

KRIITTINEN TEORIA JA MARX

Mika Pekkola toim.

SoPhi

SoPhi 115

SoPhi julkaisee tinkimätöntä yhteiskuntatieteellistä kirjallisuutta, jonka kivijalkana ovat hyvä ajattelu ja taitava kirjoittaminen. Kirjat ovat korkeatasoisia yhteiskuntapolitiikan, sosiologian, valtio-opin, kasvatustieteiden, sosiaalityön, naistutkimuksen ja filosofian tutkimuksia sekä oppikirjoja, jotka valitaan asiantuntijalausuntojen eli ns. referee-käytännön pohjalta.

SoPhi on vuodesta 1995 alkaen julkaissut yli 100 kirjaa, jotka ovat saaneet hyvän vastaanoton sekä Suomessa että ulkomailla. SoPhi kirjoja toimitetaan ja julkaistaan Jyväskylän yliopistossa Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitoksella.

www.jyu.fi/ytk/laitokset/yfi

© 2011 Kirjoittajat ja Jyväskylän yliopisto

ISBN (pdf): 978-951-39-4278-6

Sisällys

-5-

Mika Pekkola
Esipuhe

-7-

Olli-Pekka Moisio
Marxilaisesta emansipaatioteoriasta, työväenluokasta ja
kriittisestä teoriasta

-35-

Olli-Pekka Moisio
Max Horkheimer ja Karl Marx

-52-

Taneli Tuominen
Theodor W. Adorno ja Marx – kohti materialistista dialektiikkaa

-79-

Antti Lepistö
Kritiikki, politiikka, estetiikka. Näkökulmia Marcusen kriittiseen teo-
riaan ja negatiiviseen filosofiaan

-110-

Mika Pekkola
Erich Fromm ja nuori Marx

-139-

Rauno Huttunen
Jürgen Habermas ja Marx

-163-

Kirjoittajat

ESIPUHE

Frankfurtin koulukunnan ajattelijoiden kirjoitukset ovat osoittaneet modernien nyky-yhteiskuntien analyysin osalta ohittamattomiksi. Kulttuuritutkimuksen puolella ollaan erityisen kiinnostuneita Adornon teorioista. Adornon ja Horkheimerin analyysit valistuksen projektin kariutumisesta ovat modernisaatiota ja modernisaation kriisiytymistä käsittelevien sosiologisten analyysien ohittamatonta perusaineistoa. Habermasin kommunikatiivisen toiminnan teoria innostaa edelleen tutkijoita. Frommin analyysit modernien yhteiskuntien neurooseista ja toisaalta ihmisyyteen sisältyvistä spontaanisuuden, rakkauten, produktiivisuuden ja luovuuden potentiaaleista ovat kiinnostaneet laajempaakin yleisöä. 1960-luvun opiskelijaradikalismien guruhahmoksi nousseen Marcusen ajatukset ovat niin ikään yhä ajankohtaisia.

Kriittisen teorian piirissä vaikuttaneiden ajattelijoiden tuotokset ovat kiistatta keskeinen osa 1900-luvun yhteiskuntateoreettista kirjallisuutta. Mutta mitkä olivat kriittisen teorian lähtökohdat? Mistä perspektiivistä käsin se kohdisti laajalle levinneen kritiikkinsä moderneja yhteiskuntia ja koko länsimaista valistusprojektia kohtaan? Oliko kriittisen teorian perustanlaskijoiden Marx- ja marxismikritiikki perusteltua? Miten Marxin ajattelu heijastui kriittisen teorian keskeisten edustajien kirjoituksissa? ”Kriittinen teoria ja Marx” -artikkelikokoelman tarkoituksena on puretua juuri näihin kysymyksiin ja valaista millä tavalla kriittisessä teoriassa vaikuttaneet analyttikot tulkitsivat Marxin ajattelua ja millä tavalla heidän luomansa teorit veivät sitä eteenpäin. Tulkintojen moninaisuus tuodaan esiin tarkastelemalla yksittäisten ajattelijoiden suhdetta Marxin henkiseen perintöön.

Kokonaisuuden aloittava Olli-Pekka Moision artikkeli on yleisluonteinen: lukija on tarkoitus johdattaa teemaan yhtäältä kriittisen teorian perusteiden ja toisaalta kriittisen teorian ja Marxin suhteen tarkastelun kautta. Samalla tekstissä hahmotellaan piirteitä, jotka tavalla tai toisella esiintyivät kaikkien kriittisessä teoriassa vaikuttaneiden ajattelijoiden tuotannossa. Tämän jälkeen edetään yleiseltä tasolta yksittäisten ajattelijoiden pariin. Artikkelit käsittelevät kriittisen teorian keskeisimpiä hahmoja: Max Horkheimeria, Theodor W. Adornoa, Herbert Marcusea, Erich Frommia ja Jürgen Habermasia.

Valtaosa tämän kirjan teksteistä perustuu Tieteiden talolla 14.4.2007 pidettyyn Marx-seuran juhlaseminaariin, joka järjestettiin yhdessä Akateemisen sosialistiseuran kanssa. Haluankin kiittää Marx-seuraa ja Miika Kabataa avusta tämän projektin toteuttamisessa.

Mika Pekkola
Espoo 30.9.2010

Olli-Pekka Moisio

MARXILAISESTA EMANSIPAATIOTEORIASTA, TYÖVÄENLUOKASTA JA KRIITTISESTÄ TEORIASTA

”Ihmiset tekevät itse historiaansa, mutta he eivät tee sitä mielensä mukaan, he eivät tee sitä omavalintaisissa, vaan välittömästi olemassa olevissa, annetuissa ja perinnöksi jääneissä olosuhteissa. Kaikki edesmenneiden sukupolvien perinteet painavat vuorenraskaina elävien aivoja.”

Karl Marx (*Brumairekuun kahdeksastoista*)

Johdanto

Työväenluokan vallankumouksellinen rooli on ollut keskeinen opinkappale suurelle osalle marxilaisista ja se on myös ollut marxilaisen emansipaatioteorian kulmakivi. Tarkastelen tässä artikkelissa työväenluokan rooliin liittyviä kysymyksiä keskittyen erityisesti Karl Marxin omiin teksteihin, toisen internationaalien (1889–1914) aikana käytyihin väittelyihin, Karl Korschin teokseen *Marxismus und Philosophie* ja Georg Lukácsin kirjaan *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Pyrin tämän tarkastelun kautta avaamaan kysymystä Frankfurtin koulun kriittisen teorian suhteesta marxilaisuuteen. Uskon, että juuri luokkakäsitteen avulla pääsemme avaamaan monia kriittisen teorian keskeisiä näkemyksiä nimenomaan suhteenottona marxilaiseen traditioon. Tätä teemaa käsittelem artikkelin päättävässä osiossa.

Artikkelissa esittämieni huomioiden kautta näemme kuinka Marxin filosofiset muotoilut muuttuivat problemaattisiksi kohdatessaan käytännölliset poliittiset kysymykset. Samalla työväenluokan rooli historiallisessa liikkeessä problematisoitui, ja siitä alettiin väitellä laajassa mitassa marxilaisissa piireissä. Yksi seuraus tästä kehityskulusta oli, että osassa väittelyn tiimellyksessä esitetyissä kannoissa alettiin kyseenalaistaa työväenluokan toiminnallista roolia historiassa. Näiden väittelyjen saavuttaessa lakipisteensä sekä Korsch että Lukács asettivat vuonna 1923 työväenluokalle aktiivisen roolin historian muutostehtävässä. Toisaalta Lukácsin teoria, kuten tulemme näkemään, sulkee lopulta pois miltei kokonaan mahdollisuuden, että työväenluokka voisi koskaan tulla tietoiseksi erityisestä historiallisesta asemastaan ja tehtävästään. Eli Lukács samanaikaisesti korottaa ja alentaa työväenluokan vallankumouksellisenä subjektina. Juuri tämä asetelma tekee ymmärrettäväksi Max Horkheimer, Theodor W. Adornon, Herbert Marcusen, Erich Frommin ja muiden Frankfurtin koulun kriittisen teorian muotoilijoiden siirrot suhteessa työväenluokkaan ja sen organisaatioihin. Näissä muotoiluissa paljastuu käsitteiden ja käsitystapojen historiallisuus.¹

Marx ja inhimillisen toiminnan rooli historiassa

Georg Wilhelm Friedrich Hegeliä seuraten Marx asettaa inhimillisen toiminnan historian ja sen merkityksellisyyden keskiöön. Hegelille ihmislaji on väylä, jonka kautta henki aktualisoi itsensä ja tulee täydellisesti itsetietoiseksi.² Marxilla ihmislajista tulee luova voima, historian subjekti, oman kertomuksena kirjoittaja ja näyttelijä. Historia, joka kerran kristillisessä traditiossa oli transsendentaalisen olennon sovitustyö, muuttuu Marxilla ihmisen itsensä tekemäksi sovitustyöksi. Marx korvaa hengen ihmislajilla ja paikantaa työväenluokan väyläksi, jonka kautta ihmislaji tulee täydellisesti itsetietoiseksi.

Marxin käsitys historiasta säilyttää kristillisen tradition ajatuksen his-

1 Kaiken kaikkiaan tämän teeman kehittelyn kannalta tärkeä teos on Martin Jayn *Marxism and Totality*. Ks. Jay 1989.

2 Hegel 1977.

toriasta jonakin, jolla on mieli ja merkitys, joka voidaan käsittää. Hän kuitenkin liittää tämän ajatuksen yhteyteen tärkeän lisähuomion. Tämän historian mielekkyyden ja merkityksen toteuttamiseksi ja todelliseksi tekemiseksi tarvitaan tietoista inhimillistä toimintaa. Näin inhimillinen toiminta ja ymmärryskyky nousevat keskiöön tavoiteltaessa historian perimmäistä päämäärää, eli vapautta, ristiriitojen kaiken kattavaa sovitamista tavoiteltaessa. Tätä voidaan nimittää Marxin eskatologiaksi.

Edellisestä seuraa Marxille teorian käytäntösitoutuneisuuden keskeinen merkitys: inhimillinen tietoisuus voi vaikuttaa historialliseen tapahtumiseen. Hän kirjoittaaakin kuuluisassa *Feuerbach-teesien* teesissä 2, että ”kysymys, vastaako inhimillinen ajattelu esineellistä totuutta, ei ole teorian, vaan *käytännön* kysymys. Ihmisen täytyy todistaa käytännössä ajattelunsa totuudenmukaisuus, ts. todellisuus ja voima, tämänpuoleisuus. Kiista käytännöstä eristäytyvän ajattelun todellisuudesta tai epätodellisuudesta on puhtaasti *skolastinen* kysymys”.³

Marxille itsetietoisuus, joka on välttämätön edellytys historiallisen merkityksen aktualisoitumiselle, on itse historiallinen tulos tietyn erityisen ihmisryhmän tietyissä erityisissä historiallisissa olosuhteissa harjoittamasta itsetietoisesta inhimillisestä toiminnasta. Työväenluokka on se erityinen toimija, jolle tämä historiallinen tehtävä langetetaan. Työväenluokan vallankumouksellinen toiminta tuottaa paremman maailman. Marxin visiossa tuo maailma olisi yhteistoiminnallisuuteen, tuotantovälineiden yhteisomistukseen perustuva yhteiskunta, jossa ”kunkin yksilön vapaa kehitys on kaikkien vapaan kehityksen edellytyksenä”.⁴

Ennen työväenluokkaa Marx paikansi tämän historiallisen roolin juutalaisten keskuuteen. Tämä on nähtävissä erityisesti hänen tekstissään *Zur Judenfrage*. Lähemmin tarkasteluna Marxin piirtämä kuva juutalaisista on hyvin lähellä hänen käsitystään proletariaatista, joka käsitteenä muotoutui vasta myöhemmin. Vaikka erot näiden kahden käsitteen välillä ovatkin suuret (omistus – omistamattomuus), on molempien ryhmien oleminen Marxille materiaalien tarpeiden alueella. *Zur Judenfrage* tekstin aikoihin Marx muotoilikin materialisminsa eräänlaisena itsensä kieltävänä juutalaisuutena. Juutalaisuus, joka on ”käytännön tarpeen uskonto ei olemuksensa mukaisesti voisi löytää täydellis-

3 Marx 1978f, 63.

4 Marx & Engels 1978b, 358. Ks. myös Marx 1978b, 536.

tymäänsä teoriasta, vaan vain käytännöstä, juuri siksi, että sen totuus on käytäntö”.⁵ Sekä proletariaatti että juutalaiset olivat Marxin mukaan yhteiskunnan passiivisia elementtejä, jotka eivät tietoisesti laajentuneet vaan yhteiskunnallinen kehitys laajensi niitä.⁶ Molempien olemassaolo julisti kapitalistisen järjestelmän hajoamisen prosessia omassa välttämättömässä hajoamisessaan.⁷

Ensimmäisen kerran Marx esittää systemaattisesti työväenluokalle erityistä historiallista roolia tekstissään ”Hegelin oikeusfilosofian kritiikki”. Tässä tekstissä Marx soveltaa Hegelin universaalien luokan käsitettä, ja paikantaa työväenluokan luokkana, jonka intressit ovat koko yhteiskunnan intressejä, ja jonka toiminta voi tavoittaa ”ihmisyden kaikenkattavan lunastuksen”.⁸ Työväenluokka ilmaantuu kapitalismin olosuhteiden vallitessa itse tähän järjestelmään sisältyvänä negaationa. Työväenluokan erityislaatuisuus suhteessa muihin luokkiin on sen keskeinen rooli modernissa tuotannossa. Mutta koska siltä on viety Marxin mukaan omistusoikeus ja persoonallisuus, sillä ei ole intressiä säilyttää olemassa olevaa kapitalistista tuotantomuotoa. Sen ajaa toimintaan ”väliön asema, aineellinen välttämättömyys, sen omat kahleet pakottavat sen siihen”, kuten hän myöhemmin toteaa.⁹ Marx kirjoittaakin, että työväenluokka on kyllä osa kansalaisyhteiskuntaa, muttei siitä osallisena, viitaten Hegelin kansalaisyhteiskunnan käsittelyyn *Oikeusfilosofiassa*. Kapitalistisen talouden puitteissa, joka paradoksaalisesti on kuitenkin ehtona sille, että yleisinhimillinen vapaus on kerrankin ihmiskunnan tavoiteltavissa, työväenluokka epäinhimillistetään ja tämä on kaikenlaisen inhimillisen epävapauden, siis vieraantumisen esimerkki Marxille.

Tämä alkuperäinen työväenluokan roolin paikannus perustui ennemminkin filosofiselle spekulatiolle kuin empiirisille havainnoille. Se kuitenkin suuntasi Marxin kiinnostuksen juuri kapitalistisen järjestelmän kehityksen taloudellisen rakenteen tutkimukseen. Näiden tutkimusten ensimmäinen tuotos oli *Taloudellis-filosofiset käsikirjoitukset 1844*. Näissä ns. Pariisin käsikirjoituksissa Marxin käsitys työväenluokasta muuttuu

5 Marx 1978c, 98.

6 Marx 1978c, 98; Marx & Engels 1978a, 115–116.

7 Marx 1978c, 95; Marx & Engels 1978a, 116.

8 Marx 1843b, 64.

9 Marx & Engels 1978a, 115.

konkreettisemmaksi, kun hän alkaa tutkia työtä erityisenä palkkatyönä sekä tunnistaa työn ja pääoman välisen vastakkainasettelun. Näiden käsitusten kautta työväenluokalle syntyy uusi aktiivinen *kamppaileva* luonne. Tästä eteenpäin Marx keskittyy kapitalistisen talouden toimintaa ja tulevaisuutta käsittelevässä tuotannossaan piirtämään laajaa kokonaiskuvaa kapitalistisen riiston luonteesta ja rakenteellisesta dynamiikasta, joka luo tilan sen ylittäen kumoamiselle (*Aufhebung*).

Kapitalismin ylittäminen edellyttää kuitenkin muutakin kuin pelkästään kapitalistisen talouden rakenteen liikkeen kuvauksen ja jonkin erityisen luokan paikantamisen, jonka aktiivisesta toiminnasta tämä ylitys on riippuvainen. Ehkä keskeisin kysymys marxilaisuudelle on se, kuinka työväenluokka ylipäänsä tunnistaa historiallisen roolinsa ja ryhtyy toimimaan tuon roolin mukaisesti historiassa. Tähän vastatakseen Marx tekee eron toisaalta luokkaan objektiivisena asiantilana ja toisaalta tämän luokan sisällä olevaan tätä objektiivista asiantilaa koskevaan subjektiiviseen tietoisuuteen.

Tietyn luokan jäsenyys määrittyy yhteisesti jaettujen taloudellisten olosuhteiden kautta. Saman luokan jäsenet jakavat yhteisen suhteen tuotantovälineisiin, ja tämän vuoksi he muodostavat luokan itsessään. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että jäsenet olisivat subjektiivisesti tietoisia jaetuista olosuhteista ja yhteisestä päämäärästä, eli luokka itsessään ei välttämättä ole luokka itselleen. Kamppailu yhteistä vihollista vastaan muuttaa luokan itsessään luokaksi itselleen. Tässä toiminnassa syntyy Marxin mukaan luokkatietoisuus.¹⁰

Kommunistinen manifesti sisältää kuvauksen siitä, miten työväenluokka muotoutuu luokaksi itsessään ja itselleen. Kapitalismi ei luo ainoastaan materiaalisia olosuhteita omalle kumoutumiselleen vaan myös toimijan, jonka aktiivinen toiminta tuottaa tämän kumoutumisen. Kapitalismi kollektivisoi työväenluokan repimällä sen maalaiselämästä kaupunkeihin. Kaupungeissa ihmiset alkavat myydä työvoimaansa suurille teollisuuslaitoksille säilyäkseen elossa. Heidän työnsä ja elinolosuhteensa yhdenmukaistuvat, ja näin heille alkaa muodostua selkeä kuva yhteisistä jaetuista olosuhteista, yhteisestä vihollisesta ja kamppailusta.¹¹

Aluksi yksilöt ryhtyvät kamppailemaan olosuhteita ja sen edusmie-

10 Ks. Marx 1978a, §2–§5.

11 Ks. Marx & Engels 1978b.

hiä vastaan, mutta pikkuhiljaa tämä kamppailu alkaa rakenteistumaan työväenluokan organisaatioina, joista syntyy viimein puolue: yksittäisten työläisten kamppailu muuntuu yhdistysten taloudelliseksi kamppailuksi ja lopulta poliittiseksi taisteluksi. Marx uskoi, että luokkatietoisuus syntyy ja sitä ylläpidetään kamppailun ja organisoitumisen kautta. Kamppailun huipentumana on Marxin mukaan poliittisen vallan haltuunotto ja yhteiskunnan muuttaminen.¹²

Vaikka työväenluokan rooli yhteiskunnan radikaalissa muutoksessa näyttää Marxin tiettyjen tekstien valossa kohtalaisen selvältä, sisältyy näihin muotoiluihin paljon epäselvyyksiäkin. Mikä on esimerkiksi puolueen tai työväen organisaatioiden suhde työväenluokkaan massana? Onko keskeisin toimija vallankumouksellisessa toiminnassa teoreettisen tiedon omaava puolue ja sen erityiset edustajat vai luokka? Mikä on välttämätön suhde vallankumouksen objektiivisten ja subjektiivisten ehtojen välillä? Vaikka Marx asettaakin määrätyn suhteen luokkatietoisuuden, poliittisen kamppailun ja organisoitumisen välille, on luokkatietoisuuden, objektiivisten olosuhteiden ja vallankumouksen välinen suhde huomattavasti epäselvempi. Toisin sanoen, vaikka meille kuvataankin miten toiminta, tietoisuus ja järjestäytyminen kehittyvät yhtäaikaaisesti työväenluokan kamppailuissa, ei ole kuitenkaan selvää mikä on näiden kamppailujen ja objektiivisten taloudellisten kehityskulkujen välinen suhde tai vastaavasti mikä on vallankumouksen subjektiivisten ja objektiivisten ehtojen välinen suhde. Onko vallankumous kapitalismin väistämätön tulos vai ainoastaan työväenluokan vallankumouksellisen kamppailun tuottama mahdollisuus? Ovatko kyseessä talouden lainalaisuudet vai inhimillinen toiminta? Tuottaako kapitalismi itsensä uumenista automaattisesti sosialismin?¹³

Marxin omat yritykset tukea vallankumouksellisen työväenluokan kehitystä ilmaisevat tietynasteista kontingenssia emansipaatioteorian tasolla. Tätä painottaa myös hänen huomionsa siitä, että ”ihmiset tekevät historiansa” tai että luokkataistelu voi päättyä joko kapitalistisen järjestelmän vallankumoukselliseen ylittämiseen tai ”taistelevien luokkien yhteiseen perikatoon”.¹⁴Toisaalta deterministinen pohjavire ohittaa toi-

12 Ks. Marx 1864.

13 Ks. Jacoby 1981.

14 Marx 1978d, 148; Marx & Engels 1978b, 336.

mijuuden ja tietoisuuden ongelmat asettamalla yhteiskunnallisten prosessien väistämättömyyden. *Kommunistisessa manifestissa* Marx ja Engels puhuvat porvariston kaatumisesta ja työväenluokan voitosta ”yhtä lailla väistämättöminä”. *Pääoman* toisen painoksen jälkisanoina Marx lainaa hyväksyvästi arvostelijaa, joka kirjoittaa: ”Tätä varten on täysin riittävää, että hän osoitettuaan nykyisen järjestyksen väistämättömyyden todistaa samalla väistämättömäksi toisen järjestyksen, joksi edellisen täytyy väistämättömästi muuttua riippumatta siitä, uskovatko ihmiset sitä vai eivät, ovatko he siitä tietoisia vai eivät”.¹⁵

Edellisen kaltaiset muotoilut alleviivaavat tosiasiaa, että Marxin emansipatorinen visio oli moniselitteinen. Pitäessään kiinni paremman maailman kuvasta, hän ei kuitenkaan luo selkeää esitystä toimijoista ja toiminnasta, joiden avulla tähän päämäärään voitaisiin päästä. Marxin jälkeen käytännön poliittiset haasteet kohdanneen toisen internationaalin jäsenet joutuivat työskentelemään ja kiistelemään juuri näistä teemoista.

Toinen internationaali kiistelee luokasta ja tietoisuudesta

Perinteisesti toinen internationaali liitetään tieteelliseen, deterministiseen Marx-tulkintaan. Syy tähän piilee internationaalin keskeisen tieteilijän Karl Kautskyn teksteissä. Hänen marxilaisen ortodoksian määritelmänsä ja puolustuksensa perustui juuri sosialistisen vallankumouksen ”objektiivisen väistämättömyyden” käsitteelle. Vaikka työväenluokka asetettiin kamppailun standardiksi, sen tietoinen kamppailu vallankumouksellisessa liikkeessä väheni, sillä keskiöön alkoivat nousta talouden ja historian yleiset liikelait. Kautsky myös uskoi, ettei työväenluokka voinut valmistella tai saada aikaiseksi vallankumousta, ja toisaalta valtaapitävä luokka ei voinut sitä estää. Vallankumous seurasi väistämättä kapitalistisesta kehityksestä. Tämä käy selväksi esimerkiksi Kautskyn teoksessa *Tie valtaan*.¹⁶

Työväenluokka säilyi Kautskylle tärkeänä osana vallankumouksellista liikettä (viha valtaapitävää luokkaa vastaan oli keskeinen moottori liik-

15 Marx & Engels 1978b, 336; Marx 1978e, 24.

16 Kautsky 1909.

keessä). Toisaalta tietoisuuden ja vallankumouksellisen toiminnan teemat muuttuivat kiistanalaisiksi, koska näiden roolin otti yhteiskunnallisen prosessin luonnollinen välttämättömyys. Leszek Kolakowski onkin kuvannut Kautskyn edustamaa kantaa sanomalla, että Kautsky uskoi vallankumoukseen, ”jonka valmistelee kapitalismi eikä työväenluokka”.¹⁷ Samaan henkeen Carl Schorske muotoilee, että Kautskyn analyysi vallankumouksellisesta prosessista oli ”merkittävä sen passiivisen roolin vuoksi, jonka se langetti työväenluokalle ja sen puolueelle”.¹⁸

Kautskyn edustama kanta ei suinkaan ollut ainoa toisen internationaalisen näkökulman suhteessa käsiteltävään teemaan. Jos Kautskyn näkemykset työväenluokasta seurasivat hänen uskostaan sosialistisen vallankumouksen objektiiviseen *välttämättömyyteen*, Rosa Luxemburg ja V. I. Lenin seurasivat eroavaisuuksistaan huolimatta käsitystään siitä, että sosialistinen vallankumous oli objektiivinen *mahdollisuus*. Tämä mahdollisuus vaati työväenluokan aktiivista osallisuutta.

Luxemburgin ja Leninin kantojen ero tässä asiassa liittyy heidän käsityksiinsä luokkatietoisuuden kehityksestä. Jos ajatellaan esimerkiksi aikaisemmin kuvattua yhteyttä poliittisen kamppailun ja järjestäytymisen sekä luokkatietoisuuden välillä voimme sanoa, että Luxemburg painotti voimakkaasti kamppailua järjestäytymistä ensisijaisempaan. Hän ei tietenkään kieltänyt järjestäytymisen ja johtajuuden keskeisyyttä tässä prosessissa, mutta poikkesi monista muista aikansa marxilaisista painottaessaan juuri kansan vallankumouksellista tahtoa. Luxemburg näki, että vallankumouksellinen tietoisuus syntyisi työväenluokan spontaaneista, omaan vapautukseen tähtäävistä toimista.¹⁹

Lenin ei ajatellut näin. Hän painotti voimakkaasti järjestäytymistä. Hän uskoi, että jos työväenluokka jätetään yksin, se onnistuu tavoittamaan ainoastaan ”trade-unionistisen tietoisuuden”.²⁰ Tämän vuoksi Lenin näki, että vallankumouksellinen tietoisuus voidaan tuoda heille ainoastaan työväenluokan ulkopuolelta. Sekä Luxemburg että Lenin paikansivat työväenluokan identtisyden vallankumouksellisena subjektina ja painottivat tietoisuuden keskeistä roolia vallankumouk-

17 Kolakowski 1981, 46.

18 Schorske 1983, 114.

19 Ks. Luxemburg 1906.

20 Lenin 1954a, 366.

sen aikaansaamisessa. Molemmille keskeisen kysymyksen muodostivat keinot, joilla luokkatietoisuus saataisiin kehittymään.

Luxemburgista ja Leninistä poiketen Eduard Bernstein ei uskonut työväenluokan vallankumoukselliseen rooliin historiallisten seikkojen nojalla. Hän ei nähnyt vallankumousta välttämättömänä, mahdollisena eikä liiemmin toivottavanakaan. Bernsteinin argumentin ydin perustui siihen, että kapitalismin kehitystä koskevat ”tosiasiat” (kuten hän niitä nimitti) kumosivat Marxin ennusteet taloudellisista kriiseistä, luokkaritiriitojen voimistumisesta ja sosialistisesta vallankumouksesta. Bernstein näki, että kapitalismin voimakas mukautumiskyky, jopa sen kyky estää kokonaisuudessaan oma kumoutumisensa, johtivat siihen, että sosialismi muuttui objektiivisesta välttämättömyydestä moraalisesti mielekkääksi päämääräksi, joka voitaisiin tavoittaa rauhanomaisilla demokraattisilla uudistuksilla. Hän siis hylkäsi sosialistisen vallankumouksen ja työväenluokan historiallisen kumouksellisen tehtävän. Bernsteinilla vallankumouksellisen toimijuuden kysymys muuttui demokraattisen politiikan kysymykseksi.²¹

Nämä hyvinkin erilaiset kannat koskien vallankumouksellista toimijuutta ja toimintaa kehittyivät, eivät niinkään vastauksina teoreettisiin kysymyksiin, vaan vastauksina poliittisiin kamppailuihin, jotka tapahtuivat vaihtelevissa konkreeteissa historiallisissa tilanteissa. Bernsteinia lukuun ottamatta kaikki toisen internationaalien keskeiset hahmot jakoivat näkemyksen työväenluokan historiallisesta roolista vallankumouksessa. Mutta kun tämä teoreettinen näkemys alettiin kääntää käytännöksi, paljastui samalla Marxin emansipatorisen vision epämääräisyys. Yhtäältä työväenluokka heitetään lastuksi objektiivisten välttämättömyyksien laineille. Toisaalta sen aktiivinen toiminta historiallisessa prosessissa nähdään keskeisenä vallankumouksen ennakkoehtona. Jälkimmäisessä kannassa tietoisuuden käsite nousee teoreettisesti ja käytännöllisesti keskeiselle sijalle, koska vallankumouksellinen toiminta vaatii, että työväenluokka tulee tietoiseksi historiallisesta tehtävästään vallankumouksellisena luokkana. Juuri tätä tietoisuuden kysymystä tai tarkemmin vallankumouksen subjektiivisen ulottuvuuden ongelmaa yritti Georg Lukács ratkoa.

21 Ks. Bernstein 1899.

Karl Korsch ja Georg Lukács luokkatietoisuuden ongelmasta

Vuonna 1923 ilmestyivät sekä Lukácsin *Geschichte und Klassenbewusstsein* että Karl Korschin *Marxismus und Philosophie*.²² Molemmat tekstit ovat ensimmäisiä vakavia toisen internationaalisen oikeaoppisen marxilaisuuden uudelleenarviointeja uudenaikaisessa historiallisessa tilanteessa. Samalla tekijät yrittivät toistensa hankkeista tietämättä vastata vallinneen marxilaisen ortodoksian ongelmiin. Ensinnäkin ortodoksia ei kyennyt selittämään Venäjän vallankumouksen yhtäkkistä onnistumista. Toisaalta sillä ei ollut käsitteistönsä välineitä ymmärtää alati voimistumassa ollutta työväenluokan hajaannusta Euroopassa. Lukácsin ja Korschin teokset johtivat Marxin pinnan alle painuneiden aristotelisten ja hegeliläisten teemojen uudelleen aktivoitumiseen. Korsch ja Lukács saivat osakseen kovaa kritiikkiä aikansa marxilaisen oikeaoppisuuden piiristä, ja sekä bolshevistit että sosialidemokraatit pitivät teoksia yhtä suurina uhkina.²³ Erityisesti Marxin filosofisten teemojen esiin nostaminen tarkoitti teoksissa tietoisuuden, kulttuurin ja subjektiivisuuden roolin korostamista tieteen keskeisyyden sijasta. Nämä molemmat tekstit ovat Frankfurtin koulun kriittisen teorian kannalta äärimmäisen tärkeitä, mutta niihin sisältyy myös oletuksia, jotka saivat kriittisen teorian kehittelijöiltä kritiikkiä osakseen.

Korschin marxismille oli ominaista käytäntöpainotteisuus. Hän näki, että marxismille keskeinen teoria/käytäntö -ongelma voitiin ratkaista hedelmällisesti ainoastaan käytännöllistä puolta painottamalla. Tämän tulkinnan hän omaksui valmistellessaan Lontoossa vuonna 1912 käännöstä oikeustieteilijä Ernst Schusterin teoksesta. Tuolloin hän osallistui *Fabian Society*n toimintaan, jolle oli tyypillistä tyytymättömyys toisen internationaalisen fatalismin, jonka vastapainoksi he halusivat korostaa inhimillisen tahdon roolia vallankumouksellisen toiminnan moottorina.

Douglas Kellner on esittänyt, että Korschin ohjelmana oli tulkita Marxia radikaalisti historiallisesta näkökulmasta käsin.²⁴ Tähän histori-

22 Ks. Korschista kattavammin Kellner 1977.

23 Ks. Jay 1984, 129.

24 Kellner 1977, 33–40.

sistiseen tulkintaan vaikutti Korschin poliittinen toiminta sekä hänen muodostamansa näkemys Hegelin dialektiikasta. Korsch nimittäin ajatteli, että Hegelin dialektiikka oli marxismin muoto, mutta sen todellinen sisältö voitiin löytää ainoastaan työväenliikkeen historiallisesta kamppailusta.²⁵ Tämä tarkoitti sitä, että työväenluokalla oli oman emansipaationsa kautta mahdollisuus avata yhteiskunnallinen pirunnyrkki, jonka teoreettista ilmausta porvarillisen filosofian ja marxilaisen tieteellisen sosialismin välinen ristiriita oli. Tämä vastakkainasettelu oli seurausta työn ja pääoman välisestä vastakkainasettelusta. Työväenluokka ei siis luo uutta tiedettä ja filosofiaa, vaan kapitalistisen tuotantomuodon häviäminen hävittää myös sille ominaisen tieteen ja filosofian muodot.

Korsch oli selkeästi toisen internationaalien edustamaa kantaa vastaan. Hän kuvasi marxismin historiallista liikettä soveltamalla siihen historiallista materialismia. Korsch jakoi marxismin historian kolmeen vaiheeseen. Ensimmäinen vaihe oli (1) vahvasti filosofinen vaihe marxismin kehityksessä Marxin filosofisesta kommunismista aina *Kommunistiseen manifestiin* saakka vuosina 1843–1848. Tässä vaiheessa Marx pyrki kaiken kattavaan porvarillisen elämäntavan kritiikkiin, joka sisälsi taloudellisen, poliittisen ja ideologisen ulottuvuuden. Hän ei eritellyt näitä analyttisesti, vaan tarkasteli niitä vallinneiden olosuhteiden kokonaisuudessa.

Toisessa vaiheessa (2) Marx alkoi vahvasti erkaannuttaa teoriaa käytännöstä. Tämä eräänlainen käytäntöpaussi alkoi vallankumouksellisten liikkeiden epäonnistumisesta ja sitä seuranneesta lamaannuksen aikakaudesta. Tämä oli tietenkin selvää, koska marxilaisuus oli aina alusta alkaen painottanut teorian ja historiallisen tilanteen välistä vuorovaikutusta. Tässä vaiheessa Marx ja Engel kykenivät Korschin mukaan kehittämään teoriaansa entistä tarkemmin keskittymällä objektiivisiin lainalaisuuksiin ja väistämättömiin kehityskulkuihin subjektiivisen toiminnan sijasta. Tämä kehittelytyö ei kuitenkaan johtanut Marxilla ja Engelsillä poliittisen taloustieteen kritiikin hajoamiseen lukuisiin erityistieteellisiin tutkimuksiin, vaan se kykeni säilyttämään identiteettinsä kaikenkattavana kriittisenä teoriana kapitalistisesta teoriasta ja käytännöstä. Filosofia korvaantui tässä prosessissa tieteellä, mutta tiede ei kuitenkaan muuttunut avaimeksi yhteiskunnalliseen kumoukselliseen toimintaan. Toisessa internationaalissa tämä asia nähtiin toisin, kuten edellä

25 Korsch 1993.

olemme nähneet.

Marxismi näyttäytyi Korschille edelleen todelliseen kumoukselliseen toimintaan pohjautuvana vallankumouksellisena tietoisuutena, joka tähtäsi kapitalismin lakkauttamiseen. Tässä 1900-luvun alkuun paikantuvassa marxismin kolmannessa vaiheessa (3) nousevat jälleen esiin aktivismin teemat, ja niiden mukana subjektiivinen ulottuvuus vallankumouksellisessa toiminnassa. Vallankumouksellinen tietoisuus syntyi filosofiasta, mutta se vahvisti itseään tieteenä, joka ei kuitenkaan ollut Korschin mukaan filosofiaa eikä tiedettä sanan rajoittuneessa mielessä. Kääntyminen vallankumouksellisiin olosuhteisiin tarkoitti Korschille kääntymistä vallankumoukselliseen yhteiskunnalliseen tietoisuuteen, ja tällä tavalla voitiin estää vinoutuneet näkökulmat koskien kysymystä perustan ja päällysrakenteen ensisijaisuudesta. Ihmisten tuli tehdä historiansa, mutta samalla tavoin heidän tuli Korschin mukaan tehdä tietoisuutensa, kuten myös muutokset sen sosioekonomisessa perustassa. Jos tässä päädyttäisiin painottamaan jompaakumpaa ulottuvuutta, menetettäisiin Korschin mukaan koko asetelma. Marxilaisuuden vallankumouksellinen menneisyys voitiin Korschin mukaan säilyttää ainoastaan kritisoimalla ankarasti sekä yhteiskunnallisia käytäntöjä että yhteiskunnallista tietoisuutta. Tämä ulottuvuus oli Korschin mukaan menetetty toisen internationaalien reaktioarisuudessa. ”*Materialistinen käsitys historiasta* syntyi vallankumouksellisessa aikakaudessa ennen 1850-lukua vallankumouksellisen luokan *subjektiivisen toiminnan* olennaisena osana.”²⁶

Samalla tavalla kuin Korsch, myös Lukács on kiistelty hahmo 1900-luvun marxilaisuudessa. Tämä johtuu erityisesti hänen teoretisointiansa ristiriitaisuudesta, sekä niiden vaihtelevista kohtaloista marxilaisessa traditiossa. Välillä niitä arvostettiin, välillä taas kritisoitiin ankarasti kaikkien työväenliikkeen muotojen toimesta. Tässä artikkelissa intressini ei kohdistu kuitenkaan koko hänen tuotantoonsa, vaan keskityn seuraavaksi hänen arviointeihinsa työväenluokasta vallankumouksellisena subjektina. On kiinnostavaa huomata, että Lukács tuotti muotoiluissaan työväenluokan itsetietoisesta toimijuudesta enemmän ongelmia kuin onnistui lopulta ratkaisemaan. Tämä näyttäytyy esimerkiksi siinä olennaisessa asiassa, että painottaessaan työväenluokan roolia vallankumouksen subjektina, hän samanaikaisesti paikansi seikkaperäisesti yhteiskun-

26 Korsch 1977, 173.

nallisia ja taloudellisia ehtoja sille, ettei työväenluokka lopulta onnistu toteuttamaan maailmanhistoriallista tehtäväänsä. Keskityn seuraavassa juuri tähän dilemmaan ja siihen liittyviin kehitelmiin Lukácsilla.

Teoksessaan *Geschichte und Klassenbewusstsein* Lukács nimittää työväenluokkaa ”identtiseksi subjekti-objektiksi”, ”toiminnan subjektiksi”, ”syntyhistorian meiksi”.²⁷ Vaikka Lukács myöhemmin arvioikin itseironisesti työväenluokan käsittelyään ”yritykseksi ylittää Hegel Hegelillä” hän piti kuitenkin loppuun saakka kiinni siitä, että työväenluokka oli historiallinen subjekti, jonka teot saisivat aikaan vallankumouksen.²⁸

Lukács seurasi Marxia ajatellessaan, että työväenluokan asema kapitalistisessa taloudessa varmisti sille erityislaatuisen statuksen. Tavaroiden tuottamiselle ja vaihdolle perustuvassa järjestelmässä työläiset näyttäytyivät sekä tavaroina että tavaroiden tuottajina. Se tosiasia, että yksin he kykenivät tunnistamaan itsensä tuotantoprosessin subjektina ja objektina, ja näin ollen koko historiallisen prosessin subjekti-objektina, takasi Lukácsin mukaan sen, että työväenluokalla oli mahdollisuus saavuttaa erityislaatuinen näkökulma historialliseen totuuteen. Lukács ajatteli, että työväenluokka oli ensimmäinen aidosti universaali luokka: ensi kertaa oli olemassa luokka, jonka itseymmärrys lankesi yhteen yhteiskunnan itseymmärryksen kanssa, jonka kohtalo oli koko yhteiskunnan kohtalo. Työväenluokassa subjektiivinen tietoisuus ja objektiivinen tieto lankesivat yhteen.

Lukács kuitenkin piti kiinni siitä, ettei subjektiivinen tietoisuus seurannut automaattisesti objektiivisesta asemasta. Hän väittää, että vaikka objektiivinen asema ja olosuhteet ”tarjoavat työväenluokalle mahdollisuuden ja välttämättömyyden muuttaa yhteiskuntaa”, yhteiskunnallinen muutos seuraa ainoastaan heidän vapaista teoistaan.²⁹ Tämä vapaa toiminta on työväenluokan kehittyvän luokkatietoisuuden funktio. Hän esittääkin ykskantaan, että keskeinen elementti yhteiskunnan radikaalissa muuttamisessa on työväenluokan subjektiivinen itsetietoisuus: ”kun kapitalismin lopullinen taloudellinen kriisi kehittyy, *vallankumouksen kohtalo (ja sitä mukaa ihmiskunnan kohtalo) on riippuvainen työväenluo-*

27 Lukács 1923, 267.

28 Lukács 1923, 23.

29 Lukács 1923, 355.

kan ideologisesta täysi-ikäisyydestä eli sen luokkatietoisuudesta”.³⁰

Luokkatietoisuudesta tuleekin Lukácsille keskeinen osa yhteiskunnan muuttamista. Voidaan jopa sanoa, että työväenluokan luokkatietoisuuden kehittyminen on nimenomaan se askelma, johon kaikki muu perustuu. Ilman sitä ei ole vallankumoustakaan. Tämän lisäksi hän ei koskaan uskonut, että luokkatietoisuuden syntyminen olisi jokin luonnollinen ilmiö, joka tapahtuisi luonnon välttämättömyydellä tai seuraisi väistämättä historiallisesta tapahtumisesta. Marxille työväenluokan itsetietoisuus oli aksiomaattinen osa hänen historian dialektiikkaansa. Kuten huomasimme edellä, kun historia kuitenkin asettui tätä vastaan, toisen internationaalien edustajat joko painottivat luonnon välttämättömyyttä tai hylkäsivät luokkatietoisuuden miltei kokonaisuudessaan. Lukácsille luokkatietoisuus oli juuri sen vuoksi keskiössä, ettei sen kehittyminen ja sen tuloksena syntyvä vallankumous olleet väistämättömiä seikkoja.

Luokkatietoisuuden keskeinen rooli Lukácsin teoretisoinneissa ja se tosiasia, ettei luokkatietoisuus ollut kehittynyt hyvin hedelmällisistä olosuhteista huolimatta, johtivat Lukácsin kiinnittämään huomionsa niihin voimiin, jotka näyttivät estävän tietoisuuden kehittymistä. Esineellistymistä koskevissa huomioissaan Lukács aloittaa Marxin tavarafetisismiä koskevasta luvusta *Pääoman* ensimmäisessä osassa. Lukács nimeää tavarafetisismien ”aikakautemme erityiseksi ongelmaksi”, ja päättyy näin ollen väittämään, että inhimilliset suhteet kaikkialla kapitalistisessa yhteiskunnassa ovat muuttuneet esineiden välisiksi suhteiksi.³¹ Näihin suhteisiin sisältyy tietenkin myös yksilöiden itsetietoisuus.

Tavaran muuttuminen olioksi, jolla on “aavemainen objektiivisuus” – – lyö leimansa koko inhimillisen tietoisuuden rakenteeseen: hänen ominaisuutensa ja kykynsä eivät ole enää persoonallisuutensa elimellinen osa, ne ovat jotakin, jonka hän voi ”omistaa” tai ”myydä” kuten ulkoisen maailman erilaiset objektit. Eikä ole olemassa minkäänlaista luonnollista muotoa, johon inhimilliset suhteet voidaan valaa, ei minkäänlaista keinoa, jolla ihminen voisi tuoda fyysiset ja psyykkiset ”ominaisuutensa” esille ilman, että ne joutuisi-

30 Lukács 1923, 154.

31 Lukács 1923, 171.

*vat esineellistymisprosessin kohteeksi.*³²

Tässä lainauksessa ilmenee ongelma, johon Lukács itsensä nyt ajaa. Ensinnäkin hän asettaa työväenluokan luokkatietoisuuden kehittymiseen kaikki toivonsa vallankumouksellisesta muutoksesta. Toisaalta hän näkee tavaramuodon rakenteelliset seuraukset yhä kaiken kattavampina. Esittäessään, että kun kapitalismi kehittyy, esineellistyminen yhä enenevässä määrin hajottaa ja vääristää inhimillistä tietoisuutta, hän itse asiassa muotoilee pessimistisen viestin: kun vallankumous muuntuu yhä enemmän objektiiviseksi mahdollisuudeksi, se muuttuu yhä vähemmän subjektiiviseksi mahdollisuudeksi.

Lukács tunnisti itsekkin tämän dilemman, ja yritti ratkaista sen erottelemalla toisistaan työväenluokan aktuaalisen tietoisuuden ja heidän ”todelliset” intressinsä. Empiirinen aktuaalinen työväenluokan tietoisuus kuvattiin ”luokan kautta määrittyneenä *tiedostamattomana*”, joka johtaa työväestön ymmärtämään omat intressinsä yhteneväisinä porvariston intressien kanssa.³³ Tämän esineellistyneen tietoisuuden Lukács asettaa vastakkain työväenluokan todellisen luokkatietoisuuden kanssa, jonka hän kuvaa tietoisuutena, joka sopii loogisesti yhteen sen aseman kanssa, joka työväestöllä on tuotantoprosessissa – siis tietoisuudeksi, jonka työläiset omaisivat, jos he kykenisivät määrittämään ja tunnistamaan asemansa ja intressinsä täydellisesti.³⁴ Luokkatietoisuus on Lukácsille näin jotain hyvin erilaista kuin esimerkiksi työväenluokan aktuaaliset ajatukset, tunteet, halut, toiveet ja tiedot. Luokkatietoisuus on historian ”identtisen subjekti-objektin” tietoisuutta, ja tällaisenaan se löytää teoreettisen ilmaisunsa ainoastaan marxismissa. Mutta kuilu työväenluokan empiirisen tietoisuuden ja luokkatietoisuuden välillä jättää jälkimmäisen ilman minkäänlaista konkreettia ruumista. Lukács tekeekin nopean siirron, ja ratkaisee ongelman asettamalla kommunistisen puolueen työväenluokan todellisten intressien käytännölliseksi ilmaukseksi.³⁵

Lukácsia käsittelevässä tutkimuksessa onkin käyty keskustelua siitä,

32 Lukács 1923, 194.

33 Lukács 1923, 128.

34 Lukács 1923, 126–127.

35 Lukács 1923, 494–500.

olisiko Lukácsin edustama kanta edellisen nojalla ollut eräänlaista protestalisinsmia. Tähän kysymykseen en valitettavasti tässä artikkelissa voi mennä syvemmälle. On kuitenkin selvää, että Lukácsin ratkaisu itse asettamaansa dilemmaan – siis puolueen rooli luokkatietoisuutena – on erittäin ongelmallinen kriittisen teorian näkökulmasta tarkasteltuna.

Frankfurtin koulun kriittinen teoria

Frankfurtin koulun kriittinen teoria hyväksyy Lukácsin analyysin luokkatietoisuuden synnyn estävistä rakenteellisista voimista, mutta hylkää hänen esittämänsä ratkaisun. Toisaalta näyttää kiinnostavasti siltä, että kriittisen teorian alkuperäinen muotoilu kantaa mukanaan myös Korschin ajatuksia filosofisen reflektion ja empiirisen tutkimuksen välisen suhteen välttämättömydestä. Kriittisen teorian edustajat eivät kuitenkaan missään vaiheessa luovu riippumattomuuden ja autonomian ideasta, vaan näkevät sen jokaisessa historiansa vaiheessaan kriittisen ajattelun keskeisenä ennakkoehtona. Max Horkheimer kirjoittaakin esseessään ”Traditionaalinen ja kriittinen teoria”: ”edes proletariaatin tilanne ei kuitenkaan takaa oikeaa tietoa tässä yhteiskunnassa”.³⁶ Toivo muutoksesta siirtyä spesifin luokan, siis toimijan paikantamisesta tietynlaisen, erityisen asenteen – nimittäin kriittisen asenteen – paikantamiseen.

Kriittiselle teorialle on ollut alusta saakka tärkeänä kysymyksenä kenen olisi mahdollista antaa tuomio yhteiskunnalle, ja panna se käytäntöön. Horkheimerin kuvaaman porvarillisen yhteiskunnan yläkerroksissa elävillä oli mahdollista toteuttaa kaikkia kykyjään. He olivat kuitenkin joko tietämättömiä tai sitten tukahduttivat tietoisuuden siitä kärsimyksestä, joka mahdollisti heidän ruhtinaallisen elämänsä. Yhteiskunnan pohjakerrokseen painunut väki taas pidettiin täydellisen tietämättömänä omasta kärsimyksestään ja sen järjettömyydestä sekä objektiivisista mahdollisuuksistaan ja kollektiivisesta intressistään tuon kärsimyksen kumoamiseen. Keskellä olevat ihmiset taas joutuivat kamppailemaan kaikin voimin, etteivät vajoaisi takaisin kellarikerrokseen. He

36 Horkheimer 1991, 29–30.

saattoivat myös oman kamppailunsa kautta nousta yhteiskunnan rapsusia pitkin ylemmäksi. Tällaisen hydrauliiikan vallitessa Horkheimer ei nähnyt näköpiirissä minkäänlaista taloudellista romahdusta tai työväen luokkatietoisuuden kasvamista, jota vasemmistolaiset julistivat ja odottivat. Tässä mielessä hän erosikin marxilaisesta puheesta kapitalismin kumoutumisen välttämättömyydestä.

*Yhteiskunnan sosialistinen järjestys, jota maailmanhistoria ei tule estämään, on historiallisesti mahdollinen; mutta se ei toteudu minkään historian sisäisen logiikan mukaan. Se realisoituu joko teoreettisesti koulutettujen ja parempia oloja tavoittelevien ihmisten toimesta tai sitten ei laisinkaan.*³⁷

Vaikka Horkheimer ei koskaan puolustanut Venäjän vallankumousta ja Neuvostoliiton kommunismia, sympatisoi hän kuitenkin vielä *Dämmerungin* kirjoittamisen aikoihin bolshevistien aikaansaamaa muutosta Venäjällä.³⁸ Sympatiastaan huolimatta hän oli skeptinen sitä ajatusta kohtaan, että vallinneet työväenliikkeen muodot voisivat toimia vallankumouksellisen muutoksen airuena, ja tämän skeptisyyden muut Frankfurtin koulun tutkijat jakoivat.

Tärkeässä tekstissään ”Die Ohnmacht der deutschen Arbeitsklasse” Horkheimer analysoi työväenliikkeen lamaanusta Saksassa.³⁹ Marx ja Engels puhuivat muun muassa *Kommunistisessa manifestissa* ”ryysyläisköyhälistöstä”, joka uhkasi työväenliikkeen yleisiä intressejä kärsimyksen kumoamiseksi. Ryysyläisköyhälistö liittoutui omien huonojen elinolosuhteidensa vuoksi porvariston ja muiden taantumuksellisten ryhmittymien kanssa.⁴⁰ Lenin tulkitsi tätä ajatusta myöhemmin, ja käänsi sen koskemaan myös itse työväenliikkeen sisällä olevia erityisiä ryhmittymiä puhuessaan ”työväenluokan aristokratiasta”.⁴¹ Horkheimer radikalisoi tämän tulkintaketjun lopullisesti tulkitessaan Saksan työväenliikkeen kyvyttömyyttä. Hän havaitsi, että työläisillä oli todellakin enemmän menetettävää kuin kahleensa, siis toisin kuin Marx

37 Horkheimer 1987, 344.

38 Horkheimer 1987, 389.

39 Horkheimer 1987, 373–378.

40 Marx & Engels 1957, 346; Marx 1978e.

41 Lenin 1954b.

ja Engels olivat *Kommunistisessa manifestissa* julistaneet. Työläiset tunsivat tästä syystä vetoa sosiaalidemokraatteja kohtaan, joiden intressinä oli toimiminen vallitsevien rakenteiden puitteissa ja näin ollen työläisten toimeentulon turvaaminen. Työläiset erosivat työttömistä, joilla ei ollut mitään menetettävää ja jotka turvautuivat siksi kommunisteihin omien olojensa parantamisen toivossa. Suhteessa vallankumoukselliseen teoriaan Horkheimer näki, että työväenliike oli jakautunut siis kahtaalle. Ensinnäkin niihin, joilla tietoa perustavista periaatteista, mutta ei todellisten olosuhteiden tajua (kommunistit). Toisaalta niihin, joilla oli faktuaalista tietoa mutta ei ”perustavaa kokemusta pikaisen muutoksen välttämättömyydestä” (sosiaalidemokraatit).

Kriittiselle teorialle on ollut yleisesti ottaen tyypillistä se, että sen piirissä toimineet ajattelijat ovat olleet haluttomia toimimaan julkipoliittisesti ilmaisemalla sympatioitaan työväenliikettä kohtaan. Tämä taipumus on äärimmillään esillä Horkheimerilla ja Theodor W. Adornolla. Kellner onkin ehdottanut, että teoreettinen työ muodostui Horkheimerille politiikaksi.⁴² Tämä tulkinta pitää tietyin varauksin paikkansa, ja sen voidaan nähdä pitävän paikkansa myös muiden, esimerkiksi Herbert Marcusen, osalta. Horkheimerin puhuessa siitä, että teoria tulisi selkeyttämään vallitsevia oloja ja kuinka teoretikoilla oli vahva olosuhteiden muuttamisen vakaumus sekä painottaessaan tämän muutoksen pikaista välttämättömyyttä, hän kuitenkin korostaa selvää erottelua näiden ulottuvuuksien välillä.

Se maailma missä työväenluokan johtajat kasvavat ei ole akatemia vaan tehtaissa ja ammattiliitoissa käytyjen kamppailujen sarjat, kurinpidollisissa teoissa, halpamaisissa argumenteissa sekä poliittisten puolueiden sisäpuolella että ulkopuolella, vankilatuomioissa ja laittomuuksissa ... Vallankumouksellisen ura ei urkene juhla-aterioilla ja kunnia-arvojen, mielenkiintoisten tutkimusten ja ammatillisuuden kautta vaan kurjuuden, kiittämättömyyden ja vangittuna olemisen kautta. Epävarmuuden, jonka läpäisee ainoastaan ylinhimillinen usko ... Voi olla hyvin mahdollista, että vallankumouksellinen usko, vallitsevan kaltaisena aikakautena, on selvästi yhteen sopimaton realiteettien kanssa. Voi olla jopa mahdollista, että ne ominaisuudet, joita vaaditaan työväenluokan puolueen johtamiseksi löytyvät niiden miesten ja naisten

42 Kellner 1989, 16.

*joukosta, jotka eivät ole parasta laatua.*⁴³

Horkheimerin mielestä täsmälleen ottaen siinä kohdassa, jossa kärsimys ja teoria yhtyvät ei voida odottaa vallankumouksellista toimintaa. Horkheimer vetosikin harvojen etuoikeutettujen joukoissa oleviin ”herkkiin yksilöihin”, jotka kärsivät julkisen mielipiteen saastuttamisesta ja kykenivät näkemään sen lävitse. Tätä ”saastuttamista” vaadittiin, jotta vallinnut epäoikeudenmukaisuus toisten onnellisuuden ja toisten kärsimyksen välillä voitiin jollain tapaa oikeuttaa. ”Herkät yksilöt” kykenivät tajuamaan, että yhteiskunnassa ei ollut orgaanista yhteyttä yksilön ja yhteiskunnan välillä.

Toisin kuin usein ajatellaan, oli Marcusekin hyvin kriittinen suhteessa työväenluokan tai ylipäänsä jonkin erityisen ihmisryhmän mahdollisuuksiin toimia vallankumouksellisen liikkeen päämoottorina. Marcuse löysikin vallankumouksellisen toiminnan vivun historiallisesta muistista. Hän nimittäin pyrki paikantamaan vallankumouksellisia muistoja kulttuurin ja yksilön tasolla, muistoja, joita yhteiskunta pyrki oman alistaivan järjestelmänsä olemassaolon vuoksi aktiivisesti kieltämään ja tukahduttamaan.

Marcuse tunnisti muistin ja esineellistymisprosessin kääntämiseen tähtäävän toiminnan välisen suhteen vuonna 1932 ilmestyneessä artikkelissaan ”The Foundations of Historical Materialism”. Saman kytköksen Lukács oli onnistunut nostamaan esille ennen marxilaista kauttaan vuosina 1914–1915 kirjoitetussa *Romaaniteoriassa*.⁴⁴ Marcuse tulkitsee Hegelin *Logiikkaa* väitöskirjassaan *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, ja väitti, että muisti (*Erinnerung*) mahdollisti pääsyn todellisuuden perustavaan negatiiviseen tasoon.⁴⁵ Tämä ”ei-temporaalinen menneisyys” säilyy toisella ontologisella tasolla perustavanlaatuisempana kuin positiivinen välittömästi ilmenevä. Tässä ajatuksessa voidaan nähdä viitteitä Marcusen ajatukseen kaksikulotteisuudesta ja teoksessa *Eros and Civilization* esiin nousevaan syklisen ajan

43 Horkheimer 1987, 377, 378, 348.

44 Lukács 1920, 127. Edelleen hyvä suomenkielinen kokonaisuus Lukácsin varhaiskaudesta on Seppo Toiviaisen vuonna 1977 ilmestynyt *Nuori Lukács*. Ks. Toiviainen 1977.

45 Marcuse 2004, 68.

käsitteeseen.⁴⁶ Teoksessaan *Vastavallankumous ja kapina* vuodelta 1972 hän artikuloi muistin teemaa suhteessa marxilaisuuteen:

Marxin näkemys ottaa uudelleen käyttöön vanhan teorian tiedosta jälleenuistamisena: ”tiede” on vallitsevassa todellisuudessa vääristyneiden ja kiellettyjen asioiden tosien muotojen jällelöytämistä – idealismin ikuinen materialistinen ydin. – – Muisto ei siis muista kultaista menneisyyttä (jota ei koskaan ollutkaan), lapsekasta viattomuutta, ”alkuperäistä” ihmistä ja sen sellaista. Muisto tiedostuskykynä on pikemminkin synteesi, joka yhdistää vääristyneen ihmisyyden ja luonnon palaset ja fragmentit. Tämä muistettu materiaali on karkotettu fantasian valtakuntaan; sortavat yhteiskunnat sietivät sitä taiteessa ”runollisena totuutena” – pelkästään runollisena totuutena ei siis kovin merkityksellisenä yhteiskunnan tosiasialliselle muuntamiselle. Näitä ideoita voisi aivan hyvin nimittää ”synnynnäisiksi ideoiksi”, sillä ne eivät voi olla annettuina siinä välittömässä kokemuksessa, jollainen repressiivisissä yhteiskunnissa vallitsee. Ne ovat pikemminkin annettuina kokemuksen horisonttina, jonka edessä välittömästi annetut asioiden muodot ilmenevät ”negatiivisina”, niissä piilevien mahdollisuuksien ja niiden totuuden kiistämisenä. Sikäli ne ovat ihmiselle historiallisena olentona ”synnynnäisiä”; ne ovat itse historiallisia, koska vapautuksen mahdollisuudet ovat aina ja kaikkialla historiallisia mahdollisuuksia. Fantasia säilyttää – tietona – tietoisuuden ratkaisemattomasta jännityksestä idean ja todellisuuden välillä. Se on dialektisen materialismin idealistinen ydin: vapaus, joka transsendoi esilläolevat muodot. Myös tässä mielessä Marxin teoria on saksalaisen idealismin historiallinen perillinen.⁴⁷

Muistin rooli kriittisessä teoriassa nousee esille erityisesti 1930-luvun loppupuolella. Eräänä tärkeänä vaikuttimena tähän keskusteluun toimi vuonna 1940 ilmestynyt Walter Benjaminin artikkeli ”Huomioita eräistä motiiveista Baudelairen tuotannossa”. Tuossa tekstissään Benjamin erotteli toisistaan merkityksellisen kokemuksen (*Erfahrung*) ja atomisoituneen ja epäkoherentin elämyksen (*Erlebnis*). Merkityksellisen kokemuksen Benjamin liitti Marcel Proustin tahdottomaan muistiin, joka oli Benjaminin mukaan mahdollista ainoastaan uppoutumalla

46 Jay 1984, 226; Marcuse 1956.

47 Marcuse 1972, 68–69.

alati tapahtuvaan yhteisölliseen toimintaan. Tällaista traditionaalisuutta ei modernissa maailmassa ollut enää olemassa, ja tämän vuoksi myös merkityksellinen kokemuskin oli muuttumassa mahdottomaksi, ja jäljelle oli jäämässä ainoastaan elämys.

Aikanaan Adorno oli erittäin kiinnostunut Benjaminin esseen teemasta, ja kirjoittikin kirjeessään Benjaminille siitä, kuinka kokemuksen ja elämyksen välisen vastakkainasettelun kautta tulisi kehittää teoriaa unohtamisesta. Tällainen unohtamista koskeva teoria olisi Adornon (29.2.1940)⁴⁸ mukaan ollut teoriaa esineellistymisestä, koska ”esineellistyminen on unohtamista: objekti muuttuu esineen kaltaiseksi juuri sinä hetkenä, kun ne otetaan haltuun ilman, että niiden kaikki elementit olisivat tämänhetkisiä, kun jotakin niistä unohdetaan”. Tämä ajatus toistuu *Välituksen dialektiikassa* luonnon alistamisen teemaan liittyneenä.⁴⁹

Myös Marcuse kytkee toisiinsa unohtamisen, esineellistymisen ja luonnon alistamisen. Edellinen pitkä lainaus teoksesta *Vastavallankumous ja kapina* seuraa välittömästi luonnon itsenäisen arvon teeman kehittyä. Tässä valossa näyttäisi siltä, että inhimillisen kärsimyksen unohtaminen, olisi jotain samankaltaista kuin alistetun luonnon tuskan unohtaminen. Muistaminen olisi tässä vallankumouksellista, koska se auttaisi meitä näkemään näiden kahden ulottuvuuden yhteyden, ja opettaisi meitä kunnioittamaan luonnon ja ihmisen subjektiivista puolta. Tätä teemaa Marcuse kehittää teoksessaan *The Aesthetic Dimension* taiteeseen liittyen.

*Aistimellisuuden mediumi konstituoi taiteen paradoksaalisen suhteen aikaan – paradoksaalisen, koska se mikä koetaan aistimellisuuden mediumin välityksellä, on nykyisyys, kun taas taide ei voi esittää nykyisyyttä ilman että se esittää menneisyyden. Mikä on tullut muodoksi taideteoksessa, on tapahtunut: se muistetaan, re-presentoidaan. Mimesis muuntaa todellisuuden muistoksi.*⁵⁰

Freud kirjoitti unohtamisen teemasta lyhyessä tekstissään ”On the

48 Adorno & Benjamin 1999.

49 Horkheimer & Adorno 2008.

50 Marcuse 1978, 67. Ks. myös Marcuse 1978, 73.

Psychic Mechanism of Forgetfulness” vuodelta 1898.⁵¹ Tuossa tekstissä Freud kehitti ajatusta, jonka mukaan muistin menetys oli seurausta traumaattisista kokemuksista tai epämiellyttävistä muistoista. Näin ollen terapian yksi tärkeimmistä päämääristä oli tämän unohdetun ja torjutun kokemuksellisen aineksen (kokemukset, ajatukset, intohimot ja impulssit) mieleen palauttaminen.⁵²

Marcuse hyödynsi Freudin ajatusta unohtamisen ja torjunnan välistä yhteydestä, mutta toisin kuin Freud, hän ei painottanut menneisyyden kivuliaita tai traumaattisia kokemuksia, vaan päinvastoin keskittyi nautintoa tuottaviin toimiin. Marcuse ajatteli, ettei kapitalistinen yhteiskunta voinut sietää tällaisia mielihyvää tuottavia asioita. Unohtamisen lähde ei siis ollut enää yksilön sisäinen psyykinen tarve torjuntaan, vaan alistavan yhteiskunnan ulkoisesti asettama vaatimus. Tätä teema Marcuse käsitteli Friedrich Nietzschen tavoin ”muisti-koulutuksena”, joka oli yksipuolistunut ja keskittyi ainoastaan velvollisuuksiin nautintojen sijaan – ”onnettomuus ja rangaistuksen pelko, ei onnellisuus ja lupaus vapaudesta, viipyy muistissa”.⁵³

Muisti kamppailee tällaista muistikoulutuksen aikaansaamaa torjuntaa vastaan. Ihmisen tulisi oppia jälleen muistamaan lupaukset, mahdollisuudet ja potentiaalisuudet, jotka tulivat jossain vaiheessa omaa menneisyyttä tyydytetyksi, siis ennen kuin todellisuusperiaate otti mielihyväperiaatteen valtakunnan haltuunsa. Tässä muistelutyössä kiteytyy utopia jonakin tavoiteltavissa olevana. Marcusen muistamiseen liittyvä teoretisointi tarjosi hänelle Arkhimedeeseen pisteen kriittisessä teoriassa, joka oli menettänyt luottamuksensa työväenliikkeeseen vallankumouksellisena toimijana. Juuri siinä, että ihmiset voivat muistaa toisenlaisia menneisyyksiä, mahdollistuu se, ettei vallitsevaa todellisuutta ikuisteta, vaan muisti pitää hengissä toisenlaisen tulevaisuuden mahdollisuutta. Säilyttäessään unohdetun menneisyyden muisti on tulevaisuu-

51 Freud jatkoi teeman kehittelyä 1904 julkaistussa teoksessaan *Arkielämämme psykopatologiaa*. Ks. Freud 1904.

52 Olen kirjoittanut Frankfurtin koulun psykoanalyttisistä käsityksistä artikkelissa ”Persoonan loppu”. Moisio 2007. Jussi Kotkavirta käsittelee Adornon psykoanalyttisiä käsityksiä artikkelissaan ”Adorno ja psykoanalyysi”. Ks. Kotkavirta 2008.

53 Marcuse 1956, 232.

den utooppisen temporaalisuuden malli. Näin ollen ei ainoastaan se, mitä muistetaan, vaan ylipäänsä muistamisen kyky taittaa ajan lineaarista kulkua, teki siitä Marcuselle utooppisen instanssin.⁵⁴

*Kuvitellun menneisyyden sijaan meidän pitäisi muistaa esi-isiemme historialliset kokemukset ja lunastamattoman toiveet. Tästä Benjamin kirjoitti historianfilosofisissa teeseissään ja vihjasi, että usein vallankumousta motivoiva elementti saattaa nousta raivosta menneitä sukupolvia kohdannutta vääryyttä ja kärsimystä kohtaan, ennemminkin kuin omien lapsiemme turvattua tulevaisuutta kohtaan kohdistetusta toivosta.*⁵⁵

Adorno ei Marcusen tapaan yrittänyt kääntää Freudin perustaltaan traagista näkemystä historiasta miltei täysin lunastettuun muotoon.⁵⁶ Itse asiassa Adornolla ei ollut illuusioita inhimillisemmän yhteiskunnan todellistamisesta poliittisin keinoin. Sen sijaan hän painotti, että kerran täyttyneenä pidetty filosofia ”säilyy elossa, sillä sen toteuttamisen hetki laiminlyötiin. Myös se kokoava arvostelma, jonka mukaan filosofia vain tulkitsi maailmaa, rampautuu todellisuudelle antautuessaan ja muuttuu järjen tappiomielialaksi sen jälkeen kun maailman muuttaminen epäonnistui”.⁵⁷ 1930- ja 40-lukujen karmaisevat historialliset tapahtumat olivat aivan varmasti omiaan lisäämään käsitystä tästä epäonnistumisesta, mutta olisi lienee liioiteltua liittää tämä ajatus ainoastaan Adornon kokemuksiin holokaustista pelastuneena älykkönä.

Adorno liittää yhteen taiteen sekä muistin. Hän kirjoittaakin, että ”taide ja erityisesti musiikki on yritys säilyttää muistissa sekä kehittää

54 Marcuse 1956, 41.

55 Benjamin 1940, erit. teesit XV-XVII. Jayn (1984, 235) mukaan juuri tässä kohdin paljastuu ristiriita Marcusen muistia koskevassa teoriassa. Marcuse yhdistää argumenttinsa historiallisuuden teeman Freudin ontologisempaan käsitykseen menneestä, jonakin *todella* tapahtuneena. Tämän hän tekee siitäkin huolimatta, että hän hylkää Martin Heideggerin väitteen olemisesta, jonakin mikä pitää uudelleen muistaa ja kritisoi Hegelin käsitystä olemuksesta jonakin ajattomana. Näin sitoutuessaan psykoanalyysiin hän käynnistää uudelleen sekä Heideggerin että Hegelin ontologiset vinoumat omassa kokemusten historiallisuutta korostavassa teoriassaan.

56 Ks. Adornon psykoanalyysikäsityksestä Kotkavirta 2008.

57 Adorno 1966, 15.

niitä poistettuja totuuden rippeitä, jotka todellisuus on tarjonnut lisääntyvälle luonnon herruudelle, niille tieteellisille ja teknologisille standardeille, jotka eivät salli poikkeuksia”.⁵⁸ Tämä on olennaista Adornon filosofialle kokonaisuudessaan. Voidaan sanoa, että muistamisen intentio läpäisee sekä hänen filosofiansa että koko kriittisen teorian. Tämä muistaminen liittyy teosten, kuten Picasson *Cuernica*, Arnold Schönbergin *A Survivor from Warsaw for Narrator, Men's Chorus and Orchestra op. 46* tai Samuel Beckettin *L'Innommable (the Unnamable)*, historialliseen ja filosofiseen mahdottomuuteen. Tämän mahdottomuuden ratkaisuyritykset esi-sokraattisina uusina mytologioina, jotka kieltävät muistin ja historian ovat Adornolle riittämättömiä. Adornon mukaan ilman muistia, ilman Immanuel Kantin kuvittelukyvyyn uudelleen tuottavaa kykyä, ei olisi mitään arvokasta tietoa. Muisti ei kuitenkaan ole Adornolle mitään transsendentaalista synteesiä, vaan se sisältää ajan ytimen (*Zeitkern*). Tämä ydin löytyy Adornolle keskitysleirien uhrien avunhuudoista. Adorno kirjoittikin, että filosofian tulee antaa ääni kärsimykselle. Tästä tulee hänelle totuuden ehto.⁵⁹ Jos filosofia ylipäänsä on mahdollista, tulee sen jokaisessa väitteessään ylläpitää kärsivien ihmisten muistoa.

Lopuksi

*On mahdotonta vastustaa vääryyttä joutumatta sen uhriksi ellei menneiden ja nykyisten sukupolvien voittamaa tietoa pidetä elossa.*⁶⁰

Menneiden sukupolvien kärsimyksen hengissä pitäminen oli myös Horkheimerille produktiivisen negaation prosessi. Tämä prosessi muistaa ja sisällyttää näin itseensä ihmiskunnan menneet kärsimykset, kaijuun ja uhraukset. Kuten Horkheimer kirjoittaa *Välineellisen järjen kritiikin* neljännen luvun lopussa:

58 Adorno 1934, 192. Ks. Adornon musiikkia koskevista huomioista Moisio 2008.

59 Adorno 1966, 27-29.

60 Horkheimer 1985, 59.

Oman aikamme todellisia yksilöitä ovat marttyyrit, jotka ovat käyneet kärsimyksen ja nöyryytyksen kiirastulet läpi vastustaessaan valloitusta ja sortoa, eivät populaarikulttuurin paisutellut persoonallisuudet, sovinnaisuuden merkkihenkilöt. Nämä tuntemattomat sankarit asettivat yksilöllisen olemassaolonsa alttiiksi terroristiselle tuholle – sille, jonka toiset läpäisevät tiedostamattaan yhteiskunnan kehityskulussa. Keskitysleirien nimettömät marttyyrit symboloivat ihmisyyttä, joka on pyrkimässä esiin. Filosofin tehtävä on kääntää heidän tekonsa kielelle, joka kuullaan. Heidän rajalliset äänensähen tyrannia on jo vaientanut.⁶¹

Tällaisen muistamisen kautta menneisyydessä sovituksen puolesta käydyt kamppailut sisällytetään nykyisyydessä inhimillisen emansipaation puolesta käytävään kamppailuun. Kamppailu sisältää tämän vuoksi toivon siitä, että menneisyyden, nykyisyyden ja tulevaisuuden vääryydet tulevat lopulta sovitetuiksi. Horkheimerille kaikki tämä riippuu toivon uskonnollisten, taiteellisten ja filosofisten ilmausten säilyttämisestä ja muistamisesta sekä niiden epäadekvaattien kulttuuristen muotojen negaatiosta. Näin voidaan saavuttaa tila, jossa inhimillinen huoli vapautuksesta ja toivosta sekä sen historiassa saamat, näihin kulttuurisiin muotoihin sisältyvät ilmaukset, tavoittavat uuden muodon tietystä historiallisesta tilanteesta.

Kirjallisuus

- Adorno, Theodor W., ”The Aging of the New Music”. Teoksessa Adorno, Theodor W, *Essays on Music*. University of California Press, Berkeley 2002 (1932).
- Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1966.
- Adorno, Theodor W. & Benjamin, Walter, *The Complete Correspondence, 1928-1940*. Harvard University Press, Cambridge 1999.
- Benjamin, Walter, ”Historian käsitteestä”. Teoksessa Benjamin, Walter, *Messiaanisen sirpaleita. Kirjoituksia kielestä, historiasta ja pelastuksesta*. Suom. Raija Sironen. Kansan sivistystyön liitto & Tutkijaliitto, Jyväskylä 1989 (1940).
- Bernstein, Eduard, *Evolutionary Socialism*. <http://www.marxists.org/reference/>

61 Horkheimer 1947, 161.

- archive/bernstein/works/1899/evsoc/index.htm. 18.6.2008 (1899).
- Freud, Sigmund, *Arkielämämme psykopatologiaa*. Otava, Helsinki (1904).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phenomenology of Spirit*. Oxford University Press, Oxford 1977 (1807).
- Horkheimer, Max, "Traditionaalinen ja kriittinen teoria". Teoksessa *Järjen kriittikki*. Toim. Jussi Kotkavirta. Vastapaino, Tampere 1991 (1937).
- Horkheimer, Max, "Dämmerung". Teoksessa Horkheimer, Max, *Gesammelte Schriften. Band 2*. Fischer, Frankfurt am Main 1987 (1930).
- Horkheimer, Max, *Eclipse of Reason*. Continuum, New York (1947).
- Horkheimer, Max, "Zum Begriff des Menschen". Teoksessa Horkheimer, Max, *Gesammelte Schriften. Band 7*. Fischer, Frankfurt am Main 1985 (1950).
- Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W., *Välituksen dialektiikka*. Vastapaino, Tampere 2008 (1944).
- Jacoby, Russell, *Dialectic of Defeat*. Cambridge University Press, New York 1981.
- Jay, Martin, *Marxism and Totality*. University of California Press, Berkeley 1989.
- Kautsky, Karl, *Tie valtaan*. Suom. Erl. Aarnio. Työväen sanomalehti, Helsinki 1909.
- Kellner, Douglas, *Karl Korsch: Revolutionary Theory*. University of Texas Press, Austin 1977.
- Kellner, Douglas, *Critical Theory, Marxism and Modernity*. Polity, Cambridge 1989.
- Kolakowski, Leszek, *Main Currents of Marxism. Vol 2*. Cambridge University Press, New York 1981.
- Korsch, Karl, *Gesamtausgabe. Band 3. Marxismus und Philosophie. Schriften zur Theorie der Arbeiterbewegung 1920-1923*. Stichting Beheer IISG, Amsterdam 1993 (1923).
- Korsch, Karl, "The Crisis of Marxism". Teoksessa Korsch, Karl, *Revolutionary Theory*. Toim. Douglas Kellner. University of Texas Press, Austin 1977 (1927).
- Kotkavirta, Jussi, "Adorno ja psykoanalyysi". Teoksessa *Kätettyjä hahmoja. Kirjoituksia Theodor W. Adornosta*. Toim. Olli-Pekka Moisio. SoPhi, Jyväskylä 2008.
- Lenin, V. I., *Mitä on tehtävä*. Teoksessa Lenin, V. I., *Kootut teokset. Osa 5*. Karjalais-Suomalaisen SNT:n valtion kustannusliike, Petroskoi 1954 (1902).
- Lenin, V. I., "Imperialismi kapitalismin korkeimpana vaiheena". Teoksessa Lenin, V. I., *Kootut teokset. Osa 22*. Karjalais-Suomalaisen SNT:n valtion kustannusliike, Petroskoi 1954 (1916).
- Lukács, Georg, *Die Theorie des Romans*. Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied & Berlin (1920).
- Lukács, Georg, *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Hermann Luchterhand Verlag,

- Neuwied & Berlin (1923)
- Luxemburg, Rosa, The Mass Strike, the Political Party and the Trade Unions. <http://www.marxists.org/archive/luxemburg/1906/mass-strike/index.htm>. 18.6.2008 (1906).
- Marcuse, Herbert, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. Teoksessa Marcuse, Herbert, *Gesammelte Schriften, Band 2. zu KLAMPEN!* –Verlag, Hannover 2004 (1932).
- Marcuse, Herbert, *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*. Routledge, New York (1956).
- Marcuse, Herbert, *Västavallankumous ja kapina*. Jyväskylän yliopiston ylioppilaskunta, Jyväskylä 1972.
- Marcuse, Herbert, *The Aesthetic Dimension*. Beacon Press, New York 1978.
- Marx, Karl, ”Filosofian kurjuus”. Teoksessa Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Valitut teokset. Osa 2*. Kustannusliike Edistys, Moskova 1978a (1847).
- Marx, Karl, ”Gothan ohjelman arvostelua”. Teoksessa Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Valitut teokset. Osa 5*. Kustannusliike Edistys, Moskova 1978b (1875).
- Marx, Karl, ”Inaugural Address of the International Working Men’s Association”. Teoksessa Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Collected Works. Vol. 20. International*, Moscow 1864.
- Marx, Karl, ”Juutalaiskysymyksestä”. Teoksessa Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Valitut teokset. Osa 1*. Kustannusliike Edistys, Moskova 1978c (1843a).
- Marx, Karl, ”Louis Bonaparten Brumairekuun kahdeksastoista”. Teoksessa Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Valitut teokset. Osa 3*. Kustannusliike Edistys, Moskova 1978d (1852).
- Marx, Karl, *Pääoma. Osa I*. Kustannusliike Edistys, Moskova 1978e (1867).
- Marx, Karl, ”Teesejä Feuerbachista”. Teoksessa Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Valitut teokset. Osa 2*. Kustannusliike Edistys, Moskova 1978f (1845).
- Marx, Karl, ”The Critique of Hegel’s Philosophy of Right”. Teoksessa Marx, Karl, *Early Writings*. Penguin, New York (1843b).
- Marx, Karl & Engels, Friedrich, ”Feuerbach. Materialistisen ja idealistisen katsantokannan vastakkaisuus (Saksalaisen ideologian ensimmäinen luku)”. Teoksessa Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Valitut teokset. Osa 2*. Kustannusliike Edistys, Moskova 1978a (1845).
- Marx, Karl & Engels, Friedrich, ”Kommunistipuolueen manifesti”. Teoksessa Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Valitut teokset. Osa 2*. Kustannusliike Edistys, Moskova 1978b (1857).
- Moisio, Olli-Pekka, ”Personan loppu.” Teoksessa *Persoonia vai ihmisiä?* Toim. Jussi Kotkavirta. Gaudeamus, Helsinki 2007.
- Moisio, Olli-Pekka, ”Adorno ja Beethoven. Erään elinikäisen suhteen fysionoo-

- mia”. Teoksessa *Kätkeytyjä hahmoja. Kirjoituksia Theodor W. Adornosta*. Toim. Olli-Pekka Moisio. SoPhi, Jyväskylä 2008.
- Schorske, Carl, *German Social Democracy, 1905–1917. The Development of the Great Schism*. Harvard University Press, Cambridge 1983.
- Toiviainen, Seppo, *Nuori Lukács. Kriittinen esitys Georg Lukácsin varhaisesta ajattelusta ja toiminnasta (1906–1929)*. Kansankulttuuri, Helsinki 1977.

Olli-Pekka Moisio

MAX HORKHEIMER JA KARL MARX

”Filosofia on yhtä taiteen kanssa heijastaessaan kielen välityksellä kärsimystä ja siirtäessään sitä näin kokemuksen ja muistamisen piiriin. – – Filosofia on tietoinen yritys solmia kaikki tietomme ja oivalluksemme kielelliseksi rakenteeksi, jossa olioista puhutaan niiden oikeilla nimillä.”

Max Horkheimer (*Välineellisen järjen kritiikki*)

Johdanto

Alfred Schmidt kirjoittaa, että Arthur Schopenhauerin pessimismi oli keskeisellä sijalla Max Horkheimerin tuotannossa.¹ Tässä mielessä Jürgen Habermasin esittämä tulkinta Horkheimerin ja Schopenhauerin suhteesta on hieman harhaanjohtava. Habermas nimittäin tulkitsee, että Horkheimer olisi vasta myöhäistuotannossaan turvautunut Schopenhaueriin ratkaistakseen kohtaamansa historiallisessa prosessissa ilmenevän ristiriidan. Horkheimer oli tutkimuksissaan päätenyt näkemykseen, että historiallinen prosessi oli tuonut mukanaan perustavassa mielessä irrationaalien maailman. Horkheimer ei kuitenkaan pystynyt

1 Schmidt 1993, 26. Ks. Horkheimerin elämästä Moisio 2003.

luopumaan rationaalisen, sovitetun yhteiskunnan kaipauksesta.² Myös Douglas Kellner näyttäisi tukeutuvan liikaan Habermasin lanseeraamaan tulkintalinjaan tarkastellessaan Horkheimerin nuoruuden kirjoituksia, ja erehtyy tulkitsemaan niitä ”marxilais-nietzscheläisiksi”.³

Sosiaalitutkimuksen instituutin nykyinen johtaja ja kriittisen teorian niin sanotun kolmannen sukupolven pääedustaja Axel Honneth on oikeammilla linjoilla esittäessään artikkelissaan ”Kritische Theorie”, että Schopenhauerin vaikutus olisi nähtävissä selvästi Horkheimerin nuoruuden kirjoituksissa. Honneth kuitenkin tulkitsee virheellisesti, että Horkheimer olisi asettanut Schopenhauerin pessimismin syrjään Marxin vallankumouksellisen optimismin tieltä 1930-luvun kirjoituksissaan. Honnethin mukaan Horkheimer olisi kuitenkin palannut takaisin Schopenhauerin ääreen vasta myöhäistuotannossaan.⁴

Olen kuitenkin edellisestä eri mieltä Honnethin kanssa. Schopenhauerin pessimismi oli perustava elementti Horkheimerin kriittisessä teoriassa ensimmäisen maailmansodan kokemuksista lähtien aina hänen kuolemaansa saakka. Kuten Horkheimer itse asian ilmaisee, on ”metafyysinen pessimismi kaikenlaisen materialistisen teorian implisiittinen elementti”.⁵ Näin ollen ei ole sattumaa, että 1930-luvun kirjoituksissa tämä pessimismi oli dynaamisena voimana hänen pohtiessaan paremman ja sovitetumman yhteiskunnan mahdollisuutta.

Horkheimer tutustui ensimmäistä kertaa Schopenhauerin filosofiaan yhdessä Friedrich Pollockin kanssa vuonna 1913 ollessaan 18-vuotias.⁶ Vasta Schopenhauerin opiskelun jälkeen hän ryhtyi lukemaan ”optimistisempää” Hegelin ja Marxin dialektista filosofiaa, joista hän ammensi toivon paremmasta yhteiskunnasta nimenomaan inhimillisen toiminnallisuuden välityksellä. Tämä kohtaaminen Marxin ja Hegelin kanssa ei kuitenkaan koskaan poistanut Schopenhauerin filosofian jättämää jälkeä, minkä ansiosta Schopenhauerin pessimismi säilyikin implisiittisenä nimittäjänä Horkheimerin kriittiselle teorialle sekä hänen tulkin-

2 Ks. Habermas 1995, 133.

3 Ks. Kellner 1989, 15.

4 Honneth 1987, 72, 83.

5 Horkheimer 1988b, 18.

6 Horkheimer 1985a, 452.

nalleen Marxin poliittisen taloustieteen kritiikistä.⁷

Tarkastelen tässä artikkelissa Horkheimerin käsityksiä Marxin poliittisen taloustieteen kritiikistä. Erityisesti pyrin nostamaan esille Horkheimerin ajatuksen poliittisen taloustieteen kritiikin filosofisista momenteista. Nämä filosofiset momentit tai ulottuvuudet muotoutuivat osaksi kriittisen teorian ydintä. Kuvaan aluksi kriittisen teorian monitieteellisen materialismin ohjelman Marx-käsitystä, jonka jälkeen syvennyn poliittisen taloustieteen kritiikin filosofisiin tasoihin. Tämän jälkeen keskityn Marxin kohtaloon kriittisessä teoriassa, kun Horkheimer muiden mukana joutui kohtaamaan uuden historiallisen tilanteen kansallissosialistisen Saksan aattona. Päätän artikkelini erittelemällä muutamia Horkheimerin esiin nostamia Marxin virheitä. Nämä virheet sekä niihin suhteen ottaminen oli ja on edelleen tärkeä osa kriittisen teorian itseymmärrystä.

Tieteen ja yhteiskunnan kriisi sekä monitieteellisen materialismin ohjelma

Horkheimerin ajattelun ja marxismin välistä suhdetta on helpointa lähteä erittelemään tarkastelemalla Sosiaalitutkimuksen instituutin ensimmäistä tutkimusohjelmaa, niin sanottua monitieteellisen materialismin ohjelmaa. Wolfgang Bonss antaa tämän nimen niille moninaisille tutkimushankkeille, jotka käynnistettiin Horkheimerin astuttua virkaan vuonna 1930.⁸ Horkheimer näki virkaansa astuessaan, että yhteiskunnallinen kriisi ja siitä noussut tieteellinen kriisi tekivät välttämättömäksi uudenlaisen empiiristä tutkimusta ja filosofista sekä teoreettista tutkimusta yhdistävän tutkimusotteen.

Horkheimerin katsannossa Marx oli poliittisen taloustieteen kritiikissään tarjonnut suuntaviivat sille, miten uudenlainen tutkimuksellinen ote voitaisiin muotoilla. Marx sovelsi tutkimuksissaan juuri konkreetin tutkimuksen ja käsitteellisen kokonaisuutensa välistä dialektiikkaa, jonka Horkheimer asetti instituutin uuden tutkimusohjelman ytimeen.

7 Horkheimer 1988b, 18.

8 Bonss 1982, 156–167. Sosiaalitutkimuksen instituutin historiasta ja teoreettisista vaiheista ks. Moisio & Huttunen 1999.

Horkheimerin mukaan Marx oli kyennyt hallitsemaan samanaikaisesti sekä tutkimansa porvarillisen yhteiskunnan anatomian todellista aineenvaihduntaa että sen käsitteellistä kokonaisuutta. Hän tutki miten porvarillisen yhteiskunnan kapitalistinen tuotantomuoto toimi, ja esitti tästä käsin käsitteellisen kokonaisuuden tasolla kritiikkiä sitä kohtaan. Horkheimer uskoikin, että juuri tässä teoreettisen konstruktion ja konkreetin empiirisen tutkimuksen yhdistelmässä Marx oli muotoillut filosofian ja tieteen yhtymisen.

Horkheimer kuvaa virkaanastujaisitelmässään kuinka yhteiskunnallinen kriisi oli tuottanut tiedettä syvästi leikkaavan tieteen kriisin. Tämä tieteellinen kriisi ilmeni erityistieteellisenä pirstaloitumisena. Horkheimer kuvaa aikakautensa yhteiskuntatieteellistä kenttää koulukuntien välisinä kiistoina. Juuri yhteiskuntafilosofisen kentän hajaannus ja jokaisen eri koulukunnan yksiulotteisuus ilmenee painokkaasti siinä, kun Horkheimer julistaa heti ensitöikseen hylkäävänsä kaikenlaisen puhtaan filosofian edustaman tavan lähestyä yhteiskuntaa. Filosofia oli hänen mukaansa yhteiskuntaa koskevissa huomioissaan auttamattomasti konkreetista yhteiskunnallisesta kokonaisuudesta ja historiasta irrallaan, eikä nähnyt näitä osana omaa käsitteellistä kokonaisuuttaan.

Lebensphilosophie (elämänfilosofia) ja eksistentiaalismi keskittyivät Horkheimerin mukaan yksilön tutkimukseen. Hegeliläinen idealismi oli taas asettanut yhteiskunnallisen kokonaisuuden yksilön yläpuolelle. Toisaalta mekaaninen marxilaisuus, joka kielsi filosofian roolin yhteiskuntaa koskevassa tutkimuksessa, oli sekin Horkheimerille jotain, mitä oli syytä vastustaa. Mekaanisessa marxilaisuudessa yhteiskunnalliset ja inhimilliset toiminnot palautettiin talouden yleisiin liikelakeihin. Horkheimer pyrki asettamaan instituutin ensimmäisen ohjelman näitä kaikkia voimakkaita yhteiskuntafilosofioita vastaan.

Horkheimer ajatteli, että ”tieteen pyrkimykset heijastavat ristiriitojen täyttämää taloutta”.⁹ Horkheimer näkikin, että instituutin perustavana ohjelmallisena tavoitteena oli selvittää kysymystä tieteen yhteiskunnallisesta roolista. Näytti nimittäin siltä, että tiede ja erityisesti yhteiskuntatiede oli ajautunut umpikujaan, eikä enää kyennyt asettamaan aikakauden perustavanlaatuisia kysymyksiä. Tätä prosessia tiheensi entisestään tieteen erityistieteistyminen ja kapea-alaistuminen. Vuonna

9 Horkheimer 1988a, 45.

1930 *Zeitschrift für Sozialforschung*issa julkaistussa lyhyessä kirjoituksessaan ”Bemerkungen über Wissenschaft und Krise” Horkheimer esitti kymmenen teesiä tästä tieteen kriisistä. Bonss jaottelee nämä teesit kolmen pääteeman alle, joissa Horkheimer käsittelee tieteen suhdetta yhteiskuntaan, tieteen suhdetta totuuteen sekä tieteen kriisitendenssejä.¹⁰

Horkheimer ajatteli, että olennaista tieteen käsittämisessä oli oivaltaa sen kaksoisluonteisuus. Ensinnäkin tiede on aina yhteiskunnallisesti määräytynyt rakenne ja se on jopa tietyissä määrin tämän yhteiskunnan määrittelemää. Toisaalta tiede kuitenkin ilmiselvästi on myös tuota yhteiskuntaa muuttava elementti. Historiallisesti ilmenevä jonkin asteinen tieteen kehitys yhdistyy tieteen kokonaisyhteiskunnalliseen merkitykseen. Horkheimer ajatteleekin, että tästä johtuu tieteen muodon historiallinen muutos. Tiede laajentaa inhimillistä kontrollia maailman historiallisessa tapahtumisessa sekä sisäisen ja ulkoisen luonnon hallinnassa ja hyödyntämisessä. Horkheimer kirjoittaaakin, että tiede ”tuotannollisena voimana ja tuotannon keinona” muuttaa yhteiskuntaa.¹¹

Edellisestä voisi helposti päätyä ajattelemaan, että tieteellisen toiminnan ja tieteen ylipäänsä voisi käsittää kokonaisuudessaan yhteiskuntasuhteensa kautta. Tästä päätyisimme tarkastelemaan tieteen hyödyllisyyttä kulloisellekin yhteiskunnalle. Tämä ei kuitenkaan Horkheimerin mukaan pidä paikkaansa, koska tieteellä on myös suhde totuuteen. Tämä suhde paljastuu tieteen yleistettävyydessä, joka osoittaa mahdottomuuden palauttaa tiede yksipuoleisesti yhteiskuntaan. Horkheimer ajattelee, että tieteen totuus pitää paikkansa jossain muodossa kaikille osallisille, olivatpa he sitten sitä vastaan, jättivätpä he sen huomioimatta tai julistivatpa he sitten sen merkityksettömäksi.¹² Näin ollen tieteellisen tiedon totuus olettaa siis tietynasteista riippumattomuutta nimenomaan siinä, etteivät yhteiskunnalliset intressit kuitenkaan voi päättää lopullisesti sitä mikä on totta ja mikä ei, koska ”totuuden kriteerit ovat kehittyneet suhteessa teoreettisen tason kehitykseen”.¹³

Juuri edellisiin ajatuksiin nojautuen Horkheimer esittää, että tie-

10 Bonss 1984, 158–162.

11 Horkheimer 1988a, 40–41.

12 Horkheimer 1988f, 288.

13 Horkheimer 1988a, 40.

teeseen sisältyy tieteellisen tiedon kehittymisen mahdollisuus. Tämän mahdollisuuden toteutuminen kuitenkin riippuu tieteellistä toimintaa ympäröivistä yhteiskunnallisista olosuhteista ja ehdoista. Nämä olosuhteet ja ehdot voivat joko edistää tieteen kehittymisen mahdollisuutta tai estää sen. Horkheimer väittää muun muassa kirjoituksessaan *Bemerkungen über Wissenschaft und Krise*, sekä osoittaa myöhemmissä tutkimuksissaan, että pitkälle kehittyneissä kapitalistisissa yhteiskunnissa tieteen kehitystä estävät mekanismit saavat yhä enemmän valtaa. Juuri tämän vuoksi tiedettä vaivaa tieteen sisäinen ja ulkoinen kriisi. Horkheimer kirjoittaakin, että tieteellinen tieto ”jakaa muiden tuotannollisten voimien ja tuotannollisten keinojen kohtalon: sen soveltaminen on jyrkässä epäsuhteessa sen kehityksen tasoihin ja todellisiin ihmiskunnan tarpeisiin nähden”.¹⁴ Kaiken kaikkiaan yhteiskunnalliset intressit alkavat ohjailla tieteellistä toimintaa sen perustoja myöten, ja se muuttuu ulkopäin ohjautuneeksi toiminnaksi, jonka seurauksena tieteellisen tiedon suhde totuuteen kyseenalaistuu perustavassa mielessä.¹⁵

Marxin poliittisen taloustieteen kritiikki on selvästi vaikuttanut Horkheimerin analyysiin tieteen kriisistä. Horkheimerin mukaan filosofian tuli olla riittävän avointa maailmalle, jotta se voisi sallia itselleen ”oikeuden ottaa vaikutteita ja muuttua konkreettien tutkimusten kautta”.¹⁶ Horkheimerin käsitys yhteiskuntafilosofiasta, kuten myös Marxin poliittisen taloustieteen kritiikki, olivat molemmat vihamielisiä kulloinkin vallinneita erityisiä filosofian muotoja kohtaan, eikä kumpikaan heistä luopunut perustavasta filosofisesta pyrkimyksestä kokonaisuuden tietämiseen.

Marxin poliittisen taloustieteen kritiikin kolme filosofista momenttia

Horkheimer esittää artikkelissaan ”Traditionaalinen ja kriittinen teoria”¹⁷ sekä yhdessä Herbert Marcusen kanssa kirjoittamassaan teks-

14 Horkheimer 1988a, 41.

15 Horkheimer 1988a, 7.

16 Horkheimer 1988c, 21.

17 Horkheimer 1991.

tissään ”Kriittinen teoria ja filosofia”¹⁸ kolme filosofista ulottuvuutta Marxin poliittisen taloustieteen kritiikissä. Nämä kolme filosofista momenttia olivat kriittiselle teorialle tärkeitä myös myöhemmin. Ensinnäkin poliittisen taloustieteen kritiikki osoittaa, kuinka taloutta koskevat käsitteet kääntyvät lopulta itseään vastaan. Toisaalta, toisin kuin poliittisen taloustieteen klassiset edustajat sekä mekaaninen marxilaisuus väittävät, Marxin esittämä kritiikki ei ylevöitä ja fetissoi taloutta. Päinvastoin se on läpikotaisin vapaan ja itsemääräytyvän yhteiskunnan käsitteen puolustusta. Hyökätessään idealismia vastaan Marx ei kuitenkaan näyttänyt hylkäävän idealismissa syvällä ollutta ajatusta siitä, että ihmisten ei tarvitse antautua vallitsevalle ja ryhtyä keräämään rahaa ja valtaa – ihmisille jäi vielä muita mahdollisuuksia. Kolmanneksi Marxin poliittisen taloustieteen kritiikki ottaa huomioon yhteiskunnan tendenssit kokonaisuudessaan ja esittää tarkastelussaan päättymässä olleen historiallisen aikakauden historiallisen liikkeen.

Horkheimer on tietoinen, että nämä kolme momenttia voisi esittää myös toisin, eli painotus voitaisiin laittaa muuallekin kuin filosofiaan. Horkheimer kuitenkin painottaa, ettei Marx pyri kussakin käsitteellisessä vaiheessa ainoastaan käsittämään annettuja lainalaisuuksia ja yhteiskunnallisia rakenteita empiirisesti, vaan myös arvioimaan ja analysoimaan annettua tietyn normatiivisen standardin valossa. Tämä standardi oli Horkheimerin mukaan yksilöiden vapaan kehityksen toteutuminen yhteiskunnallisen todellisuuden järjellisen rakentumisen kautta. Näin ollen poliittisen taloustieteen kritiikin filosofinen perintö on se, että olemassa olevaa kritisoidaan utooppis-normatiivisen standardin valossa.

Palataan erittelemään hieman tarkemmin edellä esitettyjä Marxin poliittisen taloustieteen kritiikin filosofisia momentteja. Ensinnäkin ajatus siitä, että taloutta koskevien käsitteiden ja kategorioiden osoitetaan kääntyvän vastakohdikseen, olettaa välttämättä, ettei kritiikki tapahdu ulkopuolelta vaan se asettuu tarkastelemaisensa asetelman sisälle. Marx ei aseta käsitteitä ja kategorioita vastakkain omien hyväksymiensä käsitteiden, kategorioiden ja standardien kanssa vaan osoittaa syventymällä poliittiseen taloustieteen ja sen tuloksiin, että sen sisältämät käsit-

18 Horkheimer 1988e. Marcusen osuus artikkelista on julkaistu suomeksi teoksessa *Järjen kritiikki*. Yhdessä nämä kaksi tekstiä ilmestyivät alkujaan Instituutin lehdessä *Zeitschrift für Sozialforschung*.

teet ja kategoriat ovat sisäisesti ristiriitaisia. Tämä tarkoittaa sitä, että kun Marx ajattelee niiden loogiset implikaatiot loppuun saakka, eivät nämä käsitteet kykene selvittämään kapitalistisen tuotantotavan olennaisia piirteitä. Marx siis tarkastelee poliittisen taloustieteen kategorioita suhteessa niiden omiin sisältöihin eli siihen ilmiöön, jota niiden väitetään selittävän.

Poliittisen taloustieteen kritiikissä ilmenevä talous ei ole Marxille jotain inhimillisen toiminnan ja historian ulkopuolista, vaan juuri tätä historiallista toimintaa. Horkheimerin mukaan kritiikki pyrkii osoittamaan, että kapitalistinen yhteiskunnallinen todellisuus esittää itsensä välttämättä yksilöille mystifioituneessa muodossa. Sekä arkiymmärrys että klassisen poliittisen taloustieteen mestareiden ajatukset lähestyvät sosiaalista todellisuutta ikään kuin se olisi objektiivinen, lainomainen ja luonnonkaltainen tila. Kumpikaan näistä ei ota huomioon sosiaalisia suhteita ja inhimillistä toimintaa, jotka tuottavat oletuksen luonnonkaltaisesta objektiivisuudesta. Horkheimerin painottama vapaan ja itsemääräävän yhteiskunnan käsite on mahdollinen ainoastaan silloin, jos yksilöitä pidetään oman sosiaalisen maailman konstituioivina subjekteina. Heidän ei tarvitse antautua annetulle todellisuudelle, vaan he voivat muokata todellisuutta paremmin tarpeisiinsa soveltuvaksi.¹⁹

Edellisessä Horkheimer näkee idealismille keskeisen käsitteellisen *Verklärungin* (eräänlainen muodonmuutos, siirtymä) toiminnassa. Yksinkertaisesti *Verklärung* tarkoittaa, että jokin arvo A muuttaa olomuotoaan jos lähtökohdallisesti ajattelemme, että A on arvokas, muttei yleisenä asiantilana läsnä maailmassa. Tämä havaittu arvokkaana pitämämme arvon poissaolo tulkitaan maailman muuttumattomista ominaisuuksista ja rakenteista johtuvaksi, josta päädytään siihen, että arvon kattavan läsnäolon maailmassa ajatellaan olevan periaatteellisesti mahdotonta. Tämä taas johtaa siihen, että arvokkaana pidetty arvo asetetaan idealismissa tavoitettavaksi yliluonnollisessa sfäärissä. Tietenkin tämä viimeinen vaihe pätee ainoastaan silloin, kun uskomme, ettei arvo ole tavoitettavissa laajassa mitassa laisinkaan tässä ajassa. Marxin teoria, siis kritiikki, ei ole identtinen objektinsa, eli poliittisen taloustieteen, kanssa. Kuvatessaan objektinsa sosiaalista konstituoitumista sekä sen historiallista katoavaisuutta se samanaikaisesti nostaa esille objektiinsa sisältyvät

19 Horkheimer 1988e, 220-221.

ristiriitaiset tendenssit, jotka viittaavat objektin ylittymiseen. Poliittisen taloustieteen kritiikki viittaakin ja tähtää sosiaalisen olemassaolon muotoon, joka on vapautunut talouden herruudesta.

Marxin esittämä poliittisen taloustieteen kritiikki paljastaa tarkasteltavana olevaan järjestelmään sisäisesti liittyvät ristiriidat ja toimimattomuudet osoittaakseen miten ja miksi nämä nostavat esille vaatimuksia ja tiettyjen yhteiskunnallisten ryhmien kamppailuja, joihin vallitseva yhteiskunnallinen ja tuotannollinen muoto ei voi enää vastata. Kriittinen teoria diagnosoii Horkheimerin mukaan näitä yhteiskunnallisia kriisejä siten, että se kykenee mahdollistamaan, ja jopa rohkaisemaan, uudenlaisiin yhteiskunnallisiin muotoihin siirtymistä tulevaisuudessa. Kuten Horkheimer kirjoittaa ”ratkaisevaa tässä ei ole niinkään se mikä jää muuttumattomaksi vaan päättymässä olevan aikakauden historiallinen liike”. Hän jatkaa, että ”talous on kurjuuden ensimmäinen syy ja kritiikki, teoreettinen ja käytännöllinen, tulee ensisijassa keskittyä siihen”. Kuitenkin hän kirjoittaa, ettei ”historiallinen muutos jätä koskemattomiksi kulttuurin sfäärien välisiä suhteita [...] eristetty taloudellinen aineisto ei siis tarjoa sitä standardia millä inhimillistä yhteisöä tulisi arvostella.”²⁰

Horkheimer oli siis selvillä jo 1930-luvun loppupuolella siitä, ettei taloudellisten kriisien teoria riitä selittämään omalla aikakaudellaan vallinneita ristiriitoja. Juuri tämän vuoksi instituutin piirissä ei keskitytty yksinomaan talouden liikelakien selvittämiseen ja erittelyyn, vaan kyseisen tarkastelun rinnalle liitettiin laajasti kulttuuria koskevia tutkimuksia sekä psykologisen teorian kehittämiseen liittyneitä hankkeita. Horkheimer tulkitsikin, että historiallisessa muutoksessa on läsnä kulttuurinen ulottuvuus, joka oli jäänyt Marxilla liian vähälle huomiolle. Kriisejä ei siis koettu ainoastaan talouden toimimattomuutena tai ylipäänsä systeemisenä toimimattomuutena, vaan myös *ellettyinä* kriiseinä.

20 Horkheimer 1988e, 222.

Mitä Marxille tapahtuu uudessa historiallisessa tilanteessa?

Käsitys eräänlaisista eletyistä kriiseistä, joka nousee selkeästi esille esseessä ”Traditionaalinen ja kriittinen teoria”, sai aikaiseksi prosessin, joka pyrki ja päätyi kriittisen teorian uudelleen muotoiluun. Kriittisen teorian uusi kattava hanke keskittyi järjen käsitteen kohtaloon länsimaaisessa sivilisaatiossa. Välineellisen järjen kritiikissä, jonka eräänä keskeisenä dokumenttina toimii Horkheimerin ja Theodor W. Adornon yhdessä kirjoittama teos *Välistuksen dialektiikka*, kriittiseen teoriaan kanavoituu myös tietynasteinen tyytymättömyys Marxin poliittisen taloustieteen kritiikkiin.²¹

Horkheimer piti vielä 1937 kiinni Marxin käsityksestä, että tuotantovoimien ja tuotantosuhteiden välillä oli ristiriita. Horkheimer ajatteli uusien taloudellisten kriisien laadun osoittavan, että kriisejä markkinoiden avulla säätlemään pyrkivän liberaalikapitalismin tuli kaatua. Horkheimer omaksui tämän kannan instituutin taloustieteilijältä Friedrich Pollockilta, joka omissa kirjoituksissaan vuosina 1930 ja 1931 kuvasi, kuinka edellisestä argumentista päädytään siihen, että oli aika siirtymälle uuteen taloudelliseen muotoon. Uusi talouden muoto perustui kyllä aikaisempaan ja oli näin muodoin kehittynyt siitä, mutta se omasi uuden, liberaaliin kapitalismiin kuulumattoman piirteen, nimittäin suunnitelmallisen talouden. Tämä suunnitelmallinen talous oli Pollockin mukaan mahdollista kahdessa muodossa: joko yksityisomistukseen perustuvana kapitalistisena suunnitelmataloutena tai sosialistisena suunnitelmatalouden muotona, jossa tuotantovälineet oli yhteiskunnallistettu.

Pollock ennusti kapitalismin pysyvyyttä, ja kirjoittikin, että ”mikä on tulossa päätökseensä, ei ole kapitalismi, vaan ainoastaan sen liberaali vaihe.”²² Kansallissosialismin noustua valtaan Pollockin argumentaatio tiivistyi edelleen, ja hän lanseerasi 1940-luvulla uuden valtiokapitalismin käsitteen kuvaamaan uutta fasistista taloutta sekä Neuvosto-Venäjällä vallinnutta suunnitelmataloutta. Kansallissosialistisessa Saksassa pääomapiirit olivat joutuneet luovuttamaan merkittävän osan vallastaan hallin-

21 Ks. Horkheimer & Adorno 2008.

22 Pollock 1932, 15.

nolliselle eliitille. Näin Natsi-Saksa oli eräänlainen suunnitelmatalouden kapitalistinen versio, jossa herruutta ei enää harjoittanutkaan omistava luokka vaan hallinnollinen eliitti. Valtiokapitalismissa poliittiset tekijät ottavat ylivoimaisen taloudellisista tekijöistä.²³ Pollock kirjoittaakin, että ”kaikki kapitalismin peruskäsitteet ja instituutiot ovat muuttaneet funktioitaan; valtion sekaantuminen vanhaan taloudelliseen järjestelmään on pelkän totaalisuutensa ja intensiteettinsä kautta ’muuttanut määrän laaduksi’, muuttanut monopolikapitalismin valtiokapitalismiksi”.²⁴ Pollock ei myöskään nähnyt mitään, mikä estäisi uutta järjestelmää toimimasta tai tuottaisi mahdollisuuden sen kumoamiseen.²⁵

Pollockin esittämä kanta totalitaristisen talouden luonteesta johti instituutin piirissä kiistaan, jossa instituutin tutkijat jakautuvat kahteen vastakkaiseen kantaan asian suhteen. Erityisesti Pollockin, Horkheimer ja Adornon edustamaa niin sanottua epäjatkuvuusteesiä vastaan asettautui Franz Neumannin, Hans Gurlandin ja Otto Kirchheimerin muodostama ryhmä, joka kannatti empiirisiin analyyseihin perustuen niin sanottua *jatkuvuusteesiä*. Tämän ajattelutavan mukaan siirtyminen Weimarin tasavallasta totalitaariseen fasismiin ei poistanut kapitalististen markkinoiden lainalaisuuksia.²⁶

Horkheimer laajensi Pollockin taloudellisen argumentin koskemaan järjen käsitettä ja koko kulttuuria. Hän väitti, että kulttuuri, jonka fasismi oli ottanut haltuunsa, ei enää sisältänyt resursseja kritiikille ja vastarinnalle. Kritiikin ja vastarinnan laajamittainen voima estyi fasismissa äärimmilleen kehittyneiden vallan ja manipulaation tekniikoiden toimesta. Vuonna 1942 julkaistussa artikkelissaan ”Die Autoritären Staat” Horkheimer kytkee itsensä voimakkaasti Pollockin edustamaan valtiokapitalismiteoriaan.

Horkheimer kirjoittaa artikkelissaan ”Die Juden und Europa”, että kansallissosialismi oli ilmausta kapitalismin ”atomistisesta periaatteesta”.²⁷ Tämä periaate juontuu yhteiskunnallisen tuotannon antagonistisesta luonteesta, jossa yksittäinen omistaja korotetaan universaaliksi mää-

23 Pollock 1941a.

24 Pollock 1941b, 445.

25 Pollock 1941b, 454.

26 Dubiel 1985, 79.

27 Horkheimer 1988d, 320.

reeksi. Omistajan menestys nousee lisäarvoa tuottavien työläisten riistämistä eli ”yksittäisen ihmisen menestyminen on riippuvainen toisten epäonnesta”.²⁸ Tämä on kapitalismin syvin olemus. Koko prosessin tarkoituksena on lisätä yhteiskunnallisen työn kautta kasautuvaa lisäarvon tuotantoa.

Siirtymä liberalistisesta markkinataloudesta monopolikapitalismiin johtui markkinatalouden kyvyttömyydestä tuottaa yhä enemmän lisäarvoa laajentuneiden markkinoiden, halvemmän työvoiman ja halvempien resurssien kehittyessä. Totalitaarinen valtio oli seuraava askel tämän kehityksen varmistamisessa. Autoritaarinen valtio korvasi markkinoiden kontingenssin ja ikuisti näin vallitsevat luokkaristiriidat omassa muodossaan. Valtiokapitalismi siirsi kaikessa hiljaisuudessa syrjään vanhat vapaiden markkinoiden ohjaavat mekanismit ja loi sen tilalle uuden tehokkaamman ja läpikotaisemmin kontrolloidumman yhteiskunnan.²⁹

Fasismi merkitsee täydellisesti hallinnoidun yhteiskunnan alkua, kun vapaat markkinat tulevat korvatuiksi valtiollisella kontrollilla, joka ulottuu aina kulttuuriin ja yksilöpsykeen saakka. Horkheimer sanookin, että kyseessä on ”fasistinen vallankumous”, jolle ”maailman järjestyksenä ei ole näköpiirissä taloudellista päämäärää”.³⁰ Tämä järjestelmä tuottaa kaiken kattavan totaliteetin, joka eroaa ”porvarillisesta edeltäjästään ainoastaan siinä, että se on kadottanut estonsa”.³¹ Porvarillisen kapitalismin inhimillistävää vaikutusta korostavan ideologian tilalle fasismi asetti uuden ideologian, joka kätki alleen edelleen ”samat suhteet kuin aikaisempikin harmonisoiva ideologia: vähemmistön herruuden, joka perustuu tuotantovälineiden aktuaaliseen omistukseen. Voiton tavoittelu pyrkii samaan kuin aina ennenkin: yhteiskunnallisen vallan tavoitteluun”.³² Fasismi valtiokapitalismina oli kapitalistisen tuotantomuodon rationalisoitumisen etenemistä seuraavalle tasolle.

Edellä käsitellystä nousee esille selvästi se, että Horkheimer oli kriittinen erityisesti toisen internationaalien edustamaa marxilaisuutta kohtaan. Tällaisessa marxilaisuudessa vallankumouksen edellytyksenä nähtiin

28 Horkheimer 1988d, 320.

29 Horkheimer 1940, 298–299; Horkheimer 1988d, 323–325.

30 Horkheimer 1988d, 312, 316.

31 Horkheimer 1988d, 309.

32 Horkheimer 1988d, 314.

joko luonnonlakien kaltainen kehitys tai työväenpuolueen organisoima ideologinen kasvatuksellinen toiminta. Nyt näyttäisi ennemminkin siltä, että kapitalismille sen uudessa vaiheessa oli ominaista yritys tuottaa järjestelmän tasoista koheesiota, jossa kaikki mahdolliset viitteet kriiseistä pyrittiin jo edeltä käsin estämään valtiollisin keinoin. Näin ollen Marxin ennustama kehityskulku näyttäisi estyvän.

Marxin virheet

Horkheimerin mukaan marxilaisuuden yleisten problemaattisten ulottuvuuksien lisäksi myös Marxilla itsellään oli virheellisiä oletuksia, joihin kriittinen teoria joutui ottamaan kohtaamassaan uudessa historiallisessa tilanteessa kantaa. Ensinnäkin Marxille muutamat kansakunnat, joissa vallitsi porvarillinen ja edistyksellinen talousjärjestelmä, olivat yhteiskuntia sinänsä, historia sinänsä. Tämä Marxin likinäköinen lähtökohta oli selvästikin virheellinen. Horkheimerin mukaan voimme ainoastaan väittää, että Yhdysvallat ja eräät Euroopan maat saavat aikaan ongelmallista historiallista liikehdintää maailmanlaajuisesti, emme muuta.

Toisaalta ollessaan tarkastelemansa porvarillisen, edistyksellisen ja idealistisen ideologian kasvatti, hän uskoi, että historiassaan materiaalisten ehtojen määräämä tietoisuus voi vapautua sinä hetkenä kun ihmiset alkavat hallita näitä ehtoja. Vaikka talous pysyykin edelleen välttämättömyyden valtakuntana, tietoisuus olisi kuitenkin täydellisesti vapaa. Horkheimer kirjoittaakin, että: ”Juuri tästä syystä Marxin mukaan, sanomattakaan Leninin, kaikki kurjuus ja kauheus tuli sietää matkalla tähän päämäärään – – ”.³³

Tunnetusti Marx erotti *Päämansa* kolmannessa osassa vapauden ja välttämättömyyden valtakunnan toisistaan.³⁴ Ihmisten oli välttämättömien oleilla välttämättömyyksiensä valtakunnassa säilyttääkseen olemassaolonsa. Vapauden valtakunta avautui välttämättömyyksiensä valtakunnan tuolla puolen. Marx kuvasi sosialismia jonakin sellaisena yhteiskuntana, joka pyrki aktiivisesti rationaalisen kontrollin avulla kaventamaan välttämättömyyksiensä valtakunnan aluetta ja laajentamaan vapauden val-

33 Horkheimer 1974, 269.

34 Marx 1976, 806–808.

takuntaa. Tällaisessa maailmassa ihmiset kuluttaisivat vähemmän aikaa kahlittuina taloudellisiin välttämättömyyksiin, ja saisivat siten mahdollisuuden kehittää vapaammin yksilöllisiä ominaisuuksiaan.

Horkheimerin mukaan tämä erottelu ei ollut Marxille vain määrällinen – enemmän aikaa käytettävänä yksilöllisten ominaisuuksien kehittämiseen – vaan se oli myös laadullinen. Vapauden valtakunta tulisi antamaan ihmisille mahdollisuuden itsensä kehittämiseen, joka heiltä oli aikaisemmin kielletty taloudellisista välttämättömyyksistä johtuen. Kun Horkheimer tarkasteli kuinka ihmiset sitten käyttivät yhteiskunnan modernisoitumisen kautta lisääntyntä vapaa-aikaansa, hän päätyi kyseenalaistamaan Marxin väitteen. Kun Marx oli nähnyt vapauden valtakunnan eroavan laadullisesti välttämättömyyksien valtakunnasta, Horkheimerin mukaan se poikkesi siitä hyvin vähäisessä määrin. Tärkeimpänä tekijänä tähän oli se, että ihmisiltä puuttui kyky itsensä kehittämiseen sillä tavoin kuin Marx oli sen ajatellut. He vain toistivat niitä käyttäytymisen ja kuluttamisen muotoja, jotka liittyivät kiinteästi välttämättömyyksien valtakuntaan.

Marx uskoi, että rauha luokkien välillä olisi saman tien rauha ihmisten ja luonnon välillä. Tämän virheen Horkheimer nimesi samalla kaikista Marxin ajatuksista hienoimmaksi ja syvällisimmäksi. Se kantoi mukanaan ihmiskunnan historiaa, niin kuin se oli kirjaantuneena myös suurien uskontojen pyhiin teksteihin. Tästä syystä Horkheimer näki, että Marxin itsensä aikaansaama uskonnon kritiikki oli johtanut siihen, että tämän kritiikin keskeisyys marxilaisuudessa oli paradoksaalisesti alkanut murentamaan Marxin omien ajatusten ydintä.³⁵

Oikea järjestelmä tarvitsisi ainoastaan sublimaatiota, ei alistusta, ja tämän vuoksi ei olisi vihaa, inhoa, ei psykologisesti ja tämän vuoksi sosiaalisesti ehdollistunutta pahaa. Tämä ajatus – on hänen [Marx] hienoin ajatuksensa. Tällöin ihmiset eivät ainoastaan auttaisi toisiaan, vaan myös luontoa. Loppujen lopuksi he eivät leikkisi, kuten Herbert Marcuse ajattelee, vaan kuolisivat, koska antautuisivat, luovuttaisivat itsensä luodulle. Mutta tällainen rappio ilmoittaisi itsestään ja näin ihminen palaisi jälleen barbaarisempaan, julmempaan, primitiivisempään tilaan. Koska kehittyneemmällä, jalommalla yksilöllä on vähemmän vastustuskykyä ja hän taipuu kuole-

35 Horkheimer 1985b.

*maan, näin ollen ihmiskunta häviäisi jos se toteuttaisi kohtalonsa, koska se itse on luontoa.*³⁶

Edellisestä lainauksesta ei jää epäselväksi Schopenhauerin metafyy-sisen pessimismin vaikutus Horkheimerin ajatteluun. Schopenhauerin kautta Horkheimer luki kriittisesti Marxin poliittisen taloustieteen kriittikkä, ja tarjosi samalla tärkeitä näkökulmia kriittisen teorian muotoiluille. Horkheimer oli kriittinen Marxin edustamalle syvälle idealistiselle optimismille. Toisaalta hän näki Marxin ajattelussa liian voimakkaan kytköksen teknologiaan juuri luonnon kontrollin keskeisten menetelmien kehittämisessä, koska nämä menetelmät olivat keskeisiä järjen välineellistymisprosessille. Horkheimer myös syyttää Marxia positivistiksi, joka kritiikistään huolimatta ei onnistu ylittämään porvarillisen filosofian keskeisiä käsitystapoja. Vapautuksen kytkeminen luonnon kontrollin tekniikoiden laajentamiseen sekä positivistisen tieteellisen ajattelutavan soveltaminen johtaa Horkheimerin mukaan siihen, että ”se mitä Marx kutsui sosialismiksi, ei ole mitään muuta kuin *täysin hallinnoitu yhteiskunta*”.³⁷ Marxin tavoitteena ollut järjellinen yhteiskunta, siis järjen muuttuminen koko elämäntapaa nimittäväksi instanssiksi, näytti Horkheimerille kääntyneen kammottavaksi vastakohtakseen. Ja mikä vielä, tämä tavoite oli saavutettu vääristyneessä muodossaan täysin hallinnoituna yhteiskuntana niin valtiokapitalismissa kuin yhdysvaltalaisessa kulttuuriteollisuudessa. Järki oli vaarassa muuttua kaiken kattavaksi torjunnaksi ja alistamiseksi, joka tuhoaisi viimeisen takeensa, yksilön.

Kirjallisuus

Bonß, Wolfgang, *Die Einübung des Tatsachenblicks. Zur Struktur und Veränderung empirischer Sozialforschung*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982.

Dubiel, Helmut, *Theory and Politics. Studies in the Development of Critical Theory*. The MIT Press, Cambridge 1985.

Habermas, Jürgen, ”To Seek to Salvage an Unconditional Meaning Without God is a Futile Undertaking: Reflections on a Remark of Max Horkheimer

36 Horkheimer 1974, 269.

37 Horkheimer 1985b, 348.

- imer”. Teoksessa Habermas, Jürgen, *Justification and Application*. Polity, Cambridge 1995.
- Honneth, Axel, “Critical Theory.” Teoksessa Honneth, Axel, *The Fragmented World of the Social. Essays in Social and Political Theory*. SUNY, Albany 1987.
- Horkheimer, Max, ”Autoritären Staat”. Teoksessa Horkheimer, Max, *Gesammelte Schriften. Band 5*. Fischer, Frankfurt am Main (1940).
- Horkheimer, Max, ”Bemerkungen über Wissenschaft und Krise”. Teoksessa Horkheimer, Max, *Gesammelte Schriften. Band 3*. Fischer, Frankfurt am Main 1988a (1932).
- Horkheimer, Max, ”Bemerkungen zur philosophische Anthropologie”. Teoksessa Horkheimer, Max, *Gesammelte Schriften. Band 3*. Fischer, Frankfurt am Main 1988b (1935).
- Horkheimer, Max, ”Das Schlimme erwarten und doch das Gute versuchen. [Gespräch mit Gerhard Rein]”. Teoksessa Horkheimer, Max, *Gesammelte Schriften. Band 7*. Fischer, Frankfurt am Main 1985a (1972).
- Horkheimer, Max, ”Die Gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines instituts für Sozialforschung”. Teoksessa Horkheimer, Max, *Gesammelte Schriften. Band 3*. Fischer, Frankfurt am Main 1988c (1931).
- Horkheimer, Max, ”Die Juden und Europa”. Teoksessa Horkheimer, Max, *Gesammelte Schriften. Band 4: Schriften 1936–1941*. Fischer, Frankfurt am Main 1988d (1939).
- Horkheimer, Max, ”Kritische Theorie Gestern und Heute”. Teoksessa Horkheimer, Max, *Gesammelte Schriften. Band 8*. Fischer, Frankfurt am Main 1985b (1969).
- Horkheimer, Max, ”Nachtrag”. Teoksessa Horkheimer, Max, *Gesammelte Schriften. Band 4*. Fischer, Frankfurt am Main 1988e (1937).
- Horkheimer, Max, *Notizen 1949-1949*. Teoksessa Horkheimer, Max, *Gesammelte Schriften. Band 6*. Fischer, Frankfurt am Main (1974).
- Horkheimer, Max, ”Traditionaalinen ja kriittinen teoria”. Teoksessa *Järjen kriittikki*. Toim. Jussi Kotkavirta. Vastapaino, Tampere 1991 (1937).
- Horkheimer, Max, ”Zum Problem der Wahrheit”. Teoksessa Horkheimer, Max, *Gesammelte Schriften. Band 3*. Fischer, Frankfurt am Main 1988f (1935b).
- Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W., *Valistuksen dialektiikka*. Vastapaino, Tampere 2008 (1944).
- Kellner, Douglas, *Critical Theory, Marxism and Modernity*. Polity, Cambridge 1989.
- Marx, Karl, *Pääoma. Osa III*. Edistys, Moskova 1976 (1894).
- Moisio, Olli-Pekka & Huttunen, Rauno, ”Totuuden ja oikean elämän kaipuu. Max Horkheimerin perustus Frankfurtin koulun kriittiselle teorialle”. Teoksessa *Kriittikin lupaus. Näkökulmia Frankfurtin koulun kriittiseen teoriaan*.

- Toim. Olli-Pekka Moisio. SoPhi, Jyväskylä 1999.
- Moisio, Olli-Pekka, ”Linnoitus todellisuutta vastaan: Max Horkheimerin elämästä”. *Kulttuurintutkimus* 20 (1/2003).
- Pollock, Friedrich, ”Die gegenwärtige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung“. *Zeitschrift für Sozialforschung*. Jahrgang 1, 1932.
- Pollock, Friedrich, ”State Capitalism”. *Zeitschrift für Sozialforschung*. Jahrgang 9, 1941a.
- Pollock, Friedrich, ”Is Socialism a New Order”. *Zeitschrift für Sozialforschung*. Jahrgang 9, 1941b.

Taneli Tuominen

THEODOR W. ADORNO JA MARX – KOHTI
MATERIALISTISTA DIALEKTIikkaA¹

Aluksi

Theodor W. Adornon ajattelussa Karl Marx piiryy esiin vaikuttajana, vastustajana ja kanssa-ajattelijana. Adorno sekä hyödyntää että kritisoi Marxia läpi tuotantonsa.² Hänelle Marx merkitsee haastetta: kuinka ajatella subjektiivisen – kokemuksen, ajattelun, ilmaisun – ja objektiivisen – historiallisen, yhteiskunnallisen, antropologisen – liitosta niin, ettei kumpaakaan puolta redusoida toiseen. Adorno ei kirjoittanut kirjaa tai luonut seikkaperäistä tulkintaa Marxista, mutta pää-

-
- 1 Kiitän Ilona Reinersia tähän artikkeliin johtaneen opinnäytetyöni ohjauksesta. Ennen kaikkea tahdon kuitenkin kiittää Ilonaa avusta, tuesta ja innoituksesta vuosien mittaan: kiitos!
 - 2 Adornon ajattelun katsotaan yleisesti pysyvän harvinaisen muuttumattomana viimeistään hänen virkaanastujais-esitelmästään ”Filosofian aktualisuus” vuodelta 1931 alkaen aina postuumisti vuonna 1970 julkaistuun *Esteettiseen teoriaan* asti. Susan Buck-Morss osoittaa kattavasti teoksessa *The Origins of Negative Dialectics* Adornon varhaisen filosofisen ohjelman ja vuonna 1966 julkaistun *Negatiivisen dialektiikan* yhteydet. Ks. Buck-Morss 1977, 24–30, 111–114.

teoksessaan *Negative Dialektik* (1966)³ hän kohtaa Marxin ikään kuin menneen epookin kapitalismikriitikkona: Marx kirjoitti nuoren kapitalismin aikana, Adorno taas kartoittaa kapitalismin kypsää, myöhäistä vaihetta. Hyödyntäen Adornon viehtymystä musiikillisiin termeihin voitaisiin sanoa, ettei hänelle riitä Marxin varhaiskapitalismin teorian transponointi myöhäiskapitalismiin; kapitalismikritiikin sävelkieli on ajateltava kokonaisuudessaan uudelleen.

Adornon suhtautuminen Marxiin on lähtökohtaisesti täysin epädogmaattista, modernistista. Adornolla ei ole käyttöä systematisoidulle Marxille vailla ristiriitoja tai umpikujia, marxismille oppina tai maailmankatsomuksena. 1930-luvulta lähtien hän asettuu selvästi marxismileninismien kaanonia vastaan.⁴ Hän lähestyy Marxin tuotantoa sisäisesti jännitteisenä, eri suuntiin vetävänä teoriakonstellationa, joka on osaltaan ollut muokkaamassa 1900-luvun todellisuutta. Adornolle Marx itse ei ollut systeeminrakentaja, kuten hänen myöhemmät puolustajansa. Marx oli kritiikko, joka epäili systeemejä.⁵ Samalla Adornolle myöhäiskapitalismi on osittain seurausta marxilaisen teorian epäonnistumisista, sen päätyemisestä dogmiksi ja maailmankatsomukseksi. Tämä syytös ei kuitenkaan ole pettyneen intellektuellin vihoittelua oppi-isälle. Pikemminkin se paljastaa keskeisen juonteen Adornon koko ajattelussa: paradoksaalisen ajatuksen modernin kulttuurin syvästä epäonnistumisesta ja perinteen velvoittavuudesta. Yhtä hyvin kuin Marxia, Adorno silit-

3 Viittaan kirjaan jatkossa selvyuden vuoksi nimellä *Negatiivinen dialektiikka*. Sitä ei kuitenkaan ole suomennettu.

4 Hans-Jørgen Schanz kirjoittaa 1960-luvun Marx-renessansista ja katsoo Frankfurtin koulukunnan vapauttaneen Marxin teorian ”marxismien historian” kuonasta. Marxin filosofisen semantiikan uudelleentulkinta, sen ennakkoluuloton linkittäminen poliittisesti sitoutuneen marxismien näkökulmasta ”porvarillisiin” diskursseihin ja uuden opiskelijapolven innoittaminen Marxin lukemiseen oli tuolloin pitkälti Adornon ja Marcusen ansiota. Hän painottaa, että tämä traditio vaikutti etenkin Tanskassa, Länsi-Saksassa ja Yhdysvalloissa. Sen sijaan Ranskassa ja Italiassa 1960- ja 70-lukujen Marx-harrastus, neomarxismi, sai innoituksensa toisaalta. Schanz 1996, 79–82.

5 Simon Jarvisin artikkeli ”Adorno, Marx, Materialism” esittelee Adornon Marx-tulkinnan epäsystemaattisuutta painottavasta näkökulmasta, josta olen suuresti hyötynyt. Ks. Jarvis, 2004.

tää modernin filosofian suuria ajattelijoita vastakarvaan, avaa modernin subjektin syntyhistorian porvarillisen epookin ajatteluperinteestä ja etsii uuden ajattelun ja kokemuksen mahdollisuuksia. Tätä hän nimittää negatiiviseksi dialektiikaksi. Hänen suhteensa filosofian perinteeseen on jännittynyt, sillä modernin filosofian jättiläiset, Kant ja Hegel, ovat Marxin tapaan hänelle ajattelijoita, jotka sekä onnistuvat että epäonnistuvat. Kaikkien kolmen ”onnistuminen” heijastuu Adornon mukaan omalla tavallaan modernin epäonnistumisesta, sen muuttumisesta yksilöllistä uhkaavaksi totaliteetiksi, pakkosopeuttamiseksi. Sen sijaan näiden ajatusjärjestelmien epäonnistumisen hetket, niiden sisäiset ristiriidat, paljastavat Adornolle merkkejä siitä mitä tapahtuu todella, siitä, mikä voisi myös olla toisin. Ristiriita on Adornolle merkki perspektiivin muutoksesta, konstitutiivisen subjektin yksioikoisen näkökulman herpaantumisesta.

Adornon kypsä filosofia pyrkiikin murtamaan käsitteellisen totaliteetin lumeen, ristiriidattomuuteen ja subjektiiviseen selvyyteen perustuvan ajattelutavan. *Negatiivisen dialektiikka* on eräänlainen antisysteemi, joka suuntautuu tietoisesti ”vaaleanpunaisten silmälasien” läpi katsotun maailman kuvajaisia vastaan.⁶ Adornon mukaan poliittisesti sitoutunut dogmaattinen marxismi tarkastelee maailmaa näiden lävitse.⁷ Artikkelin lopussa käsittelen lyhyesti Adornon syitä vaieta poliittisesta toiminnasta ja aavistelen radikaalin poliittisen ajattelun mahdollisia käyttöjä Adornon ajattelulle nyt. Adornoa ja Marxia koskevan kysymyksen hahmotteleminen on kuitenkin syytä aloittaa *Valistuksen dialektiikasta*, jonka Adorno ja Max Horkheimer kirjoittivat toisen maailmansodan aikana vuosina 1942–1944.⁸

6 Adorno kuvaa teostaan antisysteemiksi kirjan esipuheessa. Ks. Adorno 2003c, 10.

7 Heitto on suunnattu Brechtille, jonka *Puolueen ylistys* –runon mukaan ”yksinäisellä on kaksi silmää / puolueella on tuhat silmää.”

8 Kirjan ensimmäinen versio oli *Institut für Sozialforschungin* sisäpiirille vuonna 1944 levitetty moniste. Vuonna 1947 kirja painettiin Hollannissa, sisällöltään se oli vuoden 1944 monistetta yhden mietinnön laajempi. Tämä osio koskee antisemitismia sodan jälkeen. Ks. Horkheimer & Adorno 2008, 20, 262–271.

Valistus sirpaleina

Adornon ja Max Horkheimerin vuosina 1942–1944 kirjoittama *Valistuksen dialektiikka* yhdistelee historianfilosofista, sosiologista, antropologista ja tietoteoreettista aineistoa, mutta sen argumentatiivinen runko on tietoisesti rikottu. Kirjan alaotsikko kuuluu ”Filosofisia sirpaleita” ja sen esitystapa on tälle nimelle uskollinen. Fragmentaarisuuteen sisältyy viesti. Adornon ja Horkheimerin mukaan totuttujen kieli- ja ajatteluvaateiden rikkominen, niiden vieraaksi tekeminen, on ainoa keino ravistella hereille lukijaa, yksilöä, jota talousmahdit mitätöivät ja niveltävät osaksi yhteiskunnallista koneistoa.⁹ Kirjan kääntäjä Veikko Pietilä toteaa osuvasti kirjan heittelehtivän filosofisesta ja yhteiskuntateoreettisesta esityksestä modernin kirjallisuuden, aikalaisdiagnoosin, kiistakirjoituksen ja herätysvaarnan tyyllilajeihin.¹⁰ Kirjan esitystavan kutsuminen fragmentaariseksi jopa vähättelee varsinkin avausluvun ”Valistuksen käsite” esitystavan radikaalisuutta. Esipuheen mukaan ensimmäisen luvun on määrä ”rakentaa teoreettinen perusta” jatkolle valaisemalla rationaalisuuden ja yhteiskunnallisen todellisuuden sekä luonnon ja luonnonherruuden yhteenkietoutumista. Ensimmäisellä luvulla näyttää kuitenkin niin hajanaiselta, että kirjoittajien voisi epäillä käyttäneen kynän lisäksi myös saksia ja liimaa. Luku provosoi filosofian ja yhteiskuntatieteen auktoriteetteja vastaan – mutta mikään yksittäinen väite siinä tuskin horjuttaa lukijaa siinä määrin kuin sen esitystapa. Järjestyksen episentrumissa näyttää tältä:

Luonnon hallinta piirtää kehän, johon puhtaan järjen kritiikki on ajattelun noitunut. Kantin mielestä ajattelu etenee herkeämättömän työläästi kohti ääretöntä, mutta jää samalla riittämättömäksi ja ikuisesti rajalliseksi. Hänen esittämänsä tieto oli oraakkelipuhetta. Tiede pystyy tunkeutumaan kaikkien maailmassa olevaan mutta olemassaolo jää siltä tavoittamatta. Kantin mukaan filosofinen arvostelma tähtää uuteen mutta kuitenkin se ei tunnista mitään uutta toistaessaan aina vain sitä, minkä järki on jo asettanut kohteeseen. Ajattelu, joka hakee tieteen lokeroinnista turvaa henkiennäköijän unilta, joutuu kuitenkin maksumieheksi: luontoon kohdistuva maailmanherrsus kääntyy ajattelevaa subjektia vastaan, josta ei jää jäljelle muuta kuin tuo ikuisesti sama ’minä ajattelen’, jonka on voitava seurata kaikkia mieltei-

9 Horkheimer & Adorno 2008, 17.

10 Horkheimer & Adorno 2008, 332.

*täni. Niin subjekti kuin objektikin mitätöityvät.*¹¹

Särmikäs teksti heitetään lukijan silmille kuin palapelin palaset laatikosta. Olemisen ja olemassaolon erottelu lainailee Heideggerilta, henkiennäkijän unet puolestaan viittaa Kantin esikriittisen kauden teokseen *Erään henkiennäkijän unia, metafysiikan unien kautta ilmaistuna*.¹² Tässä kirjassa Kant käsittelee ruotsalaista selvännäkijää Emanuel Swedenborgia. Kirjassa Kantin sävy on kriittinen, mutta yksityisesti hänen tiedetään lukeneen Swedenborgia kiinnostuksella. Myös Kantin Swedenborgilta mahdollisesti saamistaan vaikutteista keskustellaan.¹³ Adorno ja Horkheimer liittävät tässä Kantin näkemykseensä valistuksesta, jonka he määrittelevät näin: valistus on edistykseellisenä ajatteluna sanan laajimmassa mielessä pyrkinyt alusta alkaen ihmisten vapauttamiseen pelosta ja tekemään heistä valtiaita.¹⁴ Kirjoittajille tämä tarkoittaa maailman vapauttamista taikuudesta, animismin ja antropomorfismin juurimista (*ausrottung*).¹⁵ Kant kuuluu valistuksen tiukasti aatehistorialliseenkin kontekstiin, mutta Adornolle ja Horkheimerille hän on myös ajattelija, joka erottelee mielen kyvyt ja rationalisoi niiden välisen toiminnan. Kant edustaa valistusta sanan laajimmassa merkityksessä, hän kuuluu valistuksen hetyttömisiin loppuun viejiin.¹⁶ Vitsin mukaan Kantia ei ole mahdollista kääntää pääläeltään seisomaan jaloilleen kuten Marx katsoi tehneensä Hegelille, sillä Kant on kuin pelikortti, pelkkää päätä ylhäällä ja alhaalla; hän päättyy aina takaisin pääläelleen. Adorno ja Horkheimer eivät erehdykään kuvittelemaan, että Kant olisi kumotavissa. Sen sijaan he hahmottelevat uutta kuvaa Kantin filosofian ja 1900-luvun todellisuuden suhteesta. Swedenborgista kiinnostunut Kant hakeutui heidän mukaansa turvaan mystismin kiihokkeelta ja kaavoitti *Puhtaan järjen kritiikissä* subjektin osiin. Adornon ja Horkheimerin mukaan tämä yritys pelastautua selvännäön kausallisuudesta rikkovaalta

11 Horkheimer & Adorno 2008, 48. Suomennosta muutettu. Ks. alkuperäisteos, s. 43.

12 *Träume eines Geistesehers, Erläutert Durch die Träume der Metaphysik, vuodelta 1766.*

13 Ks. Florschütz 1992.

14 Horkheimer & Adorno 2008, 21.

15 Horkheimer & Adorno 2008, 23.

16 Horkheimer & Adorno 2008, 19.

mysteeriltä kääntyy kuitenkin kantilaista subjektia vastaan.¹⁷ Paitsi tietokyky, myös porvarillinen tiede ja yhteiskunnallinen subjekti hajoavat osiin ja atomisoituvat. Lopulta valistuksen uhreja ovat subjektiiviset kyvyt itse: mielikuvitus, aistiminen, ajattelu.¹⁸

Adorno ja Horkheimer palaavatkin kriittisesti filosofiaan – eivät niinkään esityksen tasolla, vaan tarkastelun perimmäisenä kohteena. Heidän mukaansa yhteiskunnan ”rationaalisuuden” irrationaalisuus on jo vaiennut perinteisen sosiologiselle tai taloustieteelliselle tutkimukselle ja esitykselle perustuvan yhteiskuntakritiikin. Moderni yhteiskunta on heille ”hygieeninen tehdassali”, todeksi muuttunut kontrolli-yhteiskuntapainajainen, jossa työ ja vapaa-aika integroidaan osaksi samaa tuotannon ja kulutuksen saumatonta umpiota. Sen sijaan että klassinen filosofia, jota kukaan ei enää viitsi lukea, poltettaisiin ja unohdettaisiin, se muuttuu teoriasta elämäksi, yhteiskuntakokonaisuuden metafysiikaksi.¹⁹ Kirjoittajat siirtyvät empiirisestä yhteiskuntatutkimuksesta filosofian, erityisesti Kantin ja Hegelin tutkintaan, koska todellisuus on heidän mukaansa muuttunut filosofian kaltaiseksi, systeemiksi. *Valistuksen dialektiikan* provokatiivinen esitystapa ankkuroituu tähän näkemykseen. Tieteellinen ajattelu ja systemaattinen esitys päätyisivät osaksi vallitsevaa subjektin likvidointia. Toisen maailmansodan kauhut ovat viimeinen luku Adornon ja Horkheimerin synkässä näkemyksessä valistuksen kulusta: epäillessään kaikkea lasketavuuden ja hyödyllisyyden ulkopuolista valistus tuhoaa lopulta itsensä.²⁰

Kirjan esipuheessa Adorno ja Horkheimer toteavat joutuneensa laajentamaan alun perin temaattiseksi ajatellun katsauksensa sosiologiaan, psykologiaan ja tietoteoriaan kysymyksenasetteluksi, joka koskee sitä miksi ihmiskunta todella vajoaa uuteen barbariaan todella inhimilliseen

17 Eronteko Kantin julkisen ja yksityisen Swedenborg-suhteen välillä on tämän seikan esittämiseen mitä valaisevin. *Valistuksen dialektiikan* toinen ekskursio koskee nimittäin valistuksen moraalialia, ja siinä Kantin askeettisen moraalilain ja Saden nihilistisen mässäilyn ääripäiden avulla näytetään valistuksen siveän julkisivun ja samanaikaisesti syntyvän yksityisen sfäärin kuuluvan historiallisesti yhteen. Adorno ja Horkheimer syyttävät porvarillista kulttuuria kaksinaismoraalista, jonka vaatii vain sytykkeen roihahaakseen avoimeksi irrationaalisuudeksi.

18 Horkheimer & Adorno 2008, 60.

19 Horkheimer & Adorno 2008, 18.

20 Horkheimer & Adorno 2008, 24–25.

olotilaan astumisen sijasta.²¹ Ilmaisussa ”todella inhimillinen tila” (*wahrhaft menschlicher Zustand*) kaikuu kyllä sosialistinen vaade oikeudenmukaisesta yhteiskunnasta, mutta valistuksen käsitteen laajenemisen myötä myös tämä ajatus on radikalisoitunut. Suunnitelmatalous ei Adornolle ja Horkheimerille voi tarjota vastausta valistuksen perimmäiseen ongelmaan, joka on kvaliteettien moneuden hävittäminen subjektissa ja luonnossa.²² Kritiikin kohteeksi asetetaan itse valistus, hyvin laajasti ymmärretty inhimillisten ajattelu- ja toimintatapojen historiallinen kehys. Tämä hahmotus etsii syytä länsimaisen valistuksen yhteiskunnalliseen epävapauteen ja sen päätymiseen lopulta fasismiin.

Kirjan argumentatiivisen rakenteen rikkoutuminen on episentrumi, näkyvä seuraus syvällä tapahtuvasta järjestyksestä, mutta varsinainen syy, hyposentrumi, on omaperäinen luenta klassisen saksalaisen filosofian traditiossa kristallisoituvasta ja silti traditiolta piiloon jäävältä totuudelta. Keskeinen avaus löytyy Kantin ja Hegelin välisestä kiistasta subjektin ja todellisuuden suhteesta. Tätä kiistaa Adorno ja Horkheimer lukevat vallitsevan yhteiskunnallisen rationaliteetin tiedostamattomana historiankirjoituksena. Marx on teoksessa lähes täysin näkymättömissä: Adorno ja Horkheimer mainitsevat nimen vain kerran ja silloinkin monikossa, viitatessaan Marx-veljeksiin.²³ Kulissien takana

21 Horkheimer & Adorno 2008, 13.

22 Yhteiskuntateoreettisesti sosialistisen suunnitelmatalouden painuminen näköpiiristä liittyy instituutin sisällä käytyyn ns. fasismikiistaan, jossa Horkheimer ja Adorno päätyivät kannattamaan Friedrich Pollockin teoriaa valtiokapitalismista. Fasismikiistasta ks. Olli-Pekka Moisioin kirjoitus Horkheimerista tässä kokoelmassa. Adornon ja Horkheimerin näkökulmasta Weberin rautahäkkikapitalismin tendenssit byrokratisoitumiseen ja vallan keskittymiseen voivat toteutua yhtä hyvin ideologisesti liberalistisen kuin sosialismiksi itseään nimittävän keskusjohtoisen suunnitelmatalouden puitteissa. Kirjoittajien mukaan teollisuusyhteiskunta kulkee kohti totalitaarista valtiokapitalismia riippumatta poliittisesta ideologiasta, johon tämä tendenssi verhoetaan. Stalinismi ja fasismi ovat toisin sanoen heille saman kolikon kääntöpuolia. Horkheimer & Adorno 2008, 326, 353.

23 Marx-veljekset mainitaan kirjan kenties kuuluisimmassa luvussa ”Kulttuuriteollisuus”. Ks. Horkheimer & Adorno 2008, 183. Tässä luvussa Adorno ja Horkheimer vyöryttävät esineellistymiskritiikkinsä populaarikulttuuria vastaan. Heidän mukaansa viihteestä on tullut uusi sopeuttamisen muoto, tois-

Valistuksen dialektiikan kiintopiste on kuitenkin Marxin kapitalismikritiikki, erityisesti *Pääoman* analyysi tavarantoiminnan fetissiluonteesta. Kysymys teorian ja yhteiskunnallisen muutoksen suhteesta asetetaan kuitenkin nyt ratkaisevasti toisella tavalla kuin Horkheimerin johtaessa sosiaalitutkimuksen instituuttia ennen toista maailmansotaa.²⁴ Pyrki-

tettavan ja itsesensuuriin pyrkivän yhteiskunnan ideologista kittiä. Luvun teoreettinen velka Marxille on ilmeinen. Adorno ja Horkheimer eivät kuitenkaan oleta mitään ei-esineellistynyttä kulttuurin muotoa, vaan kritisoiivat kulttuuriteollisuutta immanentisti porvarillisen kulttuurin näkökulmasta. Kirjoittajat mainitsevat tosin, että vain ”autenttiset taideteokset” ovat valistuksen kulussa pystyneet ylittämään pelkän olemassaolevan jäljittelyn. Horkheimer & Adorno 2008, 38. Adornon estetiikassa onkin havaittavissa hänen filosofisten pyrkimystensä kanssa samansuuntainen illuusiottoman ja ekspressiivisen suosiminen. *Esteettisessä teoriassa* Adorno nostaa esiin Franz Kafkan ja Samuel Beckettin. Ks. Adorno 2006, esim. 516–517. Näiden töissä esineellistymisen seuraukset näytetään vailla valheellisia merkityksiä, joilla subjekti hallitsee todellisuutta. Todellisuuden ylijäämä voimattomaan subjektiin nähden lyö narratiivin ja näyttämöllepanon hajalle. Todellisuuden ja subjektin epäsuhtaan esittämisestä muodostuu Adornon mukaan vaihtoehtoinen todellisuus yksiaäniselle, totaalille yhteiskunnalle. Adorno 2006, 80–81. Taiteen vaihtoehtoinen todellisuus riippuu kuitenkin aina materiaalisesta todellisuudesta. Tämän paradoksin *Esteettinen teoria* pyrkii pelastamaan täydelliseltä yksiäänisyydeltä.

- 24 Olli-Pekka Moisio ja Rauno Huttunen esittelevät Horkheimerin ennen toista maailmansotaa johtamaa instituuttia artikkelissa ”Totuuden ja oikean elämän kaipuu”. He kirjoittavat Marxin poliittisen taloustieteen kritiikin muodostaneen perustan Horkheimerin monitieteellisen materialismin ohjelmalle. Ks. Moisio & Huttunen, 1999, 13. Horkheimerin vuonna 1937 kirjoittamassa ohjelmallisessa esseessä ”Traditionaalinen ja kriittinen teoria” on silmämääränä järjennukainen ja ennustettava yhteiskunta. Tämä ajatus seuraa saksalaisen idealismin, eritoten Hegelin yhteiskuntafilosofian luenasta Marxin kritiikin läpi. Järjen muovaama elämän totaliteetti on teorian päämäärä ja rationaalinen yhteiskunnallinen välitys sen väline: päämäärä edellyttää elämän rationaalista organisaatiota ja suunnittelua. Moisio & Huttunen, 1999, 22–24. Instrumentiksi Horkheimer esittää sosialistista suunnitelmataloutta. Suhde työväenluokkaan on kuitenkin problemaattinen, eikä Horkheimer anna sen tietoisuudelle itseisarvoa, vaan jää epäileväksi yhteiskunnallisen luokkasubjektin mahdollisuudesta: ”[K]aikkein ajankohtaisin, historiallisen tilanteen syvimmin tajuava ja kehityskelpoisin ajattelukin saat-

mys on nyt järjen ja luonnon välisen hauraan siteen vaaliminen.

Luokkatietoisuudesta luonnon muistamiseen

Adornon ja Horkheimerin yhteiskuntakriittinen tulkinta saksalaisen filosofian diskurssista Marxin esineellistymisanalyysin lävitse luettuna on paljossa velkaa Georg Lukácsin vuonna 1923 julkaistulle teokselle *Geschichte und Klassenbewußtsein (Historia ja luokkatietoisuus)*. Erityisesti Lukácsin pitkä essee ”Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats” (”Esineellistyminen ja proletariaatin tietoisuus”) esittää systemaattisessa muodossa pääosan *Valistuksen dialektiikan* fragmenteiksi pilkkomista teemoista.

Lukácsin vallankumoukselle tietä raivaavan teorian keskeisiä tekijöitä ovat Max Weberin sosiologinen teoria kapitalismista rationalisaationa sekä Hegelin Kant-kritiikki. Lukács hahmottelee sosiologisen analyysin, joka Marxin *Pääoman* kautta tunnistaa tavaramuodon kapitalistisen yhteiskunnan ydinongelmaksi. Se on kapitalistisen tuotantotavan perustava matriisi, joka riistää proletariaatilta työn lisäarvon ja vieraannuttaa sen työnsä tuloksista. Tästä näkökulmasta Lukács antaa vallankumouksellisen tulkinnan Hegelin Kant-kritiikille. Kantin *Puhtaan järjen kritiikin* arkkitehtuuri perustuu tiedon kohteina mahdollisten ilmiöiden ja transsendentaalisen olion sinänsä (*das Ding an sich*) ehdottomaan erottamiseen. Hegelin tavoin Lukács tulkitsee järjen ja aistien kahdentumisen ilmaisevan modernin elämän vieraantumista.²⁵ Hegel kritisoi Kantin tietoteoriaa dualistisena umpikujana, ja Lukács tulkitsee sen ilmaisevan porvarillisen järjen irrationaalista itserajoitusta. Hän painottaa *Puhtaan järjen kritiikin* olevan deskriptiivisesti oikea esitys porvarillisen tietoi-

taa eristää kantajansa ja asettaa hänet itsensä varaan.” Horkheimer 1991, 30. Horkheimerille luonto merkitsee tässä vaiheessa rationaalisen kontrollin ulkopuolta ja yhteiskuntatieteellisen ennustettavuuden ongelmaa. Moisio & Huttunen 1999, 23–24. *Valistuksen dialektiikka* puolestaan kyseenalaistaa ajatuksen luonnon hallittavuuden ideaalista pohjiaan myöten.

25 Hegelin *Hengen fenomenologian* johdannossa esittämän modernin elämän ”kahdentumien” kritiikin suhteesta Kantiin, ks. Ikäheimo & Martikainen 1997.

suuden esineellistymisestä. Kantin subjektia velvoittavat, mutta sille välttämättä tuntemattomiksi jäävät järjen lait ovat analogisia Marxin analysoiman tavaramuodon irrationaalisuuden kanssa. Marxin mukaan kapitalistisen tuotantotavan ydin oli tavaratuotanto, joka muuttaa sen tuottaman ”valtavan tavarajoukon” aistillisesta yliaistilliseksi kohteeksi.²⁶ Lukácsin oivallus on, että Kantin filosofiassa tämä muutos väikkyy jo etiäisenä, nimittäin olion sinänsä muodossa, jota Kant dogmaattisesti puolustaa. Olio sinänsä on koodinimi aistillisesta vieraantuneelle, yliaistilliseksi tulleeeksi tavaralle. Samoin Kantin lakimoraali ennakoii porvarillisen yhteiskunnan sokeaa työkuria, joka korvaa aktiivisen toiminnan teknologisella ”kontemplaatiolla”. Kantin subjektin ja olion sinänsä välinen etäisyys onkin sama kuin liukuhihantyon ja autonomisen toiminnan.

Lukácsin mukaan Kant vie analyysin äärimmilleen, mutta ei luokkaseamansa tähden saavuta vallankumouksellista visiota, joka kumoaisi esineellistyneen tietoisuuden. Lukácsille kysymys tavaramuodosta onkin historiallisen tilanteen perimmäinen ongelma.²⁷ Ratkaisu on itsensä historian vallankumoukselliseksi luokaksi tiedostava työväenluokka, ja tätä päämäärää kirja palvelee rakentamalla hierarkkisen teorian puolueesta oikean tietoisuuden asettajana ja työväenluokasta sen vastaanottajana.²⁸ Proletariaatti on historian subjekti-objekti, joka vain on tehtävä tietoiseksi asemastaan. Teoria rakentuu tulkinnalle Hegelin dialektiikasta, jonka mukaan yksittäinen tietoisuus ylittää rajallisuutensa luokkatietoisuuden totaliteetissa, proletariaatin vallankumouksellisessa praxiksessa.²⁹

Lukácsin teoria rakentuu ensinäkemältä hämmästyttävän erilaisista aineksista, ja esineellistymis-luvun vaikuttavuus perustuukin pitkälti voimaan, jolla Lukács pakottaa Marxin fetissianalyysin, Weberin rationalisaatioteorian ja Hegelin Kant-kritiikin yhteen teoriaksi esineellistymisestä ja sen voittamisesta. Lukácsin teoriaa on kutsuttu hegeliläis-marxilaiseksi, mutta myös leninistiseksi.³⁰ Oleellista onkin, että Lukács-

26 Marx 1974, 45; 77.

27 Lukács 1971, 83.

28 Lukácsin teoriasta ks. Moision artikkeli ”Marxilaisesta emansipaatioteoriasta, työväenluokasta ja kriittisestä teoriasta” tässä kirjassa.

29 Lukács 1971, 170.

30 Tulkinta Lukácsista leninismien filosofina kuuluu Slavoj Žižekille. Hieman

sin teorian on tarkoitus tehdä itsensä tyhjäksi vallankumouksen myötä: esineellistynyt tietoisuus katoaa työväenluokan tullessa tietoiseksi tehtävästään sosialistisen yhteiskunnan rakentajana. Ja tämä tapahtuu vain käytännön toiminnassa, vallankumouksessa.

Jos Lukácsin teoriassa merkittävää on sen syntetisoiva voima, Adorno ja Horkheimer päinvastoin purkavat esineellistymisdiskurssin osiin ja kysyvät sen alkuperää. Heidän näkökulmansa esineellistymisdiskurssiin on vaikeasti avautuva – jo siksikin, etteivät he mainitse Lukácsiakaan nimeltä.³¹ Kun Adorno ja Horkheimer kritisoivat sosialismia kouristuksenomaisesta takertumisesta porvarillisen filosofian perintöön, he kuitenkin kirjoittavat Lukácsin nimen rivien väliin näkymättömällä musteella.³² Heidän heittonsa sosialismia vastaan onkin luettava moitteena hegeliläis-marxilaiselle totaliteetille yleensä ja Lukácsille erityisesti. Sellaisena sitä on syytä tarkastella lähemmin.

Sekä *Valistuksen dialektiikka* että koko Adornon tuotanto käyttävät Lukácsin ohjelmaa hyväkseen ainoastaan negatiivisesti. Adornolle luokatietoisuus ja sen varaan rakentuva yhteistoiminta ovat kyseenalaisia päämääriä, sillä ne edellyttävät yksittäisten äänien kadottamista, ristiriitojen redusointia. Kulttuurin, Adornolla ennen muuta taiteen ja filosofian, immanentilla kritiikillä on hänen mukaan tiedollinen arvo, ja sama pätee yhteiskuntakritiikkiin: kritiikin tuottamaan tietoon liittyy emansipatorista potentiaalia.³³ Kun Adorno kirjoittaa, että ”yhteiskuntakri-

Adornon ja Horkheimerin tapaan Žižek tahtoo tässä provosoida akateemista lukijakuntaa, jota hän pitää pseudovasemmistolaisena, pohjimmiltaan muutosvastaisena. Ks. Žižek 2000.

31 Adornon kirjoittama, mutta 1940-luvulla julkaisematta jäänyt lisäosa ”Kulttuuriteollisuus” -lukuun nimeltään ”Massakulttuurin kaava” kuitenkin viittaa Lukácsin näkemykseen 1800-luvun realistisesta romaanista. Tässä Adorno toimii samoin kuin vuoden 1932 esitelmässään ”Idee der Naturgeschichte” (”Luonnonhistorian idea”): hän viittaa Lukácsin vallankumouksellista vaihetta edeltävään taideteoreettiseen tuotantoon, mutta sisältää myöhemmän Lukácsin ajatuksia tulkintaansa. Ks. Adorno 2002, 47; Adorno 2003a, 345–365.

32 Horkheimer & Adorno 2008, 66.

33 Adornon taidekritiikit ja hänen taideteoriansa yleisemminkin (näiden erottaminen toisistaan on liki mahdotonta) hyödyntävät laajasti Lukácsin oivallusta paljastaa yhteiskuntarakenteen kulttuurituotteiden muotoratkai-

tiikki on tiedon kritiikkiä ja päinvastoin”, sisältää tämä kyllä muistuman Lukácsin tiedostamispyrkimyksestä, mutta myös sitä laajentavan kantilaisen motiivin.³⁴ Adornon näkökulmasta Lukácsin kritiikki Kantin esineellistynyttä tietoteoriaa kohtaan syyllistyy itsekin dualismiin, sillä sille esineellistynyt subjekti on ainoastaan tuote kun taas vallankumouksellinen subjekti on puhtaasti aktiivinen. Adornolle esineellistyminen on muutakin kuin tietoisuutta, se on myös ruumiin tila, monisyinen historiallinen konstellaatio, josta pelkkä ”tiedostaminen” ei vapauta.³⁵ Adornon mukaan esineellistynyt subjekti onkin sekä oman toimintansa että historiallisen ja yhteiskunnallisen muotoutumisensa tulos. Lukácsin vallankumouksen teoria on liian idealistinen, käsitteelliseen puhtauteen luottava, hyväksyäkseen tätä. *Välituksen dialektiikka* erottautuu selkeästi Lukácsin teoriasta kun se esittää kysymyksen esineellistymisen alkuperästä. Adornon ja Horkheimerin hahmotuksessa tiedon ja toiminnan alkuperäinen yhteys itsesäilytyksessä luo perustan esineellistymiselle. He hahmottelevat subjektin syntyhistoriaa ja nojautuvat antropologiseen aineistoon.

Adorno ja Horkheimer lavastavat *Välituksen dialektiikassa* alkunäyttä-

suissa, palauttamatta niitä kuitenkaan reduktiivisesti talouteen tai tekijänsä luokkapositioon. Marxilaisesti painottuneen immanentin kulttuurikritiikin suhde reduktionismiin on kuitenkin häilyvä: pahimmillaan tämä lähestyminen johtaa tulkintoihin, joissa teoriaa vain kuvitetaan teoksilla. Adornon parhaat taidekritiikit kuitenkin osoittavat, kuinka hämmästyttävän monipuolisia tulkintoja tästä tulkintarekisteristä voidaan tuottaa sen tietystä rajoittuneisuudesta huolimatta. Suomennetut ”Merkintöjä Kafkasta” sekä katkelma Hölderlinin myöhäislyriikkaa käsittelevästä tekstistä ”Parataksis” ovat tässä suhteessa varsinaisia taidonnäytteitä. Ks. Adorno 1999; Adorno 2007. Karl Dalhausin huomio, jonka mukaan Adornon estetiikan poikkeuksellinen vahvuus on sensitiivisyys yksityiskohdille ja heikkous sen perusteiden tietty konservatiivisuus, osuu nähdäkseni oikeaan. Dahlhaus 1991, 124.

34 Adorno 2003f, 748.

35 *Välituksen Dialektiikan* osiossa ”Kiinnostus ruumiiseen” Adorno ja Horkheimer esittävät hengen ja ruumiin dualismin johtavan ruumiin vihaamiseen ja alentamiseen. Ainoa tapa suitsia ruumiin hallitsemattomuus onkin lopulta tehdä siitä tieteellinen kohde, muuttaa ”kävelylenkit liikunnaksi ja ateriat kaloreiksi”. Horkheimer & Adorno 2008, 303.

mön, jolla näytellään subjektin spekulatiivinen syntyminen, sen esihistoriallinen erottautuminen luonnosta.³⁶ Tapahtumat subjektin alkunäytämällä ovat kauhun sävyttämiä. Paaninen kauhu määrittää tietoisuutta, joka ensimmäistä kertaa tulee tietoiseksi luonnosta kaikkeutena.³⁷ Adornon ja Horkheimerin selvitys subjektin synnystä virittyy Nietzschen hengessä. *Iloisessa tieteessä* Nietzsche kysyy tiedontahdon syntyä:

[M]itä kansa oikeastaan tarkoittaa tiedolla? mitä se tahtoo, kun se tahtoo "tietoa"? Ei mitään muuta kuin tätä: jokin vieras asia on palautettava johonkin tuttuun. Entä me filosofit – olemmeko me oikeastaan tarkoittaneet tiedolla jotakin enempää? Tuttua, toisin sanoen: sellaista, mihin olemme totuneet, niin ettemme sitä enää ihmettele, arkeamme, jotakin sääntöä, johon olemme piintyneet, kaikkea mahdollista, missä tiedämme olevamme kotona: – mitä? eikö tiedon tarpeemme ole juuri tämä tuttuuden tarve? tahto löytää kaiken vieraan, epätavallisen, epäilyttävän alta jotain, mikä ei enää tee meitä levottomiksi? Eikö meitä kenties käske tietämään pelon vaisto?³⁸

Adorno ja Horkheimer jatkavat tästä. Valistuksen alkusysäys on kaikkea antropomorfismia, ihmisen ja luonnon, muodon ja materiaalin sekoittumista vastaan suuntautuva ajatuksen liike. Sen synnyttää vierauden pelko. Valistuksellinen ajattelu tavoittelee varmaa olemusta abstrahoinnin ja havaintoaineksen karsimisen keinoin; tiedon tehtävä on alusta alkaen poistaa kaltaisuuden peittävät hunnut olemuksen tieltä, taata itsensäilytys ja alistaa amorfinen luonto. Mutta luonnollisen ambivalenssin torjunta ja sen korvaaminen ideaalisella yksiselitteisyydellä ei onnistu tyynnyttämään pelkoa.³⁹ Valistuneen subjektin ongelmaksi muodostuu, että itsekin osallisena materiaalisesta luonnosta se kääntää tiedontahtonsa väistämättä myös itseään kohtaan. Mimeettisen impulssin nimellä Adorno ja Horkheimer kuvaavat kaltaiseksi tulemisen periaatetta, joka liittyy erilliset yhteen. Tämän luonnon periaatteen subjekti joutuu itsensä karsimaan.⁴⁰

36 Horkheimer & Adorno 2008, 35–36.

37 Horkheimer & Adorno 2008, 51–52.

38 Nietzsche 2004, 205–206.

39 Horkheimer & Adorno 2008, 21.

40 Horkheimer & Adorno 2008, 28–29, 35. Adorno ja Horkheimer lainaa-

Luonnollisen yhteenkietoutuneisuus näyttäyty heränneelle tietoisuudelle itsen vastakohtana ja sille vaarallisena. Erillinen yksilö kauhistuu luontoa *kaikkeutena* (*Allheit*).⁴¹ Adornon ja Horkheimerin sanavalinta ei ole sattumanvarainen, vaan toistaa kantilaisen motiivin, joka mainittiin aiemmin vastavetona Lukácsille. Adornon ja Horkheimerin optiikka subjektin syntyhistoriassa keskittyy kylläkin ensi sijassa yleisen ja yksittäisen vastakkaisuuteen, ja tämä paljastaa Hegelin vaikutuksen. Tästä huolimatta ”kaikkeus”, joksi subjekti luonnon tunnistaa, on merkki Kantin näkymättömästä läsnäolosta. Kantille luonto lakien alaisena olemassaolona on puhtaan järjen idea, postulaatti, joka kuuluu subjektin rakenteeseen ilman että siitä voitaisiin aistimellisesti varmistua. Eislerin *Kant-Lexikonin* mukaan *Puhtaan järjen kritiikissä* termi ”Allheit” merkitseekin ”moneutta ykseytenä tarkasteltuna” ja se on synonyymi käsitteelle ”Totalität”.⁴² Adornon ja Horkheimerin filosofinen vasta väite on, että vasta subjektin itsesäilytyspakon myötä luonto ilmenee väistämättömänä lainalaisuuksien kokonaisuutena, totaliteettina. Ja juuri totaliteettia vastaan *Valistuksen dialektiikka* suuntautuu, sekä poliittisesti että filosofisesti.

Subjektin kauhun lasittama katse, joka näkee luonnossa vain uhkaa, on valistuksen alku. Keinot valistuksen pelon murtamiseen on haettava sieltä mistä totaliteettikin – alusta, subjektista, joka on paitsi tietoa, myös luontoa. Tässä *Valistuksen dialektiikan* muuten negatiiviseksi jäävä esitys näkee mahdollisuuden subjektin toipumiselle. Luonto ei ole hyvä tai jalo, kuten romantiikka haluaisi: *päämääränä* se on vain hengen vastakohta. Sen sijaan luonnon tunnistaminen, uuden suhteen luominen

vat Hubertin ja Maussin magiatutkielmasta aforismin, joka ilmaisee sympatian mimesiksen ajatussisällöksi: ”L’un est le tout, tout est dans l’un, la nature triomphe de la nature” – ”Yksittäinen on kaikki, kaikki on yksittäisessä, luonto voittaa luonnon”. He kuitenkin painottavat luonnonyhteyden olevan kamppailua. Heti kun itsensä yksittäisenä tiedostava subjekti on syntynyt, on itsesäilytyskin rationaalista – subjekti ei voi palata luonnonyhteyden luopumatta erillisyydestään. Horkheimer & Adorno 2008, 81.

41 Horkheimer & Adorno 2008, 51–52. Ks. alkuperäisteos, s. 46.

42 Olen käyttänyt Eislerin Kant-sanakirjan internet-versiota: <http://www.textlog.de/rudolf-eisler.html>. Termin ”Allheit” määritelmä löytyy osoitteesta: <http://www.textlog.de/31911.html>. Tarkistettu 15.6.2008.

siihen, olisi hallitsevalle praxikselle vaarallista. Luontoa ei kuitenkaan voi tunnistaa käsitteellisesti kattavasti ja käsitteellinen totaliteetti jää aina puutteelliseksi, sillä tunnistava ja tunnistettu ovat vain osittain erillisiä. Ne liittyy yhteen perustava mimeettinen side. Juuri tämän puutteellisuuden myöntäminen olisi luonnon muistamista subjektissa, minkä varassa järjen toipuminen voisi alkaa.⁴³

On huomattava, että Lukácsin teorian kehyksistä on näiden huomioiden myötä astuttu selkeästi ulos. Ensinnäkin huomio on kohdistettu luokkien välisen konfliktin sijaan subjektin ja luonnon väliseen suhteeseen, ja esineellistymisen moottorina toimii nyt itsesäilytys, ei riisto. Toiseksi modernin yhteiskunnan kritiikkiin rajoittuneen näkökulman toimintasäde on venytetty esihistorian hämärään, jossa genealogisesti päätellään tietoisuuden erkaantuneen luonnon ykseydestä eräänlaisen alkusäikähdysten vallassa. Näin kritiikki menettää perustansa luokkaasetelmassa, johon Lukács sen ankkuroi. Kolmanneksi Adorno ja Horkheimer ovat leikanneet Hegelin (tai Lukácsin) absoluuttiselta (tai kollektiiviselta) subjektilta oikeuden täydelliseen luonnon (tai yhteiskunnan) hallintaan ja palanneet osittain Kantin ratkaisemattomaksi ajattelemiin järjen antinomioihin. He kuitenkin tulkitsevat Kantin yleistettyä yksilösubjektia käsittelevää tietoteoriaa hegeliläisesti: osan ja kokonaisuuden dialektiikkana, jonka puitteissa Kantin autonominen subjekti paljastuu eräänlaiseksi näköharhaksi, ainoastaan luonnollisen välittyneisyyden yhdeksi momentiksi. Samalla he seuraavat Hegelin *Hengen dialektiikan* valistus-käsittelyä, jossa todetaan valistuksen erottavan kaikki sisällölliset päämäärät itsestään omalle käsitteelliselle puhtaudelleen toisena, lähtökohtaisesti likaisina.⁴⁴ Valistukselle ”mikä ei ole järjellistä, sillä ei ole totuutta; mitä ei ole käsitteellistetty (*begriffen*), sitä ei ole. Sikäli kun järki puhuu toisesta kuin mitä se itse on, puhuu se itse asiassa vain itsestään; se ei pysty astumaan itsensä ulkopuolelle.”⁴⁵ Tällä kommentilla Hegel pohjustaa Adornon ja Horkheimerin valistuskritiikin: heidän tehtäväkseen jää todeta, ettei valistuksen käsitteellä voi olla sitä tyydyttävää kohdetta, sillä sen tyydyttäisi ainoastaan kohde, joka olisi täydellistä käsitteellisyyttä, ja kuitenkin koskisi ainoastaan subjektia itseään. Tämä ei ole

43 Horkheimer & Adorno 2008, 65–66, 327.

44 Hegel 2006, §301–302.

45 Hegel 2006, §296.

mahdollista, koska subjekti on paitsi henkeä, myös luontoa.

Adornon tapa ajatella fragmenteissa seuraa näkemystä, jonka mukaan valistuneen subjektin keskeinen ongelma on itesäilytyksen pakosta seuraava yksiselitteisyyden pakko. Valistunut subjekti sallii itselleen pelon kaikkea ennustamatonta kohtaan, niin ulkoisessa luonnossa kuin sisäisissä impulsseissaankin. Mutta kun tämä perspektiivi hyväksytään, on peli jo menetetty. Adorno siirtää itesäilytyksen vastustamisen kirjoittamiseen: ristiriidassa, perspektiivin vaihdoksessa luonto tulee epäsuorasti esiin. Hänen teksteissään onkin usein havaittavissa konstruktiiivinen ote, kokonaisuuden pilkkominen fragmentaariseksi.⁴⁶ Ajattelun ja kielen rakenteiden ajattelemisen yhteiskunnallisen välityksen osina perustelee Adornon ja Horkheimerin fragmentaarisen esityksen. Tämä oivallus voidaan itse asiassa johtaa jo Lukácsin teoriasta melko ilmeisellä tavalla, kunhan teorian tuotantokeskeisiä reunaehtoja höllennetään. *Valistuksen dialektiikassa* tämä höllentäminen tapahtuu eritoten antropologisissa huomioissa. Iskevyydestään huolimatta nämä huomiot jättävät lukijan kuitenkin epätietoisuuteen siitä, miten luonnon muistaminen subjektissa voisi tapahtua. Kirjan tarkoitus onkin eittämättä ennemmin kysymysten herättäminen kuin vastausten tarjoaminen.

Kokemus ja materialismi

Adorno esittää usein parafraseja ja variaatioita Marxin ajatuksista, mutta kommentoi harvoin tämän kirjoituksia täsmällisesti. Dogmaattista marxismia vastaan Adorno on kuitenkin valmis lainaamaan myös oppisän sanoja, esimerkiksi kun hän *Negatiivisessa dialektiikassa* muistuttaa Marxin ”Gothan ohjelman arvostelun” sanoista: ”Työ *ei ole* kaiken rikkauden lähde. Luonto on käyttöarvojen lähde (ja niistähän aineellinen rikkaus muodostuu!) yhtä suuressa määrin kuin työkin, joka sinänsä on vain erään luonnonvoiman, ihmisen työvoiman, ilmenemistä.”⁴⁷

46 Ks. Nicholzen-Weber 1997, erit. 1–11, 103–135. Nicholzen-Weber keskittyy kirjassaan *Exact Imagination, Late Work* Adornon esteettisiin kirjoituksiin, mutta hänen selvityksensä Adornon kielellisistä muotoratkaisuista pureutuu kiinnostavasti myös tämän filosofiseen argumentaatioon.

47 Adorno 2003c, 169; Marx 1973, 9.

Valistuksen dialektiikassa Adorno ja Horkheimer esittävät monesta eri perspektiivistä massiivisen teesin, jonka mukaan luonto käyttöarvojen lähteenä katoaa valistuksen historiallisen edistymisen myötä ihmiseltä, niin että modernissa yhteiskunnassa syntyy joukkomittainen kyvyttömyys ”kuulla omin korvin kuulematonta, koskettaa omin käsin tavoittamatonta”.⁴⁸ *Negatiivisessa dialektiikassa* Adorno hahmottelee teoriaa vastalääkkeistä, jotka voisivat auttaa esineellistyneen subjektin toipumista. Luonnosta esineellistyneeseen kokemukseen sisältyvä potentiaali rikkoa oma ideaalisuutensa, muuttua materialistiseksi kokemukseksi on kirjan kantavia ajatuksia. Materialistisen kokemuksen mahdollisuuden Adorno suuntaa myös Marxia vastaan. Hän painottaa Marxin voineen vielä ummistaa silmänsä teorian ja todellisuuden väliselle erolle: Marx kyllä ymmärsi teorian kuuluvan todellisuuteen emansipatorisen praxiksen osana, mutta ei nähnyt asian toista puolta, sitä, mikä todellisuudesta jää teorian tavoittamattomiin. Marxin käsky muuttaa maailman tulkitsemisen sijaan perustui Adornon mukaan tulkinnalle maailmasta, joka ei kunnioittanut kokemukseen konkreettisesti kuuluvaa, subjektin hallinnalle vieraaksi jäävää elementtiä. Myöhäiskapitalismin tilanteessa huomio kääntyy tähän yhteensopimattomuuteen. Filosofian perinteinen pyrkimys palauttaa todellisuuden kokonaisuus käsitteisiin ilman ylijäämää näyttää nyt vanhentuneelta kuin vaihtotalouden jäänteet laajentuvan teollisuusyhteiskunnan keskellä.⁴⁹ *Negatiivisen dialektiikan* lähtöpiste on teoreettisen järjen rajojen tunnustaminen ja niiden paikantaminen kun Marxin vaatimus maailman muuttamista on historiallisesti epäonnistunut – tai onnistunut aivan väärin.

Adorno kuitenkin antaa skeptiseltä näyttävälle teesille emansipatorisen käänteeseen. Ajattelun rajojen tunnistamisen kautta hän etsii filosofian ja kulttuurin kritiikistä keinoja yksilöllisen vapauttamiseksi kapitalismin huonosta yleisyydestä, konkreettisen ajattelun ja fyysisen kokemuksen vapauttamiseksi ennalta-annetusta abstraktisuudesta, subjektiin sedimentoituneen historian vapauttamiseksi konstitutiivisen subjektiiviteetin lumeesta. Adorno kirjoittaa Marxin ajattelun kuuluvan ”klassisen saksalaisen filosofian perintöön”.⁵⁰ Tämä kommentti on kuin piikit

48 Adorno & Horkheimer 2008, 113.

49 Adorno 2003c, 15.

50 Adorno 2003c, 190.

edellä ojennettu ruusu, kritiikkiin verhottu kiitos. Adorno viittaa tässä kohtaa *Pääoman* lukuun tavarain fetissiluonteesta, Marxin tuotannon hänelle kenties tärkeimpään osaan. Jos Marxin ajattelu parhaimmillaan kuuluu Adornon mukaan saksalaisen filosofian perintöön, tarkoittaa se myös Marxin jakavan saksalaisen idealismin ja nousevan porvariston yhteisen optimismin luonnon täydellisestä hallittavuudesta. Tämä on kuitenkin Adornon mukaan osoittautunut vaaralliseksi fantasiaksi. Myöhäiskapitalismin perustilannetta kuvaa pikemminkin Walter Benjaminin ajatus jatkuvasta poikkeustilasta.⁵¹

Vanha dialektinen kaava kvantiteetin muuttumisesta kvaliteetiksi ei pidäkään paikkaansa, sillä edellisen myötä myös jälkimmäinen on muuttunut. Adornon mukaan Marx saattoi vielä ajatella vallankumouksen seuraavan riiston lisääntymisestä kuten veden kiehumisen seuraa sen lämpötilan noususta. Mutta kapitalismin kehitys on osoittanut, että se pystyy säätelämään ja muuttamaan lainalaisuuksiaan, nostamaan elintasoja siellä, missä mahdollisuus kumoukselle olisi ja repimään voittonsa sieltä, missä alaston alistaminen on vielä mahdollista. Samalla pakkosopeuttaminen aiheuttaa pahoinvointia ja kärsimyksiä sielläkin, minne varallisuus ja tavarat ovat kasaantuneet. Jo toisen maailmansodan aikana kirjoittamassaan tekstissä ”Reflexion zur Klassentheorie” Adorno toteaaakin, että proletariaatilla on paljon muutakin menetettävää kuin kahleensa.⁵² 1960-luvulla Adorno taas katsoi esitelmässä ”Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?” aiemman näkemyksensä kapitalismin siirtymisestä tuotannosta kulutukseen ja valvonnasta integraatioon toteutuneen. Kulutusyhteiskunta tarjoaa työtään myyväille, ei enää absoluuttisesti vaan suhteellisesti köyhälle väestölle prestiisiä ja houkutteita. Se sitoo vanhan proletariaatin jälkeläiset järjestelmään tavalla, jota Marx ei osannut ennakoita. Kurjistumisen suunta onkin kääntynyt, massamittaisen kumouksen edellytykset syöty, mutta kapitalismin voittokulku jatkuu. Moderni teollisuusyhteiskunta tarjoaa jäsenilleen minimitoimentulon ja estää nälkäkuolemat muuriensa sisäpuolella, mutta arvomuotoon se sopeuttaa kaikki. Luokkien objektiivisesta ristiriidasta on siirrytty ristiriitaan todellisuuden ja sen subjektiivisen havainnoinnin välillä, ja mukautuminen järjestelmän rationaliteettiin oste-

51 Ks. Benjamin 1989, 181–182.

52 Adorno 2003d, 383–384.

taan hyvinvoinnin ja henkisen tasapainon hinnalla.⁵³ Adornolle tämä tarkoittaa omista aisteista luopumista, konkreettisen irrationaalisuuden sivuuttamisen imperatiivia ja inhimillisen potentiaalin järjestelmällistä haaskuuta. Kapitalismin irrationaalisuuden vastustamisesta tuleekin Adornolle pitkälti esteettinen kategoria, sillä vastarinta ei asetu vallitsevien arvojen mittareille.

Mutta jos *Välituksen dialektiikassa* Adorno ja Horkheimer kirjoittivat ihmisten olevan täysin vieraantuneet toisistaan ja luonnosta,⁵⁴ kääntyy Adorno *Negatiivisessa dialektiikassa* vieraantumisen käsitettä vastaan. Hänen mukaansa se ilmaisee väärän toiveen alkuperäisestä, tutusta ja turvallisesta, joka Nietzschen mukaan on tiedontahdon perustalla. Adorno pyrkii katsomaan asiaa toisin. Olisi pikemminkin opittava sietämään vieraantumista, näkemään sen tarjoamat mahdollisuudet kokemuksen eriytymiselle. Sen sijaan kaiken esineellistyneen dynamisoiminen vain tuhoaisi historian, johon muisti vielä voi kiinnittyä. Materialistinen kokemus olisi sen hyväksymistä, mikä näyttäytyy asioissa – asioiden rakastamisesta.⁵⁵ Tämä ei tarkoita sitä, että objektit tarjoaisivat subjektille merkityksen täyteyttä tai mahdollistaisivat jonkinlaisen alkuykseyden palauttamisen. Koko ajatusrakennelma on Adornon mukaan lumetta, fantasma. Pikemminkin juuri objektien vieraudessa ilmenee esineellistyneen subjektin toinen, ja tämän vierauden tarkkaa seuraamista Adorno ehdottaa vastaläkkeeksi subjektin köyhtyneelle, muotoonsa kahlitulle kokemukseksi. Hänen tekninen terminsä tälle vieraudelle on ei-identtinen. Se on kylläkin laajassa mielessä seurausta esineellistymisestä, mutta samalla myös kokemuksellista käsitteellisen järjestyksen ylijäämää, jonka kautta luonnon hallinta on käännettävissä ympäri. Vain vaatimus täydestä identiteetistä ajattelun ja todellisuuden välillä saa ei-identtisen ilmeneen ristiriitana, jonakin ei-toivottavana.⁵⁶ Sen sijaan materialistinen kokemus kunnioittaisi ei-identtistä, subjektin hallinnan ulkopuolelle jäävää. Adornon mukaan myöhäiskapitalismi on tehnyt elämämaailmasta kummituksen, henkimaailman kappaleen, mutta sitä pitää kasassa

53 Adorno 2003e, 355.

54 Horkheimer & Adorno 2008, 325.

55 Adorno 2003c, 191.

56 Adorno 2003c, 17.

vain yksiselitteisyyden ja ristiriidan dualismi.⁵⁷ Kapitalismi antaa vallan ”kummittelulle”, koska se jatkaa itsesäilytyksen pakkoa tilanteessa, jossa materiaaliset edellytykset kokemuksen suitsimisen lopettamiseen olisivat jo olemassa.

Kummitteleva elämä, freudilaisittain toistopakko – kliiniset tapaukset poislukien – onkin Adornolle modernin elämän normaalitila. Freudin huomiot toistopakosta ovat kiinnostavasti samansuuntaisia Adornon itsesäilytyksestä esittämien huomioiden kanssa: ensinnäkin Adorno jatkaa itsesäilytyksestä, ettei se yhtenäkkään yksittäisenä ajanhetkenä tarjoa itseään kokonaisena kohteena tietoisuudelle. Tietoisuus on radikaalisti katsottuna itsesäilytyksen tuote, joten se ei tule läsnäolevaksi, eikä sen luomaa todellisuussuhdetta voida testata.⁵⁸ Freudin mukaan neuroosiin johtavan viettienergian torjunnan oudoksuttavin piirre ilmenee siinä, ettei sen kohdalla realiteetintestaus ratkaise mitään.⁵⁹ Adornon mukaan taas tietoisuus käsitteellisen totaliteetin lumeenomaisuudesta jättää avoimeksi ainoastaan lumeen immanentin murtamisen, käsitteellisestä kiinni pitäen.⁶⁰ Ja Freud kirjoittaa: ”meidän on käytettävä sitä valuuttaa, jota tutkimassamme maassa käytetään, tässä tapauksessa *neuroosin valuuttaa*”.⁶¹ Neuroosin valuutta ja käsitteen immanentti murtaminen, asioiden rakastaminen ja transferenssi ovat kuitenkin sosiaalisen statukseltaan varsin epämarxilaisia ratkaisuja, sillä ne luottavat epätyypillisen sosiaalisen tilanteen parantavaan voimaan, Adornon tapauksessa omistautumiseen kulttuurituotteille, Freudin tapauksessa lääkäri-potilas -suhteeseen. Miten yksinäinen tai kahdenvälinen käytäntö tulisi ymmärtää suhteessa marxilaiseen *praxikseen*? Seuraavaksi hahmotelen tulkintalinjoja teorian ja toiminnan suhteesta Adornolla. Suunnan antavat Adornon oma poliittinen toiminta 1960-luvulla ja oma hahmotelmani, nopea skissi, radikaalin poliittisen teorian suuntaaviiivoista.

Toiminta, teoria ja puuttuva toiminnanteoria

57 Adorno 2003c, 355.

58 Adorno 2003c.

59 Freud 2005, 85.

60 Adorno 2003c, 17.

61 Freud 2005, 86.

Kysymys teorian ja poliittisen toiminnan suhteesta riivaa Adornon ajattelua, mutta hän ei anna kysymykseen suoraa vastausta. *Negatiivisen dialektiikan* ilmestymisvuonna 1966 Saksan poliittinen ilmapiiri oli kuitenkin kuumentunut suuren DSP-CDU/CSU -koalition myötä pisteeseen, jossa puolueettomuus muuttui mahdottomaksi. Koalitiota seuranneen poliittisen kiehunnan jälkeen Adorno teki lopulta yhteenvedon näkemyksestään poliittisen toiminnan ja teoria suhteesta esseessä ”Marginalien zu Theorie und Praxis” vuodelta 1969. Saksaan sodan jälkeen palannut, Frankfurtin koulun johtoon ja nuoren liittotasavallan johtavaksi kriittiseksi intellektuelliksi kohonnut Adorno kirjoittaa nyt yliopisto-opettajana, jota opiskelijaliikkeen radikaali siipi syyttää yhteiskunnallisten muutosvoimien hylkäämisestä ja konservatiivinen lehdistö vasemmistoterrorin lietsomisesta.⁶² Instituutin johdossa Adorno oli osallistunut 1950- ja 60-luvulla useisiin sosiologisiin tutkimuksiin, jotka osoittivat Saksassa vallitsevan drastisen demokratiavajeen ja poliittisen apatian, minkä Adorno pelkäsi johtavan uuteen diktatuuriin.⁶³ ”Marginalien”-tekstissä hän puolustautuu opiskelijaliikkeen kiihkeämmiksi muuttuneita vaatimuksia vastaan ja kirjoittaa, että ajatteleminkin on praxista: ajatus ajattelun täydellisestä ”puhtaudesta” on ideologiaa.⁶⁴ Hän ei suostu hamottelemaan toiminnanteoriaa, jota opiskelijat häneltä vaativat, vaan puolustaa pikemminkin teoriaa toiminnan muotona.⁶⁵ Adornon epäilyt vallankumouksellista praxista kohtaan kohdistuvat sen autoritaariseen luonteeseen. Lisäksi hän epäilee yhteiskunnallisten ja perheen sisäisten välitysmekanismien tuottaman heikon persoonallisuusrakenteen vahvistuvan vaihtoehtoliikkeissä tyhjänä samanmielisyytenä.⁶⁶

62 Adornon elämäkerran kirjoittanut Stefan Müller-Doohm selvittää Adornon yrittäneen aktiivisesti kommunikoida opiskelijaliikkeen kanssa keskustelutilaisuuksissa ja ”sit-ineissä” sekä ajaneen julkisesti muun muassa yliopistouudistusta sekä vastustaneen hätätilalakeja opiskelijaliikkeen rinnalla. Müller-Doohm 2003, 669–706.

63 Müller-Doohm 2003, 683.

64 Adorno 2003g, 761.

65 Adorno2003g, 759.

66 Adorno2003g, 764, 770.

Adorno oli kyllä opiskelijaliikkeen kanssa yhtä mieltä monista asioista: yliopistouudistus, repressiivisen seksuaalilainsäädännön korjaaminen ja yhteiskunnan vanhentuneen aurotitääris-hierarkkisen struktuurin purkaminen olivat sekä vasemmisto-opiskelijoiden että Adornon toimenpidelistalla.⁶⁷ Adorno tuki opiskelijoita, mutta katsoi samalla ajan vaativan pikemminkin hauraan demokratian vahvistamista kuin radikaalia poliittista kumousta. Hän kritisoi Liittotasavallan lainsäädäntöä ja painotti demokratiavajetta, muttei julkisesti esittänyt kovin radikaaleja poliittisia kannanottoja. Opiskelijoiden näkökulmasta Adorno kompromettoi käytännössä radikaalia teoriaansa. Puolittain he ehkä olivatkin oikeassa, sillä Adorno yritti pitää keskusteluyhteyttä avoimena opiskelijaliikkeen ja Frankfurtin koulun välillä tilanteessa, jossa opiskelijoiden vaatimukset kovenivat ja Horkheimer esitti kulttuurikonservatiivisia kommentteja. Hermot pettivät lopulta molemmin puolin. Opiskelijat virittivät herjaavia banderolleja luentosaliin kesken Adornon luennon, ja Adorno vertasi opiskelijalehdessä näköalatonuorisoa vangittuihin eläimiin.⁶⁸ Välien kärjistyttyä Adorno koki liikkeen pyrkivän manipuloimaan itseään ja katsoi isänmurhan jo odottavan, mutta epäili samalla uhrauksen arvoa, opiskelijaradikalismia varsinaista muutosvoimaa.⁶⁹ Molemmat ennustukset osuivat ainakin osittain oikeaan. Yläosattomien naisten nolattua Adornon tämän luennolla ja opiskelijoiden vallattua yliopistorakennus, Adorno herpaantui ja kutsui poliisin tyhjentämään rakennuksen. Kevätlukukausi 1969 päättyi välikrikon tunnelmissa. Kesälomallaan Adorno yllättäen kuoli.⁷⁰

Jälkeenpäin katsoen on ilmeistä, ettei Adornon esteettisesti painotunut, oleellisesti yksityiseen kokemukseen hakeutuva dialektiikka kohdannut opiskelijaliikkeen toiveita radikaalista poliittisesta teoriasta. Adornon ratkaisut poliittisen toiminnan kysymykseen eivät tyypillisesti ole ratkaisuja lainkaan, vaan esittelevät paradoksin lukijaa kohtaavana ongelmana. On selvää, että aikanaan nämä paradoksit eivät tyydyttäneet, eivätkä voineetkaan tyydyttää radikaalia lukijaa. Kun poliittinen vastarintaliike pian imeytyi puoluepoliittisen järjestyksen ideologiseen

67 Müller-Doohm 2003, 687.

68 Müller-Doohm 2003, 683–688.

69 Müller-Doohm 2003, 693.

70 Müller-Doohm 2003, 703–706.

pysähtyneisyyteen, oli keskustelu jo ohi. Ja kun Habermasin kommunikatiivinen paradigma strategisesti katkaisi sillat Adornon ja Horkheimerin aiempaan teoriakonseptioon, saavutti kriittinen teoria hetkellisesti sillanpääaseman sosiologian laitoksilla ympäri maailman, mutta karisti samalla harteiltaan Adornon ajattelun erityisen materialismin: yksilöllisen kokemuksen ja ajattelun läpäisevän velvoitteen muuttaa itseään ja tuottaa eriytymistä.

Yritykset lukea Adornoa ”marxistina” tai ”antimarxistina”, joita radikalismien kuumentama 1960-luku ja monumentaalisen puoluepolitiikan jäädyttämä 1970-luku tuottivat, kärsivät poikkeuksesta siitä, että ne lähtevät liikkeelle jostakin marxismin tulkinnasta, joka osoittautuu kapeaksi verrattuna Adornon kirjallisesti subtiiliin, avainkohdissaan mikroskooppisen tarkkoja eroja hyödyntävään luentaan. Nähdäkseni kiinnostavampaa on lähestyä Adornon ja Marxin sekä yhteiskunnallisen toiminnan ja teoreettisen toiminnan suhdetta niiden linjojen mukaisesti, jotka Adorno esittää Hegelin syntymän 150-vuotispäivän juhlapuheessaan. Adornon mukaan ei tule kysyä, mikä Hegelissä vielä on pitävää, ajankohtaista. Sen sijaan tulisi kysyä, mitä nykyisyytemme merkitsee Hegelille, mitä Hegel kertoo meille itsestämme.⁷¹ Lisäksi Adorno katsoo, että Hegeliin pitääkin tarttua juuri siitä kohtaa, missä hänen filosofiansa kaikkein ilmeisimmin ja skandaalinomaisimmin erehtyy, nimittäin absoluuttisen idealismin tervettä järkeä pöyrityttävään väitteeseen olla kaikenkattava.⁷²

Näiden avausten mukaan kysymys voisikin asettua siten, mitä poliittiselle ajattelulle voisi vielä antaa Adornon sinänsä pöyrityttävä väite, että yhteiskunnasta on tullut kone, joka jauhaa palasiksi kaiken vastarinnan ja tekee ihmisistä ”kykenemättömiä rakkauteen”?⁷³ Adornon ajattelussa sosiaalinen toiminta, ihmisten välinen side onkin pitkälti kadonnut, se virittyy ainoastaan asioiden välityksellä. Toisaalta Adornon ajattelussa toistuva teema on vaatimus ”suorasta empatiasta”, empatiasta eläimiä kohtaan. Kenties emotionaalisesti vahvimpia teemoja Adornolla onkin vaatimus ymmärtää mykkää, somaattista kärsimystä, kipua, joka on kielellisen esittämisen tuolla puolen. Tässä suhteessa ihmisen ja eläi-

71 Adorno 2003b, 251.

72 Adorno 2003b, 306–307.

73 Adorno 2003c, 356.

men välillä ei ole eroa.⁷⁴

Adornon ekspressiivinen ja refleктоiva mutta myös kompleksinen ja eristynyt subjekti näyttää kuitenkin poliittisesti auttamattomasti meneeltä, traagisen ajanjakson jäänteeltä keskellä innovaatiokulttuuria, missä kaiken on virrattava. Nähdäkseni huomio Adornon vieraudesta voisi kuitenkin olla ensimmäinen askel hänen ajattelunsa poliittiseen tulkintaan. Hyvin luonnosmaisesti esitetynä elävä marxilainen ajatteluperinne näyttää 2000-luvulla kahdentuneen sosiologian laitosten sinänsä hyödylliseksi, mutta ainoastaan tiedollisesti kiinnostavaksi aatehistoriaksi sekä Deleuzen ja italo-marxistien luennasta inspiroituneeksi aktivismiksi. Ensimmäiseen Adorno kuuluu, joskin outona lintuna. Jälkimmäinen taas näyttää oivalluksistaan huolimatta jäävän traumaattisesti kiinni erontekoon vanhan vasemmiston patsastelevasta teoretisoinnista. Poliitikan korvaaminen affekteilla ja ristiriitojen ylittäminen halukoneella saattaa kuitenkin johtaa sen vähättelemiseen, mistä politiikka muodostuu; tarkoitan historiallisesti syntyneitä eroja. Paradoksaalisesti Adornon vahvuus juuri sosiaalisen ajattelijana on sen painottaminen, mikä ei voi kuulua kenellekään: luonnon ja sitä kulttuurisesti heijastavan ei-identtisen.

Adornon negatiivinen dialektiikka, joka purkaa porvarillisen kulttuurin perinteitä sisältä käsin ja luottaa kuolleen muodon sisällä vielä hengittävän elämään, voisi tarjota kiinnostavia perspektiivejä nykykeskustelulle. Omaperäisintä Adornon Marx-tulkinnassa onkin määrätietoinen pyrkimys siirtää poliittinen tai toiminnanteoreettinen kysymyksenasettelu yksilökokemuksen rekisteriin luopumatta sen alkuperäisestä poliittisesta panoksesta. Adorno lataa ajatteluunsa metapoliittista painoa, vaikka hän käytännössä jättääkin poliittisen teorian melko tyhjäksi. Tämä siirto muistuttaa Adornon usein siteeraamaa legendaarista paroni Münchhausenista, joka pelastui suosta vetämällä itsensä pinnalle omista hiuksistaan.⁷⁵ Kuten metafora ilmaisee, on temppu ilmeisen mahdoton, mutta samalla juuri sellaisena se olisi varsinainen *Kunststück*: ihmeellinen taidonnäyte, joka jo ennalta virittää mielikuvituksen. Jos Adornon mukaan väärässä ei ole oikeaa elämää, ja jos tämä ”väärä” uhkaakin hänen ajattelussaan paisua absurdiksi totaliteetiksi, tulee muistaa, että

74 Ks. Reiners 1998, 176–179; Gerhardt, 2006.

75 Adorno 2006, 67.

eettisessä mielessä Adorno ei kuitenkaan vaadi enempää kuin ”hyvän eläimen” elämää.⁷⁶ Hyvän eläimen elämä on utopia, joka sisältäisi sekä välittömyyden että etäisyyden. Ehkä juuri siksi että se näyttää olevan mahdoton saavuttaa, voisi tämä elämä toimia avauksena kohti materialistista politiikkaa, jonka olisi solidaarista eläimelle ja metafysikalle.

Kirjallisuus

- Adorno, Theodor W., ”Merkintöjä Kafkasta”. Teoksessa *Konstellatioita. Kirja Adornosta*. Toim. Jussi Kotkavirta & Ilona Reiners. Vastapaino, Tampere 1999 (1953).
- Adorno, Theodor W., ”Massakulttuurin kaava”. *Nuori voima* 4–5, 2002 (1942).
- Adorno, Theodor W., ”Die Idee der Naturgeschichte”. Teoksessa *Gesammelte Schriften 1*. Toim. Rolf Tiedemann. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003a.
- Adorno, Theodor W., ”Drei Studien zu Hegel”. Teoksessa *Gesammelte Schriften 5*. Toim. Rolf Tiedemann. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003b.
- Adorno, Theodor W., ”Negative Dialektik”. Teoksessa *Gesammelte Schriften 6*. Toim. Rolf Tiedemann. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003c.
- Adorno, Theodor W., ”Reflexion zur Klassentheorie”. Teoksessa *Gesammelte Schriften 8*. Toim. Rolf Tiedemann. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003d.
- Adorno, Theodor W., ”Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? Zur Grundlage der gegenwärtigen Gesellschaftsstruktur”. *Gesammelte Schriften 8*. Toim. Rolf Tiedemann. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003e.
- Adorno, Theodor W., ”Zu Subjekt und Objekt”. *Gesammelte Schriften 10*. Toim. Rolf Tiedemann. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003f.
- Adorno, Theodor W., ”Marginalien zu Theorie und Praxis”. *Gesammelte Schriften 10*. Toim. Rolf Tiedemann. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003g.
- Adorno, Theodor W., *Esteettinen teoria*. Vastapaino, Tampere 2006 (1970).
- Adorno, Theodor W., ”Parataksis. Hölderlinin myöhäisestä lyriikasta”. *Katkelma. Synteesi* 1/2007 (1965).
- Benjamin, Walter, ”Historian käsitteestä”. Teoksessa *Messiaanisen sirpaleita*. Toim. Markku Koski, Keijo Rahkonen & Esa Sironen. Kansan Sivistystyön Liitto & Tutkijaliitto, Helsinki 1989 (1940).
- Buck-Morss, Susan, *The Origin of Negative Dialectic. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. The Free Press, New York 1977.
- Dahlhaus, Carl, ”Aufklärung in der Musik”. Teoksessa *Geist gegen den Zeit-*

76 Adorno 2003c, 294.

- geist. Erinnern an Adorno.* Toim. Josef Früchtel & Maria Calloni. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991.
- Florschütz, Gottlieb, *Swedenborgs verborgene Wirkung auf Kant: Swedenborg und die okkulten Phänomene aus der Sicht von Kant und Schopenhauer.* Königshausen und Neumann, Würzburg 1992.
- Freud, Sigmund, ”Määritelmiä psyykkisen tapahtumisen kahdelle periaatteelle.” Teoksessa *Murhe ja melankolia sekä muita kirjoituksia.* Suom. Markus Lång. Vastapaino, Tampere 2005 (1911).
- Gerhardt, Christina, ”The Ethics of Animals in Adorno and Kafka.” *New German Critique* 97, vol 33, No 1, 2006.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes.* Meiner Verlag, Hamburg 2006 (1807).
- Horkheimer, Max, ”Traditionaalinen ja kriittinen teoria.” Teoksessa *Järjen kriittikki.* Toim. Jussi Kotkavirta. Vastapaino, Tampere 1991 (1937).
- Horkheimer, Max & Theodor W. Adorno, *Välitksen dialektiikka. Filosofisia sirpaleita.* Vastapaino, Tampere 2008 (1944).
- Ikäheimo, Heikki & Martikainen, Ossi, ”Hegelin Phänomenologie des Geistes ja sen johdanto.” *Niin & Näin* 2/1997.
- Jarvis, Simon, ”Adorno, Marx, Materialism.” Teoksessa *The Cambridge Companion to Adorno.* Toim. Tom Huhn. Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- Lukács, Georg, *History and Class Consciousness. Studies in Marxist Dialectics.* The Merlin Press, London 1971 (1923).
- Marx, Karl, ”Reunahuomautuksia Saksan Työväenpuolueen ohjelmaan”. Teoksessa Marx, Karl & Engels, Friedrich: *Välitut teokset kolmessa osassa. Osa 3.* Kustannusliike Edistys, Moskova 1973 (1890/1891).
- Marx, Karl, *Pääoma. Kansantaloustieteen arvostelua. 1. osa. Pääoman tuotantoprosessi.* Kustannusliike Edistys, Moskova 1974 (1867).
- Moisio, Olli-Pekka & Huttunen, Rauno, ”Totuuden ja oikean elämän kaipuu. Max Horkheimerin perustus Frankfurtin koulun kriittiselle teorialle.” Teoksessa *Kriittikin lupaus. Näkökulmia Frankfurtin koulun kriittiseen teoriaan.* Toim. Olli-Pekka Moisio. Sophi, Jyväskylä 1999.
- Müller-Doohm, Stefan, *Adorno. Eine Biographie.* Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003.
- Nicholsen-Weber, Shierry, *Exact Imagination, Late Work. On Adorno's Aesthetics.* The MIT Press, Cambridge 1997.
- Nietzsche, Friedrich, *Iloinen tiede.* Otava, Helsinki 2004 (1882).
- Reiners, Ilona, ”Materialistinen ethos. Mimesiksen jälki Theodor W. Adornon moraalifilosofiassa”. Teoksessa *Etiikka ja estetiikka.* Toim. Ilona Reiners & Anita Seppä. Gaudeamus, Helsinki 1998.

Schanz, Hans-Jørgen, *Karl Marxin teoria muurin murtumisen jälkeen*. Tutkijaliitto, Helsinki 1996.

Žižek, Slavoj, "Georg Lukács as the philosopher of leninism." Teoksessa Lukács, Georg, *A defence of History and Class Consciousness. Tailism and the Dialectic*. Verso, London 2000.

Antti Lepistö

**KRITIIKKI, POLITIIKKA, ESTETIIKKA.
NÄKÖKULMIA MARCUSEN KRIITTISEEN
TEORIAAN JA NEGATIIVISEEN FILOSOFIAAN**

**Marcuse, kriittinen teoria ja Sosiaalitutkimuksen
instituutti**

Herbert Marcusen elämää ja filosofista ajattelua ei voida järkevällä tavalla tarkastella toisistaan erillisinä kokonaisuuksina. Pikemminkin ne ovat kietoutuneet kudelmamaisesti yhteen. Hänen elämässään ja ajattelussaan korostuivat samat asiat: rakkaus, vallankumous, esteettisyys, yksilöllisyys ja yksityisyys. Tuotannon laajaa kaarta tarkasteltaessa voidaan huomata, kuinka edellä mainitut ideat muodostavat Marcusen teoksille ominaisen esteettisen, poliittisen ja kriittisen ulottuvuuden. Näitä ulottuvuuksia ei voida ymmärtää erillisinä kokonaisuuksina vaan ainoastaan suhteessa toisiinsa. Saksalaisen idealismin, eli Immanuel Kantin, Friedrich Schillerin ja Georg Wilhelm Friedrich Hegelin estetiikalle, korkeakulttuurille ja Sigmund Freudin psykoanalyysille perustuva estetiikkakäsitys, lähinnä marxilaisen ajattelun vallankumoukselliskriittiseen traditioon nojaava käsitys ”poliittisesta käytännöstä” sekä kriittisen teorian disipliinissä pitäytymään pyrkinyt, mutta tätä venyttänyt ja soveltanut kritiikki, olivat kaikki loppuun saakka olennainen osa

Marcusen elämää ja ajattelua.

Tässä artikkelissa tarkastelen minkälainen marxilaisuus sitoo Marcusen ajattelulle keskeiset esteettisen, poliittisen ja kriittisen ulottuvuuden toisiinsa. Taustaoletukseni on, että Marcusen suhde Marxiin on samankaltainen, mutta korostetumpi ja eksplisiittisempi kuin useimmilla muilla kriittisen teorian filosofeilla. Tämän voi lukea jo hänen roolistaan Sosiaalitutkimuksen instituutissa.

Habilitaatioväitöskirjansa *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit* (1932) ohella Martin Heideggerin eksistentialismin Freiburgiin jättänyt 35-vuotias Herbert Marcuse liittyi Edmund Husserlin suosittelemana Max Horkheimerin johtamaan Sosiaalitutkimuksen instituuttiin vuonna 1933 Genevessä.¹ Marcusen työskentely instituutissa kesti noin yhdeksän vuotta, mutta hänen tuona aikana omaksumansa kriittisen teorian eetos ja päämäärä pysyivät loppuun asti hänen tuotantonsa fokuksessa. Instituutin periodin päätteeksi ilmestyi yksi Marcusen pääteoksista, väitöskirjaa selvemmin Hegelin ja Marxin ajattelun yhtäläisyyksiin paneutunut *Reason and Revolution* (1941).

Instituutissa sovelletun tutkimusohjelman vaikutuksesta aikaisempi heideggerilais-marxilaisen ontologian ja radikaalin historiallisen teon (*die Radikale Tat*) mahdollisuuksien teoreettinen yhdisteleminen sai jäädä. Vuosien 1933–1941 aikana Marcusen filosofinen ajattelu oli suuresti suuntautunut konkreettisempiin yhteiskunnallisiin ja historiallisiin aiheisiin ja disiplinaarisempään negatiivisen filosofian lähestymistapaan.² Jo instituutin aikana Marcusen ajattelussa ilmeni teemoja, jotka saivat sittemmin 1960-luvulla historiallisten olosuhteiden johdosta värikämmän julkiasun. Peter Lindin osuvan havainnon mukaan Marcuse oli instituutin filosofeista ainoa, joka pyrki aina teksteissään positiivis-

1 Jay 1973, 28–29.

2 Ks. Jay 1973, 76. Marcusen suhteesta Heideggerin eksistentialismiin ks. Wolin & Abromeit 2005 ja Wolin 2003. Yhtä aikaa heideggerilaisella ja marxilaisella jargonilla kirjoittanut Marcuse tarkoitti radikaalilla historiallisella teolla marxismin ”keskeistä huolenaihetta” muuttaa sekä historiallisia olosuhteita että inhimillisen olemisen tapaa: heideggerilaisen epäautenttisuuden lakkauttamista Marxin ajatuksella, että ”[r]adikaalina oleminen merkitsee asian juuriin menemistä. Mutta ihmisen juurena on ihminen itse”. Marx 1978a, 110. Ks. Marcuse 2005a.

ten näköalojen tai mahdollisuuksien julkituomiseen. Jürgen Habermas nimittää tätä Marcusen negatiiviseen filosofiaan kuulunutta tyyliä ”negatiivisen ajattelun affirmatiiviseksi luonteeksi”. Kuten myös Lind korostaa, Marcusella oli jo 1930-luvulla erityislaatuinen ja eksplisiittinen suhde Marxin teksteihin, joka poikkesi muiden instituutin filosofien esitystavasta.³ Marcuse-tutkijoiden lienee ollut sängen helppo päätellä, mistä tämä erityinen Marx-suhde on saanut vaikutteensa: Horkheimerin ja Theodor W. Adornon poismenojen jälkeen Marcuse tuli ainakin Douglas Kellnerille tokaiseeksi, että piti Georg Lukácsia ja Karl Korschia spartakismin luhistumisen jälkeisistä Weimarin ajan marxilaisista ”kaikista intelligenteimpinä”, ja uskoi edellisen *Historie und Klassenbewusstsein* -teoksen vaikuttaneen 1930-luvun ajatteluunsa enemmän kuin instituutissa työskennelleiden kollegojensa aikaansaannokset.⁴ Jos aliarvioi *Historie und Klassenbewusstseinin* ja Korschin *Marxismus und Philosophien* vaikutusta Marcusen ajatteluun, ei voi kunnolla ymmärtää hänen vallankumous- ja filosofiakäsitystään, eikä täten myöskään hänen negatiiviseen filosofiaansa sisältyvää positiivisen näköalan etsimistä.

Instituutin vuosinaan Marcuse kirjoitti lähinnä instituutin tutkijakollaboraation parhaita paloja esitelleeseen *Zeitschrift für Sozialforschung* -lehteen. Esimerkiksi esseet ”Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung“ (1934), ”Der Begriff des Wesens“ (1936), ”Kritische Theorie und Philosophie” (1937) ja ”Über den affirmativen Charakter der Kultur“ (1937) eivät ainoastaan selvennä Marcusen roolia instituutissa, vaan auttavat myös ymmärtämään hänen 20–40-vuotta myöhemmin kirjoittamiaan tekstejä.⁵ Nämä esseet muodostavat yhdessä *Reason and Revolution* -teoksen kanssa hänen negatiivisen filosofiansa ytimen.

Myös Marcusen myöhäisempää tuotantoa voidaan pitää osana kriittisen teorian ohjelmaa. Kriittisen teorian teksteistä populaarein lienee laajan suosion saavuttanut *One-Dimensional Man* (1964). Teos alkaa kritiikin mahdollisuuksien ja sen historialliseen objektiivisuuteen liittyvän

3 Lind 1985, 140–141; Habermas 1988, 3, 5. Tässä suhteessa instituutista jo vuonna 1939 lähtenyt Erich Fromm tekee poikkeuksen.

4 Kellner 1984, 387–388.

5 Esseet löytyvät englanniksi kokoelmateoksesta *Negations. Essays in Critical Theory*.

ongelman tarkastelulla:

Tämä kriittinen teoria erittelee yhteiskuntaa siinä valossa mitä mahdollisuuksia ihmisen tilan parantamiseksi yhteiskunta on käyttänyt ja mitä jättänyt käyttämättä tai mitä käyttänyt väärin. – Tiettyä historiallista käytäntöä punnitaan vastakkain sen omien historiallisten vaihtoehtojen kanssa. Historiallinen objektiivisuus on siten ongelma jonka kanssa jokainen kriittinen yhteiskuntateoria joutuu tekemisiin alusta saakka. Tämä ongelma ilmaantuu niissä kahdessa kohdassta [sic] joissa analyysi sisältää arvoarvostelmia: 1. Arvostelman että ihmisen elämä on elämisen arvoista; tai pikemminkin että se voidaan tehdä ja se pitäisi tehdä elämisen arvoiseksi. Tämä arvostelma on kaiken henkisen ponnistelun perustana. Se on yhteiskunnallisen teorian a priori ja sen kumoaminen (mikä loogisesti on täysin mahdollista) kumoaa itse teorian. 2. Arvostelman että annetussa yhteiskunnassa on olemassa erityisiä mahdollisuuksia ihmisen elämän parantamiseksi ja erityisiä keinoja näiden mahdollisuuksien toteuttamiseksi.⁶

Max Horkheimer kirjoittaa Marxin 70-vuotista *Pääomaa* juhlistavassa esseessään ”Traditionelle und kritische Theorie” kriittisen teorian olevan ”inhimillinen suhtautumistapa, jonka kohteena on itse yhteiskunta”, eikä sen ”tietoinen tarkoitus sen enempää kuin objektiivinen merkityskään liity tämän rakenteen toiminnan parantamiseen”. Kohdettaan totaliteettina tarkastelevan kriittisen teorian tavoitteena on ”kokonaisuuden muuttaminen”, ”järjellinen yhteiskunnallinen tila, joka tosin perustuu nykyisyyden hätään”, tai kuten Horkheimer ilmoittaa esseensä jälkikirjoituksessa: ”ihmisen vapauttaminen orjuudesta”. Horkheimer lisää, että sanalla kritiikki ei ”tässä tarkoiteta niinkään puhtaan järjen idealistista kritiikkiä kuin poliittisen taloustieteen kritiikkiä”.⁷ Kun materialismista vaikenava Horkheimer viittaa Marxin ajatteluun termeillä ”kriittinen yhteiskuntateoria” ja ”kriittinen teoria”, Marcusen nimiin jääneessä, mutta tosiasiallisesti Horkheimerin ja Marcusen yhteistyönä syntyneessä esseessä ”Philosophie und kritische Theorie” todetaan suoremmin, että ”kriittinen teoria on olennaisella tavalla

6 Marcuse 1969a, 14.

7 Horkheimer 1991, 22–23, 24, 32; Horkheimer 1972a, 246; Wiggershaus, 1995, 187.

sitoutunut materialismiin”, ja jatketaan:

Yhteiskuntateoria on taloudellinen eikä filosofinen järjestelmä. Erityisesti kaksi seikkaa liittyy materialismin oikeaan yhteiskuntateoriaan: huoli ihmisen onnesta ja vakaumus siitä, että tämä onni on saavutettavissa vain elämisen aineellisia olosuhteita muuttamalla. Muutoksen tie samoin kuin perustavat toimenpiteet, joita yhteiskunnan järjellinen organisaatio edellyttää, hahmottuvat kulloisenkin taloudellisen ja poliittisen tilanteen analyysistä. Lähemmin ei uutta yhteiskuntaa voi hahmottaa mikään teoria, vaan se on vapautettujen yksilöiden vapaa aikaansaannos. Järki on ihmisyyden järjellinen organisaatio. Kun se on toteutunut, ei myöskään filosofialla ole kohdetta. Sillä sikäli kuin filosofia on ollut enemmän kuin erikois- tai oppiala vallitsevan työnjaon puitteissa, se on elänyt sen varassa että järki ei vielä ole toteutunut.⁸

On helppo huomata, että *One-Dimensional Man* -teoksenkin lähtökohdat nojaavat 1930-luvun kriittisen teorian ohjelmalle. Kuitenkin Marcusen 1960-luvun niin teoreettisista kuin käytännöllisistäkin teoista on luettavissa kaksi teemaa, joiden kautta hän yhtäältä luuli itse edustavansa 1930-luvun alkuperäistä ohjelmaa, mutta jotka toisaalta erottivat hänet selvästi muista ensimmäisen sukupolven ”frankfurtalaisista”. Nämä teemat koskevat kriittisen teoreetikon intellektuaalista eetosta sekä kritiikin päämäärää ja tarvetta. Niiden heijastama kriittisen teorian tulkintaan liittyvä ambivalenssi tulee ilmi muun muassa 1960-luvun lopulla Adornon ja Horkheimerin Marcuseen kohdistamasta kritiikistä. Tämä kritiikki oli reaktiota Marcusen systemaattisille pyrkimyksille politisoida kriittistä teoriaa siinä määrin kuin se oli mahdollista seuraamalla teorian alkuperäistä ohjelmaa annetun historiallisen tilanteen kontingenssissa.

Nämä politisoimisyrietykset ilmentävät juuri sitä Marcusen negatiivisessa filosofiassa ja kritiikin alkuperäisessä muotoilussakin esiintyvää dialektisen ajattelun progressiivista, käytännöllis-kumouksellista luonnetta, jota Adorno ja Horkheimer eivät omissa näkemyksissään 1960-luvun kapitalismista voineet jakaa. Vain ”nykyisyyden hädän” analyysiin keskittyneelle, ja täten ”järjellisen yhteiskunnallisen tilan” mahdollisuuteen kynnistyneelle Horkheimerille Marcuse näyttäytyi ”vaaral-

8 Marcuse 1991, 60.

lisena esimerkkinä radikaalista vallankumouksellisesta”.⁹ Marcuse oli Horkheimerin katsannossa lakannut ajattelemasta, että ”pyrkimys seurata ongelman sisäistä logiikkaa riippumatta lopputuloksen miellyttävyydestä tai epämiellyttävyydestä on todellisen teoreettisen ajattelun ensimmäinen edellytys”.¹⁰ Horkheimerin mukaan ”hyväntahtoiset ihmiset haluavat hahmotella kriittisestä teoriasta johtopäätöksiä poliittiselle toiminnalle. – – Kriittisen teorian ajattelematon ja dogmaattinen soveltaminen käytäntöön muuttuneessa historiallisessa tilanteessa voi vain kiihdyttää juuri sitä prosessia, jonka (vallitsevan totaliteetin jatkuvuuden) paljastamiseen teoria tähtäsi. Kaikki vakavasti kriittiseen teoriaan sitoutuneet, mukaan lukien Adorno, jotka sen kansani kehittivät, ovat tässä asiassa yhtä mieltä”.¹¹

Saksan SDS-opiskelijoiden rynnäyttä vuonna 1969 alussa Adornon oppilaan Hans-Jürgen Krahlin johdolla Frankfurtissa sijaitsevan instituuttiin, tilanteesta huolestunut ja poliisiin apuun turvautunut Adorno aloitti opiskelijoita puolustaneen Marcusen kanssa kiivaan kirjeenvaihdon. Kirjeenvaihdossa Marcuse tuli oikaisseeksi muutamia perustavia käsityksiään instituutin ja kriittisen teorian silloisista rooleista ja tehtävistä. Toukokuun viidentenä Adorno kirjoittaa Marcuselle: ”Minun on oltava varovainen mitä instituutin etuihin tulee – meidän vanhan instituuttimme, Herbert – ja nämä edut vaarantuisivat heti tuolloisesta sirkuksesta. – – [e]li jos sinun tosiaan tarvitsee saada keskustella opiskelijoiden kanssa Frankfurtissa, on parempi että otat vastuun siitä omiin käsiisi sotkematta siihen mukaan instituuttia tai laitosta”. Kahta kuu-kautta myöhemmin Marcuse vastasi muun muassa seuraavasti:

Ei Teddy, ei se meidän vanha instituuttimme ole, mihin opiskelijat ovat tunkeutuneet. Tiedät yhtä hyvin kuin minä kuinka olennainen ero kolmikymmenluvun instituutin työn ja nykypäivän Saksan instituutin työn välillä. Laadullinen ero ei ole sellainen, joka on lähtöisin teorian itsensä kehittymisestä. . . . Tiedät, että jokaisen teorian välittömän politisoinnin hylkäämisen suhteen olemme yksimielisiä. Mutta meidän (vanhassa) teoriassa itsessään on poliittinen sisältönsä, joka nykyisin enemmän kuin koskaan ennen taivut-

9 Kellner 2005, 21.

10 Horkheimer 1995, 224.

11 Horkheimer 1972b, v.

*taa meidät konkreettisiin poliittisiin asemiin. Tämä ei merkitse – josta sinä minua Spiegel-haastattelussa syytät – käytännöllisten neuvojen antamista. En ole ikinä tehnyt sellaista.*¹²

Adorno kuoli kuluneen vuoden elokuussa, eivätkä ystävykset ehtineet enää tavata toisiaan. Marcusen mukaan kriittisen teorian ohjelma pystyi vastaamaan annettuihin yhteiskunnallisiin haasteisiin, vaikka ohjelmasta irtautunut instituutti ei siihen kyennytäkään. Täten kriittinen teoria sääteli Marcusen 1960-luvun poliittiselle toiminnalle päämäärän lisäksi myös hänen erityisen poliittisen tyyliinsä reunaehdot. Horkheimerin kannalta liian vähin varauksin opiskelijaradikaalien puolelle asettunut Marcuse näytteli tyypiesimerkkiä ”täysin hallinnoituun maailmaan” mahtuvasta vasemmistolaisesta pseudoradikaalista; uuden vasemmiston voimantuntoisimmassa vaiheessa Horkheimer julisti todellisen vallankumouksellisuuden edustuvan parhaiten vanhaa henkistä perintöä korostaneiden ja tätä uusiin aikalaisdiagnostisiin synteeseihin ”sulattaneiden” todellisten konservatiivien tyyliin.¹³ Marxilaisen teorian porvarillis-individualistisia ja ”ylhäisen konservatiivisia” piirteitä korostaneen Horkheimerin mukaan ”assimilaatio ja kritiikki ovat vain saman emansipaatioprosessin kaksi momenttia”.¹⁴

Käsillä olevan tekstin loppupuolella yritän 1960-luvun Marcusea esittelemällä havainnollistaa, että perimmältään hänenkin ajatteluaan ohjasivat konservatiiviset ja korkeakulttuuriset vaikuttimet. Sen lisäksi osoitan, että 1960-luvun Marcusekin pyrki omalla tavallaan seuraamaan kriittiselle teorialle keskeisiksi muodostuneita, ja toistensa ehtoina toimivia, käsityksiä teorian puolueettomuudesta ja kasvatustehtävästä, jotka ehkä selvittelevät ilmenevät seuraavissa Horkheimerin kuvauksissa, joissa hän korostaa kriittisen teorian ”filosofista diasporisuutta”.¹⁵ Lainaukset ovat vuosilta 1937 ja 1961:

Yleisiä kriteereitä kriittiselle teorialle ei ole olemassa, koska ne perustuvat aina tapahtumien toistumiselle ja näin ollen itseään uusintavalle totalitee-

12 Adorno & Marcuse 1999, 128–129.

13 Horkheimer 1972b, vii–ix.

14 Horkheimer, 1974, 108.

15 Diasporisuudesta ks. tarkemmin esim. Gur-Ze’ev 2007.

tille. Yhtä vähän on olemassa sosiaalista luokkaa, jonka hyväksyntään voitaisiin luottaa. – – Teorialla ei ole muuta erityistä instanssia, johon se saattaisi vedota, kuin siihen itseensä kytkeytyvä intressi luokkaherruuden kumoamiseen. Abstraktisti ilmaistuna tämä negatiivinen muotoilu on idealistisen järjen käsitteen materialistinen sisältö. – – Ihmiskunnan tulevaisuus on nykyään kuitenkin riippuvaista kriittisestä suhtautumistavasta.¹⁶

Nuorempaa sukupolvea on kasvatettava niin että se on demagogian edessä kriittinen, oppii tunnistamaan kuinka demagogia toimii taloudellisen ja poliittisen kriisin aikoina ja hallitsee luokittelut joilla erottaa demagogia todellisesta rationaalisesta politiikasta. Mielestäni ratkaiseva seikka on herättää onnistuneisuutensa ihmisten ja asioiden syvässä ymmärtämyksessä tavoittava kiinnostuneisuus, sellaisessa ymmärtämyksessä, joka ei enää ole mahdollista kehittymästä lakanneelle tietoisuudelle.¹⁷

Ennen kuin esittelen Marcusen kriittisen teoreetikon eetokselle pohjautuvaa poliittista linjaa ja esteettistä ulottuvutta, on tarkasteltava suurinta erimielisyyksien taustalla vaikuttanutta tekijää, Marcuselle ominaista negatiivista filosofiaa.

Negatiivisen filosofian pääpiirteet

Marcusen negatiivisen filosofian positiivisen tendenssin taustavaikuttimet löytyvät kahtaalta: 1) hänen Marx-käsityksestään, johon vaikuttivat suuresti Lukácsin reifikaatioteoria ja Korschin marxilainen filosofia, ja 2) hänen estetiikka- ja taidekäsityksestään, jossa hän puolestaan nojautui saksalaiseen idealismiin, surrealismiin ja psykoanalyysiin. Marcusen negatiivisen filosofian tarkastelu on hyvä aloittaa huomiosta, ettei Marx ole hänen mukaansa vallankumouksellisena dialektikkona filosofi (muttei myöskään sosiologi tai talousteoreetikko), vaan filosofian kieltoon filosofisella kielellä pyrkivä tuhovimmainen, ristiriitoja korostava kriitikko:

16 Horkheimer, 1991, 56–57.

17 Horkheimer, 1974, 118.

Marxin varhaisetkaan kirjoitukset eivät ole filosofisia – – voimme sanoa, että Hegelin systeemissä kaikki kategoriat rajoittuvat olemassa olevan järjestyksen piiriin, kun taas Marxilla ne viittaavat olemassa olevan järjestyksen kieltoon. Ne tähtäävät uuteen yhteiskuntamuotoon jopa kuvatessaan nykyistä muotoa. Ennen kaikkea ne osoittavat totuuteen, joka on saavutettavissa vain kansalaisyhteiskunnan lakkauttamisen myötä. Niin ymmärrettynä Marxin teoria on ”kriittikkä”, että kaikki sen käsitteet ovat syytteitä olemassa olevan järjestyksen totaliteettia kohtaan.¹⁸

Yritän tästä lähtökohdasta osoittaa, että instituutin kriittinen teoria on marcuselaiselle historiallista tekoa etsivälle negatiivisen filosofian kritiikkikäsitteille välttämätön, muttei yksinomaan riittävä tekijä. Marcuse uskalsi jo tietävästi ensimmäisessä akateemisessa esseessään ”Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus” (1928) väittää, että marxismiin totuudet eivät niinkään koske tietämistä (*Erkennens*), vaan historiallista tapahtumista (*Geschehen*).¹⁹ ”Über konkrete Philosophie” -esseessään (1929) tietämisen tapahtumiseen yhdistävä Marcuse ilmoittaa Heidegger-jargonillaan, että autenttisen filosofian tulee pyrkiä totuuden näkyväksi tekemään tietoon, ja että ” – [h] uoli (*Sorge*) ihmisen olemassaolosta ja siihen liittyvästä totuudesta tekee filosofiasta syvimmissä mielessä ’käytännöllisen tieteen’ ja se myös johdattaa filosofiaa – tämä on ratkaisevaa – ihmisen olemassaolon konkreettiseen kärsimykseen”.²⁰

Kuten Marx esittää edellä mainitun tekstin jälkeen ensimmäistä kertaa julkaistussa teoksessaan *Taloudelliset filosofiset käsikirjoitukset 1844*, myös Marcusen negatiivisen filosofian totuus käsitys motivoituu näkemyksestä, jonka mukaan ihminen on ”kärsivä olemus, ja kärsimisensä tuntevana olemuksena *intohimoinen* olemus. Intohimo on esinettään, kohdettaan kohti pyrkivä ihmisen olemusvoima”.²¹ Marcusen teoreettis-käytännöllinen negatiivinen filosofia nojaa dialektiseen epistemologiaan, joka olettaa totuuden ja tiedon kokonaisuuden ilmenevän autenttisesti, läpinäkyvässä muodossaan vain historiallisen tapahtumi-

18 Marcuse 1969b, 258.

19 Marcuse 2005a, 1.

20 Marcuse 2005b, 34, 36.

21 Marx 1968, 167.

sen myötä, tai kuten Marx ensimmäisessä Feuerbach-teesissään toteaa, ”vallankumouksellisen” eli ”käytännöllis-kriittisen” toiminnan myötä.²² Nuoren Marxin *Oikeusfilosofian kritiikin johdannon* sanoin: ” – [h]istorian tehtävänä siis on, sen jälkeen kun tuonpuoleisuuden totuus on hävinnyt, vakiinnuttaa tämänpuoleisuuden totuus. Historian palveluksessa olevan filosofian lähimpänä tehtävänä on, sen jälkeen kun inhimillisen itsevierantumisen pyhimyshahmo on paljastettu, paljastaa itsevierantumisen epäpyhissä hahmoissaan. Taivaan kritiikki muuttuu näin maan kritiikiksi, uskonnon kritiikki oikeuden kritiikiksi, teologian kritiikki politiikan kritiikiksi”.²³

Vuonna 1960 Marcuse painotti kritiikin olevan asianmukaisesti yhteiskunnallista tilaa tarkastelevan ajattelun välttämätön ehto: ” – [k]aikki sellainen ajattelu, joka ei tästä vaiheesta lähtien osoita vallitsevien elämänmuotojen valveutuneisuuden radikaalia vääryyttä, on virheellistä ajattelua”.²⁴ Täten kritiikki on filosofisen ja konkreettisen tapahtumisen kritiikkiä, mutta samalla myös radikaalin tapahtumisen mahdollisuuden ja totaliteetin oman tapahtumisen yhteiskunnallisen liikunnan historiallista analyysia. Negatiivisessa filosofiassaan Marxin poliittisen taloustieteen kritiikkiä ”positiivisena kritiikkinä” painottava Marcuse toteaa, että (kritiikkona toimivan) ”ihmisen täytyy todistaa käytännössä ajattelunsa totuudenmukaisuus”, kuten Marx toisessa teesissään mainitsee.²⁵

Marcuse yritti eksplisiittisellä marxilaisella otteellaan kartoittaa marxilaisen dialektisen ajattelun ontologiaa ja päämääriä sekä siten hahmotella kriittisen teorian ohjelmalle sen tarvitsemaa marxilaista esiymmärrystä. Marcusen hegeliläinen marxilaisuus (tai marxilainen hegeliläisyys) ilmenee ehkä parhaiten hänen pyrkimyksessään käsitteellistää materialismin tavoittelemaa vallitsevan todellisuuden takana olevaa todellisen ja järjellisen ykseyttä, sillä ”oleva itse ei välittömästi ole järjellistä”, ja siksi ” – [j]ärjen tulisi esittää ihmisten ja olevan itsensä ylin mahdollisuus”.²⁶ Tähän palautuu myös *One-Dimensional Man*in aikai-

22 Ks. Marx 1978b, 63.

23 Marx 1978a, 102.

24 Marcuse 1977, 450–451.

25 Marcuse 2005f, 87–88; Marx 1968, 9–13; Marx 1978b, 63.

26 Marcuse 1991, 60.

semmin mainitsemistani arvoarvostelmista jälkimmäinen.²⁷ Instituutin *Zeitschriftissä* vuonna 1936 julkaistun esseen ”Der Begriff des Wesens” ontologisen argumenttina on se, että materialistisen yhteiskuntateorian täytyy operoida kahdenlaisilla käsitteillä. Ensinnäkin se tarvitsee käsitteitä, jotka pyrkivät tarkastelemaan välitöntä reifioituneessa, mutta ”todellisessa” ja toimivassa muodossaan esiintyvää ja vaikuttavaa ilmiötä. Toiseksi se on riippuvainen käsitteistä, joilla on mahdollista lähestyä asian ilmiömäisyyden ylittävää tosi olemusta. Ensimmäinen käsitteekokonaisuus kuvaa tuotanto- ja muita yhteiskunnallisia suhteita ”todellisina”, vaikkakin ne ovat vain muotoja, joina asiat ilmenevät. Nämä muodot määräävät ihmisten ajattelun ja toiminnan, sikäli kuin he ovat tuotantoprosessin subjekteja ja objekteja, kun taas toinen käsitteekokonaisuus osoittaa kapitalistisen talouden ja yhteiskunnan sisäiset ristiriidat, paljastaen tarkasteltavan tuotantotavan luokkaluonteisuuden.²⁸

Marcuselle ilmiön analyysille keskeinen reifikaation käsite ei merkitse aivan samaa kuin Lukácsille, joka piti alun perin esineellistymistä (*Verdinglichung*) vieraantumisen (*Entfremdung*) ja objektifikaation (*Vergegenständlichung*) synonyyminä.²⁹ Kuten Marxin *Pääoman* ”Tavarafetisismi” -alaluvun löytäneellä Lukácsilla, myös Marcusella reifikaatio viittaa nimenomaan siihen prosessiin, jossa ”ihmisten välinen suhde omaksuu luonteekseen esineiden välisen suhteen ja niin ollen saavuttaa ’haamumaisen objektiviteetin’, itsemääräävyyden, joka vaikuttaa niin ehdottoman rationaaliselta ja kaikenkäsittävältä verhotakseen sen perustavanlaatuisen olemuksen: ihmisten välisen suhteen”.³⁰ Sen sijaan termi ”reifioitunut” viittaa ihmisen eksistenssin ominaisuuteen siten kuin tämä tulee kohdeksi esineenä. *Reason and Revolutionin* mukaan reifikaatio ”asettaa ihmisten sosiaaliset suhteet objektiivisten suhteiden totaali- teetiksi, siten piilottaen heidän alkuperänsä, säilymisen mekanisminsa ja muutosmahdollisuutensa. Ennen kaikkea se piilottaa heidän inhimillisen ytimen ja sisällön”.³¹ Kuten Lukács täsmentää ” – [r]eifikaatio vaatii, että yhteiskunnan pitää oppia tyydyttämään kaikki sen [tajunnan]

27 Ks. Marcuse 1969a, 14.

28 Marcuse 1968a, 85.

29 Ks. Lukács 1976, xxiv–xxv.

30 Lukács 1976, 83. Vrt. Marx 1974, 78–79.

31 Marcuse 1969b, 280; vrt. Marcuse 2005f.

tarpeet tavaravaihdon muodossa”.³² Myöhemmällekin Marcuselle reifi-
kaatio pysyy kapitalistisen tavararakenteellisuuden tuottaman objektifi-
kaation spesifinä historiallisena ja yhteiskunnallisena muotona, mutta ei
vieraantumisen täydellisenä vastineena, vaikka vieraantuneisuuden ylit-
täminen voi perustua vain reifikaation lakkauttamiseen.³³

Tavaravaihtoon perustuva objektiivisten suhteiden totaliteetti tosiaan
merkitsee, että reifioitunut yksilö on samanaikaisesti tuotantosuhtei-
den objekti ja subjekti. Kuluttava tuotanto ja tuottava kulutus vaihdon
ja jakaantumisen momentteineen, joita Marx *Grundrissen* johdannossa
peräänkuulutti, ovat muokanneet kapitalismista totaliteetin, jossa ”[m]
aailman konstituutio tapahtuu yksilöiden selän takana ja on kuitenkin
heidän omaa työtään” – kuten Marcuse esseessään ”Philosophie und
kritische Theorie” Marxia mukailleen sanailee.³⁴ Sekä ilmiöillä että ole-
muksella on kaksoisluonne.

Marcusen 1960-luvun minkä tahansa yksittäisen tekstin argumen-
tatiivisen *parolén* kuin myös hänen yleisemmänkin poliittisen toimin-
nan tyylin tulkitsemista ajatellen olisi hyväuskoisen opportunistista
olettaa, että hänen negatiivisen filosofian tehtävät tai lähtökohdat oli-
sivat olennaisesti vaihtuneet tai unohtuneet vuosikymmenien kuluessa.
Vielä vuonna 1972 Marcuse tokaisee teoksessaan *Counterrevolution and
Revolt*, että ”Marxin käsitteet määrittelevät olemusta niiden todelli-
suuden takana; niiden merkitys nousee ’ilmiön’ analyysistä”.³⁵ Ensim-
mäisen, reifioitunutta ja esineellistynyttä yhteiskunnallisuutta kuva-
van käsittekokonaisuuden dialektinen käyttö kävisi turhaksi, jos sillä ei
samalla oletettaisi toista, olemukseen tähtäävää käsittekokonaisuutta, ja
sitä, että olemuksen ja olevan käsitteet ovat jo itsessään dialektisia. Ole-
tuksena on, että totuudellisuutta esittävä ilmiö sellaisenaan kätkee laa-
dullisesti erilaisen totuudellisuuden ja tietoisuuden. Tekstissään ”Philo-

32 Lukács 1976, 91. Hakasulkeissa oleva täsmennys minun.

33 Marcuse 2005f, 114. Vrt. Reitz 2000, 56. Ihmisen itsestään, työstään ja
myös yhteiskunnasta vieraantumisen prosessin tai olotilan kuvaamisessa
Marcuse käytti tavallisesti vieraantumisen (*Entfremdung/alienation*) käsitettä.
Marcusella reifikaation eksistenssi ja konstituutio on (vain) kapitalistisen
tuotantotavan aiheuttaman vieraantumisen edellytys.

34 Ks. Marx 1978d, 204–211; Marcuse 1991, 73. Vrt. Marx 1986.

35 Marcuse 1981, 39.

sophie und kritische Theorie” Marcuse täsmentää, että ”porvarilliselle aikakaudelle ominaiseen ihmiskäsitykseen liittyviä yksinkertaistuksia ja virheellisyyksiä” esiin tuova kriittinen teoria ”on kiinnostunut filosofisten käsitteiden ja ongelmien totuussisällöstä. Se lähtee siitä, että niihin todella sisältyy totuutta”, toisin sanoen ilmiön todellisuuteen nähden ristiriitaista, absoluuttisempaa totuutta. Kuin Hegelillekin, Marcuselle ”järjen käsite sisältää myös vapauden käsitteen”, ja ”dialektinen ajattelu lähtee kokemuksesta, että maailma on epävapaa”. Täten ”jäljelle jää vain järjen toteuttaminen”, mikä marxilaiselle Marcuselle ”ei enää ole filosofinen tehtävä”.³⁶

Järjen tavoittelemaa absoluuttista totuutta inhimillisen onnen ehtona ja päämääränä pitänyt Marcuse alleviivasi muita instituutin edustajia hanakammin todellisen ja totuudellisen eroa. Juuri itse todellisuuden väärän ilmiömäisyyden toden ja totuuden olemuksellinen ero saa Marcusen vaatimaan, että dialektisen metodin tulee tunnistaa seuraava väite yhteiskunnallisen tilanteen mielekkääksi kuvaukseksi: ”Kokonaisuus on tosi ja kokonaisuus on väärää”.³⁷ Hegelin *Phenomenologie des Geistes* -teoksen mukaanhan ”yksin kokonaisuus on totta, tai totuus yksin on kokonaisuus” ja hänen *Oikeusfilosofiassaan* se, ” – – [m]ikä on järjestä, on todellista; ja mikä on todellista, on järjestä”, kun taas Adornon mukaan ”kokonaisuus on epätosi”.³⁸ Sen sijaan Marcuselle kokonaisuus on totta, totuudellista, mutta väärää. Juuri tämä filosofinen käsiteero suhteessa Adornon kriittiseen teoriaan on mielestäni mitä oleellisin. Hegelin tavoin Marcusellekin ” – – [k]äsittää se, mikä on, on filosofian tehtävä, sillä se, mikä on, on järki”, ja niin ollen kokonaisuus.³⁹ Siksi Marcusen negatiivinen filosofia, joka käsitteellistää kokonaisuutta kaksoisluonteisesti sen ilmiöstä ja olemuksesta käsin on aina ”väärän olosuhteen ontologiana”⁴⁰ myös ”mahdollisen olosuhteen ontologiaa”. Esseen ”Der Begriff des Wesens” hahmottelema ontologia ja edellä esitetty *Reason and Revolutionin* Marx-tulkinta⁴¹ saivat Marcusen ajattelussa

36 Marcuse 1991, 61, 70; Marcuse 1977, 446.

37 Marcuse 1977, 451.

38 Hegel, 1977, 47; Hegel, 1994, 62; Adorno 2007, aforismi 29.

39 Hegel, 1994, 64.

40 Ks. Adorno 1966, 20.

41 Tämän tulkinnan mukaan kaikki kriittiset käsitteet ja analyysit tähtää-

käytännöllis-refleksiivisimmät muotonsa vasta 1960-luvulla.

Kuten Korsch toteaa teoksessaan *Marxismus und Philosophie*, myös Marcusen mielestä marxismin teorian oli ”tultava jälleen siksi, mitä se oli *Kommunistisen manifestin* kirjoittajille – vaikkakaan ei yksinkertaisen paluun vaan dialektisen kehittelyn muodossa: yhteiskunnallisen vallankumouksen teoriaksi, joka käsittää jokaisen sosiaalisen ympäristön totaliteettina”. Marcusen 1960-luvun analyysi nojaakin juuri niihin filosofiset lähtökohdat ylittäviin tarkastelutapoihin, jotka Korschin mukaan luonnehtivat Marxin ajattelua: 1) Marxin lähtöasetelma on täydessä ristiriidassa saksalaisen filosofian (yhteiskunnallisiin) premisseihin nähden, 2) Marx ei vastusta vain maailmasta huoliteltua filosofiaa vaan maailmaa totaliteettina, ja 3) tämä vastustus ei ole vain teoreettista vaan myös käytännöllis-aktiivista.⁴² Marcuselle ominaisen negatiivisen filosofian kannalta olennaista on huomata, että ainakin kaksi viimeistä kohtaa asettuvat hänen ajattelussaan erilaiseen muotoon kuin esimerkiksi Adornolla ja Horkheimerilla. Tämä jo sen vuoksi, että Marcusen ”mahdollisen olosuhteen ontologia” sisältyy kapitalistisen yhteiskunnan määrättyjen negatioiden etsimisenä jo itse negatiivisen filosofian historialliseen tarkastelutapaan.⁴³ Siksi Marcuselle määrätty negaatio on poliittinen negaatio, merkki todellisen kieltävän politiikan mahdollisuudesta:

Tämä termi [määrätty negaatio], joka edustaa dialektisen ajattelun johdantavinta periaatetta, voidaan selittää vain Hegelin Logiikan tekstin mukaisen tulkinnan avulla. Tässä kohtaa riittää korostaa, että tämän periaatteen nojalla dialektinen ristiriita on erotettu kaikista näennäisistä ja höperöistä oppositioista, beatnik-kulttuurista ja hipsterismistä. Negaatio on määrätty, jos se vetoaa vallitsevan asiantilan pohjimmaisiin, omaan itsetuhoisuuteensa suuntautuneisiin tekijöihin ja voimiin, kuten myös mahdollisiin vaihtoehtoihin status quon takana. Inhimillisessä todellisuudessa nämä ovat historiallisia tekijöitä ja voimia, ja lopulta määrätty negaatio onkin poliittinen negaatio. Sellaisenaan se voi hyvin löytää autenttisen ilmiön ei-poliittisessa

vät pelkkänä immanenttina kritiikkinäkin vallitsevan järjestyksen kieltoon, ”uuteen yhteiskuntamuotoon jopa kuvatessaan nykyistä muotoa”. Marcuse 1969a, 258.

42 Korsch 1966, 110, 114.

43 Ks. Habermas, 1988, 3.

*kielessä, ja sitä enemmän tapahtuu näin koko politiikan ulottuvuuden asetuessa status quon kokonaisuuteen kuuluvaksi osaseksi.*⁴⁴

Marcusen 1960-luvun negatiivisen filosofian positiivisena ytimenä olikin hahmottaa, kuinka poliittisesta negatiivista voisi syntyä vallitsevalle yhteiskunnalliselle dominaatiolle välttämätöntä suoritusperiaatetta⁴⁵ haastava poliittinen periaate. Syventymättä sen enempää Marcusen erikoiseen Freud-sovellukseen voidaan todeta, että Marcusen politiikkakäsityksen laajempi hahmottaminen on mahdollista ainoastaan mielihyväperiaatetta ”toteuttavan” poliittisen periaatteen ehtoja tarkastelemalla.⁴⁶ Kuitenkin lopulta historiallisen muutoksen, ”uuden repressiivisen aikakauden”, myötä juuri poliittisen periaatteen mahdollisuuden etsintä palautti Marcusen kritiikin päivänpoliittisesti vähemmän relevantille, Adornon ja Horkheimerin kriittistä teoriaa uudelleen lähentyneelle radalle.

1960-luvun politiikka, vallankumous ja esteettinen ulottuvuus

Olisi liian tyypillistä edetä suoraan 1960-luvulle tarkastelematta sitä taustaa ja kehityskulkua, joiden myötä Marcusen oli myöhemmin mahdollista sekä pitää kiinni kriittisen teorian alkuperäisestä muotoilusta että aloittaa oma kriittisen teorian politisointiin tähtäävä tehtävänsä irtautumalla instituutin silloisesta linjasta. Tämän kehityskulun avainsanoja olivat OSS, *Soviet Marxism*, psykoanalyysi ja ”repressiivinen toleranssi”. Kaikki nämä vaikuttivat Marcusen amerikkalaistumiseen ja hänen vastaanottoonsa Yhdysvalloissa.

Vuosina 1942–1951 Marcuse osallistui instituutin kollegoidensa Leo Löwenthalin, Franz Neumannin, Otto Kirchheimerin ja Arkady Gurlandin lailla CIA:n edeltäjän *Office of Strategic Servicesin* tiedustelutoimintaan sekä työskenteli Yhdysvaltain hallinnossa. Saksalaista psykolo-

44 Marcuse 1977, 449.

45 Suoritusperiaatteesta ks. Marcuse 1966, 35, 44–48.

46 Kattavimmat kuvaukset näistä ehdoista Marcuse esittää esimerkiksi teoksissaan *Eros and Civilization* (1955) ja *Essay on Liberation* (1969).

gista ja poliittista ”mentaliteettia” ja natsitalouden ehtoja⁴⁷ määritelleellä työllä oli kahtalainen merkitys Marcusen myöhemmän aseman kannalta. Ensinnäkin Marcusesta ”värjäytyi” varteenotettavampi keskustelukumppani amerikkalaisena akateemisena keskustelijana. Toiseksi, hän saattoi tiedustelutyönsä myötä syventämään jo sotavuosina virinnyttä kiinnostustaan hyödyntää yhteiskuntaa koskevassa analyysissään uudella tavalla sekä psykologista, filosofista että politologista osaamista.⁴⁸ Uskon, että ilman näin alkanutta positiivista kierrettä Marcuse ei olisi saavuttanut samanlaista asemaa 1960-luvulla kuin hän sittemmin tuli saavuttaneeksi. Hänen neuvostomarxismia ja psykoanalyysia käsittelevät 1950-luvun teoksensa yhtäältä jatkoivat tätä sangen sovinnaista linjaa, vankistaen kirjoittajan figuuria antistalinistisena yhteiskuntakriittikkona, mutta toisaalta molemmat sisälsivät uuden vasemmiston myöhempää nousua ajatellen arvokkaita poliittisia linjauksia.

Vaikka Marcuse sovelsi Horkheimerin mielestä ”varsin kelvossa” teoksessaan *Eros and Civilization* (1955) Adornonkin mukaan kannatettavalla tavalla psykoanalyysia, teos erkaannutti tekijäänsä entisestään Saksaan palanneesta Instituutista.⁴⁹ Amerikkalaista konsensushenkeä ilmentäneen Rockefeller-säätiön ”öljyrhaston” rahoittaman⁵⁰ *Soviet Marxismin* myötävaikutuksesta Marcuse saattoi Brandeisin yliopistossa työskennellessään keskittyä seuraavaan teokseensa *One-Dimensional Man* (1964), jossa hän vanhaan tapansa yhdisteli psykoanalyysia ja marxilaista kritiikkiä, mutta tällä kertaa yhteiskuntadiagnostisesti iskevämmin. Työskentely Venäjän tutkimuksen instituutissa vuosina 1952–1953 ja vuonna 1958 ilmestyneen *Soviet Marxismin* keskeinen teesi neuvostososialismin epämarxilaiseksi vääristyneestä doktriinista antoivat Marcuselle paremman liikkumavaran kohdistaa fasistisia tendenssejä etsivä analyysinsa amerikkalaista yhteiskuntaa itseään kohtaan.⁵¹ Teoksissa *Eros and Civilization* ja *One-Dimensional Man* kehitellyn kapitalismikritiikin poliittisena välimaalina toimi vuoden 1965 ”korkeaprofiilinen”⁵² esse

47 Ks. Marcuse 2007a.

48 Ks. Mackey 2007.

49 Wiggershaus 1995, 496–498.

50 Ks. Marcuse 1961, ”Acknowledgments”.

51 Vrt. Davis 2004, 44.

52 Wiggershaus 1995, 611.

”Repressive Tolerance”, jonka Marcuse omisti opiskelijoilleen.

Tässä Marcusen tuotannosta ehkä laajimman huomion saaneessa esseessä esitetään argumentteja amerikkalaisen yhteiskunnan ja siinä vallitsevan historiallisen todellisuuseriaatteen kieroutuneesta toimintatavasta sietää ja suvaita kapinallisimpinakin pidettäviä voimia alistamalla ja muuttamalla ne yhteiskunnan tavoitteisiin nähden kohesiivisiksi ja vastarinnattomiksi tekijöiksi. Tällainen toleranssi merkitsee kuitenkin intoleranssia sietää vaihtoehtoisia toimijoita todellisina yhteiskunnallisina, kieltävinä vaihtoehtoina. Koska ”toleranssin telos on totuus”, yhteiskunnalliselle asiantilalle affirmatiivinen repressiivinen toleranssi, jota yksilöt eivät välttämättä edes tiedosta, perustuu viettipohjan suoraa jalostumista torjuvalle desublimaatiolle, jonka myötä yhteiskunnallinen ja kansallisvaltiollinen kokonaisuus voi määrittää toden ja väärän. Siksi Marcusen oli otaksuttava laajan enemmistön vapauskäsitykset vallitsevan totaliteetin immanenteiksi ominaisuuksiksi: ” – [s]e että yksilö voi valita ei ole ratkaiseva tekijä määriteltäessä ihmisen vapauden asetetta. Ratkaisevaa on se mitä yksilö voi valita ja mitä hän valitsee”.⁵³ Aina kun kyetään ja uskalletaan kyseenalaistaa tämä vapauskäsitys ja tavoitellaan todellista vapautta, ”rauhoitettua olemassaoloa”, on ”establishmentin” tuntuvasti osoitettava oma alistava ja väkivaltainen luonteensa. Siksi Marcuse korostaakin, että vaikka historiallisia olosuhteita muuttava kumouksellisuus ei ole ikinä toteutunut eettisten ideaalien mukaisesti, sorretun vastaväkivalta on aina sortajan väkivaltaa oikeutetumpaa.⁵⁴

Vain vallankumouksellista antagonismia todellisena poliittisena antagonismina pitävän Marcusen (kuten Marxinkin) politiikkakäsityksestä huokuu politiikan teoreetikko Carl Schmittiltä tuttu käsitys ”poliittisesta erosta”. Marcuse ja Marx asettuvat vastakkaisille puolille kuin Schmitt, joka jäsentää poliittisen eronsa yhteiskunnallisesti annettuihin tosiseikkoihin irrationaalisesti ”sankarillis-kansallista realismia” painottaen.⁵⁵ Tosin Marcusen (kuten Marxinkin) analyysiin perustuva oletus on, ettei Horkheimerin peräämälle ”todelliselle rationaaliselle politiikalle” ole vallitsevassa totaliteetissa sijaa eikä tarvetta. Todellista yhteiskunnan sisältä nousevaa antagonismia, poliittista negatiota, hahmot-

53 Marcuse 2006; Marcuse 1969a, 33.

54 Marcuse 2006; Marcuse 1969a, 248. Ks. myös Marcuse 2005c, 108.

55 Ks. Marcuse 1968b, 3, 15, 30. Vrt. Schmitt 1976, 26–29

televa Marcuse kysyy ”Repressive Tolerancesa” lukijaltaan, asettuako yhteiskunnan harjoittaman väkivallan puolelle vai sitä vastaan, ounastellen Marxin tavoin, että ”vastakohtaisuuteen perustuva yhteiskunta päättyy viimekädessä karkeaan *ristiriitaan*, ihmisten fyysiseen yhteenottoon”.⁵⁶ Schmittille poliittinen ilmenee parhaiten sen äärimmäistapauksessa, oikeudessa sotaan, jossa ystäväiltä (*Freund*) voidaan vaatia sumeilematonta valmiutta kuolla ja tappaa vihollisiaan (*Feind*).⁵⁷ *One-Dimensional Man*in yhtenä tarkoituksena on osoittaa, kuinka yhdistyneen hyvinvointi- ja sodankäyntivaltion kaikkialle levinnyt puolustusyhteiskunta oikeuttaa oman asemansa ja viholliskuvansa yli-ideologisoiden ja identifioiden yksilöitä velvoittumaan sen omiin tavoitteisiinsa. Schmittkin ymmärsi, että ”julkista vihollista” määrittävä poliittinen eronteko voi vahvistaa kuvaa vihollisesta kohteestaan toisarvoisempien moraalisten, taloudellisten ja esteettisten erojen avulla. Marcusen mukaan niin kommunistisen kuin kapitalistisenkin puolustusyhteiskunnan suurin vihollinen, ”vapauttaminen”, on pysyvä, sillä se on ”yhteiskunnan rakenteeseen sisällytetty kiinteä voima”. Siksi taistelu sisäistä, julkista vihollista vastaan ei kuulu ainoastaan osaksi poikkeustilaa vaan myös mitä suurimmassa määrin osaksi normaalia asiantilaa.⁵⁸

Vuosien 1964–1972 välisen ”kuuman kauden” teoksissaan *One-Dimensional Manista Counterrevolution and Revoltiin* yhtenä Marcusen pyrkimyksenä onkin osoittaa, kuinka vallitseva yhteiskunta tarvitsee, jos ei sentään oikeaa sisäistä vastavoimaa, niin ainakin sen uhkakuvasta maailmaltua pelotetta.⁵⁹ Yksiulotteinen yhteiskunta ei siis ainoastaan vaienna kapinallisuutena pitämäänsä ilmiötä, vaan hallinnoi ”kapinaa” reifioimalla sen tuottavimmat muodot, esimerkiksi ”kapinallisen” populaarimusiikin, osaksi vaihtoarvomudon talouttaan: ” – – [I]deologia on nykyään tuotantoprosessissa itsessään”, sillä ” – – [v]aihtoarvo merkitsee, totuusarvo ei. Vallitseva järki keskittyy vaihtoarvoon ja kaikenlainen muu järkipäisyys alistetaan tälle”.⁶⁰ Tällaisissa olosuhteissa elävä ihminen on vieraantunut itsestään, muttei yhteiskunnastaan, eikä kykene

56 Marx 1978e, 278.

57 Schmitt 1976, 46.

58 Marcuse, 1969a 72; Schmitt 1976, 27, 28.

59 Marcuse 1969a, 248. Ks. myös Marcuse 1981, 28.

60 Ks. Marcuse 1970, 69; Marcuse 1969a, 35, 77.

täten lähestymään toisenlaista totuudellisuutta. Sen lisäksi että vallitseva todellisuus ”alistaa yksilön vaarallisen hyökkäävyyden hallintaansa heikentämällä häntä, riisumalla hänet aseista ja asettamalla hänen sisäänsä valvontaelimen”, tämän pyrkimyksenä on tehdä ”vapaudesta mahdettava herruuden välikappale”.⁶¹ Hieman kuin Korsch ja Lukács olivat jo aikaisemmin vihjanneet, vaikka totaliteetti suvaitsee vapauksia niin yksilöllisten käytäntöjen tasolla kuin myös reformistisesti virittyneen aatteellisen immanentin kritiikin tasolla, on tällaisilla vapauksilla taipumus kääntyä konformistisiksi yhteiskunnallisiksi voimiksi. Tämä sen vuoksi, etteivät ne kykene muuttamaan faktista yhteiskunnallista prosessia, jota yksilöiden oma työ pitää yllä, mutta joka silti jyllää heidän selkiensä takana.⁶²

Yhdysvaltojen vuonna 1965 Pohjois-Vietnamiin suuntaamien suurpommitusten jälkeen Marcusen amerikkalaista yhteiskuntaa koskeva epäuskoinen analyysi taipui masentuneimpaan muotoonsa: ” – – [k]un saavuin tähän maahan kolmekymmentäluvulla, ilmassa oli toivon henkeä. Nyt havaitsen ympärilläni natsien terroria muistuttavaa militarismia ja repressiota”.⁶³ Vuonna 1965 alkanutta poliittisen periaatteen ja sitä edellyttävän radikaalin subjektiviteetin etsimistä kuvaa ehkä parhaiten seuraava Carl Schorsken tarjoama tuokiokuva juuri Kaliforniaan saapuneesta Marcusesta osallistumassa Oaklandissa sijaitsevaan armeijan tukikohtaan suunnattuun rauhanmarssiin:

Jotkut olivat ottaneet esiin kitaransa, toiset lounaansa. Lapset kirmailivat auringossa. Marcuse oli näystä lumoutunut. ”Carrl”, hän sanoi minulle Berliinin englantinsa unohtumattoman lämpimällä matalalla äänellään, ”tämä on kaunista! ...poliittisen periaatteen ja mielihyvänperiaatteen yhtyminen...” Poliisiesteen viereen ilmestyi kutsumatta toinen, ennustamattomuudessaan vaarallisempi osallistuja, ryhmä Helvetin enkeleitä. Marcuse halusi mennä tutkimaan heitä kasvotusten.⁶⁴

On todettava, ettei Marcuse pyrkinyt sen kummemmin suoralla toi-

61 Freud 1982, 82; Marcuse 1969a, 31.

62 Ks. Lukács 1976, 87; Korsch 1966, 104.

63 Horowitz 1970, 176.

64 Schorske 2004, 256–257.

minnallaankaan kuin kirjallisella aktivismillaankaan minkäänlaiseen ”demagogiaan”. Suoran toiminnan aktivistina Marcuse pyrki olemaan vain yksi protestoija muiden joukossa, ja kirjallisella aktivismillaan hän esitti vain ”analyysinsä”, joka voitiin joko hyväksyä oikeana tulkintana tai sitten hylätä vääränä. Tämä asenne oli olennainen osa hänen kasvatuskäsitystään: ” – – [j]ätän johtopäätökset heille. Jos opiskelijat tekevät jotain koska olen kannattanut sitä, lopettaisin opettamisen. Ajattelen, että se olisi pahinta, mitä opettajalle voi tapahtua”.⁶⁵ Tästä syystä niin sanotun radikaalin subjektiviteetin ehtona on kieltäytyminen kaikista vallitsevalle yhteiskunnalle tyypillisistä poliittisiin ja kasvatuksellisiin toiminnanmuotoihin sisältyvistä tavoitteista. Marcuse koki, että nuoremalla sukupolvella oli mahdollisuuksia siihen radikaaliin subjektiviteettiin, joka jo oli ”demagogian edessä kriittinen”.

Kuten Marcusen marxilaisuudesta ensimmäiseksi usein muistetaan, juuri tästä syystä hän ei uskonut Lukácsin jo 1920-luvun alkupuolella esittämään mahdollisuuteen, että työväenluokka saattaisi iskeä porvarillisuuden antinomioihin ja toimia historian subjekti-objektina – ei edes muututtuaan iän myötä poliittisesti entistä aktiivisemmaksi. Uuden vasemmiston poliittiseen etsikkoaikaan ajoittuvissa Marcusen aikalaisanalyyseissa työväenluokka ei ole ”yhteiskunnan elävä kieltö”, koska se ei ole luokka itselleen (*für sich*), vaan vain yksi kapitalistiselle yhteiskunnalle suotuisa luokka itsessään (*an sich*) muiden joukossa.⁶⁶

Silti helposti unohdetaan, ettei Marcuse milloinkaan kiistänyt työväenluokan tarpeellisuutta yhteiskunnan laadullisen muutoksen subjektina. Päinvastoin esimerkiksi vuonna 1971 hän painotti työväenluokan roolia avoimesti: ” – – niin kauan kuin tuotantoprosessin työllä on inhimillinen perusta, työväenluokka pysyy sen poliittisena perustana”.⁶⁷ Vuoden 1969 luonnehdinnan mukaan vallankumouksellinen subjekti tarkoittaa, että ”luokka tai ryhmä on yhteiskunnallisen toimijuutensa ja asemansa puolesta välttämättömässä tarpeessa, ja kyvykäs asettamaan alttiiksi sen mitä heillä on ja mitä he voivat vallitsevan järjestelmän puitteissa saavuttaa syrjäyttääkseen järjestelmän – radikaali muutos, joka todellakin aiheuttaisi olemassa olevan järjestelmän tuhoamisen ja

65 Marcuse 2005d, 129–130, 133.

66 Ks. Lukács 1976, 149; Marcuse 1969a, 33; Marcuse 1969c.

67 Marcuse 2005e, 145.

kumoamisen”. Työväenluokalla ei vain ollut välttämätöntä tarvetta, eikä opiskelijoilla tai vähemmistöillä puolestaan kykyä. Siksi uuden vasemiston ”opiskelijat” ja tätä liikettä sympatisoiva intelligentsija voisivat toimia pelkästään muutoksen katalyyttina, syyttimenä.⁶⁸ ”Opiskeleva intelligentsija” oli Marcusen mukaan ryhmä, jossa radikaali subjektiviteetti toteutui täydellisimmin. Marcuse painotti tätä ryhmää välttämättömän taistelun varsinaisena edellytyksenä, sillä:

Nykyään meillä on hirvittäviä vaikeuksia löytää vallankumouksellinen subjekti, koska etsimme sitä aivan kuin se olisi jossain olemassa valmiiksi tai vähintäänkin osittaisesti valmiiksi tehtynä, joka vain olisi löydettävä. Meidän pitää päästä irti tästä työläisyyden fetisoimisesta ja myös tästä luokkakäsityksen mystifioimisesta. Meidän täytyy tiedostaa, että vallankumouksellinen subjekti ilmaantuu taistelussa itsessään. Vain taistelussa itsessään siitä voi tulla vallankumouksellinen subjekti.⁶⁹

Siksi vain ”opiskeleva intelligentsija” voisi osoittaa kapitalismin antinomiat, ja auttaa täten työväenluokkaa tiedostamaan itsensä myös luokkana *für sich*, tarpeineen ja tavoitteineen, joiden tyydyttämiseen yksiulotteinen yhteiskunta sellaisenaan on kykenemätön. Muutaman vuoden ajan Marcuse uskoi, että tällä radikaalin subjektiviteetin historiallisella ilmentymällä saattaisi olla kriittiseen teoriaan ”itseensä kytkeytyvä intressi luokkaherruuden kumoamiseen”. Muun muassa Schillerin toteamusta ”ihminen löytää tiensä vapauteen vain kauneuden kautta” seuranneesta Marcusesta näytti siltä, että vallankumoukselliseen liikkeeseen itseensä sisältyi esteettisen ulottuvuuden mahdollisuus, joka yhdistäisi vapauden, totuuden, järjen ja aistimellisuuden toisiinsa.⁷⁰

Marcuse ymmärsi 1960-luvun lopulla esteettisen ulottuvuuden kapitalistisen yhteiskunnan määrätynä ja historiallisena negaationa, mutta myös vapautumisen määrätynä, materiaalisena ja käytännöllisenä muotona. Hänelle esteettinen merkitsi sekä ”aistitoimintoihin kuuluvaa” että ”taiteellista, taiteeseen kuuluvaa”. Tässä kaksoismerkityksessä sitä voidaan käyttää kuvaamaan millainen olisi laadultaan se yhdistetty tuo-

68 Marcuse 1969c. Ks. myös Marcuse 1971, 72.

69 Marcuse 2005e, 146.

70 Ks. Schiller 1985, 9.

tanto- ja luomisprosessi, joka vapautetussa maailmassa voisi toteutua.⁷¹ Sillä kuten itseensä ja itselleen tullut (vallankumouksellinen) subjekti, myös esteettinen määrittyy taistelussa ja taistelusta – myös se viittaa annettuun historialliseen kokonaisuuteen vääränä kokonaisuutena, josta se haluaa irtautua. Vallankumouksen tulisi heti alkuunsa tarkoittaa myös aistimellista vallankumousta kulttuurin ja esteettisen ymmärtämisessä.

Uuden vasemmiston suuren kieltäytyksen ilmentymissä ”uuden aistimellisuuden” ja ”libidinaalisen rationaalisuuden” mahdollisuuden nähneen Marcusen kriittisen teorian perustava ero Horkheimerin kriittiseen teoriaan piilee hänen hienoisesti jälkimmäistä intensiivisemmässä ja uskollisemmassa marxilaisuudessaan. Horkheimerille ”filosofialla, joka luulee löytävänsä rauhan itsestään minkä totuuden mukaan tahansa ei siksi ole mitään tekemistä kriittisen teorian kanssa”. Filosofian tulee perustua kriittisen ja dialektisen ajattelun sellaiselle kehittämiselle, jonka myötä se voisi toimia missä tahansa historiallisessa tilanteessa ”metodisena ja vankkumattomana yrityksenä tuoda järkeä maailmaan”.⁷² Kriittisen teorian on esitettävä kritiikkinsä mitä tahansa totuutta, myös Marxin odottamaa ”tämänpuoleisuuden totuutta” kohtaan. Minkä tahansa sosiaalisen ongelman ”sisäistä logiikkaa” seuraavan kriittisen teorian on mahdotonta hyväksyä Marxin profetallista käsitystä, että luonnon ja ihmisen tarpeet menettävät historiallisen ristiriitaisuutensa proletariaatin universaalien luonteen kehittymisen ja tuotantovälineiden proletaarisen haltuunoton myötä, ja että ” – [v]asta tällä asteella itsetoiminnallisuus käy yhteen aineellisen elämän kanssa, mikä vastaa yksilöiden kehittymistä ehyiksi ja kaiken spontaanisuuden syrjäyttämistä. Samoin vastaavat toisiaan työn muuttuminen itsetoiminnallisuudeksi ja tähänastinen ehdollisen kanssakäymisen muuttuminen yksilöiden kanssakäymiseksi yksilöinä.”⁷³ Marcusella kriittisen teorian tehtävä toteutui täydellisimmin hänen myöhäisessä esteettisessä ajattelussaan.

Marcusen esteettinen ajattelu koki kaksi hienoista toisiinsa liittyvää muutosta, ensimmäinen niistä tapahtui vuoden 1964 jälkeen ja toinen heti 1960-luvun kapinan laannuttua. Ensimmäisen mukaan ainakin

71 Marcuse 1971, 34.

72 Horkheimer, 1972a, 252; Horkheimer, 1972c, 268.

73 Marx, 1978c, 139, 141.

teoksista *Eros and Civilization*, *Soviet Marxism* ja erityisesti teoksesta *One-Dimensional Man* on luettavissa pelko kaikkien taideostojen ”vastustavan voiman” ja vieraantuneisuuden ”riistämistä”, niiden ”sulautumisesta” kritiikittömiksi tultuaan kulutetuiksi markkinoilla vaihtoarvonsa mukaisesti.⁷⁴ Opiskelijaprotestin kuumimman aallon tienoilla Marcuse korostikin, että autonomisessa taiteessa ilmentyvä uusi aistimellisuus esittää yksilönteisen yhteiskunnan esteettisesti passiiviselle vieraantuneelle olemassaololle vastakkaista elämänmuotoa ja täten myös radikaalin poliittisen käytännön tyyliä.⁷⁵ Toisessa, vuoden 1969 *Essay on Liberation* -teoksen jälkeen tapahtuneessa muutoksessa kumouksellisen taiteen itsensä rooli muuttui äkkiä vieraantumista vastustavasta (*art against alienation*) yhdeksi vartenotettavaksi vieraantumisen muodoksi (*art as alienation*). Tämä muutos tarkoitti myös yhteiskunnallista muutosta, tai ainakin muutosta sitä koskevassa yleisessä analyysissä: reifikaatiosta ei enää ollut niin soveliaaksi historiallisen vieraantuneisuuden tai konformismin selittäjäksi.⁷⁶

Tästä syystä Horkheimerin kriittistä teoriaa rajaavien määritelmien avulla muotoiltua kritiikkiä ja Marcusen esteettistä ajattelua kannattaa lähestyä teosten *Eros and Civilization*, *Counterrevolution and Revolt* (1972) ja *Aesthetic Dimension* (1978) kautta. Jo vuonna 1972 Marcuse oli valmis kirjoittamaan, että ” – [h]arhautuneen radikalismien yhteinen nimittäjä

74 Ks. Marcuse 1969a, 84. Vrt. Marcuse 1993, 32.

75 Ks. Marcuse 2007a, 113–122; Marcuse 1971, 33–62.

76 Ks. Reitz, 2000. Reitzin termin muutosta Marcusen taidekäsitteeseen voidaan kuitenkin helposti liioitella. Voidaan yhtä hyvin sanoa, että Marcuselle taide ja esteettinen ulottuvuus edustivat aina yhteiskunnasta vieraantumisen yhtä muotoa, kun taas vuosien 1965–1969 ”art against alienation” -teoksilla tulisikin pelkästään viitata yksilönteisen yhteiskunnan reifikaation aiheuttamaan ihmisen vieraantumiseen itsestään. Tällöin taide saatiin kokea vieraantumista vastustavaksi yhteiskunnalliseksi poliittiseksi voimaksi. Tämän periodin jälkeen Marcuse alkoi käsitellä taidetta itsenäisempänä vapaan itsetoteutuksen sfäärinä, jonka historiallisena edellytyksenä hän piti esteettistä, poliittista ja moraalista vieraantuneisuutta yhteiskunnasta. Suurin ero käsitysten välillä johtuu erilaisesta yhteiskunnallisten olosuhteiden poliittisten muutosmahdollisuuksien luennasta ja tätä vastavasta vieraantumiskäsitteestä. Verraten muuttumattoman taidekäsitteksen puolesta puhuu ”The Philosophy of Art and Politics”. Ks. Marcuse 2007d.

kulttuurivallankumouksessa on anti-intellektualismi, joka sillä on myös yhteistä valtakoneiston taantumuksellisimpien edustajien kanssa: kapina järkeä vastaan, ei vain kapitalismin, porvarillisen yhteiskunnan järkeä vastaan, vaan järkeä vastaan sinällään”.⁷⁷ Vaihtuneessa yhteiskunnallisessa tilanteessa jäljelle jäi enää yksi muoto, jossa vallitsevaa haastava uusi järkipäisyys saattoi piillä.

Marcusen viimeisten teosten esteettinen teoria on samalla osittain Marxin itsensäkin avulla marxilaisen estetiikan ylittävää ja uudenlaiseen riippumattomuuteen pyrkivää, ulkopuolisten traditioiden vaikutuksista vapaata kriittistä teoriaa. *Counterrevolution and Revolt* -teoksessa Marcuse uskalsi täsmentää, että vapautetun yhteiskunnan toteuttaminen oli päätymätön tehtävä:

*Olen kerran puhunut ”taiteesta todellisuuden muotona” vapaassa yhteiskunnassa. Ilmaus on kaksimerkityksinen. Halusin ilmaista sillä erään vapautuksen olennaisen aspektin, nimittäin teknisen ja luonnollisen maailman radikaalin muuntamisen ihmisen emansipoituneen aistiherkkyyden (ja rationaalisuuden) mukaiseksi. Ajattelen yhä näin. Mutta päämäärä tässä on pysyvä; se tarkoittaa, että esiintyy taide missä muodossa tahansa, se ei voi koskaan poistaa taiteen ja todellisuuden välistä jännitettä. Tämän jännitteen poistaminen merkitsisi periaatteessa mahdotonta lopullista subjektin ja objektin ykseyttä: absoluuttisen idealismin materialistista versioita. Se kieltää, että ihmisluonnossa on muutettavuuden raja (biologinen, ei-teologinen), jota ei voida ylittää. On mielettömyyttä pitää tätä taiteen kumoamatonta vieraantumista porvarillisen (tai jonkin muun) luokkayhteiskunnan tunnusmerkkinä.*⁷⁸

Negatiivisen filosofian dialektisen ajattelun ”johtavin periaate”, määrätty (poliittinen) negatio ja sen johdannaiset palautuvat ideaan, että viime kädessä ” – – [e]steettinen maailma on ristiriidassa todellisuuden kanssa – ’metodisessa’, tarkoituksellisessa ristiriidassa”.⁷⁹ Viimeinen tuki niin negatiiviselle kuin ”positiivisellekin” vallitsevan kritiikille

77 Marcuse 1981, 122.

78 Marcuse 1981, 104. ”Taide todellisuuden muotona” viittaa esseeseen ”Art as a Form of Reality”. Ks. Marcuse 2007c, 140–149.

79 Marcuse 1981, 84.

löytyy Marcusen mukaan esteettisestä ulottuvuudesta, lähtökohdiltaan niin radikaalista kuin konservatiivisestakin taiteesta, sillä eihän ”ole taideosta, joka ei murtaisi affirmatiivista asennoitumistaan ”negatiivisen mahdollilla”.⁸⁰ Siksi muun muassa Beethovenia, Beckettiä (jonka kanssa Marcuse kävi lyhyen kirjeenvaihdon!⁸¹), Rimbaudia, Shakespearea ja Flaubertia ihailnut Marcuse hylkää taiteen määritelmässään ajatuksen luokkauskollisesta taiteesta. Eihän Marxinkaan teoriaa rahdun vertaa heikennä se, että ”Marx ei ollut proletaari vaan porvari”. Marx esittääkin *Grundrisen* johdannossaan, ”etteivät tietyt taiteen kukoistusajat ole mitenkään suhteessa yhteiskunnan yleiseen kehitykseen”, ja että kreikkalainen taide ja eepos ”tarjoavat meille yhä taidenautintoa ja käyvät tiettyssä suhteessa vielä normista ja saavuttamattomasta esikuvasta”. Myös Marcuse kokee liihistoriallisen taiteen tarjoavan ”erityisen, yksilöllisen sisällön yleiseen yhteiskunnalliseen järjestykseen”. Taiteessa on radikaali, todellisuuden asiantiloja syyttävä ja vapautuksen ”kauniille näylle” (*Schöner Schein*) uskoutuva, muuttuneetkin yhteiskunnalliset olosuhteet ylittävä ja itsensä annetusta puhemaailmasta vapauttava erityislaatuisuutensa. Taiteen tavoitteena on ”pysyvä esteettinen kumous”, mutta taide ei silti ole pelkkää kritiikkiä, vaan samanaikaisesti sekä vallitsevaa todellisuutta vastustava että uutta aistimellista todellisuutta tuottava voima.⁸² Taide edustaa iäisytyteen asti jatkuvaa vallankumousta⁸³, jatkuvaa kieltoa:

Pysyvä esteettinen kumous – sitä taide tekee. Esteettisen muodon lakkauttaminen, siis käsitys, että taide voisi tulla osaksi vallankumouksellista (ja esivallankumouksellista) praksista, kunnes se täysin kehittyneen sosialismin aikana voitaisiin adekvaatisti kääntää todellisuudeksi (tai sulauttaa ”tieteeseen”) – tämä käsitys on väärä ja repressiivinen. Se merkitsisi taiteen loppua. Martin Walsen on hyvin ilmaissut tämän

80 Marcuse 1981, 90.

81 Marcuse 2007e, 200–202.

82 Marx 1978d, 228, 230; Marcuse 1993, 36; Marcuse 1978, 6; Marcuse 1981, 103; Kellner 2007, 61. Marcusen estetiikkakäsitys oli lähempänä Marxin omia ajatuksia kuin 1960–1970 -luvulla marxilaisina esitettyjä käsityksiä, joista monia Marcuse piti Kellnerin mukaan sekä poliittisesti välineellistetyinä että riittämättöminä marxilaisen ajattelun dialektisuuden ja Marxin estetiikkaa koskevien huomioiden kannalta.

83 Ks. Marcuse 1978, 71.

erheen puhuessaan kirjallisuudesta: ”Ne jotka eivät vielä voi tyytyä yhteiskunnalliseen tilaan, selittävät sen vuoksi kirjallisuuden olevan kuollutta. Tällainen metafora on iäisyyden verran aikaisessa. Vasta sitten olisi kirjallisuus kuollut, kun esineet ja niiden nimet sulautuvat yhteen. Mutta niin kauan kuin tämä paratiisillinen olotila ei ole toteutunut, esineistä ja asioista kiistellään – myös sanojen avulla.” Ja sanojen merkitys panee viralta edelleenkin sanojen alkuperäisen merkityksen: sanat (kuten kuvat ja sävelet) jatkavat objektimaailman, ihmisen ja luonnon kuvitteellista muuntamista. Nimien ja esineiden yhteensulautuminen merkitsisi, että esineiden kaikki mahdollisuudet olisivat toteutuneet, että ”negatiivisen mahti” olisi lakannut toimimasta – se tarkoittaisi, että fantasia olisi täydellisesti funktionalisoitu välineellistetyn järjen palvelijaksi.⁸⁴

Marcusen negatiivisen filosofian alituista esteettis-poliittista pohjavirettä kuvaa ehkä parhaiten hänen ihailemansa surrealisti Paul Valéryn kaihoisa kysymys ”mitä olemmekaan ilman sen apua, mitä ei ole?”⁸⁵, jolloin se, mitä ei ole, tarkoittaa yhtä hyvin sitä, mikä on lakannut olemasta kuin sitä, mitä ei vielä ole. Kun Orfeuksen ja Narkissoksen myyttiset hahmot, jotka ”palauttavat jälleen mieleen kokemuksen maailmasta, jonka mukaan sitä ei tule herruuttaa tai kontrolloida vaan vapauttaa”, asetettiin *Eros and Civilization*issa vapautuneen maailman kuvaksi, kirjoittaja oli täysin tietoinen hahmojen kohtaloista ja Narkissoksen tietämättömydestä sitä kohtaan, että hänen ihailemansa heijastus vedessä oli hänen oma kuvansa.⁸⁶ Absoluuttista totuutta ihmisen ja luonnon sopuointuna tuleekin pitää saavuttamattomana ideaalina. Kritiikin historiallinen, mutta myös ikuinen oikeutus perustuu kriittisen teorian ylihistorialliseen vaatimukseen tuoda järkeä maailmaan.

Kriittinen teoria on tarpeellinen niin kauan kuin esineiden (luonnon) mahdollisuudet eivät ole täysin toteutuneet, ja niin kauan kuin ihmisen ja luonnon suhteen muuntamiselle löytyy tarvetta. Selvimmin vasta teoksessa *Aesthetic Dimension* artikuloidut kritiikin esteettiset ehdot saivat esteettis-poliittisten kirjoitusten tulkitsijat epäilemään,

84 Marcuse 1981, 103–104.

85 “ – – *que sommes-nous donc sans le secours de ce qui n'existe pas?*” Marcuse 1977, 448–449.

86 Marcuse 1966, 164, 167.

oliko Marcuse loppujen lopuksi marxilainen ollenkaan.⁸⁷ Marcuse vastasi, ettei sillä ole väliä, että häntä ei lueta osaksi niitä ihmisiä, jotka ”tänään kutsuvat itseään marxilaisiksi”. Hänen myöhäisen marxilaisuutensa premisseinä olikin 1) Marxin kapitalismianalyysissaan hahmottelemien mekanismien ennennäkemätön historiallinen pätevyys, ja 2) se huomio, ettei Marx koskaan väittänyt olevansa sosialismin teoreetikko saatikka sen profeetta.⁸⁸ Sekä Marcusen negatiivista filosofiaa että myös hänen useita puheenvuoroja sosialismista kannattaa lukea hänen viimeisen teoksensa viimeisten sanojen johdattelemana:

Vapauden periaatteen mukaista yhteiskunnan pysyvää muutosta ei ole tehty välttämättömäksi pelkästään luokkaintressien olemassaolon jatkuvuudesta käsin. Kaikista demokraattisimmankaan sosialistisen yhteiskunnan institutiot eivät ikinä pysty päättämään kaikkia konflikteja yleisen ja yksittäisen, ihmisolentojen ja luonnon, yksilön ja yksilön välillä. Sosialismi ei voi vapauttaa Erosta Thanatoksesta. Tämä puute ajaa vallankumousta minkä tahansa saavutetun vapauden asteen tuolle puolen: se on taistelua mahdottomasta, vastaan voittamatonta, jonka piiriä ehkä sittenkin voidaan kaventaa – – ”Kaikki reifikaatio on unohtamista.” Taide kamppailee reifikaatiota vastaan saamalla jäykistyneen maailman puhumaan, laulamaan, ehkä tanssimaan. – – Historian näköpiiri on vielä avoinna. Jos menneiden seikkojen uudelleen muistamisesta tulisi liikkeelle paneva voima taistelussa maailman muuttamisesta, taistelu voisi käydä historiallisissa vallankumouksissa tähän asti vaietusta vallankumouksesta.⁸⁹

Kirjallisuus

Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1966.

Adorno, Theodor W., *Minima Moralia*. <http://www.marxists.org/reference/archive/adorno/1951/mm/ch01.htm>. 2.2.2007.

Adorno, Theodor W. & Marcuse, Herbert, “Correspondence on the German

87 Onhan *Aesthetic Dimensionin* alaotsikoksikin valittu ”Toward a Critique of Marxist Aesthetics”.

88 Marcuse 2007f, 218. Vrt. myös Marcuse 1969b, 258.

89 Marcuse 1978, 71–73.

- Student Movement”. *New Left Review* 1999, 233.
- Davis, Angela, “Marcuse’s Legacies”. Teoksessa *Herbert Marcuse A Critical Reader*. Toim. John Abromeit & W. Mark Cobb. Routledge, New York 2004.
- Freud, Sigmund, *Ahdistava kulttuurimme*. Gummerus, Jyväskylä 1982.
- Gur-Ze’ev, Ilan, “Adorno and Horkheimer: Diasporic Philosophy, Negative Theology and Counter-education”. <http://construct.haifa.ac.il/~ilanz/adornodiaspora4.pdf>. 13.6.2007.
- Habermas, Jürgen, “Psychic Thermidor and the Rebirth of Rebellious Subjectivity”. Teoksessa Pippin, Robert, Feenberg, Andrew & Webel, Charles P, *Marcuse, Critical Theory and the Promise of Utopia*. MacMillan, London 1988.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phenomenology of Spirit*. Clarendon, Oxford 1977.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Oikeusfilosofia*. Kustannus Pohjoinen, Oulu 1994.
- Horkheimer, Max, “Postscript”. Teoksessa Horkheimer, Max, *Critical Theory. Selected Essays*. Continuum, New York 1972a.
- Horkheimer, Max, “Preface”. Teoksessa Horkheimer, Max, *Critical Theory. Selected Essays*. Continuum, New York 1972b.
- Horkheimer, Max, “The Social Function of Philosophy”. Teoksessa Horkheimer, Max, *Critical Theory. Selected Essays*. Continuum, New York 1972c.
- Horkheimer, Max, ”The German Jews”. Teoksessa Horkheimer, Max, *Critique of Instrumental Reason*. Continuum, New York 1974.
- Horkheimer, Max, “Traditionaalinen ja kriittinen teoria”. Teoksessa *Järjen kriittikki*. Toim. Jussi Kotkavirta. Vastapaino, Tampere 1991.
- Horkheimer, Max, ”Järki itseään vastaan. Muutamia huomioita valistuksesta”. Teoksessa *Mitä on valistus?* Toim. Juha Koivisto, Markku Mäki & Timo Uusitupa. Vastapaino, Tampere 1995.
- Horowitz, Michael G., “Portrait of the Marxist as an Old Trouper”. *Playboy*, syyskuu 1970.
- Jay, Martin, *Dialectical Imagination*. Heinemann, London 1973.
- Kellner, Douglas, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. MacMillan, London 1984.
- Kellner, Douglas, “Introduction”. Teoksessa *The New Left and the 1960s Collected Papers of Herbert Marcuse, vol. 3*. Toim. Douglas Kellner. Routledge, New York 2005.
- Kellner, Douglas, “Introduction”. Teoksessa *Art and Liberation Collected Papers of Herbert Marcuse, vol. 4*. Toim. Douglas Kellner. Routledge, New York 2007.
- Korsch, Karl, *Marxismus und Philosophie*. Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt 1966.
- Lind, Peter, *Marcuse and Freedom*. Croom Helm, London 1985.

- Lukács, Georg, *History and Class Consciousness*. The MIT Press, Cambridge 1976.
- Mackey, Theresa M., "Herbert Marcuse July 19, 1898 – July 29, 1979". <http://www.marcuse.org/herbert/biog/Mackey2001.htm>. 5.9.2007.
- Marcuse, Herbert, *Soviet Marxism. A Critical Analysis*. Colonial Press, New York 1961.
- Marcuse, Herbert, "Repressive Tolerance". <http://www.marcuse.org/herbert/pubs/60spubs/65repressivetolerance.htm>. 20.12.2006.
- Marcuse, Herbert, *Eros and Civilization*. Beacon, Boston 1966.
- Marcuse, Herbert, "The Concept of Essence". Teoksessa Marcuse, Herbert, *Negations. Essays in Critical Theory*. Penguin Press, London 1968a.
- Marcuse, Herbert, "The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian View of the State". Teoksessa Marcuse, Herbert, *Negations. Essays in Critical Theory*. Penguin Press, London 1968b.
- Marcuse, Herbert, *Yksilötteinen ihminen*. Weilin+Göös, Helsinki 1969a.
- Marcuse, Herbert, *Reason and Revolution*. Routledge, London 1969b.
- Marcuse, Herbert, "Revolutionary Subject and Self-government". <http://www.marcuse.org/herbert/pubs/60spubs/69praxis/69praxis.htm#326>. 1969c. 20.10.2007.
- Marcuse, Herbert, "End Of Utopia – Questions and Answers". Teoksessa Marcuse, Herbert, *Five Lectures Psychoanalysis, Politics, and Utopia*. Beacon, Boston 1970.
- Marcuse, Herbert, *Ihmisen vapautuksesta*. Weilin+Göös, Helsinki 1971.
- Marcuse, Herbert, "A Note on Dialectic". Teoksessa *The Essential Frankfurt School Reader*. Toim. Andrew Arato & Eike Gerbhardt. Urizen Books, New York 1977.
- Marcuse, Herbert, *Aesthetic Dimension*. MacMillan, London 1978.
- Marcuse, Herbert, *Västävallankumous ja kapina*. JYY-julkaisusarja, Jyväskylä 1981.
- Marcuse, Herbert, "Filosofia ja kriittinen teoria". Teoksessa *Järjen kritiikki*. Toim. Jussi Kotkavirta. Vastapaino, Tampere 1991.
- Marcuse, Herbert, "Keskusteluja esteettisestä ulottuvuudesta. Herbert Marcusen viimeinen seminaari". Teoksessa Vainikkala, Erkki, *Oppinut taikina*. JYY julkaisut, Jyväskylä 1993.
- Marcuse, Herbert, "Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism". Teoksessa *Heideggerian Marxism*. Toim. Richard Wolin & John Abromeit. UP, Nebraska 2005a.
- Marcuse, Herbert, "On Concrete Philosophy". Teoksessa *Heideggerian Marxism*. Toim. Richard Wolin & John Abromeit. UP, Nebraska 2005b.
- Marcuse, Herbert, "Marcuse Defines His New Left Line". Teoksessa *The New*

- Left and the 1960s Collected Papers of Herbert Marcuse, vol. 3.* Toim Douglas Kellner. Routledge, New York 2005c.
- Marcuse, Herbert, "Mr. Harold Keen: Interview with Dr. Herbert Marcuse". Teoksessa *The New Left and the 1960s Collected Papers of Herbert Marcuse, vol. 3.* Toim Douglas Kellner. Routledge, New York 2005d.
- Marcuse, Herbert, "The Movement in a New Era of Repression An Assessment". Teoksessa *The New Left and the 1960s Collected Papers of Herbert Marcuse, vol. 3.* Douglas Kellner. Routledge, New York 2005e.
- Marcuse, Herbert, "New Sources on the Foundation of Historical Materialism". Teoksessa *Heideggerian Marxism.* Toim. Richard Wolin & John Abromeit. UP, Nebraska 2005f.
- Marcuse, Herbert, *Nachgelassene Schriften Band 5: Feindanalysen Über die Deutschen.* zu KLAMPEN! –Verlag, Hannover 2007a.
- Marcuse, Herbert, "Art in the One-Dimensional Society". Teoksessa *Art and Liberation Collected Papers of Herbert Marcuse, vol. 4.* Toim Douglas Kellner. Routledge, New York 2007b.
- Marcuse, Herbert, "Art as a Form of Reality". Teoksessa *Art and Liberation Collected Papers of Herbert Marcuse, vol. 4.* Toim. Douglas Kellner. Routledge, New York 2007c.
- Marcuse, Herbert, "The Philosophy of Art and Politics". Teoksessa *Art and Liberation Collected Papers of Herbert Marcuse, vol. 4.* Toim. Douglas Kellner. Routledge, New York 2007d.
- Marcuse, Herbert, "Short Takes". Teoksessa *Art and Liberation Collected Papers of Herbert Marcuse, vol. 4.* Toim. Douglas Kellner. Routledge, New York 2007e.
- Marx, Karl, *Taloudelliset käsikirjoitukset 1844.* Edistys, Moskova 1968.
- Marx, Karl, *Pääoma. Osa 1.* Edistys, Moskova 1974.
- Marx, Karl, "Hegelin oikeusfilosofian kritiikkiä. Johdanto". Teoksessa Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Valitut teokset. Osa 1.* Edistys, Moskova 1978a.
- Marx, Karl, "Teesejä Feuerbachista". Teoksessa Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Valitut teokset. Osa 2.* Edistys, Moskova 1978b.
- Marx, Karl, "Saksalaisen ideologian ensimmäinen luku". Teoksessa Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Valitut teokset. Osa 2.* Edistys, Moskova 1978c.
- Marx, Karl, "Johdanto vuosien 1857–1959 taloustieteellisiin käsikirjoituksiin". Teoksessa Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Valitut teokset. Osa 4.* Edistys, Moskova 1978d.
- Marx, Karl, *Filosofian kurjuus. Vastaus herra Proudhonin kurjuuden filosofiaan.* Teoksessa Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Valitut teokset. Osa 2.* Edistys, Moskova 1978e.
- Marx, Karl, *Vuosien 1857–1858 taloudelliset käsikirjoitukset. ("Grundrisse").* Edistys, Moskova 1986.

- Reitz, Charles, *Art, Alienation and the Humanities*. SUNY, New York 2000.
- Schiller, Friedrich, *On the Aesthetic Education of Man In a Series of Letters*. Clarendon, Oxford 1985.
- Schmitt, Carl, *The Concept of the Political*. Rutgers UP, New Jersey 1976.
- Schorske, Carl E., "Encountering Marcuse". Teoksessa *Herbert Marcuse A Critical Reader*. Toim. John Abromeit & W. Mark Cobb. Routledge, New York 2004.
- Wiggershaus, Rolf, *The Frankfurt School*. Polity, London 1995.
- Wolin, Richard, *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas and Herbert Marcuse*. UP, Princeton 2003.
- Wolin, Richard, "Introduction: What is Heideggerian Marxism?". Teoksessa *Heideggerian Marxism*. Toim. Richard Wolin & John Abromeit. UP, Nebraska 2005.
- Wolin, Richard & Abromeit, John, toim. *Heideggerian Marxism*. UP, Nebraska 2005.

Mika Pekkola

ERICH FROMM JA NUORI MARX

Juutalaisesta messianismista Freud-Marx -synteesiin

Frankfurtin ortodoksimuutalaisessa yhteisössä varttunut Erich Fromm (1900–1980) oli keskeisessä roolissa kriittisen teorian pyrkimyksessä muodostaa 1930-luvulla synteesi psykoanalyysin ja historiallisen materialismin välillä. Juutalainen traditio vaikutti psykoanalyttikkona ja myöhemmin yhteiskuntakriittisenä julkisena intellektuellina tunnetuksi tulleeseen Frommiin syvästi, vaikkakin hän kääntyi pois aktiivisesta uskon harjoittamisesta jo 1920-luvun lopulla. Fromm sisäisti pitkän uransa aikana ajatteluunsa häkellyttävän määrän vaikutteita eri ajattelutraditioista aina Spinozasta buddhalaisuuteen, Mestari Eckhartista Ernst Blochiin ja J. J. Bachofenista amerikkalaiseen populaaripsykologiaan. Suurimman vaikutuksen häneen tekivät kuitenkin kaksi saksalais-juutalaista länsimaisen aatehistorian jättiläistä, Karl Marx ja Sigmund Freud.

Lahjakkaalle nuorelle juutalaiselle tutkijanura oli 1900-luvun alun Saksassa varteenotettava vaihtoehto, ja Fromm seurasi tätä polkua juutalaisten oppineiden esimerkin kannustamana.¹ Fromm tunsi itsensä

1 Frommiin vaikuttivat erityisesti kolme rabbia ja oppinutta: hänen isoisänsä Ludwig Krause, mystiikkaa, sosialismia, filosofiaa ja psykoanalyysia yhdistellyt Nehemiah Anton Nobel sekä hasidismista ja sosialismista vaikutteita saanut Salomon Baruch Rabinkow. Viimeksi mainitun Fromm

ulkopuoliseksi saksalaisessa valtakulttuurissa. Hän oli ” – – juutalainen poika kristillisessä ympäristössä, jolla oli joitakin kokemuksia antisemitismistä, mutta joka piti molempia [sekä kristillistä valtakulttuuria että juutalaista yhteisöä] hieman outoina ja nurkkakuntaisina.” Hän kuvasi lapsuutensa elinympäristöään keskiaikaiseksi saarekkeeksi nopeasti modernisoituvan maailman keskellä, jossa taloudelliset intressit tuntuivat jyräävän kaikki muut intressit alleen – mukaan lukien juutalaisen perinteen vaalimat henkiset arvot.

Ensimmäinen maailmansota ja sitä leimannut kansallisen hysterian mieliala jättivät Frommin syvän hämmennyksen valtaan ja täyttivät hänet halulla ymmärtää niitä syitä, jotka johtivat järjettömään tuhoon, väkivaltaan ja sokeaan yhdenmukaisuuteen. Marxin ja Freudin teoriat tuntuivat tarjoavan vastauksia juuri niihin kysymyksiin, jotka nuorta Frommia kipeimmin vaivasivat. Frommille Marxin ajattelu ilmensi sekulaarissa muodossa samaa radikaalia humanismia, joka oli saanut ilmaisunsa Vanhan testamentin profeettojen messianistisissa julistuksissa. Fromm muisteli tutustumistaan marxismiin 1960-luvulla julkaistussa omaelämäkerrallisessa teoksessaan *Beyond the Chains of Illusion*: ” – – mitä olisi voinut pitää innostavampana ja kauniimpana kuin universaalien veljeyden ja rauhan profeetallista visiota?”²

Frommin samaistuminen juutalaisena Marxin ajatteluun on helposti ymmärrettävissä. Sekä juutalaiset että työläiset olivat molemmat vallankäytön ja eksklusion kohteeksi joutuneita ryhmiä. Juutalaiset hakivat pelastusta messiaanista ajasta, kun taas sekulaari marxilaisuus muutti kommunistisen yhteiskunnan ajatuksessa pelastuksen kokonaan tämpuoliseksi. Teologinen käsitys messiaan odottamisesta rinnastui poliittisen vallankumouksen ajatukseen. Sekä marxilainen yhteiskuntakritiikki että psykoanalyysi jättivät lähtemättömän jälkensä Frommin koko tuotantoon.

Frommille Marxin tuotannosta tärkeimpiä olivat nuoren Marxin³

totesi myöhemmin vaikuttaneen hänen ajatteluunsa kenties suuremmin kuin kukaan muu. Ks. Burston 1991, 12–14; Fromm 1991, 12–13; Funk 1982, 1–2; Lundgren 1998, 77–80.

2 Fromm 1966, 3–13; Funk 1982, 2; Löwy 1992, 151.

3 Fromm kritisoi käsitystä jonka mukaan ’nuoren’ ja ’kypsan’ Marxin välillä olisi vedettävissä jyrkkä rajaviiva: ”Huolimatta tietyistä muutoksista käsit-

kirjoitukset, erityisesti vuonna 1932 ensimmäistä kertaa julkaistut Taloudellis-filosofiset käsikirjoitukset vuodelta 1844, vaikkakin hän totesi pitävänsä kaikki Marxin teoksia äärimmäisen innostavina. Taloudellis-filosofisissa käsikirjoituksissa Frommia kiehtoivat ennen kaikkea vieraantumisen teeman analyysi, Marxin huomiot ihmisten esineellistymisestä ja ihmissuhteiden välineellistymisestä tuotantoprosessissa, ihmisen lajiolemusta ja ihmisluontoa koskevat pohdinnat sekä tinkimätön yksilön vapauksien ja itsetoteutuksen puolustaminen. Fromm piti käsikirjoitusta keskeneräisyydestään huolimatta Marxin filosofian kulmakivenä.⁴

Kriittisen teorian kannalta Fromm tunnetaan ennen kaikkea luomastaan yhteiskuntaluonteen käsitteestä, jolla oli tärkeä rooli teorian pyrkimyksessä soveltaa psykoanalyysia marxilaisen yhteiskuntatutkimuksen ja -kritiikin tarpeisiin. Yhteiskuntaluonteen käsite on epäilemättä keskeisessä asemassa Frommin tuotannossa, mutta hänen Marx-tulkintansa eivät kuitenkaan rajoitu siihen. Fromm sovelsi tuotannossaan Marxin ajattelua monista eri näkökulmista, oli kyse sitten vieraantumisesta, ihmiskunnan syntyemisestä historiassa, poliittisesta messianismista tai olemisen ja omistamisen vastakkainasettelusta. Fromm oli yksi harvoista julkisista intellektuelleista kylmän sodan Yhdysvalloissa, jotka kirjoittivat Marxista laajalle yleisölle avoimen positiiviseen sävyyn. Fromm

teiden, tunnelman ja kielen tasolla, Marxin nuorena luoman filosofian ydin ei koskaan muuttunut. Niin ikään hänen käsitystään sosialismista ja hänen myöhemmällä iällään luomaansa kapitalismikritiikkiä on mahdollonta ymmärtää huomioimatta ihmiskäsitystä, jonka hän varhaisissa teoksissaan loi.” Frommin mukaan mekanistisen ja materialistisen modernisaatiokehityksen kannalta luontevat positivistiset tulkinnat Marxin ajattelusta johtivat hänen filosofiansa vääristymiseen. Ks. luku ”The Continuity of Marx’s Thought” teoksesta Fromm 1997, 69–79. Samansuuntaisen huomion jatkuvuudesta voisi tehdä myös Frommin tuotannosta. Vaikka hänen varhaiset saksankieliset akateemiset tekstinsä eroavat selvästi hänen myöhemmistä, laajemmalle yleisölle suunnatuista englanninkielisistä teksteistään keskeiset teemat säilyvät pitkälti koskemattomina. Ilmaisun tai tyylin tasolla tapahtunut muutos vain siirtää fokuksen toisaalle – teoreettisista asiantuntijateksteistä syvästi osallistuvaan ja painokkaaseen moderniin profetiaan.

4 Fromm 1997, v.

pyrki parhaansa mukaan oikomaan virheelliseksi katsomiaan neuvostomarxismien tulkintoja ja tuomaan esiin Marxia yksilön merkitystä arvostavana filosofina.

Yhteiskuntaluonteen käsite ja vieraantuminen: historiallinen materialismi kohtaa psykoanalyysin

Fromm pyrki täydentämään yhteiskuntaluonteen käsitteellään Marxin analyysia sosioekonomisen perustan ja kulttuurisen päällysrakenteen suhteesta tarkastelemalla sitä psykoanalyysin näkökulmasta – asettamalla painon tietoisien motiivien, arvojen jne. sijaan tiedostamattomille toiveille ja haluille. Marxin saksalaista idealismia kohtaan esittämän kritiikin ytimenä oli ajatus siitä, ettei käytännöstä ja materiaalisista elinehdoista eristäytynyt filosofointi johda todellisuudessa yhtään mihinkään, sillä se jättää koskemattomaksi ne rakenteet ja prosessit jotka saavat aikaan vieraantumista. Filosofian ei tule lähteä liikkeelle abstraktioista, vaan todellisista elämänprosesseista. Marxille inhimillinen olemassaolo on ensisijaisesti suhteessaoloa. Perustavanlaatuisin näistä suhteista on yksilön suhde vallitseviin tuotantovoimiin. Materiaalisten elinolosuhteiden tuottamisen muoto määrää millaisiksi yleiset yhteiskunnalliset, poliittiset ja älylliset prosessit muovautuvat. Tietoisuus kehittyy siis aina tiettyjen yhteiskunnallisten prosessien tuloksena: ”Ihmisten tajunta ei määrää heidän olemistaan, vaan päinvastoin heidän yhteiskunnallinen olemisensä määrää heidän tajuntansa”.⁵

Marx ja Engels eivät olleet kuitenkaan psykologeja, eikä heillä ollut käytettävissään psykologista teoriaa siitä, kuinka sosioekonominen perusta siirtyi ihmisten tietoisuuteen.⁶ Fromm pyrki täyttämään tämän aukon yhteiskuntaluonteen käsitteellään: ”Se voi osoittaa yksityiskohdaisesti kuinka ihmisten tuotantotapa ja elämä luovat varsin tarkasti määräytyneen luonnerakenteen. Niin ikään se voi osoittaa kuinka eri-

5 Marx & Engels 1979, 9. Ks. myös esim. Marx & Engels 1978b, 69–80.

6 Fromm kirjoitti Marxin ja Engelsin suhteesta psykologiaan: ”He olivat hyvin tietoisia psykologian merkityksestä sosiologialle, mutta he eivät olleet psykologeja, eivätkä liioin pyrkineet olemaan sellaisia”. Ks. myös Fromm 1991, 152, 155 ja Fromm 2007a, 36.

tyisen muodon saaneet tiedostamattomat vietit, pelot ja toiveet, määräävät ihmisten tietoisuuden, joka ei siis ole vain yhteiskunnallisten käytäntöjen aiheuttama suora, rationaalinen refleksi.”⁷ Luonne kanavoi yksilön energian tiettyihin uomiin, jolloin hän ajattelee, tuntee ja toimii tietyllä tavalla luonnerakenteensa pohjalta – ilman että hänen tarvitsisi reagoida jokaiseen ärsykkeeseen erikseen. Se auttaa yksilöä muovaamaan tarpeensa yhteiskunnallisten vaatimusten mukaiseksi, ja on siten keskeisessä roolissa yksilön sopeutumisessa yhteiskuntaan. Koska luonne määrittäytyy aina suhteessa tiettyihin yhteiskunnallisiin olosuhteisiin – ts. koska samassa yhteiskunnassa elävät ihmiset jakavat keskenään tietyt perustavanlaatuiset kokemukset ja ovat suhteessa samoihin realiteetteihin – on puhe jaetusta yhteiskuntaluonteesta mahdollista.⁸

Yhteiskunta säilyttää järjestyksensä vain saamalla yksilöt sisäistämään tiedostamattaan vallitseville sosioekonomisille olosuhteille suotuisat arvot omaan luonteeseensa. Yhteiskuntaluonne varmistaa, että yksilöt haluavat toimia juuri niin kuin heidän tulisikin toimia. Samalla se saa heidät torjumaan sellaiset tarpeet, jotka ovat yhteiskunnan kannalta kiusallisia, haitallisia ja ei-toivottuja. Se on ymmärrettävissä eräänlaiseksi sementiksi, joka pitää koossa yhteiskunnan rakennetta ja vallitsevia luokkasuhteita.⁹

7 Fromm 2007a, 36. Vuonna 1932 julkaistussa artikkelissaan ”The Method and Function of an Analytic Social Psychology” Fromm käytti vielä freudilaista libidinaalisen struktuurin käsitettä. Julkaisematta jääneessä artikkelissaan ”A Contribution to the Method and Purpose of an Analytical Social Psychology” vuodelta 1937 Fromm kirjoittaa jo yhteiskunnallisesti tavanomaisesta luonteesta (*socially typical character*) ja teoksessa *Escape From Freedom* käsite on vakiintunut muotoon yhteiskuntaluonne (*social character*). Ks. Fromm 1991a, 138–162; Fromm 2007a; Fromm 1994a, 275–296. Aiemmista käännöksistä poiketen *social character* on käännetty tässä yhteydessä yhteiskuntaluonteeksi eikä sosiaaliluonteeksi, sillä se kuvaa osuvammin sitä, mistä käsitteessä on pohjimmiltaan kyse: tietyn taloudellisen ja yhteiskunnallisen järjestelmän sisäistämisestä yksilön kokonaispersoonallisuuteen.

8 Kuten Fromm toteaa käsitteen olevan tietenkkin pelkkä ideaalityyppi, eikä se siten esiinny koskaan ’puhtaassa’ muodossa. Fromm 1994a, 275–296; Fromm 2003, 39–45.

9 Fromm 1970, 138–162; Fromm 1994a, 275–296, 282; Fromm 2007a,

Yhteiskunnan vaatimusten sisäistäminen tapahtuu ennen kaikkea perheessä. Vanhemmat eivät siirrä yhteiskunnan henkeä tai psykologista ilmapiiriä lapseen ainoastaan yhteiskunnallisesti määräytyneiden kasvatustietojensa kautta, vaan myös omien persoonallisuuksiensa kautta, jotka niin ikään heijastavat yhteiskunnan tarpeita ja vaatimuksia.¹⁰ Frommin ja koko kriittisen teorian perheanalyysi jatkoi Marxin porvarilliseen perheeseen kohdistamaa kritiikkiä. Marxille porvarillinen perhe oli erottamaton osa pääomalle ja yksityisomistukselle perustuvaa yhteiskunnallista kokonaisuutta. Kapitalistien ja proletaarien väliset luokkaristiriidat tulivat taistelluksi perheen sisällä lasten ja vanhempien välillä. Marxille tässä oli kyse samanlaisesta välineellistävistä riistosuhteesta, joka vallitsi yhteiskuntaluokkien välillä.¹¹

Fromm ei kuitenkaan halunnut esittää yhteiskuntaluonteen käsitteellään staattista kuvaa todellisuudesta – eikä se olisi ollut johdonmukaistakaan marxilaisen yhteiskuntakritiikin perspektiivistä. Vaikka yhteiskuntaluonteen ensisijaisena tehtävänä on toimia yhteiskunnallisia rakenteita koossa pitävänä sementtinä, muutokset saattavat tehdä siitä dynamiittia, joka pikemminkin uhkaa räjäyttää vallitsevat rakenteet pirstaleiksi. Frommin teoria lepää Marxin historiallisen materialismin perustalla: ”Objektiivisten ristiriitojen ja konfliktien kasvu yhteiskunnan sisällä sekä hajoamisprosessin kiihtyminen saavat aikaan tiettyjä muutoksia myös yhteiskunnan libidinaalisessa rakenteessa.”¹² Muutokset yhteiskuntaluonteessa perustuvat samanlaiselle dialektiselle prosessille, joka Marxin mukaan luonnehtii tuotantovoimien kehitystä. Muutosten alkuperä ei ole ulkoinen, sillä ne syntyvät muuttuvan rakenteen sisällä. Dialektisesti ymmärrettynä yhteiskuntajärjestelmä ei ole monoliittinen ja staattinen kokonaisuus, vaan jatkuvasti sukeutuva, ristiriitojen sävyttämä prosessi. Yhteiskunta purkaa ja luo itse itsensä.

Yhteiskuntaluonteen käsite ei siis kerro ainoastaan kuinka yhteiskunta onnistuu pitämään itsensä koossa, vaan auttaa myös ymmärtämään laajoja yhteiskunnallisia muutosprosesseja. Fromm piti koko elämänsä

29–33.

10 Fromm 1991a, 144–145; Fromm 1994a, 284–285; Fromm 2007a, 16. Ks. myös Jay 1974, 92–96, 124–133.

11 Ks. esim. Marx & Engels 1998, 57–58.

12 Fromm 1970, 161.

ajan itsepintaisesti kiinni uskostaan radikaalin muutoksen mahdollisuuteen. Tällainen katkos vieraantumisen tahrinassa historiassa ei edellyttänyt ainoastaan poliittista vallankumousta ja taloudellisten suhteiden kokonaisvaltaista uudelleenjärjestelyä, vaan myös inhimillistä vallankumousta, muutosta aistimisessa, kokemisessa ja tuntemisessa. Frommin äänensävy oli epäilemättä moniin muihin kriittisessä teoriassa vaikuttaneisiin ajattelijoihin verrattuna astetta optimistisempi. Laajamittaiselle inhimilliselle kärsimykselle sokeaa reformistihenkeä hän kuitenkin karttoi visusti. Fromm vastasi vihaisesti Martin Jayn 1970-luvun alussa esittämään kysymykseen optimismin roolista tuotannossaan todeten uskoneensa aina, että ihmisen mahdollisuus vapautua ja rakastaa riippuu lähes yksinomaan vallitsevista sosioekonomisista olosuhteista, ja että nykyisissä olosuhteissa todellinen vapautuminen ja rakastaminen ovat jotain hyvin poikkeuksellista.¹³

Adornon synkkä kritiikki ei kuitenkaan Frommille riittänyt. Jos Adorno lähestyi psykoanalyysia kulttuurikritiikin perspektiivistä, Frommille kulttuurikritiikki oli psykoanalyysia.¹⁴ Hän otti potilaakseen koko länsimaisen teollisuus- ja kulutusyhteiskunnan, jolloin siirtyä diagnoosista parantamiseen tapahtui luontevasti. Analyytikon tehtävänä oli johtaa potilas kohtaamaan vähitellen neuroosiensa syyt ja vapauttaa hänet siten niistä. Menetelmä pysyi samana, vain konteksti muuttui: analyysi ei rajoittunut enää potilashuoneen seinien sisälle, eikä siinä ollut enää kyse vain potilaan ja analyytikon välisestä intiimistä dialogista, vaan tämän työn pohjalta saatujen kokemusten jakamisesta laajemmalle yleisölle. Ratkoessaan tavallisten keskiluokkaisten ihmisten ongelmia Fromm kasasi aineistoa kulttuurianalyysiinsa, jonka ytimessä oli normaliteetin patologian ajatus: kärsimyksen ja riiston hiljainen, tiedostamaton konsensus. Fromm oli ”optimaalisesti marginaalissa”: hän saattoi samanaikaisesti sekä hyödyntää yhteyksiään, koulutustaan ja analyytikon työstä saamia kokemuksiaan että asettua kaikkien instituutioiden ulkopuolelle ja kritisoida niitä omien teorioidensa perspektiivistä.¹⁵

13 Jay 1974, 100.

14 Frommin ja Adornon erimielisyyksistä ks. Jay 1974, 100 ja Wiggershaus 1995, 266–267.

15 Optimaalisesta marginaalisuudesta ks. McLaughlin 2001. Frommin asema oli verrattavissa moniin muihin Yhdysvaltoihin emigroituneisiin euroop-

Fromm lähti liikkeelle yhteiskuntaluonteen käsitteessään Marxin muotoilemasta keinotekoisien tarpeiden ajatuksesta.¹⁶ Yhteiskuntaluonteen tehokkuus kontrollikeinona perustuu auktoriteetin sisäistämiseen: luomalla keinotekoisia tarpeita vallankäytön kohteena olevissa ihmisissä – ts. manipuloimalla heidän halujaan ja tyydytyksiään – yhteiskunta minimoi kapinoinnin mahdollisuuden. Manipuloidut yksilöt luulevat ulkoisesti tuotettuja tarpeita omikseen. Marx analysoi *Taloudellis-filosofisissa käsikirjoituksissaan* profeetalliseen sävyyn sitä mekanismia, joka tuli saavuttamaan huikeita mittasuhteita vasta 1900-luvulla: ”Kukin ihminen suunnittelee laskelmoiden *uuden* tarpeen luomista toiselle ihmiselle pakottaakseen hänet uudeksi uhriksi, pannakseen hänet uuteen riippuvuuteen ja houkutellakseen hänet uudenaikaiseen *nautiskeluun* ja siten taloudelliseen tuhoon”.¹⁷

Fromm toi Marxin porvarilliseen askeettisuuteen tarttuvan teorian 1900-luvulle painottamalla mahdollisimman tehokkaan tuotannon rinnalla mahdollisimman suurta kulutusta kapitalistisen järjestelmän uutena tukipilarina: ”Kuluttaminen on pohjimmiltaan keinotekoisesti stimuloitujen fantasioiden tyydyttämistä, aavemainen suoritus, joka on vieraantunut konkreettisesta, todellisesta minuudestamme”. Lopputuloksena ovat jatkuvasti uusinnetut riippuvuudet. Koska nykyinen kulutus ei perustu todellisille, inhimillisille tarpeillemme, vaan on pitkälti keinotekoisesti luotua ja vieraantunutta, kuluttaja ei saa koskaan tyydytetyksi itseään. Television, radion, elokuvien ja hyödykemerkkinoiden välittämät yksinkertaiset ärsykkeet muuttuvat nopeasti latteiksi ja kuluvat loppuun, ja vaativat siksi tilalle uusia, korvaavia ärsykeitä. Mitä passivoivampi ärsyke on, sitä nopeammin se kuluu loppuun ja on korvattava uudella. Pakonomaiseen kuluttamiseen voimavaransa käyttävä ihminen on ikuinen imeväinen, joka odottaa suu avoinna maailman täyttävän hänet mannalla.¹⁸

palaisiin psykoanalyttikkoihin, joista Laura Fermi kirjoittaa: ”Amerikkalaisten potilaiden analysointi avasi ikkunan amerikkalaisen elämän inttimeimpiin puoliin, sen ristiriitoihin ja motivaatioihin.” Fermi 1968, 173.

16 Fromm 1970, 65.

17 Marx 1970, 120–129.

18 Fromm 2002, 130–131, 324; Fromm 1997, 25–26, 54–56, 62–63; Fromm 1966, 52–53, 178–180; Fromm 1970, 64–65; Fromm 1978, 1–8, 72–73.

Keinotekoiset tarpeet vieraannuttavat yksilön itsestään ja omasta ihmisyydestään. Fromm näkee vieraantumisen avaimena moderneja teollistuneita länsimaita vaivaaviin ongelmiin, ei vain yhtenä ongelmana muiden joukossa. Vieraantuminen on pohjimmiltaan esineellistämistä, kuten Marx vieraantuneesta työstä kirjoittaessaan toteaa: ”Työ ei tuota ainoastaan tavaroita; se tuottaa itsensä ja työläisensä *tavarana*, tarkemmin sanoen siinä samassa suhteessa, missä se ylipäänsä tuottaa tavaroita.” Kapitalismi ei tarkastele työntekijää konkreettisenä ihmisenä, vaan abstraktina määreenä, resurssina, yksin hänen yhteiskunnallisen roolinsa kautta. Työläisen vieraantuminen merkitsee työn tuloksen kääntymistä työläistä itseään vastaan: ”Se merkitsee, että elämä, jonka hän on esineelle antanut, on häntä vastassa vihamielisenä ja vieraana.”¹⁹ Fromm jatkaa Marxin vieraantumisanalyysia: vieraantunut, välineellistynyt ihminen ei koe itseään elämänsä keskuksiksi ja tekojensa luojaksi, sillä hän on luovuttanut elämänsä ulkoiselle voimalle, joka nyt hallitsee häntä. Konkreettiset sosiaaliset suhteet ovat menettäneet suoran ja persoonallisen luonteensa, ja korvautuneet manipulaation ja välineellistyneen hengellä. Muuttuessaan talouden kvantiteetiksi välineellistetty yksilö lakkaa olemasta päämäärä itsessään. Koska kapitalistisen talousjärjestelmän (ja sen kouriin joutuneen modernin liberaalin demokratian) hallitsevana peruseriaatteena on maksimaalisen voiton saavuttaminen, päädytään lohduttomaan lopputulokseen: kapitalistiselle järjestelmälle esineet ovat ihmisiä tärkeämpiä, sillä sen puitteissa ihmisiä kohdellaan esineinä, heidän välinearvonsa mukaisesti.²⁰

Marxia huolestuttanut konkreettisten ominaisuuksien ja piirteiden korvautuminen abstrakteilla määreillä on Frommin mukaan ottanut seuraavan askeleen 1900-luvun kapitalistisessa järjestelmässä. Ihmiset mieltävät toisensa ensisijaisesti yhteiskunnallisen asemansa ja tehtävänsä kautta, eivät konkreettisine persoonina, konkreettisine ihmisolentoina. Yksilö kokee mielensä, ruumiinsa ja persoonallisuutensa pääomanaan, joka hänen tulee investoida mahdollisimman tehokkaasti menestyäkseen elämässä. Niinpä sosiaaliset suhteet ovat etäännyneitä: pinnallisen

Vastaanottavasta asennoitumisesta ks. esim. Fromm 2003, 45–46.

19 Marx 1970, 15, 65, 67.

20 Fromm 1994a, 118–120; Fromm 1997, 47; Fromm 2002, 90–92, 121–127; Fromm 2003, 49–50.

ystävällisyyden takaa piilee perustavanlaatuinen välinpitämättömyys. Ihmissuhteiden rajoittuessa egoistisiin intresseihin – ja määrittyessä siten välttämättömyyksien ja selviytymisen (*self-preservation*) kautta – sosiaaliset yhteenkuuluvuuden tunteet projisoidaan *valtioon*, abstraktiin entiteettiin, uuteen epäjumalankuvaan, jota palvotaan ja jota kunnioitetaan, vaikka jokaisen yksityiselämää piinaavat eristäytyneisyys ja yksinäisyys, vaikka todelliset sosiaaliset suhteet kumisevat tyhjyyttään.²¹

Jos Marx toi Feuerbachin vieraantumisanalyysin uskonnollisesta kontekstista maallisten kysymysten äärelle, Fromm palautti vieraantumisen teemaan teologisen vireen rinnastamalla sen vanhatestamentilliseen epäjumalten palvontaan. Palvoessaan epäjumalankuvia ihminen siirtää elämänvoimansa palvottuun esineeseen. Epäjumalankuva edustaa palvojan omia elämänvoimia vieraantuneessa muodossa. Projisoituaan osan itsestään palvomaansa kuolleeseen kuvaan, ja samalla tehnyt itsestään esineen, hän ei ole enää ehtymättömien inhimillisten potentiaalien kantaja. Tällaisen jäädytetyn, sokean kuvan palvomisen ja sille alistuminen tarkoittaa samalla itsensä sokaisemista, yhteyden katkaisemista omaan kasvuun ja luovuuteen.²²

Marxilaisesta ajattelusta vaikutteita saaneen yhteiskuntakritiikin toteuttaminen psykoanalyysin perspektiivistä mahdollisti yksilö/yhteiskunta ja ruumis/yhteiskunta –analogioiden soveltamisen. Frommille normatiivisen humanismin ja eksistentiaalisten inhimillisten tarpeiden

21 Fromm 1997, 53, 57; Fromm 2002, 135–138, 144–145; Fromm 1995a, 2–3, 67; Fromm 1997, 53, 57; Fromm 1963, 72, 126; Fromm 1968, 126–127; Fromm 1994b, 27, 36; Fromm 1995b, 21, 24–25. Hyvin samankaltainen amerikkalaisen yksityiselämän vieraantumisen analyysi sisältyy Adornon ja Horkheimerin *Välituksen dialektiikkaan*: ”Tässä maassa ihmiset ovat yhtä taloudellisen tilansa kanssa. Kukin koostuu omaisuudestaan, tuloistaan, asemastaan, mahdollisuuksistaan. Taloudellinen luonnenaamio ja sen kätkemä lankeavat ihmisten (myös asianomaisen itsensä) tietoisuudessa yhteen viimeistä piirtoa myöten. – Ihmiset arvioivat itseään oman markkina-arvonsa mukaisesti ja sen, mitä he ovat, he oppivat siitä, kuinka heille kapitalistisessa taloudessa käy.” Adorno & Horkheimer 2008, 274.

22 Fromm esittää rinnastuksen tuotannossaan lukuisia kertoja. Ks. esim. Fromm 1963, 72, 107; Fromm 1966, 55, 61–62; Fromm 1969, 168; Fromm 1978, 90–91; Fromm 1991, 43–46; Fromm 1994b, 23–24, 97; Fromm 1995b, 99; Fromm 1997, 44–45; Fromm 2002, 117–119, 121.

perspektiivistä sairaan yhteiskunnan määritelmä henkisestä terveydestä on auttamatta henkistä sairautta: ”Nykyiset henkisen terveyden määritelmät korostavat ominaisuuksia, jotka ovat osa aikamme vieraantunutta yhteiskuntaluonnetta.” Koska normaaliuden patologia on lähes universaalista jaettu, ja koska koko kulttuuri on mukautettu samaan sairauteen, ajatus jaetusta sairaudesta tuskin nousee edes esiin. Sairas yhteiskunta tekee neuroosista eettisen ideaalinsa.²³

Metaforisointi yhteiskuntaruumiin sairaudella on keino saada lukija kohtaamaan tilanteen vakavuus. Laajalle levinnyt sairaus on akuutti uhka, joka ei koske ainoastaan heikossa tilanteessa olevia, riskitekijöille altistuneita yksilöitä, vaan organismia kokonaisuudessaan. Se vaatii sekä diagnoosia että prognoosia – se vaatii päätöksiä ja toimintaa päätösten toteuttamiseksi. Tämän lisäksi yhteiskunnallisen sairauden metafora tekee sen minkä muutkin metaforat tekevät: se tuo realiteetit silmiemme eteen, käsin kosketeltaviksi, antaa niille konkreettisen asun. Jokainen joka on ollut joskus enemmän tai vähemmän vakavasti sairas, tietää missä määrin sairaana olemisen eroaa terveenä olemisesta. Terve ihminen katsoo maailmaa täysin erilaisin silmin. Entä jos olemmekin kaikki olleet sairaita ja nähneet säkenöivän todellisuuden vain kärsimyksemme lävitse, sen rajoittamana ja rampauttamana? Marxilainen väärän tietoisuuden ajatus yhdistettynä käsitykseen tiedostamattoman ensisijaisuudesta tietoisuuteen nähden loi hedelmällisen lähtökohdan radikaalille yhteiskuntakritiikille. Yhdistelmä tarjosi mahdollisuuden selittää sitä mielettömältä ja luotaantyöntävältä tuntuva ajatus, että elämme suurimman osan ajastamme illuusoiden vallassa, sairautemme tai vieraantuneisuutemme rajoittamana ja lannistamana.²⁴

23 Fromm 2002, 12–20, 185–187; Fromm 1970, 67–68; Fromm 1976b, 291, 419–422. Vrt. Marxin huomioon vieraantuneen ihmisen esittämisestä vieraantuneen yhteiskunnan puitteissa luonnollisena ihmisenä.

24 Ajatus sairaudesta terveytenä vieraantuneen yhteiskunnan puitteissa ei tietenkään ollut vain Frommin oma keksintö, mikä käy ilmeiseksi ajattellessamme esimerkiksi luovan ja hullun neron tai taiteilijan myyttiä. Niin ikään käsitys oli suosittu myös muiden Freud/Marx –synteesiin 1920- ja 30-luvuilla pyrkineiden saksalaisten yhteiskuntakriittisten ajattelijoiden keskuudessa (Wilhelm Reich, Otto Gross, Herbert Marcuse). Vrt. myös esim. psykiatrian toisinajattelijana tunnetuksi tulleen R.D. Laingin ajatuksen ”normaalista vieraantuneisuudesta”: ”’Normaalisti’ vieraantunutta

Kulttuurin tasolla vieraantuneisuus ilmenee entistä syvempinä kriiseinä. Ajatus modernisaation hallittavuudesta on paljastunut valheeksi. Se on koneisto, joka etenee kylmän logiikkansa mukaisesti kohti tuntematonta päämääräänsä. Metaforan ydin on hallitsemattomuudessa, irtiriistäytyneisyydessä. Jo nuori Marx kiinnitti tähän huomiota: “Työläisen *luovutetuksi tuleminen* tuotteessaan ei merkitse ainoastaan, että hänen työnsä tulee esineeksi, *ulkoiseksi* olemassaoloksi, vaan että se on olemassa *hänen ulkopuolellaan* riippumattomana hänestä, vieraana hänelle ja että siitä tulee itsenäinen mahti, joka on häntä vastassa. Se merkitsee, että elämä, jonka hän on esineelle antanut, on häntä vastassa vihamielisenä ja vieraana.”²⁵

Tunnetta hallinnan tai kontrollin menettämisestä voidaan pitää modernin kulttuurin perustuntemuksena. Marxin vieraantumisanalyysi on tietysti klassinen esimerkki irtiriistäytyneisyyden metaforan soveltamisesta. Metafora on löytänyt tiensä myös valtavirran sosiologiseen keskusteluun modernista. Esimerkiksi Anthony Giddens kuvaa modernisaation juggernautiksi, valtavaksi irti päässeeksi vaunuksi, jonka suuntaa voidaan yrittää kontrolloida, mutta joka ryskyy suurimman osan ajasta täysin hallitsemattomana kohti tuntemattomia päämääriään ja murskaa eteensä asettuvat armotta alleen. Kyytiin nousseet voivat vain toivoa parasta; mitään varmuutta reitistä tai vaunun päämääristä ei kuitenkaan ole.²⁶ Emanuele Severino esittää pessimistisemmän kuvan modernista koneistona, joka muuttuu keinosta päämääräksi: ”Sen päämääränä onkin ylipäätään päämäärien toteuttamisen kyvyn loputon kasvu ja siten sen *oman* voiman rajoittamaton kasvu.”²⁷

Hallitsemattomuuden ja irtiriistäytyneisyyden tunnot viittaavat yksi-

ihmistä pidetään henkisesti terveenä sen tosiasian vuoksi, että hän toimii kutakuinkin samalla tavalla kuin kaikki muutkin”. Ja: ”Normaali ihminen elää vieraantuneisuuden, uinumisen, tiedostamattomuuden tilassa. Hän elää oman mielensä ulkopuolella.” Ks. Laing 1990, 24.

25 Marx 1970, 66–67. Samanlaisia assosiaatiota sisältää myös Frommin tois-tuvasti siteeraama Ralph Waldo Emersonin lause: ”Esineet ovat satulassa ja ratsastavat ihmiskunnalla.” Ks. esim. Fromm 2002, v.

26 Giddens 1995, 139. Giddens myöntää kielikuvansa rajoitukset: modernisaatio ei ole mielletävissä yhdeksi ainoaksi prosessiksi, eikä sillä ole yhtä ainoaa suuntaa.

27 Severino 1997, 60.

lön ulkopuolella vaikuttavien, objektiivisten voimien olemassaoloon. Modernien subjektien mahdollisuus kontrolloida, saati sitten muokata vallitsevia olosuhteita asetetaan kyseenalaiseksi, eikä determinoivien voimien herruudella tunnu olevan enää mitään pidikkeitä. Myrsky riistää Walter Benjaminin kuvaamalta historian enkeliltä hänen vapautensa; enkelin pienet siivet eivät kykene vastustamaan objektiivisten voimien persoonatonta vimmaa.²⁸ Tiedostamaton, kapitalismi, sosioekonominen pohjarakenne, välineellistynyt järki sysäävät kaikki omalla vastaansanomattomalla logiikallaan subjektia kohti determinismiiä ja uhkaavat mitätöidä valistuksen ja romantiikan perintönä syntyneen ajatuksen autonomisesta, autenttisesta subjektista, joka ei ole ainoastaan oman elämänsä herra, vaan myös omien sosiaalisten olosuhteidensa luoja. Subjekti saa oikeutuksensa yksin kokonaisuuden kautta luopuessaan epäolennaisista kuriositeeteistaan ja alistuessaan abstraktioiden karsivalle, tasoittavalle herruudelle. Sekä nuori Marx että Fromm ovat seurauksista yhtä mieltä: muututtuaan kvantifioitavaksi, muovailtavaksi, yhdenmukaistetuksi *esineeksi* yksilö menettää kosketuksensa rajattomiin inhimillisiin potentiaaleihinsa ja lakkaa siten olemasta persoona.

Modernin ristiriidat ja emansipaatioprosessi

Vieraantuneisuuden katastrofaalisten seurausten korjaaminen vaatii radikaalia yhteiskunnallista muutosta. Marxille radikaalisuus ei tarkoittanut ainoastaan radikaalia ajattelua, vaan myös radikaalia käytäntöä. Marxin määritelmä radikaalisuudesta sisältääkin siirtymän teoriasta käytäntöön: ”Radikaalina oleminen merkitsee asian juuriin menemistä. Mutta ihmisen juurena on ihminen itse”.²⁹ Fromm siteerasi Marxin lausetta lähes sanatarkasti muotoillessaan 1960-luvun alussa humanistisen sosialismin perusteita.³⁰ Materiaaliset olosuhteet on kumottava käytännön toiminnalla, ei ainoastaan teoreettisella kritiikillä. Uskontokritiikki toimi kuitenkin nuorelle Marxille eräänlaisena kimmokkeena yhteis-

28 Benjamin 1989, 182. Benjaminin analyysi Paul Kleen taulusta Angelus Novus tekstissään ”Historian käsitteestä”.

29 Marx & Engels 1978a, 110.

30 Fromm 1981, 90.

kuntakritiikille vapauttaessaan ihmiset illusorisesta ja keinotekoisesta onnellisuudesta ja osoittaessaan tietä todellisiin, tämänpuoleisiin elämänprosesseihin: ”Uskonnon kritiikki saa ihmisen luopumaan illuusioista, jotta hän ajattelisi, toimisi, muokkasi todellisuuttaan illuusioista vapautuneena, järkiinsä tulleenä ihmisenä, jotta hän kiertäisi itseään ja siis todellista aurinkoaan.”³¹ Taivaan kritiikki muuttuu näin Maan kritiikiksi. Marxilainen illuusioiden kahleiden rikkomisen ajatus vapautuksen ennakkoehtona toimi Frommin tuotannon lähtökohtana: ”Ihminen voi tehdä tästä maailmasta loppujen lopuksi *omansa* vain siinä määrin, missä käsittää todellisuutta; jos hän elää illuusioiden vallassa, hän ei tule koskaan muuttamaan olosuhteita, jotka tekevät nuo illuusiot välttämättömiksi.”³²

Illuusioista luopuminen edellyttää sen yhteiskunnallisen prosessin tunnistamista, jonka tuloksena keinotekoiset asiantilat saadaan näyttämään luonnollisilta. Nuoren Marxin lailla myös Frommille tämä koski ennen kaikkea käsitystä ihmisestä ja ihmisluonnosta. Radikaalisuus, juuriin asti kaivautuminen, tarkoittaa inhimillisen olemassaolon historiallisen määrittäytyneisyyden hyväksymistä. Ratkaisevaa ovat ihmisen suhde luontoon ja sosiaaliseen todellisuuteen. Maailmanhistorian mittakaavassa tämä jatkuva prosessi muodostaa narratiivin ihmiskunnan syntymästä: ”Mutta koska *koko niin sanottu maailmanhistoria* ei ole sosialistiselle ihmiselle mitään muuta kuin ihmisen syntymistä ihmistyön kautta, muuta kuin luonnon tulemistä ihmiselle, niin hänellä on siis havainnollinen, kumoamaton todiste omasta *syynnystään* itsensä kautta, *syntyprosessistaan*.”³³

Fromm jatkoi nuoren Marxin ajatusta ihmiskunnan syntymisestä historiassaan rinnastamalla sosiaalipsykologina lajikehityksen yksilönkehitykseen: ”Sen pohjalta mitä tiedämme ihmiskunnan kehityksestä voimme todeta, että ihmisen syntymä on ymmärrettävä samassa merkityksessä kuin yksilön syntymä”.³⁴ Frommille yksilön kasvun perimmäisenä päämääränä on yksilöllisyyden mahdollisimman täydellinen

31 Marx & Engels 1978a, 102.

32 Fromm 2002, 67.

33 Marx 1970, 118.

34 Fromm 2002, 25. Fromm jatkoi samalla Freudin teemaa lajikehityksen ja yksilönkehityksen rinnastamisesta toisiinsa. Ks. esim. Freud 1981, 171.

toteuttaminen – mikä tapahtuu tietenkin aina yhteisössä, suhteessa muihin yksilöihin. Ihmiskunnan kasvun tasolla päämäärä on pitkälti analoginen: ihmisen tuleminen ihmiseksi. Ihmisen tulee syntyä, nousta kohdusta, katkoa primaariset siteensä luontoon, tiedostaa oma erillisyytensä ja vieraantuneisuutensa ja luoda lopulta uusi, inhimillinen yhteys katkenneen yhteyden tilalle. Tämä syntyprosessi ei ole missään mielessä kivuton.

Frommille ihmiskunnan kasvu onkin samalla tavalla dialektista kuin yksilön kasvu: primaaristen siteiden katkeaminen ja luonnosta nouseminen tarkoittavat samanaikaisesti sekä lisääntyntä vapautta että varmuuden ja turvallisuuden katoamista. Näin jokainen uusi askel kohti vapautta, ihmisen tulemistä ihmiseksi, saa aikaan intensiivistä turvattomuuden tunnetta. Paluu menetettyyn, regressio varhaisempiin vaiheisiin, aiheuttaa kuitenkin vain kärsimystä. Vieraantuminen on silti olennainen osa kasvua, sillä se toimii ennakkoehtona uudelle produktiiviselle³⁵ ja rakastavalle suhteelle sekä ihmisen ja toisen ihmisen että ihmisen ja luonnon välillä.³⁶

Ristiriidat olivat keskeisessä roolissa sekä Frommin että Marxin modernisaatiokäsityksissä. Marxin analyysi porvariston roolista kapita-

35 Frommille produktiivisuudessa ei ole kyse mahdollisimman tehokkaasta ja rationalisoidusta tuottamisesta tai ylipäätään luonnon ja ihmisten instrumentaalista manipuloinnista tiettyjen päämäärien tavoittelussa, vaan luovasta ja aidosti inhimillisestä suhteesta todellisuuteen. Lyhyesti sanottuna: ”Produktiivisuus on sitä, että ihminen toteuttaa luonteenomaisia mahdollisuuksiaan, käyttää voimiaan”. Fromm 1965, 104.

36 Ks. esim. Fromm 1994, 30–35; Fromm 2002, 25. Fromm tuo julki ihmiskunnan kasvua koskevien ajatustensa lähtökohdan viittaamalla Marxin teorioihin, joiden mukaan varhaiset animistiset uskonnot ovat ilmausta ihmisen pyrkimyksestä palata takaisin luontoon. Ks. Fromm 1997, s. 15–16 ja Fromm 1966, s. 38–39. Rainer Funk kohdistaa kuitenkin huomion poikkeamaan marxilaisesta dialektiikasta: Frommin teoria ihmiskunnan kasvusta ei ole puhtaasti dialektinen, vaan sisältää myös vahvan biomorfisen elementin. Frommin narratiivi ei etene negatioiden (ja negatioiden negatioiden) lakkaamattomassa prosessissa, vaan sisältää ajatuksen järjen täydellistymisestä ja ihmisen inhimillistymisestä. Se siis sisältää elementin, joka ei missään vaiheessa joudu negaation kohteeksi, vaan kasvaa jatkuvasti. Ks. Funk 1982, 240–241.

lismien aineena toimii erinomaisena esimerkkinä. Armottomasta kapitalismikritiikistään ja vieraantumisanalyysistaan huolimatta Marx ei nähnyt porvaristoa yksiselitteisesti historian pahana henkenä. Marxin ja Engelsin mukaan porvaristo ”on esittänyt historiassa äärimmäisen kumouksellista osaa”. Se ”riisui pyhyiden hohteen kaikilta tähän asti kunnianarvoisilta ja pelonsekaisilta hurskauden ympäröimiltä toimituksilta”. Se pakotti tuotantovälineet ja yhteiskunnalliset suhteet alituisen liikkeeseen, korvasi varmuuden epävarmuudella, hajotti kaikki ”tiukkaan piintyneet suhteet ja niihin vanhastaan arvossa pidetyt käsitykset ja näkemykset”. Porvariston vaikutuksesta vanhat auktoriteetit kaatuvat, mikä johtaa ihmisiä hallitsevien illusioiden sortumiseen: ”Kaikki säätyperäinen ja pysyväinen haihtuu utuna ilmaan, kaikki pyhä häväistään, ja ihmisten on lopulta pakko katsoa elämäntilannettaan ja keskinäisiä suhteitaan vailla harhakuvia.” Porvariston uudistukset ja aseet kääntyivät kuitenkin ajan myötä sitä itseään vastaan, sillä kaikella kumouksellisella kehityksellä on myös vastapuolensa. Ihmisen vieraantuminen ja kapitalistisen tuotantomuodon kriisiytyminen eivät siis ole seurausta ulkopuolisista vaikutteista, vaan kapitalismin sisäänrakennetuista ristiriidoista: ”Yhteiskuntamuodostuma ei milloinkaan häviä ennen kuin kaikki sen puitteisiin mahtuvat tuotantovoimat ovat kehittyneet, eivätkä uudet korkeammat tuotantosuhteet tule milloinkaan tilalle ennen kuin niiden olemassaolon materiaaliset ehdot ovat hautuneet itse vanhan yhteiskunnan helmassa”.³⁷

Frommin mukaan modernia kulttuuria puolestaan luonnehtii vapauden ongelmaa koskeva suuri sisäinen ristiriita. Suurten lupauksen ja toiveiden siivittämänä alkanut modernisaatioprosessi oli murtautunut yksitellen lähes kaikki vanhan maailman feodaaliset kahleet – moderni ihminen seisoivat uuden inhimillisemmän aikakauden kynnyksellä. Lisääntynyt vapaus tarkoitti samalla kuitenkin lisääntynyttä turvattomuutta. Tiettyjen yhteiskunnallisten ja kulttuuristen ilmiöiden – ennen kaikkea kapitalistisen talousjärjestelmän – myötävaikutuksesta uusi vapaus koettiin taakaksi, josta oli päästävä eroon keinolla millä hyvänsä. Vanhojen varmuuksien hävitessä turvauduttiin korvaaviin varmuuksiin, joita nationalismien, autoritaarisuuden ja konformiteetin kaltaiset ilmiöt tarjosivat. Sulautuminen turvallisuutta ja uusia kokonaisvaltaisia inhi-

37 Marx & Engels 1979, 9; Marx & Engels 1998, s. 36–51.

millisiä merkityksiä lupaaviin absoluutteihin symbioottisessa suhteessa merkitsi modernin kulttuurin suurimman saavutuksen, yksilöllisyyden, mitätöimistä, ja johti modernin emansipaatioprosessin kariutumiseen kansallissosialismin, neuvostokommunismien ja amerikkalaisen kulutus-kulttuurin kaltaisissa vieraantuneissa järjestelmissä.³⁸

Frommin suhde dialektiikkaan tuleekin kenties parhaiten esille vapautumisen ja turvattomuuden välisessä hankauksessa. Fromm käsit-teli dialektiikkaa teoksessaan *The Art of Loving* nostamalla esiin ”para-doksaalilogiikaksi” kutsumansa ilmiön vastakohtana länsimaiselle aris-toteliselle logiikalle.³⁹ Kun aristotelinen logiikka perustuu joko-tai vastakkainasettelulle, paradoksaalilogiikka korvaa tämän sekä-että -aset-telmalla. Frommin mukaan paradoksaalilogiikka oli vallitsevana ajatte-lutapana kiinalaisessa ja intialaisessa ajattelussa. Länsimaissa se esiintyi Herakleitoksen filosofiassa, ja myöhemmin dialektiikan nimellä Hege-lin ja Marxin ajattelussa. Sen ytimessä olivat ristiriidan ja paradoksaali-suuden hyväksyminen. Tästä näkökulmasta dualismi on vain ihmisten luoma keinotekoinen kategoria todellisuuden muodostaessa pohjim-miltaan jakamattoman ykseyden. Siksi todellisuutta on mahdollista hahmottaa vain ristiriitojen kautta.⁴⁰ Fromm sivuaa dialektiikkaa myös kirjoittaessaan juutalaiselle ajattelulle tärkeästä negatiivisen teologian ajatuksesta, jonka mukaan voimme puhua vain siitä mitä Jumala *ei ole*, emme siitä mitä hän *on*. Yhteys dialektiikkaan ja paradoksaalilogiikkaan tulee ilmi lainauksessa Raamatusta: Mooseksen tivatessa Jumalalta tämän nimeä, Jumala myöntyy toteamaan olevansa nimeltään Nimetön.⁴¹

Dialektiikka suuntaa huomion todellisuuden loputtomaan moninai-suuteen, mutta muistuttaa meitä myös alituisesta muutoksesta: ”kaikki

38 Ks. Fromm 1994a.

39 Paradoksaalista oli myös se että Fromm käsitteli kattavimmin teoreettista dialektisen metodin kysymystä populaareimmassa ja myydyimmässä teok-sessaan.

40 Fromm 1995a, s. 57–62. Paradoksaalilogiikan käsittely toistuu sisällöltään identtisessä, mutta hieman lyhennetyssä muodossa teoksessa *Beyond the Chains of Illusion*. Ks. Fromm 1966, 129–130. Paradoksaalilogiikasta From-min ajattelussa ks. myös Funk 1982, 231–232.

41 Fromm 1963, 137; Fromm 1991b, 32–42; Fromm 1995a, 54–56; Fromm 1994b, 118. Ks. myös Funk 1982, 235–239 ja Lundgren 1998, 95–98.

rajalliset asiat ovat siis ristiriitaisia ja sen vuoksi irrationaalisia”.⁴² Tästä syystä niiden kohtalona on olla lakkaamattoman kritiikin kohteena. Kritiikki nousee kuitenkin vain olemassa olevien yhteiskunnallisten muotojen ja ehtojen pohjalta. Marxille porvarillinen yhteiskunta ei ole mikään outo mutaatio historiallisen kehityksen polulla, vaan pitää sisällään aikaisempien, jo kumottujen yhteiskuntamuotojen elementtejä. Siksi se on mahdollista kumota vain itsestään käsin; ei pyrkimällä palaamaan menetettyyn tai muotoilemalla abstrakteja visioita tulevaisuudesta, vaan – kuten Olli-Pekka Moisio kirjoittaa Marxin pyrkimyksistä – tulkitsemalla ”kapitalismin omia liikelakeja, jotka tähtäsivät kapitalismin itsensä kumoamiseen epäinhimillisen, ihmiselle vieraan elämän kiellossa”.⁴³

Paradoksaalilogiikan, dialektiikan ja negatiivisen teologian kautta Frommin käsitys modernisaatiosta on ymmärrettävissä hedelmällisemmästä perspektiivistä. Fromm ei pitänyt modernisaatiota katastrofina tai monoliittisena hirviönä, jota tuli vastustaa hinnalla millä hyvänsä ja joka herätti lähinnä inhoa, vaan ristiriitaisista elementeistä koostuvana kokonaisuutena, jossa olivat samanaikaisesti läsnä sekä lupaus paremmasta että potentiaali kaiken lopullisesta tuhosta. Frommin suhde modernisaatioon ei ollut normatiivinen, vaan hän pyrki hyväksymään ja sisällyttämään sen paradoksaalisen luonteen teorioihinsa.⁴⁴ Lähestymistapa perustuu järjen itsekritiikin ajatukselle, pyrkimykselle etsiä teitä toisenlaiseen moderniin vallitsevien olosuhteiden, ei niiden kategorisen kieltämisen, pohjalta. Uusi yhteiskunta muotoillaan nykyisen pohjalta.

Marxilaisittain ymmärrettyä uusi vaihe historiassa edellyttää kuitenkin aiempaan vaiheeseen sisältyneiden ristiriitojen kehittymistä äärimilleen. Muutos ei ole mahdollista ennen kuin vallitsevan järjestelmän surkeus on tullut käsinkosketeltavaksi. ”On opetettava kansa *pelästymään* omaa itseään jotta siihen voidaan saada *rohkeutta*.”⁴⁵ Frommin mukaan ensimmäinen askel minkäänlaiselle vapautukselle onkin tietoisuus kärsimyksestä: ”*Vapauden ensimmäinen askel piilee ihmisen kyvyssä kärsiä, ja*

42 Moisio 2004.

43 Moisio 2004.

44 Vrt. myös Georg Simmelin ambivalenttiin käsitykseen modernista. Ks. esim. Simmel 2005.

45 Marx & Engels 1978, 105.

hän kärsii joutuessaan fyysisen ja henkisen sorron kohteeksi”. Ihmisen menettäessä kykynsä kärsiä, hän menettää myös mahdollisuutensa vapautua, mahdollisuutensa taistella oman inhimillisen olemassaolonsa puolesta niitä vastaan, jotka sortavat häntä.⁴⁶

Juutalaisten yhteiskuntateoreetikkojen puhe kärsimyksen emansipatorisesta voimasta tulee tuskin kenellekään yllätyksenä. Fromm katsoi saksalaisessa kulttuuripiirissä vaikuttaneiden juutalaisten luovuuden kummunneen nimenomaan juutalaisten ulkopuolisuudesta ja voimattomuudesta.⁴⁷ Myös Zygmunt Bauman näkee assimilaatio- ja eksklusiopaineiden kohteeksi joutuneiden juutalaisten kärsimyksissä luovan potentiaalin. Juutalaisten asema ikuisina muukalaisina, modernisaation jätteenä, parjattuina, sorrettiina ja pilkattuina sivullisina, joiden tuli rakentaa identiteettinsä vihamielisen valtakulttuurin jatkuvassa paineessa teki mahdolliseksi sen, että he näkivät ensimmäisten joukossa yhdenmukaisuutta pakonomaisesti hamuavan modernin projektin pimeän puolen. Epätoivo manifestoitui haluna päästä ulos, mutta samalla siihen sisältyi jo käsitteen määritelmän mukaisesti ulospääsyyn mahdottomuus. Tie ulos epätoivosta ei kuljekaakaan ovien, vaan seinään halkaistavien reikien kautta.⁴⁸

Toivon paradoksaalisuus on siinä, että vasta epätoivo synnyttää aidon toivon ja mahdollistaa vapautumisen. Tšekkiläis-juutalaisen Jiří Weilin romaanissa *Tähti sydämellä* keskitysleirikuljetusta odottelevat juutalaiset kummastelevat sitä, miksi ihmiset eivät taistele, vaikka tietävät lopulta päätyvänsä kuopatuksi. Kirjan päähenkilö, juutalainen pankkivirkai-

46 Fromm 1968, 36–37; Fromm 1978, 168–170; Fromm 1991b, 92, 100, 106–107; Fromm 1999, 118–119.

47 Fromm 1994b, 105–110. Voidaan tietysti miettiä missä määrin saksalaisten juutalaisten suhteellisen suotuisa taloudellinen asema sopii Frommin kuvaan juutalaisista voimattomina. Oli miten oli, Frommille juutalaisten voimattomuudessa oli ensisijaisesti kyse tunnustuksen puutteesta ja eksklusiopyrkimysten kohteeksi joutumisesta.

48 Bauman 1995, 155–159, 166. Michael Löwy kirjoittaa juutalais-saksalaisista oppineista samaan sävyyn: “ – – juuri siitä syystä, että heidät kukistettiin, että he olivat aikansa virtauksia vastustavia ulkopuolisia, että he olivat itsepäisiä romantikkoja ja parantumattomia utoopikkoja heidän teoksensa muuttuvat entistä relevanteimmiksi ja merkityksellisemmiksi lähestyessämme 1900-luvun loppua. Löwy 1992, 2.

lija Josef Roubíček, vastaa kummasteluihin toteamalla: ”Jos toivoa ei olisi, sanoin, – ihmiset varmaan taistelisivat”. Juutalaisten epätoivo assimilaatiopaineiden ja ylipäätään heitä ympäröivän sorron keskellä johti Baumanin mukaan ennennäkemättömään luovuuteen ja laajamittaiseen pyrkimykseen muotoilla teitä ulos olemassaolosta, jonka määräävänä piirteenä oli kärsimys. Painotus oli nimenomaan *uusilla* teillä, radikaalilla, perusteita koskevalla kritiikillä, sillä vanhat ja kokeillut tiet olivat osoittautuneet joko umpikujiksi tai kehiksi. Todellinen, radikaali toivo syntyy vasta kieltäydyttäessä väärän tietoisuuden kautta suodattuneen illusorisen toivon tarjoamasta laimeasta lohdusta, joka todellisuudessa vain auttaa vallitsevaa järjestelmää säilyttämään sortavat ja vieraannuttavat rakenteensa.⁴⁹

Fromm painottaakin kuinka modernien yhteiskuntien kärsimys tulee *kokea* ja *nähdä* kaikessa kauheudessaan, ennen kuin minkäänlaisen positiivisen vision muotoileminen tulee ylipäätään mahdolliseksi. Vasta romahduspisteessä, kaiken ollessa jo menetetty, ihmisen seisossa ydintuhon⁵⁰, henkisen tyhjentymisen, yksilöllisyyden katoamisen ja täydellisesti atomisoituneiden sosiaalisten suhteiden edessä, hänelle aukeaa mahdollisuus täysin toisenlaiseen olemassaoloon. Frommille toivo on ”ehdoton edellytys kaikissa pyrkimyksissä suunnata sosiaalista muutosta kohti suurempaa elinvoimaisuutta, tietoisuutta ja järjennukaisuutta”. Tällainen toivo ei tarkoita passiivista odottamista, vaan aktiivista kärsimättömyyttä, herkeämätöntä muutoksen odotusta ja toimimista niiden ideaalien mukaisesti, joiden laajamittaista aktualisoimista toivotaan.⁵¹ Uusi yhteiskunta ei tipahda ihmisen syliin ilmaisena lahjana, vaan on – kuten messiaaninen aika juutalaisessa traditiossa – ihmiskunnan kollektiivinen ja historiallinen luomus.⁵²

49 Bauman 1995, 166–167; Weil 2002, s. 150. Ks. myös Brumlik 1991, 3.

50 Ydintuhon mahdollisuus oli kylmän sodan konteksteissa äärimmäisen konkreettinen uhkakuva, ja esiintyikin usein Frommin teksteissä. Fromm otti myös aktiivisesti osaa ydinaseriisuntaa vaativan SANE-järjestön toimintaan.

51 Fromm 1966, 176–177, 195; Fromm 1969, 19–40; Fromm 1991a, 190; Fromm 1991b, 153–156. Toivon ja epätoivon yhteenkietoutuneisuudesta Frommin ajattelussa ks. myös Horney Eckardt 1992.

52 Vrt. anarkistifilosofi Hakim Beyn käsitykseen messiaanisesta ajasta yhteis-

Omistamisesta olemiseen. Marx uuden yhteiskunnan ja ihmisen profeettana

Myöhemmässä tuotannossaan Fromm korosti entisestään messiaanisia tulkintojaan Marxin ajattelusta ja nosti hänet eräänlaiseksi uuden ihmisyiden ja uuden yhteiskunnan väärinymmärretyksi profeetaksi.⁵³ Frommille Marx oli humanisti, jonka lopullisena päämääränä ei ollut vain kapitalismin kumoaminen ja muutos sosioekonomisessa sfäärissä, vaan inhimillinen vallankumous: ”Marxin todellinen vallankumouksellisuus ilmenee kuitenkin *inhimillisen* vallankumouksen ajatuksessa, joka tarkoittaa uutta vaihetta inhimillisessä elämässä. Tämä vaihe päättäisi ihmisen esihistorian ja aloittaisi *inhimillisen* historian.” Olennaista on havaita katkos vihamielisen vastakkainasettelun ja luokkataistelun luonnehtiman ”ihmisen esihistorian” ja näiden kumoamisen kautta syntyvän uuden yhteiskunnan välillä. Porvarillisen tuotantomuodon ylittäminen tarkoittaa ihmisen esihistorian päättymistä ja ihmisen historian alkamista inhimillisessä muodossa.⁵⁴

Mistä tässä uudessa yhteiskunnassa oli Frommin (ja Marxin) mukaan sitten kyse? Fromm tunnusti, että utooppisen artikuloimiseen sisältyi tiettyjä vaaroja. Negatiivisen teologian ja dialektiikan kannalta oli luontevaa, että ideaalin pukeminen konkreettiseen muotoon johti sen esittämiseen vieraantuneena. Tästä syystä Marx kirjoitti vain siitä, mitä kom-

sollisenä luomuksena: ”Mutta messiaskaan ei ole maailmassa yksittäinen henkilö – se on pikemminkin kollektiivi, jossa jokaisen yksilöllisyys toteutuu & täten (jälleen metaforisesti tai kuvallisesti) muuttuu kuolemattomaksi.” Hakim Bey 2008.

53 Ks. esim. Fromm 1997, 80–83. Frommille Marx oli profeetta William Blaken määritelmän hengessä: ”Every honest man is a Prophet he utters his opinion both of private & public matters/Thus/If you go on So/the result is So/He never says such a thing shall happen let you do what you will. a Prophet is a Seer not an Arbitrary Dictator.” Blake 1988, 617. Frommin profeettakäsityksistä ks. Fromm 1966, 115–121; Fromm 1969, 32–34, 69; Fromm 1976, 52–53; Fromm 1981, 41–57. Ks. myös Lundgren 1998, s. 132–135. Ihannoidessaan Marxia Fromm osin myös reagoi Marxin kirjoituksiin ja persoonaan kohdistuneeseen kylmän sodan aikaiseen yksipuoliseen ja tietämättömään kritiikkiin.

54 Fromm 1994b, 144; Fromm 2002, 354; Marx & Engels 1979, 10.

munismi ei ollut.⁵⁵ Negatiivista teologiaa koskevista huomioistaan ja konkreettisten ideaalien muotoilemiseen kohdistamasta kritiikistään huolimatta Fromm ei nähnyt syytä pidättäytyä radikaalihumanistisen utopiansa artikuloimisesta.

Selkeimmän ilmaisun ”Uudelle Ihmiselle” Fromm antoi teoksessaan *To Have or To Be?* muotoilemassaan olemisen ja omistamisen käsitteparissa. Käsitteparin juuret ovat jäljitettävissä nuoren Marxin toteamukseen: ”Mitä mitättömämpi on *olemisesi*, mitä vähemmän sinä ilmaiset elämäsi, sitä enemmän sinä *omistat*, sitä suurempi on sinun *luovutettu* elämäsi, sitä enemmän sinä kasaat kokoon vieraantunutta olemustasi.”⁵⁶ Jos Marx vielä viittasi omistamisella ensisijaisesti porvarillisen askeettisuuden vaatimuksiin ja rahan tarpeen tyranniaan, Frommille omistamisessa oli kyse jostain laajemmasta: tietynlaisesta suhteessaolon muodosta, henkisestä asennoitumisesta maailmaan.⁵⁷ Fromm ei tarkoita omistamisella ainoastaan materian haalimista, vaan ylipäätään vieraantunutta suhdetta itseen, muihin ihmisiin ja maailmaan. Omistaminen on inhimillisen kokemuksen jäädyttämistä, sen muuttamista esineelliseksi, pysähtyneeksi ja viime kädessä kuolleeksi. Näin nuoren Marxin kirjoitukset yhdistyivät yllättävällä tavalla zenbuddhalaisiin opetuksiin, jotka nousivat Frommin myöhäistuotannossa varsin merkittävään rooliin.⁵⁸

Marxille henkisesti rikasta ihmistä luonnehtii hänen kykynsä käyttää kaikkia inhimillisiä ”aistejaan” monipuolisella ja syvällisellä tavalla: ”– *kehittynyt* yhteiskunta tuottaa pysyväksi todellisuudekseen ihmisen tässä hänen koko olemuksensa rikkaudessa, *rikkaan* ihmisen jolla on *kaikki aistit syvällisesti* käytössään”. Fromm jatkaa olemisesta kirjoittaessaan Marxin aistimellisuutta koskevaa analyysia. Olemisen sisäistänyt

55 Fromm 1994b, 146.

56 Marx 1970, 125.

57 Porvarillista askeettisuutta Fromm analysoi kokoavan tai anaalisen luonteen käsitteellään. Ks. esim. Fromm 2003, 47–49.

58 Fromm peilaa ajatteluaan ja psykoanalyysia zenbuddhalaisuuteen teoksessa *Zen-Buddhism and Psychoanalysis*, joka syntyi Frommin kodissa Meksikossa järjestetyn zen-seminaarin pohjalta. Paikalle oli saapunut luennoimaan myös Frommin suuresti kunnioittama japanilainen professori D.T. Suzuki, jonka rooli länsimaisten intellektuellien tutustuttamisessa 1900-luvun puolivälissä zenbuddhismiin oli keskeinen. Ks. Fromm 1960.

ihminen on täysin läsnä, iloitsee antamisesta ja jakamisesta ja kunnioittaa syvästi elämää. Hän pyrkii kehittämään mielikuvitustaan järkensä rinnalla, ei paetakseen todellisuudesta, vaan ymmärtääkseen sitä ja siihen sisältyviä potentiaaleja syvemmin ja täydellisemmin. Hän kykenee voittamaan egonsa ahtaan, narsistisen vankilan ja liittymään maailmaan, olemaan osa sitä, sen sijaan että takertuisi egoonsa ja elämäänsä kuin kuolleeseen omaisuuteen ja rakentaisi muurin itsensä ja maailman välille. Hän ymmärtää että oleminen on tulemista, jatkuvaa muutosta, jatkuvaa kasvua. Hän saavuttaa onnellisuutensa pyrkimällä jatkuvasti kasvavaan elävyyteen (*aliveness*), elämällä niin intensiivisesti kuin mahdollista ja aktualisoimalla itseensä sisältyvät potentiaalit käyttämällä kaikkia inhimillisiä voimiaan.⁵⁹ Fromm ei juuri estetiikasta itse kirjoittanut, mutta siitä tässä on pohjimmiltaan kyse: aistimisen merkityksen radikaalista uudelleenarvioinnista sekä yksilöllisellä että yhteiskunnallisella tasolla, ts. mielikuvituksen, luovan fantasioinnin ja leikin korottamisesta ihmis-yhteiskunnan rakentaviksi periaatteiksi.

Fromm siteraa Marxia, joka seuraavassa katkelmassa hänen mukaansa tiivistää olemisen vastakohtana omistamiselle: ”Jos edellytät *ihmisen ihmiseksi* ja hänen suhteensa maailmaan inhimilliseksi, niin voit vaihtaa rakkautta ainoastaan rakkautta vastaan, luottamusta ainoastaan luottamusta vastaan jne. Jos haluat nauttia taiteesta, sinun on oltava taiteellisesti kou-

59 Fromm 1969, 110, 167–168; Fromm 1978, 25, 126, 170–172; Fromm, Erich 2001, 117–120; Fromm 1994b, 123–127, 150, 154–155; Fromm 1997, 36; Marx 1970, 112. Postuumisti julkaistussa teoksessaan *The Art of Being* Fromm hahmottelee varsin yksityiskohtaisesti ”askeleita kohti olemista” hereillä olemisen, tietoisena olemisen (*to be aware*), keskittymisen, yhden asian tahtomisen (*To Will One Thing*) ja meditoimisen kaltaisten ilmiöiden kautta. Ks. Fromm 2001. Fromm suunnitteli kyseistä tekstiä alun perin osaksi teostaan *To Have Or To Be?*, mutta päätti poistaa sen lopullisesta versiosta, koska pelkäsi tulevaisuuden väärinymmärretyksi pelkän yksilöllisen henkisen uudistumisen julistajana: ”Fromm poisti luvun ‘Steps toward Being’ käsikirjoituksesta hieman ennen *To Have or To Be?* -teoksen ladontaa, sillä hän uskoi, että hänen kirjansa voitaisiin ymmärtää siten väärin, että jokaisen yksilön tulisi pyrkiä *pelkästään* henkiseen hyvinvointiin tiedostamalla itsensä ja kehittämällä ja analysoimalla itseään muuttamatta niitä taloudellisia olosuhteita, jotka ovat omistavan olemassaolon muodon luoneet”. Funk 2001, vii.

liutunut ihminen; jos haluat vaikuttaa muihin ihmisiin, on sinun oltava todella innostavasti ja kannustavasti muihin ihmisiin vaikuttava ihminen. Sinun jokaisen ihmissuhteesi ja luonnonsuhteesi on oltava *tietty*, tahtosi kohdetta vastaava *ilmaus todellisesta yksilöllisestä elämästäsi*.”⁶⁰

Frommille vieraantumisen voittamisessa onkin pohjimmiltaan kyse yksilöllisyyden myöntämisestä ja vahvistamisesta. Marx ilmaisee saman ajatuksen huomauttamalla, että inhimillisesti rikkaalla ihmisellä on tarve omaan toteutumiseensa: ”*Rikas ihminen on samalla ihminen, joka on inhimillisen elämänilmauksen kokonaisuuden tarpeessa. Hän on tällainen ihminen, koska hänen oma toteutumisensa on olemassa sisäisenä välttämättömyytenä, tarpeena.*”⁶¹ Hän pitää tinkimättömästi kiinni itsenäisyydestään (elättelemättä kuitenkaan Marxin parhaamien Robinson-tarinoiden harhakuvia yksilön erillisestä, irrallisesta, olemassaolosta): ”*Oleno pitää itseään itsenäisenä vasta kun se seisoo omilla jaloillaan, ja se seisoo omilla jaloillaan vasta kun se saa kiittää olemisestaan itseään. Ihminen joka elää toisen ihmisen armosta, pitää itseään riippuvaisena olentona. Mutta minä elän täysin toisen ihmisen armosta, ellei minun ole ainoastaan kiitettävä häntä toimeentulostani, vaan hän on lisäksi luonut minun elämäni, kun hän on minun elämäni lähde, ja minun elämälläni on välttämättä tällainen ulkopuolinen perusta, ellei se ole minun oman luomani.*”⁶²

Frommille kapitalistisen massa- ja kulutusyhteiskunnan tuottama ja hyödyntämä yksilöllisyys on pelkkää yksilöllisyyden illuusiota. Modernin kulttuurin ongelmana ei ole yksilöllisyyden liiallinen korostuminen, vaan sen vääristyminen.⁶³ Sekä Marxin että Freudin päämääränä

60 Fromm 1994b, s. 150; Marx 1970, s. 150.

61 Marx 1970, 116. Vieraantuminen on nuorelle Marxille puolestaan käänteisesti ihmisen toteutumisen menetystä, hänen elämänilmauksensa luovuttamista. Ks. Marx 1970, 108.

62 Marx 1970, 116. Robinson-tarinoiden ”mielikuvituksettomista kuvitelmissa” ks. Marx 1986, 34.

63 Aito yksilöllisyys rinnastuu Frommilla positiivisen vapauden ajatukseen: ”Positiivinen vapaus sisältää siis sen periaatteen, ettei ole olemassa korkeampaa voimaa ja valtaa kuin tämä ainutlaatuinen minä ja että ihminen on olemassaolonsa keskus ja tarkoitus; ihmisen yksilöllisyyden kasvu ja toteuttaminen on päämäärä, jota ei koskaan ole lupa alistaa mihinkään oletetusti korkeammanarvoiseen tarkoitukseen. Fromm 1976, 222.

oli Frommin mukaan ihmisen vapautus: Freud pyrki tähän tavoitteen yksilön tasolla, kun taas Marxin emansipaatiopyrkimykset kanavoituivat yhteiskunnallisen muutoksen ajatukseen: ”Marxin päämääränä oli ihmisen henkinen emansipaatio, hänen vapautumisensa taloudellisen determinismin kahleista, hänen inhimillisen eheydensä palauttaminen, jotta hän voisi pyrkiä ykseyteen ja harmoniaan sekä lähimmäistensä että luonnon kanssa.”⁶⁴

Frommin tulkinnassa Marx jatkoi sekulaarissa muodossa messianistista ja radikaalihumanistista perinnettä. Kommunistinen yhteiskunta samaistui luontevasti messiaanisen ajan ajatukseen. Juutalaisten sapatti oli Frommille todistus siitä, että messiaaninen aika oli mahdollinen, että omistaminen on mahdollista korvata olemisellä tämänpuoleisessa todellisuudessa: ”Sapattina ihminen elää siten, ettei hän *omista* mitään, eikä hänellä ole muita päämääriä kuin *oleminen* – – ”.⁶⁵ Frommille Marx oli uskonnollinen ajattelija, jonka perimmäisenä päämääränä oli ihmisen pelastus. Tämä häkellyttävä väite muuttuu ymmärrettävämmäksi, mikäli huomioimme Frommin käsittäneen uskonnoksi minkä tahansa jaetun ajatusjärjestelmän, joka tarjoaa yksilölle vakaumuksia ja antaa hänelle mahdollisuuden suuntautua maailmaan kyseisten vakaumusten pohjalta. Frommille olennaista eivät olleet uskonnon institutionaaliset aspektit, dogmit tai uskonkappaleet, vaan itse kokemukset. Frommin määritelmä uskonnollisesta kokemuksesta tiivistyy yllä esiteltyyn olemisen ajatukseen. Marxin uskonnonvastaisuus on Frommin mukaan selitettävissä taisteluna uskonnon vääristyneitä ja vieraantuneita muotoja vastaan. Sosialistisessa yhteiskunnassa erillistä uskontoa ei tarvita, sillä uskonnolliset kokemukset ovat sulautuneet elämän kokonaisuuteen, eivätkä enää ole eristettyjä yhteen vieraantuneeseen elämänalueeseen.⁶⁶

Frommille Marxin *Feuerbach-teeseissä* ja *Saksalaisessa ideologiassa* esittämä vaatimus ajattelun totuudenmukaisuuden osoittamisesta materiaalisessa todellisuudessa kumouksellisena käytäntönä ei tarkoittanut pelkästään pyrkimystä yhteiskunnalliseen muutokseen. Vaikka Fromm hyväksyi täysin sydämin Marxin käsitykset kapitalistisen yhteiskunnan vieraantuneisuudesta, vaikka hän tunnusti laajamittaisen vapautu-

64 Fromm 1997, 3.

65 Fromm 1978, 50–51.

66 Fromm 1991, 57–62; Fromm 1994b, 167; Fromm 2002, 227, 342–343.

misen ja yksilöllisyyden toteutumisen olevan mahdollista vain radikaalien sosioekonomisten muutosten myötä, vaikka hän uskoi mielekkään, produktiivisen, spontaanin ja rakastavan elämän olevan äärimmäinen harvinaista vallitsevissa olosuhteissa, hän ei suostunut myöntämään, että kaikki yksilön pyrkimykset vapautua, toteuttaa itseään, aktualisoida inhimillisiä potentiaalejaan ja asettua avoimeen, rakastavaan suhteeseen toisten ihmisten kanssa olisivat olleet turhia ja hyödyttömiä.

Laajat rakenteelliset muutokset ja subjektin aktiivisuus eivät asetu Frommin ajattelussa millään muotoa toisiaan vastaan. Vallitsevista vieraannuttavista olosuhteista irtaantumiseen ei vaadita ainoastaan sosioekonomisia muutoksia, vaan myös yksilön sydämessä, hänen luonteessaan, tapahtuvaa kumousta. Fromm ei kuulunut niihin Marxin seuraajiin, jotka tulkitsivat historiallisen materialismin perintöä yksioikaisen ekonomistisesti. Kulttuurinen päällysrakenne ei ole hänen tulkinnassaan avuton sosioekonomisen perustan edessä. Fromm korostaa niin ikään produktiivista, aktiivista subjektia muutoksen alkuunpanijana. Mikäli näin ei olisi, miksi Fromm olisi käyttänyt suurimman osan elämästään pyrkien artikuloimaan teos toisensa jälkeen suurelle yleisölle mahdollisimman vetoavalla tavalla yhteiskunnallisen ja yksilöllisen muutoksen välttämättömyydestä – käyttäen kaiken lisäksi metaforisesti hyvin rikasta ja jopa suggestiivista kieltä? Jokainen Marxia ja Frommia luenut voi olla vakuuttunut siitä, että kirjoittajat todella tarkoittivat sitä mitä sanoivat, että he todella uskoivat julistamaansa ja kokivat omalla toiminnallaan olevan merkitystä analysoimiensa realiteettien kannalta.⁶⁷ Onkin johdonmukaista ettei Frommin teksteissä esiintyvä yksilö ole ainoastaan kapitalismin rautaisten lakien riepottelema heittosäkki, valankäytön kohde ja vallan takaaja, vaan potentiaalisesti myös oman yksilöllisen ja yhteisöllisen todellisuutensa luova, vapautta kohti kurottava subjekti.

Kirjallisuus

67 Vrt. Moision huomioihin kontingenssin ja determinismin suhteesta Marxin ajattelussa tämän teoksen artikkelissa ”Marxilaisesta emansipatio-teoriasta, työväenluokasta ja kriittisestä teoriasta”.

- Adorno, Theodor W. & Horkheimer, Max, *Välistuksen dialektiikka*. Vastapaino, Tampere 2008 (1944).
- Bauman, Zygmunt, *Modernity and Ambivalence*. Polity Press, Cambridge 1995 (1991).
- Benjamin, Walter, *Messiaanisen sirpaleita*. Suom. Raija Sironen. Kansan sivistystyön liitto & Tutkijaliitto 1989.
- Blake, William, *The Complete Prose & Poetry of William Blake*. Toim. David V. Erdman. Anchor Books, New York 1988.
- Brumlik, Micha, "Messianic Thinking in the Jewish Intelligentsia of the Twenties". Teoksessa *Wissenschaft vom Menschen/Science of Man, Jahrbuch der Internationalen Erich Fromm-Gesellschaft. Vol. 2: Erich Fromm und die Kritische Theorie*. Münster (Lit Verlag) 1991. <http://www.erich-fromm.de/e/index.htm>. 14.6.2005.
- Burston, Daniel, *The Legacy of Erich Fromm*. Harvard University Press, Cambridge 1991.
- Fermi, Laura, *Illustrious Immigrants. The Intellectual Immigration From Europe 1930–1941*. The University of Chicago Press, Chicago & London 1968.
- Fromm, Erich, "A Contribution to the Method and Purpose of an Analytical Social Psychology." <http://www.erich-fromm.de/data/pdf/1992e%20%5B1937%5D-e%20Contribution%20to%20the%20Method%20and%20Purpose.pdf>. 23.2.2007a (1992).
- Fromm, Erich, *Beyond The Chains of Illusion. My Encounter With Marx and Freud*. Pocket Books, New York 1966 (1962).
- Fromm, Erich, *Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture*. Routledge & Kegan Paul, London 1963.
- Fromm, Erich, *Escape From Freedom*. Henry Holt and Company, New York 1994a (1941).
- Erich Fromm, *Ihmisen osa*. Suom. Kari Turunen. Kirjayhtymä, Helsinki 1965 (1947).
- Fromm, Erich, *Man For Himself. An Inquiry Into The Psychology of Ethics*. Routledge, London & New York 2003 (1947).
- Fromm, Erich, *Marx's Concept of Man. With Translations From Marx's Economic and Philosophical Manuscripts*. Continuum, New York 1997 (1961).
- Fromm, Erich, *On Being Human*. Continuum, New York 1994b.
- Fromm, Erich, *On Disobedience and Other Essays*. The Seabury Press, New York 1981.
- Fromm, Erich, *Pako vapaudesta*. Suom. Markku Lahtela. Kirjayhtymä, Helsinki 1976.
- Fromm, Erich, *The Art of Being*. Constable, London 2001 (1993).
- Fromm, Erich, *The Art of Loving*. Thorsons, London 1995a (1956).

- Fromm, Erich, *The Crisis of Psychoanalysis. Essays on Freud, Marx and Social Psychology*. Henry Holt and Company, New York 1991a (1970).
- Fromm, Erich, *The Erich Fromm Reader*. Humanity Books, New York 1999 (1985).
- Fromm, Erich, *The Essential Fromm. Life Between Having and Being*. Constable, London 1995b.
- Fromm, Erich, "The Human Implications of Instinctivistic 'Radicalism'. A Reply to Herbert Marcuse". <http://www.erich-fromm.de/data/pdf/1955b-e.pdf>. 27.3.2007b.
- Fromm, Erich, *The Sane Society*. Routledge, London & New York 2002 (1955).
- Fromm, Erich, *To Have or To Be*. Jonathan Cape, London 1978 (1976).
- Fromm, Erich, *Toivon vallankumous*. Suom. Ilse Koli. Kirjayhtymä, Helsinki 1969 (1968).
- Fromm, Erich, *You Shall Be As Gods. A Radical Interpretation of the Old Testament and Its Tradition*. Henry Holt and Company, New York 1991b (1966).
- Fromm, Erich, *Zen-Buddhism and Psychoanalysis*. Harper & Brothers, New York 1960.
- Freud, Sigmund, *Johdatus psykoanalyysiin*. Suom. Erkki Puranen. Gummerus, Jyväskylä 1981.
- Funk, Rainer, "Editor's Foreword". Teoksessa Erich Fromm, *The Art of Being*. Constable, London 2001 (1993).
- Funk, Rainer, *Erich Fromm: The Courage To Be Human*. Continuum, New York 1982 (1978).
- Giddens, Anthony, *The Consequences of Modernity*. Polity Press, Cambridge 1995 (1990).
- Hakim Bey, *Millenium*. <http://www.hermetic.com/bey/millennium/religion.html>. 24.1.2008.
- Horney Eckardt, Marianne, "The Theme of Hope in Erich Fromm's Writing". Teoksessa *Wissenschaft vom Menschen / Science of Man. Jahrbuch der Internationalen Erich Fromm-Gesellschaft*. Lit-Verlag, Münster 1992. <http://www.erichfromm.de/data/pdf/Eckardt,%20M.%20Horney,%201992.pdf>. 28.3.2007.
- Jay, Martin, *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923–1950*. Heinemann, London 1974.
- Juutilainen, Paul Alexander 2007: *Herbert's Hippopotamus*. media.gseis.ucla.edu/kellner/herbieshippodsl.mov. 3.4.2005.
- Kellner, Douglas, *Critical Theory, Marxism and Modernity*. Polity Press, Cambridge 1989.
- Laing, R.D., *The Politics of Experience and The Bird of Paradise*. Penguin Books, New York 1990 (1967).

- Lundgren, Svante, *Fight Against Idols. Erich Fromm on Religion, Judaism and the Bible*. Peter Lang, Frankfurt am Main 1998.
- Löwy, Michael, *Redemption and Utopia. Jewish Libertarian Thought in Central Europe. A Study in Elective Affinity*. The Athlone Press, London 1992 (1988).
- McLaughlin, Neil, "Optimal Marginality: Innovation and Orthodoxy in Fromm's Revision of Psychoanalysis". *The Sociological Quarterly* Volume 42, Number 2, 2001.
- Marx, Karl, *Taloudellis-filosofiset käsikirjoitukset 1844*. Kustannusliike Edistys, Moskova 1970 (1932).
- Marx, Karl, *Vuosien 1857–1858 taloudelliset käsikirjoitukset. ("Grundrisse")*. Kustannusliike Edistys, Moskova 1986.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Kommunistinen manifesti*. Vastapaino, Tampere 1998 (1848).
- Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Valitut teokset. Osa 1*. Kustannusliike Edistys, Moskova 1978a.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Valitut teokset. Osa 2*. Kustannusliike Edistys, Moskova 1978b.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Valitut teokset. Osa 4*. Kustannusliike Edistys, Moskova 1979.
- Moisio, Olli-Pekka, "Kielto, ristiriita ja kritiikki – Karl Marx yhteiskunnan luonteesta". Teoksessa *Kielto*. Toim. Heta Gylling & S. Albert Kivinen & Risto Vilkkö. Yliopistopaino, Helsinki 2004.
- Severino, Emanuele, *Kärsimys kohtalo kapitalismi*. Suom. Markku Salo & Jussi Vähämäki. Loki, Helsinki 1997.
- Simmel, Georg, *Suurkaupunki ja moderni elämä*. Gaudeamus, Helsinki 2005.
- Weil, Jñí, *Tähti sydämellä*. Basam Books, Helsinki 2002 (1949).
- Wiggershaus, Rolf, *The Frankfurt School. Its History, Theory and Political Significance*. Polity Press, Cambridge 1995.

Rauno Huttunen
JÜRGEN HABERMAS JA MARX

Nuoren Habermasin Marx-tulkintojen sietämätön keveys

Karl Marxin ajattelu on ollut Frankfurtin koulun tunnetuimmalle Kedustajalle Jürgen Habermasille monella tapaa tärkeä. Nuori Habermas aloitti akateemisen uransa radikaalina heideggerilais-hegeliläisenä marxistina Herbert Marcusen tapaan. Opiskeluaikanaan vuosina 1949–54 Habermas tutustui ensin Heideggerin ajatteluun.¹ Marxin nuoruuden kirjoituksiin Habermas perehtyi tehdessään Schelling-väitöskirjansa. Karl Löwithin kirjoitukset innoittivat Habermasia tutustumaan nuorhegeliläisiin ja ennen kaikkea Georg Lukacsiin. Lukacsin kirja *Geschichte und Klassenbewusstsein*² teki Habermasista vasemmistolaisen ja johdatti hänet lukemaan marxilaista kirjallisuutta laajemmin. Marx-innostuksensa vuoksi Habermas täydensi jo kirjoittamansa heideggerilaisen väitöskirjansa marxilaisella johdannolla.³ Väitöskirjansa esittämisen jälkeen Habermas sai stipendin avulla mahdollisuuden syventyä Hegel-marxismiin ja tiedonsosiologiaan. Vuodesta 1956 alkaen Habermas tutustui Theodor Adornon, Ernst Blochin, Walter Benjaminin ja Herbert Marcusen kirjoihin. Habermasia innosti erityi-

1 Habermas 1994.

2 Lukacs 1971.

3 Habermas 1954.

sesti humanistinen ja antropologinen tulkinta Marxista. Sitten Habermas tarttui Marxin *Pääomaan* käyttäen hyväksi Maurice Dobbin, Paul Sweezyn ja Paul Baranin englantilais-amerikkalaista tulkintaa.⁴ Näihin aikoihin Habermas tutustui myös Emil Durkheimiin, Max Weberiin ja Talcott Parsonsiin, jotka ovat kommunikatiivisen toiminnan⁵ teoriassa Marxia keskeisempiä.

Frankfurtin koulun perustajahahmo Max Horkheimer piti nuorta Habermasia niin radikaalina, ettei suostunut tarkastamaan Habermasin habilitaatioväitöskirjaa.⁶ Näin Habermas joutui viemään väitöskirjansa Heidelbergiin. Todennäköisesti tämä episodi liittyy siihen, että Frankfurtin sosiaalitutkimuksen instituutin silloinen johtaja Theodor Adorno ei halunnut Herbert Marcusen paluuta instituuttiin, ja halusi myös estää marcuselaisen marxilaisuuden kotiutumista Frankfurtin yliopistoon. Pelko Habermasin suhteen oli aiheeton, sillä Habermasin noustua instituutin johtoon 1960-luvun lopulla hänen omintakeiset Marx- ja Marcuse-tulkinnat eivät mahtuneet mihinkään olemassa olevaan marxismiin muotoon. Marcusesta inspiroituneeseen opiskelijaliikkeeseen hän suhtautui vihamielisesti syyttäen 1960-luvun saksalaista opiskelijaradikalisimia ”vasemmistofasismista”.⁷

Habermas on määritellyt oman marxisminsa ”käytäntöön suuntautuneena historianfilosofiana”.⁸ Nykypäivänä Habermasia on vaikea pitää marxilaisena edes Habermasin oman marxismin käsitteen valossa, koska kommunikatiivisen toiminnan teorian myötä hän siirtyi kapitalismin kritiikistä välineellisen järjen kritiikkiin. Habermas on joka tapauksessa ehdottoman välttämätöntä luettavaa jokaiselle itseään marxistina pitävälle.

Sosialismin tavoite oli nuorelle Habermasille hyvin kirkas, mutta 1980-luvun loppuun mennessä Habermas ei enää puhu sosialismista, eikä edes emansipoituneesta yhteiskunnasta. Vuonna 1980 Rudi Dutschken muistokirjoituksessa Habermas tituleerasi tätä ”aidoksi sosialistiksi”,

4 Habermas 1994, 7–9. Baranin & Sweezyn Marx-tulkintojen yhteenveto löytyy heidän vuonna 1971 suomennetusta kirjasta *Monopolipääoma*.

5 Habermas 1981b; Habermas 1981c.

6 Habermas 2004.

7 Roderick 1986, 151.

8 Töttö 1983, 77.

mistä voidaan tehdä se johtopäätös, että Habermaskin haluaisi tai olisi halunnut olla samanlainen anti-autoritaarinen aito sosialisti.⁹ Nykyään Habermas puhuu Euroopan perustuslaista ja Euroopan presidentistä.¹⁰ Habermasin poliittisuuden muutos muistuttaa toista suurta saksalaista filosofia, eli Hegeliä. Nuorena Hegel ihanoi Ranskan suurta vallankumousta, mutta vanhempana hän antoi tukensa hyvin konservatiiviselle preussilaiselle nationalismille, josta poliittinen vapaus ja tasa-arvoisuus olivat kaukana. Salaa Hegel kuitenkin juhli lähimpien ystäviensä kanssa Ranskan vallankumouksen vuosipäivää. Ajoittain Habermasilakin vanhat marxilaiset motiivit nousevat pintaan. Ehkä Habermasin monitahoinen ja ristiriitainenkin poliittisuus kuvastaa nykyisen Saksan ilmapiiriä, jonka kulttuurisena taustana on sekä sosialismin (Marx ja Kautsky) että liberalismien (Kant ja Mill) perintö.

Tarkastelen seuraavassa aikajärjestyksessä Habermasin tulkintoja Marxista vuosina 1957–1968. Pääpaino on *Erkenntnis und Interesse* –teoksessa esitetyssä erittäin poleemisessa Marx-luennassa.

Habermasin ensimmäiset huomiot Marxista ja marxismista

Kirjoituksessaan *Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus* vuodelta 1957 Habermas tekee yhteenvedon lukemastaan Marx-kirjallisuudesta.¹¹ Habermas analysoi tilannetta länsimaalaisessa marxismissa vuoden 1932 Marxin *Pariisin käsikirjoitusten* julkaisujen jälkeen. Habermas osoittaa sympatiansa epäortodoksisille Marx-tulkinnolle. Erityistä painoarvoa Habermas antaa Hermann Bollnown ja Iring Fletscherin antropologisille tulkinnoille, Jakob Hommesin ontologiselle tulkinnalle, Ludwig Landgreben teologiselle tulkinnalle, Erwin Metzken ja Heinrich Popitzin hegeliläisille tulkinnoille, Ernst Blochin vasemmistokatolilaiselle tulkinnalle, Jean-Paul Sartren ja Maurice-Merleau Pontyn eksistentiaalisille tulkinnoille sekä Theodor Adornon materialistiselle dialektiikalle. Marxismin immanentin kritii-

9 Habermas 1981a, 304–307.

10 Habermas & Derrida 2004.

11 Habermas 1972a. Ks. myös Heller 1982, 21.

kin otsakkeen alla Habermas käsittelee Leszek Kolakowskin sekä Herbert Marcusen nuoreen Marxiin nojaavaa reaalisosialismin kritiikkiä.¹² Tästä listasta Adornon, Blochin ja Marcusen kirjoituksilla tuli olemaan pysyvä vaikutus Habermasin ajatteluun. Habermas tutustui marxilaiseen kirjallisuuteen suurella pieteetillä ja hän halusi nimenomaan tulla tunnetuksi marxilaisena ajattelijana.

Vuonna 1962 Habermas julkaisi habilitaatioväitöskirjansa nimeltä *Julkisuuden rakennemuutos. Tutkimus yhdestä kansalaisyhteiskunnan kategoriasta*.¹³ Habermas käsittelee tässä teoksessa Marxin kritiikkiä porvarillista julkisuutta ja siitä nousevaa omistamiseen kytkeytynyttä kansalaisuuden ideaa kohtaan.¹⁴ Marxin aikana liberaalit tahot puolustivat porvarillisen tasavallan mallia sillä, että siellä sivistyneet kansalaiset (ts. omistajat) pääsisivät julkisuudessa keskustelemaan ja vaikuttamaan valtiolliseen politiikkaan. Hegel kritisoi tätä ajatusta omasta konservatiivisesta hengenfilosofiastaan käsin.¹⁵ Marxille puolestaan porvarillisen julkisuuden piirissä syntynyt mielipide edustaa niin sanottua väärää tietoisuutta, koska se salaa todellisen luonteensa porvarillisen luokkaedun naamiona.¹⁶ Yksityisen tuotannon vapautuminen feodaalisen vallan sääntelystä ei Marxin mukaan johda yksityishenkilöiden vallasta vapaaseen sopimusvapauteen, vaan porvarillisen sopimusvapauden muodot luovat uusia valtasuhteita omistajien ja työläisten välille. Porvarillisen julkisuuden ideaa voitiin vielä puolustaa sillä, että jokaisella oli mahdollisuus päästä omistavaan luokkaan. Marxin mukaan kuitenkin palkkatyöläisten mahdollisuus kohota omistajiksi supistui koko ajan. Näin porvarillisen julkisuuden jäsenet eivät voineet väittää edustavansa koko yhteiskuntaa. Yhtälö ”omistaja = ihminen” ei pitänyt paikkaansa. Yksityisomaisuuden

12 Habermas 1972a, 387–456.

13 Habermas 2004.

14 Marx 1978a.

15 Ks. Habermas 2004, 185; Hegel 1994, 287.

16 Tästä ei kuitenkaan pidä vetää sitä johtopäätöstä, että Marx olisi missään olosuhteissa kannattanut lehdistösensuuria. Se, että porvarillinen julkisuus ei toiminut, ei ollut lehdistön vapauden vika. Marx oli sielultaan lehtimies. Marxin ensimmäinen julkaistu lehtiartikkeli *Rheinische Zeitungissa* vuodelta 1842 on paatoksellinen lehdistönvapauden puolustus, eikä Marx tämän asian suhteen muuttanut kantaansa. Marx 2008.

hallinta ei tarkoittanutkaan autonomisen ihmisen vapautta.¹⁷

Kirjoituksessaan *Juutalaiskysymyksestä* Marx ottaa käyttöön ranskankieliset termit *bourgeois*, *citoyen* ja *homme* (porvari, kansalainen ja ihminen).¹⁸ Itsekäs *bourgeois* haluaisi omaksua *citoyenin* tehtävät ja pitää itseään *hommena*. Marx väittää, että jotta *bourgeois* voisi hoitaa valtiokansalaisen (*citoyenin*) etuja, ja että hän voisi olla *homme* (abstrakti ihminen), hänen pitäisi astua ulos porvarillisesta todellisuudesta ja vetäytyä tästä järjestelmästä omaan yksilöllisyyteensä.¹⁹ Tämä kuitenkin ei ole mahdollista. Näin siis Marxin mielestä porvarillisessa julkisuudessa syntynyttä yhteisymmärrystä ei voida pitää järkevänä eikä oikeudenmukaisena. Porvarillinen oikeusvaltio ja siihen kuuluva julkisuuden idea ovatkin Marxille silkkaa ideologiaa.²⁰ Pariisin kommuunin jälkeen Marxin kyyninen kuva porvarillisesta julkisuudesta vain vahvistui. Habermas tulkitsee Marxin sosialistista julkisuusmallia niin, että siinä julkisen ja yksityisen piirin suhde kääntyy ympäri:

Julkisuudessa harjoitettu kritiikki ja valvonta ulottuvat nyt yhteiskunnallisesti välttämättömän työn alueelle eli siihenkin osaan porvarillista yksityispiiriä, joka oli varattu yksityishenkilöille sen ansiosta että he hallitsivat tuotantovälineitä. Tässä uudessa mallissa autonomian perustana ei enää ole yksityisomaisuus. Autonomia ei ylipäättäänkään voi perustua enää yksityispiiriin vaan vain julkisuuteen. Yksityisautonomiasta tulee alkuperäisen autonomian johdannainen; ja alkuperäinen autonomia syntyy vasta yhteiskuntakansalaisjulkison²¹ toteuttaessa sosialistisesti laventuneita julkisuustehtäviä. Tällöin yksityishenkilöt ovat pikemminkin tulosta julkisosta kuin julkiso yksityishenkilöistä. Yhtälön bourgeois = homme tilalle astuu yhtälö citoyen = homme. Yksityishenkilön vapaus riippuu ihmisen roolista yhteiskuntakansalaisena eli valtiokansalaisen rooli ei enää riipu ihmisen

17 Habermas 2004, 187–188.

18 Marx 1978a.

19 Marx 1978a, 76.

20 Habermas 2004, 189.

21 *Julkiso* on Habermasin teoksen kääntäjän Veikko Pietilän uudissana, joka tarkoittaa sellaista lukevaa yleisöä, jolla on kielelliset ja tiedolliset valmiudet ymmärtää poliittisista asioista käytävää lehtikirjoittelua sekä valmius osallistua keskusteluun.

vapaudesta yksityisomistajana. Julkisuus ei näet enää välitä yksityisomistajien yhteiskuntaa valtioon; pikemminkin autonominen julkiso muotoilee yhteiskuntaan sulautuvaa valtiota suunnitelmallisesti ja varmistaa näin tehdessään itselleen yksityishenkilöinä vapauden, vapaan ajan ja liikkumisen piiriin, jossa ihmisten epämuodollinen ja intiimi kanssakäyminen vapautuu ensimmäistä kertaa yhteiskunnallisen työn pakosta (tuo työ säilyy 'välttämättömyyden valtakuntana') ja jossa siitä tulee aidosti 'yksityistä'.²²

Tässä Habermas esittää vahvan tulkinnan Marxin sosialistisesta julkisuusmallista kovin vähillä lähdeviitteillä. Tosin uskon, että lehtimies Marx olisi lämpimästi kannattanut tällaista sosialistisen julkisuuden utopiasia, joka on kaukana reaaliosialismin sensuurista ja esittävästä poliittisesta julkisuudesta.²³

Vuonna 1963 julkaistussa artikkelissaan *Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik* Habermas jatkaa marxilaisen kirjallisuuden katsausta, mutta alkaa myös hahmotella omaa Marx-tulkintaansa.²⁴ Kirjoituksesta käy ilmi, että Habermasia kiehtoi Landgreben teologinen ja heideggerilainen Marx-tulkinta olkookin, että se on hyvin kaukaa haettu. Landgrebe haluaa tutkia Marxia Heideggerin myöhäisfilosofian olemishistorian (*seingeschichtliche perspektive*) perspektiivistä käsin. Landgreben tulkinnassa totuus ei ole perusmarxilaisen näkemyksen mukainen "kritiikin ohjaama käytännön tuote", vaan se kohdataan pyhän kontemplaatiossa.²⁵ Habermasin kiinnostus Landgrebeä kohtaan johtui kai siitä, että hän halusi ennen kaikkea irrottautua ortodoksista Marx-tulkinnosta.²⁶ Myöhemmin Habermas sanoi, että vuoden 1964 jälkeen hän selkeästi irrottautui marxilaisesta ortodoksiasta, ja tämä selittää muun muassa sen, miksei hän lukenut sen ajan vaikutusvaltaisinta marxilaista ajattelijaa eli Louis Althusseria. Habermasin peruspyrkimykset ovat kuitenkin aina olleet tekemisissä länsimaisen marxismin kanssa: "Intentioni ja perusnäköni ovat muotoutuneet viisikymmenluvun puolivälissä välienselvittelyssä länsimaisen marxismin, Lukacsin,

22 Habermas 2004, 193.

23 Ks. Marx 2008.

24 Habermas 1972b.

25 Habermas 1972b, 233.

26 Ks. Habermas 1972b, 235–236.

Korschin ja Blochin, Sartren ja Merlau-Pontyn, ja luonnollisesti Horkheimerin, Adornon ja Marcusen kanssa. Kaikella muulla omaksumallani on merkitystä ainoastaan liittyen projektiin rakentaa uudistettu yhteiskuntateoria tässä traditiossa”.²⁷ Näin Habermas siis vielä vuonna 1985 halusi luoda rekonstruoidun yhteiskuntateorian nimenomaan länsimaisen marxismin tradition sisällä. 1990-luvulla tämä ”kaikki muu” tuli kuitenkin hallitsevammaksi kuin länsimaalainen marxismi.

Agnes Heller kiinnittää huomiota siihen, miten Habermas omissa Marx-tulkinnissaan saattoi kritisoida Marxia siitä seikasta, josta hän oli aikaisemmin ollut samaa mieltä Marxin kanssa.²⁸ Esimerkiksi juuri artikkelissaan *Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik* Habermas pitää kapitalismin kriisitendenssien alkuperänä taloudellista perustaa. Siksi hän pohtii laajasti voitonsuhdeluvun laskutendenssin teoriaan liittyviä ongelmia yrittäen Roman Rodolskya seuraten uudelleen muotoilla kyseistä teoriaa.²⁹ Vajaa vuosikymmen myöhemmin koko perusta-päällysrakenne -jako ei ole Habermasille enää kiinnostava, ja kapitalismin kriisitendenssit liittyvät hänen mukaansa enemmänkin legitimaatiokriisiin *elämismaailman* tasolla kuin voitonsuhdeluvun laskutendenssin aiheuttamiin *systemisiin* ongelmiin.³⁰

Vuoden 1963 artikkelissa artikkelissa Habermas löytää *Grundrissestä* kiintoisan kohdan, jossa Marx pitää tuotantovoimien tieteellistä kehitystä itsessään mahdollisena arvon lähteenä:

”Mutta samassa määrin kuin suurteollisuus kehittyy, todellisen rikkauden luominen tulee vähemmän riippuvaiseksi työajasta ja käytetyn työn määrästä kuin niiden tekijöiden mahdollisista, jotka pannaan työajan kuluessa liik-

27 Habermas 1994, 9.

28 Heller 1982, 22.

29 Habermas 1972b, 253–264.

30 Habermas 1973. Itse asiassa tämä Habermasin luoma kriisiteoria sopisi hyvin Neuvostoliiton romahduksen selittämiseen. Vaikka entisessä Neuvostoliitossa oli suuria *systemisiä* ongelmia, kaikki ongelmat olisivat olleet ratkaistavissa, jos *elämismaailman* tasolla järjestelmän motivaatiope-
rusta olisi ollut kunnossa. Reaalisosialismin kritiikki on ollut Frankfurtin koulun perinteinen tutkimusohjelma, ja osa koulun edustajista sijoitti sekä natsismin sekä stalinismin valtiokapitalismin ilmiön alle. Ks. myös Moision artikkeli ”Max Horkheimer ja Karl Marx” tässä teoksessa.

keeseen, jotka itse puolestaan eivät ole missään suhteessa siihen välittömään työaikaan, jonka niiden tuottaminen vaatii, vaan riippuvat päinvastoin tieteen yleisestä tilasta ja teknologian edistyneisyydestä, tai tämän tieteen soveltamisesta tuotantoon.”³¹

Habermas allekirjoittaa täysin Marxin – oletetun – väitteen tieteellisestä kehityksestä itsestään arvon lähteenä. Tästä näkemyksestä Marx *Pääomassa* sitten luopui.³² Vuonna 1968 artikkelissaan *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"* Habermas kehittää tieteen ja teknologian käsitteistä ideologiateorian.³³ Näin Habermasilla tieteestä ja teknologiasta tulee sekä arvon että ideologian lähde. Jussi Kotkavirran mukaan Habermasin käsitys tieteestä välittömänä tuotantovoimana sekä uutena lisäarvon lähteenä on yhteensopimaton Marxin arvoteorian kanssa.³⁴ Vuoteen 1968 mennessä Habermas oli myös luopunut siitä käsityksestä, että voitonsuhdeluvun laskutendenssi johtaisi lopulta kapitalismin taloudelliseen romahtamiseen.³⁵ Nämä seikat vain todentavat Habermasin sen itseymmärryksen, ettei hän vuoden 1964 jälkeen ollut todellakaan tiukkaoppinen marxilainen. Aina 1980-luvun alkuun saakka Habermas kaikesta huolimatta piti itseään marxilaisena ajattelijana.

Työ ja interaktio

Vuonna 1967 kirjoituksessaan *Arbeit und Interaktion* Habermas tulkitsee nuorta Marxia Hegelin Jenan kauden kirjoitusten valossa.³⁶ Habermasin tulkinnan mukaan niin sanotussa *Jenan reaalifilosofiassa* itseään reflektoi-

31 Habermas 1972b, 256; Marx 1986, 178; Marx 1953, 592. Suomenkielisessä Marx-käännöksessä Habermasin löytämä näkökulma ei tule niin hyvin esiin. Tiusasen erinomainen käännös ei ole virheellinen, vaan Tiusanen painottaa tässä sitaatissa eri näkökulmaa kuin minkä Habermas tulkitsee siitä esiin.

32 Marx 1979.

33 Habermas 1976b.

34 Kotkavirta 1981, 94.

35 Ks. Sensat 1979, 29–33.

36 Habermas 1976a.

van hengen absoluuttinen liike ei ole Hegelin ajattelussa vielä määräävässä osassa.³⁷ Hengen kehityksen määräävimpänä tekijänä on kielellisten symbolien, työn ja vuorovaikutuksen dialektiikka. Tässä Hegel haluaa erottaa Kantin niin sanotusta transsendentaalifilosofiasta, jossa ”minä” on puhdas itsesuhteen ykseys (*reine, sich auf beziehende Einheit*), joka tekee mahdolliseksi kaikki egon representaatiot mukaan lukien egon kokemuksen itsestä eli itsetietoisuuden.³⁸ Hegelillä puolestaan minän itsesuhde (minuus, itsetietoisuus) edellyttää yhteisöä, jossa itsetietoisuus voi kehittyä vain suhteessa toisiin työn, kielen ja tunnustuksen kamppailun kautta.³⁹ Habermas väittää, että nuoren Marxin käsitys työstä on hyvin samanlainen kuin Hegelillä niin sanotussa *Jenan reaali-filosofiassa*. Vaikka Marxilla ei ollut käytössään Hegelin Jenan käsikirjoituksia, Marx löysi Hegelin tavoin yhteyden työn ja interaktion välillä tuotantovoimien ja tuotantosuhteiden dialektiikassa. Kun Marx sitten omien sanojensa mukaan haluaa kääntää Hegelin hengen filosofian jaloilleen eli nostaa perustaksi ihmisten väliset vuorovaikutussuhteet tuotannon sfäärissä, Marx tulee uudelleen keksineeksi Hegelin Jenan kauden yhteiskuntafilosofian. Nuorella Hegelillä ja Marxilla oli sama lähde eli englantilainen poliittinen kansantaloustiede.⁴⁰

Habermasin mukaan Marx pyrki 1844:ssä rekonstruoimaan ihmislajin maailmanhistoriallisen kehitysprosessin, joka on yhteiskunnallisen elämän uusintamislainalaisuuksien määräämää.⁴¹ Tämän tapaista tutkimusohjelmaa Habermas itsekin haluaa ajaa. Habermas pitää merkittävänä Marxin sitä oivallusta, että kapitalismissa työn mekanismien ja niitä ohjaavien institutionaalisten interaktiomekanismien yhteiskunnallinen välitys on ”naturalistista” (*naturwüchsig*) eli primitiiviä tai esirationaalis-

37 Tämän tulkinnan Hegelistä Axel Honneth perii Habermasilta ja haluaa siksi tunnustuksen kamppailun teoriassaan nojata juuri nuorempaan eikä vanhempaan Hegeliin. Robert Williams pitää tätä Hegel-yymmärrystä kojevelaisena virhetulkintana. Ks. Huttunen 2007. Kojeven Hegel-tulkinnasta Ks. Kojeve 2007.

38 Habermas 1976a, 10–12.

39 Habermas 1976a, 30.

40 Habermas 1976a, 44–45. Ks. myös Giddens 1982, 149–152.

41 Marx 1978b.

ta.⁴² Siksi Marxin mukaan ihmiskunnan täytyy edistyä tästä yhteiskunta-elämän ”luonnonhistoriasta” johonkin rationaalisempaan järjestelmään. Juuri tämän pyrkimyksen Habermas haluaa ymmärtää marxismin olemuksena.

Habermas kritisoi Marxia ja Engelsiä siitä, etteivät nämä eksplikoi *Saksalaisessa ideologiassa* interaktion ja työn suhdetta, vaan laittavat nämä kummatkin epäspesifisti yhteiskunnallisen työn kategorian alle siten, että interaktio palautetaan työhön. Habermasin omin termein sanottuna Marx palauttaa *kommunikatiivisen toiminnan instrumentaaliseen toimintaan*.⁴³ Habermasin mukaan Marx virheellisesti tekee instrumentaalista eli tuotannollisesta toiminnasta paradigmaattisen käsitteen, josta kaikki muut käsitteet lähtevät. Marxille kaikki yhteiskunnassa on seurausta tuotannon itsekehityksestä. Siksi Marxin nerokas oivallus tuotantovoimien ja tuotantosuhteiden dialektisestä välityksestä voidaan nopeasti tulkita erheellisen mekanistisella tavalla. Habermas lisää, että Hegelin *Jenan reaaliilosofiassa* sekä Marxin ja Engelsin *Saksalaisessa ideologiassa* ei ole tyydyttävällä tavalla selvitetty työn ja interaktion suhdetta ja yhteenkietoutumista. Työn ja interaktion suhteesta riippuu hengen ja ihmislaajin olemuksen sivistysprosessi.⁴⁴

Arbeit und Interaktion -artikkelista käy ilmi, ettei Habermas enää halua käyttää Marxin kehittämiä perustan ja päällysrakenteen käsitteitä. Habermas edelleenkin kyllä puhuu tuotantovoimista ja tuotantosuhteista, mutta haluaa tutkia näitä käsitteitä työn ja interaktion kategorioiden kautta. Voidaan sanoa, että Habermas omassa marxismissaan korvasi perustan ja päällysrakenteen käsitteet työn ja interaktion käsitteillä.

42 Habermas 1976a, 44–45.

43 Tässä Habermas käyttää ensimmäisen kerran paria instrumentaalinen ja kommunikatiivinen toiminta. Nämä kaksi käsitettä nousevat sittemmin keskiöön kommunikatiivisen toiminnan teoriassa, eli Habermasin myöhemmän teorian peruskäsitteet ovat syntyneet ikään kuin hänen Hegel- ja Marx-tulkintojensa sivutuotteena.

44 Habermas 1976a, 45–47.

Marx työstä ihmisen ja luonnon synteessä

Vuonna 1968 julkaisemassaan kirjassa *Erkenntnis und Interesse* Habermas jatkaa Marxin työn tai praksiksen käsitteen pohdintaa.⁴⁵ Vaikka työ ei ole Marxille hegeliläistä hengen ulkoistumista, työ kuitenkin säilyy Habermasin Marx-tulkinnan mukaan epistemologisena käsitteenä. Habermasille Marxin työ-käsite edustaa edistystä suhteessa Hegeliin, mutta toisaalta Habermas on edelleen tyytymätön Marxin tapaan palauttaa interaktio työhön tai praksikseen.⁴⁶

Habermas on erityisesti kiinnostunut siitä, miten Marx kritisoi Kantin transsendentaalista käsitystä tiedosta.⁴⁷ ”Maailman” konstituoinen (*Weltkonstitution*) subjektina ei ole kantilainen transsendentaalinen tietoisuus vaan konkreettinen ihmislaji, joka joutuu uusintamaan olemassaolonsa materiaalisesti. Se materiaallinen prosessi, jossa ihminen ottaa luonnosta tarvitsemansa, saa ihmisyyhteisössä yhteiskunnallisen työn muodon. Marxille työ on yhteiskuntamuodosta riippumaton inhimillisen olemassaolon ehto. Antropologisella tasolla luonto jakautuu ihmisen subjektiiviseen luontoon ja hänen ympäristönsä objektiiviseen luontoon. Näiden välissä on yhteiskunnallisen työn uusintamisprosessi, joka on edellytys sekä yhteiskunnalliselle elämälle että tiedolle:

*”Vaikka meitä ympäröivä luonto konstituoituu meille ulkoisena luontona siihen asti, kun ihmisten subjektiivinen luonto on sitä meille yhteiskunnallisena työnä välittänyt, ei työ ole pelkästään antropologinen perusta vaan samalla epistemologinen käsite. Esineellisten aktiviteettien systeemi saa aikaan faktiset edellytykset sekä mahdollisen yhteiskunnallisen elämän uusintamiselle että transsendentiaaliset edellytykset mahdollisen kokemuksen kohteen objektiivisuudelle. Kun laitamme ihmisen työkaluja valmistavan eläimen kategorian alle, tarkoitamme tällä sekä työn että maailman hahmottamisen (*Weltauffassung*) skeemaa. – – Työn kategoria tarvitsee vielä maa-*

45 Habermas 1975.

46 Ks. Giddens 1982, 150.

47 Nykyään voisimme puhua Kantin transsendentaalisesta konstruktionismista erotuksena sosiaalisesta konstruktionismista. Marx esittää Kant-kritiikissään sellaisen tietokäsityksen, mitä nykyään sanotaan sosiaaliseksi konstruktionismiksi.

*ilmaa konstituoivan elämänpraksiksen yleistä merkitystä. Tällainen tulkinta nousee silloin, kun tulkitsemme Marxin antropologisia kirjoituksia Husserlin myöhäistuotannossaan kehittämän elämismailman käsitteen kautta.*⁴⁸

Tässä Habermas haluaa seurata Marcusen Husserlista ja Heideggerista lähtevää fenomenologista Marx-tulkintaa. Habermas painottaa, ettei työn käsitteen maailmaa konstituoivaa merkitystä löydy itseltään Marxilta, mutta se ei ole mitenkään ristiriidassa Marxin kanssa. Kun työ suorittaa välitystä objektiivisen ja subjektiivisen luonnon välillä, työprosessissa ei muutu ainoastaan työn kohde vaan myös työn tekijä. Ihmisellä ei ole mitään ennalta tehtyä olemusta sen enempää transsendentaalisena elämänmuotona kuin biologisesti ehdollistettuina kulttuurin perusmuotoina, vaan työ tekee ihmisen olemuksen. Ihmisen subjektiivinen luonto muodostuu yhteiskunnallisen työn tuloksena. Tämä synteessin idea antaa Habermasin mielestä mahdollisuuden rakentaa materialistinen epistemologia.⁴⁹

Habermas väittää, että materialistinen synteessin idea eroaa Kantin, Fichten ja Hegelin synteessin käsitteistä. Materialistinen synteessi ei ole transsendentaalisen egon (Kant), positioivan absoluuttisen egon (Fichte) tai absoluuttisen hengen (Hegel) tekosia. Synteessi materialistisessa merkityksessä on lajisubjektin (*Gattungssubjekt*) sekä empiirinen että transsendentaalinen saavutus sen tuottaessa itsensä historiassa. Kantin, Fichten ja Hegelin idealistisissa filosofioissa loogisen arvostelman subjektin ja predikaatin synteessi saavutetaan tietoisuuden tai hengen aktiivisuuden tuloksena. Jos synteessi tapahtuu Marxin tapaan yhteiskunnallisen työn kautta, keskiöön nousee talous eikä transsendentaalinen logiikka. Synteessi materialistisessa merkityksessä ei kuulu ajattelun aktiviteettiin vaan materiaalisen tuotannon sfääriin.⁵⁰ Marxilla toisin kuin Hegelillä luonto säilyy synteessistä huolimatta *ulkoisena* ja *riippumattomana*. On olemassa luonnonlakeja, joita meidän täytyy ikään kuin totella, jotta opimme hallitsemaan luonnonprosesseja. Huolimatta siitä, kuinka hyvin opimme luonnon prosesseja hallitsemaan, luonnon substantiaalinen ydin ei pal-

48 Habermas 1975, 39–40.

49 Habermas 1975, 42–43.

50 Habermas 1975, 44.

jastu meille koskaan.⁵¹

Yhteiskunnallisen työn säätelmä tuotannon prosessin systeemi muodostaa ihmisen ja luonnon synteessin, joka sitoo luonnon objektiviteetin subjektin kohteelliseen toimintaan, kuitenkin lopettamatta molempien riippumatonta olemassaoloa. Habermasin tulkinnan mukaan *Saksalaisessa ideologiassa* oletetaan luonnon itsessään oleminen (*Natur an sich*), jolla on prioriteetti ihmisen maailmaan nähden. Toisaalta luonto tulee tuotantoprosessin ansiosta osaksi ihmisten maailmaa, mutta epistemologisesti meidän täytyy kantilaisittain olettaa sen säilyvän luontona itsessään (*an sich*).⁵² Habermasin lukijalle jää tässä epäselväksi, miksi tämä kantilainen oletus täytyy tehdä. Onko se sisäänrakennettu *Saksalaisen ideologian* tietoteoriaan vai vaatiiko ajankohtainen marxilainen epistemologia tätä oletusta? Tässä näyttäisi olevan kyse siitä, pidetäänkö marxilaista epistemologiaa, eli siis dialektista materialismia, konstruktivistisena (Frankfurtin koulun päälinja) vai realistisena (marxismi-leninismien ja kriittisen realismien linja). Mielenkiintoisen poikkeuksen tässä jaottelussa muodostaa Louis Althusserin marxilais-leniniläinen konstruktivismi, johon Habermas ei tuntenut vetoa.

Habermas väittää Marx-tulkinnassaan myös, että työn kautta saavuttavassa synteessissä saadaan aikaan myös tietoisuuden identtisyys. Kantilla transsendentaalisen egon tietoisuuden ykseys saavutetaan appersepition synteessillä ja ymmärryksen käsitteiden syntetisoivalla toiminnalla.⁵³

51 Habermas 1975, 46. Friedrich Engelsin vastaväite tähän kantilaiseen luontokäsitykseen on, että kun alamme teollisesti tuottaa ”olioita sinänsä”, niistä tulee ”olioita meitä varten”, ja niiden olemus paljastuu kokonaisuudessaan. Engels 1976, 33. Habermas taas väittää, että *Saksalaisessa ideologiassa* Marx (myös Engels on merkitty kirjoittajaksi, mutta Habermas ei tätä seikkaa noteeraa) pitää luontoa omana riippumattomana eksistenssinään, joka ei koskaan paljastu täysin ihmiselle. Habermas 1975, 46. *Saksalaisen ideologian* ja Engelsin *Feuerbach*-kirjoituksen välillä on mahdollisesti eroavaisuuksia, joita täytyisi tarkemmin tutkia. Ks. Marx & Engels 1978 ja Engels 1976. Mielenkiintoinen seikka on, että Marx aloitti ajattelijan uransa filosofina ja Engels taas taloustieteilijänä. Myöhemmin he vaihtivat päikseen asiantuntijuuksiaan.

52 Habermas 1975, 46–47.

53 Tietenkään Kantin tietoteoria ei ole näin yksinkertainen, vaan tietoisuuden ykseyteen tarvitaan monia muitakin edellytyksiä, kuten vapauden

Marxilla yhteiskunnallinen subjekti saavuttaa itsetietoisuuden työn historiallisessa, intersubjektiivisessä ja itse-generatiivisessä aktissa.⁵⁴ Habermasin tulkinnan mukaan tähän tarvitaan lisäksi oletus tietynlaisesta biologisesta evoluutiosta. Jo ennen Darwinia Marx esitti, että yhteiskunnallisen työn synty edellyttää hominidien tietynlaista fyysistä kehityneisyyttä. Marxin mukaan ihmiset alkavat erottua eläimistä heti, kun he alkavat tuottamaan olemassaolonsa uusintamisen välineitä, ja tämä askel on riippuvainen ruumiillisesta organisaatiosta.⁵⁵

Habermas muutoin kannattaa Marxin käsitystä yhteiskunnallisesta työstä, mutta hän ei voi hyväksyä sitä teoriaa, että ihmisen itse-generatiivinen akti redusoidaan työhön ja instrumentaaliseen toimintaan. Habermasin kritiikki Marxia kohtaan on oikeansuuntaista, mutta täytyy muistaa, että nuoren Marxin työn ja praksiksen käsite oli laajempi kuin vanhemmalla Marxilla *Pääomassa*. Kun Habermas käyttää rinnan sitaatteja *Saksalaisesta ideologiasta* ja *Pääomasta*, huomaamatta jää nuoren ja vanhan Marxin paradigmaattinen ero, joka ilmenee muun muassa työn käsitteen merkityksessä.⁵⁶ *Pääomassa* työ edustaa selkeästi instrumentaalista toimintaa, mutta työ ei siellä enää edustakaan ihmisen itse-generatiivista aktia.

Habermasin kritiikki Marxin tiedekäsitystä kohtaan *Erkenntnis und Interesse* –teoksessa

Erkenntnis und Interesse –teoksessa Habermas kritisoi Marxin pyrkimystä yhdistää luonnontiede ja ihmistieteet⁵⁷. Jo nuori Marx ilmaisee

kausaliiteetti, järjen kategoriat, skemaattisuus, aika ja avaruus havainnon muotoina ynnä muut.

54 Habermas 1975, 55–56.

55 Habermas 1975, 57.

56 Huomionarvoista on, että Marxin *Pääomassa* ei tehdä eroa ihmistä uudistavan työn ja vieraantuneen työn välillä. *Pääomassa* ei ole varsinaista vieraantuneen työn käsitettä.

57 Habermasin tiedonintressiteorian yksi perusmotiiveista oli perustella ihmistieteiden ja luonnontieteiden metodologinen dualismi. Ks. Habermas 1976b.

hyvin selvästi tämän tavoitteen: ”Luonnontiede tulee lopulta sisällyttämään ihmistieteen niin kuin ihmistiede sisällyttämään luonnontieteen: tulee olemaan vain yksi tiede.”⁵⁸ Tätä Habermas kutsuu materialistiseksi skientismiksi. Habermasin mukaan tämä johtuu siitä, että Marx Hegelin kumoamisessaan palauttaa reflektion instrumentaaliseen toimintaan. Hegelillä reflektiolla päästään absoluuttiseen tietoon, ja Marxilla taas ihmisen yhteiskunnallinen tuotannollinen aktiviteetti johtaa tiedon kasvuun. Habermasin tulkinta näyttäisi sopivan hyvin yhteen Marxin *Feuerbach-teesien* kanssa, jossa Marx esittää pragmaattisen totuusteoriaansa.⁵⁹ Hegeliläinen reflektio muuntuu Marxilla instrumentaaliseksi toiminnaksi ja siihen liittyy instrumentalistinen käsitys tieteestä sekä pragmatistinen käsitys totuudesta. Toisaalta puhuessaan reaaliabstraktioista Marx pitää kiinni tietystä hegeliläisen realismin materialistisesta muunnoksesta. Voi olla, että Marxin tiedekäsitystä ei voi sijoittaa akselilla instrumentalismi (tiede on vain väline eikä kerro todellisuudesta mitään) – realismi (teoriat ja yleiskäsitteet ovat reaalisesti olemassa ”tuolla ulkona”).

Habermasin tulkinnan mukaan *Pääoman* toisen painoksen loppusanoissa Marx sanoo esittävänsä talouden lait, jotka ovat kuin luonnonlakeja.⁶⁰ Näin luonnonlaeilla ja talouden laeilla ei olisi mitään ontologista

58 Marx Habermasin 1975, 63 mukaan. Tietenkään asia ei ole niin selvä, kuin Marxin itseymmärrys antaa ymmärtää. Monissa kirjoituksissaan Marx esittää ideologiakritiikin ja poliittisen taloustieteen kritiikin idean tavalla, joka ei ole yhdistettävissä luonnontieteeseen. Kun Engels sitten alkaa hahmotella luonnontieteen teoriaa kirjoissa *Anti-Dühring* ja *Luonnon dialektiikka*, tulokset eivät ole yhteensopivia poliittisen taloustieteen kritiikin kanssa. Englesin luoma ideat ”ajatuskuvista” ja totuuden lähestymisestä edustavat juuri sitä, mitä Marx kutsui *Feuerbach-teeseissään* skolastisiksi kysymyksiksi.

59 Heikkinen & Kakkori & Huttunen 1999, 14.

60 Tarkkaan ottaen Marx siteeraa Vestnik Jevropyn arvostelua *Pääomasta*, jossa Jevropy tulkitsee Marxin muotoilemat talouden liikelait luonnonlakeina, jotka ovat ihmisten tietoisuuksista riippumattomia. Marx suhtautuu Jevropyn arvosteluun osin ivallisesti. Marx ei tarkkaan ottaen itse missään kohden *Pääomaa* samaista luonnonlakeja ja yhteiskunnallisia lainalaisuuksia. Habermas ei pysty viitteillä todentamaan, että Marx *Pääomassa* toistuvasti tekisi tätä samaistusta. Voi olla, että Marx ajatteli näin tai että se implikoituu Marxin sanomisista, mutta eksplisiittisesti Marx ei sano näin.

eroa. Tämä voidaan ymmärtää niin, että voitonsuhdeluvun laskutendenssistä johtuva kapitalismin romahtaminen etenisi kuin fysiikan lainomainen tapahtuminen. Habermasin mukaan Marx toistuvasti rinnastaa talouden lait luonnon lakeihin.⁶¹ Marx olisi näin positivistisi, joka vaatii luonnontieteellistä ihmistiedettä. Jos talous toimii kuin luonto, silloin reflektion avulla ei voitaisi muuttaa taloutta. Habermasin mukaan poliittisen taloustieteen muuttaminen luonnontieteeksi tekee reflektion avulla saavutettavan ihmisten sivistyksen mahdolliseksi. Tämä typistetty (*verkürzte*) metodologinen itseymmärrys on Habermasin mukaan seurausta Marxin rajoittuneesta viitekehyksestä, joka nostaa instrumentaalisen toiminnan paradigmaattiseen asemaan.⁶² Habermasin väitteeseen Marxin typistetystä metodologisesta itseymmärryksestä kannattaa suhtautua varauksellisesti.

Habermas löytää Marxilta myös niitä kohtia, joissa tämä pitää ihmistiedettä reflektion lähteenä. Marx kirjoittaa *Grundrissessä* siitä, miten yhteiskunnallisesta tiedosta tulee välitön tuotantovoima ja sitä kautta yhteiskunnallisen elämän prosessi tulee yleisen järjen hallittavaksi.⁶³ Näin ihmistiede tuottaisi yhteiskunnallisten prosessien kontrollin mahdollistavaa tietoa samalla tavoin kuin luonnontiede tuottaa tietoa luonnon prosessien kontrolloimiseksi. Tieteen avulla ihmisestä voi tulla tuotannon prosessin pääagentti ja ihmisiä voidaan vapaasti kehittää taiteen, tieteen ja muunlaisen kasvatuksen avulla eikä heitä tarvitse alistaa lisäarvon tuotantoon. Habermas ottaa uudestaan mutta tarkempaan syyniin sen saman kohdan, johon hän viittasi artikkelissaan *Zwischen Philosophie und Wissenschaft*:

”Mutta samassa määrin kuin suurteollisuus kehittyy, todellisen rikkauden luominen tulee vähemmän riippuvaiseksi työajasta ja käytetyn työn määrästä kuin niiden tekijöiden mahdollista, jotka pannaan työajan kuluessa liikkeeseen, jotka itse puolestaan (niiden voimaperäisestä vaikutuksesta) eivät ole missään suhteessa siihen välittömään työaikaan, jonka niiden tuottaminen

Habermasin vahva väite Marxin positivismista ja osin skientismistäkin on huonosti dokumentoitu ainakin *Pääoman* osalta.

61 Habermas 1975.

62 Habermas 1975, 63–64.

63 Marx 1953, 594.

vaatii, vaan riippuvat päinvastoin tieteen yleisestä tilasta ja teknologian edistyneisyydestä, tai tämän tieteen soveltamisesta tuotantoon... Niin pian kuin työ välittömässä muodossaan on lakannut olemasta rikkauden mitta [siis kommunismissa, RH], ja näin ollen vaihtoarvo lakkaa olemasta käyttöarvon mitta. Työläismassojen lisätyö on lakannut olemasta yleisen rikkauden kehityksen ehto, samoin kuin joidenkin harvojen ei-työ (Nichtarbeit der Wenigen) on lakannut olemasta ihmisaivojen yleisen voiman kehityksen ehto. Siten vaihtoarvoon perustuva tuotanto romahtaa, ja itse välittömästä materiaalisesta tuotantoprosessista pyyhkiytyy puutteenalaisuuden ja vastakohtaisuuden muoto pois. Yksilöllisyyksien vapaa kehitys, ei siis välttämättömän työajan supistaminen lisätyön asettamiseksi, vaan ylipäättään yhteiskunnan välttämättömän työn supistaminen minimiin, jota näissä oloissa vastaa yksilöiden taiteellinen, tieteellinen jne. kehitys heitä kaikkia varten vapautuneen ajan ja tähän tarkoitukseen luotujen varojen avulla.”⁶⁴

Habermasin mukaan tässä sitaatissa työprosessin muuntuminen tieteelliseksi prosessiksi antaa ihmisen materiaalisen vaihdon luonnon kanssa (ts. työn) ihmislajin kontrolloitavaksi ja vapauttaa ihmiset ylipäättään yhteiskunnallisesti välttämättömästä⁶⁵ työstä. Tämän sitaatin valossa ihmistiede kehittyy ihmisen lajihistoriassa (*Gattungsgeschichte*) yhteiskunnallisen työn synteessin kautta. Tästä synteesistä pitäisi nousta subjektien itsereflektio, mutta näin ei Habermasin mukaan käy, koska tiede ei pysty tässä mallissa kriittisesti refleктоimaan epistemologista perustaansa.⁶⁶

Habermas löytää *Grundrissestä* myös kohdan, jossa Marx sanoo, ettei tieteellis-tekninen kehitys itsessään johda yhteiskunnallisen elämän ”luonnonhistorian” itsetietoiseen kontrolliin.⁶⁷ Kapitalistisessa tuotantotavassa tuotannon tieteellistyminen ei johda itsetietoisien subjektien vapautumiseen niin, että hän kykenisi yhteiskuntaelämän sääntelyyn. Syynä tähän on kapitalismille ominainen luokkasuhde, jota taloudelli-

64 Marx 1986, 178–179; Marx 1953, 592–593.

65 Marxin arvoteoriassa tavaran tuottamiseksi tarvittava yhteiskunnallisesti välttämätön työ määrittää kulloisellakin tuotantovoimien kehitysasteella tavaran arvon.

66 Habermas 1975, 66.

67 Marx 1953, 374.

sesti määrittää yksityisoikeudellinen työsopimusvapaus (*privatrechtlichen Form des freien Arbeitsvertrages*). Tämä on Habermasin mukaan ristiriidassa Marxin instrumentaalisen toiminnan paradigman kanssa, jonka mukaan tuotannon prosessi ja instrumentaalinen toiminta määrittävät sen, mihin suuntaan yhteiskuntaelämän luonnonhistoria liikkuu. Eli *kategorisella tasolla* Marx on edellä mainittua mieltä, mutta *materiaalisen tutkimuksen tasolla* Marx on sitä mieltä, että yhteiskunnallinen käytäntö (ts. tuotantosuhteet) sisältää (*umfassen*) työn ja interaktion. Yhteiskuntaelämän luonnonhistoriaa ohjaa siis sekä yksilöiden tuotannollinen aktiviteetti (instrumentaalinen toiminta) että heidän keskinäisten suhteiden organisaatio (tuotantosuhteet). Tämä suhteiden organisaatio perustuu kulttuuriseen traditioon, ja muodostaa kielellisen kommunikaation struktuurin, joka määrittää, kuinka subjektit tulkitsevat luontoa ja itseään.⁶⁸

Habermasin mukaan Marx kyllä ymmärtää, ettei yhteiskunnallinen emansipaatio voi tapahtua tuotannollisen toiminnan kautta vaan alistetun luokan vallankumouksellisen toiminnan kautta ja että tähän kriittiseen toimintaa kuuluu reflektiivinen tiede.⁶⁹ Marx itse ei nähnyt ongelmaa siinä, että mitä hän *Grundrisessä* kutsuu ”lajin itse-generatiiviseksi aktiksi” (ts. yhteiskunnalliseksi työksi), sisältää aspekteinaan sekä tuotannollisen aktiviteetin (instrumentaalisen toiminnan) ja tuotantosuhteet (kommunikatiivisen toiminnan). Habermas näkee ongelmana sen,

68 Tässä Habermas lennossa vaihtaa omaan terminologiaansa, eli puhuu tuotannollisen toiminnan sijaan instrumentaalista *toiminnasta* ja keskinäisten suhteiden organisaation sijasta *kommunikatiivisesta toiminnasta*.

69 Tässä on nähdäkseni se kohta, jossa Marxin kirjoituksissa on eroa nuoren ja vanhan Marxin välillä samoin, kuin on eroa tieteellisen Marxin ja poliittisen Marxin välillä. Tätä eroa ei Habermas huomaa tai tunnusta. Nuoruuden kirjoituksissa ja poliittisissa kirjoituksissa Marx puhuu työväenluokan vallankumouksellisesta käytännöstä. *Pääomassa* sen sijaan pääoman itse-liikunta sekä muut talouden ”luonnonlait”, toimivat sellaisella vääjäämättömällä logiikalla, joka ei jätä sijaa tietoisin subjektin kumoukselliselle käytännölle. *Grundrisse* on kiinnostava juuri siksi, että se on näiden kahden Marxin välissä. Minä väitän, että me voimme puhua praktisesta sekä strukturalistisesta Marxista, ja tämä jako on nähtävissä myös kriittisessä teoriassa. Sekä Habermasin että Horkheimerin kirjoituksissa on nähtävissä praktinen (toimintateoreettinen) ja strukturalistinen (systemiteoreettinen) painotus.

että Marxilla tuotannollinen aktiviteetti on kuitenkin määräävämpi, mutta tuotannollinen aktiviteetti itsessään ei edistä reflektiivistä tiedettä eikä kehitä subjektien tietoisuutta vallankumoukselliseen toimintaan.⁷⁰ Samoin Marxin tuotantovoimien ja tuotantosuhteiden dialektiikka jää tuloksettomaksi (*vergeblich*), kun työn kautta saavutettava luonnon ja ihmisen synteesi on rajoitettu tuotantoparadigman viitekehukseen.⁷¹

Habermas on samaa mieltä Marxin kanssa siitä, että kapitalistisessa yhteiskunnassa tavaramuoto peittää luokka-antagonismia. Työn tavaramuoto on ideologiaa, koska se peittää antagonismia ja ehkäisee pakotonta dialogia. Marxhan ei *Pääomassa* käytä sanaa ”ideologia” vaan puhuu tavarafetisismistä, jonka Habermas tulkitsee ideologiateorian.⁷² Näin kirjoittaa Marx kuuluisassa tavarafetisismien määritelmässään:

”Tavaramuodon salaperäisyys johtuu siis yksinkertaisesti siitä, että se kuvastaa ihmiselle heidän oman työnsä yhteiskunnallisen luonteen itse työn tuotteiden esineellisenä luontena, näiden tuotteiden luonnostaan yhteiskunnallisina ominaisuuksina, ja siis myös tuottajien yhteiskunnallisen suhteen heidän kokonaistyöhönsä heidän ulkopuolellaan olevana esineiden yhteiskunnallisena suhteena. Tämän quid pro quo kautta työn tuotteet tulevat tavaroiksi, aistillisesti yliaistillisiksi eli yhteiskunnallisiksi olioiksi. Niinpä näköhermo ei havaitse olion valovaikutusta itse näköhermon subjektiivisena kiihotuksena, vaan silmän ulkopuolella olevan olion esineellisenä muotona. Näkemisessä kuitenkin valo sinkoaa todella jostakin oliosta, ulkonaisesta esineestä, toiseen olioon, silmään. Se on fyysisten olioiden välistä fyysistä suhdetta. Sitä vastoin tavaramuodolla ja työn tuotteiden arvosuhteella, jossa se ilmenee, ei ole kerrassaan mitään tekemistä esineiden fyysisen luonnon ja

70 Itse asiassa juuri tästä syystä Lenin halusi muokata Marxin käsitystä luokkatietoisuudesta. Leninin mukaan luokkatietoisuus ei kehity itsestään työväenluokalle sen ollessa tuotannossa ja taistellessa palkankorotuksista. Pelkkä palkkataistelu luo vain palkkatietoisuuden. Siksi Leninin mukaan juuri kommunistien täytyy ulkopäin viedä luokkatietoisuus työväenluokalle. Horkheimerin ratkaisu taas oli luopua kokonaan siitä käsityksestä, että työväenluokka oli modernissa kapitalismissa mikään muutoksen tai ideologiakritiikin lähde. Ks. Moision artikkeli tässä teoksessa.

71 Habermas 1975, 70–77.

72 Habermas 1975, 81–82.

siitä johtuvien esineellisten suhteiden kanssa. Vain itsensä ihmisten keskinen tietty yhteiskunnallinen suhde saa heidän silmissään olioiden keskeisen suhteen mielikuvituksellisen muodon. Löytääksemme jotakin tätä vastaavaa, meidän täytyy paeta uskonnollisen maailman usvakerroksiin. Siellä ihmisaivojen tuotteet näyttävät eläviltä, keskenään ja ihmisten kanssa suhteissa olevilta itsenäisiltä olennoilta. Tätä minä sanon fetisismiksi, joka takertuu työn tuotteisiin, mikäli niitä tavaroina tuotetaan, ja joka siis on eroamattomasti tavaratuotantoon kuuluvaa.”⁷³

Habermas tulkitsee tässä Marxia niin, että kapitalismille on ominaista se, että se on siirtänyt ideologian mytologisesta ja uskonnollisesta valtasuhteiden legitimaatiosta yhteiskunnallisen työn systeemiin. Traditionaalisessa yhteiskunnassa uskonnolla legitimoitiin yhteiskunnallisia valtasuhteita. Sen sijaan modernissa yhteiskunnassa itse tavaramuoto fetisoi ja legitimoit epäoikeudenmukaisen tavaroiden tuottamistavan. Liberaalissa porvarillisessa yhteiskunnassa vallan legitimaatio on markkinoiden legitimaatiota eli legitimoidaan vapaita vaihtosuhteita markkinoilla. Marx pyrkii paljastamaan kapitalistiset valtasuhteet *Pääomassa* tehdyllä tavarafetisismin kritiikillä.⁷⁴

Erkenntnis und Interesse –teoksessa Habermas esittää kokoavana tulokintana, että Marxin ideologiakritiikki säilyy Hegelin hengenfenomenologian viitekehyksessä. Hengen kehityksen korvaa yhteiskunnallisen työn kautta saavutettava synteesi. Hegeliläisen tietoisuus-paradigman tilalle tulee tuotannollisen toiminnan paradigma. Ongelmana on se, että Marx laittaa työn ja interaktion yhteiskunnallisen praksiksen nimekkeen alle painottaen instrumentaalista toimintaa. Tästä Habermasin mukaan

73 Marx 1974, 78–79. Tämä on muutoinkin erittäin mielenkiintoinen pätkä *Pääomassa*. Siitä voisi johtaa vaikka sosiologis-materialistisen emergenssin teorian. Tässähän joku materiaallinen objekti emergoituu ”aistillisesti yliaistilliseksi” eli yhteiskunnalliseksi, niin että tätä yhteiskunnallisuutta ei voi redusoida itse tuotteeseen materiaalisena objektina sen enempää kuin ihmisten aivojen havaittaviin toimintoihin. Tuotteen fyysikaalinen tai tietoisuuden aivofyysikaalinen tutkimus ei koskaan paljasta tavarantoiminnan luonnetta. Sen sijaan Marx pitää kausaalisuhteeksi palautettavana silmäterhojen suhdetta valoa lähettävään kohteeseen.

74 Habermas 1975, 82–83.

seuraa myös Marxin materialistinen skientismi, koska instrumentaalisen toiminnan tutkimuksesta muodostuu Marxin hahmottaman ihmistieteen päätehtävä. Tämä ihmistiede tutkii yhteiskunnan lainalaisuuksia samassa mielessä kuin luonnontiede tutkii luonnonlakeja. Habermas väittää, että näistä syistä Marxin päätyössä ei pystytä kehittämään ideologiakriittisen ihmistieteen ideaa, johon olisi kuulunut yhteiskunnallinen käsitys myös itse ihmistieteellisen tiedon luonteesta:

”Materialistinen skientismi vain vahvistaa sen, minkä absoluuttinen idealismi on jo saavuttanut: epistemologian ylittämisen universaalitieteellä. Tällä kertaa universaalitieteenä on tieteellinen materialismi absoluuttisen tiedon sijaan.”⁷⁵

Epilogi

Habermas ei varmaankaan ole paras kommentaattori, jos halutaan ymmärtää Marxin omia intentioita ja hänen suhdettaan aikalaiskeskusteluun. Habermasin Marx-tulkinnat ovat vahvan tendenssimäisiä jopa Frankfurtin koulun viitekehyksessä. Habermas käyttää Marxia niin kuin monia muitakin ajattelijoita oman teoriansa introdusoinnissa. Hänen tulkintojaan lukiessa on välillä vaikea erottaa, mitä hän itse sanoo suoraan, ja mitä hän esittää jonkun toisen ajattelijan tarkoittavan. Vaikka Habermasin pääteoriassa, eli kommunikatiivisen toiminnan teoriassa, on hyvin vähän Marxia, on sen perusta luotu juuri Habermasin Marx-kehittelyjen yhteydessä. Erityisesti niin sanottu kolonialisaatio-teesi on Habermasin yritykseen ajankohtaistaa Marxin vieraantumisteoria.

Habermas soveltaa Marx-tulkintoissaan kehittämäänsä perinteen kritiikin ideaa, jossa Marx otetaan sellaisena hermeneuttisena klassikkona, jota meidän aikalaiskeskustelustamme käsin yritetään ymmärtää ”paremmin kuin klassikko itse ymmärsi itseään”. Tällöin Habermasin Marx-tulkinnat eivät kerro, mitä ”Marx todella sanoi”, vaan niihin tulee suhtautua kuin vaikka Baudrillardin, Debordin tai Derridan Marx-irrotteluihin.⁷⁶ Tämän kaltaiset Marx-tulkinnat eivät välttä-

75 Habermas 1975, 86.

76 Baudrillard 1975; Debord 2005; Derrida 1994. Derridasta ks. myös Kaup-

mättä lisää tietoaamme Marxista itsestään, mutta ne voivat auttaa soveltamaan Marxia nykyajan kontekstissa. Täytyy lukea sekä Marxia itseään että hänestä tehtyjä mitä radikaaleimpia tulkintoja. Klassikkoajattelija elää vain tämän ajan tulkintojen kautta. Habermasin Marx-tulkinnat ovat ajankohtaisia niin kauan kuin Marx on ajankohtainen. Aivan kuten Milan Kunderankin romaanissakin oleminen on kaikkea muuta kuin keveää, ovat Habermasinkin Marx-tulkinnat kaikkea muuta kuin keveitä.

Kirjallisuus

- Baran, Paul & Sweezy, Paul, *Monopolipääoma – tutkielma Yhdysvaltain talous- ja yhteiskuntajärjestelmästä*. Tammi, Helsinki 1971.
- Baudrillard, Jean, *The Mirror of Production*. Telos Press, St. Louis 1975.
- Debord, Guy, *Spektaakkelin yhteiskunta*. Summa, Helsinki 2005.
- Derrida, Jacques, *Specters of Marx : The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*. Routledge, New York 1994.
- Engels, Friedrich, *Ludwig Feuerbach ja klassisen saksalaisen filosofian loppu*. Kansankulttuuri, Helsinki 1976.
- Giddens, Anthony, "Labour and Interaction". Teoksessa *Habermas – Critical Debates*. Toim. John B. Thompson & David Held. MacMillan, Cambridge 1982.
- Habermas, Jürgen, *Das Absolute und das Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings. Denken*. Väitöskirja. Bonn University 1954.
- Habermas, Jürgen, "Literaturarbeit zur philosophischen". Teoksessa *Theorie und Praxis : Sozialphilosophische Studien*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972a.
- Habermas, Jürgen, "Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik". Teoksessa *Theorie und Praxis : Sozialphilosophische Studien*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972b.
- Habermas, Jürgen, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973.
- Habermas, Jürgen, *Erkenntnis und Interesse: mit einem neuen Nachwort*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975.
- Habermas, Jürgen, "Arbeit und Interaktion – Bemerkungen zu Hegels Jenerser, Philosophie des Geistes". Teoksessa *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976a.

pinen 1994.

- Habermas, Jürgen, "Tieto ja intressi". Teoksessa *Yhteiskuntatieteiden filosofiset perusteet*. Toim. Raimo Tuomela ja Ilkka Patoluoto. Gaudeamus, Helsinki 1976b.
- Habermas, Jürgen, *Kleine Politische Schriften I-IV*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981a.
- Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981b.
- Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981c.
- Habermas, Jürgen, *Järki ja kommunikaatio: tekstejä 1981-1989*. Gaudeamus, Helsinki 1994.
- Habermas, Jürgen, *Julkisuuden rakennemuutos: tutkimus yhdestä kansalaisyhteiskunnan kategoriasta*. Vastapaino, Tampere 2004.
- Habermas, Jürgen & Derrida, Jacques, "Sodan jälkeen: Euroopan uudelleen-syntyminen". *Niin & Näin* 2/2004.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Oikeusfilosofian pääpiirteet eli Luonnonoikeuden ja valtiotieteen perusteet*. Pohjoinen, Oulu 1994.
- Heikkinen, Hannu & Kakkori, Leena & Huttunen, Rauno, "This is My Truth Tell Me Yours. Some Aspects of Action Research Quality in the Light of Truth Theories". *Educational Action Research* 1/2001. <http://www.informaworld.com/smpp/content~content=a739035953~db=all>.
- Heller, Agnes, "Habermas and Marxism". Teoksessa *Habermas – Critical Debates*. Toim. John B. Thompson & David Held. Macmillan, Cambridge 1982.
- Huttunen, Rauno, "Critical Adult Education and the Political-Philosophical Debate Between Nancy Fraser and Axel Honneth". *Educational Theory* 4/2007.
- Kauppinen, Jari, "Haamut, aaveet, messias, vallankumous!". *Tiede ja edistys* 2/1994.
- Kojève, Alexandre, *Historian loppu*. Tutkijaliitto, Helsinki 2007.
- Kotkavirta, Jussi, "Jürgen Habermasin tieteen käsitteestä ja sen kritiikistä". Teoksessa *Tiede ja tieteenkritiikki*. Toim. Risto Heiskala. SYL, Helsinki 1981.
- Lukács, Georg, *Geschichte und Klassenbewusstsein - Studien über marxistische Dialektik*. Neuwied, Darmstadt und Neuwied 1971.
- Marx, Karl, *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*. Dietz Verlag, Berlin 1953.
- Marx, Karl, "Juutalaiskysymyksestä". Teoksessa Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Valitut teokset. Osa 1*. Kustannusliike Edistys, Moskova 1978a.
- Marx, Karl, "Taloudellis-filosofiset käsikirjoitukset 1844". Teoksessa Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Valitut teokset. Osa 1*. Kustannusliike Edistys, Moskova 1978b.

- Marx, Karl, *Pääoma - Kansantaloustieteen arvostelua*. Progress, Moskova 1979.
- Marx, Karl, *Vuosien 1857-1858 taloudelliset käsikirjoitukset ("Grundrisse")*. Kustannusliike Edistys, Moskova 1986.
- Marx, Karl, *On Freedom of the Press*. <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1842/free-press/index.htm>. 27.6.2008.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich, "Feuerbach. Materialistisen ja idealistisen katsantokannan vastakkaisuus (Saksalaisen ideologian ensimmäinen luku)". Teoksessa Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Välitut teokset. Osa 2*. Kustannusliike Edistys, Moskova 1978.
- Roderick, Rick, *Habermas and the Foundation of Critical Theory*. Macmillan, London 1986.
- Sensat, Julius, *Habermas and Marxism - An Appraisal*. Sage, Newbury Park 1979.
- Töttö, Pertti, "Jürgen Habermas ja kriittisen teorian perintö". *Uudistuva ihmisskunta* 3/1983.

Kirjoittajat

Huttunen, Rauno,
Dosentti, yliassistentti, Joensuun yliopisto, kasvatustieteen laitos.

Lepistö, Antti,
YTL, jatko-opiskelija, Jyväskylän yliopisto, yhteiskuntatieteiden
ja filosofian laitos.

Moisio, Olli-Pekka,
Dosentti, YTT, tutkijatohtori, Jyväskylän yliopisto,
yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos.

Pekkola, Mika,
FT, Jyväskylän yliopisto.

Tuominen, Taneli,
FM, Helsingin yliopisto.