (*Twelve who Ruled*, 2005) vallankumouksellisuus oli muuttunut Ranskassa vuonna 1793 jo arkipäiväksi (35–39). Vallankumous esiintyi tuohon aikaan valtaa pitäneen Turvallisuuskomitean puheissa silti taajasti, mutta sen merkitys ei ollut enää valtaa vastaan käyminen, vaan päinvastoin. Vallankumouksellisuus retorisenä keinona tarkoitti sen saavutusten vakauttamista ja toiminnan yleistä tehostamista (Palmer, 2005, 39). Keskeinen uhka vallankumoukselle ei enää tullut sen vastustajilta, vaan sen sisältä. Palmer viittaa tutkimuksessaan kahteen kuuluisaan ja paljon aikaan saaneeseen sotasankariin, sotaministeri Carnothiin ja kenraali Jourdainiin, joiden toimia haittasivat huomattavasti ulkopuolisia uhkia enemmän verenhimoiset kanssavallankumoukselliset. He kohtasivat jokaisessa toimessaan onnistumisen pakon; epäonnistumisen palkka olisi ollut heille, kuten tuhansille muillekin vallankumouksellisille pikavisiitti giljotiiniin pettureina (2005, 103). Giljotiini odotti kaikkia, jotka rentoutuivat liiaksi töissään – vallankumouksellisten pelossa pitäminen nähtiinkin laajasti ”välttämättömäksi” sen tehokkuudelle.

Terrorille vaikutetaan annettavan yleisesti kaksi eri syytä. Toinen näistä on ”käytännöllinen”: terrori toimii usein konkreettiselta viholliselta suojautumisen keinona pettureiden eliminaation kautta. Toista syytä käsitellessä on hedelmällistä palata Sartren huomioon siitä, että vala voidaan toteuttaa käsi Raamatulla (kts. 5.5.1). Koska vala on ideaalimuotoista toimintaa, toimii ryhmää koossapitävänä liimana usein abstrakti ideologinen tekijä, kuten uskonto tai vaikka sosialismi. Uskonnollisessa yhteisössä valan rikkomisesta seuraava rangaistus annetaan Jumalan nimissä, ja Jumala toimii näin ikään kuin karkotuksen tai teloituksen toteuttajana (Sartre, 1982, 419). Vaikka Jumalan kautta perusteltaisiinkin oikeutus rangaista vääräuskoisia, toteuttaa pään tiputtavan kirveen heilautuksen aina ihminen. Tämä on tärkeä huomio kahdesta syystä. Ensinnäkin terrorin oikeutuksen pohjaaminen transsendentaaliselle on ollut enemmän sääntö kuin poikkeus historiallisesti. Esimerkiksi Stalinin Neuvostoliitossa syytökset kommunismille vihamielisten ”porvareiden agenttina” toimiminen oli yleinen peruste teloituksille (kts. Kuromiya & Peplonski, 2009) Ranskan Suuren vallankumouksen terrorin oikeutuksena operoi Jumalan sijaan valistus, jonka ihanteellista ihmiskuvaa rikkoneet katsottiin systemaattisesti pettureiksi.

Toisekseen terrori on Sartren mukaan "ihmisyyden alku." (1982, 436) Joko olet mukana ryhmässä ihmisenä ihmisten joukossa, tai vaihtoehtoisesti teet itsestäsi ali-ihmisen, joka ansaitsee kuolla (Sartre, 1982, 435). Kuten aiemmin esitin, vala on dialektiikan kielto. Tärkeä osa tätä kieltoa ryhmän sisäistämä inertti symboli. Ranskan Suuressa vallankumouksessa Bastilji ilmaisi vallankumoukseen osallistuville syntymän hetkeä, päivämäärää, jonka taakse palaaminen on mahdotonta. Kuten Sartre ilmaisee: "Me olemme samoja, koska savi josta muodostuimme oli samana päivänä muokattu, toistemme ja kaikkien muiden jäsenten käsissä." (1982, 436). Sartrelle ihmisyyys on yhteinen olemus, muttei suinkaan kaikkien maailman ihmisten jakamaa. Ihmisyyys on tilanteen ja itsemme aiheuttaman konditioinnin vastavuoroisesti synnyttämää; lähestyessäni kolmatta osapuolta tunnustan hänet sinä, joka nosti minut maasta. Olemme toistemme luomusta, omia lapsiamme. Sartren mukaan tämä veljeys on kaikkia ryhmiä yhdistävä voima, olipa se *rakkautta, toveruutta tai ystävyyttä* (Sartre, 1982, 438). Vala luo ryhmän arvopohjan, kuvan ihmisestä, jota terrori pitää yllä.

Ranskan vallankumouksessa reaktionäärit syyllistyivät valtaapitävien mielestä *ei-kansalaisuuteen*. Vallankumous löysi filosofiset lähteensä ja ihmiskuvansa perustan esimerkiksi Voltairen, mutta ennen kaikkea Rousseauin töistä. Turvallisuuskomitean kiihkeää ääriäitää edustanut Saint-Just totesi Rousseautta mukaillen "*kansan olevan suvereeni, ja kaiken sen ulkopuolisen olevan vihollinen*" (Palmerin mukaan Saint-Just, 2005, 76). Vain ja ainoastaan mystifioitu kansa saattoi omata poliittisen tahdon, ja valtaa terrorin vuonna pitänyt turvallisuuskomitea oli sen ylin tulkki. On helppo nähdä, että suurin osa Ranskaa ei täyttänyt kansalaisuuden tai Sartren termein ihmisyyden vaatimuksia: Pariisin jakobiinit vaativat säännöllisesti terrorin kohdistamista edelleen katoliseen kirkon auktoriteettiin uskoneeseen väestöön ja tuotteistaan ilmaiseksi tai pienen pienellä hinnalla luopumista vastustaneeseen maatalousväestöön (kts. Palmer, 2005, 166, 363).

Terrorin tarkoitus on nostaa ryhmästä eroamisen kynnyksiä, mutta paradoksaalisesti ryhmästä poistuminen on Sartren mukaan silti mahdotonta. Yksikään petturi ei pääse pakoon ryhmästä. Petoksessaankin hän on jäsen, ja kuolemassaan hän on vain sovittanut syntinsä ryhmää kohtaan. Sartren (1982) mukaan terroria harrastava ryhmä on täynnä rakkautta. Se purkaa väkivaltansa petturiin ja konstituoituu tekonsa kautta itsensä uudelleen. Petturi pahoinpidellään ja murhataan, sillä hän on edelleen veli, ei siksi että hän ei sitä enää ole. Jokainen uusi isku, uusi hirttoköyden kiristys on valan uudelleen affirmointi. Jokainen teloitukseen osallistuva syntyy toimiensa kautta uudelleen ryhmän jäsenenä. Olen veli väkivallassa lähimmäisiäni kohtaan: Terrori on

ellettyä vihaa ja väkivaltaa petturia kohtaan, mutta myös *rakkautta teloittajien välillä* (Sartre, 1982, 438–443).

Mitä voimakkaampi veljeys, sitä kauheampi terrori. Sartren mukaan veljeys ja terrori ovat erottamattomia: ”Teloitusten väkivalta on edelleen veljeyden linkki lynkkaajien ja lynkatun välillä siinä, missä petturin tappaminen pohjaa siihen, että hän on *yksi ryhmän jäsenistä*; aina viimeiseen asti häntä pahoinpidellään hänen oman valansa nimissä sillä oikeutuksella, jonka hän [valassa] Toisille antoi” (Sartre, 1982, 438). On toki kysymisen arvoista, jাকাako teloitettu tai lynkkauksen kohteeksi joutunut ihminen tätä veljeyttä omasta mielestään? Joka tapauksessa veljeys saa Sartren teoriassa voimansa terrorista, ja terrori ryhmän ulkopuolisesta uhasta, kuvitellusta tai todellisesta.

Sartre tulee tässä lähelle Robespierren kuuluisaa puhetta 5.2.1794, jossa Robespierre ikuisena idealistina määritteli vallankumouksen tulevaisuuden suuntaviivoja Ranskaa kouristaneen terrorin vallitessa. Hänen mukaansa terrorin tarkoitus oli järjestää Ranska uudelleen niin, että:

Järjestys saa ylivallan niin että alhaiset ja julmat himot kahlitaan laeilla, kaikki hyödylliset ja anteliaat tunteet herätetään; että kunnianhimo tavoittelee kunniaa maan vuoksi ja sen hyödyksi olemista; jossa erot nousevat vain tasa-arvon tähden; missä kansa on vastuullinen hallitsijoille ja hallitsijat kansalle ja kansa oikeudelle; jossa valtio varmistaa hyvinvoinnin kaikille ja jossa kaikki nauttivat maansa rikkaudesta ja kunniansta ylpeästi; jossa kaikki mielet laajenevat jatkuvasti tasavaltalaisten ideoiden jakamisesta ja suurten ihmisten kunnioituksen tavoittelusta; missä teollisuus ihailee vapautta joka sen mahdollistaa, ja jossa kauppa palvelee julkisen vaurauden, ei yksittäisten perheiden rikkauden lähteenä (kts. Palmerin mukaan Robespierre, 2005, 274–276)

Ainut tapa saapua tähän Robespierren haaveilemaan, demokratialla hallittuun kauniiseen ja hyveiden täyttämään maailmaan oli kuitenkin terrori:

Tulkoon Ranskasta vapautettujen orjien parissa loistokas, sivuuttakoon kunniallisuudessaan kaikki olemassa olleet vapaat kansat, tulkoon se malliksi kaikille valtioille, terroriksi alistajille! ... Kansaa voi ohjata vain järki, sen vihollisia vain terrori. Voivatko vain demokratian viholliset käyttää voimiaan? ... Hallinnon peruste rauhan aikaan on hyve, ja hallinnon pohjana vallankumouksen aikaan voi toimia vain hyve ja terrori: hyve jota ilman terrori on murhaa, terrori joka ilman hyvettä on voimaton. (kts. Palmerin mukaan Robespierre, 2005, 276)

Vaikka Robespierren pitkälinen käsittely voikin tuntua ensi alkuun oudolta kiertotieltä, on se mielestäni hyvin merkityksellinen Sartren ymmärtämiseksi. Ian Birchall (2005) väittää, että Sartre ranskalaisen kasvatuksen saaneena ei ajatellut terroria autopommeina, salamurhaajina tai pommikoneina, vaan hän ennemminkin näki 1900-luvun alkupuolen, Ranskan Suuren vallankumouksen terroria sympatisoivien linssien läpi: Tuolloin esimerkiksi suosittu sanakirja *Grand Dictionnaire Universel du XIXe. Siècle* (1864) esitti terroria käsittelevässä artikkelissaan sen olleen väistämättömyys ja välttämättömyys Ranskaa sekä ulkopuolelta että sisäpuolelta uhanneiden vanhoillisten voimien vuoksi (kts. Birchall, 2005, 252). Sartren käsitys terroristista oli läpikotaisin ranskalaisen historian kyllästämä.

Sartren kuvaama terrori on hänen vallankumouksiansa käsittelevän teorian pimeä ja väkivallan kyllästämä puoli. Kappaleen merkitystä on käsitelty useista näkökulmista: ensinnäkin hänen kriitikkonsa näkevät sen ilmentävän Sartren teorian pohjimmaista kuvottavuutta (kts. Aron, 1976, 159–200) tai suoranaista saatanallisuutta ja ”jihadistista” taipumusta asettaa lopputulos keinojen edelle (Scruton, 2015, 97). Mielestäni kaikkein parhaiden Sartren mielipidettä terrorin ja väkivallan asemasta historiassa ja vallankumouksissa kuvaa hänen *Dialektisen järjen kritiikistä* löytyvä väitteensä:

Ihminen on väkivaltainen – läpi Historian aina tähän päivään saakka (kunnes puute eliminoidaan, jos tämä koskaan tapahtuu ja tapahtuen tietystä tilanteesta) sekä anti-ihmistä että veljeänsä kohtaan jos hän itse on vaarassa tulla anti-ihmiseksi (Sartre, 1982, 736).

Väkivalta on Sartrelle koko historian läpäisevä voima. Se on implisiittisesti läsnä lakien ylläpitämisessä, varallisuuden jakaantumisessa ja yleisesti vakaissa yhteiskunnallisissa tilanteissa. Michael Fleming (2011) luennan mukaan Sartren käsitys väkivallan merkityksestä ei ole ambivalentti tai kiistanalainen. Hänen mukaansa Sartre painotti vallankumouksellisen väkivallan, myös terrorin oikeutettua luonnetta. Flemingin mukaan Sartre näki terävästi yhteiskunnallisten rakenteiden olevan luotu väkivallalla, ja niiden perusteellisen muuttamisen olevan mahdollista vain samoilla keinoilla kuin se oli luotukin (2011). Sartre näkikin vallankumouksellisen väkivallan oikeutetuksi silloin, kun se pyrkii kumoamaan yhteiskuntaa ylläpitävän epäoikeudenmukaisen järjestyksen, kuten esimerkiksi Algerian itsenäistymissodassa (1954–1962).

Sartren ja Albert Camusin riita Algerian sodasta on suhteellisen hyvin tunnettu. Siinä missä pariisilainen julkinen intellektuelli Sartre antoi täyden tukensa Ranskan koloonialistista riistovaltaa vastaan sotineelle Algerian vapautusrintamalla, vastusti Algeriassa kasvanut ja esimerkiksi sen työväenluokkaa tuntenut Camus sotaa vetoamalla

ranskalaisten sydämiin kertomalla Algerian väkirikkaimman alueen Kabylin ongelmista (Drake 1999). Sartre oli jo ennen Algerian sodan puhkeamista kriittinen kolonialistista valtaa kohtaan. Hän oli systemaattisesti vastustanut Ranskan kolonialismia Indo-Kiinassa, eli Laosin, Vietnamin ja Kambodžan aluilla, ja näki kolonialistisen, väestön tarpeista piittaamattoman ja lisäarvon repimiseen keskittyneen hallinnon Algeriassa olleen syy esimerkiksi pieniin palkkoihin, massalukutaidottomuuteen ja nälänhätään. Siinä missä Camus kaavaili, mielestäni naivisti, Algerian tilanteen ratkaisuksi sen tasa-arvoista "eurooppalaisten valtioiden joukkoon ottoa" (kts. Drake, 1999, 18), uskoi Sartre, mielestäni pessimistisesti, taas kumoukselliseen väkivallan olevan ainoa ratkaisu, sillä algerialaisiin kohdistetut julmat veriteot olivat hänen mukaansa tehneet rauhanomaisesta ratkaisusta mahdottoman (Sartre, 1997, 413).

Keskeinen tapaus, joka mielestäni ilmentää Sartren sitkeää ja johdonmukaista suhtautumista väkivaltaan oikeutettuna, oli vuoden 1972 Palestiinalaisen vapautuksen kansanrintaman (PFLP) Münchenin verilöylynä tunnettu terroriteko, jossa he sieppasivat 12 israelilaista Münchenin olympialaisiin osallistuvaa urheilijaa. Sekavan tapahtumaketjun seurauksena, jossa ilmeisesti saksalaiset poliisit avasivat tulen PFLP:n terroristeja kohti, terroristit päätyivät surmaamaan 11 israelilaista panttivankia. Sartre kirjoitti verilöylyn jälkeen lyhyen esseen puolustaakseen palestiinalaisten tekoa luonnehtimalla "Palestiinan ja Israelin olevan keskenään sotatilassa" ja "terrorin olevan ainut Palestiinan käytössä oleva sotimisen muoto" (Sartre, 2003, 1).

Mielestäni Sartren näkemystä terrorista ja väkivallasta täsmentää seuraava sitaatti, joka kuvaa terrorin juurisyitä:

Jos katsomme tarkkaan, voimme nähdä terrorin alkuperän siinä faktassa, ettei ryhmä ole koskaan, eikä koskaan tule saavuttamaan sitä ontologista statusta, jonka se praxiksellaan haluaa saavuttaa ... On olemassa jonkin sortin sisäinen tyhjiö, ylittämätön ja määrittämätön välimatka, jonkin tapainen pahanolon tunne, joka löytyy jokaisesta yhteisöstä, isosta tai pienestä; epämukavuus, joka määrittää siihen integroitumisen tapoja ja lisääntyy, mitä suuremmaksi integraatio kasvaa. (Sartre 1982, 583)

Sartre kuvaa sitaatissaan kaikissa yhteisössä vaanivaa, usein sanallistamatonta ahdistusta. Jos jokainen ryhmä todella kuvittelee, kuten Sartre väittää, olevansa enemmän kuin todella on – toisin sanoen, ryhmä ei koskaan pysty toteuttamaan sisäistämäänsä ontologista statusta praxiksellaan – on selvää, että ryhmät, isot ja pienetkin tulevat lopulta toteuttamaan terroria muodossa tai toisessa. Koska Sartre näki valan kaikissa yhteisöissä vallitsevaksi rakenteeksi, täytyy sitä ylläpitävän terrorin loogisesti olla

myös läsnä kaikissa yhteisöissä. Sartre vaikuttaa näkevän terrorin, ja siihen olennaisesti liittyvän väkivallan, universaalina yhteisöissä. Esimerkiksi kansallisvaltioiden jakama oikeus ja sitä ylläpitävä väkivallan monopoli pohjaa aina jaetulle käsitykselle ihmisyydestä, jota annetun valtion lait ilmentävät (kts. Catalano, 1986, 185). Sitaatin perusteella terrorin juurisyy näyttää olevan syvä eksistentiaalinen turhautuminen: yhteisön perusteena toimiva vala jähmetti ryhmän tavoitteet ajan ja muutoksen ulkopuoliseksi ideaalimuodoksi, mutta praxis eroaa aina ideaalimuodosta. Yksikään yhteisö ei lopulta todella saavuta sitä mihin vala pyrkii – kyseenalaistamatonta jaettua praxista. Käsittelen tätä tarkemmin myöhemmin tutkielmassani (kts. 5.6.1).

Terrorin väkivalta on ilmiselvimmillään vahvan integraation tason vallankumouksellisissa ryhmissä, joiden jäsenet ovat jatkuvasti aktuaalisen väkivallan uhan alla. Eivallankumouksellisissa yhteisöissä terrori puolestaan näkyy suhteellisen harmittomasti – ainakin vallankumouksellisen ryhmän kuolemiin johtaviin lynkkauksiin verrattuna – esimerkiksi sanallisena nuhteluna, ryhmästä ulossulkemisena tai yleisenä sosiaalisena paineena tai häpeän aiheuttamisena, joka tähtää yksilön käyttäytymisen muuttamiseen. Voidaanko edellisiä käyttäytymismuotoja lopulta edes pitää varsinaisesti väkivaltana, on kysymys, johon en aio tässä tutkielmassa vastata. Joka tapauksessa valan muodostanut ja tuon valan ylläpitämiseksi terrorin omaksuneen ryhmän seuraava kehitysaste on Sartren mukaan organisaatio.

5.6. Organisaatio

Organisaatio on Sartrelle kaikkein tehokkain ja pysyvin ryhmän muoto. Se on myös ryhmän viimeinen muoto ennen dialektisen ympyrän kierähtämistä takaisin kohti sarjallisuutta. Catalanon mukaan organisaatio on Sartren kuvailemista sosiaalisuuden ryhmämuodoista tervein ja vakain (Catalano, 1986, 190). Terrorin läpikäynyt ryhmä on muuttanut itsensä organismia muistuttavaksi jakamalla jäsenilleen tehtävät, joiden suorittamiseen se luottaa. Jokainen organisaatiossa tietää paikkansa ja kykenee luottamaan toisten toteuttavan omansa. Tässä luottamuksessa piilee kuitenkin praktiko-inertian vaara. Liikaa vakiintuessaan organisaatio kylmenee ja siirtyy sarjallisuuden kentälle muuttuessaan instituutioksi.

Organisaatio on fuusioituvan ja fuusioituneen ryhmän ryhmäpraxiksen looginen jatke. Anarkistisessa vapaudessaan fuusioitunut ryhmä on jatkuvassa epävakauden tilassa. Vakautettu organisaatio onkin fuusioituvan ryhmän lupauksen täytös, sillä se kykenee samanaikaisesti säilyttämään praxiksen yksilöllisen luonteen yhdistämällä sen ryhmäpraxikseen vahvistaen kumpaakin samanaikaisesti. Tekemällä valassa praxiksestaan jaettua ja terroria harrastaessaan vakaata organisaation muotoinen ryhmä kykenee hallitsemaan sen jäsenten praxisten eriytymistä, että samanaikaisesti kunnioittamaan yksilöllisen praxiksen vapautta.

Organisaatiot kykenevät lunastamaan edellisten ryhmä muotojen lupauksen niiden orgaanisen rakenteen takia. Ryhmien orgaanista luonnetta avatakseen Sartre (1982) esittää esimerkin miesjahdistista. Pakenevan yksinäisen ihmisen praxis on epäilemättä yksityistä ja eristäytynyttä. Häntä jahtaavien henkilöiden yhtenäisyys on kuitenkin myös epäilemätöntä, ja he ovatkin Sartren termein *kaikkialla samoja* (516–518). Oletetaan ryhmä A, joka jahtaa pakenevaa ihmistä. Sanotaan, että jahtaajia on kolme, x, y ja z. Kaikki kolme jahtaajaa edustavat pakenijalle samaa ryhmää – merkityksensä tasolla he näyttäytyvät sekä toisilleen että jahtaamalleen ihmiselle Ax, Ay ja Az. Vaikka jahtaajien ryhmä toimii tässä ensisijaisena heitä määrittävänä merkinä, he eivät silti muodosta yksilöitä ylittävää hyperorganismia. Pikemminkin he transendoivat ruumiinsa ja yksilöpraxiksensa tehden siitä jaettua, täydellistä ja tehostaen oman toimintansa (Sartre, 1982, 517–518).

Sartren selvittää organisaatiossa toteutettavan praxiksen samaan aikaan yksilöllistä että jaettua luonnetta antamalla kaksi esimerkkiä lisää. Ensimmäinen näistä koskee jalkapalloa (Sartre, 1982, 450–451). Uuden jäsenen liittyessä joukkueeseen hänelle annetaan pelipaikka esimerkiksi maalivahtina tai puolustajana. Toteuttaessaan funktiotaan kentällä jalkapallojoukkue on jo valmiiksi määritellyllä kentällä. Pelin säännöt ja taktiikan määrittämät pelipaikat ovat kaikille selviä. Joukkueen puolustaja on hyvä ja mahdollisesti parempi kuin vastustajan puolustaja, jos hän toteuttaa oman paikkansa funktiota, ei juoksemalla hyökkäyspäätyyn ja harhauttamalla vastustajan puolustajaa (Catalano, 1986, 188). Silti jalkapallon pelaajat ovat vapaita toimissaan, sillä jalkapallossa yksilöiden praxis ei palaudu kokonaan pelin sääntöihin. Kompleksinen verkko pelitilanteita ja taktisia valintoja antavat joukkueen jäsenille runsaasti tilaa toteuttaa itseään kentällä (Sartre, 1982, 451). Joukkueen jäsenten *oikeudet* ja *velvollisuudet* ovat toisistaan erottamattomia (Sartre, 1982, 451). Hyvä puolustaja on velvollisuutensa toteuttamiseksi oikeutettu joukkueen puolesta hyvään harjoitteluun ja ammattitasolla esimerkiksi palkkaan tai terveydenhoitoon, jotka mahdollistavat hänen toimintansa. Organisaatiossa on kyse terveestä vastavuoroisesta, kolmikantaisesta suhteesta ryhmän ja sen jäsenten välillä. Pallon vastustajan

hyökkävältä pelaajalta riistävä puolustaja nousee hetkiseksi valokeilaan peliä ja pelaajien välisiä taktisia suhteita määrittävänä kolmantena osapuolena, ja syöttäessään pallon eteenpäin palaa takaisin osaksi joukkueen kentällä muodostamaa taktista sommitelmaa.

Toinen Sartren antama esimerkki koskee lentokoneen pilottia (1982, 453-454). Pilotti, aivan kuten jalkapallojoukkuekin toimii tiukasti määritellyssä materiaalisessa sommitelmassa. Hänen pilotoimansa lentokone muodostaa oman sääntöjen kokonaisuutensa, eikä vaikkapa matkustajalentokoneen kuski voi halutessaankaan toteuttaa kompleksisia ilma-akrobatia manööverejä. Millaista konetta hän lentää, määrittelee hänen praxiksensa rajat. Ajatellaan, että konetta kohtaa yllättävä tekninen vika, joka uhkaa niin pilotin kuin matkustajien henkeä: kenties lentokone alkaa äkillisesti menettämään polttoainetta tai sen toinen suihkumoottori sammuu. Tällöin viimeinen sana toiminnasta on pilotilla - hän päättää kuinka koneen tarjoama praktiko-inerttinen vastus on ylitettävissä praxiksessa. Vaikka lentokoneen pilotille riittääkin usein täysin keskimääräinen ja arkipäiväinen, tai kuten Sartre sen ilmaisee viitaten behavioristisen psykologiaan, *pavlovimainen* suoritus, eli koneen lentäminen pisteestä A pisteeseen B, paljastaa hätätila yksilöistä kumpuavien *innovaatioiden ja riskinoton* tärkeyden (Sartre, 1982, 453-454).

Kummatkin edellisistä esimerkeistä paljastavat eri tasoja Sartren käsityksestä ryhmäpraxiksen ja praktiko-inertian suhteesta. Catalano (1986) huomauttaa, että vaikka Sartre vannoo kovaan ääneen olevansa materialisti, hänen antamissa edellisissä esimerkeissä hän antaa sekä jalkapallolle pelinä että lentokoneelle välineenä idealuonteen (189). Tämä on erityisen selvää lentokone-esimerkissä: vikaan menevä mekaniikka antaa pilotille vastuksen, josta tämän on päästävä yli oman nokkeluutensa ja taitonsa avulla. Materiaali muodostaa aina idean, vastuksen ihmisen toiminnalle, anti-praxiksen, joka ihmisen praxiksen on negatoitava oman ideansa avulla (Catalano, 1986, 189). Toisaalta materiaali on myös praxiksen perusehto. Sartren termein materiaali *temporalisoi praxiksen*. Esimerkiksi lentokone on lentämisen toiminnan perusehto, ja joka muodostaa materiaalisten ehtojen lisäksi joukon ajallisia ehtoja toiminnalle. Vuotava polttoaine antaa konkreettisen ajallisen kehyksen, jossa pilotin on toimittava selvittääkseen hengissä. Kaiken kaikkiaan Sartrelle praxis on erottamattomasti kiinnittynyt praktiko-inertiaan. Kaikki ihmisten hyödyntämät työkalut ovat praktiko-inerttejä. Lentokoneen pilotin, kuten kenen tahansa praxis sekä hyödyntää praktiko-inertiaa että kamppailee aina sitä vastaan.

Sekä jalkapallonpelaaja että pilotti koittavat pelata niillä korteilla, jotka heille on annettu. He kummatkin pitävät tehtävänänsä silti sen skemaattisen inertin ympäristön

transsendentoimista, jossa he ovat: pelaaja haluaa päihittää vastustajansa olemalla parempi, ja viallisesta koneesta itsensä löytävä pilotti koittaa selvittää tilanteesta hengissä. Jotta edellisten kaltaisten tilanteiden transsendentoiminen on mahdollista, täytyy yksilöiden soveltaa tilanteissa vapaata praxistaan. Näin ollen ryhmäpraxiksen sisällä operoiva yksilö on todella vapaa, sillä hänen täytyy vastuuta toteuttaessaan olla aidosti vapaa yksilö, tai Sartren termein löytää oman toimintansa Totuus:

Tässä me kohtaamme orgaanisen yksilön eristettynä toimijana hänen Totuutensa ensimmäisessä momentissaan (1982, 453).

Viimein Totuuden merkitys terminä on selvä: se ei ole Sartrelle korrespondenssi teorian mukainen, vaan kuvaa potentiaalin täyttymystä. Sartren lopullinen tavoite *Dialektisen järjen kritiikissä* on selvittää, voidaanko Historialla lopulta sanoa olevan yksi ainoa Totuus, eli yksi ja yhteinen suunta, joka avaa ihmiskunnan potentiaalin. Kuten tämä luku ja edellinen sitaatti esittävät, Historian Totuuden kysyminen on myös sen kysymistä, voiko koko ihmiskunta tulevaisuudessa jakaa yhteisen käsityksen ihmisyydestä. Jos tämä olisi mahdollista, voitaisiin koko ihmiskunnan sanoa muistuttavan yhtä valtavaa organisaatiota. Ensimmäinen momentti kohti ihmiskunnan yhteistä Totuutta löytyy edellisen sitaatin mukaisesti organisaatiosta. Jos sama organisaation tarjoama vapaus kohtaisi kaikkia ihmisiä, olisi ihmiskunta löytänyt Totuutensa. Jatkan tämän teeman pohtimista vielä viimeisessä luvussa.

Mielestäni organisaatio kuvaa Sartrelle toivottavaa sosiaalisuuden muotoa, jossa yksilö pääsee toteuttamaan itseään hänelle merkityksellisen ryhmän muiden jäsenten kanssa, ja joiden kanssa yksilö jakaa merkityksellisen veljeyden siteen. Ideaalimuotoisessa organisaatiossa kaikki välittävät toisistaan vastavuoroisesti. Todellisuus on kuitenkin ruma ja välinpitämätön kauniita ideoita kohtaan. Organisaatio on jatkuvan jähmettymisen ja takaisin sarjallisuuteen paluun uhan alla. Käsittelen seuraavaksi lyhyesti tätä paluuta.

5.7 Organisaation loppu, instituutio ja paluu sarjallisuuteen

Jotta ymmärrämme, miksi ja miten organisaatiot muuttuvat instituutioiksi, meidän täytyy palata Terroriin. Siinä missä vala perusti ja määrittä, terrori pitää yllä ryhmän

ihmiskuvaa. Vallankumouksellisissa ryhmissä ihmiskuvasta poikkeamisen palkka on kuolema. Jännitteen aiheuttaa kuitenkin se, että tapettava petturi on edelleen osa ryhmää, eikä oman ryhmän jäseniä voida niin vain tappa. Ryhmä tulee Sartren mukaan kehittäneeksi jälleensyntymän myytin välttääkseen jäsenensä surmaamisesta johtuvan intensiivisen moraalisen dilemman (Sartre, 1982, 582). Kuten kaikki väkivalta (kts. osa 3.3.6), myös ryhmän terrori pohjaa manikealaisella asenteelle: me olemme hyviä, muut ovat pahoja. Petturista tulee tämä paha, tai kuten Sartre häntä kuvaa: ”absoluuttinen paha siinä määrin, missä he [ryhmän muut jäsenet] määrittelevät hänet siksi, joka tuhosi edeltäneen yhteyden” (1982, 582). Manikealaisuus on Sartrelle perustavanlaatuisen mystifikaatio. Maailmassa itsessään ei ole pahaa eikä hyvää, vain tilanteita ja valintoja.

Kaikki ryhmät perustuvat väkivallalle. Väkivallalta on myös se tekijä, joka saa ryhmät pysymään pystyssä. Koska yksilöt ovat aina vapaita ja näin ollen heidän praxiksensa välttämättä poikkeaa lopulta ryhmän tavoittelemasta praxisesta, ei terrorista päästä koskaan eroon. Kuten edellisessä luvussa esitin, ryhmien päätöksentekomekanismi perustuu ennen niiden instituutioiksi muodostumista tasa-arvoisen kolmannen osapuolen rakenteelle, jossa jokainen vuorollaan nousee puhujaksi, toimijaksi tai päättäjäksi palaten lopulta takaisin yhdenvertaisuuteen tovereidensa kanssa. Vallankumouksellisissa organisaatioissa on Sartren (1982, 523) mukaan kuitenkin läsnä usein *primus inter pares* henkinen hahmo, organisoija-agitaattori, joka edustaa yhtä tiettyä organisaation sisäistä alaryhmää (kts. Boncardo, 2020). Organisoija-agitaattori, toisin kuin muut kolmannet osapuolet ei puhuttuaan tai päätettyään asiasta enää palaa yhdenvertaiseksi, vaan jää ikään kuin hahmottomana tarkkailijana seuraamaan muiden velvollisuuksistaan suoriutumista ja organisoimaan ryhmän toimintaa pseudo-johtajan ominaisuudessa. Organisoija-agitaattori esittää ilmi tuomiensa päätösten pohjaavan – ja usein ne pohjaavatkin – ryhmän sisäiseen populaariin mielipiteeseen (1982, 523–524). Mutta koska organisoija-agitaattori ei palaa yhdenvertaiseksi muiden jäsenten kanssa, on hänessä potentiaalia muuttua edustamansa alaryhmän jäsenten yläpuoliseksi suvereeniksi, ei-transsendentoivaksi kolmanneksi osapuoleksi (Sartre, 1982, 609).

Suvereeni ilmaantuu organisaatioon silloin, kun ryhmä on nähnyt tarpeeksi monta terrorin kierrettä, jotka ovat tehneet sen jäsenistä varovaisia ja alttiita kadottamaan toimintansa vapauden ja yksilöllisen luonteen organisaation linjasta poikkeamisesta johtuvan pelon vuoksi (kts. Boncardo, 2020, 19). Jos ja kun organisaatioon ilmestyy suvereeni, muuttuvat Terrorin kierteet puhdistuksiksi (kts. Catalano, 1986, 213). Organisaatiossa ja sitä edeltävissä ryhmän muodoissa ihmiset olivat korvaamattomia,

mutta nyt he muuttuvat jälleen korvattaviksi. Suvereenin tiellä seisovat yksilöt ja instituution sisäiset alaryhmät pyyhitään puhdistuksissa pois kartalta, ja suvereeni muuttuu tasa-arvoisen kolmannen osapuolen, joka on tovereidensa kanssa läsnä täällä sijaan *kaikkialla-olevaksi kolmanneksi osapuoleksi*. (kts. Sartre, 1997, 200). Suvereenin kaikkialla-oloa avaa parhaiten vanha Neuvostoliittolainen vitsi:

Oliko Stalinia mahdollista kritisoida? Kyllä, jos sen teki yksin, lukitussa makuuhuoneessa, kahden tai kolmen peiton alla, asetettuaan tyynyn tai vielä paremmin kaksi päänsä päälle, jolloin saatoit puhua diktaattorista kuiskaten mitä sielusi sietikään – kunhan pysyi tiukasti viiden minuutin aikarajassa.

Kertaan nyt lyhyesti tämän luvun löydökset. Sartre aloitti ryhmien kuvauksen niiden räjähdysmäisistä syntyhetkistä, jossa anarkistinen fuusioituva ryhmä syntyi spontaanien päätösten vuoksi. Fuusioitunut ryhmä muodosti saavutuksestaan merkin, jonka ympärille se rakensi ja vakautti itsensä. Ryhmän jäsenten toimien organisoituessa ja vakiintuessa ryhmä tarvitsi selviytyäkseen valaa, jonka taas terrori vahvisti uudelleen ja uudelleen. Valan ehdoilla operoiva ryhmä muutti muotoaan taas organisaatioksi, joka mahdollisti parhaimmalla mahdollisella tavalla ihmisten toiminnan merkityksellisyyden ja vapauden. Lopulta organisaation jäsenten joukosta nousi suvereeni, joka siirsi ryhmän takaisin sarjallisuuteen, josta se alun perin ponnisti maailmaan. Sartren mukaan maailma on kuitenkin syvässä mielessä kontingentti, detotalisoitu totaliteetti, joka ei noudata ”välttämättömiä” abstrakteja sääntöjä (kts. 3.3.5). Olen tässä luvussa seurannut Sartren esittämää kuviota, josta hän lähti liikkeelle helpointen ymmärrettävästä ryhmän muodosta liikkuen kohti monimutkaisempaa. Ryhmät eivät kuitenkaan seuraa aina tässä luvussa esitettyä kuviota. Sarjallisuudesta voi nousta organisaatio ilman sitä edeltäviä ryhmien muodostamia momentteja, ja ryhmät voivat sammua ja lopettaa toimintansa huomattavasti aiemmin kuin vasta organisaatioiksi kehityttyään.

Sartren mukaan vallankumouksellisten ryhmien tavoite on aina lopullinen voitto, ja vallankumouksien kontekstissa tämä merkitsee kansallisvaltioksi nousemista, kuten kaikissa onnistuneissa vastahegemonisissa vallankumouksissa Sartren mukaan onkin käynyt (kts. 5.5.3). Näin kävi tässä tutkielmassa esiintyneistä vallankumouksista niin Ranskassa, Neuvostoliitossa, Vietnamissa kuin Algeriassakin. On avoin kysymys, missä määrin tämä Sartren kuvaus vallankumouksellisen ryhmän lopullisista tavoitteista on preskriptiivinen tai deskriptiivinen. Kuten Jameson huomauttaa, Sartren *Dialektisen järjen kritiikki* oli ”kirjoitettu Algerian vallankumouksen aikana joka syntyi samoihin aikoihin kuin Kuuban vallankumous, USA:n kansalaisoikeusliikkeen radikalisoitumisen,

Vietnamin sodan intensifikoituminen ja maailmanlaajuinen yliopisto-opiskelijoiden liikehdintä, vastaten näin ollen uuteen vallankumoukselliseen intoon” (1971, 272). Aika Sartren jälkeen on näyttänyt, että kaikki *Dialektisen järjen kritiikin* julkaisun jälkeiset ja nykypäivän välillä syntyneet vallankumoukselliset projektit ovat joko valuneet hiekkaan tai muuttuneet valtioiksi, ja tulleet näin palanneeksi sarjallisuuteen.

6 TUTKIELMAN TULOKSET JA IMPLIKAATIOT

6.1 Tulokset

Olen tässä tutkielmassa käynyt lähiluentana läpi Sartren kuvauksen vallankumouksellisten ryhmien dialektisesta luonteesta. Käsittelin johdannossa Sartren teorian historiallista taustaa ja yhteyksiä hänen varhaisempaan tuotantoonsa. Koska *Dialektisen järjen kritiikki* on poliittista filosofiaa käsittelevä teos, annoin tavallista suuremman painoarvon Sartren ajan poliittiselle ilmapiirille ja ympäristölle, joista kummunneille kysymyksille Sartre etsi teoksessaan vastauksia. Sartren aikansa muiden ranskalaisten intellektuellien kanssa koitti kiivaasti löytää eurooppalaista tapaa olla vasemmistolainen ja kommunisti. Sartren *Dialektisen järjen kritiikki* pyrkiin tekemään tilinselvitystä Neuvostoliiton vallankumouksen hyytymisen suhteen – miksi ensi alkuun niin edistykselliseltä vaikuttanut ja toivottu vallankumous menetti kurssinsa ja muuttui niin konservatiiviseksi? Sartren vastaus on kaksitasoinen: ensinnäkin syynä oli kalkkiutunut dialektinen teoria, ja toisekseen vallankumouksen toteuttaneiden ryhmien tendenssi palata takaisin sarjallisuuteen.

Toisessa luvussa käsittelin Sartren näkemystä dialektiikasta metodina. Sartre kohdisti kritiikkinsä ennen kaikkea Engelsiin, jonka ajattelun perillisiksi Sartre näki useat ei-toivotut kehitykset dialektisessa materialismissa. Sartren käsitys dialektiikasta painottaa sen olemusta muutoksena. Sartren teorian taustalla piilee vanha Marxin asettama kysymys siitä, kuinka yksilöt voivat tehdä historiaa, vaikka ovat itse sen muodostamia. Sartre koittikin puhaltua dialektiseen materialismiin uutta eloa korostamalla ja selvittämällä yksilön merkitystä kaiken muutoksen takana ja dialektiikan pohjana: vapaa yksilö todella voi tehdä historiaa, mutta vain yhdessä muiden yksilöiden kanssa. Yksilö on eristettynä ja yksin impotentti ja voimaton toteuttamaan suuria yhteiskunnallisia muutoksia.

Sartren metodin perusteet tämän uuden yksilöön perustuvan, tai kuten Sartre sitä itse kutsui, nominalistisen dialektiikan tutkimiseksi esitetään hänen teoksessaan *Kysymys metodista* (kts. 3.3.1). Sartre kuvaa yhdistävänsä tämän perinteisiä dialektisen materialismin päättelysääntöjä progressiivis-regressiiviseen asenteeseen, joka pyrki löytämään ja tutkimaan dialektisia liikkeitä keskittymällä niiden temporaalisuuteen. Keskeisimmäksi tavoitteeksi Sartren metodissa paljastui sosiaalisten rakenteiden ja kollektiivien ymmärrettävyys: *Dialektisen järjen kritiikki* pyrkii vastaamaan Historian Totuuteen, kysymykseen Historian lopullisesta yhtenäisyydestä ja ymmärrettävyydestä kuvailemalla historiaa sitä tekevien, yksilöihin pohjaavien sosiaalisten kollektiivien tuotteenä. Lähtemällä liikkeelle yksilötasosta ja edeten ryhmien emergenttien kehitystasojen läpi Sartre uskoi onnistuvansa kuvaamaan historiallisten toimijoiden, eli sosiaalisten kollektiivien olemuksen, jolloin hän tulisi samalla kuvanneeksi historian itsensä perustavan logiikan.

Esittelin tässä luvussa myös tämän tutkielman läpisevän teeman, praxiksen ja praktio-inertian välisen dialektisen suhteen. Praxis on Sartrelle laaja käsite, joka tiivistyy kuitenkin pitkälti käytännölliseen toimintaan. Praktiko-inertia taas kuvaa jämähtänyttä, urautunutta praxista joka ohjaa ihmisten toimintaa vaatien usein itseensä uhrattavan lisää praxista pysyäkseen käynnissä. Praktiko-inertiasta kumpuavat kontrafinaalisuudet selittävät Sartren mukaan useita maailmaamme vaivaavia ongelmia, joiden ratkaisemiseen vallankumoukselliset ryhmät omilla praxiksillaan pyrkivät. Käsittelin luvun lopuksi myös puutetta. Se toimii Sartrelle keskeisenä maailmaa totalisoivana, eli kokoavana ja määrittävänä tekijänä. Koska koko ihmiskunnan historia on tapahtunut puutteen määrittämässä maailmassa, on iso osa sen kehityksistä tapahtunut tuon puutteen poistamiseksi. Lopuksi painotin Sartren dialektisen teorian ominaispiirteitä, joista kaksi paljastui erityisen merkityksellisiksi: Ensinnäkin Sartre ilmaisee hänen teoriansa olevan voimakkaassa mielessä materialistinen. Toisekseen Sartren itselleen asettama reunaehto dialektiikalle on sen rajoittaminen ihmismaailman tutkimukseen. Nämä yhdistäen Sartre esittää kaikkien hänen kuvaamiensa dialektisten liikkeiden olevan materiaalisia, mutta samaan aikaan läpeensä inhimillisiä. Koska maailmamme on ihmisten maailma, on maailman materia myös inhimillistä.

Neljäs luku käsitteli Sartren näkemystä sarjallisuudesta. Jotta Sartre pystyi tutkimaan vallankumouksien toimintaa, täytyi hänen ensin esitellä mitä ollaan kumoamassa: sarjallisuus kuvaakin Sartrelle arkipäiväistä elämää, jonka toimintalogiikka jää ihmisiltä säännönmukaisesti piiloon. Sarjallisuudessa ihmiset elävät praktiko-inertian vallassa. Se toimii Sartrelle myös vieraantumisen ympäristönä. Nuorempi Sartre

käytti vieraantumista terminä runsaasti spesifioimatta sen materiaalisia ehtoja ja näkemättä termin yhteyttä marxilaisuuteen. *Dialektisen järjen kritiikki* esittää koherentin näkemyksen vieraantumisen toimintalogiikasta samaistamalla sen sarjallisuuteen. Sarjallisuudessa ihminen näkee toisen ihmisen haitaksi. Tavoittelemalla samoja asioita esimerkiksi työmarkkinoiden kontekstissa ihmiset hukkaavat sen, mitä he jakavat, sillä he ovat pakotettuja keskittymään siihen, mikä heidät erottaa. Ihmiset tulevat kirjaimellisesti numeroiduiksi järjestyslukuina, joka johtaa pahenevaan eristäytyneisyyden ja vieraantumisen kierteeseen.

Esittelin neljännessä luvussa myös Sartren sosiaaliontologian peruskäsitteen, kolmannen osapuolen. Sartre kritisoi aikansa sosiologiaa keskittymisestä yksilöiden ja ryhmien väliseen suhteeseen näkemättä tuon suhteen todella olevan dualistisen sijaan tertiäärinen. Sartren mukaan kaksi ihmistä ei vielä muodosta sosiaalista kollektiivia. Vasta kolmas subjekti, joka havaitsee ja tunnistaa toiset osana ryhmää tekee ryhmästä ryhmän. Painotin kolmatta osapuolta käsitellessäni tertiäärisen suhteen yhdistävän ihmiset erilaisiin kenttiin, kuten kulttuurisiin ja sosiaalisiin. Havainto ja ymmärrys ihmisen toiminnasta tekee hänen toimistaan todellisia ja jaettuja.

Viides luku pureutui tutkielmani varsinaiseen tutkimuskysymykseen: miten vallankumoukselliset ryhmät muodostuvat ja toimivat dialektisesti? Asetin kysymykseni Sartrenkin *Dialektisen järjen kritiikissä* runsaasti hyödyntämään kontekstiin, Ranskan Suureen vallankumoukseen. Kontekstualisoin Sartren ajattelua vertaamalla sitä muiden hänen aikansa vaikutusvaltaisten vasemmistoteoreetikoihin, kuten Leniniin, Rosa Luxemburgiin ja tärkeimpänä Antonio Gramsciin, jonka yhteys Sartreen on hyvin vähän tutkittu aihepiiri heidän lukuisista yhteyksistään huolimatta. Tein lähiluennan Sartren kuvauksesta, joka alkoi imitaatiota harjoittavista massoista, siirtyi fuusioituvan ryhmän kautta fuusioituneeseen ryhmään, jossa ihmiset ensimmäistä kertaa organisoivat toimintaansa ja joka tarjosi ryhmän tulevaisuudelle merkin jonka ympärille kokoontua, jatkaen laillistetun ryhmään, jonka peruspiirre oli kaikkien osallistujien tasa-arvoinen päätösvalta toiminnasta, mutta jonka epävakaudesta pois pääsyksi ryhmän jäsenet sitoutuivat valaan, jonka ylläpitämiseksi ryhmät taas päätyivät toteuttamaan terroria. Nämä ontologiset muutokset käyneet ryhmät ovat organisaatioita, joiden jäsenten jakama praxis toimii kaikkein tehokkaimmin historiaa tekävänä voimana, ja jonka olemus tarkoittaa vieraantuneisuuden poistumista ryhmän sisäisistä sosiaalisista suhteista. Organisaatio kykenee kaikkein tehokkaimmin muokkaamaan materiaa, ja jonka muokkaaminen tarkoittaa myös inhimillisen maailman muokkaamista – näin ollen organisaatio toimii Sartrelle

eksistentiaalisen vapauden tehokkaimmin mahdollistavana sosiaalisuuden muotona. Lopuksi käsittelemme organisoidun ryhmän välttämättömältä vaikuttavaa paluuta sarjallisuuteen.

6.2 Tutkielman implikaatiot

Tutkielmani varsinaisen käsittelyosuuden jälkeen on aiheellista esittää vielä yksi kysymys Sartren teoriaa koskien: Mitä tarjottavaa Sartren teoksella on nykypäivälle? Jaan vastaukseni kahteen osaan, poliittiseen ja akateemiseen. Esitin tämän tutkielman alussa Sartren poliittisen motivaation *Dialektisen järjen kritiikille* olleen Neuvostoliiton vallankumouksen ”kalkkiutumisen” tutkiminen. Venäjän vallankumous alkoi Sartren mukaan aidosti eteenpäin katsovana ja ihmisiä vanhasta tsaarismista vapauttaneena tapahtumana – olivathan esimerkiksi Leninin ajamat naisten oikeudet ja osittain tuotantovälineiden sosiaalinen omistus aidosti huomattavia voittoja tasa-arvolle ja kommunismille (Sartre, 1968). Sartren *Dialektisen järjen kritiikille* asettama tavoite, Neuvostoliiton kommunistisen puolueen filosofiaan pitämien historiallisen materialismin elävöittäminen, oli mahdollista Sartren (1982) mukaan vain Stalinin vuoksi (50). Destalinisaatio avasi uuden mahdollisuuden materialistisen dialektiikan tarkastelulle, jolle stalinismi oli tärkeä oppitunti (50).

Uskon itse samaan tapaan Neuvostoliiton kaatumisen mahdollistavan Sartren teorian kontribuutioiden vasemmistolaisella politiikalle selkeämmän arvioinnin.

Akateemisesti *Dialektisen järjen kritiikki* on jäänyt vähälle huomiolle erityisesti Suomessa. Tästä huolimatta se kulminoi Sartren poliittisen ajattelun käänteen, ja tarjoaa valtavasti Sartren eksistentiaalisuuden tutkimiseen. Lisäksi uskon sen avaavan uuden näkökulman dialektisesti ymmärretyn sosiaaliantologian tutkimiseen. Tämän tutkielman aihe, vallankumouksellisten ryhmien tutkiminen yhdistää Sartren näkemyksen politiikasta, sosiaalisesta ontologiasta ja näihin liittyvistä eksistentiaalisista teemoista.

6.2.1 Sartren teorian implikaatiot politiikalle

Sartre uskoi, että muistuttamalla kommunisteja vapauden yksilöllisen luonteen merkityksellisyydestä hän tarjoaisi uuden lähestymistavan koko vasemmistolaiselle

liikkeellä, joka osaltaan irrottaisi sitä Neuvostoliiton varjosta. Historiallisesti tarkasteltuna Sartren teoria oli floppi. Sartren tarkoitus oli piirtää suuntaviivoja niin sanotun "kolmannen suunnan" kommunismille: Useat 50- ja 60- luvuilla Ranskassa vaikuttaneet intellektuellit kokivat maansa olevan ainutlaatuisessa asemassa. Sen suhteellisen etäisyyden Neuvostoliitosta ja maailman toisena napana toimineesta Yhdysvalloista ajateltiin mahdollistavan avoimemman ja vapaamman kommunismin rakentamisen (kts. Wolin, 2010). Kommunistinen puolue ei kuitenkaan koskaan noussut niin merkittäväksi voimaksi Ranskassa kuin Sartre muiden aikansa älykköjen kanssa haaveili, eikä Sartren teoria toiminut suunnannäyttäjänä yhdellekään kommunistiselle puolueelle.

Vaikka kolmas suunta ei ole samalla tavalla polttava kysymys kuin ennen, usko Sartren teoriasta suuresti nuoruudessaan vaikuttanut Ronald Aronson sillä olevan suorastaan avainasema nykypäivän vasemmistolaiselle liikkeelle. Aronson väittää provokatiivisesti "marxismien olevan loppu" (1995, 23). Marxisin konkreettinen poliittinen voima kumpusi hänen mukaansa siitä faktasta, että maailman toinen suurvalta noudatti sitä, vaikkakin vaihtelevalla menestyksellä, poliittisena ideologianaan. Tämä seikka pääsee valitettavan usein unohtumaan, mutta Suomessa esimerkiksi Tiina Heikkilä on esittänyt Suomen hyvinvointivaltioksi tehneiden merkittävien reformien olleen tehty isoin osin Neuvostoliiton pelosta, joka pakotti työnantajapuolen suhtautumaan työläisten reformivaatimuksiin vakavasti (Heikkilä, 2017). Vasemmistolainen liike on jumittunut pitkälti puolustustaisteluun. Sen 1980-luvusta lähtien ajamat isot poliittiset reformit, kuten työpaikkademokratia, ilmastonmuutoksen sosiaalisesti oikeudenmukainen torjunta ja sosiaaliturvan laajentaminen junnaavat paikallaan käytännön politiikassa – laajassa mielessä politiikan aloiteoikeus on ollut oikeistolla aina 1980-luvulta saakka. Kaiken kaikkiaan uskon Aronsonin väitteen marxismien lopusta pitävän paikkansa. Marxismi on kokenut samankaltaisen jähmettymisen kuin Neuvostoliitossa – kuten vaikkapa Slavoj Žižek esittää, marxismi säilyy akateemikoiden rakkaana teoreettisena työkaluna, mutta sen kyky muuttaa maailmaa on haihtunut (Jylhä & Kuusela, 2010).

Hävisikö Sartren ajattelu kommunismin ja marxismien hävitessä? Sartren ehdottama, historiallisen välttämättömyyden kieltävä, yksilöstä ponnistava ja praxista painottavan dialektiikan keskeinen ansio on sen käsitys historian avoimuudesta. Kuten nuorempi Sartre, joka *Eksistentialismi on humanismia* -luennossaan väitti, "jokaisen projektin sisältävän mahdollisuuden epäonnistumiseen", marxismi ei ollut vanhemmallekaan Sartrelle projektin yläpuolella. Projektina sen epäonnistuminen oli aina mahdollisuus. Mutta kuten epäonnistumiset yleisesti,

tarjoilee marxismin epäonnistuminen oppitunnin, jonka Aronson muotoilee seuraavasti: “(m)arxismin kohtalo ei koskaan ollut filosofien käsissä, vaan massojen toiminnassa (tai toimimattomuudessa).” (1995, 32).

Kritisoidessaan Neuvostoliiton ja kommunistien yleisesti omaksumaa käsitystä marxismista, Sartre esitti, ettei se ymmärtänyt “praxiksen olevan tietoa nopeampaa” (kts. 3.3.4). Käytäntö todella on tietoa nopeampaa, ja toiminta on teoriaa voimakkaampaa: ja silti toiminta ilman teoriaa on sokeaa. Vaikka Sartren ja muiden länsimaalaisten teoreetikkojen työ marxismin elävöittämisiksi saattoi lopulta valua hukkaan, olisi marxismi ilman sitä mitä luultavammin kuihtunut pois jo sukupolvea aiemmin kuin se lopulta teki (Aronson, 1995, 33). Vaikka marxismin analyysi kapitalismista ei ole vanhentunut, ei marxismia voida enää vakavasti voida pitää ihmiskunnan kohtalona, tai Totuutena kuten Sartre asian ilmaisisi. Mutta niin pitkään kuin sosialismin vastareaktionaan synnyttänyt kapitalismi toimii maailman tuotantotapojen pääasiallisena järjestyksen muotona, säilyvät marxismi ja marxilaisuus valideina tapoina tutkia ja selittää maailmaa.

Merkittävä ero tulevaisuuden marxismissa, jos sellainen tulee olemaan, verrattuna vanhaan marxismiin on sen asema vain yhtenä osana laajempaa liikettä. Sen täytyy toimia kapitalismin selittämisen ja vastustamisen logiikkana osa liikettä, joka pyrkii vastaamaan maailmaa koskettaviin ongelmiin feminismiin, anti-rasistisen ja vihreän liikkeen rinnalla. Jos marxismia kaavailtiin ennen ihmiskunnan vapautumisen johtotähteksi jolla oli yksinoikeus selittää ja muuttaa maailmaa, ei se sitä enää ole. Jos edellä esittämäni tulkinta Sartren teoriasta otetaan vakavasti, tulee marxismi ajatella vain ja ainoastaan projektiksi muiden joukossa, jonka totuus punnitaan toiminnassa – ei siitä kirjoitettujen tutkielmien tai kirjojen määrissä.

6.2.2 Sartren teorian anti akateemiselle filosofialle

Dialektisen järjen kritiikki on osoitus Sartren jo varhaisemmassa tuotannossaan vaatimasta filosofian vastuullisuudesta: filosofi on aina vastuussa siitä, mitkä aspektit hän tuo lukijansa silmien eteen (Sartre, 1967). Näin ollen Sartren teorian antia akateemiselle filosofialle tutkimukselle ei voida yksinkertaisesti erotella sen poliittisesta sisällöstä. *Dialektisen järjen kritiikin* keskeisin anti Sartren tutkimukselle piileekin mielestäni sen tavassa yhdistää vapaus politiikkaan ja tätä kautta Sartren varhaisemmassa tuotannossa esiintyneen eksistentiaalisen vapauskäsitteksen laajentaminen ja tarkentaminen poliittis-filosofisella ulottuvuudella. Toinen Sartre-

tutkimukselle keskeinen anti *Dialektisen järjen kritiikissä* on sen etiikkaa kommentoiva sisältö. Kuten Sartren poliittista sympatiaa keränneet Ranskan maoistit siteerasivat ihailemaansa "Suurta Ruorimestä" Mao Zedongia: "Todellinen etiikka on politiikka".

Dialektisen järjen kritiikki merkitsi huomattavaa edistysaskelta Sartren filosofialle. *Dialektisen järjen kritiikin* keskeinen tutkimuskohde ja tämän tutkielman aihe, sosiaalisten ryhmien dialektinen luonne tarkoitti Sartren epäpoliittisen yksilökeskeisyyden loppua. Sartre ymmärsi nuorempanakin vapauden ilmenevän aina käytännön tilanteessa, mutta *Dialektisen järjen kritiikki* täsmensi tuon käsityksen materiaalisia ulottuvuuksia ja toi kuvaan sosiaalisuuden keskeisenä vapauden ilmentymisen muotona. Kuten edellinen ryhmien ja niiden vapauden mahdollistavaa luonnetta käsitellyt luku esitti, Sartre uskoi vapauden sen perimmäisessä muodossa, yhteiskuntaan vaikuttamisessa, olevan mahdollista tehokkaimmillaan ja parhaimmillaan sosiaaliin ryhmiin osallistumisen kautta. Eksistentiaalismin keskeisimmän ja Sartrea kovasti askarruttaneen kysymyksen vapauden luonteesta voidaan katsoa saaneen vihdoin eräänlaisen vastauksen.

Sartre halusi koko uransa ajan kirjoittaa teoksen eksistentiaalisesta etiikasta siinä koskaan onnistumatta (kts. Detmer, 2004). *Dialektisen järjen kritiikki* sisältää runsaasti tätä teemaa sivuavia pohdintoja. Sartren esitys "ihmisyydestä" lienee näistä keskeisin. Hänen mukaansa ryhmiä vakauttava vala ja sen uudistava terrori synnyttävät ryhmälle käsityksen ihmisyydestä, joka on Sartren mukaan läpi aikojen toiminut manikealaisuuden jyrkän mustavalkoisuuden hengessä kaiken etiikan pohjana. Sartre väittää kaikkien historian hirmutekojen, kuten kolonialismin, olleen tietoisesti oikeutettu aina toiseuttamisen kautta: "jotta ihmistä voidaan kohdella kuin koira, on hänet ensin tunnustettava ihmiseksi" (1982, 111). Sartren *Dialektisen järjen kritiikin* eräänlaiseksi tutkimuskysymykseksi kohottama Historian Totuuden selvittäminen paljastuu tässä kontekstissa koko ihmiskunnan jakaman ihmisyyden idean mahdollisuuden etsimiseksi.

Kysymys Historian Totuudesta on valtava, eikä Sartren lopullinen vastaus ole selvä. Hänen mukaansa tähänastinen historia on määrittynyt aina puutteen kontekstissa, ja historiaa pyörittävien ryhmien syntyneen tuon saman puutteen määrittelemistä "myrkyllisistä ympyröistä": pyrkimyksistä joko vastata ryhmää negatiivisessa mielessä koettelemaan uhkaan tai toteuttaa sen jäsenien tärkeäksi katsomia positiivisia poliittisia tavoitteita, jotka toteutuessaan tekevät ryhmästä antagonistisen suhteessa muihin ryhmiin että jähmettävät ryhmän ja siirtävät sen takaisin kohti sarjallisuutta, joista ne alun perin nousivat. *Dialektisen järjen kritiikin* ensimmäinen osa, jonka

käsittelyllä on ollut hallitseva osa tutkielmassa, ei pääse Totuuden etsimisessä sen “ensimmäistä momenttia”, yksilön vapautta osana ryhmää pidemmälle (kts. osa 5.5.6).

On selvää, ettei maailma ole löytänyt yhteistä ihmisyyttä eikä positiivisessa mielessä vastavuoroista tulevaisuutta niin pitkään kuin kukaan kuolee nälkään tai tulee alistetuksi sietämättömään ja epätoivoiseen elämään. Sartren vastauksesta Historian Totuuteen voidaan esittää kaksi luentaa, joihin vastaaminen tulee aina olemaan *Dialektisen järjen kritiikkiä* koskevan tutkimuksen taustalla; joko Sartre uskoo optimisesti täydellistyvän luonnon hallinnan poistavan puutteen ja ihmiskunnan lisääntyvän kokemuksen ja tiedon mahdollistavan universaalien vapauden kaikille – tai vaihtoehtoisesti ihmiskunnan olevan lukittu ikuisen heimokuntien väliseen sotaan, jonka tuloksena käsitys ihmisyydestä säilyy aina fragmentoituneena ja oikeutuksena väkivaltaan.

Kysymys siitä, onko Historian Totuus löydettävissä jää avoimeksi. Kuten Sartren kriitikko Aron kuvaa, sen löytäminen on paradoksaalinen projekti. Sen varmistaminen vaatisi historian ylä- tai ulkopuolella olemista – positio, joka on mahdoton saavuttaa Sartren teorian vahvan immanenssin vaatimuksen takia. Tämä on luettavissa Sartren kritiikistä Hegelin transsendentaalisesta asemoitumisesta dialektiikkaan (kts. Aron, 1971, 209–210). Sartren oli tarkoitus selvittää Historian Totuus *Dialektisen järjen kritiikin* kesken jääneessä toisessa osassa. Vaikka *Dialektisen järjen kritiikin* toinen volyyymi sisältää runsaasti oivaltavia ja tarkkanäköisiä huomioita muun muassa kamppailujen merkittävydestä ja ymmärrettävyydestä osana historiaa ja ennen kaikkea Neuvostoliiton vallankumouksen kehityksestä ja degeneraatiosta takaisin sarjallisuuteen, jää Historian Totuus selvittämättä.

Dialektisen järjen kritiikin projektin aloittanut ja keskenjättänyt Sartre siirtyi myöhemmässä tuotannossaan takaisin ei-niin-poliittisiin aiheisiin. Sartren Gustave Flaubertia käsittelevät kirjat ovat mielenkiintoisia sovellutuksia Sartren kaavailemasta eksistentiaalisesta psykoanalyysistä ja hyödyntävät ansiokkaasta progressiivis-regressiivistä asennetta puretuessaan kohteidensa lapsuuteen ja ympäröivän kulttuurin vaikutukseen, mutta eivät pyri rakentamaan Sartren käsitystä historiasta ja politiikasta enää eteenpäin. *Dialektisen järjen kritiikki* säilyy Sartren kunnianhimoisimpana ja mielestäni myös oivaltavimpana teoksena, mutta samaan aikaan eräänä filosofian historian keskeneräisimpänä ja epäonnistuneimpana projektina – on mahdotonta väittää, että se olisi merkittävässä määrin toiminut emansipatorisena projektina tai suunnan näyttäjänä yhdellekään poliittiselle liikkeelle.

Mutta taas kerran projektin epäonnistuminen avaa uuden mahdollisuuden: toisin kuin Sartren aikaan, jolloin ihmiskunta saattoi vaikuttaa kylmän sodan ja vasemmiston sisäisten ristiriitojen vuoksi fragmentoituneelta *ad infinitum*, kohtaa ihmiskunta nyt sen historian suurin kollektiivinen kriisi – ilmastonmuutos. Kuten fuusioituvan ryhmän kuvauksessa kävi ilmi, keskeisen vaatimus ryhmien synnylle on niiden ulkopuolinen paine, joka aloittaa fuusioitumisen prosessin. Yhteinen uhka tarkoittaa uutta ymmärrystä yhteisyydestä, Toisen näkemistä uudessa valossa. Kuten Sartre kuvasi Ranskan Suuressa vallankumouksessa Pariisin protestoijia kohdanneen yhteinen, totalisoiva tulevaisuus kuolleina elleivät he tekisi mitään vastustukseen Kuninkaallista armeijaa, asettaa ilmastonmuutos meille kaikille yhteisen tulevaisuuden.

Sartrea ilmastonmuutoksen perspektiivistä tutkinut Robert Boncardo ei ole vakuuttunut ilmastonmuutoksen toimivan tällaisena mahdollisuutena. Hänen sarkastinen huomionsa tiivistää mielestäni paljon Sartren filosofiasta yleisesti: “Kohtaamme ilmastonmuutoksessa meitä tällä hetkellä kaikkein raskaimmin painavan kontrafinaalisuuden, ja ainoa asia, jolla lopulta on merkitystä, kuten Sartren Kritiikki meille opettaa on se, kuinka kuumaa tuleekaan” (2020, 121). Toimipa ilmastonmuutos koko ihmiskuntaa yhdistävänä uhkana vai vain uusia jakolinjoja synnyttävänä puutteena ruuasta ja elinkelpoisesta ympäristöstä, tarjoaa Sartren teoria mielestäni ilmastonmuutoksen poliittiselle ja filosofiselle tutkimukselle paljon.

Ilmastonmuutos on erinomainen esimerkki Sartren teorian monimutkaisesta kontrafinaalisuuden, praxiksen ja praktiko-inerttien synteisistä. Se syntyi jalosta tavoitteesta nostaa ihmisten elintaso luonnonresurssien tehokkaalla hyödyntämisellä, mutta lopulta tuon tavoitteen saavuttamiseksi tehdyt toimet muodostuivat itsetarkoituksellisiksi. Ihmisen ja luonnon välinen metabolismi, eli teollisuus on kapitalismissa valjastettu tuottamaan voittoa harvoille ja valituille johtuen mitä rumimpaan lopputulokseen kaikkien kannalta. Tehtaat, niiden hyödyntämien resurssien alkutuotanto, niiden tuottamat tuotteet valmistavat työläiset ja noita tuotteita kuluttavat ihmiset muodostavat Sartren termein praktiko-inerttejä sommitelmia, joiden osat vaikuttavat pseudo-subjektiivisilta: ne operoivat toimijoiden kaltaisesti, omia tarpeitaan tyydyttäen. Kuten tutkielmani toisessa luvussa esitin, esimerkiksi paperikoneet muodostavat Sartren teoriaa mukaillen oman eksistenssä, pakottavan praktiko-inerttisen olemassaolon, joka ohjaa ihmisten praxiksia kohti omaa hyötyään. Tämän merkitys onkin jo ymmärretty Sartre tutkimuksen kentällä: Daniel Sullivan (2021) on esittänyt, että Sartren teoriaa tulisi vakavasti tutkia materiaalille pseudo-subjektiivisiä ominaisuuksia antavalla uus-materialistisella teoriakehikolla.

Lisäksi uskon Sartren teorian avaavan uuden mahdollisen tutkimussuunnan sosiaalisen ontologia tutkimukselle. Kuten Flynn esittää, *Dialektisen järjen kritiikin* esittämä tertiäärisyyden varaan rakentuva sosiaalisuus on ainutlaatuinen tulkinta sosiaalisen maailman rakentumisesta (Standford, 2013). Tätä tutkielmaa voidaan rehellisesti pitää vain tämän valtavan rikkaan teeman pintaraapaisuna, jonka syvällisempi avaaminen vaatinee vielä hyllymetreittäin tutkimusta. Sartren tapa esittää ryhmät on mielenkiintoinen erityisesti sen praxikseen keskittyvän luonteen takia. Sartren mukaan ryhmät ovat todella olemassa vain tekemänsä työn, tai harjoittamansa praxiksen takia – tämä tarjoaa mielenkiintoisen, vaihtohtoisen tutkimuslinjan analyttisen sosiaaliontologian ryhmien päätöksentekomekanismeja painottavalle tutkimukselle.

6.3 Mahdollinen jatkotutkimus

Dialektisen järjen kritiikki on monipuolisuudessaan ja kunnianhimossaan päätähuimaava teos. Sen yritys muodostaa dialektinen ymmärrys yksilötason praxiksen ja ymmärryksen asteittaisista muutoksista lopulta koko Historiaa selittäväksi ja totalisoivaksi voimaksi oli tuomittu epäonnistumaan. Sartren vahvaa tieteidenvälisyyttä vaatinut projekti oli mahdoton toteuttaa käytännössä; sen vaatima määrä ihmistieteisiin perehtymistä oli mahdoton omaksua yhdelle ihmiselle. Tässä mielessä *Dialektisen järjen kritiikin* tavoite saavuttaa Historian Totuus heijastelee yllättäen Hegelin *Hengen fenomenologiassa* ja *Tieteen Logiikassa* esiintyvää tavoitetta saada kiinni Absoluuttisesta Hengestä. Kysymys Historian totuudesta jää lopullisesti auki. *Dialektisen järjen kritiikin* osittaisissa onnistumissa sen sijaan riittää tutkittavaa. Sartren teoksen kontribuutiot muun muassa postkolonialistiselle, feministiselle, kulttuurintutkimukselle, eksistentiaaliselle filosofialla ja politiikan tutkimukselle ovat huomattavat. Olen tutkielmani saatossa identifioinut kuitenkin ennen kaikkea kaksi mielenkiintoista jatkotutkimuksen mahdollisuutta.

Ensimmäinen näistä on Sartren ja vasemmistolaisen poliittisen filosofian yhteyksien tarkempi selvittäminen. Sartre oli tunnetusti perehtynyt aikansa poliittiseen filosofiaan, kuten Kojevin, Marxin ja Engelsin, Lefebvren, Leninin, Luxemburgin, Blochin ja monien muiden vasemmistolaisittain orientoituneiden filosofien teoksiin, mutta tässä tutkielmassa lyhyesti läpikäyty Gramscin ja Sartren välinen yhteys on suhteellisen tutkimatonta seutua. Vaikka Gramscin ja Sartren filosofiat ja teorit näyttävätkin praxikseen keskittymiseensä takia olevan loistava keskustelupari, ei

heitä vertailee tutkimusta olla juuri tehty. Lisäksi vähän aikaa sitten löydetty todisteet Sartren perehtymisestä Gramscin teoksiin alleviivaavat tämän tutkimuksen tärkeyttä.

Toinen mahdollinen jatkotutkimuksen suunta koskee Sartren sosiaaliantologian tarkempaa tarkastelua. Tämä tutkielma esitti, kuinka vallankumoukselliset ryhmät toimivat radikaalina modifikaatioina keskimäärin sarjallisuuden vallitsemmalle sosiaaliselle maailmalle. Tämän tutkielman kontekstissa se, missä määrin Sartren kuvaamat ryhmät ovat yleistettävissä sosiaalisen maailman tutkimukselle jää kuitenkin avoimeksi. Sartren käyttämä kieli oli hänen koko uransa ajan hyvin voimallista ja värikästä, ja *Dialektisen järjen kritiikissä* keskeisenä esiintyvä väkivalta voi ensinäkemältä saada lukijan ajattelemaan Sartren ajattelun toimivan vain väkivaltaisten vastahegemonisten vallankumousten kontekstissa. Erityisen selvää tämä on terroria käsittelevässä osiossa. Esimerkiksi työpaikkojen ryhmä/instituutio luonteesta puhuttaessa on hankala ajatella mestauskirveitä, eikä Sartren teoria saata vaikuttaa maltillisemmän lukijan silmiin soveltuvalta hyödynnettäväksi edes politiikan tutkimukseen. Vaikka mielestäni Sartren teorian "kääntäminen" maltillisemmaksi ja analyttisemmaksi sosiaaliantologialle hyödynnettävissä olevaksi materiaaliksi on mahdollisuus, voisi se kuitenkin vaarantaa Sartren filosofian alkuperäisen viehätysvoiman – sen kyvyn kuvata maailmaa ja ihmisen osaa siinä kaikessa epäselvyydessään ja rumuudessaan mitä julmimman eksistentiaalisen intuition kautta.

LÄHTEET

- Albert Doja. The advent of heroic anthropology in the history of ideas. *Journal of the History of Ideas*, University of Pennsylvania Press, 2005, 66 (4), pp.633-650.
- Ally, M. (2010). Sartre's Integrative Method: Description, Dialectics and Praxis. *Sartre Studies International* , 2010, Vol. 16, No. 2 (2010), pp. 48-74 Published by: Berghahn Books
- Althusser, L. (1974). *Philosophie et philosophie spontanée des savants*. Paris: Maspero.
- Antoni, F. & Bernstein, A. & Fusaro, L. ed. Jackson, R. *Revisiting Gramsci's Notebooks*. Brill
- Aronson, R. (1995). Sartre and Marxism: A Double Retrospective. *Sartre Studies International*, 1(1/2), 21-36. <http://www.jstor.org/stable/23512982>
- Balaban, Oded. (1990). Praxis and Poesis in Aristotle's practical philosophy. *The Journal of Value Inquiry*, 24, 185-198
- Baugh, B. (2015). Tom Flynn on Sartre's "dialectical nominalism" and the "mediating third". *Sartre Studies International* , 2015, Vol. 21, No. 2, Special Issue: Diverse Lineages of Existentialism. 13-24
- Baugh, B. (2021) Hegel in Modern French Philosophy: The Unhappy Consciousness. *La philosophie française contemporaine* Volume 49:3. 423-438
- Beauvoir, S., Howard R. (1968), *Force of Circumstance*. Harmondsworth, England
- Blunde, A. (2005). *Review of Sartre's Critique of Dialectical Reason*
https://www.ethicalpolitics.org/ablunden/pdfs/Review_of_Sartres_Critique_of_Dialectica.pdf

- Boncardo, R. (2020). Sixty years of Sartre's Critique: Revisiting The Critique of Dialectical Reason today. *Thesis Eleven*, 161(1), 108–123. <https://doi.org/10.1177/0725513620978480>
- Boncardo, R. (2020). Sixty years of Sartre's Critique: Revisiting The Critique of Dialectical Reason today, *Thesis Eleven*, 161:1, <https://doi.org/10.1177/0725513620978480>
- Bowman, E. A., & Sartre, J.-P. (2003). Sartre on Munich 1972. *Sartre Studies International*, 9(2), 5–8. <http://www.jstor.org/stable/23511144>
- Busch, T. (2021). *Sartre and Postmodernism: The Singular Universal* www.symposium-journal.org
<https://www.artsrn.ualberta.ca/symposium/files/original/c9e527b68a1951f8a6da7d2f16f2a6e1.PDF> luettu 1.12.2021
- BUSCH, T. W. (1972). Sartre: From Phenomenology to Marxism. *Research in Phenomenology*, 2, 111–120. <http://www.jstor.org/stable/24654227>
- Cohen-Solal, A. (1987). *Sartre: A life*. Heinemann.
- Detmer, D. (2004). [Review of *An Investigation of Jean-Paul Sartre's Posthumously Published Notebooks for an Ethics*, by G. E. Linsenbard]. *Sartre Studies International*, 10(2), 211–215. <http://www.jstor.org/stable/23512886>
- Dickens, P. (2000). Marx and the Metabolism between Humanity and Nature. *Alethia*, 3:2, 40-45, <https://doi:10.1558/aleth.v3i2.40>
- Drake, D. (1999). Sartre, Camus and the Algerian War. *Sartre Studies International*, 5(1), 16–32. <http://www.jstor.org/stable/23512792>
- Drake, D. (2010) The 'Anti-Existentialist Offensive': The French Communist Party against Sartre, *Sartre Studies international*, 16: 69-94
- Dryer, D. (1963). The Aim of the Critique of Pure Reason. *Dialogue*, 2(3), 301-312. <https://doi:10.1017/S0012217300029449>

Elliot, G. (2009). *Althusser. The Detour of Theory*. Haymarket: Chicago

Engels, F. trans. Sally Ryan and jjazz@hwcn.org (2021). *Dialectics of Nature*, Marxist Internet Archive
<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1883/don/index.htm> luettu
28.11.2021

Fleming, M. (2011). Sartre on Violence: Not So Ambivalent? *Sartre Studies International* , 2011, Vol. 17, No. 1 pp. 20-40

Flynn, Thomas, "Jean-Paul Sartre", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.),
<<https://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/sartre/>>.

Flynn, T. R. (1997). *Sartre, Foucault, and historical reason: Vol. 1, Toward and existentialist theory of history*. University of Chicago.

Flynn, T. R. (2005). *Sartre, Foucault and historical reason: Vol. 2, A poststructuralist mapping of history*. University of Chicago Press.

Feron, A. (2019). Sartre vs. Lefort: The meaning of proletarian experience. *Journal of the CIPH*, 96, 65-79.

Foucault, M. (1994) *Dits et écrits 1954-1988 4 vols.* (Paris: Gallimard, 1994), 1:541 542

Golan, G. (1987). The "Vanguard Party" Controversy. *Soviet Studies*, 39(4), 599-609.
<http://www.jstor.org/stable/151959>

Gramsci, A. & Hoare, Q. & Nowell Smith, G. (1971) *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*. International Publishers: New York.

Grene, M. (1971). Sartre and the Other. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 45, 22-41. <https://doi.org/10.2307/3129746>

Heblich, S., & Trew, A. & Zylbergger, Y. (2016) *East Side Story: Historical Pollution and*

Persistent Neighborhood Sorting

<http://www.spataleconomics.ac.uk/textonly/SERC/publications/download/sercdp0208.pdf>

Hegel, G. W. F. (1998). *Phänomenologie des Geistes*. Akademie Verlag.

Hegel, G. W. F., Haldane, E. S. & Simson, F. H. (1974). *Lectures on the history of philosophy: 1* (Repr.). Humanities Press.

Hegel, G. W. F., Jauhiainen, I. & Oittinen, V. (2011). *Logiikan tiede: Ensimmäinen osa, Objektioivoinen logiikka. Ensimmäinen nide, Oppi olemisesta*. Summa.

Heikkilä, T. (2017) Haastattelu

<https://www.tuni.fi/alustalehti/2017/12/05/satavuotiaan-suomen-historia-on-hyvinvointivaltion-historiaa/>

Heinämaa, S. & Saarinen, E. (1983b). *Olellainen nainen: naiskuvan filosofisen perusteet*. Wsoy.

Heinämaa, S. (2020). Two Orders of Bodily Objectification: The Look and the Touch, teoksessa Toim. Daly, A., Cummins, F., Jardine, J., Moran, D. *Perception and the Inhuman Gaze Perspectives from Philosophy, Phenomenology, and the Sciences*. Routledge. 44-63.

Heinämaa, S. (2021). *On the transcendental undercurrents of phenomenology: the case of the living body*. Cont Philos Rev 54, 237-257. <https://doi.org/10.1007/s11007-021-09534-z>

Heiskanen, J. (2015). *Karl Marx filosofina*. Demokraattinen Sivistysliitto : Karl Marx -seura.

Hibbert, C. (1980). *Days of the French Revolution*, HarperCollins E-Books.

<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1867-c1/p3.htm> luettu 1.6.2021

HUBER, E., & STEPHENS, J. D. (1999). The Bourgeoisie and Democracy: Historical and Contemporary Perspectives. *Social Research*, 66(3), 759-788.

<http://www.jstor.org/stable/40971350>

- Interview with Jean-Paul Sartre" in *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, ed. P.A. Schilpp, p. 21.
- Jameson, F. (1971). *Marxism and Form*, Princeton University Press: U.S.A
- Jameson, F. (1982). FOREWORD to: Sartre, J., Sheridan-Smith, A. & Rée, J. (1982). *Critique of dialectical reason: Volume 1, Theory of practical ensembles*. Verso.
- Jameson, F. (1990). *Late Marxism, Adorno, or, The Persistence of the Dialectic* Verso: U.S.A
- Jay, M. (1984). *Marxism and totality: The adventures of a concept from Lukács to Habermas*. Polity Press.
- Jylhämö, K. & Kuusela, H. (2010). *Politiikkaa, idiootti! Vastakkainasetteluja Žižekin kanssa*. Into Kustannus
- Kant, I., Nikkarla, M., Ranki, K. & Koistinen, O. (2013). *Puhtaan järjen kritiikki*. Gaudeamus.
- Kauppinen, A. (2004). *Sartre, Husserl ja minä*. Teoksessa Sartre, J. *Minän ulkoisuus*, Sartre, J., Tutkijaliitto.
- Kelly, M. (1999). Towards a Heuristic Method: Sartre and Lefebvre. *Sartre Studies International*, 5(1), 1-15. <http://www.jstor.org/stable/23512791>
- Kojève, A. & Hacklin, S. (2007). *Historian loppu*. Tutkijaliitto.
- Koselleck, R. (2004). *Futures past: On the semantics of historical time* ([New ed.]). Columbia University Press.
- Kuromiya, H. & Pełoński, A. (2009). The Great Terror. *Cahiers du monde russe*, 50/2-3, 647-670.
- Lessing, A. (1967). Marxist Existentialism. *The Review of Metaphysics*, 20(3), 461-482.

- Luxemburg, R. ed. Scott, H. (2008). *THE ESSENTIAL ROSA LUXEMBURG Reform or Revolution & The Mass Strike*, Haymarket: Chicago
- Malraux, A. & Gilbert, S. & MacDonald, A. (1968). *Days of Hope*. Hamish Hamilton: London.
- Marcuse, H. (1948). *Existentialism: Remarks on Jean-Paul Sartre's L'Être et le Néant*. *Philosophy and Phenomenological Research*, Volume VIII, No. 3.
<https://www.marcuse.org/herbert/pubs/40spubs/48hmsartre.pdf>
- Marcuse, H. (1969). *Yksiulotteinen ihminen: Teollisen yhteiskunnan tarkastelua*. Weilin + Göös.
- Marx, K. (1873). *Das Kapital*, Afterword to the Second German Edition
- Marx, K. Trans. Padover S. (2010). *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*
<https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/18th-Brumaire.pdf>
- Marx, K., Engels, F., Koivisto, J., Mäki, M., Uusitupa, T. & Lahtinen, M. (2016). *Kommunistinen manifesti*. Vastapaino.
- Marx, Karl. (1998). *Theses on Feuerbach, The German Ideology*. Prometheus books, United States
- Maybee, Julie E., "Hegel's Dialectics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =
<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/hegel-dialectics/>
- Monahan, M. (2004). Sartre's Critique of Dialectical Reason and the Inevitability of Violence: Human Freedom in the Milieu of Scarcity. *Sartre Studies International* Vol 14:2

- Pettit, P, Schweikard, D. (2006). Joint Action and Group Agents. *Philosophy of the Social Sciences*, 36:1, 18-39
- Pettit, P. (2014) *Three Issues in Social Ontology*
<https://www.princeton.edu/~ppettit/papers/2014/Three%20Issues%20in%20Social%20Ontology.pdf>
- Platon & Lehmuskoski, N. (1919). *Pidot*. WSOY.
- Aron, R. (1976). *History and the dialectic of violence: An analysis of Sartre's Critique de la raison dialectique*. Harper & Row.
- Rehmann, J. (2013). *Theories of Ideology: The Powers of Alienation and Subjection*. BRILL.
- Remley, W. (2015). *Sartre and Engels: The Critique of Dialectical Reason and the Confrontation on the Dialectics of Nature*, Source: *Sartre Studies International* , 2012, Vol. 18, No. 2 (2012), pp. 19-48
- Riley, P. (1981). Introduction to the Reading of Alexandre Kojève. *Political Theory*, 9(1), 5–48. <http://www.jstor.org/stable/190871>
- Roy., T. (2021). *An Economic History of India 1707–1857*, Routledge
- Saarinen, E. (1983a). *Sartre: Pelon, inhon ja valinnan filosofia*. Franzine: Tampere.
- Sartre, J., Hazel E. Barnes (1963) *The Problem of Method*, John Dickens & Co Ltd, Northampton
- Sartre, J. (1965a). *Esseitä: 1, Eksistentiaalimikinin on humanismia : Juutalaiskysymys*. Otava.
- Sartre, J. (1965B). *The Communists and Peace with A Reply to Claude Lefort*. Kään. Philip R. Berk, Paris, Editions Gallimard
- Sartre, J. (1967). *Esseitä: 2, Mitä kirjallisuus on?* Otava.
- Sartre, J. (2015). *Sketch for a Theory of Emotions*, Taylor and Francis

- Sartre, J., & Cosman, C. (1989) *The Family Idiot: Gustave Flaubert 1827, Volume III*
Chicago Press
- Sartre, J., & Cosman, C. (1991) *The Family Idiot: Gustave Flaubert 1827, Volume IV*
Chicago Press
- Sartre, J., & Cosman, C. (1993) *The Family Idiot: Gustave Flaubert 1827, Volume V*
Chicago Press
- Sartre, J., & Cosman, C. (1981) *The Family Idiot: Gustave Flaubert 1827, Volume I.*
Chicago Press
- Sartre, J., & Cosman, C. (1987) *The Family Idiot: Gustave Flaubert 1827, Volume II*
Chicago Press
- Sartre, J., Quintin Hoare (1991) *Critique of Dialectical Reason Volume II, The
intelligibility of History*, Biddles Ltd, Great Britain
- Sartre, J., & Hoare, Q. (1999) *War Diaries: Notebooks from a Phony War* Verso: Suomi
- Sartre, J., Sheridan-Smith, A. & Rée, J. (1982). *Critique of dialectical reason: Volume 1,
Theory of practical ensembles*. Verso.
- Sartre, J.-P., & Frechtman, B. (1963b). Saint Genet: Actor and Martyr. *The Tulane
Drama Review*, 7(3), 19–36. <https://doi.org/10.2307/1125081>
- Sartre, Jean-Paul. (1992). *Being and nothingness*, kääntänyt Hazel E. Barnes. University
of Colorado, New York
- Sartre, J., Martha H. Fletcher (1968) *Ghost of Stalin*, George Braziller, New York
- Sayers, S. (2003). Creative Activity and Alienation in Hegel and Marx, *Historical
Materialism*, volume 11:1 (107–128)

<https://student.cc.uoc.gr/uploadFiles/181-%CE%92%CE%99%CE%9F%CE%9A275/creativeactivity.pdf>

Scruton, R. (2015). *Fools, Frauds and Firebrands*, Bloomsbury Continuum.

Standford; David, L. (2018). "Alienation", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/alienation/>

Subra, L. (1981). *Yhteiskunnallisen todellisuuden muuttamisen mahdollisuuden ehdot J.-P. Sartren Critique de la raison dialectique'ssa*.

Subra, L. (1997). *A Portrait of the Political Agent in Jean-Paul Sartre: Views on Playing, Acting, Temporality and Subjectivity*. [Väitöskirja, Jyväskylän yliopisto] University of Jyväskylä

Sullivan, D. (2021). SARTRE'S CRITIQUE OF DIALECTICAL REASON AND NEW MATERIALISM. *Journal of the Theoretical Humanities* Volume 26, 6

Taipale, J. (2014). *PHENOMENOLOGY AND EMBODIMENT Husserl and the Constitution of Subjectivity*. Northern Western Press.

Taylor, A. (1979). DIALECTICS OF NATURE OR DIALECTICS OF PRACTICE? *Dialectical Anthropology*. DECEMBER 1979, Vol. 4, No. 289-308.

Uchida, H. (1988). *Marx's Grundrisse and Hegel's Logic* Routledge, Preface, Chapter 1 , luettu <https://www.marxists.org/subject/japan/uchida/index.htm> 15.5.2021

VOLLRATH, E., & Ashton, E. B. (1973). ROSA LUXEMBURG'S THEORY OF REVOLUTION. *Social Research*, 40(1), 83–109.

Weber, M., Hietaniemi, T. & Hannula, R. (2009). *Tiede ja politiikka: Kutsumus ja ammatti*. Vastapaino.

Wolin, R. (2010). *The wind from the east: French intellectuals, the cultural revolution, and the legacy of the 1960s*. Princeton University Press.

